بسم الله الرحمن الرحیم

راهنمای تهیه و تنظیم مقاله

فصلنامه علمی ـ ترویجی **مشکوة** برای نشر معارف قرآن و حدیث و فرهنگ اسلامی از مقالات استادان و محققان حوزه و دانشگاه با رعایت نکات ذیل استقبال می‌کند.

ویژگی‌های محتوایی

- ✓ نوآوری در مقاله (برخورداری از نظریه یا فرضیه‌ای جدید، مسئله‌ای تازه، روش و ابزاری نو، یا رهیافت و قرائتی جدید).
- ✓ ثمربخشی و کاربردی بودن مقاله (مسئله‌محوری پژوهش و طرح بایسته‌ها و اولویت‌های تحقیق و پرهیز از کارهای موازی).
- ✓ کارایی مقاله (برخورداری از صبغه تحقیقی ـ تحلیلی، ساختار منطقی و انسجام محتوایی، با قلمی روان و گویا و اجتناب از کلی‌گویی و نثر خطابی).
- ✓ بهره‌مندی از روش‌ها، ابزارها و روی‌آوردهای متنوع در تحقیق، مانند مطالعات تاریخی، تطبیقی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی به‌ویژه مطالعات میان‌رشته‌ای با توجه به چند بُعدی بودن مباحث دینی.
- ✓ برخورداری مقاله از اطلاعات کافی و کامل، صادق، دقیق، واضح و متمایز، روزآمد، مستند و مستدل و جملگی مرتبط با مسئله تحقیق.
- ✓ برخورداری مقاله از هدفی مشخص، مفید، قابل سنجش و دسترسی، متناسب با توان محقق و قابل اجرا.

نحوهٔ تنظیم مقاله

شایسته است مقاله دارای عنوان، مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژگان، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع با ویژگی‌های ذیل باشد:

- ✓ **عنوان**: عنوان مقاله کوتاه، گویا، جامع و مانع، جذاب و ناظر به محتوای مقاله و به دور از القاگری باشد.
- ✓ **مشخصات نویسنده**: شامل نام، نام خانوادگی، رتبه علمی، مدرک تحصیلی، رشته، گروه علمی، مؤسسهٔ وابسته و نشانی الکترونیکی باشد.
- ✓ **چکیده**: دربردارنده مهم‌ترین مطالب مقاله به اختصار می‌باشد. بایسته است حداکثر ۱۵۰ کلمه و شامل بیان مسئله، هدف، ضرورت و قلمرو تحقیق، روش و چگونگی پژوهش و یافته‌های مهم آن باشد. معرفی موضوع و طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها در چکیده، از اشتباهات رایج است.

- ✓ **کلید واژگان**: بایسته است، حداکثر هفت واژهٔ کلیدی با ترکیبی از واژگان عـام و خـاص، متناسـب بـا موضوع اصلی مقاله انتخاب شود تا بازیابی مقاله آسان‌تر باشد.
- ✓ **مقدمه**: در مقدمه باید مسئله تحقیق، هدف، ضرورت، پیشینه و روش پژوهش با تفصیل بیشتر بیان شود تا ذهن خواننده را آماده و علاقه‌مند به مطالعه کند.
- ✓ **بدنه اصلی**: در بدنه اصلی مقاله بایسته است اهمیت و ابعاد مسئله و نیز آراء دربارهٔ آن به خوبی بیان و تجزیه و تحلیل شود، و نویسنده پس از ارزیابیِ دیگر نظریات، با تبیین و توجیـه کـافی، دیـدگاهش را ارائه نماید.
- ✓ **نتیجه**: شامل یافته‌های تحقیق، آثار و کاربردهای آن، توصیه به موضوع‌هـای مـرتبط بـا پـژوهش بـرای کارهای بعدی، یادکرد سؤالات بی‌پاسخ و نکات مبهم قابل پژوهش است. از ذکر ادله، مستندات، مسئله پژوهش و جمع‌بندی مباحث مقدماتی در نتیجه، خودداری شود.
- ✓ CD حاوی مقاله حروفچینی شده در محیط Word با حجم حداکثر ۱۵ صفحه به نشـانی دفتـر مجلـه یـا فایل آن از طریق پست الکترونیک نشریه ارسال شود.

فهرست منابع در پایان مقاله بر اساس حروف الفبا و ارجاعات در پانوشت به ترتیب ذیل تنظیم شود:

منابع

کتاب: نام خانوادگی، نام، نام کتاب، نام مترجم، مصحح یا محقق، محل نشـر، ناشـر، نوبـت چـاپ، تـاریخ انتشار.

مقاله: نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام نشریه، سال / دوره، شماره، زمان انتشار.

ارجاعات

کتاب: نام خانوادگی، نام، نام کتاب، جلد، صفحه.

مقاله: نام خانوادگی، نام «عنوان مقاله»، نام نشریه، سال/دوره، شماره، زمان انتشار، شمارهٔ صفحه.

فرایند ارزیابی مقالات

مقالات ارسالی که با توجه به راهنمای نگارش مجله تدوین شده باشند با گذر از مراحـل زیـر اجـازه نشـر می‌یابند:

۱ـ دریافت و اعلام وصول مقاله و ارزیابی اولیه با مقایسه تطبیقی با دیگر مقالات نمایه شده در پایگـاه‌هـای اطلاع‌رسانی و تشکیل پرونده علمی.

۲ـ ارسال برای کارشناسان جهت ارزیابی نهایی و اعمال نظرات اصلاحی توسط نویسنده یا دفتر مجله.

۳ـ طرح در هیئت تحریریه، بررسی و تصویب نهایی مقاله و آماده شدن برای چاپ.

مشکوة نمایه

شمارهٔ ۱۱۳
زمستان ۱۳۹۰

توسعه مدیریت انسانی؛ الگوی انگیزش و کار در اسلام
○ *دکتر سیّد حسین حسینی* ٤

حشر حیوانات از دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی
○ *روح الله زینلی* ۳۱

لغزش ناهمگون محقّق اردبیلی و فاضل اردبیلی در ارتباط با استادِ کلینی
○ *دکتر مهدی بیات مختاری* ۵۰

رویکرد سید قطب به مسیحیت با تأکید بر آیات ۲۹ تا ۳۵ سورهٔ توبه
○ *محمدحسین محمدپور* ۷۰

بازکاوی تأثیر باورهای اعتقادی بر تاریخ‌نگاری اسلامی
○ *دکتر علی حسن بیگی* ۹۳

سادات موسوی مشهد و نقش آنان در اداره حرم مطهر امام رضا 7
○ *رضا نقدی* ۱۰۹

بررسی تحلیلی نظامنامه یکی از انجمن‌های مذهبی عصر مشروطه در مشهد (ذکر حسینی)
○ *ابوالفضل حسن‌آبادی* ۱۲۹

ساز و کارهای تبدیل اماکن زیارتی به قطب‌های فرهنگی (سخنرانی آیت الله محمدی ری‌شهری)
○ *تنظیم: علی سکندری* ۱٤۰

Abstracts **1-6**
○ *Ahmad Rezwani*

توسعه مدیریت انسانی؛ الگوی انگیزش و کار در اسلام

دکتر سیّد حسین حسینی[1]

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۴/۱۱ـ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۹/۱۷

چکیده

این مقاله در سه بخش کلّی به بررسی موضوع «الگوی ترغیب» می‌پردازد: «ضرورت انگیزش»، «اصول انگیزش» و «کیفیت انگیزش».

در بخش اوّل به حساسیّت ایجاد انگیزش به کار فعّال در نظام‌های اجتماعی اشاره می‌شود و در بخش دوم، اصولی که ضرورتاً تعیین‌کننده روش‌ها هستند، مورد توجّه قرار گرفته است. در این زمینه به چهار اصل: «پیوستگی نیروهای انسانی»، «جهت همبستگی نیروهای انسانی»، «هماهنگی فرد و جمع» و «هماهنگی انگیزه‌ها و انگیخته‌ها» اشاره شده است و نهایتاً در بخش سوم از چگونگی انگیزش به عنوان رکن مهمّ الگوی ترغیب، در دو رتبهٔ فکری و عملی سخن رفته است. در رتبهٔ اوّل (تبیین نظام فکری) به کیفیت نظری انگیزش در نظام اجتماعی، تحت چهار عنوان «ترسیم اهداف و انتظارات»، «ترسیم مبانی و انگیزه‌ها»، «ترسیم وسایل و انگیخته‌ها» و «ترسیم روابط و عملکردها» پرداخته شده و در رتبهٔ دوم (تحقّق نظام عملی)، مسئلهٔ تحقّق عملی نظام اجتماعی مطلوب مورد بررسی قرار گرفته است.

کلید واژه‌ها: الگوی انگیزش کار، کار در اسلام، وجدان کار، اقتصاد اسلامی.

---

۱. **استاد حوزه علمیه و عضو گروه پژوهشی ادیان پژوهشکده فرهنگ اسلام و ایران دانشگاه شهید باهنر**
. info@drshhs.ir

ضرورت انگیزش

نظام‌های اجتماعی امروز در پیشبرد اهداف خود همواره با مشکلات بسیاری روبه‌رو هستند. کیفیت و میزان پیچیدگی روابط آن‌ها که لازمهٔ طبیعی توسعه است، روشن‌کنندهٔ این مسائل و مشکلات خواهد بود.

در جهان امروز هیچ جامعه‌ای را نمی‌یابیم که دربارهٔ ایجاد روحیهٔ کار، اصول و راه‌های علمی و عملی و بسیاری مسائل و موضوعات گوناگون از این قبیل (که همهٔ آن‌ها را می‌توان زیرمجموعهٔ «الگوی ترغیب» دانست)، بی‌تفاوت بوده، دارای حساسیّت‌های لازم نباشد.

در نظام‌های سوسیالیستی، کار افراد به خودی خود، هدف نهایی تلاش‌ها قرار می‌گیرد[1]؛ لذا انسانِ کوشاتر آن است که تنها به کار بیندیشد و هرچه به او دیکته می‌شود بدون هرگونه اجازهٔ دخل و تصرّفی، قبول کند و حتّی در کوچک‌ترین تصمیمات شخصی، اجراکننده فرمان‌های مقام مافوق باشد[2]؛ بی‌تناسب نیست که نظام مدیریّتی در این‌گونه کشورها نیز از راه‌هایی مثل استخدام مادام العمر یا پاداش براساس صرفاً سابقهٔ خدمت و مانند آن[3] تنها ارزشی[4] که پایه‌ریزی می‌کنند، اصالت دادن به کار خواهد بود. در کنار این نظام‌ها، کشورهای کاپیتالیستی[5] قرار

---

۱. صدر، سید موسی، ***اقتصاد در مکتب اسلام***، ص۲۰.

۲. طبری، احسان، ***کژراهه؛ خاطراتی از حزب توده***، ص۹٤ و ۱۰۸.

۳. مرعشی، جعفر، ***تکنولوژی فردا و فردای تکنولوژی***، ص۱۳۸.

٤. «... اگر نظریهٔ مارکسیستها را بپذیریم اساساً ثروت و ارزش و هر چیزی که ارزش دارد، تمام ارزشش بستگی به کاری دارد که در راه ایجاد آن انجام گرفته است، یعنی کالا و کالا بودن کالا در واقع تجسّم کاری است که روی آن انجام شده است...» بنگرید به: مطهری، مرتضی، ***تعلیم و تربیّت در اسلام***، ص٤۱۲.

۵. برای تحقیق دربارهٔ اصالت سرمایه رجوع شود ←

دارند که ملاک ارزشی[1] خود را تنها سرمایه و سرمایه‌اندوزی قرار می‌دهند و کار منحل در سرمایه، و تمام عوامل به نفع آن تأمین می‌شود و در نتیجه، کار برای کسب سرمایه فزون‌تر هدف نهایی است. اگر در نظام‌های مارکسیستی، آزادی عمل از افراد سلب می‌شود، در سیستم‌های سرمایه‌داری، آزادی فکر مورد هجوم قرار می‌گیرد و دقیقاً به همین علّت است که آزادی اقتصادی زیربنای سیستم سرمایه‌داری شده، مدیران ارشد جامعه در همهٔ مراحل تحصیل ثروت، گسترش و تولید روزافزون و همچنین مصرف بی‌رویه، به جواز مطلق حکم می‌کنند[2].

به هر حال، این دو نظام، هریک به شیوه‌ای مخصوص به خود، اهداف متعالی انسان را مَسخ کرده، در حقیقت دو گونه تجلّی تفکر مادّی‌گرایی را به نمایش می‌گذارند، امّا نظام اجتماعی اسلام که در نقطهٔ مقابل این دو نظام قرار دارد، بنا به تعالیم متعالی‌اش هیچ‌گاه نگرش خود را در ابعاد مادّی[3] قضایا

به: آذری قمی، احمد، ***پاسخ به مشکلاتی در زمینهٔ مسایل اقتصادی اسلام*** و همچنین: مطهری، مرتضی، ***مباحث اقتصادی***.

۱. منظور، «ارزش» در مقولهٔ اقتصاد است و الاّ ملاک و ارزش فلسفی در این دو نظام، مادّیگرایی محض می‌باشد. برای تحقیق دربارهٔ وحدت مبنای فلسفی این دو نظام رجوع شود به: حسینی، سیدحسین، «بحثی اجمالی پیرامون تحلیل نظام‌های اقتصادی»، ***مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز*** و نیز: نوری، حسین، ***اقتصاد اسلامی***، ص ٦٦ به بعد.

۲. نوری، حسین، ***اقتصاد اسلامی***، ص٦٦.

۳. رمز اختلاف جهان‌بینی الهی و جهان‌بینی مادّی در همین نکته است، آن گونه که برخی اندیشمندان نیز گفته‌اند: «.... مادّی، واقعیت را در مادّه... محصور می‌داند، و به واقعیتی ماورای این واقعیّت‌ها قائل نیست، امّا الهی، واقعیّت را در انحصار این امور نمی‌داند، به غیر مادّی و نامحسوس و مجرّد از زمان و مکان، به واقعیت ثابت و جاودانه و مطلق نیز ایمان دارد. از نظر اندیشمند مادّی، نظامات و نیروهای حاکم بر واقعیتها، در انحصار روابط و نیروهای مادّی است و از نظر اندیشمند الهی، علاوه بر این، نظامات و نیروهای غیر مادّی نیز وجود دارد که بر واقعیتها حاکم است. علی‌هذا مکتب مادّی،

محصور ندانسته و همواره برتر از مادّیت (خصلت ذاتی نظام‌های الحادی) اندیشیده است. موضوع «کار» نیز در این بینش (به‌ویژه با اتّصاف این مسئله به «انسان»)، مشمول همان اصل کلّی خواهد بود و از آنجا که علّت وجودی، خلقت ربوبی و غایت صعودی انسان در این آیین، دارای پاسخ‌های روشن و منطقی ودر عین حال مطابق با «قانون تکامل» است، ارزش کار انسان هرگز منحصر در بازگشت به سرمایه یا حتّی نفس خودکار نمی‌گردد.

کار انسان آن‌گاه به انسان، سیرت و صورت زیبا می‌بخشد که تقرّب به مبدأ کمال را در پی داشته باشد و به بیانی، کار انسان به عنوان یکی از قوّه‌های خدادادی، آن‌گاه به او پیوند واقعی می‌یابد که جایگاه وجودی خود را در کنار دیگر قوای انسانی یافته، به مقتضای حقیقت خود عمل کند.

اصول انگیزش

بعد از بیان این مقدّمه کوتاه و قبل از ورود به اصل بحث (یعنی چگونگی برانگیختن و راه‌های عملی انگیزش عمومی به کار)، به «اصول انگیزش» اشاره‌ای گذرا خواهیم داشت.

طرح این بحث از آن‌رو ضروری است که سخن از «کیفیت‌ها» و به روایت مقال؛ «راه‌های صحیح ظهور وجدان عمومی در اجتماع»، هرگز نمی‌تواند جدای از «اصول» (یعنی تعیین‌کننده‌های خط‌سیر شیوه‌ها)، تصوّر شود. همان‌گونه که در یک طرح منطقی، بیان «اصول»، جدای از «ضرورت‌ها» و «تعاریف» ممکن نیست، ضرورتاً بین تعاریف (چیستی)، ضرورت‌ها (چرایی) و اصول (هدف) و کیفیّت‌ها (چگونگی) نیز همبستگی زیادی وجود دارد، به این ترتیب که بررسی هریک، بدون نظر به

چه از نظر واقعیت‌ها و چه از نظر نظامات حاکم بر واقعیت‌ها، مکتب انحصار است، امّا مکتب الهی از هر دو نظر، مکتب ضدّ انحصار است». مطهری، مرتضی، ***شش مقاله***، (مقالهٔ جهان‌بینی الهی و جهان بینی مادّی).

دیگری یقیناً غیر معقول است[1].

آن‌گاه می‌توانیم الگوی ترغیب به کار را در رتبه‌های فردی و اجتماعی به تصویر بکشیم که علاوه بر داشتن تعریف صحیحی از موضوع ترغیب، در مرحلهٔ نخست، ضرورت تحریک عمومی و سپس اصول محرّک این تحریک را مورد بررسی قرار دهیم.

رمز موفقیت یک طرح آن است که مراحل مذکور با بازنگری و سنجش‌های منطقی، یک به یک، طیّ شود تا اوّلاً انسجام اجزا، تضمین شده و احیاناً تعاریف با ضرورت‌ها و آن دو، با اصول و این سه، با کیفیت‌ها ناسازگاری نداشته و در نتیجه جمع ترکیبی کلّ آن‌ها مؤیّد یک هدف باشد؛ ثانیاً عکس‌العمل‌های حاصل از حضور عملی طرح در روابط اجتماعی سبب تأیید و تأکید آن شده و کارگزاران نیز، در قبال این تنش‌ها به بازتاب‌های انفعالی متمایل نشوند؛ و علاوه، توان تصمیم‌گیری از آنان سلب نگردد.

بنابر این، «تعاریف»، مُبَیِّن «اصول» و هر اصلی نیز معرِّف «چگونگی خاصی» است و این نیست مگر به علّت ارتباط ناگسستنی این موارد با یکدیگر.

الف- اصل اوّل: پیوستگی نیروهای انسانی

نخستین اصل، در نظر گرفتن تمامی ابعاد انسان و نگرشی همه جانبه به قدرت‌های اوست. نظارهٔ انسان به صورت یک مجموعه، درصد خطاپذیری طرح انگیزش را کم کرده، متقابلاً توان تطابق با عینیّت را افزایش می‌دهد، و در نتیجه میزان عملکرد آن را بالا خواهد برد.

چاره آن است که در یک تحلیل

---

۱. «سیستم‌یابی» با «سیستم‌سازی» تفاوتهای بسیاری دارد و نحوهٔ ترتیب در هریک از این محدوده نیز مختلف می‌باشد؛ به گونه‌ای که در سیستم‌یابی نخست، مبنا و سپس، اهداف، اجزاء و روابط مورد بررسی قرار می‌گیرد ولی در سیستم سازی، پیریزی هدف، مقدَّم بر مبناسازی و سپس اجزاء و روابط مطلوب خواهد بود.

همه‌جانبه تمامی قوای انسانی مورد ارزیابی دقیق قرار گیرند و هرگونه راه حل با نظر به این اصل به‌کار گرفته شود؛ یعنی مشمول قرار دادن همه توان ها اعمّ از قوهٔ قادر بر انتخاب (اختیار) یا قوّه باطنی و مُبَیِّن میل فطری و درونی انسان (قلب)[1]، یا قوّهٔ سنجش و تمییز اشیاء (تفکر) و همچنین قوّهٔ رفتاری و عینی (عمل) که نقش اِظهار کننده را برعهده دارد.

بحث پیرامون تقسیم قوای انسانی، نحوهٔ هماهنگی، دلایل آن، کیفیت ارتباط شامل و مشمولی، جدول عوامل و توابع و غیر این موارد، از محدودهٔ این نوشتار گزارش‌گونه خارج است، ولی آنچه به اجمال اشاره به آن خالی از لطف نخواهد بود اینکه «انسان» به عنوان یک محرِّک مختار (به لُطف حضرت حقّ) برای نیل به اهداف بلند خلقت خود، دارای توانایی‌های گوناگون و ارزشمندی است که نفی هریک از این نیروهای خدادادی نقیصهٔ متناسب با خود را به همراه خواهد آورد، به‌گونه‌ای که جبران آن جز با همان قوّه، امکان ندارد!

حذف «اختیار»، مساوی نفی هرگونه فعل یا فکر خاصی است. اگر به فرض محال، اختیار را که قوّهٔ حاکم و جهت‌دهنده می‌باشد از مجموعهٔ قوای انسان کنار زدیم، در حقیقت، انسان را همسان با حیوانات شمرده، در یک ردیف به مقایسه هردو پرداختیم. پس به این ترتیب یا باید به جبر معتقد گشت و یا به کانالیزه شدن و حصر ناپسند طلب و انتخاب در یکی از دو طریق خیر و شر! و البته این همه، غیر از پیامدهای دینی مسئله است که در جای خود باید به آن پرداخت. از سوی دیگر، حذف «فطرت درونی انسان» نیز برابر است با نفی قوّهٔ منادی خیرات؛ قوّه‌ای که به هنگام نابودی قدرت‌های دیگر انسان (اختیار و فکر)، به مقتضای مصالح الهی،

---

۱. اختیار و قلب همان است که در تعبیر بعضی به اراده و میل تفسیر شده است. جهت تبیین رجوع شود به: ***فلسفهٔ اخلاق***، ص ٤٧ – ٥٠.

راهنمای انسان به سوی سعادت است. در واقع انسان تهی از فطرت الهی، موجودی است که لطف حکیمانهٔ حضرت حق از او برداشته شده و در مهلکه‌های ارضی و سَماوی رها گشته است! امّا حذف «فکر انسان» نیز تَبَعاتی جز واماندگی و نابودی انسان نخواهد داشت. انسان با فرض نداشتن قوّهٔ تمییز، موجودی است که توان تفسیر، تحلیل، بررسی و حتّی تصمیم‌گیری را نخواهد داشت و چنین فردی، مجنونی را می‌ماند که نه تنها قادر به انجام فعل برگزیدهٔ خود نیست، بلکه قدرت دافعه و مقابله نیز نخواهد داشت. قطعاً هرگونه عملکردی بر نگرش انسان استوار بوده و بدون آن، او را هیچ قدرتی نیست و بالاخره، حذف، «فعل و عمل» نیز آشکار است که انسان را چون جسم منجمدی می‌کند که اگر (بر فرض) قدرت تصمیم درونی و تحلیل مغزی داشته باشد، ولی نمی‌تواند هیچ عکس‌العملی از خود بروز دهد و نیز قدرت اظهار هیچ امری خارج از قوای درونی خود را ندارد. به عبارتی، این اَعمال انسان‌هاست که نشان‌دهندهٔ تصویر ذهنی، ارادهٔ وجودی و میل نفسی او خواهد بود و بدون آن، نوع بشر دربارهٔ یکدیگر نه تنها قدرت موضع‌گیری ندارند که پاره‌های ساکنی خواهند بود بدون هرگونه عکس‌العملی (هرچند اصولاً فرض سکون محض نیز برای انسان و بلکه هر مخلوقی، متصوّر نیست).

ساختمان وجودی انسان به گونه‌ای دقیق طرّاحی گشته، هر یک از ابعاد چندین‌گانهٔ او دارای شرح وظایف خاصی می‌باشد و حذف هر یک از این پیکره، اوّلاً، به نابودی دیگر اجزا منتهی شده و ثانیاً، صحّت نظام آفرینش و حکمت حاکم بر کلّ آن را به خطر خواهد انداخت.

ب- اصل دوم: جهت همبستگی نیروهای انسانی

دومین اصلی که باید به عنوان یکی از مبانی انگیزش بدان نگریست، توجّه به مسیری است که تبیین‌کنندهٔ همبستگی

نیروها و ابعاد گوناگون انسانی است. بی‌تردید هماهنگی قوا بدون هدف خاص، نه تنها مطلوب نبوده که واقع امر نیز خلاف آن حکم می‌کند و لذا اصل قرار دادن «تناسب» در مسئلهٔ تحریک وجدان کار افراد بدون توجّه به انتظاری که از همبستگی نیروها وجود دارد، لغو و بیهوده است. علّت این است که پیوستگی نیروهای انسانی برای چه منظوری تجویز شده و هدف از این همخوانی چیست؟ اگر هیچ‌گونه ملاکی بر این توازن، مفروض نیست، پس اَفعال بشر تهی از اَغراض بوده؛ یا همه، عکس‌العمل‌هایی در قبال اشیاء محیط است یا نشأت گرفته از جبر الهی! و اگر بسته به عللی است، پس همان چرایی، خود گویای جهتی است که از تناسب قوا انتظار می‌رود.

اصولاً تناسب میان اشیاء وقتی موضوعیّت می‌یابد که در پی آن، نقطهٔ مطلوب و هدف مورد نظر نیز ترسیم گردد و به بیانی، نخست باید «کیفیت هدف» را تصوّر کرد تا متعاقباً «کیفیت ترتیب و تناسبِ» حقیقی مشخص گردد. به‌ویژه اینکه کلام پیرامون انسان، اهداف و نقش قدرت‌های اوست و الزاماً قانون فوق موضوعیّتی دو چندان خواهد یافت، بدین صورت که نفیِ «جهت همبستگی»، مساوی نفی اصل انکارناپذیر «همبستگی» است؛ چرا که تناسب قوای انسانی، وسیله‌ای برای نیل به اهداف انسانی است و حتّی علّت غایی آن با تقرّب به هدف خاص تفسیر می‌شود. پس چگونه می‌توان مقدّمه را پذیرفت، ولی لوازم ضروری آن را انکار کرد؟

از سوی دیگر (که قبول تناسب بدون جهت، با واقع مخالفت دارد)، به دلیل آن است که اوّلاً هیچ یک از قدرت‌های نهفته در وجود انسان تهی از اثر خاص نبوده و هریک به تناسب حیطهٔ فعالیّت خود منشأ تحرّکات معیّنی هستند؛ و بدین ترتیب حاصل جمع ترکیبی برخوردها، در عمل انسان متبلور شده، معرِّف شخصیّت او خواهد بود. بنابراین، نحوهٔ چینش این

قوا در کنار یکدیگر که از آن به «همبستگی» یاد کردیم، به طریق اَولی دارای جهت بوده، به سمت مقصد خاصی سیر می‌کند. چگونه می‌توان این فرض را پذیرفت که هریک از اجزا (انفراداً) دارای پتانسیل خاصی بوده، ولی وقتی مجموع آن‌ها تناسب و ربط منطقی می‌یابند، بدون نتیجه خواهند بود؟!

ثانیاً اصل اختلافِ نحوهٔ چینش مواد و پیامد آن (یعنی تعدّد و تکثّر آثار)، مُبَیِّن این نکته است که همبستگی قدرت‌های انسانی هرگز خالی از جهت نمی‌باشد. کیفیت ترتیب، همواره نمایانگر کیفیت ربطی است که میان مواد برقرار شده و از این جهت دگرگونی در ترتیب خاص، برابر تغییر و تعویض تناسبی است که لازمهٔ هرگونه ترتیبی خواهد بود. پس همان گونه که تغییر در ترتیب، مساوی تحوّل در اثر کلّ نظام است، تغییر در نسبت خاص نیز به معنای دگرگونی خصلت و ویژگی نسبت آن مجموعه می‌باشد.

اگرچه جایگاه این مبحث در محدودهٔ مسائل اعتقادی است، امّا فی‌الجمله باید اشاره کرد چون خلقت انسان برای تکامل و رشد بوده و این رشد همان پرستش و تقرّب[1] به مبدأ و غایت خلقت است، پیوستگی نیروهای انسانی جز بر محور تحرّک و تقرّب و تعلّق به سوی او مفهومی ندارد.

از این‌رو، سیاست‌های انگیزشی، علاوه بر توجّه به پیوستگی دائمی نیروهای انسانی باید به جهتی که لازمهٔ حرکت در آن مسیر، رشد و سعهٔ وجودی انسان در تمامی مراحل حیات خود است، نظر داشته و پویایی و توانمندی و گسترهٔ سیاست‌های خود را در گرو هم‌خوانی با بستر حرکت این قوا و غایت آن بداند.

---

۱. پرستش و تقرّب در این‌جا محدود به عبادت‌های فردی در قالب نماز و روزه نیست، بلکه بندگی خدا در جمیع شئون زندگی و حیات فردی اجتماعی را دربر می‌گیرد. برای توضیح معنای تقرّب رجوع شود به: مطهری، مرتضی، ***شش مقاله*** (مقالهٔ ولاءها و ولایتها).

ج- اصل سوم: هماهنگی فرد و جمع

همسان با مبانی پیشین، باید به اصلِ «ارتباط افراد با اجتماع» نیز نظر داشت[1]. این توهّم سطحی که بدون هرگونه توجّه به اجتماع و نظام اجتماعی می‌توان وجدان کار را در افراد برانگیخت، اگرچه تکافوی بی‌دغدغه‌ای است، ولی هرگز سازگار با همّت‌های ژرف‌نگر نخواهد بود؛ چرا که اوّلاً تأثیر طبیعی نظام اجتماعی بر افراد امری یقینی است و نفی آن، یعنی نفی واقعیّت‌های موجود. اگر بر فرض، بتوان الگویی برای برقراری شدّت انگیزش در محدودهٔ فردی ارائه داد و در آن قانون‌نگاریِ یک‌جانبه، هیچ شاخصی از تأثیر و تأثرات «نظام» بر «افراد» مورد نظر قرار نگیرد، قطعاً بازدهی طرح نه تنها بسیار محدود می‌شود، بلکه در موارد تقابل حرکت اجتماع و ارادهٔ نظام اجتماعی با اصول مدوّن در الگوی مفروض، توانمندی لازم از آن سلب می‌گردد و کمترین ثمرهٔ آن، ضیق شدن عرصهٔ فعّالیت خواهد بود.

ثانیاً محدودیّت عملکرد افراد در کلّ نظام نسبت به نفوذ نظام اجتماعی، بسیار ناچیز است و طرح‌های محدود به افراد، نسبت به برنامه‌هایی که با توجّه به اصل ارتباط نظام با فرد پی‌ریزی می‌گردد، دارای چنین وضعیّتی خواهند بود و البته همین پیامد خود، گویای این حقیقت عینی است که عملکرد افراد منحل در عملکرد نظام شده، بَسط و بَست آن منوط به اثر اجتماعی کلّ نظام می‌باشد و از همین‌رو، هرگز افراد را نمی‌توان جدای از یکدیگر و بریده از «کلّ»، در نظر آورد. بر این اساس، رمز عدم تداوم و معضل‌آفرین بودن برنامه‌هایی که بدون التفات به این خاستگاه پی‌ریزی می‌گردد، آشکار خواهد شد؛ یعنی قبول «ارادهٔ انحصاری» با حذف «ارادهٔ اجتماعی» (که به معنای عدم هماهنگی خواستهٔ فرد با نظام و برابر با مقابله ارادهٔ «جزء محکوم» با «کلّ حاکم» است)، سبب می‌شود تا افراد

---

۱. مطهری، مرتضی، ***بیست گفتار***، ص ۱۰۱.

بدون پشتوانه‌های اجتماعی به نبرد با جمع و نظم جمعی بپردازند و از آن‌جا که توان سیستمی نظام جمعی (به معنای قدرت دخالت و نفوذ در تمامی ابعاد) به مراتب دارای شدّت کیفی و غلظت کمّی برتری است، لذا حیطهٔ عملکرد فرد را بسیار محدود کرده، متعاقباً، یا او را مُنحل در خود می‌کند یا نقش و تأثیرش، فقط محدود در اراده و اختیار فردی می‌شود. در صورت اوّل، اراده و ادراک او تداوم نخواهد داشت و در صورت دوم، پافشاری این‌گونه افراد بدون تجدید نظر، باعث بروز مخالفت‌ها و در نهایت، معضلاتی برای جامعه می‌شود.

بنابر آنچه گذشت، ارائهٔ طرح انگیزش عمومی و پیداکردن محرِّک‌های فردی برای تقویت وجدان کار، بدون نظر به محرِّک‌های اجتماعی و هماهنگی آن‌ها، آثاری چون لوازم یادشده را به دنبال دارد. به‌ویژه در دوران کنونی جهان که پیچیدگی نظام‌های اجتماعی شکلی مخصوص به مسئله داده و واقعاً جداسازی فرد از اجتماع و نظام اجتماعی، امری بعید و محال گشته و در نهایت کثرت ارتباط انسان با جهان مادّه سبب شده تا نه تنها خود را از اجتماع و نظام، جدا نسازد که همهٔ عالم را در یک پیوند نظام‌مند مشاهده کند و این امر، تمامی تحلیل‌ها، تصمیم‌ها و عملکردها را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

د- اصل چهارم: هماهنگی انگیزه‌ها و انگیخته‌ها

آخرین اصلی که در این‌جا به اختصار باید اشاره داشت، مسئلهٔ «تناسب انگیزهٔ انگیزش عمومی با انتخاب انگیخته‌ها» و ویژگی‌های افراد می‌باشد.

از آن‌جا که وسایل و راه‌های پرورشی یعنی «انگیخته‌ها»، نقش اجرایی اهداف پرورش‌دهنده‌ها یعنی «انگیزه‌های طرح» را بر عهده دارند، در یک طرّاحی موفّق باید به سازگاری این دو توجّه لازم شود. از سوی دیگر، چون محرِّک‌ها به سبب تحرُّک «پرورش‌گیرنده‌ها» (افراد انسانی مشمول طرح) برگزیده می‌شوند،

گزینش وسایل تحریک با چشم‌پوشی بر استعدادها و ظرفیّت افراد، بی‌فایده خواهد بود.

پر واضح است که اوّلاً راه‌های پیشنهادی ترغیب عمومی به کار مفید، بایستی با نتایج بلندمدّت و کوتاه‌مدّتی که از این انگیزش انتظار می‌رود هم‌خوانی داشته، برای دستیابی به انگیزه‌ها و اَغراض و تضمین توفیق طرح، به غیر از عدم مخالفت، موافقت «برنامه» با «اصول» نیز امری لازم دانسته شود. ثانیاً چون التزامی حتمی میان نفس ارائهٔ طرح انگیزش و به لازمه، ترغیب به کار وجود ندارد و یک طرف مهم این تحرّک، اختیار، اراده و حرکت خود متحرِک است، در مقام عمل، رعایت میزان تحمّل و پذیرش افراد، اصلی غیرقابل گذشت خواهد بود. چه بسا بکارگیری محرِّک‌هایی برای تشدید وجدان کار در افراد و جوامعی، قابل تحقّق بوده و در افزایش ارادهٔ آنان مؤثر گردد، ولی همین وسایل در نظام اجتماعی دیگری نه تنها اشتیاق فزون‌تر را در پی نداشته، بلکه به موانعی برای حرکت مطلوب تبدیل شود.

کیفیت انگیزش

بحث از «چگونگی انگیزش» یا کیفیت برانگیختن وجدان کار، بخش مهمّ الگوی ترغیب را تشکیل می‌دهد و نظر استقلالی به آن، بدون بررسی نحوهٔ ارتباط با ضرورت‌ها و اصول، مبهم و خالی از کاربردهای مطلوب خواهد بود. از آن‌جا که در این مقال به اختصار دربارهٔ «ضرورت‌ها» و «اصول» سخن گفتیم، به همین ترتیب در این بخش طیّ مواردی چند، ساختار نظری و عینی (اثباتی و ثبوتی) انگیزش را نیز به تصویر خواهیم کشید.

برای تبیین دقیق و واقعی نظام انگیزشی، در دو رتبهٔ فکری و عملی به تحلیل موضوع می‌پردازیم. امّا قبل از بیان رتبه‌های فوق به این نکته توجّه داشته باشیم که بر اساس یک تفکیک منطقی، عدم تحرُّک فردی یا جمعی و سُستی در انجام وظایف که همانا نقطهٔ

مقابل برانگیختن وجدان کاری است، از چند عامل سرچشمه گرفته است؛ تعیین و تبیین آن عوامل، نقطهٔ آغاز انتخاب راه‌ها و کیفیّت انگیزش و به بیانی رتبه‌های چندگانهٔ ساختار انگیزش خواهد بود.

به طور کلّی عدم بینش فرد یا جمع نسبت به موضوع کار (به عنوان عنصر اوّل)، موجب می‌شود قدرت تحرُّک از نظام اجتماعی رخت بسته، سُست‌عنصری فراگیر شود.

عنصر دوم، در مَسخ توانمندی و ضعف آن، مسئلهٔ اختیار است. چه بسا انتخاب نادرست افراد سبب سُستی شده تا دست از تلاش و کوشش بردارند. اگرچه نفس مقابله با فطرت درونی و کشش به کوشش، امری مشکل است، ولی انسان به واسطهٔ قوّهٔ انتخاب (که از جانب حضرت حقّ و بنا بر مصالح خلقت به او عطا شده) توان رشد و رکود این زمینهٔ خدادادی را داراست و در نتیجه، ارادهٔ خِیر انسان، علّت تثبیت و تشدید این وجدان درونی شده و ارادهٔ سوء نیز سبب تزلزل و تقلیل آن می‌گردد. و بالاخره عنصر سوم در منع تحرّکات فردی و اجتماعی، تحقّق نظام اجتماعی خاصی است که لازمهٔ عینی روابط اجتماعی آن، خمودی در فعالیت‌ها و نهایتاً، اجتناب از بکارگیری میل درونی خواهد بود.

حال بر اساس این نظر، ضرورت توجّه به رتبه‌های دوگانه در بحث «کیفیت انگیزش» به خوبی آشکار می‌شود؛ چرا که راه رفع مانع اوّل، ایجاد انگیزش صحیح است. یعنی این سَدّ، ضرورت دوری از خلأ فکری یا ضرورت ترسیم مواد فکری مطلوب را به اثبات می‌رساند. امّا راه رفع مانع سوم، یعنی طریق مقابله با نظام اجتماعی ناهنجار، نیز ایجاد نظام اجتماعی استوار است؛ نظامی که در عین تحقّق عینی آن، نفی و اضمحلال نظام مقابل را دربر داشته و بدین ترتیب راه سهل‌انگاری را محدود و یا اصولاً مسدود نگه دارد. لذا برای رفع این مانع، به غیر از تأثیر ترسیم نظام فکری مطلوب، بایستی نقش تحقّق

نظام عینی را نیز از نظر دور نداشت. نسبت به مانع دوم، یعنی موضوع سوءاختیار هم، بکارگیری دو طریق ترسیم و تحقّق (اثباتی و ثبوتی) می‌تواند تا حدودی در مقابل این قوّه، صف‌آرایی کند. اگرچه ایجاد یک نظام فکری صحیح یا تحقّق نظام اجتماعی مطلوب، توان رفع موانع اوّل و سوم را دارد، ولی این دو کِیف انگیزشی هرگز در محدوده اختیار فاسد دارای چنین عرصهٔ فعالیتی نیستند و لذا نهایی‌ترین اثر آن دو، در محدود کردن بستر عملکرد این قوّه خواهد بود.

براساس این مقدّمه، ضرورت بررسی کیفیت انگیزش در دو رتبهٔ ذهنی (ترسیم نظام فکری) و عینی (تحقّق نظام عملی) بیش از پیش آشکار می‌گردد.

الف- رتبهٔ اوّل، تبیین نظام فکری

۱- اهداف و انتظارات

یکی از مؤثرترین عوامل فکری، و به لازمه دارای نقش در برانگیخته‌شدن وجدان کاری است، موضوع «هدف انتظارات» و ترسیم آن در هر تشکّل و سازمانی است. بی‌تردید عدم تعیین و تفهیم هدفی که انسان در پی انجام هرفعالیتی به دنبال آن است[1]، برابر با عدم اثبات ضرورت کار و فعالیّت منتخب می‌شود و این نیست، جز نداشتن هرگونه تحلیل و پاسخ منطقی بر این پرسش اساسی که غَرَض از انجام این فعل خاص چیست؟

قطعاً نتیجهٔ این ابهام که ریشه در بی‌پایگی فکری دارد، عدم پشتکار و نفی تداوم در انجام افعال خواهد بود؛

---

۱. در فرازی از کتاب ***فلسفهٔ اخلاق***، استاد مطهری، ص۳۸، تحت عنوان «مبدأ و هدف در کار انسان» لزوم مبنا و هدف توضیح داده شده: «...هرکاری در انسان مبدائی دارد و غایتی. یعنی در انسان یک احساس، یک میل، یک عاطفه است که محرِّک او به یک کار است و اگر نبود، محال بود که انسان آن کار را انجام بدهد. محال است انسان کاری را انجام بدهد بدون آن که یک محرِّکی، یک میلی، یک خوفی در او وجود داشته باشد و هر کاری هدفی دارد. انسان از هر کاری منظور دارد که می‌خواهد به آن منظور و هدف برسد».

تداومی که ضرورتاً شرط اصولی در بازدهی هر کاری می‌باشد. از سوی دیگر، ثمرهٔ فکری و عملی بی‌درایتی در ترسیم اَغراض یا همان دوری جستن از حرکت بر مسیر واحد و ثابت، جز تشتّت ذهنی و ویرانگری رفتاری نخواهد بود. لذا معمولاً افرادی که در انتخاب اهداف، دقّت لازم را نکرده و از توجیه خاصی (حتّی نادرست) برای گزینش کار خود عاجزند، هیچ‌گاه در یک مسیر خاص حرکت نمی‌کنند و علاوه بر اینکه در به ثمر رساندن هرکاری ناموفق‌اند، هر روز گرد فعالیتی خود را سرگرم می‌کنند، تا بدین وسیله قدری از ابهام درونی خود بکاهند.

در نتیجه، اوّلین شرط در تحرّک فرد یا جمع، تبیین اهداف است و به دنبال این، شرط تحوّلی صحیح و استوار که معنای تعالی فرد و جمع نیز در آن نهفته باشد، همانا تبیین اهداف متعالی خواهد بود.

بر این پایه، میزان کیفی و مقدار کمّی نوع ترسیم نیز می‌تواند نقش مؤثری در تحریک فردی یا جمعی داشته باشد؛ یعنی همان‌گونه که توجیه اهداف بلند مدّت و کلّی در ترسیم مقصد نهایی و خط سیر حرکت امری لازم است، مشخّص شدن هدف‌های کوتاه‌مدّت و جزئی نیز تضمین‌کنندهٔ کیفیّت حرکت خواهد بود.

زبان تمثیلی این مسئله، دانشجویی را می‌ماند که هدف کلّی او از کسب دانش، کارشناسی و در نهایت تعالی فردی و جمعی است و در نظر او این انتظار عالی نه تنها مجهول نمانده، بلکه در هریک از مراحل علمی و تحقیقی، قدرت سنجش نسبت اهداف خاص و جزئی با آن مقصد حقیقی را نیز داراست و در نتیجه، اوّلاً برای کلّ مسیر و ثانیاً در همهٔ مقاطع تحصیلی خود علت و توجیه قانع‌کننده‌ای درباره اشتغالش دارد.

۲- مبانی و انگیزه‌ها

«مبنا» در هر نظامی دارای آثار بسیار و به عنوان رُکن اساسی مطرح است؛ از این‌رو شناسایی آن نیز در تحلیل

سیستم‌ها و پایه‌ریزی صحیح آن در ترسیم هر مجموعه‌ای، اهمیّت ویژه‌ای دارد. خصوصاً در موضوع ترغیب به کار، از آن‌جا که هیچ یک از افعال انسانی بدون مبنا تصوّر نمی‌شود و فرض حذف اساس و علّت جهت‌دهنده (در خصوصیّت شخصیّهٔ افعال) نادرست است، شناسایی آن، سبب علم به خصوصیّت منشأ حرکت خواهد بود. یقیناً به هر نسبتی که بتوان بر ریشه‌ها و علّت افعال تسلّط داشت، به همان میزان، در اَعمال نیز می‌توان موفقیّت‌های بیشتری به‌دست آورد.

وقتی مبنا را به منزلهٔ علّت وجودی و اساسی دانستیم که نقش کنترل‌کنندگی را در امر حرکت نظام دارد، ویژگی خاص او، مفسِّر کیفیّت خاص سیستم است و بدین ترتیب، عدم شناخت مبانی برابر است با در دست‌نداشتن ملاک‌هایی که در سایهٔ نظارت اصولی آن‌ها می‌توان فعالیّت‌های مجموعه را مورد بازبینی قرار داد؛ آن هم بازنگری‌ای که لازمهٔ حیاتی هر موضع‌گیری صحیحی می‌باشد. بنابراین، نتیجهٔ عدم شناخت مبانی، عدم شناخت پشتوانه‌های کنترلی است و پیامد جهالت به این قوانین نیز رکود در حرکت و تشتّت است؛ چرا که تشتّت چیزی جز حرکت در مسیرهای گوناگون نیست.

از سوی دیگر چون هر قانونی متناسب با مسیر و مقصدی بوده و با تحقّق هر فرمولی نتیجهٔ مطلوب از آن برنمی‌خیزد، قطعاً این فرض با میل به سمت هدف خاصی ناهمگون است و چه بسا نشناختن و نشناساندن علّت‌ها منجر به آن شود که در گزینش قوانین مناسب با اهداف دچار اشتباه شده، اساس حرکت را مبنایی قرار دهیم که اصولاً روح آن با اهداف منتخب ناسازگار است و در عین حال منتظر تحقّق آن خواسته‌ها هم باشیم!

نتیجه آنکه، برای برانگیختن وجدان کار (فردی یا گروهی) بعد از «ترسیم هدف» که ضرورت فعل را تثبیت می‌کرد تا اصل این وجدان باطنی به جولان نوینی بیفتد، باید به مبنای اَعمال

پرداخت، تا اساس فعل نیز به تثبیت حقیقی برسد و در نتیجه علاوه بر تحریک وجدان (با توجّه‌دادن به انگیزه‌ها و توجیه آن‌ها)، فعالیت فوق در یک مسیر واحد به کنترل درآمده و از تداوم حقیقی بهره‌مند گردد. البته شکّی نیست که عالی‌ترین پایه‌های اصولی برای انگیزش عمومی در نظام اجتماعی، مبانی الهی است که در قالب قوانین متعالی مکتبی به بشر اعطا شده است و به عقیدهٔ فرزانگان، تنها پشتوانه‌های کنترلی که توان ایجاد انگیزش و هدایت آن را تا نیل به مقصد نهایی یعنی تقرّب به ذات حق داراست، قوانینی خواهد بود که منشأ آن‌ها ذات حکیمانهٔ حضرت حق باشد.

تطبیق کلّیات فوق در چارچوب مثال پیشین چنین است که برای بالابردن روحیهٔ مطلوب کار و کوشش در نظام آموزشی کشور، به غیر از ترسیم اهداف نهایی و مرحله‌ای و سنجش نسبت این دو با یکدیگر، ترسیم مبانی نظام آموزشی اسلامی نیز لازم است و الاّ افراد را در راه کسب اهداف مُنتخب خود، بدون هرگونه توان کنترلی رها کرده‌ایم.

۳- وسایل و انگیخته‌ها

ویژگی‌های نظام علّی و معلولی به ما می‌آموزد که به ثمر نشستن هرخواسته‌ای را جدای از تسبیب اسباب نظاره نکنیم و در چارچوب ساختار تکوینی نظام آفرینش برای نیل به مقصدی خاص در مسیری واحد، مقدّمات مناسب را فراهم کرده، در گزینش اسباب و وسایل، دچار خطا نگردیم[1].

---

۱. در کتاب ***تعلیم و تربیت در اسلام***، آمده است: «...گفتیم منطقی فکر کردن این است که هرنتیجه‌ای را از مقدّماتی که در متن خلقت و طبیعت قرار داده شده بخواهد. اگر انسان فکرش این‌جور باشد که همیشه نتیجه را از راهی که در متن خلقت برای آن نتیجه قرار داده شده بخواهد، این فکر منطقی است، امّا اگر انسان هدف‌ها، ایده‌ها و آرزوهای خود را از یک راه‌هایی می‌خواهد که آن راه‌ها، راه‌هایی نیست که در خلقت به سوی آن هدف‌ها باشد...فکر او منطقی نیست». «... انسان وقتی ←

امّا وجه اوّل که عدم علم به اصل ضرورت وسایل و نقش اساسی بکارگیری آن‌ها می‌باشد، ناگفته پیداست که اوّلاً با این فرض، قوّهٔ شروع به انجام هر عملی از انسان سلب می‌شود؛ چرا که رابطهٔ بین تحقّق خارجی فعل با اسباب و مقدّمات وقوع آن را منقطع دانسته و خواستار ظهور مُسَبَّب بدون بکار بستن سبب شده‌ایم! و البته لازمهٔ این امر، توقّف در اختیار هر فعل خاصی برای کسب اهدافی خاص خواهد بود.

ثانیاً به دلیل ناسازگاری این بینش با لوازم ضروری خلقت، فرد را به حیرتی مبتلا می‌سازد که سرکوب کردن وجدان کار در مراحل آغازین عمل، از بارزترین آثار آن است.

و امّا وجه دوم که ضعف در ترسیم خصلت‌های خاص و کاربردهای محدود هر وسیله‌ای بود، بدون تردید دارای تنش‌های سوء نسبت به انگیزش افراد است؛ چرا که مقدّمهٔ هر موضع‌گیری انسانی استفاده از اسباب خاصی است (هرچند خود فرد مُعترف به آن نباشد) و به علّت کاربرد داشتن و سودمند بودن تنها یک وسیله از میان وسایل، نتیجهٔ عدم انتخاب وسایل متناسب با جهت، مساوی با انتخاب وسایل نادرست است و پر واضح است که هرگز با مواد نادرست نمی‌توان به نتایج درست دست یافت.

بنابر این، اگر همان دانشجوی علوم دانشگاهی را در نظر آوریم، برای برانگیختن روحیهٔ کار باید او را با مقدّماتی که به وسیلهٔ آن‌ها می‌تواند به

که در عمل وارد کار باشد، فکرش منطقی می‌شود؛ یعنی در عمل رابطهٔ علّی و معلولی و سببی و مسبّبی را لمس می‌کند، فکرش منطبق می‌شود با قوانین عالم و...» مطهری، مرتضی، ***تعلیم و تربیت در اسلام***، ص۴۲۲. شایان ذکر است اگرچه ورود در عمل، انسان را متوجّه رابطه‌های تکوینی خواهد کرد و این تجربه‌های عملی سبب توجّه بیشتر انسان می‌گردد، ولی هرگز تجربه، تنها راه صحّت و منطقی شدن افکار نیست؛ چرا که صحیح و غلط، مفاهیمی اعمّ از تجربه هستند و لذا اطلاع و ادراک و وقوف بر این روابط، قبل از ورود در هرکاری باعث موفقیت و بازدهی آن کار خواهد بود.

اهدافش برسد کاملاً آشنا کرد؛ مثلاً فردی که تحلیل منطقی درستی از کیفیت مواد مقدّماتی مطلوب (متون درسی و غیر درسی دانشگاهی) نداشته باشد، در طول تحصیل دچار تشتّت خاطر می‌شود و چون این دغدغه می‌تواند پیامدهای توان‌سوزی چون عدم دستیابی به اهداف، برای او به ارمغان آورد، به تدریج انگیزهٔ ابتدایی تلاش و کوشش را از دست داده، زمینه‌ای برای ایجاد انگیزش باقی نخواهد گذاشت.

٤- روابط و عملکردها

آخرین و مهم‌ترین موارد، تبیین و توجیه کیفیت بازتاب کار افراد نسبت به یکدیگر و در رابطهٔ با کلّ نظام و مجموعه می‌باشد. به‌ویژه اگر بر این اعتقاد باشیم که خصوصیّت اجزای هرمجموعه‌ای علاوه بر تأثیر در دیگر ارکان و دخالت در حیطهٔ عملکرد آن‌ها، دارای فراگردهای یقینی در نتایج کلّ سیستم نیز هست.

اوّلاً از جمله لوازم نیکوی ترسیم نقش افراد نسبت به دیگر اجزا، ایجاد زمینه‌های مناسب برای انسجام و تحقّق وجدان کاری است چرا که این مسأله از محورهای اصولی ترغیب به کار فعّال به حساب می‌آید. اگر افراد، جایگاه کار خود را در سنجش با دیگران دریابند، قطعاً از نحوهٔ بازخورد کاربردی فعالیت‌های خود با دیگر ارکان نیز آگاهی یافته، با علم به این تأثیر و تأثّر، به کیفیّت همکاری پی می‌برند[1] و لذا

---

۱. «بهترین نیاز، نیاز به خودشکفتی (seifactualization) است که آدمی می‌خواهد استعدادهای بالقوّه خویش را جان بخشد، توانایی‌های خویش را بازشناسد و قوّهٔ ابداع را بکار گیرد... واینسادین، آرنولد، انگیزش، نظریه جامعه عمل می‌پوشد»، ترجمه محمد هومن، ***مجلهٔ هماهنگ***.

تشخیص استعدادها یکی از فواید این مورد است که آزمودن خود را نیز دربر خواهد داشت؛ «... انسان وقتی کاری را انتخاب می‌کند باید استعدادیابی هم شده باشد، هیچ کس نیست که فاقد همهٔ استعدادها باشد. منتها انسان خودش نمی‌داند که استعداد چه کاری را دارد. چون نمی‌داند، دنبال کاری می‌رود که استعداد ←

هیچ‌گاه در نسبت با بقیهٔ افراد دچار سردرگمی نشده و احساس پوچی نخواهند کرد (یعنی رفع دو اثر سوئی که دقیقاً در نقطهٔ مقابل تشدید روحیهٔ کار قرار دارد). این همه با رفع نظر از این است که اصولاً محصول این دو اثر (سردرگمی و احساس پوچی) حتّی به ویران کردن آمادگی اوّلی فرد نیز می‌انجامد.

همین نتیجه با درصدی فزون‌تر دربارهٔ جهل به نقش فرد در ارتباط با کلّ نظام و مجموعه مطرح است؛ چرا که این امر سبب می‌شود تا فرد، به خود و فعل خود منفصل از کلّ مجموعه نظاره کند و در نتیجه، نحوهٔ ارتباط با کلّ را ندیده و به دنبال آن، توان تحلیل کیفیّت تأثیرگذاری کار خود در کلّ نظام را نداشته باشد و تردیدی نیست که این امر برابر است با سردرگمی در ماهیّت وظایف و انجام آن‌ها[1].

ثانیاً عدم توجّه به این نسبت، به انحطاط وجدان درونی افراد می‌انجامد؛ چرا که همواره حرکت‌های فردی (اجزا)

آن را ندارد، و همیشه ناراحت است...»

«.. از همین جاست که یکی از خواص کار آشکار می‌شود؛ یعنی آزمون خود. یکی از چیزهایی که انسان باید قبل از هر چیز بیازماید خودش است. انسان قبل از آزمایش خودش نمی‌داند چه استعدادهایی دارد، با آزمایش، استعدادهای خود را کشف می‌کند. تا انسان دست به کاری نزده، نمی‌تواند بفهمد که استعداد این کار را دارد یا ندارد. انسان با کار، خود را کشف می‌کند، و خود را کشف کردن بهترین کشف است...» بنگرید به: مطهری، مرتضی، ***تعلیم و تربیّت در اسلام***، ص۴۱۹-۴۲۱. همچنین بنگرید به: مزلو، ابراهام، ***انگیزش و شخصیت***، ترجمه احمد روضاتی، ص۸۳.

۱. دربارهٔ این مطلب صاحب‌نظران معاصر نیز چنین یاد کرده‌اند: «... بدین معنا که مدیران باید بدانند که افراد به طور اساسی نیاز دارند به اینکه احساس کنند قدر آنان شناخته می‌شود، به آنان نیاز است و مورد حمایت هستند. آنان می‌خواهند که بخشی از سازمان باشند. آنان می‌خواهند که به رسمیّت شناخته شوند. آنان می‌خواهند که به جمع تعلّق داشته باشند و آنان می‌خواهند مورد احترام باشند...» بنگرید به: واینسادین، «انگیزش، نظریه جامعه عمل می‌پوشد». ترجمهٔ محمد هومن، ***مجلهٔ هماهنگ***.

مُنحَل در تصمیمات جمعی (نظام) و تابع آن خواهد بود و قدرت حاکمیّت در دست برآیند نظام مجموعی است. بدین ترتیب قدرت حرکت استقلالی از افراد سَلب شده، ضرورتاً جهت شکل‌گیری اَعمال فردی با جهت کلّ نظام اجتماعی همسو خواهد شد[1]. حال بر اساس حاکمیّت کلّ و قبول این فرض که افراد، غافل از نحوهٔ توانمندی خود در حرکت کلّ نظام باشند؛ نتیجه این می‌شود که فرد به یک جدال درونی و اختلال روحی میل کند که گاه تا سرخوردگی نیز پیش می‌رود و نه تنها کار خود را مُهمل دانسته، بلکه این حکم را بر حرکت کلّ سیستم حاکم هم سریان داده و در نتیجهٔ این کشش ضروری و نیز عجز در ترسیم ارتباطات، انگیزهٔ انجام هر کاری از او گرفته خواهد شد.

ثالثاً در دست داشتن یک دلیل منطقی بر کیفیت بازدهی در کلّ نظام سبب می‌شود تا کار افراد تضمین گردد و کیفیت ترغیب به معنای حقیقی خود ضمانتی برای تداوم بیابد؛ چرا که اطلاع بر این نسبت‌سنجی چیزی نیست جز ادراک اثر خاص عمل فرد، عملکرد کلّ، و مقایسهٔ این دو با یکدیگر. در این صورت محصول این دو شاخصه (در صورتی که شناخت آن براساس معیارهای استواری بنا شده باشد)، معیّن‌شدن نقش صحیح فرد در کاربرد

---

۱. البته امکان فرض اختیار و مقابله با ارادهٔ کلّ نظام همیشه متصوّر است، ولی قصد و اختیار مقابله با ساختار کلّ نظام اجتماعی، در نهایت، به معنای محو حرکت‌های فردی است. در کتاب ***بیست گفتار*** حول بحث «مدنی بالطبع بودن انسان» آمده است: «... پس، اگر مقصود این است که انسان بدون اجتماع و به صورت انفراد قادر به ادامه زندگی نیست، به‌علاوه در انسان نیازها و استعدادها نهفته است که جز در پرتو زندگی اجتماعی به ظهور و فعلیت نمی‌رسد و این استعدادها و نیازها در متن خلقت انسان نهاده شده و همین‌ها انسان را به سوی زندگی اجتماعی می‌راند و می‌خواند، البته مطلب درستی است، ولی این جهت با استقلال نسبی عقل و ارادهٔ فرد و انتخابی بودن آن منافات ندارد». بنگرید به: مطهری، مرتضی، ***بیست گفتار***، ص ۱۰۱.

فعّال کلّ نظام است. ولی در فرض مخالف، اگر ویژگی‌های کار افراد به درستی تعیین نگردد، علاوه بر امتناع سنجش میان جزء و کلّ، صحّت کار نیز مشخص نشده و فرد در ابتدایی‌ترین مراحل فعالیّت خود، که شناخت کیفیّت کار است، دچار اضطراب شده و اصولاً خاستگاهی برای ترغیب به کار فعّال باقی نمی‌ماند. در حالت دوم اگر نتیجهٔ عملکرد کلّ نظام به دست نیاید، به غیر از امتناع سنجش (به سبب جهل به خصوصیّت کلّ نظام)، هر فردی بازدهی کاری خود را در نظامی دنبال خواهد کرد.

به عنوان مثال در نظام دانشگاهی، نخست، دست اندرکارانی که طالب تحرّک کیفی و کمّی دستگاه کارشناسی جامعه بوده و به دنبال کشف راه‌های علمی و عملی بالابردن دامنهٔ حقیقی همّت‌های فرزانه‌اند؛ و سپس، دانشجویانی که در پی نواندیشی و حلّ مشکلات جامعهٔ اسلامی هستند، باید بتوانند ارتباط فعالیّت‌های خود را؛ اوّلاً با فعالیّت دانشجویانی که هم عَرض با آن‌ها بوده و از این بالاتر، با کوشش افراد دیگری که مشمول نهادهای فرهنگی جامعه هستند (مانند طلّاب در حوزهٔ علمیه و دیگران) دریابند و ثانیاً کوشش خود را نسبت به محصولی که از کلّ نظام دانشگاهی در جامعهٔ اسلامی انتظار می‌رود مورد ارزیابی دقیق قرار دهند. دانشجویی که از یک ترسیم همه‌جانبه (هر چند اجمالی و کلّی) پیرامون بازتاب عملکرد خود در درون و بیرون نظام دانشگاهی ناتوان باشد، هرگز در کار خود فعّال نخواهد شد و اگر در ابتدای تحصیل به عللی، با جدّیت پیش رود امّا در ادامه، به سستی متمایل شده، پشتکار ظاهری خود را از دست خواهد داد.

اگر روزی بتوان تحلیلی منطقی از جایگاه علوم مطلوب دانشگاهی ارائه داد و در توجیه آن کوشید، یقیناً دانشجویی که با چنین معرفتی وارد یک سیستم فرهنگی می‌شود؛ اوّلاً به پوچی علوم دیگر حکم نمی‌دهد و ثانیاً ضمن

گرایش نظام‌های دیگر، روحیهٔ درونی اش به رکود نمی‌گراید و ثالثاً حاکمیت ادارهٔ کلّ دستگاه آموزشی او را به پریشانی متمایل نخواهد ساخت.

ب- رتبهٔ دوم، تحقّق نظام عملی

تحقّق نظام اجتماعی مطلوب به معنای عینیت بخشیدن به همهٔ موارد چندگانهٔ پیشین است؛ یعنی ظهور «تعالی و تقرّب فرد و جمع» به عنوان اهداف، «شمولیّت مبانی مذهبی و پرورشی» به عنوان اصول حاکم بر جهت سیر جامعه، «بکارگیری ابزارهای سیاسی و اقتصادی و فرهنگی نظام» به عنوان وسایل تعالی و «جریان یافتن قوانین و مناسبات استوار» به عنوان روابط اجتماعی. این امور بالجمله باعث می‌شود تا نظام اسلامی صُوَر عینی خود را بازیافته، ضمناً، موضوع تحلیل نیز از محدودهٔ مباحث نظری خارج گردد.

بی‌تردید ظهور عملی این موارد که در واقع برابر با تحقّق نظام اجتماعی اسلامی است، روابط سُست‌عُنصری در ارکان گوناگون جامعه را کنار زده، بنای نوینی را پی‌ریزی خواهد کرد. علّت این امر، توقّف چیستی و چگونگی روابط اجتماعی بر بکارگیری اسباب و وسایل براساس مبانی و در جهت اهداف خاص است و چون در جوهرهٔ مبانی و اهداف نظام اسلامی، علاوه بر تحریک صحیحِ وجدان کار، تضمین سلامتِ آن نیز نهفته است، تحقّق این‌دو به معنای ایجاد جوّ اجتماعی مطلوبی است که ترغیب به کار و کوشش، از لوازم ضروری آن خواهد بود.

براساس این نظر، یعنی شمولیّت الگوی ترغیب با توسعهٔ مراتب علمی و عملی آن؛ اوّلاً راهکارهای انگیزشی فقط در محدودهٔ نگرشی خود محصور نمی‌شوند و ثانیاً امکان تحلیل و نقّادی آن‌ها در چارچوب الگو، وجود خواهد داشت و الاّ یا در شناسایی موانع به خطا رفته‌ایم و یا در ارائهٔ راه‌های رفع آن‌ها.

در پایان مقاله، توجّه به دو نکته ضروری است:

الف- پرهیز از جزئی‌نگری

«مدیریّت» در هر سیستمی که خواهان ترغیب به کار و توسعهٔ این روحیه در کالبد نظام خود باشد، برنامه‌هایی را باید ارائه کند که بر اساس اصول انگیزشی، راهکارهای فوق را در دو رتبه و در هر رتبه، با حفظ تمامی موارد به اجرا درآورد. به روشنی آشکار است که پشتوانهٔ تحقّق و تداوم روحیهٔ کار و کوشش در نظام تنها با رعایت همگانی تمامی موارد ممکن خواهد بود و در غیر این صورت یعنی با فرض عدم مجموعه‌نگری، نقش کارساز تحقّق همهٔ موارد را بسیار محدود کرده‌ایم.

ب- تعیین محورهای مغیِّر

نکتهٔ مهم دیگر تعیین محورهای مغیِّر در سطح نظام اجتماعی است؛ یعنی تقسیم‌بندی و مشخّص‌کردن ارگان‌هایی که هریک در چارچوب وظایف خود، توان تحرّک و انگیزش عمومی را نسبت به موانع راه دارا هستند. در یک دسته‌بندی کلّی، روشن‌بینی و ترسیم نظام فکری صحیح (آن‌گونه که پیش‌تر آمد) به دلیل قرار گرفتن در بخش «فرهنگ»، یکی از وظایف مهمّ ارگان‌های فرهنگی و تحقیقاتی نظام خواهد بود؛ حوزه‌ها، دانشگاه‌ها، مراکز علمی و مؤسسات تحقیقاتی که در واقع با مدارج متعدد و اختلاف رتبه، جملگی از شاخص‌های فرهنگی جامعه می‌باشند، عهده‌دار پرورش شرایط مطلوب فکری جامعه هستند تا ریشه‌های فرهنگی بی‌پایه که عامل سُست عنصری و مسخ وجدان کاری‌اند، از جامعه رخت بربندد.

از طرف دیگر، چون ایجاد روابط اجتماعی الهی و مقابله با شکل نادرست آن مربوط به بخش «سیاست» نظام است، مسئول اوّل عینیّت بخشیدن به روابطی که برانگیزندهٔ روح کار و حفظ و تداوم آن باشد، حکومت و سیاست‌های اجرایی آن خواهد بود. نقش پر نفوذ حکومت در ایجاد یک بنای نوین از مسائل انکارناپذیر است.

«تصرّف در جمیع شئون اجتماعی»[1] از مقدّماتی است که بدون آن، الفبای تشکیل هر حکومتی، به‌ویژه در جهان امروزی[2]، شکل نخواهد گرفت.

نتیجه‌گیری

در یک کلام، برانگیختن وجدان کار و ایجاد انگیزش عمومی در سطح اجتماع یا به صورت فردی، در قالب ارگان‌های مشمول نظام، رمز بقا و تداوم نهضت اسلامی و جانمایهٔ نیل به اهداف آن است.

امّا بر همهٔ ژرف‌نگران دلسوز فرض است تا در گزینش و تعیین راه‌های برانگیختن، با بررسی اصول مُتقن، جهت

---

۱. اصولاً از همین‌جاست که «ولایت» به معنای «سرپرستی و عهده‌داری» آمده است و این سرپرستی، تفسیر همان «صاحب‌اختیاری» است که در صورت تکوینی خود به دست حضرت حقّ، و در شکل اجتماعی‌اش از شئون حکومت است. مسلّم تصرّف در جمیع مراتب که لازمهٔ حکومت‌داری است تنها در صورتی حکم صحّت و سلامت را خواهد یافت که ولایت امر به دست وُلات عدل و حکومت نیز قید «اسلامی» را دارا باشد. در همین مورد است که قرآن کریم در آیهٔ ٤٤ سوره کهف می‌فرماید: (هُنالِكَ الوَلايَةُ للهِ الحَقِّ).

همچنین در ***مفردات*** راغب نیز آمده: «والوِلایة النصرة و الوَلایة تولّی الامر». و قیل الوِلایة و الوَلایة نحو الدَّلالة و الدِّلالة، و حقیقته تولی الامر. بنگرید به: ***المفردات فی غریب القرآن***، ص۵۳۳. اجمالاً باید توجّه داشت که وَلایت و وِلایت هر دو در معانی «قُرب، نزدیکی» و «سرپرستی، قیمومیّت» به کار می‌روند، ولی اطلاق وَلایت بر معانی دوم از شیوع بیشتری برخوردار است. رجوع شود به: ***فرهنگ لاروس***، ص۲۲۰۱ و نیز: لویس معلوف، ***المنجد***، ص۹۱۹؛ جوادی آملی، عبدالله، ***ولایت در قرآن***، ص۱۳۷-۱٤۰ (مقالهٔ ولاءها و ولایت‌ها).

۲. پرداختن به این موضوع و بیان توضیحی و ارائهٔ ادلّهٔ آن، ما را از مقصد اصلی کلام خارج می‌کند. لذا برای تحقیق بنگرید به: طاهری خرم‌آبادی، سید حسن، بحثی پیرامون ولایت فقیه، ***نور علم***، ص۲۲ و ۲۳ و نیز: پیسی، آرنولد، ***تکنولوژی و فرهنگ***، ترجمهٔ بهرامی سالگونی. نویسنده در قسمت اوّل این کتاب، با عنوان «تکنولوژی: پراتیک و فرهنگ»، با ذکر مثال، مسئلهٔ نفوذ فرهنگ در قالب تکنولوژی را بیان می‌کند، که به روشنی، مُبیِّن تصرّف خاص نظام‌های کنونی در شئونات ملّت‌هاست.

حاکم بر طرح و حافظ خط مشی آن را از نظر دور ندارند.

بر این بنیان، نقطهٔ شروع تشخیص شاکلهٔ الگو، شناسایی دقیق عناصر و موانعی است که بازیابی نعمات الهی انسان، همچون روح کار و کوشش، متّکی به آن‌ها گردیده است.

بدین‌سان، تبیین علمی و تحقّق عملی مواردی که ساختار مجموعی آن مُبَیِّن اشتیاق به کار و اشتداد دائمی آن است به عنوان رتبه‌های انگیزشی، موضوعیّت ویژه‌ای خواهند یافت. و در نهایت، تقسیم صحیح وظایف که برگرفته از دسته‌بندی عوامل کلّی اجتماع بوده و آن نیز بر پشتوانهٔ الگوی منطقی تکیه می‌زند، بهترین نوید بر تکامل واقعی و سعادت حقیقی جامعه خواهد بود.

منابع:

۱. آذری قمی، احمد، ***پاسخ به مشکلاتی در زمینهٔ مسائل اقتصادی اسلام***، قم، دارالعلم، ۱۳۶۰ش.

۲. پیسی، آرنولد، ***تکنولوژی و فرهنگ***، ترجمهٔ بهرام سالگونی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۶۷ش.

۳. جوادی آملی، عبدالله، ***ولایت در قرآن***، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، بهار ۱۳۶۷ش.

٤. حسینی، سیّد حسین، «بحثی اجمالی پیرامون تحلیل نظام‌های اقتصادی»، ***مجلهٔ علمی پژوهشی علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز***، دورهٔ سوم، شمارهٔ اوّل و دوم، پاییز و بهار ٦٧-١٣٦٦ش.

۵. حکیمی، محمّدرضا، محمّد و علی، ***الحیاة***، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۷ش.

٦. راغب اصفهانی، حسین، ***المفردات فی غریب القرآن***، بیروت دارالمعرفة للطباعة و النشر.

۷. صدر، سیّد موسی، ***اقتصاد در مکتب اسلام***، تهران، مؤسّسهٔ نشر جهان‌آرا، آذر ۱۳۵۰ش.

۸. طاهری خرم‌آبادی، سیّد حسن، «بحثی پیرامون ولایت فقیه»، ***مجله نور علم***، نشریه جامعهٔ مدرّسین حوزه علمیه قم، دورهٔ اوّل، شماره ۷، آذر ۱۳۶۳ش.

۹. طبری، احسان، ***کژراهه، خاطراتی از تاریخ حزب توده***، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷ش.

۱۰. ***فرهنگ لاروس***، عربی، فارسی، ترجمهٔ سیّد حمید طبیبیان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۵ش.

۱۱. لویس معلوف، ***المنجد***، انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۶۲ش.

۱۲. مرعشی، جعفر، ***تکنولوژی فردا و فردای تکنولوژی*** (مجموعه مقالات به مناسبت

سومین نمایشگاه جهانی ژاپن تسوکوبا ۱۹۸۵)، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ادارهٔ کلّ انتشارات و تبلیغات، اسفند ۱۳٦۵ش.

۱۳. مزلو، ابراهام اچ، ***انگیزش و شخصیت***، ترجمهٔ احمد روضانی، مشهد، معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی، ۱۳٦۷ش.

۱٤. مطهری، مرتضی، ***انسان کامل***، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳٦۷ش.

۱۵. ـــــــــ ، ***تعلیم و تربیّت در اسلام***، تهران، انتشارات صدرا (با کسب اجازه از شورای نظارت بر نشر آثار استاد شهید)، اردیبهشت ۱۳٦۷ش.

۱٦. ـــــــــ ، ***شش مقاله***، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳٦۳ش.

۱۷. ـــــــــ ، ***فلسفهٔ اخلاق***، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳٦٦ش.

۱۸. ـــــــــ ، ***گفتار***، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۵۸ش.

۱۹. ـــــــــ ، ***مباحث اقتصادی***، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳٦۰ش.

۲۰. نوری، حسین، ***اقتصاد اسلامی***، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳٦۲ش.

۲۱. واینسادین، آرنولد، «انگیزش، نظریه جامه عمل می‌پوشد»، ***مجلهٔ هماهنگ***، ترجمهٔ محمد هومن، فصلنامهٔ علمی دبیرخانه شورای عالی هماهنگی آموزش فنی و حرفه‌ای کشور، دورهٔ۱۲، شمارهٔ ۱، سال ۱۳٦۷ش.

حشر حیوانات از دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی

روح الله زینلی[1]

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۸/۲۸ – تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۱/۱۲

چکیده

حشر حیوانات یکی از مسائل مطرح در بحث معاد است. قرآن‌کریم با تشبیه حیوانات به انسان‌ها، حشر را برای آنها ثابت کرده است. از دیدگاه علامه طباطبایی شباهت حیوانات به انسان‌ها در برخورداری از شعور و گونه‌ای قدرت تعقل است و دلیل حشر آنها هم احقاق حقوق است. فخررازی به صورت تلویحی این شباهت را پذیرفته است، اما در مورد هدف حشر اظهار نظر مشخصی نکرده است. اثبات اختیار، تکلیف و حقوق خاص، از جمله پیامدهای پذیرش حشر حیوانات است.

کلیدواژه‌ها: حشر حیوانات، شباهت حیوان به انسان، هدف حشر، پیامدهای اثبات حشر حیوانات.

---

۱. بنیاد پژوهشهای اسلامی ـ گروه کلام جدید و دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد.

Ruholla12@gmail. com

طرح مسئله

مسئله حشر حیوانات یکی از مسائل مطرح در بحث معاد است. گرچه نمی‌توان طرح اولی آن را به بیانات دینی منحصر کرد، اما بی‌شک بیانات دینی به‌ویژه قرآن‌کریم از جمله نخستین طرح‌کنندگان آن به شمار می‌آیند. آیات قرآن‌کریم را در این زمینه می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: آیاتی که با صراحت از حشر غیر انسان‌ها و از جمله حیوانات سخن گفته‌اند و آیاتی که به صورت ضمنی در این‌باره مطالبی را مطرح کرده‌اند. این آیات بیشتر دربردارنده استدلال و ارائه شواهد بر امکان حشر و لوازم و پیامدهای آن می‌باشند.

در بخش نخست چند آیه را می‌بایست مورد توجه قرار داد؛ از جمله: (وَ مَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحشَرُونَ)[1]، و (وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ)[2].

در بخش دوم نیز چند دسته از آیات را می‌توان برشمرد، از جمله آیاتی که برای تمام موجودات نوعی از درک و شعور را ثابت کرده‌اند[3] و آیاتی که به صورت ویژه برای برخی حیوانات گونه‌ای از شعور را حکایت می‌کنند.[4] قابل توجه است که در این آیات واژه حشر تنها درباره انسان و حیوانات و نه موجودات دیگر، به کار رفته است.

از میان آیات دسته اول، آیه نخست در بحث حشر حیوانات از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ چرا که همهٔ مفسران متناظر با آن دیدگاه‌های خود را بیان داشته‌اند.

در نوشتار حاضر بر اساس این آیه شریفه، پس از معناشناسی چند واژه به بیان دیدگاه علّامه طباطبایی و فخر رازی در مورد حشر حیوانات، هدف و

---

۱. انعام/۳۸.

۲. تکویر/۵.

۳. اسراء/٤٤، نور/٤١، رعد/١٣، حشر/١، جمعه/١و....

٤. جاثیه/٤، نحل/٨٩، نساء/١١٤، مائده/١٠١ و....

پیامدهای آن می‌پردازیم.

الف ـ معناشناسی واژگان

حشر، دابّه، طائر و امت، از جمله مهم‌ترین واژگان آیه هستند.

حشر در لغت به معنای جمع شدن و گرد هم آمدن است.[1] گاه با افزودن قیدی به جمع شدن به اجبار معنا شده است؛ از این‌رو راغب در ***مفردات*** حشر را به اخراج جمعیت از جایگاهشان معنا نموده[2] و نویسنده ***التحقیق*** نیز بر لحاظ چنین قیدی تصریح کرده است.[3]

دابّه از ریشه «دبب» به معنای آهسته راه رفتن بر روی زمین است و به هر حیوانی که بر روی زمین راه برود و بجنبد، اطلاق می‌شود گرچه در اسب بیشتر به‌کار می‌رود.[4] طائر از ریشه «طیر» گرفته شده که به معنای حرکت سریع است و به حیوانی که در آسمان با دو بال پرواز می‌کند نیز اطلاق می‌گردد.[5] مفسران علت بیان پرواز با دوبال و حرکت بر زمین را نفی شبهه مجازگویی می‌دانند.[6] از دیدگاه مفسران، دابه موجودات دریایی را هم دربر می‌گیرد.[7]

امت نیز به معنای جماعتی از انسان‌هاست که هدفی واحد مانند دین یا سنت و رسمی واحد یا زمان و مکان واحدی باعث اجتماع آنها در کنار هم

---

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، ***لسان العرب***، ج ٤، ص۱۹۱؛ فراهیدی، خلیل بن احمد، ***کتاب العین***، ج۳، ص۹۲.

۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ***المفردات فی غریب القرآن***، ص۲۳۷.

۳. مصطفوی، حسن، ***التحقیق فی کلمات القرآن الکریم***، ج۲، ص۲۲۳.

٤. ابن منظور، محمد بن مکرم، ***لسان العرب***، ج۱، ص۳٦۹؛ فراهیدی، خلیل بن احمد، ***کتاب العین***، ج۸، ص۱۲.

٥. ابن منظور، محمد بن مکرم، ***لسان العرب***، ج٤، ص٥۰۹؛ فراهیدی، خلیل بن احمد، ***کتاب العین***، ج۷، ص٤٤۷.

٦. طباطبایی، محمدحسین، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، ج۷، ص۷۲؛ فخرالدین رازی، محمد بن عمر، ***مفاتیح الغیب***، ج۱۲، ص٥۲٤.

۷. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، ***مفاتیح الغیب***، ج۱۲، ص٥۲۳.

شده است.[1]

فخر رازی امت را نیز به صنف هر حیوان معنا کرده است؛ یعنی هر صنفی از حیوانات یک امت به‌شمار می‌آیند که در واقع معنایی مشابه با آنچه علّامه از امت ارائه کرده است می‌باشد، با این تفاوت که هدفمندی را در تبیین آن لحاظ نکرده است.[2]

ب ـ تحلیل امکان حشر حیوانات

در این آیه به نکته مهمی اشاره شده است و آن اطلاق امت بر حیوانات و بیان همانندی آنها با انسان‌هاست. تحلیل این همانندی دیدگاه‌های مختلفی را بر انگیخته است؛ برای نمونه مرحوم طبرسی این همانندی را به زندگی اجتماعی انسان‌ها و حیوانات ربط می‌دهد.[3] شیخ طوسی نیز همانندی را در برخورداری از اصناف و گروه‌های مختلف که افراد زیادی را در بر می‌گیرند می‌داند. وی در بیان این شباهت تأکید دارد که حیوانات همچون انسان‌ها مخلوق و مرزوق خداوند هستند.[4] نویسنده ***البرهان*** نیز شباهت در مخلوق خداوند بودن را مطرح کرده است.[5] در تفسیر ***صافی*** نیز داشتن اَجل‌های معیّن، حالات معلوم، رزق و روزی مشخص و مخلوق بودن به عنوان وجوه شباهت حیوانات به انسان بیان شده است.[6]

علّامه طباطبایی با اشاره به برخی از این وجوه و تأیید اجمالی آنها معتقد

---

۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، ***کتاب العین***، ج۸، ٤٢٦؛ طریحی، فخرالدین، ***مجمع البحرین***، ج٦، ص١٢.

۲. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، ***مفاتیح الغیب***، ج١٢، ص٥٢٤.

۳. طبرسی، فضل بن حسن، ***مجمع البیان فی تفسیر القرآن***، ج٤، ص٤٦١.

٤. طوسی، محمد بن حسن، ***التبیان فی تفسیر القرآن***، ج٤، ص١٢٧.

٥. بحرانی، سید هاشم، ***البرهان فی تفسیر القرآن***، ج٢، ص٤١٧.

٦. فیض کاشانی، ملا محسن، ***تفسیر الصافی***، ج٢، ص١١٨.

است که وجه شباهت حیوانات به انسان‌ها فراتر از حوزه شباهت‌های جسمانی و زیستی است. وی با توجه دادن به بخش انتهایی آیه که به صورت کلی از بازگشت همه به سوی پروردگارشان سخن می‌گوید، بر آن است که جهت دیگری در این تشبیه مد نظر بوده است. از دیدگاه وی ملاک حشر در انسان شعور و قدرت اختیار است که باعث می‌شود تا او راه صحیح را از ناصحیح بازشناسد و با کمک پیامبران بیرونی راه کمال را در پیش گیرد. وی از این شعور به فطرت انسانی تعبیر می‌کند و در توضیح آن می‌گوید: این سنت و شیوه عملی را که در جان هر انسانی نهفته است می‌توان در دو کلمه خلاصه نمود: ۱- به عدل و استقامت دعوت کردن، ۲- از ظلم و انحراف از حق بر حذر داشتن.[1] این اندازه از شعور و فهم در تمام انسان‌ها نهاده شده است و آنان جدای از هر باور قومی و عقیدتی، امور عادلانه را نیکو می‌شمرند و امور ظالمانه را ناشایست می‌دانند.[2] علّامه با بیان این حقیقت در پی آن است تا برای حیوانات نیز نوعی از شعور باطنی را ثابت کند که بر اساس آن، حیوان از روی آگاهی و اختیار کارهایش را انجام می‌دهد. وی تأکید می‌کند که با تفکر و مطالعه درباره شئون مختلف حیوانات می‌توان دریافت که حیوانات هم مانند انسان از نوعی عقاید فردی و اجتماعی برخوردارند. از دیدگاه علّامه اقداماتی را که حیوانات برای حفظ خود انجام می‌دهند برخاسته از همین عقاید است. دلیل علّامه بر این مطلب رفتارهای مختلف حیوانات است. وی بیان می‌دارد که حیوانات همچون انسان‌ها نیازهای خود را درک می‌کنند و برای برطرف کردن آنها برنامه‌ریزی و تلاش می‌کنند. داشتن چنین درکی و

---

۱. طباطبایی، محمدحسین، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، ج۷، ص۷۳.

۲. آیاتی از قرآن کریم این حقیقت را بیان می‌کنند؛ از جمله: شمس/۱۰و بقره/۲۱۳.

تشخیص شیوه رفع این نیازها بی‌شک از وجود شعور و عقایدی درونی حکایت می‌کند که حیوان بر اساس آنها اقدام به جلب منفعت و دفع ضرر از خود می‌نماید. نشانه وجود این شعور رفتارهای ویژه حیوانات است؛ برای مثال برخی حیوانات کارهای شگفت‌آوری در شیوه‌های تغذیه، دفاع، تولید مثل و مانند آن را انجام می‌دهند که انسان پس از قرن‌ها به آن دست یافته است یا هنوز به آنها آگاهی پیدا نکرده است. این همه نشان از وجود قدرت تشخیص در حیوانات دارد. علّامه یافته‌های زیست‌شناسان در مورد زندگی اجتماعی پیچیده برخی حیوانات، مانند زنبور و تأکید قرآن کریم[1] بر تفکر و تعمق درباره برخی حیوانات را مؤید آشکاری بر این دیدگاه می‌داند. همچنین تفاوت افراد یک نوع از حیوانات در ویژگی‌های اخلاقی و رفتاری نشان‌دهنده میزان برخورداری متفاوت آنها از شعور و آگاهی نسبت به عدالت و ظلم است؛ به همین دلیل برخی از حیوانات آرام‌ترند و برخی چموش‌تر، برخی مهربانی و عطوفت بیشتری دارند و برخی کمتر، برخی صمیمی‌ترند و برخی چنین نیستند و از این قبیل تفاوت‌ها که در افراد یک نوع قابل مشاهده است.[2] در واقع از دیدگاه علّامه همهٔ این تفاوت‌ها به میزان پایبندی حیوانات به داشته‌های ذاتی آنها از عدالت و ظلم باز می‌گردد. جالب توجه است که این تفاوت‌ها هم اختیاری است؛ یعنی حیوانات با اختیار خود پایبندی بیشتر یا کمتری نسبت به این اصول بروز می‌دهند.

اما فخر رازی بر آن است که در این آیه درباره وجه این همانندی مطلبی بیان نشده است، از این‌رو تأکید می‌کند که این شباهت به گونه‌ای نیست که حیوان

---

۱. (وَ فِی خَلْقِکُمْ وَ ما یَبُثُّ مِنْ دابَّةٍ آیاتٌ لِقَوْمٍ یُوقِنُونَ) (جاثیه/٤).

۲. طباطبایی، محمدحسین، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، ج۷، ص۷۵.

و انسان کاملاً مانند هم شوند که آشکارا گفته‌ای نادرست است. وی در بیان شباهت حیوانات و انسان‌ها هشت نظریه را برشمرده است که به اختصار به آنها اشاره می‌کنیم:

۱- شباهت در خداشناسی و سپاسگزاری از خداوند (این دیدگاه منسوب به ابن عباس است)، ۲- شباهت در زندگی اجتماعی و روابط عاطفی، ۳- شباهت در مخلوق، مرزوق و مربوب خداوند بودن، ٤- شباهت در حشر داشتن، ٥- شباهت در داشتن سرنوشت معیّن (سعادت یا شقاوت) در لوح محفوظ، ٦- شباهت در عنایت الهی به آنها، ۷- شباهت در خلق و خوی (این دیدگاه را تأویل آیه می‌داند)[1]، ۸- دیدگاه قائلان به تناسخ.[2]

فخر رازی به ظاهر در این مسئله دیدگاهی را برنگزیده و اظهار نظر مشخصی نکرده است. سخنان وی در این‌باره نیز چند گونه است. او گاه با صراحت از امکان تعقل، نطق و تکلیف حیوانات سخن می‌گوید؛ برای مثال در ماجرای شنیدن کلام مورچه یا سخن‌گفتن حضرت سلیمان با مورچه، چنین رخدادی را بعید نمی‌شمارد و تأکید می‌کند که خداوند قادر است تا در مورچه عقل و نطق را ایجاد کند.[3] نیز در مورد گفت‌وگوی هدهد با حضرت سلیمان و تهدید هدهد از سوی ایشان معتقد است که چنین سخن‌گفتن جز در مورد کسی که مکلف و دارای عقل است روا نیست؛ زیرا عذاب غیر مکلف

---

۱. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، ***مفاتیح الغیب***، ج۱۲، ص٥٢٤-٥٢٦.

۲. قائلان به تناسخ بر آنند که در این آیه از شباهت حیوانات به انسان‌ها سخن رفته است و این بدان معناست که حیوان‌ها در واقع موجوداتی هستند که روح انسان‌ها در آنها قرار گرفته ← است. به عبارت دیگر از دیدگاه قائلان به تناسخ همانندی میان انسان و حیوان لازم است تا در صفات ذاتی صورت بگیرد نه در صفات عرضی.

۳. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، ***مفاتیح الغیب***، ج٢٤، ص٥٤٨.

و غیر عاقل کاری ناصواب است.[1] او همچنین در تفسیر تسبیح پرندگان در آیه ۱۹ سوره صٓ و در پاسخ به کسانی که عدم برخورداری پرندگان از عقل را دلیل عدم امکان تسبیح‌گویی زبانی آنها می‌دانستند می‌گوید که بعید نیست خداوند در آن پرندگان عقلی را آفریده باشد تا به واسطه آن خداوند را بشناسند و تسبیح گویند.[2] از همهٔ این گفته‌ها می‌توان دریافت که از دیدگاه فخر رازی حیوانات می‌توانند عقل داشته باشند، تسبیح زبانی بگویند و حتی مکلف باشند. اما گاه نیز با همین صراحت از عدم امکان تعقل، تسبیح زبانی و تکلیف حیوانات سخن گفته است؛ برای مثال در تفسیر آیه ٤١ سوره نور[3]، به بیان چگونگی تسبیح‌گویی موجودات و از جمله پرندگان پرداخته است. وی تسبیح را به دو گونه تسبیح زبانی و تسبیح وجودی تقسیم می‌کند؛ نوع اول معنای مشهور تسبیح است، یعنی تنزیه زبانی و کلامی خداوند متعال. اما نوع دوم تسبیح، حکایت‌گری وجود هر موجود از تنزیه و پاکی خداوند از نقص‌ها و صفات ناشایست است. وی با توجه به اینکه بسیاری از موجودات از جمله حیوانات زبان نطق و تکلم ندارند، تسبیح آمده در آیه را به معنای دوم می‌داند و تأکید می‌کند که در این صورت تسبیح را به صورت حقیقی برای همه موجودات به‌کار برده‌ایم و دچار مجاز گویی نشده‌ایم.[4] وی همچنین در تفسیر بخش دیگری از آیه، دیدگاه متکلمان -که منکر عقل و نطق داشتن حیوانات هستند - و دلیل آنها را به به این دیدگاه حکایت دارد.[5] او همچنین ذیل آیه ٤٤ سوره اسراء[6] بیان

---

۱. همان، ج٢٤، ص٥٥٠.

۲. همان، ج ٢٦، ص٣٥٧.

۳. (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَن فِي السَّموٰاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الطَّيرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ وَ اللهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ).

٤. همان، ج٢٤، ص٤٠١.

٥. همان، ج٢٤، ص٤٠٢.

٦. (تُسَبِّحُ لَهُ السَّموٰاتُ السَّبْعُ وَ الْأَرْضُ وَ مَن فِيهِنَّ وَ إِن مِّن شَيءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ ←

می‌دارد که حیوانات مکلف نیستند و به همین دلیل تسبیح آنها هم زبانی نیست.[1] با این حال از اشارات او می‌توان تمایل وی نسبت به برخی از این اقوال را اثبات نمود. وی بیان می‌دارد که وجوه بیان‌شده در نظریه دوم، سوم و چهارم به خاطر آشکار بودن نمی‌تواند دلیل ذکر این شباهت در آیه شریفه باشند. دیدگاه تناسخیان را نیز به سبب دلائل بطلان تناسخ نادرست می‌داند. اما تأکید خاص بر نظریه نخست را می‌توان به معنای تمایل بیشتر او نسبت به این دیدگاه دانست. به همین دلیل می‌توان گفت که فخر رازی نیز به گونه‌ای شعور درونی برای حیوانات اعتقاد داشته است، هر چند این شعور درونی به اندازه‌ای نبوده است که باعث شود تا حیوانات را عاقل و مکلف بدانیم.

بنابراین در این مسئله بین علّامه طباطبایی و فخر رازی تفاوت جدی وجود دارد. علّامه با صراحت از تعقل، تسبیح زبانی و تکلیف حیوانات سخن گفته است. البته تعقل و تکلیف و گفتار حیوانات نوعی مخصوص به خود آنهاست و با انسان‌ها متفاوت است. در حالی که فخر رازی در مواردی و به صورت نقل قول آن هم برای برخی حیوانات این ویژگی‌ها را پذیرفته است. علّامه تصریح می‌کند که بین حشر حیوانات و برخورداری آنها از اراده و اختیار ارتباطی مستقیم برقرار است، در حالی که بیان فخر رازی از چنین صراحتی تهی است.

هدف حشر حیوانات

پرسش مهم دیگری که در این موضوع مطرح است دلیل حشر حیوانات است. به عبارت دیگر هدف از محشور شدن حیوانات چیست؟

دو دیدگاه مهم در پاسخ به این پرسش وجود دارد؛ دیدگاه نخست بر محور اجرای عدالت و احقاق حق شکل گرفته، که از سوی معتزله و شیعه

تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُوراً).

۱. همان، ج ۲۰، ص ۳۴۷.

پذیرفته شده است. معتزلیان آن را در بحثی با عنوان لزوم پرداخت عوض از سوی خداوند مطرح کرده‌اند[1] و شیعیان هم آن را بر اساس دادخواهی حیوانات از یکدیگر که از فروعات عدالت خداوند است، مطرح کرده‌اند.[2] اما دیدگاه دوم حشر حیوانات را از جمله اموری می‌دانند که نشان‌دهنده قدرت خداوند است و تأکید می‌کنند که اگر خداوند اراده فرماید که حیوانات را هم محشور کند چنین رخ خواهد داد. این دیدگاه به اشاعره منسوب است. دلیل اشعریان بر این سخن آن است که پذیرش وجوب پرداخت عوض از سوی خداوند باعث ایجاب و اجبار باری‌تعالی می‌شود که به هیچ وجه پذیرفتنی نیست.[3] تبیین دیگری مبتنی بر همین دیدگاه هم ارائه شده است که بر اساس آن خداوند در این مورد و موارد همانند به صورت نمادین سخن گفته است؛ یعنی هدف بیان رعایت نهایت دقت و عدالت در حسابرسی انسان‌هاست.[4]

علّامه طباطبایی در این مورد با طرح چند پرسش، بحثی مبسوط ارائه کرده است. نکته کلیدی دیدگاه علّامه در این موضوع نیز همانندی حیوان و انسان در حشر است. وی با اشاره به این همانندی تأکید می‌کند که حیوانات نیز همانند انسان‌ها محشور می‌شوند تا بر اساس کردارشان کیفر یا پاداش ببینند و این را معنای حقیقی حشر می‌داند.[5]

آن‌گونه که گفته شد، علّامه بر اساس آیهٔ مورد بحث شباهت انسان به حیوان را موضوع اصلی در مبحث حشر حیوانات می‌داند. به همین علت در بیان

---

۱. ابی الحسن عبدالجبار، ***شرح الأصول الخمسه***، ص٤٩٤.

۲. طوسی، محمد بن حسن، ***التبیان فی تفسیر القرآن***، ج٤، ص١٢٩؛ طبرسی، فضل بن حسن، ***مجمع البیان فی تفسیر القرآن***، ج٤، ص٤٩.

۳. اشعری، ابوالحسن، ***اللمع فی ردّ اهل الزیغ والبدع***، ص٧١.

٤. طریحی، فخرالدین، ***مجمع البحرین***، ج١، ص٥١٧.

٥. طباطبایی، محمدحسین، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، ج٧، ص٧٦.

دلیل حشر حیوانات نخست ملاک حشر در انسان‌ها را بازگو می‌کند. علّامه با استفاده از آیات قرآن کریم[1]، داوری در اختلافات و احقاق حقوق از دست رفته را تنها ملاک حشر در انسان‌ها معرفی می‌کند و مرجع و مبنای همهٔ امور مربوط به حشر و حسابگری در روز قیامت را مسئلهٔ گرامی‌داشت و انعام نیکوکار و انتقام از ستمکار می‌داند. وی بر آن است که به طور کلی در افعال حیوانات هم کارهای نیکو و ستمگرانه وجود دارد، از این‌رو آنها هم باید برای حسابرسی در قیامت حاضر شوند. ایشان آیهٔ ٦١ سوره نحل[2] را مؤید این مطلب می‌داند.[3] بر طبق این آیه ظلم انسان به خاطر ظلم بودن مستلزم نکوهش و مؤاخذه است و با توجه به اینکه در این آیه ظلم به هر جنبنده‌ای از جمله حیوانات نسبت داده شده است، حیوانات ظالم باید پاسخگوی کارهای ظالمانهٔ خود باشند.

ممکن است در این‌باره پرسشی مطرح شود و آن اینکه دلیل ظلم در حیوانات چیست؟ به عبارت دیگر، از آنجا که در انسان‌ها ظلم معمولاً به دلیل زیاده‌خواهی و طمع رخ می‌دهد، آیا در حیوانات نیز چنین است؟ آیا حیوانات هم زیاده‌خواهی و طمع دارند؟

از بیانات علّامه در این زمینه می‌توان به صورت کلی وقوع چنین ظلمی را ممکن دانست. با توجه به اینکه وی برای حیوانات نوعی شعور و حتی اختیار قائل است، می‌توان پذیرفت که برخی حیوانات با سوء استفاده از اختیار خود مرتکب ظلم می‌شوند. البته در اینکه ظلم در حیوانات به چه دلیل رخ می‌دهد، نمی‌توان به صورت قطعی سخن گفت. به همین دلیل علّامه برای از بین بردن هر گونه ذهنیت نادرست

---

۱. مانند: سجده/۲۵ و آل عمران/۵۵.

۲. (وَ لَوْ يُؤَاخِذُ اللهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيهَا مِن دَابَّةٍ وَ لكِن يُؤَخِّرُهُمْ إِلىَ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُون) (نحل/٦١).

۳. طباطبایی، محمدحسین، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، ج۷، ص۷۷.

تأکید می‌کند که این شباهت‌ها به معنای تساوی کامل حیوانات با انسان‌ها در همهٔ جهات نیست.

چنان‌که پیداست، از دیدگاه علّامه مؤاخذه بر ظلم زمانی رواست که فرد کار را از روی اختیار و با آگاهی از ظلم‌بودن و نادرستی آن انجام داده باشد. به همین دلیل چون حیوانات از چنین آگاهی ذاتی برخوردارند قرآن‌کریم از مؤاخذه آنها در کنار انسان‌ها سخن گفته است. وی نمونه‌هایی مانند سخن گفتن مورچه با حضرت سلیمان 7 و نیز گفت‌وگوی هدهد با ایشان را دلیلی روشن بر شعورمندی حیوانات می‌داند.

اما فخر رازی در این مسئله دیدگاهی متمایز برگزیده است. وی درباره چرایی حشر به دو دیدگاه اشاره می‌کند. دیدگاه نخست که منسوب به معتزله است، دلیل حشر حیوانات را رساندن عوض به آنها می‌داند. او معتقد است که چون حیوانات در این دنیا دردهایی را تحمل کرده‌اند، بر خداوند واجب است تا در ازای تحمل این مشکلات به آنها عوض دهد، به همین دلیل لازم است تا در آن جهان محشور شوند و عوضشان را دریافت کنند. در مقابل، دیدگاه اشاعره قرار دارد که فخر رازی از آن به دیدگاه اصحاب و یاران ما تعبیر کرده است. وی در این‌باره می‌گوید: خداوند حیوانات را به مجرد اراده کردن محشور می‌کند.[1] اشاعره معتقدند که پرداخت عوض بر خداوند واجب نیست؛ زیرا باعث موجَب بودن خداوند می‌گردد که قابل پذیرش نیست.

رازی به چند دلیل پرداخت عوض بر خداوند را باطل می‌داند، نخست اینکه وجوب به معنای آن است که در صورت عدم پرداخت، خداوند مستحق مذمت شود، در حالی که خداوند کامل است و در مورد او استحقاق مذمت معنا پیدا نمی‌کند. دلیل دیگر اینکه خداوند مالک همه محدثات است و هر گونه بخواهد در آنها تصرف می‌کند، بنابراین

---

۱. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، ***مفاتیح الغیب***، ج۱۲، ص۵۲۹.

معنا نـدارد کـه کـاری را بـر او واجـب بدانیم. به علاوه ایـن سـخن مسـتلزم آن است که بگوییم ضـرر زدن بـه غیـر در صورت پرداخـت عـوض جـایز اسـت، بنابراین ما نیـز مـی‌تـوانیم بـا پرداخـت عوض به دیگری به او ضرر وارد کنـیم، در حالی که هیچ کس چنـین حکمـی را جایز ندانسته است.[1]

بر اساس ایـن اظهـار نظـر مـی‌تـوان گفت که رازی در ایـن‌بـاره تـوجهی بـه وجوه شباهت انسان و حیـوان و مـلاک حشر در آنها نداشته است و تنها امکـان حشـر را پذیرفتـه اسـت و دلیـل آن را مسکوت گذاشته است. در اینجـا اشـاره به نکتـه‌ای خـالی از فائـده نیسـت و آن اینکه عدم اظهار نظر صریح در این‌بـاره از سوی رازی، دو معنا می‌توانـد داشـته باشـد: نخسـت اینکـه وی در اینجـا بـر اساس اصول اشاعره سخن گفته است و حشر حیوانات را که کار خداوند اسـت بـی‌هـدف مـی‌دانـد. بـه عبـارت دیگـر، خداوند از حشر حیوانات هدفی نداشـته است، زیرا کارهای خداوند نمـی‌تواننـد غرض و هدف داشته باشند.[2] اما معنـای دیگر این سکوت با توجـه بـه نظریـات رازی درباره شباهت حیوانات به انسـان می‌تواند پذیرش‌گونـه‌ای احقـاق حـق و حتـی ثـواب و عقـاب حیوانـات باشـد. آن‌گونـه کـه گفتـه شـد، رازی دربـاره برخورداری حیوانات از شعور بـاطنی و اختیـار و تکلیـف، دیـدگاه یکسـانی را مطرح نکرده اسـت، گـاه آن را پذیرفتـه اسـت و گـاه آن را رد کـرده اسـت. بـه همین دلیل در ایـن مسـئله نتوانسـته بـه صورت قطعی اظهار نظر کنـد. امـا ایـن اندازه قطعی است کـه وی بـرای برخـی حیوانـات قـدرت تعقـل و تکلیـف را پذیرفته است[3]، پس می‌باید حداقل برای

---

۱. همان.

۲. همـو، ***محصـل افکـار المتقـدمین و المتـأخرین***، ص۲۹۶.

۳. برای مثال وی در تفسیر آیـه ٤١ سـوره نـور بـه شرح از توانایی‌هـای حیوانـات و ویژگـی‌هـای منحصر به فـرد آنهـا سـخن مـی‌گویـد و بیـان می‌دارد که با توجه به این ویژگـی‌هـا کـه گـاه ←

حشر این حیوانات دلیلی را بیاورد، و از آنجا که دلیل اصلی حشر را محاسبه اعمال می‌داند[1]، این دلیل جز احقاق حق و برخورداری از ثواب و عقاب نمی‌تواند باشد. البته باید توجه کرد که میان عوض معتزله و احقاق حق تفاوت اساسی وجود دارد. هرچند اشکالات وارد بر قول به عوض قابل پاسخگویی است، اما نظریه احقاق حق با این ایرادها روبه‌رو نیست.

ج- پیامدهای حشر حیوانات

دیدگاه علّامه طباطبایی و فخر رازی پیامدهایی دارد که به آنها اشاره می‌کنیم:

نخستین پیامد که مهم‌ترین آنها هم به شمار می‌رود، اثبات اراده و اختیار برای حیوانات است. آن‌گونه که گفته شد، علّامه برای حیوانات نوعی از عقاید و داشته‌های فطری را ثابت می‌دانست و این به معنای آن است که حیوانات هم مانند انسان‌ها بر اساس این عقاید که در افراد آنها هم مختلف است، به نوعی انتخاب دست می‌زنند و عمل می‌کنند. اما ممکن است این اشکال مطرح شود که به گواه شواهد و تجربیات علمی و غیر علمی موجود نمی‌توان رفتار حیوانات را از روی اختیار دانست؛ زیرا در کارهای حیوانات از اختیار نشانی نمی‌بینیم، چرا که آنها هر آنچه را به نفعشان است انجام می‌دهند و از آنچه به ضررشان است پرهیز می‌کنند؛ برای مثال به هنگام گرسنگی به دنبال غذا می‌روند، به هنگام ترس فرار می‌کنند؛ گربه‌ای که موشی را می‌بیند در شکارش درنگ نمی‌کند و موش نیز در فرارکردن تأمل نمی‌کند. چنین رفتارهایی از اختیاری بودن به دورند.

علّامه پاسخ به این اعتراض را از

زیرک‌ترین انسان‌ها هم از آنها برخوردار نیستند، ایرادی ندارد که معرفت خداوند و ثناگویی او به آنها الهام شده باشد. (فخرالدین رازی، محمد بن عمر، ***مفاتیح الغیب***، ج۲٤، ص٤٠٣).

۱. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، ***مفاتیح الغیب***، ج۲۷، ص٦٠٠.

طریق توجه در معنای اختیار و تحلیل فعل اختیاری ممکن می‌داند. از دیدگاه وی مهم‌ترین کارکرد قدرت اختیار در انسان‌ها تشخیص نفع و ضرر است. بی‌شک گاه این تشخیص پیچیده و مشکل است، اما در مواردی هم ساده و بدیهی است و برای تصمیم‌گیری به صرف فکر و تأمل زیاد نیازی نیست. حال پرسش این است که آیا در موارد ساده، انسان را دارای اختیار نمی‌دانیم؟ بی‌شک چنین نیست و انسان همیشه دارای اختیار است. به همین صورت نمی‌توان گفت که چون حیوانات در انجام برخی امورشان تأمل نمی‌کنند، آن را بدون اراده و به صورت غیر اختیاری انجام می‌دهند.[1]

از دیدگاه علّامه تفاوت افراد انسان‌ها در مبادی اختیار که همان ویژگی‌های روحی، بدنی و تربیتی هر فرد است، باعث شده تا برخی افراد کارهایی را به راحتی و بدون تأمل انجام دهند، در حالی که برخی دیگر آن کار را انجام نمی‌دهند و این تفاوت باعث نمی‌شود که آنها را مجبور بدانیم. حیوانات هم به همین صورت‌اند. بنابراین می‌توان گفت که حیوانات نیز مانند آدمیان تا اندازه‌ای از موهبت اختیار بهره‌مندند، البته نه به آن قوت و شدتی که در انسان ها وجود دارد. شاهد روشن این مدعا رفتارهای حیوانات به ویژه حیوانات اهلی است که در رویارویی با شرایط مختلف، عکس‌العمل‌های متفاوتی از خود بروز می‌دهند؛ برای مثال گاه حیوان از خود حرکاتی نشان می‌دهد که بیانگر تردید در انجام عمل است و گاه به‌گونه‌ای عمل می‌کند که نشان‌دهنده شوق یا بی‌میلی در انجام کاری است و رفتارهایی از این قبیل.

اما کلام فخر رازی در این زمینه صراحت ندارد. به عبارت دیگر نمی‌توان بر اساس گفته‌های او اراده و اختیار را برای حیوانات اثبات کرد. البته این گفته‌ها به گونه‌ای است که این احتمال

---

۱. طباطبایی، محمدحسین، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، ج۷، ص۷۷.

را نیز نفی نمی‌کند.

پیامد دوم تکلیف‌پذیری است. در این‌باره نیز دیدگاه علّامه و فخر رازی متفاوت است. علّامه با اثبات اختیار و اراده برای حیوانات، آنها را تکلیف‌پذیر می‌داند. وی بر آن است که وقتی بتوان گفت حیوانات از اختیار بهره‌مندند و از این موهبت هر چند به صورت ضعیف برخوردارند، می‌توان احتمال داد که خداوند متعال همان اختیار ضعیف را ملاک تکالیف مخصوصی قرار دهد که مناسب با فهم آنان باشد، به‌گونه‌ای که ما از آن اطلاع دقیقی نداریم. این مطلب با توجه به آیات و روایات فراوانی[1] که درباره پاداش دادن به حیوان‌های مطیع و کیفر حیوان‌های ظالم وجود دارد، بهتر معنا می‌یابد؛ زیرا در این‌صورت، چاره‌ای جز فرض اختیار و تکلیف برای حیوانات باقی نمی‌ماند.

در این رابطه بحث دیگری نیز مطرح است و آن اینکه آیا برای حیوانات نیز پیامبرانی فرستاده شده‌اند که احکام و تکالیفشان را از طریق وحی به آنها برسانند؟ و اگر چنین است آیا این پیامبران از سنخ خود آنها هستند یا خیر؟ در این موضوع، دیدگاه علّامه طباطبایی و فخر رازی نزدیک به هم است. علّامه در این‌باره بر آن است که با توجه به پیچیدگی‌های فراوان جهان حیوانات و مجهول بودن بسیاری از احوالات آنها نمی‌توان در این زمینه اظهار نظر نمود، به‌علاوه آن را بحثی بی‌فائده می‌داند. وی تأکید می‌کند که در آیات و روایات هم نکته قابل توجهی در این زمینه گفته نشده است.[2]

---

۱. ابن بابویه، محمدبن علی (شیخ صدوق)، ***من لا یحضره الفقیه***، ج۲، ص۱۹۱، ح ۸۶۷؛ مجلسی، محمدباقر، ***بحار الأنوار***، ج۷، ص۲۵۶؛ طبرسی، فضل بن حسن، ***مجمع البیان فی تفسیر القرآن***، ج۲، ص۲۹۸؛ ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، ***ثواب الأعمال و عقاب الأعمال***، ص۷۴، ح۱؛ عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، ***تفسیر نور الثقلین***، ج۱، ص۷۱۵.

۲. طباطبایی، محمدحسین، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، ج۷، ص۷۸.

اما فخر رازی تکلیف‌پذیری حیوانات را با صراحت نفی می‌کند. وی پس از اینکه در ماجرای هدهد و حضرت سلیمان 7 ، گفتار حضرت را مستلزم تکلیف‌پذیر بودن هدهد می‌داند، در پاسخ به اتهاماتی که به تعبیر او از سوی ملحدان مطرح شده است، تکلیف‌پذیری حیوانات، دانشمندی آنها، برخورداری از پیامبران و معجزات و مانند آن را بر اساس این آیه احتمالی می‌داند که در وهله اوّل به ذهن می‌رسد، که بر رد آن اجماع اقامه شده است.[1]

پیامد دیگر پذیرش حشر برای حیوانات، اثبات حقوق معنوی(کرامت) برای آنان است. به عبارت دیگر اثبات شعورمندی، تعقل و اختیار و اراده در حیوانات، نحوه وجود آنها را از موجودی مادی صرف به موجودی دارای دو حیثیت مادی و معنوی تغییر می‌دهد. بر اساس مباحث پیشین می‌توانیم بگوییم که همان‌گونه که انسان‌ها با مردن از بین نمی‌روند و باقی به بقای روحشان هستند، حیوانات هم همین‌گونه‌اند و با مردن نابود نمی‌شوند. البته اینکه جنبه معنوی حیوانات چه نام دارد و از چه سنخی است خود جای بحث دارد. در این‌صورت حیوانات هم از احساسات و فهم برخوردار خواهند بود. آنها برای زندگی خود دارای برنامه هستند و در رفتارهای خود اهداف خاصی را دنبال می‌کنند و همچون انسان‌ها از حقوقی مانند حق زندگی و آزادی برخوردارند. بنابراین در به‌کارگیری حیوانات باید موارد بسیاری را درنظر داشت و رعایت کرد. آنچه در اسلام به عنوان حقوق حیوانات مطرح است نیز مؤید این دیدگاه است.

نتیجه

از دیدگاه علّامه طباطبایی و فخر رازی حیوانات همانند انسان‌ها محشور می‌شوند. و حیوانات از گونه‌ای فهم و

---

۱. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، ***مفاتیح الغیب***، ج۲٤، ص۵۵۰-۵۵۲.

شعور درونی برخوردارند. علّامه بر خلاف فخر رازی این شعور درونی را به اندازه‌ای می‌داند که می‌توان براساس آن برای حیوانات اراده و اختیار، حقّ حیات و آزادی و حتی تکلیف را ثابت کرد. هدف حشر حیوانات از دیدگاه علّامه دادخواهی و احقاق حقوق است، در حالی که فخر رازی این کار را به دلیل خواست خداوند شدنی می‌داند و هدف خاصی را برای آن معیّن نکرده است.

منابع

۱. قرآن کریم.

۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، ***ثواب الأعمال و عقاب الأعمال***، بیروت، دار المرتضی، بی‌تا.

۳. ـــــــــــــ ، ***من لا یحضره الفقیه***، قم، جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیه، ۱۳۹۳ق.

٤. ابن منظور، محمد بن مکرم، ***لسان العرب***، چاپ سوم: بیروت، دار صادر، ١٤١٤ق.

٥. اشعری، ابوالحسن، ***اللمع فی الردّ علی اهل الزیغ و البدع***، تصحیح حموده غرابه، قاهره، بی‌نا، ۱۹۵۵م.

٦. بحرانی، سید هاشم، ***البرهان فی تفسیر القرآن***، تهران، بنیاد بعثت، ١٤١٦ق.

٧. جوهری، اسماعیل بن حماد، ***صحاح اللغة و تاج العربیه***، تصحیح امیل بدیع یعقوب، بیروت، مکتبة لبنان، ۱۹۹۳م.

٨. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ***مفردات فی غریب القرآن***، دمشق، بیروت، دار العلم، الدار الشامیه، ١٤١٢ق.

٩. طباطبایی، محمدحسین، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، چاپ پنجم: قم، جامعة المدرسین، ١٤١٧ق.

١٠. طبرسی، فضل بن حسن، ***مجمع البیان فی تفسیر القرآن***، چاپ سوم: تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.

١١. طریحی، فخرالدین، ***مجمع البحرین***، تحقیق سید احمد حسینی، چاپ سوم: تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ش.

١٢. طوسی، محمد بن حسن، ***التبیان فی تفسیر القرآن***، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

١٣. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، ***تفسیر نور الثقلین***، چاپ چهارم: قم، انتشارات اسماعیلیان، ١٤١٥ق.

١٤. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، ***مفاتیح الغیب***، چاپ سوم: بیروت، دار احیاء التراث العربی، ١٤٢٠ق.

١٥. ـــــــــــــ ، ***محصل افکار المتقدمین و***

المتأخرین، بیروت، دار الکتاب العربی، ١٤٠٤ق.
١٦. فراهیدی، خلیل بن احمد، ***کتاب العین***، چاپ دوم: قم، انتشارات هجرت، ١٤١٠ق.
١٧. فیض کاشانی، ملامحسن، ***تفسیر الصافی***، تحقیق حسین اعلمی، چاپ دوم: تهران، انتشارات الصدر، ١٤١٥ق.
١٨. قاضی عبدالجبار، ***شرح الأصول الخمسه***، تصحیح عثمان، عبدالکریم، القاهره، مکتبة وهبه، ١٣٨٤ق.
١٩. مجلسی، محمد باقر، ***بحار الأنوار***، تهران، دار الکتب الاسلامی، بی‌تا.
٢٠. مصطفوی، حسن، ***التحقیق فی کلمات القرآن الکریم***، تهران، مرکز نشر آثار العلامه المصطفوی، ١٣٨٥ش.

لغزش ناهمگون محقّق اردبیلی و فاضل اردبیلی در ارتباط با استادِ کلینی

دکتر مهدی بیات مختاری.[1]

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۷/۳۰ ـ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۰/۲۹

چکیده

مرحوم کلینی در کتاب ***کافی*** با واسطهٔ استادش محمد بن اسماعیل از ابن شاذان احادیث زیادی نقل کرده است؛ چنان‌که برخی تعداد آن را ۸۳۱ خبر دانسته‌اند. محقّق اردبیلی(م۹۹۳ق)، استادِ مرحوم کلینی را محمد بن اسماعیل بن بزیع دانسته و فاضل اردبیلی (م۱۱۰۱ق)، معتقد است مرحوم کلینی راویِ از محمد بن اسماعیل برمکی است.

در این مقاله با روش توصیفی و آماری هر دو رویکرد اشتباه به‌شمار آمده و اثبات شده که مرحوم کلینی از ابن بزیع با سه واسطه و دست کم با دو واسطه نقل می‌کند. اگر مقصود ابن بزیع باشد که در حیات امام جواد 7 درگذشته، باید مرحوم کلینی معاصر امام رضا 7 تا امام عصر 7 باشد. در این فرض او به ملاقات ائمه : نائل می‌شد و روایات را بدون واسطه و حداقل با یک واسطه نقل می‌کرد؛ چون عُلوّ سند و قلّت واسطه، امری قابل توجّه و مرغوبٌ فیه می‌باشد. از طرفی، مرحوم کلینی یک طبقه پس از برمکی است و همیشه با واسطهٔ «محمد بن جعفر اسدی»، به نقل از وی می‌پردازد. در این جُستار با واکاوی قراین متعدد، این نظریه که استادِ

---

۱. مهدی بیات مختاری، استادیار دانشکده الهیات دانشگاه سیستان m.mokhtari38@gmail.Com .

مرحوم کلینی، محمد بن اسماعیل بندقی نیشابوری است، تأیید شده است.

کلید واژه‌ها: محقّق اردبیلی، فاضل اردبیلی، محمد بن اسماعیل بن بزیع، محمد بن اسماعیل برمکی، محمد بن اسماعیل بندقی.

مقدّمه

مرحوم کلینی از فضل با سند محمد بن اسماعیل، احادیث فراوانی نقل کرده است. ملّا علی کنی تعداد آن را بیش از ۵۰۰ عدد دانسته[۱]، آیت الله خویی ۷۶۱ حدیث به شمار آورده[۲] و عبد الرسول غفّار، ۸۳۱ مورد شناسانده است.[۳] مرحوم کلینی در بیشتر موارد، بی‌واسطه و در مواردی اندک با واسطهٔ محمد بن یحیی، از محمد بن اسماعیل نقل کرده است.[٤]

استادِ مرحوم کلینی و شاگردِ فضل بن شاذان کیست؟ محمد بن اسماعیل در متون روایی شیعه، دست‌کم، میان سیزده نفر مشترک است که ده نفر از جهت اینکه جزء صحابیان امام صادق 7 یا راوی از صحابهٔ ایشان بوده‌اند، هم‌طبقه با کلینی نیستند و امکان تحمّل و نقل حدیث وی از آنان، وجود ندارد.[٥]

برخی همانند مؤلّف ***مدارک الأحکام***، محمد بن اسماعیل را مجهول الحال قلمداد کرده و در تعیین آن توقّف کرده است. وی می‌نویسد:

«محمد بن إسماعیل الّذی یروی عن الفضل بن شاذان و هو مشترک بین جماعة منهم الضعیف و لا قرینة علی تعیینه»[٦]؛ محمد بن اسماعیل راوی از ابن شاذان، مشترک بین چند نفر است که در بین آنان افراد ضعیف وجود دارد و هیچ

---

۱. کنی، ***توضیح المقال فی علم الرجال***، ص۱۴۱.

۲. خویی، ***معجم رجال الحدیث***، ج۱٦، ص۹۰، ش۱۰۲٦۱.

۳. الغفار، ***الکلینی و الکافی***، ص۱۷۹.

٤. کلینی، ***الکافی***، ج٦، ص۲۷٦، ح۳، ص۲۸۷، ح ۷.

٥. داوری، ***اصول علم الرجال بین النّظریة و التطبیق***، ص۵۹۸.

٦. عاملی، ***مدارک الاحکام***، ج ۳، ص ۳۸۰.

قرینه‌ای بر تشخّص و تعین آنان نیست.

رویکرد مجهول الحال بودن محمد بن اسماعیل بی‌اعتبار است؛ زیرا به اعتقاد مشهور، امر دایر مدار میان ابن بزیع، بندقی نیشابوری و برمکی رازی است و غیر از این سه نفر، دیگران نمی‌توانند با مرحوم کلینی و شیخ حدیثی وی هم‌طبقه باشند. مامقانی می‌نویسد: رجال‌شناسان در محمد بن اسماعیل که مرحوم کلینی و کشّی با واسطهٔ وی از فضل بن شاذان نقل کرده‌اند، اختلاف دارند و آن را مردّد بین ابن بزیع، برمکی و بندقی نیشابوری می‌دانند. مامقانی به گونه گسترده، استدلال هر یک از سه گرایش را بیان کرده است.[1]

کنی نیز تأکید می‌کند، روایاتی را که مرحوم کلینی با واسطهٔ محمد بن اسماعیل از فضل نقل کرده، صحیح‌اند و طریق آن معتبر می‌باشد و آن با مجهول بودن محمد بن اسماعیل، منافات و تضادّ دارد.[2]

محقّق اردبیلی(م۹۹۳ق) مؤلّف ***مجمع الفائدة و البرهان***، محمد بن اسماعیل راویِ از فضل را ابن بزیع دانسته که جزء وزیران شمرده می‌شود. ملاعلی کنی نیز تصریح می‌کند بر پایه تحقیقی که در عصر ما نشر یافته، گروهی ـ با محقق اردبیلی ـ هم‌عقیده می‌باشند.[3]

عبارت ابن داوود حلّی: «إذا وردت روایة عن محمّد بن یعقوب عن محمّد بن إسماعیل بلا واسطة، ففی صحّتها قول، لأنّ فی لقائه له إشکالاً، فتقف الروایة لجهالة الواسطة بینهما وإن کانا مرضیین معظمین»، نیز متضمّن این مفاد است که وی ـ پیش از محقّق اردبیلی ـ مقصود را ابن بزیع دانسته که مرحوم

---

۱. مامقانی، ***تنقیح المقال***، ج۳، ص۹۵، فائدهٔ ۷؛ شوشتری، ***قاموس الرجال***، ج۱۲، ص۳۶۵، فائدهٔ ۲۱.

۲. ***توضیح المقال فی علم الرجال***، ص۱۵۴.

۳. مامقانی، ***تنقیح المقال***، ج۳، ص۹۵، فائدهٔ۷؛ شوشتری، ***قاموس الرجال***، ج۹، ص۱۰۸، ش٦٤٤٤؛اردبیلی، ***مجمع الفائدة والبرهان***، ج۱۱، ص۳۷۹؛ کنی، ***توضیح المقال فی علم الرجال***، ص۱٤۲.

کلینی او را ملاقات نکرده و نمی‌تواند بی‌واسطه از وی نقل کند و چون واسطهٔ بین آن دو ناشناخته است، در نتیجه درستی خبر مورد تردید بوده و در پذیرش آن باید توقّف کرد، گرچه کلینی و ابن بزیع هر دو بزرگوار و ثقه هستند.[1]

حسن بن زین الدّین عاملی مشهور به صاحب ***معالم*** نوشته که ابن داوود حلّی با اعتقاد به اینکه مرحوم کلینی واسطه یا واسطه‌های میان خود و ابن بزیع را حذف کرده، به مرحوم کلینی، تدلیس فاحش و غیر قابل پذیرشی را نسبت داده است.[2]

فاضل اردبیلی، نویسندهٔ کتاب رجالی ***جامع الرواة*** برخلاف محقّق اردبیلی، مقصود از محمد بن اسماعیل را، برمکی صاحب ***صومعه*** دانسته است.[3]

در منابع شیعه، مقصود از اردبیلی اوّل، محقّق اردبیلی و مراد از دوم، فاضل اردبیلی است که یک قرن بین آنان فاصلهٔ زمانی وجود دارد. اردبیلی درعلم فقه، لقب احمد مؤلف ***مجمع الفائدة و البرهان*** است و در دانش رجال، لقب محمّد، نویسندهٔ ***جامع الرواة*** می‌باشد. با توجّه به رویکرد اردبیلی اوّل و دوم، این مقاله حاوی سه موضوع زیر به اختصار است:

الف ـ ارزیابی و نقد دیدگاه محقّق اردبیلی؛

ب ـ بررسی رویکرد فاضل اردبیلی؛

ج ـ قراین اثبات‌کنندهٔ مقصود بودنِ بندقی نیشابوری.

الف- ارزیابی و نقد دیدگاه محقق اردبیلی[4]

محقّق اردبیلی مقصود از محمد بن اسماعیل، استاد و مرویّ عنه مرحوم کلینی را ابن بزیع می‌داند. پیش از نقد

---

۱. ***کتاب الرّجال***، ص۳۰۶، تنبیه ۱.

۲. حسن بن زین‌الدین، ***منتقی الجمان***، ج۱، ص۴۴.

۳. اردبیلی، ***جامع الرواة***، ج ۲، ص ۷۱.

۴. برای اطلاع از جایگاه و مقام علمی محقق اردبیلی بنگرید به: تفرشی، ***نقد الرجال***، ج ۱، ص ۱۵۱؛ اردبیلی، ***جامع الرواة***، ج ۱، ص ۶۱؛ حرّ عاملی، ***امل الآمل***، ج ۲، ص ۲۳؛ قمی، ***الکنی و الالقاب***، ج ۲، ص ۶۶۷.

دیدگاه وی به عنوان تمهید، به جایگاه رجالی و برهۀ زیست ابن بزیع اشاره می‌شود. اطلاق واژه «مولی» از سویِ نجاشی، طوسی و دیگران بر «محمد بن اسماعیل بن بزیع»، بیانگر غیر عرب‌بودن نژاد وی است. او از صحابیان امامان کاظم، رضا و جواد : به‌شمار آمده، رجال‌شناسان به اتّفاق او را ستوده‌اند.

امام رضا 7 خطاب به وی که جزء رجال سیاسی و وزیران پایبند به دفاع از حقوق شیعیان بوده، فرموده‌اند: «در تشکیلات نظام‌های طاغوتی مؤمنانی واقعی وجود دارند که پناهگاه و فریادرس شیعیان ما هستند و امین خداوند بر زمین‌اند، نور آنان بر اهل آسمان‌ها می‌درخشد و عالم آخرت را نیز روشنایی خواهند بخشید، آنان برای بهشت و بهشت برای آنان آفریده شده «فکن منهم یا محمّد»؛ تو ای محمد بن اسماعیل از آنان باش.

آن حضرت همچنین در میان جمعی که به مناسبتی از ابن بزیع سخن به میان آمد، اظهار داشتند: «وددت أنّ فیکم مثله»؛ دوست دارم در بین شیعیان افرادی چون وی وجود داشته باشند.

امام جواد 7 در پی تقاضای وی، پارچۀ کفنش را فرستادند. ابن فضّال نیز با تکرار «ثقه» و تأکید به «عین» بر قوی‌ترین توثیق و تعدیل وی پای فشرده است. نجاشی با تعبیر«کان من صالحی هذه الطائفة و ثقاتهم، کثیر العمل»، وی را از صالحان مکتب اهل بیت و از ثقات بر شمرده و شیخ طوسی نیز با بیان: «ثقة صحیح»، وی را محل اعتماد و اخبارش را صحیح دانسته است.

وی در اسناد ده‌ها روایت قرار گرفته، گاهی بی‌واسطه و برخی موارد توسط مشایخ خود، از معصوم 7 نقل حدیث نموده و ***الحجّ*** و ***ثواب الحجّ*** دو عنوان از نگاشته‌های اوست. حمّاد بن عیسی، یونس بن عبدالرّحمان، منصور بن یونس، ابن بکیر و بسیاری دیگر که در طبقۀ آنها قرار می‌گیرند، جزء استادان او به‌شمار می‌آیند. احمد بن محمد بن خالد برقی، احمد بن محمد بن عیسی اشعری، اسحاق بن ابراهیم، حسین بن

سعید اهوازی، ابراهیم بن هاشم، علی بن مهزیار، معاویة بن حُکَیم، فضل بن شاذان و... در زمرهٔ شاگردان او محسوب می‌شوند. با توجه به عبارت کشّی که می‌گوید او از صحابیان امام کاظم 7 است که امام جواد 7 را نیز درک کرده، به دست می‌آید، وی در زمان امام جواد 7 درگذشته است.[1]

دیدگاه محقّق اردبیلی در اینکه مراد ابن بزیع است، به دلایل ذیل مخدوش و غیر قابل پذیرش است:

الف – مرحوم کلینی همیشه در مواردی که به نام ابن بزیع تصریح نموده، حداقل با دو واسطه از او نقل کرده و در هیچ موردی که به نامش تصریح شده، بی‌واسطه از او نقل نکرده است. در بسیاری اوقات دو واسطهٔ بین مرحوم کلینی و ابن بزیع است؛ مانند: محمّد بن حسن از سهل بن زیاد[2]، ابو علی اشعری از محمد بن عبد الجبّار[3]، محمّد بن یحیی از محمد بن حسین.[4] گاهی نیز با سه واسطه مانند: حسین بن محمد ـ معلی بن محمد ـ محمد بن جمهور[5]، علی بن محمد ـ سهل بن زیاد ـ علی بن مهزیار[6]، حسین بن محمد ـ عبدالله بن عامر ـ علی بن مهزیار[7] از ابن بزیع به نقل پرداخته است. بنابراین نقل با واسطهٔ مرحوم کلینی از ابن بزیع امری غریب و نامأنوس نیست، امّا نقل مستقیم از وی، رخدادی غیر مألوف و دور از ذهن است و برای دفع و رفع آن غرابت،

---

۱. برقی، ***رجال البرقی***، ص٥٤، ٥٦؛ طوسی، ***اختیار معرفة الرجال***، ش١٠٦٥، ١٠٦٦؛ همو، ***فهرست کتب الشیعة و أصولهم***، ش ٦٠٥؛ ***رجال الطوسی***، ش، ٥١٣٠، ٥٣٩٣، ٥٥٩٠؛ مفید، ***الإرشاد***، ج ٢، ص٢٩٥؛ نجاشی، ***رجال النجاشی***، ش٨٩٣؛ حلی، ***خلاصة الأقوال***، ش٨١٤؛ ابن داوود، ***کتاب الرّجال***، ش١٣١٤؛ خویی، ***معجم رجال الحدیث***، ج ١٦، ص١٠٣.

٢. ***الکافی***، ج١، ص١٠٥، ح٣.

٣. همان، ج٢، ص١١٧، ح٤.

٤. همان، ج١، ص١٤٤، ح٦.

٥. همان، ج ١، ص٢٩١، ذیل ح ٦.

٦. همان، ج١، ص٣٨٤، ح٥.

٧. همان، ج٣، ص٣٢٠، ح٥.

نیاز به تقید دارد.

ب – مرحوم کلینی در حدود صد موردی که از ابن بزیع نقل کرده و او در اثنای سلسله حدیث قرار گرفته، وی را به عنوان «ابن بزیع» مقید می‌کند؛ از این‌رو موارد اطلاق، منصرف به او نیست. اگر اطلاق محمد بن اسماعیل، انصراف به وی دارد، پس چرا در وسط اسناد وی را مقیّد می‌کند. محمد بن اسماعیلی که واسطهٔ بین مرحوم کلینی و فضل است و در حدود هشتصد حدیث از وی نقل می‌کند، همیشه مطلق و بدون پسوند است.

ج – کشّی و دیگر رجال‌شناسان بی‌استثنا، «أبوجعفر محمّد بن اسماعیل بن بزیع» را در شمار اساتید ابن شاذان برشمرده‌اند.[1] اگر متقابلاً ابن بزیع شاگرد فضل باشد، که تنها در ***کافی*** صدها روایت وی گزارش شده، باید کشّی و دیگر رجالیان که به شاگردان فضل اشاره کرده‌اند، به آن نکته نیز تصریح و اشاره می‌کردند؛ چون نقل ابن شاذان از وی و به‌عکس از امور غریبه و کم‌مورد علم حدیث محسوب می‌گردد.[2] شوشتری علّامهٔ رجالی می‌نویسد: «انّ عدم روایة الکافی والکشّی عن الأوّل (ابن بزیع) من بدیهیات الفنّ فإنّ ذاک مرویّ عنه للفضل بن شاذان، لا راوٍ»[3]؛ روایت نکردن کلینی و کشّی از ابن بزیع از بدیهیّات علم رجال است؛ زیرا وی از مشایخ ابن شاذان به‌شمار می‌آید، نه اینکه راوی و شاگرد وی باشد.

د– در کتب حدیثی فضل و دیگر منابع، ما به موارد فراوانی برمی‌خوریم که ابن شاذان از ابن بزیع به نقل حدیث پرداخته، اما در هیچ منبعی به نقل ابن بزیع از وی دست نیافته‌ایم.[4]

---

۱. طوسی، ***اختیار معرفة الرجال***، ش۱۰۲۹؛ کاظمی، ***هدایة المحدّثین***، ص۲۲۷.

۲. کنی، ***توضیح المقال فی علم الرجال***، ص۱۴۵.

۳. شوشتری، ***قاموس الرجال***، ج۱۲، ص۳۶۵، فائده۲۱.

٤. فضل بن شاذان، ***مختصر اثبات الرجعة***، ح۱؛ طوسی، ***الغیبة***، ص٤٢٨ و ٤٥٥؛ حرّعاملی، ←

هـ - ابن بزیع از صحابیان و راویان نامبردار امام کاظم و امام رضا 8 است. از عبارت کشّی که تصریح می‌کند ابن بزیع از صحابیان امام کاظم 7 بوده و «أدرک أباجعفر الثانی 7 » به دست می‌آید که وی پیش از امام جواد 7 درگذشته؛ زیرا مفهوم جمله این است که مقدار کمی از حیات امام جواد 7 را درک کرده است.[1] شهادت امام جواد 7 بنابر آنچه شیخ مفید به آن تصریح نموده، در سال ۲۲۰ق اتفاق افتاده[2] و درگذشت مرحوم کلینی به گفته شیخ طوسی در سال ۳۲۸ و به گفته نجاشی سال ۳۲۹ رخ داده[3]، بنابراین تفاوت درگذشت ابن بزیع و مرحوم کلینی دست‌کم یکصدونُه سال است. از طرفی تألیف ***کافی*** بیست سال طول کشیده و از سویی نقل مرحوم کلینی از محمد بن اسماعیل در همهٔ جلدهای کتابش پراکنده است که در نتیجه می‌بایست مجموعهٔ روایات را در اختیار داشته باشد و پس از آن به مرحله گزینش و انتخاب برسد و در نهایت اینکه مرحوم کلینی در زمان تألیف، دست‌کم بیست سال داشته و شخصیّتی علمی به‌شمار می‌آمده؛ چون تصریح می‌کند که از وی درخواست کرده‌اند که کتابی حاوی علوم دین تألیف کند.[4] با توجه به نکات مذکور، مرحوم کلینی در وقت اتمام ***کافی*** حداقل چهل سال داشته و سنّ وی در وقت وفات ابن بزیع باید پنجاه تا شصت سال باشد که با افزودن آن یکصدونُه سال به حدود یکصدوشصت سال می‌رسد. این موضوع بعید است؛ زیرا اگر مرحوم کلینی برخوردار از عمر طولانی بود، در کتب رجالی و تراجم بدان اشاره می‌شد.

وسائل الشیعة، ج۳، ص۵۰۵، ج۶، ص۲۶۸، ج۸، ص۵۳۳، ج۱۵، ص۲۳۱، ج۲۰، ص۲۲۶، ۲۷۰، ۲۷۵، ۲۹۴، ۴۱۷، ج۲۱، ص۸۵، ج۲۴، ص۱۴۰، ج۲۵، ص۳۶۲.

۱. طوسی، ***اختیار معرفة الرجال***، ش۱۰۶۴.

۲. مفید، ***الإرشاد***، ج۲، ص۲۹۵.

۳. ***رجال الطوسی***، ش۶۰۳؛ ***رجال النجاشی***، ش۱۰۲۶.

۴. کلینی، ***الکافی***، ج ۱، ص۷، مقدمه.

و- لازمهٔ اینکه ابن بزیع، شاگرد فضل و استاد مرحوم کلینی باشد، این است که باید کلینی معاصر امامان رضا 7 تا امام عصرعجل‌الله فرجه باشد. نه خودش و نه دیگران بر این مطلب تصریح و اشاره‌ای ندارند با اینکه کتب تراجم و رجال نام کسانی را که تعداد کمتری از امامان را درک کرده‌اند، گزارش کرده‌اند. در صورت برخورداری از عمر طولانی و با توجه به حضورش در منطقهٔ عراق، وی بی‌تردید با شوق و اشتیاق وصف‌ناپذیری به ملاقات ائمه : نائل می‌شد و روایات را بدون واسطه و دست‌کم با یک واسطه نقل می‌کرد؛ چون علوّ سند امری قابل توجه بوده و هست. او حتی از نویسندگان تصنیفات همانند فضل بن شاذان و دیگران به‌طور مستقیم نقل نکرده است. مقدمه کتاب ***کافی*** که اشاره دارد برخی از وی درخواست نگارش کتابی جامع کرده‌اند، به روشنی می‌رساند که این کتاب در زمان غیبت گرد آمده است. به علاوه ذکر روایات دربارهٔ نصّ بر امامت امامان معصوم و به‌ویژه نقل سخنان امام عسکری 7 بیانگر عدم تألیف آن در دوران حضور است و نگاشته شدن کتاب ***کافی*** در دوران غیبت از واضحات است.[1]

ز- اگر سخن کشّی را در وفات ابن بزیع پیش از سال ۲۲۰ هجری، غیر قابل اعتنا و اعتماد بدانیم و تأکید کنیم که ابن بزیع تا عصر غیبت صغری زنده بوده و مرحوم کلینی ناقل از وی و او شاگرد ابن شاذان است، پیامدهایی که هیچ کس به آنها ملتزم نمی‌شود: اولاً سبب تضعیف کشّی و بی‌اعتباری کتاب وی می‌شود. ثانیاً حاوی این است که ابن بزیع شش امام، یعنی امام کاظم 7 تا امام عصر عجل‌الله فرجه را درک کرده و دست‌کم یکصدوپنجاه سال داشته است؛ در حالی که اگر این امر اتفاق می‌افتاد به آن اشاره می‌شد.

ح- محمد بن اسماعیل که مرحوم کلینی بدون هیچ واسطه‌ای از او به نقل

---

۱. کنی، ***توضیح المقال فی علم الرجال***، ص۱۴۵.

پرداخته، تنها از ابن شاذان نقل نموده است. اگر «ابن بزیع» راوی از ابن شاذان و استاد مرحوم کلینی باشد، باید از غیر فضل هم که در طبقهٔ وی بودند، به نقل می‌پرداخت، در صورتی که ما به هیچ منبع و مدرکی برنخورده‌ایم که محمد بن اسماعیلِ استاد مرحوم کلینی و در طبقهٔ وی، از غیر فضل بن شاذان روایتی را نقل کرده باشد.

ط – به یقین ابن بزیع، راوی از فضل نیست؛ زیرا ابن شاذان از نظر طبقه پایین‌تر از وی است. شیخ طوسی، فضل را از اصحاب امام دهم و یازدهم[1] و ابن بزیع را جزء اصحاب امام هفتم، هشتم و نهم برشمرده است.[2] آیت‌الله بروجردی ; تأکید کرده که مراد از محمد بن اسماعیل، به هیچ وجه ابن بزیع نیست؛ چون وی از طبقه ششم است و مرحوم کلینی از طبقه نهم می‌باشد.[3]

ی– احتمال اینکه مرحوم کلینی روایات ابن بزیع را به گونه وجاده و از کتاب وی نقل کرده باشد، بسیار بعید است؛ زیرا روش مرحوم کلینی و همه جمع‌کنندگان اخبار این است که در این صورت، به مشایخ اجازهٔ نقل روایات کتاب اشاره می‌کنند. به علاوه– با توجه به اینکه محمد بن اسماعیل مرویّ عنه مرحوم کلینی از غیر فضل نقل نکرده است – بسنده کردن ابن بزیع، مؤلّف آن کتاب مفروض، به نقل از ابن شاذان در نهایت بُعد و ضعف است. اگر کتابی موجود بوده که ابن بزیع آن را به نقل از فضل نگاشته که در عین حال ابن شاذان هم راوی از وی است، بی‌شک آن کتاب شهرت می‌یافت.[4]

ب – بررسی رویکرد فاضل اردبیلی[5]

فاضل اردبیلی، به عکس محقّق

—

۱. رجال الطوسی، ش۵۷۴۲، ۵۸۸۳.

۲. همان، ش۵۱۳۰، ۵۳۹۳، ۵۵۹۰.

۳. تجلیل، *معجم الثقات و ترتیب الطبقات*، ص۱۰۲.

—

٤. کنی، *توضیح المقال فی علم الرجال*، ص۱۴۶.

۵. برای اطلاع از جایگاه علمی فاضل اردبیلی بنگرید به: امین، *اعیان الشیعه*، ج۹، ص٤٤٢؛ اردبیلی، *جامع الرواة*، ج۱، ص۳.

اردبیلی بر آن است که مرحوم کلینی از برمکی رازی، صاحب ***صومعه*** به نقل می‌پردازد و همو جزء شاگردان ابن شاذان به شمار می‌آید. وی در اثبات آن می‌نویسد: «لانّ قرب زمانه دون زمان غیره من زمان محمّد بن یعقوب معلوم»؛ نزدیکی زمان مرحوم کلینی به برمکی ـ و نه دیگران ـ تأییدکنندهٔ این است که مقصود از محمد بن اسماعیل، وی می‌باشد.

اردبیلی سپس تأکید می‌کند، بی‌تردید مرحوم کلینی می‌تواند از برمکی بی‌واسطه نقل کند؛ زیرا علی بن احمد بن موسی و محمد بن احمد سنانی راوی از مرحوم کلینی و محمد بن ابی عبدالله کوفی می‌باشند و در نتیجه آن دو معاصر مرحوم کلینی و هم‌طبقهٔ وی هستند. با توجه به قرینهٔ بالا، محروم کلینی گاهی با واسطهٔ محمد بن ابی عبدالله کوفی از برمکی به نقل پرداخته و می‌تواند بی‌واسطه هم از او نقل کند[1].

نجاشی، کنیهٔ محمد بن اسماعیل بن احمد بن بشیر برمکی مشهور به صاحب ***صومعه*** را «ابو عبدالله» قلمداد کرده و ابن غضایری «ابوجعفر»دانسته است. شوشتری با بیان: «فالظاهر أصحیة قول ابن الغضائری فی کنیته، فإنّ المسمّین بمحمّد مکنون بأبی جعفر غالباً»؛ بر آن است که سخن ابن غضائری درست است؛ چون غالباً کنیه کسانی که نامشان محمد است، ابوجعفر انتخاب می‌شود[2]. نجاشی تصریح کرده وی ساکن قم بوده گرچه قمی الأصل نیست و با تعبیر «کان ثقة مستقیماً» وی را توثیق نموده و به عکس ابن غضائری وی را تضعیف کرده و علامه حلّی به درستی تعدیل نجاشی را بر جرح ابن غضائری ترجیح داده است. اما شیخ طوسی، در رجال و فهرست خود به برمکی هیچ اشاره‌ای

---

۱. اردبیلی، ***جامع الرواة***، ج۲، ص۷۱.

۲. نجاشی، ***رجال النجاشی***، ش۹۱۵؛ابن غضایری، ***الرجال لابن الغضائری***، ص۹۷، ش۱٤٦؛ شوشتری، ***قاموس الرجال***، ج ۹، ص۱۰۹، ش٦٤٤٨.

نکرده است[1].

قراین چهارگانهٔ ذیل می‌توانند حاوی این باشند که زمان مرحوم کلینی و برمکی نزدیک به هم بوده و نقل بی‌واسطهٔ مرحوم کلینی از برمکی امری ممکن است:

الف- در منابع رجالی برمکی را در زمرهٔ کسانی شمرده‌اند که از هیچ یک از پیشوایان معصوم : نقل مستقیم ندارد.

ب- هر دو «رازی» و همشهری هستند.

ج- از نظر طبقه با مشکلی مواجه نیستیم؛ چون شیخ صدوق از مرحوم کلینی با یک واسطه و از برمکی با دو واسطه نقل کرده و نجاشی نیز از برمکی با سه واسطه نقل می‌کند.

د- محمد بن جعفر اسدی مشهور به محمد بن ابی عبدالله که معاصر برمکی بوده، شانزده سال پیش از مرحوم کلینی درگذشته است.[2]

به رغم پذیرش مؤیّدات و قراین یادشده، ما تأکید می‌کنیم با ژرف‌اندیشی و واکاوی بیشتر نمی‌توان پذیرفت که مقصود از محمد بن اسماعیل در آن ۸۳۱ حدیث، برمکی باشد:

الف- بی‌تردید همشهری بودن برمکی و مرحوم کلینی قرینه بر تعیّن وی نمی‌باشد. اتّحاد مکان هنگامی مفید است که ما به انتقال یکی علم پیدا نکنیم، حال آنکه نجاشی از ابوالعباس بن نوح نقل کرده که برمکی در قم ساکن بوده است.[3]

ب- محمد بن اسماعیل برمکی پیش از مرحوم کلینی می‌زیسته است. مرحوم کلینی همیشه در کتاب ***کافی*** از برمکی با واسطهٔ استادش «محمد بن جعفر بن محمد بن عون اسدی» که گاهی از او به «محمد بن ابی عبدالله» و «محمد بن ابی

---

۱. *رجال النجاشی*، ش۹۱۵؛ *الرجال لابن الغضائری*، ص۹۷، ش۱۴۶؛حلی، *خلاصة الأقوال*، ش۸۸۷.

۲. صدوق، *من لا یحضره الفقیه*، ج۴، ص۵۱۲؛ *رجال النجاشی*، ش ۹۱۵؛کنی، *توضیح المقال*، ص۱۴۸.

۳. *رجال النجاشی*، ش ۹۱۵.

عبدالله اسدی» تعبیر می‌کند، به نقل می‌پردازد و طبق تحقیق در ***کافی*** به هیچ‌وجه از او بی‌واسطه به نقل نپرداخته است.[1] شوشتری علامهٔ رجالی نگاشته است: «انّ عدم روایتهما عن الثانی(البرمکی) أیضاً من واضحات الفنّ، فروی حدوث عالم الکافی و دیباجة الکشّی عنه بالواسطة»[2]؛ عدم روایت مرحوم کلینی و کشّی از برمکی، جزء مسائل روشن و مسلّم دانش رجال است؛ چون مرحوم کلینی در مبحث حدوث عالم و کشّی در مقدمه رجالش با واسطه از «برمکی»به نقل پرداخته‌اند.

ج- کشّی که معاصر مرحوم کلینی است نیز گاهی با یک واسطه، یعنی حمدویه و إبراهیم پسران نصیر، از برمکی رازی به نقل پرداخته و گاهی با دو واسطه، یعنی علی بن محمد بن قتیبه از محمد بن احمد بن ولید از وی نقل کرده است.[3]

د- برخی از استادان برمکی رازی مانند: احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی، حسن بن علی بن فضّال، عبدالعزیز بن مهتدی قمی[4]، جزء مشایخ ابن شاذان می‌باشند.[5] در نتیجه برمکی و فضل معاصر هم به‌شمار می‌آیند، و مرحوم کلینی نمی‌تواند از برمکی بی‌واسطه نقل کند.

ه - کلینی وی را در بیشتر موارد به پسوند «برمکی» یا «برمکی رازی» مقید نموده است.[6] در موارد بسیار نادری هم که پسوندی نیامده، باز با واسطهٔ اسدی نقل کرده است.[7]

---

۱. کلینی، ***الکافی***، ج ۱، ص ۷۸، ح ۳؛ ص ۱۲۵، ح۱؛ ص۱٤٤، ح۵.

۲. شوشتری، ***قاموس الرجال***، ج۱۲، ص۳٦۵، فائده۲۱.

۳. طوسی، ***اختیار معرفة الرجال***، ش٤، ٥٦٤، ۸۲۸، ۹۳۱ و ش۷٦۰.

٤. همان، ش۷٦۰، ۸۲۸، ۹۳۱.

۵. طوسی، ***اختیار معرفة الرجال***، ش۹۱۰، ۱۲۰۹؛ مفید، ***الإرشاد***، ج۲، ص۳۷٤.

٦. کلینی، ***الکافی***، ج ۱، ص۷۸، ح ۳، ص۱۲۵، ح۱،

۷. همان، ج۱، ص۸۲، ح۲؛ص۱۰٦، ح۷و۸؛ ص۱۰۹، ح۲؛ص۱٤٤، ح۵.

و- در منابع روایی و رجالی که محمد بن اسماعیل برمکی در اسناد روایات قرار گرفته، مشاهده نشده که حتی در یک مورد از فضل بن شاذان نقل کند و به علاوه، جزء شاگردان او در هیچ منبعی شمرده نشده است.

ز- در همهٔ مجامع روایی و رجالی تصریح شده که محمد بن جعفر اسدی راوی از محمد بن اسماعیل برمکی، است. شیخ صدوق نیز در ***المشیخه*** طریق خود را به برمکی، محمد بن ابی عبد الله کوفی برشمرده که همان محمد بن جعفر اسدی است که نجاشی تصریح کرده وی راوی از محمد بن اسماعیل برمکی و ناقل کتاب وی می‌باشد.[1] اگر مرحوم کلینی هم با آن فراوانی موارد، از او نقل می‌کرد، بی‌تردید مرحوم کلینی را هم در زمره راویان و تلامیذ برمکی برمی‌شمردند و به یقین به آن تصریح و اشاره می‌کردند.[2]

ح- محمد بن اسماعیل برمکی که جزء ثقات است، در طبقه هفتم محدّثان جای گرفته و مرحوم کلینی در طبقه نهم، و در نتیجه به دلیل تفاوت در طبقه نقل از او دستخوش ضعف می‌گردد. آیت الله بروجردی ؛ تأکید کرده‌اند مراد از محمد بن اسماعیل به هیچ‌وجه ابن بزیع نیست؛ چون وی در طبقه ششم محدّثان و برمکی در طبقه هفتم و کلینی در طبقه نهم قرار دارد.[3]

ج- قراین اثبات‌کنندهٔ مقصود بودن بندقی نیشابوری

الف – کشّی ذیل احوال سلمان و ابوحمزه ثمالی از فضل بن شاذان با واسطهٔ «محمد بن اسماعیل» بدون ذکر پسوندی برای وی، نقل کرده است.[4] اما در گزارش از«ابویحیی جرجانی» از

---

۱. صدوق، ***من لا یحضره الفقیه***، ج۴، ص۵۱۲؛ ***رجال النجاشی***، ش ۹۱۵.

۲. کنی، ***توضیح المقال***، ص ۱۵۰.

۳. تجلیل، ***معجم الثقات و ترتیب الطبقات***، ص۱۰۲، پاورقی.

٤. طوسی، ***اختیار معرفة الرجال***، ش۱۷، ۱۸، ۳۵٦.

استاد خود به «محمد بن اسماعیل نیشابوری» تعبیر نموده[1] و ذیل احوال فضل بن شاذان به روشنی، به «ابوالحسن محمد بن اسماعیل بندقی نیشابوری» تعبیر کرده است.[2] این دو مورد اخیر که به نیشابوری و بندقی تعبیر نموده، در حقیقت قرینه معیّنه است که محمد بن اسماعیل که از مشایخ وی می‌باشد همان «بندقی نیشابوری» است. از طرفی چون به گفته همه متخصّصان، رجالیان و حدیث‌شناسان، مرحوم کلینی و کشّی هم‌طبقه هستند از این رو مرویٌّ عنه و استاد مرحوم کلینی همان محمد بن اسماعیل بندقی است که از فضل بن شاذان به نقل پرداخته است.

ب- محمد بن اسماعیل نیشابوری با فضل بن شاذان برخاسته از یک منطقه جغرافیایی می‌باشند، و به علاوه هر دو در نیشابور می‌زیسته‌اند. به طور طبیعی راوی از فضل باید وی باشد نه دیگرانی که برخاسته از اقالیم دیگر هستند.[3]

ج- کسی که بیان‌کنندهٔ بخش‌هایی از زندگی فضل است و زندگی وی را در دوران حکومت طاهریان گزارش کرده، محمد بن اسماعیل نیشابوری است؛ از این‌رو متبادر به ذهن است که راوی از فضل هم، او باشد.[4]

د- به اجماع، محمد بن اسماعیل از اصحاب و شاگردان ویژهٔ فضل بن شاذان بوده است؛ از این رو، راوی از او هم به طور طبیعی باید وی باشد.[5]

هـ - محمد بن اسماعیل جزء متکلّمان بوده، همان‌گونه که ویژگی مهم فضل نیز همین شمرده شده و این همسانی بیانگر این است که راوی از فضل، وی باشد.[6]

و- با توجّه به طبقه‌بندی روات، تردیدی نمی‌توان کرد که منظور از محمد بن اسماعیل، همان نیشابوری

---

۱. همان، ش۱۰۱۶.

۲. همان، ش۱۰۲٤.

۳. کنی، ***توضیح المقال***، ص۱۴۴.

٤. طوسی، ***اختیار معرفة الرجال***، ش۱۰۲۴.

۵. میر داماد، ***الرواشح السماویه، ص***۱۱۹.

٦. کنی، ***توضیح المقال***، ص۱۴۴.

است؛ زیرا بندقی نیشابوری از طبقه هشتم و مرحوم کلینی از طبقه نهم می‌باشد.[1]

ز- اکثر محقّقان و کاربران دانش رجال و حدیث، «ابوالحسن محمّد بن اسماعیل نیشابوری» را استاد مرحوم کلینی و راوی فضل دانسته‌اند. عالمانی همانند، مامقانی[2]، قهپائی[3]، خویی[4]، بروجردی[5]، استرآبادی[6]، ملا علی علیاری تبریزی[7]، نمازی شاهرودی[8]، مجلسی[9] و تجلیل[10] بر همین رویکرد پای فشرده‌اند. در ادامه به گفتار برخی از آنان اشاره می‌کنیم:

۱- حسن بن زین الدّین عاملی(م۱۰۱۱ق) نوشته، چنانچه مراد از محمد بن اسماعیل، ابن بزیع باشد، ملاقات مرحوم کلینی با وی محال است، اما چون مقصود بندقی نیشابوری است، ملاقات مرحوم کلینی با او در موضع تردید نیست.[11]

۲- تفرشی(م۱۰۱۵ق) می‌نویسد: برخی اظهار کرده‌اند مراد از محمد بن اسماعیل نه ابن بزیع است و نه ابن میمون زعفرانی، از رهگذر اینکه آن دو از اصحاب امام صادق 7 به نقل پرداخته‌اند، و بعید است که مرحوم کلینی با دو واسطه از امام صادق 7 نقل کند، پس مقصود برمکی می‌باشد. در پاسخ گفته می‌شود که برمکی هم اصحاب آن امام را ملاقات کرده، چنان‌که ذیل احوال «عبدالله بن داهر» در رجال نجاشی به دست می‌آید. پس مراد بندقی است که در رجال کشّی احوال

---

۱. تجلیل، *معجم الثقات و ترتیب الطبقات*، ص۱۰۲.

۲. *تنقیح المقال*، ج۳، ص۸۰-۹۵، فائده۷.

۳. *مجمع الرّجال*، ج۵، ص۱۵۴.

٤. *معجم رجال الحدیث*، ج۱۶، ص۹۰.

۵. *طرائف المقال*، ج۱، ص۲۱۲ ش۱۲۵۹.

٦. *منهج المقال*، ص۲۸۳.

۷. *بهجة الآمال*، ج۶، ص۲۸۵.

۸. *مستدرکات علم رجال الحدیث*، ج۶، ص۴۵۷، ش۱۲۶۸۲.

۹. *الوجیزة*، ص۲۹۳، ش۱۵۷۵.

۱۰. *معجم الثقات و ترتیب الطبقات*، ص۱۰۲، ش۶۸۷.

۱۱. *منتقی الجمان*، ج۱، ص۴۴.

فضل را بی‌واسطه نقل کرده و یا توسط فضل روایاتی دربارهٔ صحابیان پیامبر 9 نقل کرده است.[1]

۳- میرداماد (م۱۰٤۱ق): محمد بن اسماعیل میان دوازده نفر مشترک است و مرویّ عنه مرحوم کلینی همان بندقیِ استاد کشّی است.[2]

٤- ابو علی حایری (م۱۲۱٦ق) نگاشته است: «أنّه الّذی استقرّ علیه رأی الکلّ فی أمثال زماننا»[3]؛ دیدگاه همهٔ علما و فقهای زمان ما بر این استوار شده، که مقصود از استاد مرحوم کلینی همان بندقی نیشابوری است.

۵- ملا علی کنی (م۱۳۰٦ق) می‌نویسد: اکثریت برآنند که مقصود از استاد مرحوم کلینی، همان بندقی است و ادلّه و قراین آن را تأیید و دیگرانی را که مشارکت در اسم با وی دارند، نفی می‌کند.[4]

نتیجه

رویکرد محقّق اردبیلی مبنی بر اینکه ابن بزیع استاد مرحوم کلینی است با توجه به مبانی علم رجال، فاقد استواری است؛ زیرا ابن بزیع راوی از امام کاظم و امام رضا 8 می‌باشد و مرحوم کلینی هم‌طبقه وی نیست که بخواهد بی‌واسطه نقل کند. به علاوه مرحوم کلینی همیشه در موارد تصریح به ابن بزیع با دو یا سه واسطه از او نقل می‌کند. اگر مقصود از مرویٌّ عنه مرحوم کلینی، در آن صدها مورد، ابن بزیع باشد، باید محمد بن اسماعیل را به ابن بزیع مقید می‌کرد تا قرابت و اجمال مرتفع می‌شد. دیدگاه فاضل اردبیلی هم که استاد مرحوم کلینی را برمکی قلمداد کرده، برآیند پژوهش نیست؛ زیرا مرحوم کلینی همیشه از برمکی با واسطهٔ «محمد بن ابی عبدالله»

---

۱. طوسی، ***اختیار معرفة الرجال***، ش۱۷، ۱۸، ۱۰۲٤؛ ***رجال النجاشی***، ش٦۰۲؛ ***نقد الرجال***، ج٤، ص۱٤۰، ش۱۲۳.

۲. ***الرواشح السماویه***، ص۱۱۹-۱۲٤.

۳. ***منتهی المقال***، ج ۵، ص۳۵٦، ش۲٤۹۲.

٤. کنی، ***توضیح المقال***، ص۱٤۲.

نقل کرده است.

نقل کشّی – معاصر مرحوم کلینی– از بندقی نیشابوری، وحدت منطقهٔ جغرافیایی بندقی با ابن شاذان، گزارش زوایایی از زندگی فضل توسط وی، شاگرد ویژهٔ فضل بودن او، متکلّم بودنش همانند ابن شاذان، در نظر گرفتن طبقات محدّثان و به علاوه باور اکثریّت علما در گذشته و حال به تعیین بندقی و شهرت این دیدگاه که مفید ظن معتبر در مقام می‌باشد، قراین و ادله‌ای هستند بر اینکه استاد مرحوم کلینی و راوی از فضل، محمد بن اسماعیل بندقی نیشابوری است.

منابع

۱. ابن داوود حلّی(م۷٤۰ق)، ***کتاب الرّجال***، تحقیق سید محمد صادق آل بحرالعلوم، نجف، منشورات المطبعة الحیدریة، ۱۳۹۲ق.

۲. اردبیلی، احمد بن محمد (م۹۹۳ق)، ***رسالتان فی الخراج***، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱٤۱۳ق.

۳. ــــــــــــ ، ***زبدة البیان فی أحکام القرآن***، تحقیق محمدباقر بهبودی، تهران، المکتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریه، بی‌تا.

٤. ــــــــــــ ، ***مجمع الفائدة والبرهان***، تصحیح مجتبی العراقی، علی پناه الاشتهاردی و حسین الیزدی الأصفهانی، قم، منشورات جماعة المدرّسین، ۱٤۱٦ق.

۵. اردبیلی، محمد علی (م۱۱۰۱ق)، ***جامع الرواة***، قم، مکتبة آیة الله المرعشی النجفی، ۱٤۰۳ق.

٦. استرآبادی، میرزا محمد (م۱۰۲۸ق)، ***منهج المقال***، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۰٦ ق.

۷. امین، سید محسن (م۱۳۷۱ق)، ***أعیان الشیعه***، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱٤۰۳ / ۱۹۸۳م.

۸. برقی، احمد بن محمّد بن خالد برقی (م۲۷٤ق)، ***رجال البرقی***، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ ق.

۹. بروجردی، سید علی (م۱۳۱۳ق)، ***طرائف المقال***، تحقیق سید مهدی رجائی، قم، مکتبة آیة الله المرعشی النجفی، ۱٤۱۰ق.

۱۰. تجلیل، ابوطالب، ***معجم الثقات و ترتیب الطبقات***، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱٤۰٤ ق.

۱۱. تفرشی، سید مصطفی (م قرن۱۱ق)، ***نقد الرجال***، قم، مؤسسة آل البیت : لإحیاء التراث، ۱٤۱۸ق.

۱۲. تهرانی، آقا بزرگ، (م۱۳۸۹ق)، ***الذریعة الی***

تصانيف الشيعه، تهران، كتابخانه اسلاميه، ١٤٠٨ق.
١٣. حايرى، ابوعلىّ، (م١٢١٦ق)، *منتهى المقال*، قم، موسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٣٧٤ش.
١٤. حرّ عاملى، محمد بن حسن (م١١٠٤ق)، *أمل الآمل*، تحقيق سيد احمد حسينى، قم، دار الكتاب الإسلامى، ١٣٦٢ ش.
١٥. ــــــــــــ ، *وسائل الشيعه*، قم، مؤسسة آل‌البيت لإحياء التراث، ١٤١٤ ق.
١٦. حسن بن زين الدّين (م١٠١١)، *منتقى الجمان*، تصحيح على‌اكبر غفارى، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، ١٣٦٢ ش.
١٧. حلى، حسن بن يوسف(م٧٢٦ق) *خلاصة الأقوال*، تحقيق جواد قيومى، قم، مؤسسة نشر الفقاهه، ١٤٢٢ق.
١٨. خويى، سيد ابوالقاسم (م١٤١١ق)، *معجم رجال الحديث*، ٢٤ جلد، [طبعة منقحة و مزيدة] بى‌جا، ١٤١٣ق.
١٩. داورى، مسلم، *اصول علم الرّجال بين النّظرية و التطبيق*، قم، ناشر المؤلّف، ١٤١٦ ق.
٢٠. شوشترى، محمدتقى، *قاموس الرجال*، قم، مؤسسة النشر الاسلامى، ١٤٢٥ ق.
٢١. صدوق، محمد بن علىّ (م٣٨١ق)، *من لا يحضره الفقيه*، تصحيح على‌اكبر غفّارى، قم، انتشارات جامعه مدرّسين، ١٣٦٣ش.
٢٢. طوسى، محمد بن حسن (م٤٦٠ق)، *اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشّى*، تحقيق سيد مهدى رجايى، قم، مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، ١٤٠٤ق.
٢٣. ــــــــــــ ، *رجال الطوسى*، تحقيق جواد قيومى، قم، انتشارات جامعه مدرّسين، ١٤١٥ ق.
٢٤. ــــــــــــ ، *الغيبة*، قم، مؤسسة المعارف الاسلامى، ١٤١١ ق.
٢٥. ــــــــــــ ، *فهرست كتب الشيعة و أصولهم*، تحقيق جواد قيومى، قم، مؤسسة النشر الفقاهه، ١٤١٧ق.
٢٦. عاملى، سيد محمد (م١٠٠٩ق)، *مدارك الاحكام*، قم، مؤسسة آل البيت : لإحياء التراث، ١٤١٠ق.
٢٧. عليارى تبريزى، ملاعلى، *بهجة الآمال*، تصحيح هدايت الله مسترحمى، تهران، بنياد فرهنگى اسلامى كوشان پور، بى‌تا.
٢٨. غضايرى، احمد بن حسين (م قرن٥ق)، *الرجال لابن الغضائرى*، تحقيق سيد محمدرضا حسينى جلالى، قم، انتشارات دارالحديث، ١٤٢٢ ق.
٢٩. الغفّار، عبدالرسول، *الكلينى و الكافى*، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، ١٤١٦ق.
٣٠. فضل بن شاذان نيشابورى(م٢٦٠ق)، *مختصر اثبات الرجعه*، مجلة تراثنا، ش ١٥، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤٠٩ق.
٣١. قمى، شيخ عباس (م١٣٥٩ق)، *الكنى*

والألقاب، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ١٤٢٥ق.

٣٢. قهپایی، عنایت الله، ***مجمع الرّجال***، قم، مؤسسه إسماعیلیان، ١٣٦٤.

٣٣. کاظمی، محمد امین، ***هدایة المحدّثین***، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی، بی‌تا.

٣٤. کلینی، محمّد بن یعقوب (م٣٢٩ق)، ***الکافی***، تصحیح علی‌اکبر غفّاری، تهران، دار الکتب الإسلامیّه، ١٣٦٣ ش.

٣٥. کنی، ملا علی (م١٣٠٦)، ***توضیح المقال فی علم الرجال***، تحقیق حسین مولوی، قم، دار الحدیث، ١٤٢١ق.

٣٦. مامقانی، عبدالله (م١٣٥١ق)، ***تنقیح المقال***، النجف الأشرف، منشورات المکتبة المرتضویه، چاپ سنگی.

٣٧. مجلسی، محمّدباقر (م١١١١ق)، ***بحار الأنوار***، تصحیح محمّدباقر بهبودی، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، ١٤٠٣ق.

٣٨. ــــــــــــــــ، ***الوجیزه***، تصحیح محمدکاظم رحمان ستایش، تهران، ارشاد اسلامی، ١٣٧٨ ش.

٣٩. مفید، محمد(م٤١٣ق)، ***الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد***، بیروت، دار المفید للطباعة و النشر، ١٤١٤ق / ١٩٩٣م.

٤٠. میرداماد، محمدباقر (م١٠٤١ق)، ***الرواشح السماویه***، تحقیق غلامحسین قیصریه‌ها، قم، دارالحدیث، ١٤٢٢ ق/١٣٨٠ش.

٤١. نجاشی، احمد بن علی (م٤٥٠ق)، ***رجال النجاشی***، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ١٤١٦ق.

٤٢. نمازی شاهرودی، علی (م١٤٠٥ق)، ***مستدرکات علم رجال الحدیث***، تهران، ابن المؤلف، ١٤١٥ ق.

رویکرد سید قطب به مسیحیت
با تأکید بر آیات ۲۹ تا ۳۵ سورۀ توبه

محمدحسین محمدپور.[۱]

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۰/۱۷ ـ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۲/۸

چکیده

سیّد قطب به دلیل رویکرد سیاسی ـ اجتماعی در تفسیر *فی ظلال القرآن* برای سوره‌هایی مانند مائده، انعام و توبه که به ساختار اجتماعی امت اسلامی و روابط مسلمانان با غیرمسلمانان می‌پردازند، اهمیتی ویژه قائل است. آیات ۲۹ تا ۳۵ سورۀ توبه به سبب لحن شدیدی که در قِبال اهل کتاب به طور کلی و مسیحیان به صورت خاص دارند، در نظر سیدقطب از اهمیت بسزایی برخوردارند. سیدقطب هدف از نزول این هفت آیه را وضع دستورالعمل‌هایی مشخص برای روابط جامعۀ اسلامی با یهودیان و مسیحیان می‌داند و تفسیری در همین راستا و مطابق با آرمان‌های حرکت اسلامی به دست می‌دهد. اما دیدگاه‌های وی در برخی موارد در پرداختن به تاریخ مسیحیت و مخصوصاً وجود فرقه‌های مسیحی در عربستانِ مقارن با ظهور اسلام و رابطۀ پیامبر با آنها و نیز شخصیت پولس و موضوع انجیل مطرح‌شده در قرآن کریم، قابل تأمل است. در این مقاله با روش گزارش و تحلیل دیدگاه‌های سیدقطب مورد بررسی قرار گرفته است.

کلید واژه‌ها: سیدقطب، *فی ظلال القرآن*، آیات ۲۹ تا ۳۵ سورۀ توبه، اهل کتاب، مسیحیت، عیسی 7 .

---

۱. بنیاد پژوهشهای اسلامی ـ گروه ادیان و مذاهب اسلامی.

مقدمه

بررسی رویکرد قرآن کریم دربارهٔ اهل کتاب و به صورت خاص مسیحیت، یکی از موضوع‌هایی است که همواره ذهن متفکران مسلمان و نیز دانشمندان غربی را به خود مشغول داشته و معرکهٔ آراء بوده است. در این مقاله قصد داریم رویکرد سیدقطب به مسیحیت را به صورت خاص در تفسیر او بر آیات ۲۹ تا ۳۵ سورهٔ توبه گزارش و تحلیل کنیم. گزینش این آیات خاص و بررسی آنها در این مقاله به سبب اهمیت ذاتی آنها نیست، بلکه به علت اهمیتی است که سیدقطب در ***فی ظلال القرآن*** برای آنها قائل می‌شود. همان‌طور که می‌دانیم سیدقطب به سبب رویکرد سیاسی ـ اجتماعی‌ای که داشت، در ***تفسیر*** خود برای سوره‌هایی مانند نساء، مائده، انعام، انفال، توبه، احزاب و حجرات که بر ساختار اجتماعی امت اسلامی، روابط مسلمانان با غیرمسلمانان، مبارزه در راستای برقراری عدالت اجتماعی تأکید می‌کنند، ارزش و اهمیت بیشتری نسبت به دیگر سوره‌ها قائل می‌شود و آنها را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که نظریهٔ حرکت اسلامی خود را موجّه جلوه دهد. علاوه بر این، از صد و هشتاد صفحه‌ای که به تفسیر سورهٔ توبه اختصاص داده است، افزون بر سی صفحهٔ آن به این هفت آیه مربوط می‌شود که اهمیت این آیات را در نحوهٔ تعامل و برخورد مسلمانان با اهل کتاب، به‌ویژه مسیحیان، نشان می‌دهد. در این مقاله سعی خواهیم کرد در بخش اوّل ابتدا نگاهی کلّی و اجمالی به مسیحیت در قرآن بیفکنیم، سپس در بخش دوم به صورت خلاصه گزارشی از تفسیر سیدقطب بر این هفت آیه به دست دهیم، و در بخش سوم و پایانی این مقاله با نگاهی به تاریخ مسیحیت، به تحلیل برخی از آرای وی دربارهٔ مسیحیت بپردازیم.

۱. اشاره‌های قرآن کریم به مسیحیان

در قرآن چهارده مرتبه به واژهٔ «نصاری» به صورت جمع و یک مرتبه

به صورت واژهٔ مفرد «نصرانی» اشاره شده‌است.[1] ظاهراً این واژه نامی عام برای مسیحیان است و قرآن تمایزی میان آن دسته از مسیحیان که شورای کالسدون[2] در سال ٤٥١م آنها را به رسمیت شناخته بود و فرقه‌های بدعت‌گذار و غیررسمی مسیحی، مانند نسطوریان، مونوفیزیت‌ها، آریانیست‌ها و گنوسیان، که به احتمال فراوان در عربستان قرن هفتم میلادی/ اوّل هجری حضور داشته‌اند[3]، قائل نمی‌شود و همه را به این نام می‌خواند. قرآن همچنین یک بار مسیحیان را «اهل‌الانجیل» نامیده است (مائده/٤٧) و یک بار هم از آنان به پیروان عیسی 7 یاد می‌کند (حدید/٢٧). افزون بر اینها آیات بی‌شماری هم در قرآن وجود دارد که مسیحیان را افرادی که باورهای غلطی دربارهٔ حضرت عیسی 7 دارند، معرفی می‌کند. همچنین ٤١ بار با عبارت «بنی‌اسرائیل»، ٣١ بار «اهل‌الکتاب»[4] و «کسانی که به آنها کتاب عطا کرده‌ایم» و ٢مرتبه با عبارت «اهل‌الذکر» در قرآن‌کریم از مسیحیان یاد شده است. اینها عبارات عامی‌اند که یا به صورت کلی برای یهودیان و مسیحیان و یا به صورت خاص برای مسیحیان در قرآن به کار رفته است.

اما با نگاهی گذرا به انبوهی از مطالب در قرآن کریم دربارهٔ مسیحیان،

---

١. ذاکری، مصطفی، «نصرانی و نصاری»، ***معارف***، دورهٔ نوزدهم، شمارهٔ١، فروردین ـ تیر ١٣٨٠، ص٢٤.

٢. این شورا برای جمع‌بندی حدود و مرزهای درست‌اندیشی در مسیح‌شناسی در سال ٤٥١م تشکیل شد و در آن پیروان نسطوریوس را بر خطا و کافر اعلام کردند. بنگرید به: جان بی‌ناس، ***تاریخ جامع ادیان***، ترجمهٔ علی‌اصغر حکمت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ١٣٨٨ش، ص٦٣٥-٦٣٧.

٣. بنگرید به: هوشنگی، لیلا، «زمینه‌های یکتاپرستی در شبه‌جزیرهٔ عربستان در دورهٔ پیش از اسلام»، ***مطالعات اسلامی***، شمارهٔ ٦٥ و ٦٦، پاییز و زمستان ١٣٨٣، ص٢٦٥-٢٨٢.

٤. در مورد عبارت اهل کتاب بنگرید به: پاکتچی، احمد، «اهل کتاب»، ***دائرة المعارف بزرگ اسلامی***، ج١٠، ص٤٧٥-٤٧٨.

می‌توان چهار نوع نگاه متفاوت و گاهی متضاد با هم[1] از دل آنها بیرون کشید:

۱) آیاتی در قرآن کریم، به‌ویژه در سوره‌های مکّی وجود دارند که به صورت ضمنی به این نکته اشاره می‌کنند که یهودیان و مسیحیان باطناً مسلمان‌اند و هنگامی که آیات قرآن به آنها عرضه می‌شوند، بی‌درنگ به اسلام می‌گروند:

(الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِ هُمْ بِهِ يُؤْمِنُونَ * وَإِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ قَالُوا آمَنَّا بِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّنَا إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلِهِ مُسْلِمِينَ) (قصص/۵۲-۵۳)؛ «کسانی که قبل از آن کتاب [آسمانی] به ایشان داده‌ایم، آنان به [قرآن] می‌گروند. و چون بر ایشان فروخوانده می‌شود، می‌گویند: بدان ایمان آوردیم که آن درست است [و] از طرف پروردگار ماست؛ ما پیش از آن [هم] از تسلیم‌شوندگان بودیم.

۲) دو آیهٔ مدنی در قرآن وجود دارد که به نظر می‌رسد تلویحاً به این نکته اشاره می‌کند که یهودیت و مسیحیت ادیان معتبری هستند و پیروان این دو دین بر اساس اعمال نیکشان داوری خواهند شد:

(إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) (مائده/۶۹)؛ کسانی که ایمان آورده و کسانی که یهودی و صابئی و مسیحی‌اند، هرکس به خدا و روز بازپسین ایمان آورَد و کار نیکو کند، پس نه بیمی بر ایشان است و نه اندوهگین خواهند شد.

۳) آیه‌ای مدنی در قرآن کریم وجود دارد که یهودیان را نکوهش می‌کند و حتی آنان را همسنگ با مشرکان می‌داند، اما از دگرسو به مسیحیان با دیدی مثبت می‌نگرد:

(لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ) (مائده/۸۲)؛ مسلماً یهودیان و کسانی را که شرک ورزیده‌اند، دشمن‌ترین مردم نسبت به مؤمنان خواهی یافت؛ و قطعاً کسانی که گفتند: «ما نصرانی هستیم»

---

1. David Marshall, "Christianity in the Quran", *Islamic Interpretations of Christianity*, Curzon, 2001, p.3.

نزدیک‌ترین مردم در دوستی با مؤمنان خواهی یافت؛ زیرا برخی از آنان دانشمندان و رهبانانی‌اند که تکبر نمی‌ورزند.

٤) آیاتی نیز در قرآن کریم یافت می‌شوند مربوط به اواخر دورهٔ وحی، که مسیحیان را کافِر خطاب می‌کنند. صریح‌ترینِ آنها آیات ۲۹ تا ۳۵ سورهٔ توبه هستند که موضعی شدیداللّحن در برابر یهودیان و مسیحیان اتخاذ می‌کنند. این هفت آیه به مسلمانان دستور می‌دهد که با ایشان بجنگند تا اینکه تسلیم شوند و جزیه بپردازند؛ همچنین از مسیحیان و یهودیان در کنار مشرکان و کفّار نام می‌بَرَد و دانشمندان یهود و راهبان مسیحی را به سبب مال‌اندوزی آنها از راه فریب و نیرنگ به باد انتقاد و سرزنش می‌گیرد.

دانشمندان غربی با این تصور که قرآن بیانگر دیدگاه‌های خود حضرت محمد 9 است، نتیجه می‌گیرند که این آیات رویکرد پیامبر به مسیحیان را در چهار دورهٔ متوالی از حیات وی به تصویر می‌کشد. آنها معتقدند در دورانی که پیامبر اکرم در مکه به سر می‌بردند بیشتر با مشرکان و کفار مکه درگیر بودند و اعتقادات و رفتار یهودیان و مسیحیان در نظر ایشان آنچنان اهمیتی نداشت.[1] رفتار صمیمانه‌ای که مسیحیان حبشه با عده‌ای از یاران پیامبر که به آنجا مهاجرت کرده بودند، داشتند احتمالاً پیامبر را به این گمان انداخته است که همهٔ اهل کتاب گروندگان بالقوه‌ای هستند که حقیقت اسلام را خواهند پذیرفت. اما به محض ورود به مدینه به این نتیجه رسید که یهودیان و مسیحیان کسانی نیستند که اسلام آورند، از این رو به آنها به دید هم‌پیمانانی نگریست که مانند خودش مؤمن به خداوند هستند و خداوند به سبب اعمال نیک آنها به ایشان پاداش خواهد داد. اما طولی نکشید که پیامبر به تجربه دریافت که یهودیان مدینه هرگز مانند مسیحیان حبشه نیستند. در واقع پیامبر احساس

1. David Marshall,"Christianity in the Quran", p.3.

کرد که آنان به‌سان مشرکان و کفّار مکه به دشمنی با اسلام برخاسته‌اند، هرچند او در این مرحله هنوز امیدوار بود که روابط دوستانه‌ای با مسیحیان عرب برقرار کند. سرانجام هنگامی که زید پسرخواندهٔ پیامبر در نبرد با نیروهای بیزانس در غزوهٔ موته کشته شد و امپراتور هراکلیتوس مسیحیت را به اورشلیم بازگرداند، پیامبر به این نتیجه رسید که باید با سلاح زور و فشار با مسیحیان برخورد کند. لذا لشکری مهیا ساخت و به منطقهٔ تبوک اعزام کرد و به نبرد با یهودیان و مسیحیان پرداخت تا تسلیم گردند و جزیه بپردازند.[1] بیشتر خاورشناسان هنگام بررسی آیاتی از قرآن کریم که به مسیحیان اشاره کرده با این نگاه به سراغ آنها می‌روند. مسلماً رویکرد سیدقطب در مقام یک مسلمان با رویکرد این خاورشناسان کاملاً متفاوت خواهد بود. با ذکر این مقدمهٔ کوتاه دربارهٔ مسیحیت در قرآن، در ادامهٔ مقاله به اختصار گزارشی از تفسیر سیدقطب بر آیات ۲۹ تا ۳۵ سورهٔ توبه به دست می‌دهیم تا به رویکرد وی به مسیحیت پی ببریم.

۲. تفسیر آیات ۲۹ تا ۳۵ سورهٔ توبه در *فی ظلال القرآن*

سیدقطب در تفسیر خود هدف از نزول این آیات را وضع دستورالعمل‌هایی مشخص برای روابط جامعهٔ اسلامی و اهل کتاب (یهودیان و مسیحیان) می‌داند. گو اینکه هدف بخش اوّل وضع دستورالعمل‌های مشخص برای روابط میان جامعهٔ اسلامی با مشرکان و کفّار داخل شبه جزیره بود.[2] اما بخش دوم همهٔ اهل کتاب را دربر می‌گیرد، چه آنهایی که در درون شبه‌جزیره بودند و چه آنهایی که بیرون از آن به سر می‌بردند.[3] دستورالعملهای مشخص در این بخش ناشی از تغییرات

1. Ibid, p. 4.

۲. سیدقطب، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دارالشروق، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م، ج۳، ص ۱۶۲۰.

۳. همان.

بنیادین در اصولی بود که روابط میان جامعهٔ اسلامی و اهل کتاب بر اساس آنها شکل گرفته بود. روشن‌ترین تغییر در این زمینه دستور به نبرد با آنهاست تا جزیه پرداخت کنند. اما این اصل که هیچ اجبار و اکراهی در پیوستن به اسلام وجود ندارد هنوز رعایت می‌شود.

سیدقطب بر این باور است که بدون این دستورالعملها همزیستی و تعامل ممکن نخواهد شد. این به سبب مغایرتی است که میان طرح خداوند و طرح و نقشهٔ «جاهلیت» وجود دارد. اصطلاح جاهلیت در اصل به جهل و نادانی‌ای که بر عرب پیش از اسلام غالب بود، اطلاق می‌گردد[1]، اما سیدقطب آن را به صورت کلّی برای جوامع مدرن و امروزی به کار می‌بَرَد. او معتقد است که طرح خداوند آدمیان را از یوغ یکدیگر رها می‌کند تا فقط خداوند را عبادت کنند. از سوی دیگر جاهلیت در پی آن است تا حرکت اسلامی را که با طرح و تدبیر خداوند شکل گرفته است، یکسره به نابودی کشانَد.[2] وی خاطرنشان می‌کند که بر اساس سیاق[3] این آیات اهل کتاب به صفاتی چون «شرک»، «کفر» و «باطل» متَّصَف شده‌اند و در ادامه به ذکر دلایل هفت‌گانه‌ای که قرآن به سبب آنها ایشان را کافر و مشرک خوانده، می‌پردازد.[4] سیدقطب نمی‌تواند شگفتی خود را از اینکه این آیات با آیات دیگر قرآن کریم که با لحنی مثبت و همدلانه دربارهٔ مسیحیان سخن گفته در تقابل است، پنهان کند. او همچنین نسبت به این نکته آگاه است که خاورشناسان و مبشران مسیحی مدعی شده‌اند که این آیات ناشی از تغییر اساسی در رویکرد پیامبر

---

۱. زرسازان، عاطفه، «تعامل اسلام با نمودهای اخلاقی در جاهلیت»، ***پژوهشهای قرآنی***، سال چهاردهم، شمارهٔ ۵۳، بهار ۱۳۸۷، ص ۲۲۲.

۲. سید قطب، ***فی ظلال القرآن***، ج ۳، ص ۱۶۲۱.

۳. دربارهٔ نقش سیاق در روش تفسیری سیدقطب بنگرید به: سیاوشی، کرم، «نقد و بررسی نقش سیاق در روش تفسیری سیدقطب»، ***پژوهشهای قرآنی***، شمارهٔ ٤٦ و ٤٧، ص ۲۳۰.

٤. سید قطب، ***فی ظلال القرآن***، ج ۳، ص ۱۶۲۱.

اکرم است. اما بلافاصله بر این نکته تأکید می‌کند که دیدگاه قرآن دربارهٔ یهودیان و مسیحیان سخن خداوند دربارهٔ آنهاست و نه سخن پیامبر و اینکه این نگاه در سوره‌های مکی و مدنی ثابت باقی می‌ماند و تغییری نمی‌کند. از نظر سیدقطب تنها چیزی که تغییر می‌کند معیار الهی مشخصی است که روابط میان جامعهٔ اسلامی و یهودیان و مسیحیان را تعیین می‌کند. وی برای اثبات این دیدگاه به تفصیل مثال‌هایی از قرآن کریم در مورد یهودیان و مسیحیان در این زمینه می‌آورَد. محور اصلی استدلال او وجود آیاتی از قرآن در سوره‌های مکّی است که دشمنی و شرک اکثریت اهل کتاب را به زمان موسی [7] و عیسی [7] برمی‌گردانَد.

سیدقطب از این آیات نتیجه می‌گیرد که بیشتر یهودیان و مسیحیان همواره در طول تاریخ گرفتار شرک بوده‌اند. با این حال، او معتقد است که گروه‌های بزرگ یهودی و مسیحی در مکه وجود نداشتند و فقط افراد پراکنده‌ای بودند که در حقیقت موحدان راسخ و مؤمنان واقعی به‌شمار می‌رفتند. لذا آنها دعوت اسلام را با رضایت خاطر پذیرفتند و گواهی دادند که قرآن آنچه را که آنان درست می‌پندارند، تأیید می‌کند. اما در مدینه شرایط کاملاً متفاوت بود. بخش اعظمی از مردم آن منطقه یهودیان بودند که اسلام را تهدیدی علیه خود تلقی می‌کردند. از این رو آنها به دشمنی با مسلمانان برخاستند و منکر این شدند که کتاب‌های مقدس یهودیان آمدن حضرت محمد [9] را وعده داده‌اند. با وجود این، در مدینه افراد اندکی از اهل کتاب بودند که دعوت اسلام را پذیرفتند، هرچند گویا اینها بیشتر از مسیحیان مدینه بودند تا یهودیان آنجا. اما در کُل اکثریت اهل کتاب در شبه‌جزیرهٔ عربستان از مخالفان سرسخت اسلام به شمار می‌رفتند و به همین سبب سوره‌های مدنی بر شرارت و باورهای غلط آنها تأکید می‌کنند.

سیدقطب معتقد است که تاریخ بر نیت همیشگی اهل کتاب برای خاموش کردن نور خداوند گواهی می‌دهد. در

زمان حیات پیامبر یهودیان مدینه با مشرکان مکه همدست شدند و شهر را به محاصره درآوردند.[1] بعدها در شورش بر ضدّ عثمان، خلیفهٔ سوم، و کشتن او نقشی محوری ایفا کردند. همچنین از گردانندگان جنگ داخلی میان علی 7 و معاویه بودند.

اما دربارهٔ مسیحیان، معتقد است هنگامی که اسلام در شبه‌جزیره ظهور کرد، کلیسا آن را تهدیدی علیه عقاید خودساخته‌شان که مسیحیت نامیده بودند، تلقی کردند، درحالی‌که در واقع این مسیحیت چیزی جز بت‌پرستی‌های کهن و گمراهی‌های کلیسا نبود که در لفافهٔ برخی سخنان عیسی مسیح 7 بیان می‌شد.[2] سیدقطب در ادامه فهرستی از حملات کلیسا به اسلام از دوران حیات پیامبر که مسیحیان با ایرانیان شمال شبه‌جزیره همکاری کردند و نیز نبرد رومیان با مسلمانان در غزوهٔ موته تا فتح دوبارهٔ اسپانیا و جنگهای صلیبی و شرارتهایی که استعمار به نام مسیحیت در دوران معاصر در نقاط مختلف جهان مرتکب شده، به دست می‌دهد.[3]

تفسیر آیهٔ ۲۹ سورهٔ توبه

(قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ)؛ با کسانی از اهل کتاب که به خدا و روز بازپسین ایمان نمی‌آورند و آنچه را خدا و فرستاده‌اش حرام گردانیده‌اند حرام نمی‌دارند و متدین به دین حق نمی‌گردند، کارزار کنید، تا با [کمالِ] خواری به دست خود جزیه دهند.

سیدقطب معتقد است که این آیه و آیات بعد در جهت آماده ساختن مسلمانان برای غزوهٔ تبوک و رودررویی با لشکر روم و همدستان مسیحی آنان یعنی غسّانیان، نازل شده است.[4] به

---

۱. همان، ج۳، ص۱۶۲۸.

۲. همان، ج۳، ص۱۶۲۹.

۳. همان، ج۳، ص۱۶۲۹-۱۶۳۰.

٤. همان، ج۳، ص۱۶۳۱.

همین سبب در این آیه صفاتی مانند مؤمن نبودن به روز قیامت، حرام نکردن آنچه خدا حرام دانسته برای آنها ذکر می‌شود تا مسلمانان را به نبرد با ایشان ترغیب کند. اما آنچه در این آیات دربارهٔ مسیحیان شام و روم گفته شده، بر مسیحیان سراسر تاریخ تا به امروز صدق می‌کند.[1] بنابراین این آیه یک دستور فراگیر است و اصل مطلقی را برای رفتار با اهل کتاب که دارای این صفات هستند، بنیان می‌نهد که بر همهٔ مسیحیان یکسان صدق می‌کند.

سیدقطب در تفسیر عبارت (... الَّذِينَ لَا يُؤمِنُونَ بِاللهِ وَ لَا بِاليَومِ الآخِرِ...) می‌گوید نمی‌توان کسی را که به پسر خدا بودنِ عُزیر و مسیح باور دارد، مؤمن به خدا دانست. همچنین کسی که معتقد است «خدا همان مسیح پسر مریم است» (مائده/۷۲) یا «خدا سومین شخص از اقانیم ثلاثه است» (مائده/۷۳) یا «خدا در جسم مسیح متجسد شده است» و اغلب تصورات کلیسایی که در مجامع مقدس مسیحیان متداول است، و آنهایی که معتقدند همهٔ گناهانشان به سبب اتحاد با مسیح و تناول عشاء ربانی بخشیده می‌شود و اینکه هیچ بخشایشی جز از این طریق ممکن نیست، نمی‌توان مؤمن به روز قیامت تلقی کرد.[2]

تفسیر آیهٔ ۳۰ سورهٔ توبه

(وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ ذٰلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ)؛ و یهود گفتند: «عُزیر پسر خداست.» و نصاری گفتند: «مسیح پسر خداست.» این سخنی است [باطل] که به زبان می‌آورند و به گفتار کسانی که پیش از این کافر شده‌اند شباهت دارد. خدا آنان را بکشد، چگونه از حق به باطل منحرف می‌شوند.

سیدقطب اشاره می‌کند مسیحیان همچنان بر این باورند مسیح پسر خداست، اما یهودیان امروزه چنین

---

۱. همان، ج۳، ص۱۶۳۲.

۲. همان، ج۳، ص۱۶۳۳.

چیزی را دربارهٔ عزیر/ عزرا قائل نیستند. او نکتهٔ تازه‌ای در این باب در تفسیر خود نمی‌آورَد و مطالبی را از تفسیر ***المنار*** رشیدرضا نقل می‌کند.[1] رشیدرضا در تفسیر خود بر این نکته تأکید می‌کند که یهودیان بر این باورند که خداوند شریعت موسی 7 را پس از اینکه فراموش شده بود به عزیر/عزرا وحی کرد و در نتیجه از دیدگاه آنها عزرا با کلمهٔ خداوند شراکت دارد. این دیدگاه بر این مطلب استوار است که فیلسوف یهودی فیلون اسکندرانی گفته است که «خداوند پسری دارد؛ او کلمهٔ خداوند است که خداوند به وسیلهٔ آن موجودات را خلق می‌کند.» رشیدرضا بر اساس این واقعیت احتمال می‌دهد که برخی از یهودیان عربستان عزرا را پسر خدا می‌دانستند. سیدقطب دربارهٔ عقیدهٔ باطل مسیحیان که می‌گویند مسیح پسر خداست، معتقد است که این عقیده ریشه در عقاید پولُس[2] دارد که پیام مسیح 7 را تحریف کرد، او در ادامه، سخنان رشیدرضا در باب تثلیث[3] را نقل می‌کند. رشیدرضا توضیح می‌دهد که مسیحیان معتقدند خدا از سه اقنوم تشکیل شده است؛ پدر، پسر و روح‌القُدُس، و این عقیدهٔ کلیسای کاتولیک، کلیسای شرق و بسیاری از پروتستان‌هاست. و آنهایی که به این آموزه معتقدند گمان می‌کنند که عقیدهٔ

---

۱. رشیدرضا، محمد، ***تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار***، بیروت، دارالمعرفه، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۳۲۱-۳۲۶.

۲. پولُس مهم‌ترین شخصیت در شکل دادن اصول اعتقادات و کلام مسیحی است. اصولاً آنچه را امروزه به عنوان دین مسیحی می‌شناسیم، تفسیر و برداشت او از گفتار و عمل عیسی است. بنگرید به: ایلخانی، محمد، ***«پولس»، الهیات جدید***، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳ش، ص۳۹۳-۴۰۹.

۳. رشیدرضا، ***المنار***، ج ۱۰، ص۳۲۹ به بعد؛ برای اطلاع از تحولاتی که آموزهٔ تثلیث از ابتدای شکل‌گیری مسیحیت از سر گذرانده بنگرید به: ایلخانی، محمد، «تثلیث از آغاز تا شورای قسطنطنیه»، ***معارف***، دورهٔ دوازدهم، شمارهٔ۳، آذر - اسفند ۷۴، ص۲۳۳-۲۶۰.

آنها با کتاب مقدس مطابقت دارد؛ زیرا آنان کتاب مقدس را در پرتو نوشته‌های آباء[1] کلیسا و شوراهای آن تفسیر می‌کنند. مطالبی که آنها از عهد قدیم نقل می‌کنند قابلیت تفاسیر متعددی را دارد، اما عهد جدید شامل دو گروه متون است که مسیحیان به آنها مراجعه می‌کنند تا تثلیث را اثبات کنند. رشیدرضا معتقد است که این مناقشه دربارهٔ اقانیم خداوند در دورهٔ رسولان و تحت تأثیر فیلسوفان یونانی و گنوسی پاگرفت. اسقف تئوفیلوس انطاکیه‌ای نخستین نویسندهٔ مسیحی بود که واژهٔ یونانی *trias* را برای اشاره به سه اقنوم خداوند به کار برد و ترتولیان اصطلاح لاتین *trinitas* را بعدها برای آن جعل کرد. رشیدرضا پس از این مطالب گزارش مختصری از بدعت‌های صدر مسیحیت، تعلیمات شورای نیقیه در سال ۳۲۵م و مناقشهٔ کلیسای شرق و کلیسای غرب بر سر اصطلاح «فیلیوک» که در شورای تولدو در سال ۵۸۹م رسمیت یافت، ارائه می‌کند. پس از آن به دیدگاه متألّهان لوتری آلمان اشاره می‌کند که معتقدند مراد از سه شخص، سه صفت مهم خداوند؛ یعنی قدرت، حکمت و خیرخواهی یا سه فعل خلق، حفظ و اداره کردن اوست.[2]

سیدقطب بر اساس تحقیقات رشیدرضا نتیجه می‌گیرد که هیچ‌یک از فرقه‌ها یا مکاتب فکری مسیحیت از دین حق خداوند پیروی نمی‌کنند. او حتی با اندیشه‌های آریوس نیز همدلی نمی‌کند؛

---

۱. آباء یا پدران کلیسا متفکران و متکلمان شش قرن نخست میلادی هستند که در شکل دادن به اعتقادات مسیحی نقش اساسی داشتند. اینها کسانی هستند که در کنار دیگر تفاسیر مسیحی تفسیری خاص از مسیحیت پولسی ـ یوحنایی ارائه کردند که از لحاظ تاریخی به عنوان تفسیر رسمی مورد قبول واقع و در قرون بعدی از آن به شدّت دفاع شد و به صورت دین رسمی غرب امروز درآمد. بنگرید به: ولفسون، هری اوسترین، ***فلسفهٔ آبای کلیسا***، ترجمهٔ علی شهبازی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۹ش.

۲. رشیدرضا، ***المنار***، ج ۱۰، ص ۳۳۰.

زیرا معتقد است او با آنکه پسر را مخلوق می‌داند، اما همچنان از خدا با عنوان پدر و مسیح با عنوان پسر سخن می‌گوید و این برخلاف عقاید توحیدی است.[1]

تأکید قرآن مبنی بر اینکه مسیحیان صرفاً عقاید مشرکان را تکرار می‌کنند، سیدقطب را به بیان اشتراکات میان بت‌پرستان و مسیحیان وامی‌دارد. او به باورهای زمان ظهور اسلام که ملائکه را دختران خدا می‌دانستند، اشاره می‌کند و معتقد است که حتی در دوران‌های دوردست نیز این تثلیث را می‌توان یافت؛ از آن جمله می‌توان به اسطورهٔ ایزیس، اوزیریس و هوروس در مصر باستان، یا باورهای آشوریان دربارهٔ مردوک به عنوان کلمهٔ خدا و باورهای هندوان به تثلیث برهما، ویشنو و شیوا اشاره کرد.[2]

تفسیر آیهٔ ۳۱ سورهٔ توبه

(اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ)؛ اینان دانشمندان و راهبان خود و مسیح پسر مریم را به جای خدا به الوهیت گرفتند، با آنکه مأمور نبودند جز اینکه خدایی یگانه را بپرستند که هیچ معبودی جز او نیست. منزّه است او از آنچه [با وی] شریک می‌گردانند.

سیدقطب معتقد است که این آیه ما را به یکی از اعمال اهل کتاب که بر یک باور غلط استوار است، متوجّه می‌سازد و نشان می‌دهد که آنها از دین حق پیروی نمی‌کنند.[3] او حدیثی از پیامبر نقل می‌کند که فرموده‌اند یهودیان و مسیحیان در ظاهر دانشمندان و راهبان خود را نمی‌پرستند، بلکه آنها را به این معنا خدایان خود قرار داده‌اند که قوانین آنها را دربارهٔ حلال و حرام می‌پذیرند.[4] سیدقطب بر اساس این حدیث و نیز

---

۱. سید قطب، *فی ظلال القرآن*، ج۳، ص۱۶۳۹.

۲. همان، ج۳، ص۱۶۴۰.

۳. همان، ج۳، ص۱۶۴۱.

۴. همان.

دیدگاه‌های مفسران قدیم و جدید نتیجه می‌گیرند که صرف قائل‌شدن حق قانون‌گذاری برای کسی غیر از خداوند، هرچند به الوهیت او باور نداشته باشد یا او را نپرستد، مساوی با شرک است. از این‌رو به گفتهٔ قرآن یهودیان که قانون‌گذاری دانشمندان خود را پذیرفته‌اند و از آن تبعیت می‌کنند و مسیحیان که به راهبان خود الوهیت می‌دهند، در واقع شرک ورزیده‌اند و هر دو گروه در جرگهٔ مشرکان جای دارند.[1]

سیدقطب معتقد است که هدف از نزول این آیات این بوده که نسبت به تردید احتمالی مسلمانان از نبرد با رومیان واکنش نشان دهد و این توهم را در ذهن آنان از بین ببرد که مسیحیان اهل کتاب و مؤمن‌اند و ما با مؤمنان وارد جنگ می‌شویم. با وجود این، تثبیت مجموعه‌ای از حقایق مطلق در باب دین هم از اهداف مهم این آیه است.[2] دین حق و راستین نزد خداوند همان اسلام است و اسلام جز به تبعیت از قوانین الهی نیست و فقط خدای یکتا شایستهٔ عبادت است.

تفسیر آیهٔ ۳۲ و ۳۳ سورهٔ توبه

(يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ * هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ)؛ می‌خواهند نور خدا را با سخنان خویش خاموش کنند، ولی خداوند نمی‌گذارد، تا نور خود را کامل کند، هرچند کافران را خوش نیاید. او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین درست فرستاد تا آن را بر هر چه دین است پیروز گرداند، هرچند مشرکان خوش نداشته باشند.

از دیدگاه سیدقطب قرآن کریم در این دو آیه یک گام فراتر می‌نهد و مؤمنان را به نبرد تشویق می‌کند. اهل کتاب به دور افتادن و انحراف از دین

---

۱. همان، ج۳، ص۱٦٤۲.

۲. همان.

حق اکتفا نمی‌کنند و درصدد اطفاء و خاموش کردن نور خداوند برمی‌آیند. آنها این کار را با دروغ‌پردازی، دسیسه‌چینی، اذیت و آزار مسلمانان و به کار بردن انواع و اقسام ابزارها برای جلوگیری از پیشروی اسلام انجام می‌دهند. خداوند در مقابل این مخالفت‌های دائمی اهل کتاب وعده می‌دهد که نور خود را کامل و دین حق را بر آنان غالب خواهد کرد. این سخن خداوند در قلوب مؤمنان اطمینان خاطر ایجاد می‌کند و آنان را به ادامهٔ مبارزه با وجود دشواری‌ها و فشارهای شدید و طاقت‌فرسا برمی‌انگیزد. در عین حال مطالب این آیه تلویحاً تهدیدی نیز برای مشرکان محسوب می‌شود. سیدقطب در این زمینه خاطرنشان می‌کند که تکرار عبارت (وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ) در این دو آیه به منظور استحکام بخشیدن به وعده و تهدید خداوند است. خداوند درصدد است تا دین حق را بر هر دین دیگر در معنای فراگیر آن، یعنی هر برنامه و طرح دیگر، هر مکتب فکری دیگر و هر سازمانی که انسان‌ها از آن اطاعت می‌کنند، غالب کند.

تفسیر آیهٔ ۳٤ و ۳۵ سورهٔ توبه

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ)؛ای کسانی که ایمان آورده‌اید، بسیاری از دانشمندان یهود و راهبان، اموال مردم را به ناروا می‌خورند، و [آنان را] از راه خدا بازمی‌دارند، و کسانی که زر و سیم را گنجینه می‌کنند و آن را در راه خدا هزینه نمی‌کنند، ایشان را از عذابی دردناک خبر ده. روزی که آن [گنجینه]ها را در آتش دوزخ بگدازند، و پیشانی و پهلو و پشت آنان را با آنها داغ کنند [و گویند:] «این است آنچه برای خود اندوختید، پس کیفر آنچه را می‌اندوختید بچشید.»

سیدقطب اشاره می‌کند که این آیات مستقیماً مؤمنان را مورد خطاب قرار

می‌دهد.[1] در ابتدای این دو آیه به نقش دانشمندان و راهبانی که یهودیان و مسیحیان آنها را خدایانی در کنار خداوند یکتا برگرفته‌اند، اشاره می‌شود. گفته شده آنها با فریب و نیرنگ اموال مردم را از آنان می‌ستانند. سیدقطب در تفسیر این دو آیه معتقد است که این کار به اشکال مختلف انجام می‌شود و هنوز هم ادامه دارد که شامل مال‌اندوزی برای حرام کردن آنچه حلال است و حلال کردن آنچه حرام است برای رسیدن به ثروت و قدرت، دریافت پول برای شنیدن اعتراف‌ها و آمرزش گناهان و رباخواری که شایع‌ترین و بدترین شیوه است. او سپس وارد انتقادی شدید بر ضد آنهایی می‌شود که امتیازهایی برای نبرد با دین حق اختصاص می‌دهند.[2] وی بیان می‌کند که کشیشان و اسقف‌ها و کاردینال‌ها و پاپ‌ها پولهای هنگفتی را برای جنگهای صلیبی گرد آوردند و برای فعالیت‌های تبشیری خود و نیز مطالعات خاورشناسی صرف کردند تا سدّ راه دین حق گردند. البته قرآن کریم با ظرافت تمام و بر مبنای عدل الهی عبارت «بسیاری از دانشمندان و راهبان» را به کار می‌بَرَد و آن دسته از آنان را که از این گناه پرهیز کرده‌اند از جرگهٔ این افراد خارج می‌کند. اما در ادامه تأکید می‌کند که بسیاری از دانشمندان و راهبان اموال هنگفتی ذخیره کرده‌اند که با نیرنگ از مردم ستانده‌اند و تاریخ به ثروت‌های بیشماری که در اختیار متولّیان مسیحیت بوده و به کلیساها و دیرها داده‌اند، گواهی می‌دهد.[3]

سیدقطب پس از به پایان رساندن تفسیر این هفت آیه، به تحلیل شرایط معاصر می‌پردازد. او بر این باور است که مسلمانان زمانی خواهند توانست مخالفت خود را با جاهلیت مدرن آشکار سازند که چهرهٔ واقعی خود را نمایان کنند. لذا از دیدگاه او نقاب افکندن از

---

۱. همان، ج۳، ص۱٦٤٥.

۲. همان.

۳. همان.

چهرهٔ ظاهرفریبی مدعیات اهل کتاب مبنی بر پیروی از دین خدا، یکی از مهم‌ترین وظایف مسلمانان است.[1] او لقب اهل کتاب را برچسبی گمراه‌کننده می‌داند که هیچ پایه و اساسی ندارد.

۳. تحلیل دیدگاه‌های سیدقطب دربارهٔ مسیحیت

تبیین مفصل دیدگاه‌های پیچیدهٔ قرآن کریم دربارهٔ مسیحیت خارج از حوصلهٔ این مقاله است و خود مجال دیگری می‌طلبد. اما کافی است به این نکته اشاره کنیم که هم رویکرد خاورشناسان دربارهٔ این موضوع و هم رویکرد سیدقطب، هر دو مناقشه‌برانگیز است. خاورشناسان و دانشمندان غیرمسلمان عموماً به وحیانی بودن قرآن اعتقادی ندارند و تصورشان این است که مطالب این کتاب انعکاس‌دهندهٔ دیدگاه‌های خود پیامبر 9 است و در نتیجه مشمول تغییر و تحول زمان می‌باشد. اما به نظر می‌رسد آنها هنگام مطالعهٔ سورهٔ مائده که دربردارندهٔ هر دو نگاه مثبت و منفی به مسیحیان است، با مشکلاتی مواجه خواهند شد.[2] برای نمونه ریچارد بِل یکی از خاورشناسان که در مطالعات قرآنی مطرح است، اظهار می‌کند که این لحن مثبت در آیهٔ ٦٩ سورهٔ مائده می‌باید قطعه‌ای از یک وحی قبل‌تر باشد که زمانی نازل شده که هنوز پیامبر به تعامل مسالمت‌آمیز با موحدان پیش از خود در عربستان امیدوار بوده است.[3]

این خاورشناس برای ادعای خود هیچ شاهد و دلیلی ارائه نمی‌کند و فقط به این نکته بسنده می‌کند که این آیه با آیهٔ ٦٢ سورهٔ بقره که قبل از آیهٔ ٦٩ سورهٔ مائده نازل شده مشابهت دارد. اما در نقد دیدگاه بِل باید بگوییم استدلال

---

۱. همان، ج۳، ص١٦٤٩.

۲. بنگرید به: مائده/٦٩ که نسبت به مسیحیان دیدگاه مثبتی دارد و مائده/٧٢ به بعد و مائده/٨٢ که موضعی منفی در برابر آنها اتخاذ می‌کند.

3. Richard Bell, *A Commentary on the Quran*, Manchester University Press, 1991, vol. 1, p.163.

او فاقد اعتبار و اتقان لازم است و برخاسته از همان دیدگاه صرفاً تاریخی او و امثال اوست؛ زیرا در قرآن کریم قرائن بی‌شماری از این دست می‌توان یافت که آیاتی در سوره‌های مختلف تکرار شده‌اند و از طرفی این تکرار علل و عوامل گوناگونی دارد که در علم تفسیر مفصل بدانها پرداخته شده است و به سبب پرهیز از اطالهٔ کلام در اینجا از ذکر آنها صرف نظر می‌کنیم.

از سوی دیگر سیدقطب طبیعتاً بر خلاف خاورشناسان معتقد است که قرآن سخن خداوند است و لاجرم جاویدان و تغییرناپذیر. دیدگاه سیدقطب لااقل این امتیاز را دارد که تلاش نمی‌کند مانند دانشمندان غربی با توسل به استدلال‌های غلط‌انداز در باب تاریخ تک‌تک آیات قرآن آنها را معنی‌دار سازد. اما نکته اینجاست که تفسیر سیدقطب به این دلیل که به لحاظ تاریخ ادیان ناموجّه است، قابل نقد و بررسی خواهد بود. مسلماً دلایلی وجود دارد مبنی بر اینکه نخستین پیروان حضرت عیسی 7 موحدان راسخی بودند که به الوهیت او اعتقادی نداشتند. وانگهی احتمال مواجههٔ پیامبر 9 با یهودیان و مسیحیان ساکن در عربستان که وارثان و اخلاف این موحدان بودند، نیز دور از انتظار نیست. اما به اذعان تاریخ اینها تنها مسیحیانی نبودند که پیامبر و یاران او با آنها روابط مسالمت‌آمیزی داشتند. مسیحیان حبشه، که عده‌ای از یاران پیامبر به آنجا مهاجرت کردند، مونوفیزیت[1] بودند. آنها بر این باور بودند که مسیح بعد از تجسد ماهیت الهی واحدی داشته است؛ همچنین می‌توان به مسیحیان نجران اشاره کرد که اعتقادی شبیه این داشتند. لذا به لحاظ تاریخی می‌توان احتمال داد که برخی از آیات قرآن کریم که با نگاهی مثبت و

---

۱. این‌ها مسیحیانی بودند که فقط به سرشت الوهی مسیح قائل بودند. بنگرید به: هوشنگی، لیلا، «زمینه‌های یکتاپرستی در شبه جزیرهٔ عربستان در دورهٔ پیش از اسلام»، ***مطالعات اسلامی، شمارهٔ ٦٥ و ٦٦، پاییز و زمستان ١٣٨٣***، ص ٢٦٥-٢٨٢.

تأییدآمیز به مسیحیان می‌نگرد، به مسیحیانی اشاره دارد که مونوفیزیت بودند، هرچند قطعاً نمی‌توان گفت خداشناسی آنها کاملاً با دیدگاه توحیدی قرآن مطابق بوده است.

سخن سیدقطب مبنی بر اینکه بیانات تصویب‌آمیز قرآن در حقّ مسیحیان به پیشینیان درستکار آنها که به تعالیم حضرت مسیح 7 وفادار مانده بودند و با اسلام هم‌پیمان شدند اشاره دارد، مبتنی بر فهم مفسران قدیم قرآن است و برخاسته از تحقیقات تاریخی در این زمینه و نیز ارائهٔ شواهد نیست.[1] همین‌طور این گفتهٔ او مبنی بر اینکه پولس با اعتقاد به پسر خدا بودن عیسی 7 مسئول انحراف تعالیم توحیدی حضرت عیسی 7 شده، برخاسته از مجادلات کلامی مسلمانان و مسیحیان است.[2] نیز این ادعای سیدقطب مبنی بر اینکه کتب مقدس مسیحیان با انجیلی که خداوند به حضرت عیسی 7 وحی کرده، متفاوت است در همین راستا قرار می‌گیرد. البته باید در اینجا به این نکته اشاره کنیم که سخن سیدقطب و مفسران دیگر در این زمینه در کنار کشف متون نجع حمّادی در مصر در سال ۱۹٤٥م و وجود چند انجیل بسیار کهن در میان این متون که حتی مقدم‌تر

---

۱. در زمینهٔ دیدگاه مفسران قدیم و جدید دربارهٔ نگاه قرآن کریم به مسیحیان می‌توان به کتابی ارزشمند به زبان انگلیسی با مشخصات زیر مراجعه کرد:

Jane Dammen Mc Auliffe, *Quranic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge, CUP,1991.

۲. دربارهٔ مجادلات کلامی مسلمانان با مسیحیان آثار ارزشمندی در عالَم تسنن و تشیع به رشتهٔ تحریر درآمده است که از آن جمله می‌توان به کتاب ***اظهار الحق***، نوشتهٔ رحمةالله کَیرانوی اشاره کرد که به اذعان اغلب محققان یکی از بهترین آثار در نقد مسیحیت به شمار می‌رود؛ همچنین در زبان انگلیسی می‌توان به مقالهٔ استرن با مشخصات زیر مراجعه کرد:

S. M. Stern, "Abd al-Jabbar's Account of how Christ's Religion was Falsified by the Adoption of Roman Costoms", *Journal of Theological Studies*, N. S., vol. XIX, part1, April 1968, pp.128-185.

از اناجیل رسمی مسیحیان‌اند، شایستهٔ تأمل و بررسی است. از طرفی از قرآن کریم می‌توان چنین برداشت کرد که انجیل اصیل و حقیقی کتابی غیر از اناجیل مورد قبول مسیحیت است. در اناجیل نجع حمادی هم به تفاوت‌های عقیدتی با مسیحیت رایج برمی‌خوریم و هم در آنها مواردی را می‌توان یافت که با تعالیم قرآن کریم همانندی‌هایی دارند، اما در عهد قدیم و جدید نمی‌توان از آنها سراغ گرفت؛ مثلاً در انجیل موسوم به ***انجیل صباوت عیسی*** داستانی مشابه داستان دمیدن حضرت عیسی 7 در گِل و پرنده شدنش که در آیهٔ ۱۱۰ سورهٔ مائده آمده، وجود دارد.[1] با این همه نمی‌توان ادعا کرد انجیلی که مطمح نظر قرآن کریم یا سنت اسلامی قرار دارد قطعاً و عیناً یکی از اناجیل موجود در نجع حمادی است. چراکه در قرآن مواردی یافت می‌شود که در هیچ‌یک از متون رسمی و غیررسمی مسیحیت نمی‌توان نمونه‌ای برای آنها پیدا کرد. از طرفی در قرآن کریم از انجیل به صورت مفرد سخن می‌رود، حال آنکه آنچه مورد قبول مسیحیان است اناجیل چهارگانه است.[2]

اما در ابعاد دیگر دیدگاه‌های سیدقطب گسست اساسی او را از اسلام سنّی متعارف به نمایش می‌گذارد. بسیاری از مفسران وعدهٔ خداوند را مبنی بر اینکه دین حق را بر همهٔ ادیان برتری و تفوّق خواهد داد، به دو شیوه فهمیده‌اند: برخی گمان کرده‌اند که این آیه منحصراً به شبه‌جزیرهٔ عربستان مربوط می‌شود و بنابراین در دوران حیات پیامبر اکرم تحقق یافته است. برخی دیگر معتقدند که این آیه اشاره‌ای کلّی دارد. البته در این میان، دیدگاه شیعیان در باب این مسئله حول محور

—

1. Jeoffery Parrinder, *Jesus in the Quran*, London, 1965, pp. 26-28.

—

۲. معتمدی، منصور، «کشف انجیل‌های نجع حمادی و بازنگری در اناجیل رسمی مسیحیت»، ***مطالعات اسلامی***، شمارهٔ ٦٥ و ٦٦، پاییز و زمستان ۱۳۸۳ش، ص۲۵۳.

ظهور مهدی موعود می‌گردد، به این صورت که آن‌ها معتقدند در زمان ظهور وی اسلام و دین حق فراگیر و عدالت حقیقی برپا خواهد شد. اما عدهٔ قلیلی از مفسران ازجمله سیدقطب بر این باورند که این آیه به مبارزهٔ جهانی با غیرمسلمانان اشاره دارد. افزون بر این، تضاد شدیدی که سیدقطب میان قانون الهی و قوانین وضع شده به دست بشر برقرار می‌کند برخلاف نظر مذاهب فقهی اسلامی است. غالب مذاهب فقهی بر این باورند که پیامبر اکرم بسیاری از آداب و رسوم زمان حیات خود را یا کاملاً تأیید کردند یا تلویحاً آنها را امضا فرمودند. بنابراین عرف در کنار شرع و قوانین الهی منبع مورد تأییدی است.

البته بررسی امتیازهای سیدقطب در مقام یک مفسر بر اساس بخش کوتاهی از تفسیر و دیدگاه‌های وی که در این مقاله به آنها پرداختیم، بی‌انصافی خواهد بود. اما هرچند هدف ما در این مقاله بررسی شیوه‌های تفسیری او نیست، اما اشاره به چند نکته در این زمینه آن هم به اجمال خالی از لطف نیست.

سیدقطب به طور معمول برای شروع تفسیر هر سوره پنج بخش را مد نظر قرار داده است. بدین صورت که ابتدا مدخلی برای هر سوره بازکرده و اطلاعات کلّی هر سوره را در آن آورده است، سپس بخشی از آیات سوره را ذکر کرده و بعد توضیح سیاق این دسته از آیات و ارتباط آنها با آیات قبلی و کلّ سوره پرداخته و بعد از آن هر آیه را شرح می‌دهد و گاه در انتهای برخی از سوره‌ها یک جمع‌بندی نیز ارائه می‌دهد.[1] از بُعد مثبت باید گفت تفسیر ***فی ظلال*** سیدقطب به اذعان اصحاب نظر در این زمینه تفسیری واضح و تحلیلی است. او در تفسیر خود نشان داده است که چگونه در تبیین وحدت موضوعی سوره‌ها و

---

۱. بنگرید به: میرزایی، پوران، «بررسی ساختاری تفسیر فی ظلال القرآن»، ***حدیث اندیشه***، شمارهٔ ۱۱ و ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۳ش، ص ۹-۲۱.

تبیین تناسب آیات از سیاق بهره گرفته‌است[1]، آن‌گونه که می‌توان تفسیر او را به نوعی تفسیر مبتنی بر تناسب آیات دانست، و از طرفی هم نسبت به مسائل بلاغی قرآن کریم حساسیت نشان داده است. اما از سوی دیگر و از جنبهٔ منفی باید به آنچه که در برخی موارد بر متن قرآن تحمیل می‌کند اشاره کنیم: برای نمونه واژهٔ «جاهلیت» تنها چهار بار در قرآن آمده است. این واژه در آیات ۲۹ تا ۳۵ سورهٔ توبه که در این مقاله بررسی کردیم و حتی در هیچ جای دیگر این سوره نیامده است. اما استفادهٔ مکرر سیدقطب از این واژه خوانندهٔ غیرنقاد را به این گمان می‌اندازد که این اصطلاح نه فقط برای شبه‌جزیرهٔ عربستان پیش از اسلام به کار رفته، بلکه کاربرد آن برای تمام کشورهای اسلامی معاصر نیز بجا است.

---

۱. بنگرید به: سیاوشی، کرم، ***نقد و بررسی نقش سیاق در روش تفسیری سیدقطب***، ص ۲۳۲.

منابع

۱. ***قرآن کریم***، ترجمهٔ محمدمهدی فولادوند.

۲. ایلخانی، محمد، «***پولس***»، ***الهیات جدید***، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳ش.

۳. ـــــــــــــ ، «تثلیث از آغاز تا شورای قسطنطنیه»، ***معارف***، دورهٔ دوازدهم، شمارهٔ۳، آذر ـ اسفند۱۳۷٤ش.

٤. ـــــــــــــ ، ***تاریخ فلسفه در قرون وسطا و رنسانس***، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۲ش.

۵. پاکتچی، احمد، «اهل کتاب»، ***دائرة المعارف بزرگ اسلامی***، تهران، ۱۳۸۰ش.

٦. ذاکری، مصطفی، «نصرانی و نصاری»، ***معارف***، دورهٔ نوزدهم، شمارهٔ۱، فروردین ـ تیر۱۳۸۰ش.

۷. رشیدرضا، محمد، ***تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار***، بیروت، دارالمعرفه، [بی‌تا].

۸. زرسازان، عاطفه، «تعامل اسلام با نمودهای اخلاقی در جاهلیت»، ***پژوهشهای قرآنی***، سال چهاردهم، شمارهٔ ۵۳، بهار۱۳۸۷ش.

۹. سیاوشی، کرم، «نقد و بررسی نقش سیاق در روش تفسیری سیدقطب»، ***پژوهشهای قرآنی***، شمارهٔ ٤٦ و ٤۷، پاییز۱۳۸۰.

۱۰. سیدقطب، ***فی ظلال القرآن***، بیروت، دارالشروق، ۱٤۰۲ق-۱۹۸۲م.

۱۱. معتمدی، منصور، «کشف انجیل‌های نجع حمادی و بازنگری در اناجیل رسمی مسیحیت»، ***مطالعات اسلامی***، شمارهٔ ٦٥ و ٦٦، پاییز و زمستان۱۳۸۳.

۱۲. میرزایی، پوران، «بررسی ساختار تفسیر فی ظلال القرآن»، ***حدیث اندیشه***، شمارهٔ ۱۱ و ۱۲، پاییز و زمستان۱۳۸۳.

۱۳. ولفسون، هَری اوسترین، ***فلسفهٔ آبای کلیسا***، ترجمهٔ علی شهبازی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۹ش.

۱٤. هوشنگی، لیلا، «زمینه‌های یکتاپرستی در شبه‌جزیرهٔ عربستان در دورهٔ پیش از اسلام»، ***مطالعات اسلامی***، شمارهٔ ٦٥ و ٦٦، پاییز و زمستان ۱۳۸۳، ص۲٦٥-۲۸۲.

15. Bell, Richard., *A Commentary on the Quran*, Manchester University Press, vol. 1, 1991.
16. Marshall, David., "Christianity in the Quran", *Islamic Interpretations of Christianity*, Curzon, 2001.
17. Mc Auliffe, Jane Dammen. , *Quranic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge, CUP, 1991.
18. Parrinder, Jeoffery., *Jesus in the Quran*, London, 1965.
19. Robinson, Neal. , "Jesus", *Encyclopedia of the Quran*, Leiden, vol. 3, 2002.
20. Stern, S. M., "Abd al-Jabbar's Accounts of how Christ's Religion was Falsified by the Adoption of Roman Costoms", *Journal of Theological Studies*, N. S., vol. XIX, part1, April 1968.

بازکاوی تأثیر باورهای اعتقادی بر تاریخ‌نگاری اسلامی

دکتر علی حسن بیگی.[1]

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۲/۷ ـ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۶/۱۳

چکیده

باورهای اعتقادی یکی از اثر گذارترین باورهایی است که در علوم اسلامی همچون رجال، تفسیر و تاریخ تأثیرش انکارناپذیر است. در این نوشتار تلاش شده است سه نکته تبیین شود:

اولاً تعریفی از باورهای اعتقادی ارائه گردد.

ثانیاً قلمرو تأثیرگذاری باورهای اعتقادی در حوزه تاریخ مشخص شود.

ثالثاً مواردی از تأثیرگذاری‌ها ذکر گردیده، تا روشن شود که تا زمانی که باورهای اعتقادی به درستی بررسی نگردد ما شاهد نتایج هر چند منفی آن در حوزه تاریخ هستیم. ضمناً ذکر نمونه‌ها به پژوهشگر این نکته را گوشزد می‌کند که در نقد و تحلیل گزارش‌هایی که محور آن شخصیت‌های مقدّس هستند، جانب احتیاط را نگه دارد.

کلید واژه‌ها: باورهای کلامی، تاریخ، گزارش‌ها، تأثیرگذاری.

---

۱. استادیار دانشگاه اراک.

باورهای کلامی و تاریخ

تأثیر باورهای کلامی (اعتقادی) در کتب تاریخ مسلمانان امری است اجتناب‌ناپذیر که نیاز به بررسی دارد. شاید خواننده وقتی دو نوع گزارش مختلف را در مورد یک شخصیت می‌خواند، برایش سؤال ایجاد شود، در حالی که اگر به باورهای اعتقادی توجه داشته باشد، راز دو نوع گزارش را می‌فهمد. در این نوشتار ما در صدد بررسی حقانیت این باورها نیستیم، بلکه فقط میزان تأثیر این باورها را در کتب تاریخی نظاره‌گر هستیم. ابتدا مقصود خود را از باورهای اعتقادی بیان می‌کنیم، سپس به آثار آن می‌پردازیم.

تعریف باورهای اعتقادی

هر باوری که خاستگاهش عقل یا متون مقدس باشد و ضمناً به حوزه اندیشه و فکر ـ نه حوزه و ساحت مناسک و اعمال ـ تعلق داشته باشد آن را باور اعتقادی می‌گوییم؛ به‌طور مثال ما معتقدیم روزه واجب است، ولی این باور را اعتقادی نمی‌گویند، برخلاف موضوعاتی همچون عصمت، علم غیب امامان، عدالت صحابه و تحریف‌ناپذیری قرآن که این موضوعات متعلق به ساحت ذهن و اندیشه است.

تقسیم باورهای کلامی (اعتقادی)

باورهای کلامی به دو بخش کلی تقسیم می‌شود:

الف) باورهای قطعی که از حقایق ثابت حکایت دارد؛ مانند وجود خداوند سبحان، صفات جلال و جمال و... .

ب) باورهای کلامی ما که ممکن است از مطالعه و دقت در زندگی مؤمنان یا مردان بزرگ تاریخ ناشی شود.[1]

نکته قابل ذکر این است که قسمت دوم باورها ابتدا به دلیل حسن ظن به اشخاص در ذهن انسان شکل می‌گیرد و بعد معمولاً با مراجعه به متون مقدس تأییداتی برای آن یافت می‌شود و کم‌کم

---

۱. مصاحبه با سید جعفر مرتضی العاملی، *آئینه پژوهش*، سال اوّل، ش۵، ص ٦٤.

به یک باور اعتقادی تبدیل می‌گردد. شاید بتوان عدالت صحابه را نمونه‌ای از این قسم ذکر کرد.

انواع گزارش‌های تاریخی

گزارش‌های تاریخی چند گونه است:

الف ـ گزارش‌هایی که عقل از پذیرش آنها امتناع می‌ورزد؛ مثل اینکه نوشته‌اند لشکر عمر سعد در کربلا یک میلیون و ششصد هزار نفر بود، یا اینکه امام حسین 7 در روز عاشورا سیصد هزار نفر را با دست خویش کشت. نمونه دیگر آنکه درباره حضرت ابوالفضل نوشته‌اند که بیست و پنج هزار نفر را کشت[1] و سرانجام نمونه‌ای که ابن‌خلدون از کتب تاریخی نقل می‌کند که نوشته‌اند سپاه بنی‌اسرائیل در زمان حضرت موسی ششصد هزار نفر بوده است.[2]

ب) گزارش‌هایی که عقل از پذیرش آنها هیچ‌گونه استنکافی ندارد؛ همچون بسیاری از گزارش‌های تاریخی.

ج) گزارش‌هایی که ابتدا پذیرش آنها دشوار است، ولی با دقت، تأمل و جمع قرائن و شواهد، پذیرش آن آسان می‌شود. معجزات پیامبر 9 و کرامات امامان : از جمله مصادیق این قسم به شمار می‌آید.

د) گزارش‌هایی که عقل آدمی از جنبه انسان بودن می‌پذیرد، ولی به لحاظ جنبه‌هایی همچون عصمت، عدالت و علم غیب از پذیرش آنها امتناع می‌کند. افسانه غرانیق[3] و خواستگاری علی 7 از دختر ابوجهل در زمان حیات پیامبر 9 را می‌توان نمونه‌هایی از این قسم یاد کرد.[4]

نکته قابل توجه اینکه بحث تأثیر باورهای اعتقادی و تاریخی مربوط به

---

۱. مطهری، مرتضی، ***حماسه حسینی***، ج۱، ص۲۹و۳۰.

۲. پروین گنابادی، محمد، ***مقدمه ابن خلدون***، ج۱، ص۱٤.

۳. طبری، محمد بن جریر، ***تاریخ الرسل والملوک*** (***تاریخ طبری***)، ج۲، ص۳۳۷-۳۳۹.

٤. یحیی بن معین، ***صحیح مسلم***، ج۸، ص۷۱.

این نوع از گزارش‌های تاریخی است.

گونه‌های تأثیرگذاری باورهای اعتقادی

باورهای اعتقادی (کلامی) در کتب و گزارش‌های تاریخی تأثیرات گوناگونی به جای گذاشته است؛ از جمله کتمان نمودن حقیقت، انکار حقایق و وقایع، توجیه و... که در ادامه به شرح هر یک می‌پردازیم.

الف) کتمان حقیقت

از آنجا که اهل سنت معتقد به عدالت صحابه پیامبر می‌باشند[1]، این باور اعتقادی (کلامی) در کتب وگزارش‌های تاریخی آنها اثر خود را گذاشته است که در اینجا ما به مواردی اشاره می‌کنیم:

۱- امام علی 7 در هنگام ساختن مسجد مدینه این شعر را می‌خواند:

لا یستوی من یعمر المساجدا
یدأب فیه قائماً و قاعدا
و من یری عن الغبار حائدا

کسی که مساجد را آباد می‌کند و در حال نشسته و ایستاده در عمران آن می‌کوشد، با کسی که از گرد و غبار فاصله می‌گیرد برابر نیست.

عمار یاسر اقدام به تکرار کردن این شعر کرد. در اینجا یکی از اصحاب پیامبر 9 گمان کرد که مقصود عمار اوست و به عمار گفت: با این عصا بر بینی تو خواهم زد.

پیامبر خشمگین شد و فرمود: «با عمار چه کار دارید. عمار آنان را به بهشت دعوت می‌کند و آنان او را به آتش.»[2]

سهیلی (در پاورقی صفحهٔ ۱۴۲ ***سیره*** ابن هشام) می‌نویسد: «ابن اسحاق در سیره نام آن شخص را ذکر کرده است، ولی از آنجا که ابن هشام خوش ندارد کسی از اصحاب پیامبر 9 به بدی یاد شود نام آن شخص را ذکر نکرده است و سزاوار هم نیست ما به دنبال او باشیم.»

---

۱. ابن حجر، احمد بن علی، ***الاصابه***، ج۱، ص۵.

۲. ابن هشام، عبدالملک، ***سیرهٔ ابن هشام***، ج۲، ص۱۴۲و۱۴۳.

۲- در آخرین پنجشنبه حیات پیامبر 9 که در تاریخ به یوم الخمیس معروف است، عده‌ای از اصحاب برای عیادت آن حضرت به خانه ایشان وارد شدند. پیامبر 9 فرمود: «ایتونی بدواة و صحیفة اکتب لکم کتاباً لا تضلّون بعدی».[۱]

در این هنگام عمر جمله‌ای گفت که مفاد آن این است: بیماری و درد بر پیامبر 9 غلبه یافته است.[۲]

در این گزارش، عبارت خلیفه دوم نقل نشده بلکه مفادش یاد شده است. در اینجا بعضی از گزارشگران نامی از خلیفه دوم نیاورده‌اند، بلکه آن سخن ـ إنّ رسول الله لیهجر ـ را به جمعی از صحابه نسبت داده‌اند، چنان که مسلم در *صحیح* می‌نویسد: «وقتی پیامبر 9 امر به آوردن کاغذ و قلم کرد، گفتند: آیا هذیان می‌گوید.»[۳] طبری نیز در تاریخ خود نامی از گوینده آن نمی‌برد.[٤]

۳- زمانی که پیامبر 9 به نزدیک منطقه بدر رسید با اصحاب خود درباره جنگ مشورت کرد و نظر آنها را پرسید. ابن هشام و طبری هر دو از نقل سخنان ابوبکر و عمر امتناع ورزیده و فقط به این جمله اکتفا کرده‌اند: «فقام ابوبکر الصدّیق فقال و أحسن، ثم قام عمر بن الخطّاب فقال و أحسن.»[۵]

یکی از مورخان هم از ذکر سخن آن دو خودداری ورزیده، ذیل سخن عمر را نقل می‌کند که عمر گفت: ای رسول خدا به خدا قسم این قریش است از آنگاه که عزیز شد هیچ‌گاه خوار نشده است و به خدا از هنگامی که کافر شده ایمان نیاورده است. به خدا هرگز عزتش را از دست نمی‌دهد و با شدت خواهد جنگید. تو هم باید در خور آن و با

---

۱. جوهری، احمد بن عبدالعزیز، ***السقیفة و فدک***، ص۷۳.

۲. همان.

۳. یحیی بن شرف، ***صحیح مسلم***، ج٦، ص١٦٢.

٤. طبری، محمد بن جریر، ***تاریخ طبری***، ج۳، ص۱۹۲و۱۹۳.

۵. همان، ج۲، ص٤٣٤؛ ابن هشام، عبدالملک، ***سیرة ابن هشام***، ج۲، ص٢٦٦.

کمال ساز و برگ جنگ فرمایید.[1]

از ذیل سخن عمر معلوم می‌شود چرا برخی از مورخان اصل سخن آن دو را نقل نکرده و برخی هم به سخن آن دو اشاره‌ای نکرده‌اند.[2]

ب) انکار وقایع

یکی از باورهای غالیان نفی مرگ امام و ادعای غیبت درباره او می‌باشد. آنان درباره امام حسین معتقدند که در کربلا کوفیان حنظلة بن اسعد شامی را به جای امام حسین به قتل رسانیدند. در این‌باره به حدیث ذیل توجه شود:

ابا صلت هروی به امام رضا 7 عرض می‌کند که گروهی در کوفه هستند که ادعا می‌کنند حسین بن علی 7 کشته نشده و حق تعالی شباهت او را به حنظلة بن اسعد شامی افکند و آن حضرت را به آسمان بالا برد، چنان که عیسی بن مریم به آسمان بالا برده شد.

حضرت فرمود: «دروغ می‌گویند. بر ایشان باد غضب و لعنت خدا. اینان کافر شده‌اند به تکذیب کردن پیامبر 9 که خبر داد آن حضرت کشته خواهد شد. به خدا سوگند که کشته شد حسین و کشته شد کسی که بهتر بود از حسین؛ یعنی امیرالمؤمنین و امام حسن : .»[3]

از گناهانی که در کارنامه زندگی معاویه ثبت شد، به شهادت رساندن امام حسن 7 است.[4] با این حال، طبری هیچ اشاره‌ای به این موضوع نکرده است.

---

۱. واقدی، محمد بن عمر، ***مغازی***، ج۱، ص۳۵٤.

۲. ابن سعد، محمد، ***الطبقات الکبری***، ج۱، ص۳۵٤.
برای موارد دیگر بنگرید به: ابن ابی الحدید، ***شرح نهج البلاغه***، ج۱٤، ص۲٦٦؛ ابن عبدالبر، ***الاستیعاب***، ج۳، ص۱۰٤؛ طبری، محمد بن جریر، ***تاریخ طبری***، ج٤، ص۵۵۷؛ ***منقری، نصر ابن مزاحم، وقعة صفین***، ص۱۲۹؛ ابن حنبل، احمد، ***مسند***، ج۵، ص۵۸۰.

۳. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، ***عیون اخبار الرضا***، ج۲، ص۲۰۳.

٤. ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، ***مقاتل الطالبیّین***، ص۸۰؛ بلاذری، احمد بن یحیی، ***انساب الاشراف***، ص۵۹؛ ابن ابی‌الحدید، ***شرح نهج البلاغه***، ج۱٦، ص۱۱.

شاید این مطلب از قبیل «ممّا لا یحتمل سماعَها العامةُ»[1] باشد. ابن خلدون به طور کلی آن را انکار کرده، بر خلاف همه شواهد تاریخی می‌نویسد: «و ما ینقل من أنّ معاویة دسّ إلیه السمّ مع زوجه جعدة بنت اشعث فهو من أحادیث الشیعة و حاشا لمعاویة من ذلك.»[2] و بالاخره ابن حجر هیثمی مسئولیت شهادت امام حسن را بر گردن یزید می‌اندازد و یزید را مسئول می‌داند[3] و تمام این انکارها در راستای صیانت از باور اعتقادی (عدالت صحابه) می‌باشد و فراموش نشود که معاویه از صحابه است. امام نووی در شرح خود بر *صحیح* مسلم در مورد معاویه می‌نویسد: «فهو من العدول الفضلاء والصحابة النجباء رضی الله عنهم.»[4]

ج) توجیه

۱ـ حادثه غدیر را ۱۱۰ تن از صحابه و ۸٤ نفر از تابعین گزارش کرده‌اند و طبق بررسی علامه امینی ۳٦۰ تن از دانشمندان اهل سنت حأدثه را گزارش و ثبت و ضبط کرده‌اند.[5] حال کسانی که به عدالت صحابه اعتقاد دارند، در برابر این حادثه تاریخی راه تأویل و توجیه را پیش گرفته‌اند. دانشمند متأخر مصری، شیخ سلیم بشری در نامه خود به مرحوم شرف‌الدین می‌نویسد: «فَأنَا من الموقنین بدلالة الأحادیث علی ما تقولون و لولا وجوب حمل عمل الصحابة علی الصحة لنزلت فیها علی ظاهرها مما لا بدّ منه اقتداء بالسلف الصالح رضي الله تعالی عنهم اجمعین»[6] من به دلالت احادیث بر گفته‌های شما یقین دارم و اگر بر حمل

---

۱. این عذری است که طبری هنگام نقل نکردن محتوای نامه‌های محمد بن ابی‌بکر با معاویه می‌آورد؛ ***تاریخ طبری***، ج٤، ص٥٥٤.

۲. ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد، ***تاریخ ابن خلدون***، ج۲، ص۱۸۱.

۳. ابن حجر هیثمی، احمد، ***الصواعق المحرقه***، ص۱٤۰.

٤. یحیی بن معین، ***صحیح*** مسلم به شرح امام نووی، ج۸، ص٦.

٥. امینی، عبدالحسین، ***الغدیر***، ج۱، ص٤۱ به بعد.

٦. شرف‌الدین، عبدالحسین، ***المراجعات، ص***۱٦۲ و ۱٦۳.

عمل صحابه بر صحت ملزم نبودیم، سخن شما را می‌پذیرفتیم، ولی چاره‌ای نداریم مگر اینکه از ظاهر این روایات رفع ید کنیم تا به سلف صالح اقتدا کرده باشیم. سلیم بشری در نامه‌ای دیگر می‌نویسد: حمل عمل صحابه بر صحت، سبب تأویل حدیث غدیر است؛ حال چه حدیث غدیر متواتر باشد چه غیر متواتر.[1]

۲- عمران بن سواد می‌گوید: به عمر خلیفه دوم گفتم: مردم در چند چیز بر تو عیب می‌گیرند. گفت: بگو.

گفتم: تو عمره را در ماه‌های حج حرام کردی، در حالی که رسول خدا حلال می‌شمرد. تو متعه زنان را حرام کردی، در حالی که رسول خدا 9 حلال شمرد. امر دیگر آنکه تو رعیت را آزار و اذیت می‌دهی (به تندی برخورد می‌کنی).

گفت: «انا زمیل محمد 9 »[2]؛ من هم ردیف محمد هستم.

جالب است بدانیم طبری بعد از گفته عمر یک جمله معترضه آورده: «و کان زامله فی غزوة قرقرة الکِدر»؛ یعنی او ـ عمر ـ زمیل رسول خدا در غزوهٔ قرقرة الکِدر[3] بوده است.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود این جمله هیچ تناسبی با پاسخ عمر به سؤالات مطرح شده ندارد. ابن ابی الحدید درباره این سخن می‌نویسد: عمر این سخن را بر سبیل افتخار بیان کرده است.[4]

۳ـ از آیه شریفه (وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللهِ وَلا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذٰلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللهِ عَظِيمًا) (احزاب/۵۳)؛ (شما حق ندارید رسول خدا را برنجانید و نباید زنانش را پس از مرگ او به عقد خود در آورید، چرا که این کار نزد خدا همواره گناه

---

۱. همان.

۲. طبری، محمد بن جریر، *تاریخ طبری*، ج۴، ص۲۲۵.

۳. همان.

۴. ابن ابی‌الحدید، *شرح نهج البلاغه*، ج۱۲، ص۱۲۴.

بزرگی است). معلوم می‌شود که عده‌ای با اظهار قصد خود مبنی بر ازدواج با همسران پیامبر 9 - بعد از رحلت آن بزرگوار - ایشان را آزرده خاطر نموده‌اند. در تعدادی از روایات، گوینده این سخن را طلحه معرفی کرده‌اند. سیوطی از سدی نقل می‌کند که طلحه گفته بود اگر برای پیامبر اتفاقی بیفتد، من با زنان او ازدواج خواهم کرد.[1] علامه طباطبایی ذیل این گزارش می‌نویسد: «و قد وردت بذلک عدة من الروایات و فی بعضها انّه کان یرید عائشة و ام سلمة».[2]

از آنجا که سیوطی صحابه پیامبر را عادل می‌داند برایش پذیرفتنی نیست که گوینده سخن مذکور طلحه باشد. لذا می‌گفت: در صحت این نقل بسیار متحیر بودم. طلحه که یکی از عشره مبشره است چگونه می‌شود که چنین سخنی بگوید، تا اینکه دانستم که کس دیگری هم به نام طلحة بن عبیدالله تیمی[3] است. چنین توجیهی از ابن شاهین از دانشمندان اهل سنت هم نقل شده است.[4]

مطابق این کشف مشکل حل شد و آیه فوق درباره طلحة بن عبیدالله مشهور نازل نشده است.

د- اعمال سلیقه در نقل گزارش

طبق نقل طبری سید الشهداء به سران بصره چنین نوشت:

«اما بعد، فإنّ الله اصطفی محمّداً 9 علی خلقه و اکرمه بنبوّته و کنّا أهله و أولیاءه و أوصیاءه و ورثته وأحقّ الناس بمقامه فی الناس، فاستأثر علینا قومنا بذلك و نحن نعلم انّا أحقّ بذلك الحقّ المستحقّ علینا ممّن تولّاه و قد أحسنوا و

---

۱. طباطبایی، محمدحسین، ***المیزان*** ج۱۶، ص۳۶۵.

۲. همان.

۳. حلبی، علی بن برهان‌الدین، ***السیرة الحلبیه***، ج۱، ص۳۱٤.

٤. تستری، محمدتقی، ***قاموس الرجال***، ج۵، ص۵۷۳. برای موارد دیگر بنگرید به: یحیی بن معین، ***صحیح*** مسلم بشرح امام نووی، ج۸، ص۲۹؛ ابن سعد، محمد، ***الطبقات الکبری***، ج۳، ص۲۹۲؛ شوکانی، محمد بن علی، ***الفوائد المجموعه***، ص٤۲٤.

أصلحوا و تحرّوا الحقّ فرحمهم الله.»[1]

اما بعد، خداوند محمد 9 را از میان مردم برگزید و با نبوتش بر وی کرامت بخشید و ما خاندان، اولیا، اوصیا و وارثان وی و شایسته‌ترین افراد نسبت به مقام او از میان تمام امت بودیم، ولی عده‌ای بر ما سبقت جستند و این حق را از ما گرفتند و ما می‌دانیم سزاوارترین افراد هستیم نسبت به حکومت از کسانی که حاکم شدند؛ آنهایی که کار نیک کردند و اصلاح نمودند و حق را ملاک قرار دادند، خدا آنها را رحمت کند.

نویسنده ***سخنان حسین بن علی*** 7 ***از مدینه تا کربلا*** در صفحه ٥٤ کتاب‌نامه، امام به سران بصره را نقل می‌کند، ولی بدون هیچ اشاره‌ای جملات «و قد أحسنوا و أصلحوا و تحرّوا الحقّ» را حذف کرده است؛ چرا که پیش‌فرض نویسنده غاصب بودن خلفاست و در نظر نویسنده این جملات به نامه امام افزوده شده است. همچنین مترجم کتاب ***موسوعة کلمات الامام الحسین*** 7 هنگام ترجمه نامه مذکور با گذاشتن نقطه چین از ترجمه عبارت «و قد أحسنوا و أصلحوا و تحرّوا الحقّ» خودداری کرده است[2] و سرانجام نویسنده ***شهید جاوید*** از این نامه در راستای فرضیه خود (هدف امام حسین از قیام، تشکیل حکومت بود) استفاده می‌کند، ولی از آنجا که جمله یادشده با پیش فرض اعتقادی نویسنده (غاصب بودن خلفا) در تعارض قرار گرفته حذف می‌شود[3] و در جای دیگر کتاب، آن هم در راستای بی‌اهمیت جلوه دادن گزارش‌های ابن اعثم کوفی می‌نویسد:

«باز برای ترویج روش خلفا از قول امام حسین 7 نقل می‌کند و ضمن مرقومه‌ای که هنگام حرکت به مکه

—

۱. طبری، محمد بن جریر، ***تاریخ طبری***، ج٥، ص٣٥٧.

۲. مؤیدی، علی، ***فرهنگ جامع سخنان امام حسین*** 7 ، ص١٣٥٦.

۳. صالحی نجف‌آبادی، نعمة الله، ***شهید جاوید***، ص٤٤ و ٤٥.

تسلیم محمد بن حنفیّه کرد نوشت: «اسیر بسیرة جدّی محمّد و أبی علیّ بن ابی‌طالب و سیرة الخلفاء الراشدین»؛ راه و روش من همان راه و روش جدم پیامبر 9 و پدرم علی 7 و خلفای راشدین می‌باشد.»[1]

ه - نقد گزارش‌های تاریخی

باورهای اعتقادی (کلامی) نقش مهمی در نقد گزارش‌های تاریخی دارند. برخی از مورخانی که به تحلیل و بررسی گزارش‌های تاریخی می‌پردازند با تکیه بر باورهای اعتقادی گزارش‌هایی را که با آن باورها سازگار نیست مورد نقد قرار داده، از پذیرفتن چنین گزارش‌هایی امتناع می‌نمایند. در اینجا می‌توان از علامه جعفر مرتضی العاملی و مرحوم دکتر شهیدی که طرفدار رویکرد مذکور هستند یاد کرد.[2]

در اینجا به ذکر نمونه‌هایی می‌پردازیم که با تکیه بر باورهای اعتقادی گزارش‌های تاریخی نقد می‌شود.

۱- انس بن مالک نقل می‌کند: در حالی که پیامبر 9 با بچه‌ها بازی می‌کرد جبرئیل آمد و سینه او را شکافت و قلب او را بیرون آورد، لخته سیاهی را خارج کرد و گفت: این بهره شیطان است، بعد قلب پیامبر 9 را در ظرفی زرین شستشو داد، بعد قلب را در جای خود قرار داد. بچه‌ها به سوی حلیمه دایه پیامبر 9 شتافتند و ماجرا را تعریف کردند. حلیمه پیامبر 9 را دید، در حالی که رنگ پیامبر پریده بود و من (انس بن مالک) اثر بخیه بر سینه پیامبر را دیدم.[3]

باور اعتقادی مسلمانان این است که شیطان بر بندگان مخلص خدا تسلطی ندارد[4] و به طور قطع پیامبر اسلام یکی

---

۱. همان.

۲. *آئینه پژوهش*، سال اوّل، شماره پنجم و مجله حوزه، سال۱۳٦٦، ۱٥٦.

۳. یحیی بن معین، *صحیح مسلم*، ج۲، ص۲٦٦.

٤. بنگرید به: سوره حجر، ۳۹-٤۱.

از بندگان مخلص خداوند بوده است.[1]

۲- عایشه می‌گوید: نخستین بار که به رسول خدا 9 وحی شد رؤیای صادقه بود که چون صبح صادق آشکار بود به غار حرا می‌رفت و به عبادت مشغول می‌شد، تا اینکه بر حق، برخورد نمود و جبرئیل به او گفت: «یا محمّد أنت رسول الله».

پیغمبر فرمود: من ایستاده بودم که بعد از شنیدن این خطاب زانو زدم و تمام بدنم به لرزه افتاد. لذا به نزد خدیجه آمدم و گفتم: مرا بپوشانید تا اینکه بیم و هراس از من برطرف شد. دوباره همان کس به نزد من آمد و گفت: «یا محمّد أنت رسول الله». در اینجا بود که تصمیم گرفتم خودم را از بالای کوه به پایین پرتاب نمایم. در آن لحظه باز کسی در نزدم آمد که می‌گفت: «یا محمّد أنا جبرئیل و أنت رسول الله». سپس گفت: بخوان. گفتم: چه بخوانم؟ سه بار مرا گرفت و فشار داد، چنان‌که تاب و توان من به آخر رسید. آن‌گاه گفت: (اِقْرأ بِاسْمِ ربّكَ الَّذِی خَلَق) (علق/۱). من هم خواندم و بعد نزد خدیجه آمدم و گفتم در خود احساس بیم و هراس می‌کنم و اتفاق پیش آمده را برایش بازگو کردم. خدیجه گفت: بشارت باد بر تو. خداوند تو را خوار نمی‌گرداند. سپس خدیجه مرا پیش ورقة بن نوفل برد و من واقعه را برای او گفتم و ورقه گفت: این همان ناموسی است که بر موسی بن عمران نازل شده است.[2]

اشکال مهمی که در این گزارش به چشم می‌خورد شک و تردید پیامبر در نبوت خویش است، در حالی که این تردید و شک با باور اعتقادی (ایمان پیامبر 9 به وحی) مسلمانان سازگار نمی‌باشد، چنان‌که در قرآن می‌فرماید: (آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ)

---

۱. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: العاملی، جعفر مرتضی، ***الصحیح من سیرة النبی*** 9 ، ج۱، ص۸۵-۸۷.

۲. طبری، محمد بن جریر، ***تاریخ طبری***، ج۲، ص۴۷.

(بقره/۲۸۵).

۳- محمد بن کعب قرظی نقل می‌کند: پیامبر مایل بود آیاتی نازل شود تا روابطش با قریش اصلاح شود. در این هنگام سوره نجم نازل شد تا رسید بدین آیات (أَفَرَأَيْتُمُ اللاتَ وَالْعُزَّى * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الأُخْرَى) (نجم/۱۹ و ۲۰)؛ آیا لات و عزی را دیدید و منات آن سومی را.

در این هنگام آنچه پیامبر در دل برای قوم خود آرزو می‌کرد بر زبانش جاری ساخت و این سخن بود: «تلك الغرانيق العلى و ان شفاعتهن لترتجى»؛ آنان پرستوهای بالا هستند و شفاعت آنان مایه خشنودی و یا مایه امید است. این تمجید از بت‌ها سبب خشنودی مشرکان شد. چون پیامبر 9 به آیه سجده از این سوره رسید به سجده افتاد. مسلمانان و کافران همه به سجده افتادند. ولید بن مغیره در اثر پیری نتوانست سجده کند؛ پس خاک بر پیشانی گذاشت. شب هنگام که جبرئیل برای عرض آیات نزد رسول خدا آمد این جملات را رد کرد و گفت: تو به مردم چیزی خوانده‌ای که او نازل نکرده است.[1]

این گزارش تاریخی با یکی از باورهای اعتقادی مسلمانان یعنی عصمت پیامبر سازگار نیست؛ چراکه مسلمانان همگی معتقدند که پیامبر در تلقی وحی و ابلاغ آن، از عصمت ومصونیت برخوردار است.[2]

---

۱. طبری، محمد بن جریر، ***تاریخ طبری***، ج۲، ص۴۷.

۲. جرجانی، علی بن محمد، ***شرح مواقف***، ج۸، ص۲۶۳. برای موارد دیگر بنگرید به: ابن هشام، عبدالملک، ***السیرة النبویّة***، ج۲، ص۲۷۲، ج۳، ص۲۳۴؛ العاملی، جعفر مرتضی، ***الصحیح من سیرة النبی*** 9 ، ج۳، ص۱۱۸ و ۱۱۹، ۱۷۹، ج۴، ص۵۳؛ یحیی بن معین، ***صحیح*** مسلم بشرح امام نووی، ج۳، ص۳۸۴، ج۷، ص۴۵۲، ج۸، ص۳۴، ۷۲ و ۷۳، ۱۱۷؛ سبحانی، جعفر، ***الالهیات***، ج۳، ص۲۰۱؛ ابن سعد، محمد، ***الطبقات الکبری***، ج۱، ص۴۵؛ ابن ابی‌الحدید، ***شرح نهج البلاغه*** ابن ابی الحدید، ج۱۹، ص۳۸۱؛ طوسی، محمد بن حسن، ***التبیان***، ج۱۰، ص۴۳۴؛ سیوطی، جلال‌الدین، ***الدرّ المنثور***، ج۲، ص۱۶۴ و ۱۶۵؛ طباطبایی، محمدحسین، ***المیزان***، ج۴، ص۳۸۴؛ امینی، ←

همان‌طور که ملاحظه شد گزارش‌های مذکور، بر اساس باورهای اعتقادی نقد شده است، اما اینکه آیا چنین رویکردی صحیح است و به عبارت دیگر، آیا ما مجازیم برای حل مسائل تاریخی به باورهای اعتقادی روی آوریم؟ موانع و تنگناهای چنین روشی چیست؟ این مباحث، نیازمند فرصت دیگری است که باید به آنها پرداخته شود.

باورهای اعتقادی و تحلیل خاص از گزارش‌های تاریخی

۱- علم امام و اینکه امام معصوم دارای علم سرشاری است یکی از باورهای اعتقادی شیعیان است؛ اگر چه در گستره این علم اختلاف وجود دارد. حال نویسنده‌ای همچون مؤلف ***شهید جاوید*** معتقد است امام حسین 7 در سفر کربلا عالم نبوده است که در این سفر به شهادت می‌رسد.[1] لذا براساس این باور، فرضیه تشکیل حکومت را از قیام ارائه می‌دهد. واضح است کسی که معتقد است امام عالم بوده که در این سفر به شهادت می‌رسد، دیگر فرضیه حکومت را از سفر به کربلا مطرح نمی‌کند، بلکه فرضیه‌های دیگری همچون شهادت، امر به معروف و نهی از منکر را ارائه می‌دهد.

سخن پایانی

چنان‌که ملاحظه شد ما شاهد تأثیرگذاری باورهای اعتقادی در حوزه تاریخ‌نگاری هستیم. جلوه‌های این تأثیرگذاری در کتمان حقیقت، انکار وقایع، توجیه، نقد و... قابل رؤیت است. توجه به این نکته پژوهشگر تاریخ را در

عبدالحسین، ***الغدیر***، ج٦، ص٤٧٤؛ فاضل مقداد، ابو عبدالله، ***اللوامع الالهیّة***، ص٤٠٧؛ ابن سعد، محمد، ***ترجمة الإمام الحسن***، ص٥٦؛ صفائی، حائری، عباس، ***تاریخ امیرالمؤمنین***، ج٢، ص١١١ و ١١٢؛ ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، ***مقاتل الطالبیّین***، ص١١٠؛ قزوینی، فضل علی، ***الإمام الحسین و اصحابه***، ج١، ص١٢٥.

---

۱. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: صالحی نجف‌آبادی، نعمة الله، ***عصای موسی یا درمان بیماری غلو***، ص٣٦-٤٠.

دو عرصه یاری می‌کند؛ یکی عرصه نقد، که در این عرصه پژوهشگر با تکیه بر باورهای اعتقادی به نقد گزارش‌های مخالف باورهای اعتقادی اقدام می‌نماید. و دیگر در عرصه تحلیل، به پژوهشگر یادآور می‌شود که او با حوادث محض روبه‌رو نبوده، بلکه او با گزارش‌هایی از حوادث مواجه است که از صافی ذهن یک باورمند عبور کرده است. از این‌رو در تحلیل و داوری خود باید نهایت احتیاط را داشته باشد تا از مرز انصاف و اعتدال خارج نشود.

منابع

۱. ابن ابی الحدید، ابو حامد بن هبة الله، ***شرح نهج البلاغه***، تهران، جهان، بی‌تا.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، ***عیون اخبار الرضا*** 7 ، تهران، اعلمی، بی‌تا.
۳. ابن تیمیّه، تقی الدین احمد بن عبدالحلیم، ***منهاج السنّة***، بیروت، المکتبة العلمیه، بی‌تا.
٤. ابن حجر هیثمی، احمد، ***الصواعق المحرقه***، قاهره، مکتبة القاهره، بی‌تا.
٥. ابن حجر، احمد بن علی، ***الاصابه***، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۲۸ ق.
٦. ابن حنبل، احمد، ***مسند***، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ١٤١٤ق.
۷. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، ***تاریخ ابن خلدون***، بیروت، موسسة الاعلمی، ۱۳۹۱ق.
۸. ابن سعد، محمد، ***الطبقات الکبری***، بیروت، دارالفکر، ١٤١٤ق.
۹. ابن سعد، محمد، ***ترجمة الامام الحسن***، قم، آل البیت، ١٤١٧ق.
۱۰. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، ***الاستیعاب***، بیروت، دارالکتب العلمیه، ١٤١٥ق.
۱۱. ابن عربی، ابوبکر، ***العواصم من القواصم***، بیروت، اسامة بن زید، ۱۳۹۹ق.
۱۲. ابن هشام، عبدالملک، ***السیرة النبویه***، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۱۳. ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، ***مقاتل الطالبیّین***، قم، شریف الرضی، ١٣٧٤ش.
١٤. امینی، عبدالحسین، ***الغدیر***، قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، ١٤١٦ق.
١٥. بلاذری، احمد بن یحیی، ***انساب الاشراف***، قم، مجمع احیاء الثقافة الاسلامیه، ١٤١٩ق.
١٦. پروین گنابادی، محمد، ***ترجمه مقدمه ابن خلدون***، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
۱۷. تستری، محمدتقی، ***قاموس الرجال***، قم، موسسة النشر الاسلامی، ١٤١٢ق.
۱۸. جرجانی، علی بن محمد، ***شرح مواقف***، قم، شریف الرضی، ۱۳۷۰ش.
۱۹. جعفریان، رسول، ***تاریخ خلفاء***، تهران، ارشاد اسلامی، ١٣٧٤ش.
۲۰. جوهری، احمد بن عبدالعزیز، ***السقیفة و فدک***، تهران، نینوی، بی‌تا.

۲۱. حلبی، علی بن برهان الدین، ***السیرة الحلبیّه***، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۲۲. حمصی، محمدحسن، ***مفردات القرآن***، بیروت، دار الرشید، بی‌تا.
۲۳. خضری بک، محمد، ***الدولة الامویه***، بیروت دار الارقم، بی‌تا.
۲٤. سبحانی، جعفر، ***الالهیات***، قم، المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱٤۱۲ق.
۲۵. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمان بن ابی‌بکر، ***الدر المنثور***، قم، مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی، ۱٤۰٤ق.
۲٦. شرف الدین، عبدالحسین، ***المراجعات***، بیروت، مؤسسة الاعلمی.
۲۷. شوکانی، محمد بن علی، ***الفوائد المجموعه***، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱٤۰٦ق.
۲۸. صالحی نجف‌آبادی، نعمت الله، ***شهید جاوید***، تهران، رسا، ۱۳٦۸ش.
۲۹. صالحی نجف‌آبادی، نعمت الله، ***عصای موسی***، تهران، امید فردا، ۱۳۸۰ش.
۳۰. صفائی حائری، عباس، ***تاریخ امیرالمؤمنین*** 7 ، قم، مسجد مقدس جمکران، ۱۳۷۷ش.
۳۱. طباطبایی، محمدحسین، ***المیزان***، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳٦۲ش.
۳۲. طبری، محمد بن جریر، ***تاریخ الرسل و الملوک***، بیروت، دار التراث، بی‌تا.
۳۳. العاملی، جعفر مرتضی، ***الصحیح من سیرة النبی***، بی‌جا، ۱٤۲۰ق.
۳٤. قزوینی، فضل‌علی، ***الامام الحسین*** 7 ***و اصحابه***، قم، ۱٤۱۵ق.
۳۵. مؤیّدی، علی، ***فرهنگ جامع سخنان امام حسین*** 7 ، قم، معروف، ۱۳۷۸ش.
۳٦. ***مجله آئینه پژوهش***، مصاحبه با جعفر مرتضی العاملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳٦۹ش.
۳۷. ***مجله حوزه***، مصاحبه با دکتر سید جعفر شهیدی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳٦٦ش.
۳۸. مطهری، مرتضی، ***حماسه حسینی***، تهران، صدرا، ۱۳٦۵ش.
۳۹. منقری، نصر بن مزاحم، ***وقعة صفین***، قم، مکتبة آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۳۸۲ش.
٤۰. واقدی، محمد بن عمر، ***المغازی***، بیروت، مؤسّسة الاعلمی، ۱٤۰۵ق.
٤۱. یحیی بن معین، ***صحیح مسلم بشرح الامام النووی***، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱٤۲۰ق.

سادات موسوی مشهد و نقش آنان در اداره حرم مطهر امام رضا 7

رضا نقدی.[1]

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۲/۵ ـ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۰/۱۷

چکیده

سادات موسوی از نسل حمزة بن موسی الکاظم 7 از جمله ساداتی هستند که از قرن چهارم وارد مشهد شدند و اداره امور حرم و نقابت سادات را بر عهده گرفتند. آنان تا اواخر عصر تیموری این مهم را عهده‌دار بودند. در این زمان به تدریج جای آنان را سادات رضوی، نسلی از موسی مبرقع، فرزند امام جواد 7 گرفتند، تا اینکه شاه تهماسب اوّل صفوی در تشکیلات حرم تغییراتی داد و متولیانی از سوی خود در حرم گمارد. سادات موسوی اگر چه به عنوان متولی انتخاب نشدند، ولی همچنان در تشکیلات حرم، مشاغلی را در دست داشتند. در این مقاله سعی شده که شجره سادات موسوی مشهد بازسازی و نقش هر یک از آنان در تشکیلات حرم مطهر روشن شود.

کلید واژه‌ها: حرم مطهر امام رضا 7 ، سادات موسوی، مشهد، تشکیلات حرم رضوی.

---

۱. **بنیاد پژوهشهای اسلامی ـ گروه دایرة المعارف**، E-Mail:Kadkan2003@Yahoo. CO. UK.

از گزارش‌ها و اسنادی که قبل از عصر صفوی درباره حرم مطهر رضوی باقی مانده، چنین برمی‌آید که نسلی از سادات موسوی که نسبشان به حمزه فرزند امام موسی کاظم 7 می‌رسد، از عصر سامانی به مشهد آمدند و اداره حرم و نقابت سادات ناحیه را برعهده گرفتند. بنابراین با بهره‌گیری از کتب انساب و دیگر منابع در این مقاله سعی شده تا به بازسازی نسب آنان و چگونگی اداره حرم توسط آنان پرداخته شود.

سادات موسوی و اداره حرم در عصر سامانی

ابوالقاسم حمزة بن موسی الکاظم سرسلسله این خاندان، مردی عالم، فاضل و ثروتمند بوده است[1] که احتمالاً در سال ۱۵۱ق در مدینه به دنیا آمد و در سال ۲۰۳ یا ۲۰٤ق[2] در سیرجان[3]، مشهد الغربات بالصدرین[4]، شهر ری، تبریز[5] یا سوسفید ترشیز[6] به شهادت رسید.

ابوالقاسم حمزه سه پسر به نام‌های حمزه، علی و قاسم و هشت دختر داشت.[7] بعضی فقط از دو فرزند او قاسم و حمزه نام برده‌اند.[8] از این میان، فرزند سوم ابوالقاسم حمزه، قاسم معروف به ابومحمد الاعرابی است[9] که او شش

---

۱. الحسینی المدنی، ضامن بن شدقم، ***تحفة الازهار و زلال الانهار فی نسب ابناء الائمّة الاطهار***، ج۲، ص۳۲۲.

۲. بحرالعلوم گیلانی، محمدمهدی، ***امامزادگان ری***، ج۱، ص۳۳۹.

۳. بیهقی، ابوالحسن علی بن زید، ***لباب الانساب و الالقاب و الاعقاب***، ج ۲، ص۵۹٤.

٤. صفی‌الدین محمد بن تاج‌الدین علی، ***الاصیلی فی انساب الطالبیّین***، ص ۱۸۰.

۵. فیض، عباس، ***کتاب بدرفروزان***، ص۵۹-٦۰.

٦. ترکمان، اسکندربیگ، ***تاریخ عالم‌آرای عباسی***، ج۱، ص۸.

۷. العمری، ابوالحسن علی بن محمد، ***المجدی فی انساب الطالبیّین***، ص۳۱۰.

۸. ابن عنبه، جمال‌الدین احمد بن علی حسینی، ***عمدة الطالب فی انساب آل ابی‌طالب***، ص۲۷۹.

۹. بخاری، ابی‌نصر، ***سرّ السلسلة العلویه***، ص٤۱.

فرزند داشت که یکی از آنها به نام احمد ابوعلی الاسود است.[1]

احمدالاسود یا احمد المجدور[2] اوّلین کس از این خاندان است که به مشهد آمد و نقیب طوس گردید. او سه پسر به نام‌های موسی ابوالحسین یا ابوالحسن، مهدی و محمد ابوجعفر المجدور داشت.[3] بعضی از کتب انساب از فرزندان احمد الاسود به جای مهدی، از اسماعیل نام می‌برند که جدّ خاندان صفویه می‌باشد.[4] با وجود این فخررازی تأکید می‌کند مهدی بن احمد، فرزندی به نام ابوالفتوح احمد داشته که در عهد سلطان ملکشاه در کوفن ابیورد بوده است و از او اولادی به‌وجود آمده‌اند.[5]

از چگونگی زندگی احمدالاسود در طوس خبری نیست، ولی گمان می‌رود در اداره حرم رضوی دستی داشته و سرانجام نیز در همان‌جا درگذشته است. یکی از پسرانش به نام موسی ابوالحسین شغل نقابت را از پدر به ارث برد و نقیب مشهد شد و در همان‌جا درگذشت.[6]

گزارش بالا روشنگر این است که سادات در این زمان در اطراف مشهد امام سکنی گزیده‌اند و احمدالاسود و پسرش ابوالحسین ریاست آنان و امور حرم را برعهده داشته‌اند. شاید اشاره ابن حوقل به اینکه گروهی در مشهد امام معتکف هستند، به همین سادات باشد.[7]

محمد المجدور پسر دیگر احمدالاسود، هشت پسر بدین شرح

---

۱. فخر رازی، ***الشجرة المبارکة فی انساب الطالبیه***، ص۹۶؛ مروزی، اسماعیل بن حسین، ***الفخری فی انساب الطالبیّین***، ص ۲۰.

۲. ابن عنبه، جمال‌الدین احمد بن علی حسینی، ***عمدة الطالب فی انساب آل ابی‌طالب***، ص۲۷۹.

۳. همان.

٤. همان، ص ۲۸۰.

۵. فخر رازی، ***الشجرة المبارکة فی انساب الطالبیه***، ص۹٦.

٦. بیهقی، ابوالحسن علی بن زید، ***لباب الانساب و الالقاب و الاعقاب***، ج۲، ص٥٩٤؛ فخر رازی، ***الشجرة المبارکة فی انساب الطالبیه***، ص۹٦.

۷. ابن حوقل، ***سفرنامه ابن حوقل*** (ایران در صورة الارض)، ص۱٦۹.

داشت: احمد امیرجه، حسن، علی ابوالقاسم المجدور، ناصر، اسماعیل، موسی، امیرجه و حمزه. همهٔ فرزندان افراد مذکور در هرات، طوس و نیشابور بودند.[1] احمد امیرجه در هرات سه پسر به نام‌های: اسماعیل، حمزه و امیرک داشت که امیرک بلاعقب بود.[2] اسماعیل یک پسر به نام محمد ابی‌یعلی در طوس داشت. بر اساس نسب نوه‌اش سید اجلّ جمال‌الدین ابوابراهیم موسی بن جعفر بن محمد بن اسماعیل، مشخص می‌شود که پسرش جعفر بوده است. جمال‌الدین ابوابراهیم نقیب مشهد بود و اولادش در زمان فخر رازی (م٦٠٦ق) نقابت مشهد را عهده‌دار بودند.[3]

پسر ابوالحسین موسی بن احمد الاسود به نام ابوجعفر نیز نقیب مشهد و طوس بود.[4] منابع اذعان دارند، این همان شخصی است که در مشهد و طوس مسکن داشت، امّا املاک و ضیاعش در نیشابور بود و در عهد سامانیان در زمره خواص و اعیان دولت به‌شمار می‌رفت و با وزرا و کتّاب ایشان مجالست و معاشرت داشت و در همه دیار خراسان از اشراف سادات بود.[5] ابوجعفر به سبب اینکه نیشابور در این دوره مرکز استقرار سپهسالار و نماینده سامانیان در خراسان بوده و با اینکه در آنجا املاک و ضیاع داشته، ولی زندگی در مشهد را بر نیشابور ترجیح داده است. به نظر می‌رسد وی برای رتق و فتق امور حرم که از پدرش به او رسیده، مجاور بودن با امام رضا 7 را اختیار کرده باشد. ثعالبی[6] و مقدسی در

—

۱. فخر رازی، ***الشجرة المبارکة فی انساب الطالبیه***، ص٩٦.

۲. همان.

۳. فخر رازی، ***الشجرة المبارکة فی انساب الطالبیه***، ص٩٦.

٤. ابن طباطبا، ابواسماعیل ابراهیم بن ناصر بن طباطبا، ***مهاجران آل ابوطالب***، ص٢٩٨.

٥. جرفادقانی، ابوالشرف ناصح بن ظفر، ***ترجمه تاریخ یمینی***، ص٢٦٢-٢٦٣.

٦. ثعالبی، ابومنصور، ***ثمارالقلوب فی المضاف و المنسوب***، ص٢٦٦.

کتاب‌هایشان از وی نام برده‌اند.[1]

سادات موسوی و اداره حرم در عصر غزنوی

در منابع دوره محمود غزنوی (ح ۴۲۱-۳۸۹ق) از سادات موسوی مشهد خبری نیست. محمود اگرچه تعصب شدیدی نسبت به قرمطیان و معتزله داشت، ولی با سادات و علویان با احترام رفتار می‌کرد.[2] نمونه آن‌را می‌توان از حرمتی که وی برای ابوالقاسم هاشمی ملقب به علوی قائل بود، دریافت.[3] ابن اثیر متذکر می‌شود که محمود غزنوی مشهد امام را که پدرش ـ سبکتگین ـ خراب کرده بود، دوباره آباد کرد.[4]

سلطان مسعود غزنوی (ح ۴۳۱-۴۲۱ق) به قولی تولیت حرم رضوی را به عالم حدیث و سیّد اجل، ابوجعفر محمد از آل زباره که نقیب مشهد بود، واگذار کرد.[5] بر این اساس مشخص می‌شود که در این برهه، امور حرم و نقابت سادات مشهد موقتاً از دست سادات موسوی خارج و به سید ابوجعفر، از سادات آل زباره سبزوار منتقل شده است. ابن فندق نیز در جایی دیگر به این موضوع اشاره کرده است.[6]

سادات موسوی و اداره حرم در عصر سلجوقی و خوارزمشاهی

از سادات موسوی مشهد تا اوایل قرن ششم خبری در دست نیست. به نظر می‌رسد در عصر سلجوقی آنان همچنان امور حرم را در دست داشته و مشهد را به کانون تبلیغ تشیع تبدیل

---

۱. مقدسی، ابوعبدالله محمد بن احمد، ***احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم***، ج ۲، ص ۴۶۸.

۲. فروزانی، سید ابوالقاسم «وضعیّت بارگاه رضوی از هنگام شهادت امام رضا 7 تا آغاز حکومت سلجوقیان»، فصلنامه مطالعات تاریخی ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ص ۱۱۴.

۳. بیهقی (ابن فندق)، ابوالحسن علی بن زید، ***تاریخ بیهق***، ص ۵۶-۵۸.

۴. ابن اثیر، عزالدین، ***تاریخ کامل*** (تاریخ بزرگ اسلام و ایران)، ج ۱۶، ص ۱۱۴-۱۱۵.

۵. بیهقی (ابن فندق)، ابوالحسن علی بن زید، ***تاریخ بیهق***، ص ۵۵.

۶. همان، ص ۲۵۵.

کرده باشند، زیرا ابن اثیر گزارش می‌دهد که در روز عاشورای سال ۵۱۰ق شورش بزرگی در مشهد امام رضا 7 روی داد و علت آن این بود که یک نفر علوی با یکی از فقیهان طوس درافتاد و کار این فتنه بالا گرفت، آن‌چنان که تمام اهل طوس در آن شرکت جستند و مشهد را احاطه کردند و ویران ساختند و هر که را یافتند، کشتند. در این نزاع، دارایی عده‌ای به غارت رفت. پس از این مردم مشهد از مجلس وعظی که روزهای جمعه برپا می‌داشتند، صرف نظر کردند. این حادثه باعث شد که عضدالدین فرامرز علی، دیوار محافظی به سال ۵۱۵ق برای شهر بنا کند.[1]

در این زمان سلطان سنجر حکم نقابت سادات موسوی را تفویض و تثبیت کرده است. اگرچه از این احکام چیزی در دست نیست، ولی در عصر سلجوقی علویان تحت ریاست نقیب خود بودند و در پاره‌ای موارد، منشور انتصاب خویش را از سلطان می‌گرفتند.[2]

ابن فندق که از علمای نسابه این زمان است، گزارش دقیقی از سادات موسوی مشهد بدین‌شرح ارائه می‌دهد: در مشهد امیر سید جمال‌الدین ابوابراهیم موسی بن جعفر و برادرش کمال‌الدین علی نقیب بودند. فرزند ابی‌ابراهیم موسی، تاج‌الدین محمد بود. تاج‌الدین دو پسر داشت؛ بزرگ‌تر که موعظه و ذکر می‌گفت و بر اثر مریضی درگذشت که بیهقی متأسفانه از آوردن نامش خودداری کرده است. پسر کوچک‌تر جمال‌الدین ابوالحسن سیدالنقباء و کریم خراسان بود که متولی عمل نقابت بود و ریاست را بر عهده داشت. وی نابینا بود.

کمال‌الدین علی در سال ۵۲۲ق درگذشت و بیهقی در مجلس عزای او حاضر شد. ابن فندق نیز از فرزند وی به نام سید اجلّ عمادالدین یحیی با عنوان سیدالسادات نقیب‌النقباء، صاحب

---

۱. ابن اثیر، عزالدین، ***تاریخ کامل*** (تاریخ بزرگ اسلام و ایران)، ج ۱۸، ص۲۰۶.

۲. علی بن سید، ***اخبارالدولة السلجوقیه***، ص۶۳.

زهد و ورع و تقوا نام می‌برد، که در سال ۵۲۹ق خوابی نیکو برایش دیده بود. فرزند دیگر کمال‌الدین علی، سید رکن‌الدین ابوجعفر داعی بود. بیهقی عقب این شخص را ذکر نکرده است، ولی از فرزندان سید اجل تقی عمادالدین یحیی یک نفر را متأسفانه بدون ذکر نام، یاد کرده که در زمان تألیف کتابش ***الانساب*** (تألیف۵۵۸ق) تولیت و عمل نقابت و ریاست مشهد مقدس رضوی را عهده دار بوده است. عمادالدین در شوال سال ۵۵۹ق به طور ناگهانی درگذشت.[۱]

از قرن ششم و اوایل قرن هفتم هجری کاشی‌های شبه‌چینی و زرین‌فام با نام کاشی‌های سنجری بر ازاره حرم باقی مانده است. در قسمتی از این کاشی‌ها نسب یکی از سادات موسوی که متأسفانه نامش در کاشی نیست، بدین قرار است: «... **بن یحیی بن علی بن جعفر الموسوی انارالله برهانه**» و در کاشی دیگر عبارت «**السید الاجل**» و در جایی «**نساء اهل البیت ... بنت طاهر الموسوی**» ذکر شده است. از عبارت دعایی «انارالله برهانه» برمی‌آید که شخص صاحب دعا درگذشته است. نیز «**سید اجلّ**» عنوان نقیب سادات در آن زمان بوده است. پس این شخص که نامش در کتیبه افتاده و بعضی از محققان «**المعالی بن الحسین**» از چینش کتیبه دیگر فرض کرده‌اند، هنوز ناشناخته است، ولی آن‌چنان که آمد، یحیی همان سید اجل تقی عمادالدین یحیی است که در تاریخ ۵۲۲ق بعد از فوت پدرش کمال‌الدین علی، نقیب و رئیس مشهد شد و ابن فندق در تعزیه پدرش حضور داشته است. سید یحیی در سال ۵۵۸ق به مرگ ناگهانی به سرای آخرت رفت و پسرش ـ که در کتیبه کاشی‌های حرم نام او مفقود است، در کتاب بیهقی هم ذکر نشده است و متأسفانه ابن فندق از او با ضمیر «هو» نام می‌برد و در کتاب‌های

---

۱. البیهقی، ابوالحسن علی بن زید، ***لباب الانساب و الالقاب و الاعقاب***، ج ۲، ص۵۹۵-۵۹۶.

نسابه‌های بعد از بیهقی، نامش ذکر نشده است ـ در زمان بیهقی متولی و رئیس مشهد بوده است. از آنجا که ابن فندق در سال ٥٦٥ق درگذشته است، اگر این شخص در آن زمان بیست سال از پدرش کوچک‌تر فرض شود، باید قبل از سال ٥٨٠ق درگذشته باشد و پسرش در زمان نصب کاشی‌ها حدود سی سال داشته باشد. لذا اصطلاح «انارالله برهانه» برای او معنا نمی‌دهد. بنابراین مقداری از کاشی‌ها احتمالاً قبل از سال ٦٠٠ق تهیه شده است و تاریخ خمس‌مائة که در کاشی‌ها حک شده، توجیه‌پذیر می‌شود.

سنگابی از حرم به سال‌های ٥٩٧ یا ٦١٠ق باقی است که به سنگاب خوارزمشاهی معروف می‌باشد. براساس کتیبه منقور بر بدنه این سنگاب گمان می‌رود که سنگاب به سفارش و نظارت محمد بن حیدر موسوی ساخته شده و واقف آن قطب‌الدین محمد خوارزمشاه بوده است. البته جای سید مذکور در شجره سادات موسوی مشخص نشد و نیز اطلاعاتی مبنی بر اینکه چه نقشی در حرم داشته به دست نیامد.

سادات موسوی و اداره حرم در عصر ایلخانی

شواهد تاریخی حملات به مشهد نشان داده که سادات مشهد برای حفظ این شهر و حرم امام رضا 7 با حمکرانان کنار آمده و آنها نیز حرمت حرم و سادات را نگه داشته‌اند؛ هم‌چنان‌که در حمله اوّل مغولان در سال ٦١٧ق نوغان و دیه‌های آن آسیب ندید و سید ابوتراب در طوس با مغولان همکاری کرد. در حمله دوم نیز خبری از تسخیر یا قتل عام و خرابی مشهد نیست. ولی احتمال می‌رود که فقط مردم مشهد را حَشَر[1] کرده و عده‌ای از آنها را به اسیری به قراقوروم برده باشند که از آن میان فاطمه طوسی است که خود را از نسل سادات مشهد معرفی کرده است. جوینی در این باره می‌نویسد: «**به وقت**

۱. حَشَر: گروهی را بدون مزد به کار گرفتن.

استخلاص موضعی که مشهد مقدس علی‌الرضا علیه افضل الصلاة و التحیة در آنجاست او را به اسیری بیرون آوردند و به قراقوروم افتاد».[1] او در دستگاه توراکیناخاتون همسر اوگتای قاآن قدرت پیدا کرد و «بزرگان اطراف به حمایت او توسل می‌نمودند، خاصه بزرگان خراسان و جمعی از سادات مشهد مقدس به نزدیک او رفتند که در زعم او آن بود که سلاله سادات کبار است».[2] سرانجام فاطمه مورد حسد و تهمت واقع شد و به دستور کیوک بعد از اذیت فراوان کشته شد و هرکس به او تعلق داشت هلاک گردید؛ از جمله جماعتی که از مشهد آمده بودند و دعوی قرابت او می‌کردند که بسیار زحمت دیدند.[3]

غازان نقابت سادات موسوی را تثبیت کرد. در این زمان طاهر و سید علاءالدین در مشهد بودند. طاهر در زمان سلطنت غازان از مشهد به اتفاق برادر خود سید علاءالدین و با بعضی از بنی اعمام متوجه تبریز شدند. سید علاءالدین در راه به قتل رسید و سیدطاهر از خان مذکور نقابت به اسم خود گرفت. کارکیا نوشته که وی اوّل کسی است از سادات موسوی مشهد که نقیب شد و از آن وقت نقابت موسویه در نسل اوست.[4] در صورتی که مطالب پیش از این، سخن وی را تأیید نمی‌کند.

خان دیگر ایلخانیان سلطان محمد خدابنده الجایتو است. به نظر می‌رسد که نقش سید بدرالدین، نقیب سادات مشهد و احتمالاً رئیس و متولی حرم مطهر در گرویدن وی به شیعه مهم بوده است.[5] خوافی در حوادث سال

---

۱. جوینی، عطاملک، ***کتاب تاریخ جهانگشای***، ج ۱، ص ۱۳۱؛ بناکتی، ***تاریخ بناکتی***، ص ۳۹۱.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۳۱.

۳. همان، ج ۱، ص ۱۳۱-۱۳۲.

٤. کیاگیلانی، سید احمد بن محمد بن عبدالرحمان، ***سراج الانساب***، ص ۷۷۰.

۵. خوافی، فصیح، ***مجمل فصیحی***، ج ۲، ص ۱۷؛ ←

۷۰۸ق می‌نویسد که سید بدرالدین نقیب سادات مشهد رضوی پیش سلطان الجایتو آمد و سلطان او را تعظیم و تکریم بسیار نمود؛ از جمله کاسه آش بر دست خود گرفت تا سید بدرالدین مذکور آش خورد.[۱] البته یکی از سادات موسوی به نام صدرالدین حمزه در این زمان دفتردار الجایتو بود.[۲] که در محمد اعرابی نسبش با سید بدرالدین به هم می‌رسد. بدون تردید این شخص در جذب موسویان مشهد و حمایت از آنها نقش داشته است. اعتمادالسلطنه و به تبع او بعضی از محققان معاصر اشاره به تعمیر گنبد مطهر توسط سلطان محمد خدابنده اشاره کرده‌اند،[۳] ولی هنوز مدرکی متقن این نظریه را اثبات نکرده است. آنچه مسلّم است و شواهد فوق آن را تأیید می‌کند، اینکه مشهد در این زمان رونق داشته و مورد حمایت ایلخان شیعه بوده است؛ زیرا هنگامی که اولجایتو، غیاث‌الدین محمد فرزند خواجه رشیدالدین را برای نظارت بر امور خراسان اعزام می‌کند، خواجه در نامه‌ای به فرزندش گوشزد می‌کند که به مشهد رضوی عنایت ویژه داشته باشد.[٤]

از بدرالدین موسوی در جایی دیگر چنین گزارش شده که با مرگ الجایتو، یسور جغتایی طمع در ملک خراسان کرد. او از نیشابور به مشهد آمد و نقیب آنجا امیر بدرالدین موسوی با پیشکش مختصری از وی پذیرایی کرد.[۵] ولی وی از این پیشکشی اندک در غضب شد و بدرالدین را تکلیف به جمع آوری مایحتاج لشکرش کرد و

→

اقبال آشتیانی، عباس، ***تاریخ مغول***، ص۳۰۷؛ بیانی، شیرین، ***دین و دولت در ایران عهد مغول***، ج۲، ص٦٥.

۱. خوافی، فصیح، ***مجمل فصیحی***، ج ۲، ص۱۷.

۲. ابن عنبه، جمال‌الدین احمد بن علی حسینی، ***عمدة الطالب فی انساب آل ابی‌طالب***، ص۲۲۹.

۳. اعتمادالسلطنه، محمد حسن‌خان، ***مطلع الشمس***، ج ۲، ص۳٤۱.

٤. همدانی، رشیدالدین فضل‌الله، ۱۳۳، مکتوب ۲۸.

۵. همان، ص٤٦.

←

محصلانی را با نقیب همراه کرد. با رفتن شاهزاده جغتایی، بدرالدین محصلان او را کشت.[1] چون امیر حسین گورکان در تعقیب یسور به مشهد رسید، امیر بدرالدین پیشکش سنگینی به او داد و امیر حسین وی را تحسین کرد.[2]

در سال ۷۳۳ق ابن بطوطه سیاح مغربی به مشهد می‌رسد و در ضمن گزارشی از حرم مطهر نوشته که با طاهر محمدشاه (امیر بدرالدین) که نقیب آنجا بوده، ملاقات کرده است.[3]

سادات موسوی و اداره حرم در عصر تیموری

در عصر تیموری مشهد دومین شهر بعد از هرات شد و تیموریان در گسترش آن کوشیدند. در ابتدا فرزند تیمور، میرانشاه بر اثر طغیانی که در شهر طوس رخ داد آن را با خاک یکسان کرد.

۱. همانجا، ٤٧.

۲. همانجا.

۳. ابن بطوطه، ***سفرنامه***، ج ۱، ص ٤٤١.

پس از این بایزید طوسی را حاکم آنجا کرد و سادات مشهد را رعایت و دلجویی تمام کرد و از آنجا به راه رادکان روان شد.[4]

شاهرخ توجه ویژه‌ای به مشهد داشت و به سادات آنجا احترام و اکرام فراوان ابراز می‌کرد.[5] ساخت دارالسیاده حرم رضوی منسوب به اوست؛ اگرچه هنوز سندی در این مورد پیدا نشده است. در دوره غازان نیز دارالسیاده‌های چندی ساخته شده و بعید نیست که او نیز در حرم برای سادات آنجا دارالسیاده ساخته باشد.

در عصر پادشاه مذکور، سیدی به نام میر شمس‌الدین محمد از سادات رضوی قم که نسبش به نوزده واسطه به موسی مبرقع، پسر امام جواد، به امام رضا : می‌رسد، به مشهد آمد.[6] وی قبل از این،

٤. حافظ ابرو، شهاب‌الدین عبدالله، ***زبدة التواریخ***، ج ۲، ص ۷۱۳.

٥. همانجا، ج ۳، ص ۱۱۸.

٦. مدرس رضوی، میرزا محمدباقر، ***شجرهٔ طیبه***، ص ٦٢.

حکومت تبریز داشت، و هنگام ورود به مشهد از نفوذی اندک برخوردار بود. پسرش امیر غیاث‌الدین عزیز بعد از او در مشهد نقیب شد.[1] از این زمان سادات رضوی، کم‌کم همدوش سادات موسوی، امور نقابت سادات و حرم را برعهده می‌گیرند.

از سادات موسوی در عهد شاهرخ، امیر نظام‌الدین عبدالحی فرزند طاهر بود. طاهر فرزند دیگری به نام سلطان غیاث‌الدین محمد داشت که مزارش اکنون در نزدیکی فلکه طبرسی مشهد در کنار کوچه‌ای از نوغان قدیم به نام گنبد خشتی معروف است.[2] نام نظام‌الدین با عنوان سلطان‌النقبا بر روی دری که به مسجد بالاسر حضرت تعلق داشته و به در مقبره خالصی مشهور است، با خط ثلث بر زمینه ساده نگاشته شده و در آن به تجدید عمارت مسجد بالاسر فرمان داده است.[3] فصیح خوافی در سال ۸۳۰ق **وفات سید نظام الدین عبدالحی نقیب سادات مشهد مقدس را در قم نوشته است.**[4]

در نسب‌نامه سادات موسوی در زمان شاهرخ از دو نفر به نام‌های سید رضی‌الدین عبدالمطلب متولد سال ۸۳۲ق و سلطان علی‌اکبر متولد ۸۰۷ق یاد شده است.[5] رضی‌الدین عبدالمطلب فرزند سلطان علی‌اکبر است و پدر علی‌اکبر به نام علاءالملة والدین علی موسوی می‌باشد.[6] چنین به نظر می‌رسد که علاءالدین علی باید برادر نظام‌الدین عبدالحی بوده باشد که بعد از مرگ وی تا سال ۸۳۶ق که سال فوتش بوده،

---

۱. نوایی، امیر علیشیر، ***مجالس النفائس***، ص۹۶.

۲. سیدی، مهدی، ***گنبد خشتی***، ص۲۸.

۳. کفیلی، حشمت، «معرفی ذری نفیس از موزه آستان قدس»، خراسان‌پژوهی، سال دوم، شماره اوّل، بهار و تابستان ۱۳۷۸، ص۱۰.

٤. خوافی، فصیح، ***مجمل فصیحی***، ج ۳، ص۲٦۰؛ رک: خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین حسینی، ***حبیب‌السیر***، ج ٤، ص۳۳۳.

۵. خوافی، فصیح، ***مجمل فصیحی***، ج ۳، ص۱۵۲.

٦. همان، ج ۳، ص۲٦۰.

نقابت سادات مشهد را برعهده داشته است.[1]

در زمان سلطان حسین بایقراء و امیر علیشیر نوایی، اداره امور مشهد و حرم مطهر در دست سادات موسوی و رضوی بوده است، چنان که خواندمیر به سادات و نقباء روضه رضوی اشاره کرده، می‌نویسد امیر نظام‌الدین عبدالحی و امیر غیاث‌الدین عزیز و امیر علاءالملک در آنجا به منصب نقابت منصوب بودند و به مراسم آن مکان شریف قیام و احترام می‌نمودند و در «ترویج و تعمیر آن مزار قدس آثار و ضیافت صادر و وارد می‌گماشتند» و حالا نیز امر نقابت آنجا در دست فرزندان آن سه بزرگوار است.[2]

خوشبختانه سندی ارزشمند از امیر علاءالملک موسوی به تاریخ ۹۰۶ق باقی مانده، مبنی بر اینکه شیخ محمد حموی از بزرگان یزد به زیارت امام رضا آمده و مدتی در مسجد جامع گوهرشاد و حرم به وعظ مشغول می‌شود. زمانی که می‌خواهد عزیمت کند درخواست عَلَمی از آستانه می‌نماید. بنابراین علاءالملک موسوی به او جوازی و علمی از آستانه اهدا می‌کند. دراین سند نام پسر علاءالملک، محمدمهدی آمده و نیز در حاشیه سند، مُهر عزیز بن محمد بن محمود رضوی از سادات رضوی ذکر شده است.[3] از این رو از سند مذکور برمی‌آید که سادات موسوی در این زمان هنوز در رأس امور حرم بوده‌اند و غیاث‌الدین عزیز رضوی نیز دستیار علاءالملک بوده است؛ زیرا در حاشیه سند، مُهر ایشان ثبت است. پس از این به سال ۹۱۲ق وقفنامچه‌ای بر کتاب

---

۱. همان، ص۲۷۲.

۲. خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین حسینی، *حبیب‌السیر*، ج ٤، ص۳۳۳.

۳. نسخه خطی مشیخه: شماره ۲۱٤۳. سند مذکور با مقدمه و تعلیقاتی که نویسنده این سطور بر آن نگاشته، در ***مجموعه رسایل فارسی*** (دفتر دهم) از انتشارات بنیاد پژوهشهای اسلامی منتشر می‌شود.

وسیلة الخادم الی المخدوم در شرح صلوات چهارده معصوم باقی مانده که در آن خنجی کتاب مذکور را به سال ۹۱۲ق در هرات بر حرم امام رضا 7 وقف کرده است. او در این وقفنامچه تولیت کتّاب را به نقیب سادات خراسان محمد الحسینی الموسوی الرضوی قرار داده است.[۱] بنابراین مشخص نیست که آیا محمد الحسینی الموسوی الرضوی، فرزند علاءالملک است یا غیاث‌الدین عزیز رضوی؛ زیرا علاءالملک نیز فرزندی به نام غیاث‌الدین محمد داشته است.[۲] ولی آنچه مشخص است با آشفتگی خراسان در این زمان و تسخیر مشهد توسط ازبکان و سپس صفویان و دست به دست شدن آن میان این دو مدعی خراسان، دیگر از سادات موسوی در رأس امور حرم و نقابت سادات خبری نیست. فقط سادات رضوی و غیاث‌الدین عزیز و فرزندانش از شخصیت‌های بلندپایه مشهد هستند که مطرح شده‌اند. در این درگیری‌ها عده‌ای از سادات نیز کشته شدند؛ از جمله این افراد نظام‌الدین علی‌شاه موسوی است که سنگ قبرش به تاریخ ربیع‌الاول سال ۹۱۵ تحریر شده است. از عبارت «شهید المعظم» بر سنگ مزارش برمی‌آید که وی در جنگ‌های میان عبیدالله‌خان ازبک با مظفر حسن‌میرزا و کپک‌میرزا شاهزادگان تیموری در ناحیه سنگ‌بست[۳] یا در جنگ قاسم میرزای تیموری با عبیدالله‌خان کشته شده باشد؛ زیرا در جنگ آخری ازبکان حرم را غارت کردند و عده‌ای را کشتند.[٤]

بر سنگ مزار نظام‌الدین علی‌شاه

---

۱. خنجی، فضل‌الله بن روزبهان، ***وسیلة الخادم الی المخدوم در شرح صلوات چهارده معصوم***، ص۵۲.

۲. انزابی‌نژاد و همکاران، ***بیست وقفنامه از خراسان***، ص٤٥.

۳. خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین حسینی، ***حبیب‌السیر***، ج ٤، ص۳۸۵.

٤. همان، ج۳، ص۳۹۸.

سلسله نسب وی ثبت است و این باعث شده که شاخه‌ای دیگر از سادات موسوی مشهد هویدا شود، ولی متأسفانه از این شاخه هیچ‌گونه اطلاعاتی در منابع به دست نیامد. بر سنگ قبر مذکور مسطور است:

«الحکم لله تعالی قد نقل صاحب هذا المرقد المنور الشهید المعظم من دار الغرور الی [دار] السرور وصل الی رحمة الله تعالی و هو عالیجاه سیادت معالی دستگاه امیر سید نظام الملّة والدّین علیشاه بن جعفر المعروف بنقره کان بن فخرالدین عربشاه بن جعفر بن محمد بن حسین بن جعفر بن محمد بن اسماعیل بن امیرک بدرالدین بن امیر اسماعیل بن فخرالدین بن شمس الدین محمد بن [قاسم] بن حمزه و هو ابن امام موسی الکاظم بن امام جعفر الصادق بن امام محمد باقر و هو ابن امام علی زین العابدین بن امام حسین بن امام علی ابن ابی‌طالب صلوات الله و سلامه علیه و علیهم اجمعین الطیّبین الطاهرین و سلّم تسلیماً کثیراً کثیراً. تحریراً فی تاریخ شهر ربیع الاول سنة خمس عشر و تسع مائة من الهجرة النبویة [؟] المصطفویه».[1]

با دقت در القاب علی‌شاه، جایگاه سیاسی و اجتماعی و علمی وی مشخص می‌شود.[2]

---

۱. رضائی برجکی، اسماعیل، «قبر سبز، مدفن سید نظام‌الدین علیشاه موسوی»، ***مشکوة***، پاییز ۱۳۸۸، ش۱۰٤، ص۱۱۲.

۲. مزار نظام‌الدین علی‌شاه که در زبان مردم به اشتباه به قبر سبز یا مزار سید فخرالدین معروف است در قبرستان قتلگاه (باغ رضوان کنونی) در ضلع شمالی حرم مطهر قرار دارد. قبر سبز که به صورت آینه‌کاری بود تا چند سال پیش در شمال باغ رضوان در کنار بازار حاج آقاجان قرار داشت که به سبب توسعه حرم تخریب شد، ولی سرداب مزار با سنگ قبر بسیار نفیس نظام‌الدین علی‌شاه هنوز وجود دارد. رنگ‌های این سنگ توسط میراث فرهنگی زدوده و متن آن توسط پژوهشگران گروه انساب بنیاد پژوهشهای اسلامی و میراث فرهنگی خوانده شد. سنگ مذکور به صورت صندوقی در ابعاد ۲/۵×۰/٦۰ متر است. سطح آن با خطوط ثلث و نسخ کتیبه‌نگاری شده و در تمام حاشیه آن ←

به هر حال در این زمان سادات موسوی و رضوی می‌کوشند با استقبال از دو مدعی خراسان و مشهد (ازبک‌ها و صفوی‌ها) املاک خود و اموال حرم را از تجاوز حفظ کنند. آنها نیز به سادات احترام گذاشته و در تکریم و حفظ اموالشان کوشیده‌اند. به عنوان نمونه در زمان فتح مشهد توسط شیبک‌خان ازبک چنین گزارش شده است که سادات عَلَم سبزی با عصا و شمشیری نفیس منسوب به امام رضا 7 و دیگر اساس پادشاهی

صلوات بر چهارده معصوم و احادیث نوشته شده است. در وسط آن شجره و تاریخ تحریر سنگ قبر کتیبه شده است. شایان یادآوری است که مشخص نیست به چه علت این قبر به مزار سید فخرالدین معروف شده و بر چه اساسی سنگی بر روی قبر بوده که بر روی آن نام سید فخرالدین از احفاد امام زین‌العابدین و تاریخ فوت ٦٧١ برای صاحب قبر نوشته شده است. در این باره رجوع شود به (رضایی برجکی، اسماعیل، «قبر سبز، مدفن سید نظام‌الدین علی‌شاه موسوی»، **مشکوة**، پاییز ١٣٨٨، ص١١٥).

برداشته به رسم پیشکش نزد وی آوردند. شیبک نیز رعایت ادب و حرمت مخصوصی به جای آورد.[1]

سادات موسوی در عصر صفوی

از ابتدای عصر صفوی عملاً سادات موسوی از رأس امور حرم کنار می‌روند و غیاث‌الدین رضوی معروف به نظام‌الملک در اوایل عصر شاه تهماسب متولی امور حرم است. با مرگ او شاه تهماسب متولیان حرم را از طرف خود انتخاب کرد، ولی سادات موسوی همچنان امور داخلی حرم و بیوتات آن را برعهده داشته‌اند. در اسنادی که از آستانه باقی مانده، بارها به اسامی آنها اشاره می‌شود که تا عصر حاضر ادامه دارد. به عنوان نمونه شاه تهماسب در سال ٩٤٠ق در خواب می‌بیند که در بیرون پنجره پایین پای حضرت امام رضا 7 ، دست میر هادی موسوی محتسب را گرفته از جمیع

١. همان، ص٣٤٦.

مناهی توبه می‌کند.[1] یا در سال ۹۷۱ق پیرمحمدخان والی بلخ با سپاهی به محاصره مشهد آمد، سادات عظام و نقبا صلاح در صلح دیده، چند نفر از سادات پیر و ارباب سادات، میرزا ابوطالب رضوی و میرغیاث‌الدین محمد و میر شریف موسوی را نزد وی فرستادند.[2]

در سال ۹۷۳ق سادات و نقبای مشهد که در رأس آنها **میر شریف موسوی کلانتر مشهد** بود به همراه شاهزاده محمد میرزا به دربار رفتند.[3]

در سال ۹۷۵ق شاه تهماسب تمام بزرگان و اشراف ایران را در قزوین گرد آورد که از جمله آنها نقبای مشهد، **میر شریف موسوی** و میرزا ابوالقاسم رضوی بودند که هر دو در این سال بیمار شدند. میرشریف در دارالسلطنه به دار بقا رحلت نمود و میرزا ابوالقاسم در هزار جریب فوت شد و پیکر هر دو را به مشهد مقدس برده، در دارالحفاظ دفن کردند.[4]

کیا گیلانی از سادات موسوی مشهد در سال ۹۷۶ق از شخصی به نام سید النقیب غیاث‌الدین محمد بن شریف بن نظام‌الدین علاءالملک موسوی در مشهد ذکر می‌کند.[5] بر این اساس مشخص می‌شود که هنوز سادات موسوی از میان خود نقیب داشته‌اند.

۱. تهماسب صفوی، *تذکره طهماسب*، ص۲۹.

۲. قمی، قاضی احمد، *خلاصة التواریخ*، ج ٤، ص ٤١؛ نک: روملو، حسن‌بیک، *احسن التواریخ*، ج ۲، ص ٥٤١.

۳. قمی، قاضی احمد، *خلاصة التواریخ*، ج ۱، ص ٤٥٤.

٤. همان، ج ۱، ص ٤٦١.

٥. کیاگیلانی، سید احمد بن محمد بن عبدالرحمن، *سراج الانساب*، ص٧٦.

منابع

۱. ابن اثیر، عزالدین، *تاریخ کامل* (تاریخ بزرگ اسلام و ایران)، ترجمه خلیلی و حالت، تهران، کتب ایران، بی‌تا.

۲. ابن بطوطه (۱۳٦۱)، *سفرنامه*، ترجمه محمدعلی موحّد، تهران، علمی و فرهنگی،

۱۳٦۱ش.
۳. اذکایی، پرویز، «سادات موسوی»، ***دایرة المعارف تشیع***، جلد نهم، تهران، نشر شهی محبی، ۱۳۷۱ش.
٤. اوکتایی، عبدالعلی، ***فهرست کتابخانه آستان قدس رضوی***، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۲۵ش.
۵. بحرالعلوم گیلانی، محمدمهدی، ***امامزادگان ری***، قم، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی گرگان، ۱۳۷۹ش.
٦. بخاری، ابی‌نصر، ***سرّ السلسلة العلویه***، نجف، انتشارات شریف رضی، ۱۳۸۱ق.
۷. بناکتی، ***تاریخ بناکتی***، به کوشش جعفر شعار، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳٤۸ش.
۸. بیهقی، ابوالحسن علی بن زید، ***لباب الانساب و الالقاب و الاعقاب***، تحقیق السید مهدی الرجائی، قم، منشورات مکتبة آیةالله المرعشی، ۱٤۱۰ق.
۹. ترکمان، اسکندربیگ(۱۳۸۲)، ***تاریخ عالم‌آرای عباسی***، زیر نظر با تنظیم فهرست‌ها و مقدمه ایرج افشار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۲ش.
۱۰. تهماسب صفوی، ***تذکره طهماسب***، با مقدمه و فهرست اعلام امرالله صفری، تهران، شرق، ۱۳٦۳ش.
۱۱. ثعالبی، ابومنصور، ***ثمارالقلوب فی المضاف و المنسوب***، پارسی‌گردان:رضا انزابی‌نژاد، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۷٦ش.
۱۲. جوینی، عطاملک، ***کتاب تاریخ جهانگشای***، به همت محمد رمضانی، تهران، پدیده (خاور)، ۱۳٦٦ش.
۱۳. حافظ ابرو، شهاب‌الدین عبدالله، ***زبدة التواریخ***، تصحیح و تعلیقات سید کمال حاج سید جوادی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰ش.
۱٤. حسینی، عبدالمؤمن بن ابوالقاسم، ***کتابچه موقوفات آستان قدس رضوی***، خطی شماره عمومی ۸۵۵۷، کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی.
۱۵. خنجی، فضل‌الله بن روزبهان، ***وسیلة الخادم الی المخدوم در شرح صلوات چهارده معصوم***، به کوشش رسول جعفریان، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیةالله مرعشی نجفی، ۱۳۷۲ش.
۱٦. خوافی، فصیح، ***مجمل فصیحی***، تصحیح محمود فرّخ، مشهد، باستان، ۱۳۳۹ش.
۱۷. رضائی برجکی، اسماعیل، «قبر سبز، مدفن سید نظام‌الدین علیشاه موسوی»، ***مشکوة***، پاییز ۱۳۸۸، شماره ۱۰٤.
۱۸. روملو، حسن‌بیک، ***احسن التواریخ***، تصحیح عبدالحسین نوائی، تهران، بابک، ۱۳۷۵ش.
۱۹. سیدی، مهدی، ***گنبد خشتی***، مشهد، سگال، ۱۳۸۰ش.

۲۰. ضامن بن شدقم الحسینی المدنی، ***تحفة الازهار و زلال الانهار فی نسب ابناء الائمة الاطهار***، تحقیق و تعلیق کامل سلمان الجبوری، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۸ش.

۲۱. صفی‌الدین محمّد بن تاج‌الدین علی، ***الاصیلی فی انساب الطالبیّین***، حققه، السیّد مهدی الرجائی، قم، کتابخانه عمومی آیة‌الله مرعشی، ۱۳۷٦ش.

۲۲. فیض، عباس، ***کتاب بدر فروزان***، قم، بنگاه چاپ قم، ۱۳۲٤ش.

۲۳. قمی، قاضی احمد، ***گلستان هنر***، تصحیح و اضافات احمد سهیلی خوانساری، تهران، کتابخانه منوچهری، بی‌تا.

۲٤. ــــــــــــــ ، ***خلاصة التواریخ***، تصحیح احسان اشراقی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹ش.

۲۵. کیاگیلانی، سید احمد بن محمد بن عبدالرحمان، ***سراج الانساب***، تحقیق سید مهدی رجائی، زیر نظر سید محمود مرعشی، قم، منشورات مکتبة آیة‌الله العظمی المرعشی النجفی، ۱٤۰۹ق.

۲٦. مشیخه، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۲۱٤۳.

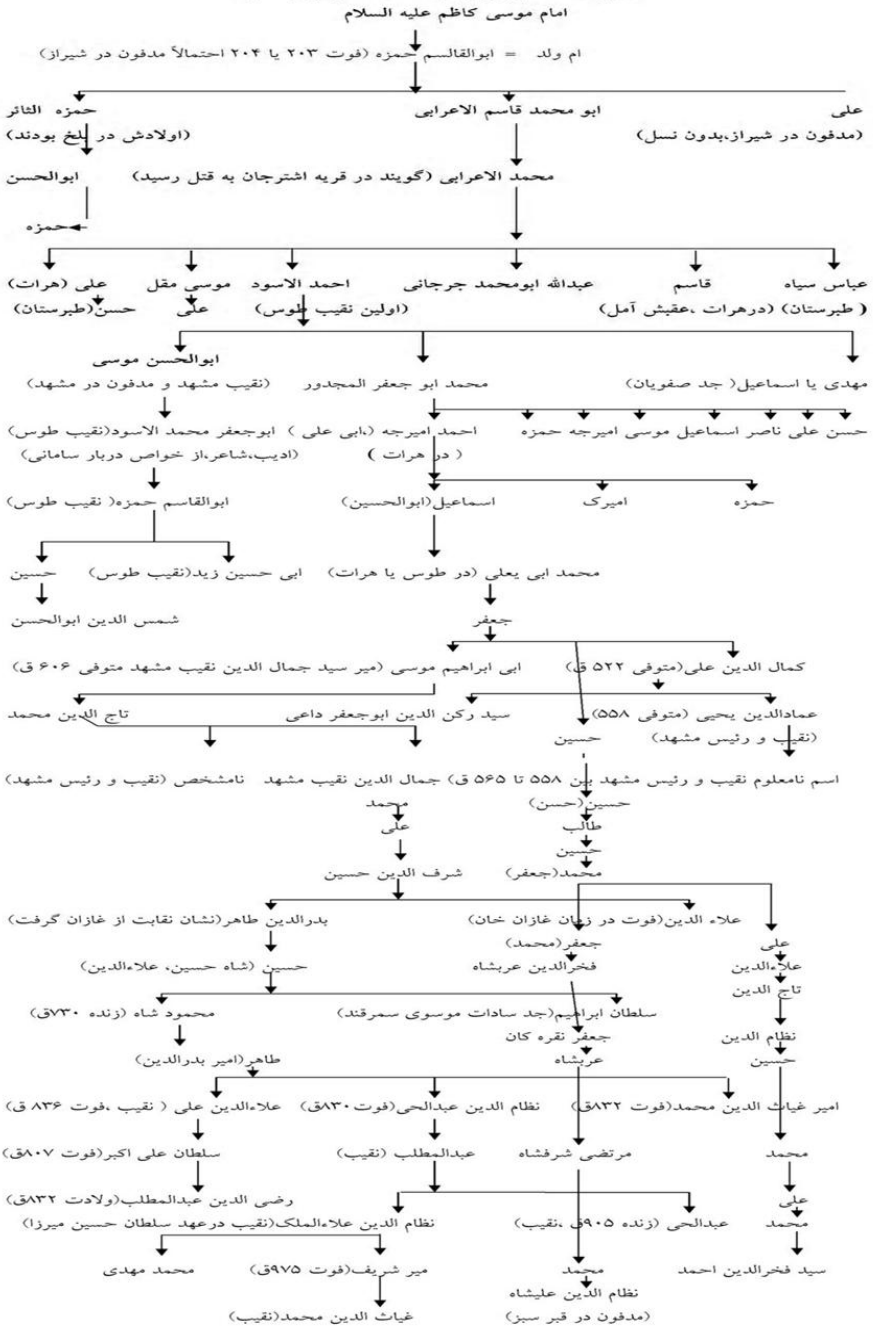
۲۷. مدرس رضوی، محمدتقی، ***سالشمار وقایع مشهد***، به کوشش ایرج افشار، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸ش.

۲۸. مدرس رضوی، میرزا محمدباقر، ***شجره طیبه***، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، بازنگری سید مهدی سیدی، مشهد، آهنگ قلم، ۱۳۸٤ش.

۲۹. مقدسی، ابوعبدالله محمد بن احمد، ***احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم***، ترجمه علی‌نقی منزوی، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان، ۱۳٦۱ش.

۳۰. نوایی، امیر علیشیر، ***مجالس النفائس***، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، منوچهری، ۱۳٦۳ش.

شجره نامه متولیان و نقباء سادات موسوی مشهد



بررسی تحلیلی نظامنامه یکی از انجمن‌های مذهبی عصر مشروطه در مشهد (ذکر حسینی)

ابوالفضل حسن‌آبادی[1]

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۷/۱۱ ـ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۰/۲۰

چکیده

یکی از نمادهای مشروطه در ایران شکل‌گیری انجمن‌ها می‌باشد و غالباً در بررسی‌ها نگاه به انجمن‌های سیاسی معطوف می‌گردد تا انواع دیگر آنها؛ مانند انجمن‌های خیریه و مذهبی. انجمن ذکر حسینی در زمره انجمن‌های مذهبی شکل گرفته در شهر مشهد در دوره مشروطه می‌باشد که کارکردهای آنها از جهات گوناگونی قابل بررسی است. در این مقاله ابتدا نظامنامه انجمن آورده شده و در ادامه بر اساس اطلاعات حاصل از آن و دیگر منابع، به ارزیابی مطالب پرداخته می‌شود. در این ارزیابی فصول آورده شده جداگانه بررسی گردیده، با معیارهایی مانند پایگاه اعضا، مهرها و مشاغل، مورد تحلیل قرار خواهند گرفت.

کلید واژه‌ها: انجمن‌های مذهبی، مشروطه، نظامنامه، ذکرحسینی.

---

۱. سرپرست گروه اسناد ودانشجوی دکترای تاریخ محلی دانشگاه اصفهان.

مقدمه

انقلاب مشروطه بر ساختارهای فکری در جامعه ایرانی تأثیر فراوانی گذاشت و زمینه‌های ایجاد همفکری گروهی را به وجود آورد. یکی از مهم‌ترین نمادهای استقرار مشروطیت در شهرها تشکیل انجمن‌ها و گروه‌های سیاسی، اجتماعی و مذهبی بود که در بسیاری از شهرهای ایران در قالب‌هایی گوناگون شکل گرفت. در این دوره در شهر مشهد مانند بسیاری از شهرها، انجمن‌های گوناگونی تأسیس شد. بررسی کارکرد انجمن‌ها که اطلاعات کمی در مورد آنها موجود می‌باشد، نشان می‌دهد که بیشتر بر پایه همگرایی گروهی و ارتباطات داخلی و نه خط مشی سیاسی در مشهد گسترده شدند.[1] از این انجمن‌ها می‌توان به انجمن سعادت مشهد[2]، انجمن خیریه رضوی[3]، انجمن سادات حسینی، انجمن سادات رضوی و... اشاره نمود که همگی در سال ۱۳۲٤ق. شکل گرفتند.[4] این انجمن‌ها کارکردهای گوناگونی داشتند. از مهم‌ترین آنها موارد ذیل قابل ذکر است:

۱. رسیدگی به شکایات و مشکلات مردم؛
۲. رسیدگی به امور فرهنگی؛
۳. موضع‌گیری‌های سیاسی؛
٤. امور اجتماعی؛
۵. رسیدگی به امور شهری.[5]

بعضی از اوقات عملکرد و مداخله

---

۱. حسن‌آبادی، ابوالفضل، «انجمن‌های سیاسی و فرهنگی خراسان در عصر مشروطیت»، ***مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی بیرجند***، سال دهم، شماره دوم، بهار ۱۳۸۱، ص۲۹.

۲. ***روزنامه خورشید***، ۱۳ محرم ۱۳۲٦، ص٤.

۳. همان، ۲٦ شوال ۱۳۲۷، ص ٤.

٤. حسن‌آبادی، ابوالفضل، انجمن‌های سیاسی و فرهنگی خراسان در عصر مشروطیت، ص٤۰.

۵. برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به: خارابی، فاروق، ***انجمن‌های عصر مشروطه***، تهران، مؤسسه تحقیقات و علوم انسانی، ۱۳۸٦ش؛ شیرالی، فاطمه، ***انجمن‌های تهران در عصرمشروطیت***، تهران، باران اندیشه، ۱۳۸٤ش.

این انجمن‌ها به گونه‌ای بوده که در کار مقامات رسمی حکومتی نیز اختلال ایجاد می‌کردند؛ چنان‌که به کارگیری لفظ انجمن در این دوره که کلیت عام یافته بود از نکات قابل تأمل است؛ چه انجمن با توجه به ماهیت خود، وظایف خاصی داشته است و استفاده از لفظ آن به صورت عام حتی در مواردی که تشکل به‌وجود آمده ماهیت یک هیئت مذهبی را داشته، احتمالاً از اثرات فراگیر شدن مشروطه در مشهد بوده است که حتی شکل‌دهندگان یک هیئت مذهبی با هدف برپایی شعائر مذهبی نیز مقید به رعایت اصول خاص به همراه نظامنامه بوده‌اند. در بررسی‌های به عمل آمده در منابع تا کنون در مورد انجمن‌های مذهبی که دارای جلسات منظم بوده و کارکردهای مشخصی داشته‌اند مطلبی مشاهده نشد. هرچند امکان دارد که انجمن‌هایی در این دوره خط مشی مذهبی نیز داشته‌اند. در این مقاله نظامنامه «انجمن ذکر حسینی»، یکی از انجمن‌های مذهبی ایجاد شده بعد از مشروطه در مشهد، بازنویسی شده و سپس با توجه به موضوع و اطلاعات آمده در آن، از جنبه‌های مختلف مانند شکل سند، پایگاه اعضا، مُهرها و مشاغل مورد تحلیل قرار خواهند گرفت.

شکل سند

نظامنامه در هشت صفحه به خط خوش نستعلیق نوشته شده که سه صفحه درباره کلیات نظامنامه و پنج صفحه حاوی اسامی به همراه مُهرهای اعضای گروه است. بیشتر مهرهای آورده شده خوانا بوده و در مواردی از جوهر آبی برای ثبت اسامی استفاده شده است. تاریخ نظامنامه به سال ۱۳۲۶ قمری و تعداد مهرها ۱۰۱ عدد و تعداد اسامی ۱۰۶نفر می‌باشد. اما در برگه تعداد ۱۰۰عضو ثبت شده و بقیه در کنار دیگر نام‌ها آورده شده‌اند.

اعضای انجمن

از مهم‌ترین اعضای این انجمن

مذهبی می‌توان به میرزا اسدالله رضوی ضابط تحویل‌خانه مبارکه[1]، محمدرضا خادم کشیک چهارم[2]، محمدباقر رضوی مدرّس آستان قدس[3]، طاهر بن عبدالجواد رضوی مشرف آستان قدس و مصنع التولیه[4]، حسن بن عبدالجواد رضوی، میرزا هاشم حسینی امین دفتر[5]، میرزا ولی‌الله الحسینی ولد آقا میرزا احمد خادم آستانه، میرزا محمود رضوی ولد آقای میرزا هدایت‌الله رضوی مشرف کل حفظ آستان قدس[6]، میرزا عبدالکریم رضوی تحویلدار ولد مرحوم مغفور آقای حاجی میرزا هادی تحویلدار فراش تحویل‌خانه[7]، جناب آقا شیخ غلامرضا خیاط ولد مرحوم حاجی ملاحسین فراش‌باشی، احمدرضوی ولد جناب مستطاب آقا میرزا محمدباقر امین کارخانه زواری، میرزا فضل‌الله رضوی ولد مرحوم آقای میرزا رحیم رضوی، میرزا محمد رضوی ولد جناب آقا میرزا حسن زرگر، حاجی محمدحسین خیاط خادم کشیک ثانی[8]، کربلایی محمدحسین دربان[9]، شیخ عبدالحسین

—

۱. سند شماره ۱۷۰۹۹ مدیریت امور اسناد و مطبوعات.

۲. سند شماره ۱۶۸۹۸ مدیریت امور اسناد و مطبوعات.

۳. محمدباقر مدرّس رضوی، از رجال برجسته سادات رضوی که کتاب ***شجره طیبه*** را نیز به نگارش درآورده است، جزء انجمن سادات رضوی نیز بود. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: ***شجره طیبه***، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران، چاپ صدری، ۱۳۵۲ش، مقدمه.

٤. محمدطاهر رضوی مصنع‌التولیه در زمره رجال اهل ذوق و هنر سادات رضوی بوده که اشعار زیادی را نیز سروده است. وی در ماجرای بمباران حرم رضوی نقشه حرم را کشید و از سوی روس‌ها مدتی زندانی شد.

۵. سند شماره ۱۵۹٦ مدیریت امور اسناد و مطبوعات.

—

٦. سند شماره ۱۷٦٤۸ مدیریت امور اسناد و مطبوعات.

۷. سند شماره ۱۷۱۸۱ مدیریت امور اسناد و مطبوعات.

۸. سند شماره ٦۳۲۲۳ مدیریت امور اسناد و مطبوعات.

۹. سند شماره ۱٦۸۷۱ مدیریت امور اسناد و مطبوعات.

مؤید الوزاره فراش‌باشی(چهارم)[1]، حاجی امیر آقای رضوی صدرالحفاظ بالاسر[2]، شیخ عمادالدین ابن مرحوم مغفور خلد آشیان حاجی عبدالله مجتهد، محمدعلی رضوی[3]، میرزا مسیح رضوی(خادم کشیک سوم)[4]، میرزا داوود بن مرحوم مغفور میرزا هدایت‌الله الحسینی، عبدالرحیم حسینی، میرزاعسکری رضوی[5]، عبدالرزاق الرضوی امین دربان‌خانه[6]، فتح‌الله بن تقی‌الحسینی[7]، اسدالله حسینی (خادم‌باشی کشیک دوم)[8]، محمدابراهیم حکاک[9]، شیخ غلامرضا حکاک و کربلایی محمدحسین زرگر اشاره نمود.[10]

متن سند

هوالله تعالی شأنه العزیز

بسم الله الرحمن الرحیم

صورت نظامنامه انجمن مبارک ذکر حسینی که در یازدهم شهر محرم‌الحرام هزار و سیصد و بیست و شش هجری انعقاد یافته، چون غرض صرف توسل به چهارده معصوم صلوات‌الله علیهم اجمعین است، لهذا مکتفی به چهارده فصل شده.

فصل اوّل: انجمن مبارک حامی

---

۱. سند شماره ۱۰۹۷۹ مدیریت امور اسناد و مطبوعات.

۲. سند شماره ۱۸۱۳۱ مدیریت امور اسناد و مطبوعات.

۳. سند شماره ٤٣ مدیریت امور اسناد و مطبوعات.

٤. سند شماره ۱۸۰۱۰ مدیریت امور اسناد و مطبوعات.

٥. سند شماره ۱۷۰٦٤ مدیریت امور اسناد و مطبوعات.

٦. سند شماره ۱۷٥۳۳ مدیریت امور اسناد و مطبوعات.

۷. سند شماره ۱۷۲۳۲ مدیریت امور اسناد و مطبوعات.

۸. سند شماره ۲۳۱ مدیریت امور اسناد و مطبوعات.

۹. سند شماره ٦۳۹۲٥ مدیریت امور اسناد و مطبوعات.

۱۰. افراد دیگری هم از اعضای این انجمن بوده‌اند که به خاطر زیاد بودنشان (به‌رغم لزوم ذکر کامل سند) از آوردن نام آنان معذوریم.

طریقه احمدیه و برپادارنده لوای مصیبت حضرت خامس آل عبا ارواحنا و ارواح العالمین له الفداء و مذاکرات این انجمن فقط موافق شریعت مطهره خواهد بود.

فصل دویم: اعضای این انجمن باید مؤمن، ظاهرالصلاح باشند و اشخاص شریر و مفسد و متجاهر به معصیت در این انجمن پزیرفته (پذیرفته) نخواهد (نخواهند) بود.

فصل سیم: باید ایّام عاشورا در منزل حضرت مستطاب حجت‌الاسلام حاج شیخ مرتضی دامت برکاته به جهت خدمتگزاری و تعزیه‌داری حاضر باشند. چنانچه روز را مانعی داشتند که به طفره گذشت، شب جبران نمایند.

فصل چهارم: لیالی متبرکه جمعه و لیالی شهادت هر یک از ائمه معصومین همیشه اوقات مجلس ذکر مصیبت در منزل چهار نفر منتخب که اسامی آنها در این ورقه ثبت است به تطریق دوره منعقد و اعضاء محترم باید از اوّل شب الی یک ساعت و نیم از شب گذشته (حاضر باشند. دیرتر مجازات دارد و سه ساعت از شب گذشته مجلس)[1] منقضی می‌شود.

فصل پنجم: چنانچه غیر لیالی متبرکه مجلس فوق‌العاده منعقد شود نظر به جلوصی که (جلوسی که) به انجمن مبارکه دارند اعضای محترم از بذل این احسان مضایقه نخواهند نمود.

فصل ششم: هرگاه از اعضا راتبه یکی از منتخبین را خواهش بنماید، صاحب رتبه رعایت یگانگی نموده، نوبه خود را بی‌مسامحه تفویض خواهد نمود.

فصل هفتم: هر یک از اعضا که در لیلهٔ موعود عذری داشته باشند معذور بودن خود را به هیئت انجمن اطلاع داده، چنانچه یکی از اعضا بدون عذر حاضر نشد باید مجازات شود.

فصل هشتم: در مجلس رسمی تشریفات، سوای چای و قهوه و قلیان لازم نیست.

---

۱. این جمله در حاشیه سمت چپ بالای صفحه دوم نوشته شده است.

فصل نهم: اعضای محترم باید در کمال مواظبت رعایت اخوت و حقوق مسلمانی و احترامات را در حقّ یکدیگر مرعی داشته، چنانچه خدای نخواسته یک نفر در حقّ دیگری یا به هیئت انجمن خلافی یا نفاقی یا تقلبی ورزیده، باید در مرّهٔ اولی اعضای محترم او را ردع نموده، چنانچه مرتدع نشد، در مرّهٔ ثانی از عضویت خارج نمایند.

فصل دهم: هر یکی از خارج بر یکی از اعضای این انجمن ظلمی نمود، بعد از وضوح مظلومیت او، انجمن با ظالم طرف و جداً حمایت مظلوم را نموده، به هر قسم که خلاف قانون نباشد و ممکن باشد، از بذل اقدامات مجدانه مضایقه نخواهد شد.

فصل یازدهم: صحّت رأی انجمن به اکثریت است و اکثریت در موردی منوط و معتبر است که اعضا خبرت و بصیرت در موضوع رأی داشته باشند. در صورت مخالفت، رأی اهل شرع و صاحبان خبرت و بصیرت مقدم هست.

فصل دوازدهم: بعد از حضور اکثر(حرف یت پاک شده است) اعضا هرگاه کسی شروع به نطقی نمود، دیگران حقّ صحبت داشتن ندارند که حرف او را قطع نمایند و مذاکرات انجمن علنی است، کسی حق نجوا ندارد.

فصل سیزدهم: نوشت[ای] که از انجمن صادر می‌شود بدون مُهر انجمن، محل اعتبار نیست.

فصل چهاردهم: باید هر یک از اعضای انجمن دارای یک ورقه ممهور به مُهر انجمن بوده باشد.

تحلیل سند

در بررسی تحلیلی این سند موارد ذیل حائز اهمیت است:

- انگیزهٔ نامگذاری انجمن به «ذکر حسینی» در متن نیامده است، اما احتمالاً به دو علت برپایی مراسم عزاداری برای ائمه؛ خصوصاً ایام عاشورا و تعداد زیاد اعضای سادات حسینی است.
- زمان تشکیل انجمن در اوائل

مشروطه و مقارن با درگیری‌ها میان مشروطه‌خواهان و مشروعه‌طلب‌ها بوده است.

- عضویت در انجمن شرط خاصی نداشته و وابسته به گروه یا فکر خاصی نبوده است. شرط ورود به انجمن مؤمن بودن و سابقه بد نداشتن می‌باشد و با این شرط، صبغه سیاسی نداشتن انجمن تقویت می‌گردد.
- علت برگزاری مراسم عاشورا در منزل خاص معلوم نیست؛ اما الزام حضور افراد انجمن در مراسم عزاداری در این روز بیانگر منسجم بودن آن می‌باشد.
- محل برگزاری مراسم عزاداری و دیگر مناسبت‌ها در منزل چهار نفر عضو اصلی است. این مسئله ضمن اینکه نظم خاصی را در برگزاری مراسم در طی سال نشان می‌دهد تکلیف بقیه اعضا را مشخص کرده است.
- ماده پنجم و ششم در زمره تبصره فصل چهارم می‌تواند باشد که به موارد جزئی اشاره کرده است، چنان‌که در مورد نوبت‌دهی و جلسه‌های فوق‌العاده می‌باشد.
- سخت‌گیری در مورد حضور اعضا در همهٔ جلسات جالب می‌باشد؛ چنان‌که حضور نیافتن آنها منتهی به مجازات آنها خواهد شد که البته میزان و نوع آن مشخص نشده است.
- بر نظم و انضباط در انجمن تأکید فراوانی شده و حتی نوع تشریفات انجمن مشخص گردیده است. احتمالاً مشخص کردن نوع تشریفات به سبب پرهیز از تجمل‌گرایی و رعایت حال افراد میزبان بوده است.
- مسائل حقوقی و قضایی انجمن در دو فصل نهم و دهم آورده شده است. در فصل نهم در مورد حقوق اعضا بر یکدیگر مطالبی آورده شده و همچنین مجازات و نوع آن نیز مشخص گردیده است.

- در فصل دهم در خصوص اختلاف اعضا با افراد خارج از انجمن صحبت شده است. بررسی این دو بند نشان می‌دهد که این انجمن به‌رغم مذهبی بودن از وجهه حقوقی نیز برخوردار می‌باشد.
- فصل رأی‌گیری در انجمن از دو جنبه اهمیت دارد:

الف ـ هرچند در رأی‌گیری در مورد موضوعات قابل رأی بحث نشده است، اما احتمالاً در مورد موضع‌گیری‌هایی در حوزه‌های مختلف می‌باشد.

ب ـ قائل شدن به رأی اکثریت بیانگر احترام به حقوق همه است، اما گذاشتن شرط اهمیت آراء خاص در مواقع ضروری، نشانهٔ نوعی احتیاط در بیان آراء می‌باشد.

- انجمن دارای دفتر و محل خاصی بوده و برای همه اعضا کارت عضویت صادر می‌شده است و کلیه موضع‌گیری‌های انجمن در برگه‌هایی با مُهر انجمن اعتبار داشته است. صدور کارت برای اعضا دال بر قانونمند بودن انجمن می‌باشد و سخت‌گیری در برگه رأی به خاطر موضع‌گیری‌های انجمن در مسائل مختلف و لزوم شفاف بودن آن بوده است.
- بررسی فصول چهارده‌گانه این انجمن مذهبی نشان می‌دهد به‌رغم آنکه هدف از برپایی آن برگزاری مراسم عزاداری به‌ویژه در ایام عاشورا بوده است، اما نیم نگاهی به مسائل زمان خود نیز داشته است و از چارچوبی کامل و مدون بهره می‌برد که قابلیت فعالیت‌هایی غیر از آنچه را که در نظامنامه نیز ذکر شده، به آن می‌داده است.

اعضا

بررسی تحلیلی اعضای این انجمن و موقعیت اجتماعی آنان حاوی نکات جالبی است:

- عضوگیری در انجمن محدودیت نداشته و ممکن بوده در هر زمان

به آن اعضای جدیدی اضافه شوند.

- یکصدویازده عضو انجمن از پایگاه و موقعیت اجتماعی متفاوتی برخوردار هستند.
- نوزده نفر از اعضا سادات رضوی می‌باشند که سه نفر از آنان در زمره چهار منتخب اصلی انجمن می‌باشد. بررسی پایگاه اجتماعی سادات رضوی نشان می‌دهد که بسیاری از آنان در زمره کارکنان آستان قدس و برخی هم جزء افراد مهم محسوب می‌شده‌اند که از جمله می‌توان به محمدباقر رضوی، محمدطاهر رضوی (مصنع‌التولیه) و امیر آقا رضوی صدرالحفاظ اشاره نمود.
- بیست و دو نفر از اعضا سادات حسینی هستند که با توجه به تعداد جای تعجب است که در زمره منتخبان نمی‌باشند. از معروف‌ترین آنان می‌توان به میرزا داوود بن هدایت‌الله الحسینی اشاره نمود.
- نوزده نفر از اعضا با پسوند حکاک می‌باشند که دو نفر از آنان با هم برادرند و مشخص است که عضویت آنها در انجمن با علقه خانوادگی و شغلی بوده است و به نوعی این انجمن را به انجمن خانوادگی نیز تبدیل نموده است.
- شش نفر از اعضا زرگر می‌باشند.
- پنج نفر از اعضا با پسوند قندهاری می‌باشند که سه نفر از آنها با هم برادر هستند.
- چهار عضو اصلی منتخب انجمن جزء کارکنان آستان قدس محسوب می‌شوند و شش نفر دیگر نیز جزء کارکنان و شش نفر از اعضا فرزندان کارکنان آستان قدس هستند. در مجموع وجه آستان قدسی بودن، سادات بودن و خانوادگی بودن انجمن، سه مشخصه اصلی آن می‌باشد.

تحلیل مُهرهای اعضا

- در مُهرهای سادات معمولاً سادات بودنشان مشخص شده است.
- مُهرهای بعضی از حکاک‌ها نسبت به بقیه اعضای انجمن شکیل‌تر بوده است.
- در بعضی از مُهرها شعارهای مذهبی مانند یا اباالحسن ادرکنی، علیٌّ ولیّ‌الله آمده است.
- افرادی که دارای پایگاه اجتماعی خاص بوده‌اند در مُهر آنها نیز این نکته ذکر شده است؛ چنان‌که عموماً کسانی که در آستان قدس شاغل بوده‌اند در مُهر آنها نیز مسئولیت‌شان آمده است؛ مانند عبدالحسین فراش‌باشی، مؤید الوزاره ـ محمدحسن خیاط، خادم کشیک ثانی.

ساز و کارهای تبدیل اماکن زیارتی به قطب‌های فرهنگی[1]

سخنرانی آیت‌الله محمدی ری‌شهری

تنظیم: علی سکندری[2]

اولین باری است که به برکت دعوت برادر عزیز و بزرگوارم حضرت آقای الهی خراسانی توفیق پیدا می‌کنم عرایضی را در این مؤسسه پژوهشی بسیار ارزنده و کارا تقدیم کنم، لازم می‌دانم از همکاری‌هایی که ایشان در طول تاریخ دارالحدیث با ما داشته‌اند صمیمانه تشکر کنم. امیدواریم این سلسله نشست‌ها زمینه خوبی برای بهره‌گیری بیشتر از اماکن زیارتی و بقاع متبرکه باشد.

---

۱. این نوشتار متن ایراد شده در چهارمین نشست توسعه زیارت است که در روز شنبه، ۱۳۹۰/۳/۷ با مشارکت بنیاد پژوهشهای اسلامی، پارک علم و فن‌آوری خراسان رضوی و طرح توسعه کمی و کیفی زیارت امام رضا 7 با حضور پژوهشگران، برگزار شد.

۲. بنیاد پژوهشهای اسلامی ـ گروه مطالعات فرهنگی زائر.

اماکن زیارتی؛ کانون انتشار نور

نخستین نکته‌ای که در ارتباط با موضوع این نشست‌ها قابل توجه می‌باشد، این است که اصولاً اماکن زیارتی و بقاع متبرکه مرتبط به خاندان رسالت، در واقع همان بیوت ذکر و خانه‌های یاد خدا و کانون‌های انتقال نور حضرت حق و معارف الهی و معارف اهل بیت : است که قرآن می‌فرماید:

(فِی بُیُوتٍ أَذِنَ اللهُ أَنْ تُرْفَعَ وَیُذْکَرَ فِیهَا اسْمُهُ یُسَبِّحُ لَهُ فِیهَا بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ) (نور/۳٦).

نور خدا را باید در این خانه‌ها جست‌وجو نمود و از این خانه‌ها به سراسر جهان منتقل کرد. بر اساس روایتی که در منابع شیعه و سنّی آمده، موقعی که آیه نورانی ۳٦ از سوره مبارکه نور نازل شد، شخصی در محضر رسول‌خدا 9 از جا برخاست و عرض کرد: این خانه‌ها کدام خانه‌هاست؟ حضرت فرمود: مقصود خانه‌های پیامبران است.

بار دیگر، ابوبکر از جا برخاست و با اشاره به خانه علی 7 و فاطمه 3 گفت: آیا این خانه از آن خانه‌ها شمرده می‌شود؟

پیامبر فرمودند: آری! از بهترین آنهاست؛ یعنی بهترین مرکز انتشار و انتقال نور خدا و معارف الهی، خانه علی 7 و فاطمه 3 است.

وظایف خدمتگزاران اماکن زیارتی

برای اینکه خدمتگزاران اماکن زیارتی بتوانند خدمتگزار حقیقی مردم باشند و برای اینکه مردم بتوانند از ظرفیت‌های فرهنگی این اماکن بهره لازم را ببرند، خدمتگزاران اماکن زیارتی متعلق به اهل‌بیت : باید بدانند چه وظیفه‌ای دارند. مهم‌ترین مسئله‌ای که موضوع این نشست‌هاست، همین است.

پاسخ سؤال این است که خدمتگزاران بیوت و اماکن متبرکه متعلق به خاندان رسالت دو وظیفهٔ اصلی دارند: وظیفهٔ اوّل خدمتگزاران، شناسایی ظرفیت‌های فرهنگی این بیوت و مسئله دوم برنامه‌ریزی متناسب با ظرفیت‌های فرهنگی این بیوت برای استفاده هرچه

بیشتر مردم است؛ که این سلسله نشست‌ها در ارتباط با مسئله اول است؛ یعنی شناخت این ظرفیت‌ها. اگر مسئله اوّل روشن شود به ضمیمه مسئله دوم می‌توان به نتیجه لازم دست پیدا کرد. در مورد شناخت ظرفیت‌های اماکن زیارتی، به دلیل علاقه‌ای که مردم مسلمان به‌خصوص شیفتگان اهل بیت به خاندان رسالت دارند از یک سو، و برکات و کرامات این بیوت که مردم به آن معتقد هستند از سوی دیگر، این اماکن از ظرفیت‌های فرهنگی فوق‌العاده بالایی برخوردارند. به خصوص زیارت مرقد ثامن‌الحجج، عالم آل محمد 9 که در شرایط کنونی بالاترین ظرفیت‌ها را از نظر فرهنگی دارد.

مقایسه ظرفیت فرهنگی زیارتِ خانه خدا و زیارت امام حسین 7

در *دانشنامهٔ امام حسین* 7 تحلیلی داریم[1] درباره روایاتی که اهمیت و ارزش زیارت آن حضرت را بیان کرده‌اند. برخی از این روایات ثواب زیارت آن امام را برابر ثواب حج و عمره پس از انجام حج واجب، برخی آن را برابر با حج برای کسی که نتوانسته حج انجام دهد، برخی معادل سه حج و برخی معادل ده حج دانسته‌اند، تا می‌رسد به هزار حج!

در آن تحلیل به دو پرسش پاسخ داده‌ایم:

۱. ملاک این همه تفاوت در ارزیابی امام حسین 7 چیست؟

۲. چگونه می‌توان پذیرفت که فضیلت زیارت سیدالشهدا 7 بیشتر از فضیلت زیارت خانه خداست؟

برای آشنایی با پاسخ این پرسش‌ها مراجعه به این پژوهش ضروری است. نکته‌ای که در اینجا بدان اشاره می‌کنم این است که ارزش و اهمیت زیارتگاه‌ها رابطه‌ای مستقیم با ظرفیت فرهنگی آنها

---

۱. بنگرید به: *دانشنامهٔ امام حسین* 7 ، ج۱۱، ص۱۰۱، «پژوهشی دربارهٔ ارزش زیارت امام حسین 7 ».

در مقاطع مختلف تاریخی دارد. بنابراین ممکن است در برخی از مقاطع تاریخی ظرفیت فرهنگی برخی از اماکن زیارتی بیش از اماکن دیگر باشد.

بر این اساس، در شرایطی که ظرفیت فرهنگی زیارت امام حسین 7 برای آشنا کردن با حقایق قرآن و اسلام ناب و معارف نورانی اهل بیت : بیش از ظرفیت زیارت خانه خداست، طبعاً زیارت امام حسین 7 فضیلت بیشتری از زیارت خانه خدا دارد.

ظرفیت فرهنگی زیارت عالم آل‌محمد 9

نکته دیگر اینکه برخی از احادیث تصریح می‌کنند زیارت امام رضا 7 معادل یک میلیون حج و فضیلت آن، بیش از زیارت سیدالشهداء 7 است! محمد بن ابی‌نصر بزنطی می‌گوید در نوشته‌ای از امام رضا 7 خواندم که «به شیعیان من برسان که زیارت من نزد خدا برابر با یک‌هزار حج و عمره پذیرفته شده است.» او می‌گوید این موضوع را با امام جواد 7 در میان گذاشتم که چگونه می‌شود زیارت ایشان برابر یک‌هزار حج باشد؟

امام جواد 7 فرمود: «آری! به خدا (بلکه، بالاتر) برابر یک میلیون حج است برای کسی که او را از سر معرفت زیارت کند».[1]

در حدیث دیگری که مرحوم کلینی با سند صحیح نقل کرده، علی بن مهزیار می‌گوید: از امام جواد 7 پرسیدم که فضیلت زیارت امام رضا 7 بیشتر است یا زیارت امام حسین 7 ؟ ایشان فرمود: «زیارت پدرم برتر است؛ چون حسین 7 را همه مردمان زیارت می‌کنند، ولی پدرم را جز خواص از شیعه، زیارت نمی‌کنند».[2]

این روایت به روشنی نشان می‌دهد که شرایط سیاسی ـ اجتماعی و ظرفیت فرهنگی اماکن زیارتی در ارزشیابی

---

۱. طوسی، محمد بن حسن، ***تهذیب الاحکام***، ج٦، ص٨٥، ح١٦.

۲. کلینی، محمد بن یعقوب، ***کافی***، ج٤، ص٥٨١، ح١.

فضیلت زیارت هر یک از خاندان رسالت، نقش اساسی دارد و زیارت عالم آل محمد 9 از ظرفیت فرهنگی بالایی برخوردار است، حتی بیش از ظرفیت فرهنگی زیارت امام حسین 7 و این معنا در عصر حاضر کاملاً محسوس است.

پیام روایت علی بن مهزیار به کارگزاران فرهنگی آستان قدس

نکته قابل توجه، پیامی است که روایت علی بن مهزیار در عصر حاضر برای کارگزاران فرهنگی آستان قدس رضوی دارد و آن پیام این است که با توجه به ظرفیت بالای فرهنگی آستان قدس رضوی، کارگزاران فرهنگی و مسئولان اجرایی این آستان نورانی باید تلاش کنند تا این زیارتگاه به کانون اصلی انتشار فرهنگ اهل بیت : در جهان تبدیل گردد. بدیهی است این هدف بلند نیاز به برنامه‌ریزی دارد. در دیداری که در ایام نوروز با آیت‌الله طبسی، تولیت بزرگوار آستان قدس رضوی داشتم، پیشنهاد کردم که با عنایت به تأکید مقام معظّم رهبری مبنی بر تبدیل کردن اماکن زیارتی به قطب‌های فرهنگی و تصویب سیاست‌های کلی موضوع در مجمع تشخیص مصلحت در سال گذشته، شایسته است آستان قدس رضوی پیشگام شود و با هماهنگی دیگر اماکن زیارتی که به طور مستقیم زیر نظر مقام معظّم رهبری هستند، برنامه‌ریزی منسجمی داشته باشند و مقدمات تحقق عملی این دیدگاه را فراهم سازند. ایشان فرمودند: این پیشنهاد را من با مقام معظّم رهبری مطرح می‌کنم. پس از چند هفته در دیداری که در «مجمع تشخیص مصلحت» با هم داشتیم، فرمودند: این موضوع را با ایشان مطرح کردم، ایشان هم با این اقدام موافق بود.

ظرفیت سیاسی اماکن زیارتی

نکته دیگری که در بهره‌گیری از اماکن زیارتی باید مورد توجه باشد این است که این مراکز علاوه بر ظرفیت فرهنگی از ظرفیت سیاسی بالایی نیز

برخوردارند. در نظام اسلامی که دین و سیاست به هم آمیخته است، اماکن زیارتی، مراکز سیاسی نیز محسوب می‌شوند. تقویت این پایگاه‌ها، در واقع، تقویت نظام مبتنی بر آرمان‌های اهل‌بیت : است. من گمان می‌کنم حکومت صفویه در حد زیادی از اماکن زیارتی برای تقویت حکومت خود استفاده می‌کردند، و اهمیتی که به ساختن و توسعه این اماکن می‌دادند به همین منظور بود.

ضرورت برنامه‌ریزی برای رسیدن به نقطه مطلوب

پس از پیروزی انقلاب اسلامی اقدامات فراوانی برای توسعه و بهره‌برداری بهتر از این اماکن صورت گرفته، اما باید اعتراف کنیم تا رسیدن به نقطه مطلوب فاصله زیادی داریم. گفتنی است که تاکنون بهره‌برداری از ظرفیت این اماکن صرفاً جنبه شخصی داشته و متکی بر انگیزه و علایق زیارت‌کنندگان بوده، در حالی که انتظار این است که در جمهوری اسلامی با رویکردی هدفمند و متناسب با مقتضیات زمان و با نگاه ویژه به نیازهای طیف‌های گوناگون سِنی، جنسی و اجتماعی، برای رسیدن به اهداف بلند اجتماعی برنامه‌ریزی شود.

راهکارهای عملی تبدیل اماکن زیارتی به قطب‌های فرهنگی

مهمترین نکاتی که در بهره‌گیری از ظرفیت‌های اماکن زیارتی ـ که تعداد آنها در ایران طبق برخی از گزارش‌ها حدود هشت هزار نقطه برآورد شده است ـ و تبدیل کردن آنها به قطب‌های فرهنگی قابل توجه هستند، عبارت‌اند از:

اوّل ـ وحدت و هماهنگی نظام‌یافته مدیریت این نهادها در گام اوّل در داخل کشور و سپس در خارج. برای رسیدن به این هدف، قبل از هر چیز تدوین یک منشور سراسری اماکن زیارتی ضروری است که شایسته است بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی و به‌خصوص برادر بزرگوارم جناب آقای الهی خراسانی در این‌باره پیشگام شود.

دوم ـ تدوین شناسنامه جامع، مستند

و جذّاب از همه اماکن زیارتی، شامل همه خصوصیات و امکانات بالفعل و بالقوه آنها.

سوم- برنامه‌ریزی جهت انجام یک پروژه پژوهش میدانی در سطح کشور و پس از آن در خارج از کشور، برای شناسایی دقیق و علمی مراجعان به این اماکن و نیازسنجی آنها. این پژوهش می‌تواند مبنای برنامه‌ریزی‌های اساسی در بهره‌گیری از ظرفیت‌های اماکن زیارتی قرار گیرد.

چهارم- بررسی دقیق وضعیت نیروی انسانی اماکن زیارتی از نظر صلاحیت‌های مدیریتی، اعتقادی، اخلاقی، اجتماعی و توانایی‌های لازم جهت تحقق اهداف مورد نظر.

پنجم- تدوین کرامات مستند و متقن اماکن زیارتی که زمینه جذب هرچه بیشتر مردم به این اماکن می‌گردد.

ششم- برنامه‌ریزی و تلاش جهت خرافه‌زدایی در پدید آوردن اماکن زیارتی جدید و اصلاح نگرش‌ها و فرهنگ‌سازی زیارت مقبول و شرایط قبولی زیارت، با همکاری رسانه‌ها و به‌خصوص صدا و سیما.

هفتم- حل مشکل سازمان اوقاف و سازمان میراث فرهنگی، جهت توسعه مورد نیاز اماکن زیارتی و به‌طور خلاصه، تبدیل اماکن زیارتی به قطب‌های فرهنگی نیازمند نهضت توسعه بهره‌گیری از ظرفیت‌های معنوی این اماکن از یک‌سو و خرافه‌زدایی از سوی دیگر است، و شایسته است آستان قدس رضوی در این نهضت مذهبی پیشگام باشد. و این سلسله نشست‌ها باید مبدأ این نهضت بزرگ گردد.

والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته.

ABSTRACTS

Development of Human Management; Motivation and Work Pattern in Islam

Dr. Sayyid Ḥusayn Ḥusaynī

Necessity, principles, and quality of motivation, are three main parts of this writing. In the first part, the issue of creating motivation for active work in social systems is touched upon; in the second part, the principles for determining methods and procedures are taken into consideration. In this part, four principles are briefly elaborated, which include: interrelation of human forces; conformity of the individual and the crowd; conformity of the motives and the motivated; and the direction of the association of human forces. The third part deals with the function of motivation in two intellectual and practical domains. In the first domain (explanation of intellectual system), the theoretical quality of motivation in the social system is dealt with under four headings of "delineation of goals and expectations", "delineation of principles and motivations", "delineation of means and the motivated", and "delineation of relations and functions". In the second domain (actualization of practical system), the practical and objective actualization of a desirable social system is further reviewed.

Keywords: motivation and work pattern, work in Islam, Islamic economy, work ethic.

The Animals' Resurrection from the Viewpoint of 'Allāma Ṭabāṭabā'ī and Fakhr Rāzī

Rūḥullāh Zainalī

The animals' resurrection is one of the issues brought up while discussing about Resurrection. Likening animals to human beings, the Holy Qur'ān has proved their resurrection. From the viewpoint of 'Allāma Ṭabāṭabā'ī, the similarity of animals to human beings is in their enjoyment of consciousness (*shu'ūr*) and a kind of reasoning power; and the reason behind their resurrection is petition of rights. Fakhr Rīzī has implicitly accepted this similarity; however, he has not made any specific comment about the purpose of the animals' resurrection. Proof of free will, obligation, and special rights is among the outcomes of accepting animals' resurrection.

Keywords: animals' resurrection, similarity of animals to human beings, purpose of resurrection, outcomes of animals' resurrection, the purpose of resurrection.

The Inconsistent Blunder of Muḥaqqiq Ardabīlī and Fāḍil Ardabīlī Concerning Kulaynī's Master.

Dr. Mahdī Bayāt Mukhtārī

The late Kulaynī, in his *Al-Kāfī*, has profusely related *ḥadīth* through his master, Muḥammad b. Ismā'īl b. Shādhān, to the extent that some have counted them to be 831 traditions. Muḥaqqiq Ardabīlī (d. 993/1585) has regarded Muḥammad b. Ismā'īl b. Bazī' as Kulaynī's master and Fāḍil Ardabīlī (d. 1101/) believes that Kulaynī has narrated *ḥadīth* from Muḥammad b. Ismā'īl Barmakī.

In this article, both approaches have been refuted with a descriptive-statistical method and proved that Kulaynī has related *ḥadīth* from Ibn Bazī‘ through three or at least two intermediaries. If it is meant to be the Ibn Bazī‘ who died in the lifetime of Imam al-Jawād (A.S.), then the late Kulaynī must have been contemporary to Imam al-Riḍā (A.S.) up to Imam al-Mahdī (A.S.). With this assumption, he had managed to meet the Imams (A.S.) in person and narrated the traditions directly or at least through one intermediary from them, since the sublimity of *sanad* and small number of intermediaries are intended-for and desirable. Nevertheless, Kulaynī was from a generation after Barmakī and always related *ḥadīth* from him through Muḥammad b. Ja‘far Asadī. Delving into various evidences, the present article seeks to confirm the view that the late Kulaynī's master had been Muḥammad b. Ismā‘īl Bandaqī Nayshābūrī.

Keywords: Muḥaqqiq Ardabīlī, Fāḍil Ardabīlī, Muḥammad b. Ismā‘īl b. Bazī‘, Muḥammad b. Ismā‘īl Barmakī, Muḥammad b. Ismā‘īl Bandaqī.

Sayyid Quṭb's Approach to Christianity

(An Analytical Report on the Interpretation of the Verses 29 to 35 of *Sūrat al-Tawba in Fī Ẓilāl al-Qur'ān*)

Muḥammad Ḥusayn Muḥammadpūr

In his *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*, Sayyid Quṭb gives special importance to such *Sūra*s as *al-Mā'ida, al-An'ām, al-Tawba*, which deal with the social structure of Islamic community and the relationship between the Muslims and non-Muslims. The verses 29 to 35 of *Sūrat al-Tawba* are of special importance because of its strong tone towards People of the Book in general and the Christians in particular. He knows the purpose for the Revelation of these seven verses to be devising specified instructions for the

relation of the Islamic community with the Jews and Christians and presents an interpretation in this respect. Nevertheless, his viewpoints dealing with the history of Christianity, especially the existence of Christian denominations in Arabia simultaneous with the advent of Islam and the Prophet's relationship with them as well as the character of Paul and the issue of Gospel as brought up in the Holy Qur'ān, are worth deliberation. Using report-analysis method, the present article seeks to bring up Sayyid Quṭb's viewpoints in this respect.

Keywords: Sayyid Quṭb, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*, verses 29 to 35 of *Sūrat al-Tawba*, People of the Book, Christianity, Jesus (A.S.).

Exploration into the Impact of Ideological Beliefs on Islamic Historiography

'Alī Ḥasan Baygī

The impact of people's ideological beliefs in analyzing such issues as *rijāl* (science dealing with transmitters of *ḥadīth*), exegesis, and history is undeniable. In this article, it is tried to clarify three issues:

First, a definition of the ideological beliefs is to be presented.

Second, the domains and efficacy of the ideological beliefs in the field of history should be delineated.

Third, some examples of efficacy have been pointed out to clarify that so long as in analyzing historical issues the ideological beliefs of the historians are not properly examined, we would be witnessing consequences, however negative they may be, in the field of history. Meanwhile, mentioning the examples would remind the researcher to be cautious in criticizing and analyzing the reports, which revolve around the sacred characters.

Keywords: theological beliefs; history; reports; efficacy.

Mūsawī Sādāt of Mashhad and their Role in Managing the Holy Shrine of Imam al-Riḍā (A.S.)

Riḍā Naqdī

Family descendants of Imam Mūsā al-Kāẓim (A.S.) through the progeny of Hamza b. Nūsā al-Kaẓim (A.S.) are among the Sādāt who entered Mashhad since fourth/tenth century and undertook the management of the Holy Shrine and the chieftainship of the Sādāt. They kept this important position toward the latter days of Timurid period. At this period, Sādāt Raḍawī, i.e. the progeny of Mūsā Mubarqa', son of Imam al-Jawād (A.S.) gradually began to replace the former, until the Safavid Shāh Tahmāsb I made some alterations in the Holy Shrine's establishments and appointed some custodians there on his behalf. Although not appointed as custodians, Sādāt Raḍawī continued to hold positions in the Holy Shrine's administration. This article tries to reconstruct the genealogy of Sādāt Raḍawī (descendants of Imam al-Riḍā – A.S.) and clarify the role of each one of them in the Holy Shrine's establishment.

Keywords: Holy Shrine of Imam al-Riḍā (A.S.), Sādāt Mūsawī, Mashhad, chieftainship of Sādāt Raḍawī.

An Analytical Study of the Bylaw of one of the Religious Assemblies in Mahshad (Dhikr-i Ḥusaynī) during the Constitutional Period

Abulfaḍl Ḥasanābādī

One of the symbols of the constitutional period (*mashrūṭa*) in Iran was the inception of various assemblies. In their examinations, the researchers mostly focus their attention on political assemblies rather than other types

such as religious and charity ones. Dhikr-i Ḥusaynī Assembly is among the religious assemblies developed in Mashhad during the constitutional period, whose functions are worth to be examined from different aspects. In this article, first the assembly's bylaw is elaborated on and the content is analyzed according to the information acquired therefrom and from other sources. In this evaluation, the chapters presented are separately examined and analyzed by such criteria as the members' base, seals, and occupations.

Keywords: religious assemblies, constitution (*mashrūṭa*), bylaw, Dhikr-i Ḥusaynī.