

---

# بررسی تحولات در فهم روایات اسلامی بر پایه مفهوم گفتمان بررسی موردی روایت «انا قتل العبره»

---

سید کاظم طباطبایی\*

یونس دهقانی فارسانی\*\*

---

## ◀ چکیده

تحول در فهم برخی روایات برجای مانده از پیشوایان دین، مسئله‌ای است که از دیرباز مورد توجه دانشمندان مسلمان بوده، و روش‌هایی نیز برای تحلیل این مسئله از سوی آن‌ها ابداع شده است. در کنار آن روش‌ها، در برخی موارد به کارگیری برخی مفاهیم پرکاربرد در حوزه علوم انسانی، می‌تواند تحلیل قابل قبول‌تری از این مسئله در اختیار نهد. مفهوم «گفتمان» یکی از این مفاهیم است. در این نوشتار، تحول صورت گرفته در فهم روایت «انا قتل العبره» و کارکردهای گریه بر امام حسین(ع) در دوره معاصر(سده‌های ۱۳-۱۴ قمری) نسبت به دوره متأخر تاریخ اسلام(سده‌های ۱۰-۱۲ قمری) با استفاده از مفهوم «گفتمان» مورد بررسی قرار گرفته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که تحول در اندیشه سیاسی شیعه در دوران معاصر، موجب شده است که گریه بر ابا عبدالله(ع) که در دوره متأخر، غالباً عاملی برای کسب ثواب و آمرزش گناه دانسته می‌شد، بیشتر عاملی برای مبارزه با ظلم و بیداد تلقی شود.

## ◀ کلیدواژه‌ها

انا قتل العبره، گریه، اندیشه سیاسی شیعه، گفتمان، امام حسین(ع)، فقه الحدیث.

---

\*. استاد دانشگاه فردوسی مشهد.

\*\* . دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد.

## ۱. طرح مسئله

تورق و تأمل در کتب روایی، در کنار آثاری که از روایات آن کتب سخن می‌گویند و آن‌ها را شرح و توضیح می‌دهند، گاه ما را با پرسش‌هایی مواجه می‌کند که طرح آن‌ها تاکنون کمتر سابقه داشته است؛ برای نمونه، با بررسی این کتب مشاهده می‌کنیم که فهم برخی علمای اسلامی از بعضی روایات در دوره‌هایی از حیات اسلام، متفاوت از آن چیزی است که دیگر علما در سده‌ها و دوره‌های دیگر دریافته‌اند. به این ترتیب، با این پرسش مواجه می‌شویم که اساساً چرا چنین تحولاتی در فهم روایات به وجود می‌آید و چگونه می‌توان تبیین<sup>۱</sup> علمی برای چنین مسئله‌ای پیشنهاد کرد.

می‌دانیم که چنین پرسشی در مورد فهم برخی آیات قرآن نیز مطرح است، چه، تفاسیر و دریافته‌ها از برخی آیات قرآن نیز در طول تاریخ تفسیر دچار تحول شده است. برای حل چنین مسئله‌ای در حوزه علم تفسیر، پاسخ‌های گوناگونی پیشنهاد کرده‌اند. بررسی مبانی کلامی یا فقهی مفسر، بررسی سندی و متنی روایاتی که او بعضاً از آن‌ها بهره گرفته است، استفاده از روش‌هایی که برای حل تعارض میان دو سخن در علم اصول فقه وجود دارد، و مانند آن، از جمله راه‌هایی است که برای تبیین این مسئله ارائه شده است.<sup>۲</sup> به طور پیشینی می‌توان حدس زد که چنین راه حل‌هایی در زمینه علل اختلاف فهم از روایات نیز قابل طرح است، و با استفاده از این ابزارها نیز می‌توان پاسخی برای این اختلاف فهم‌ها ارائه کرد.

اما در کنار این روش‌ها و راه حل‌ها که در سنت علمی مسلمانان ابداع شده است، روش‌های دیگری نیز برای تبیین اختلاف فهم از برخی روایات وجود دارد. این روش‌ها با وجود آنکه در حوزه‌های علمی دیگری جز حوزه علوم اسلامی ابداع شده‌اند، در برخی موارد تبیین قابل قبول‌تری از پدیده اختلاف فهم از یک روایت پیش می‌نهند. به این ترتیب، می‌توان با استفاده از آن‌ها و بومی کردن کاربردها در

1. Explanation

۲. برای نمونه، رک: عباسعلی عمید زنجانی، ص ۱۶۷-۱۸۷.

حوزه مطالعات اسلامی، ابزاری جدید در تحلیل مدلول برخی روایات، به حوزه علم فقه الحدیث وارد کرد. یکی از این مفاهیم، مفهوم «گفتمان» است.<sup>۱</sup> این مفهوم می‌تواند ابزاری جدید برای تحلیل برخی مسائل علوم اسلامی، به خصوص مسائل علمی که همانند فقه الحدیث، یا تفسیر، به بررسی فهم و مدلول نصوص دینی می‌پردازند، در اختیار ما قرار دهد.

در این نوشتار، برای نمونه به بررسی فهم‌ها و برداشت‌هایی که از روایت «انا قتیل العبره» در دو دوره متأخر (سده‌های ۱۰-۱۲ ه.ق) و معاصر (۱۳-۱۴ ه.ق) عرضه شده است، خواهیم پرداخت و تلاش خواهیم کرد تا با استفاده از مفهوم گفتمان، به تحلیل علت تحوّل فهم‌های صورت گرفته از روایت یاد شده و ایده برآمده از آن، که همانا ستوده بودن گریه بر ابا عبدالله (ع) است، پردازیم. در آغاز از مبانی نظری بحث سخن خواهیم گفت. در بخش دیگر به گزارش فهم‌هایی که از این روایت در دو دوره یاد شده عرضه شده است، می‌پردازیم. سپس با تحلیل فهم‌های صورت گرفته بیان می‌کنیم که چه گفتمان یا گفتمان‌هایی موجب شکل‌گیری چنین تحولاتی شده است.

## ۲. مبانی نظری

اصطلاح «گفتمان» جزو اصطلاحات نوظهور در فضای علمی کشور است. پیش‌تر تنها معنای واژگانی آن مورد توجه بوده است؛ برای نمونه، در واژه‌نامه فرهنگ بزرگ سخن، این واژه به «گفتگو» و «مباحثه» معنا شده و معنای اصطلاحی برای آن ذکر نکرده‌اند. (انوری، ۱۳۸۱ش، ج ۶، ص ۶۱۹۹) البته خود واژه گفتمان نیز عمر درازتری نسبت به صورت اصطلاحی‌اش در زبان فارسی ندارد، و کاربرد آن نیز در زبان فارسی دارای سابقه طولانی نیست؛ برای نمونه، این واژه را در فرهنگ معین نمی‌توان یافت.<sup>۲</sup> در یکی دو دهه اخیر، اصطلاح «گفتمان» را در زبان فارسی، معادل

۱. پژوهش حاضر، یک پژوهش میان‌رشته‌ای (interdisciplinary) است، زیرا مسئله آن از یک حوزه علمی (علوم

اسلامی)، و روش حل آن مسئله از حوزه علمی دیگر (علم تاریخ) است.

۲. رک: فرهنگ فارسی (متوسط)، ص ۳۳۳۲-۳۳۳۴، که در آن‌ها مؤلف به واژه‌هایی که از مصدر گفتن در زبان

فارسی کاربرد دارند، پرداخته و واژه «گفتمان» در آن به چشم نمی‌خورد.

اصطلاح «discourse» در زبان انگلیسی و «discours» در زبان فرانسه در نظر گرفته‌اند. زمانی که مباحث گوناگون مربوط به گفتمان به تازگی وارد زبان فارسی شده بود، برخی معادل‌های دیگر نیز به جز گفتمان برای discourse پیشنهاد شده است، برای نمونه، باقر پرهام، مترجم کتاب مشهور *l'ordre du discours*، اثر میشل فوکو<sup>۱</sup> (۱۹۲۶-۱۹۸۴م) اندیشمند معاصر فرانسوی، معادل «نظم گفتار» را برای عنوان این کتاب برگزید،<sup>۲</sup> و به این ترتیب معادل «گفتار» را برای این اصطلاح پیشنهاد کرد؛ اما به تدریج معادل «گفتمان» بر «گفتار» چیره شد، و در نهایت در محیط دانشگاهی کشور، جای «گفتار» نشست. در کشور ما، امروزه اصطلاح «گفتمان» به اصطلاحی پر کاربرد و رایج در حوزه‌های گوناگون علوم انسانی و اجتماعی تبدیل شده است. تاکنون تعاریف گوناگونی از اصطلاح گفتمان ارائه شده است، و دانشمندان مختلف ذیل این مفهوم امور مختلفی را مقصود داشته‌اند. پژوهش ما در این نوشتار، بر پایه تعریفی از این مفهوم بنیان نهاده شده که مورد نظر میشل فوکو بوده است. فوکو را نباید مبدع اصطلاح گفتمان دانست. او تنها از اصطلاحی که در ادبیات سایر اندیشمندان پیش از خود کاربرد داشته، استفاده کرده، اما آن را در معنایی به کار برده که مسبقاً به سابقه نبوده است.

به سختی می‌توان تعریفی صریح از اصطلاح گفتمان در آثار فوکو یافت. از همین رو، غالباً برای دستیابی به تعریف فوکو از این اصطلاح، به توضیحاتی که شارحان و مفسران آرای فوکو درباره مقصود وی از این اصطلاح ارائه کرده‌اند، رجوع می‌شود. گفتمان از نظر فوکو، مجموعه قواعد، الگوها و معیارهایی است که در یک محدوده زمانی و مکانی ویژه، خود را بر افرادی که در محدوده آن قرار دارند، بدون آنکه خود آن افراد متوجه باشند، تحمیل می‌کند، و انواع کنش‌های<sup>۳</sup> آن‌ها را، از آن رو که بر اساس قواعد و معیارهای آن گفتمان صورت می‌گیرند، تحت تأثیر قرار می‌دهد. (هارلند، ۱۳۸۰ش، ص ۱۵۴-۱۵۵) این بدان معناست که افرادی که در حوزه تسلط

1. Michel Foucault

۲. این کتاب اولین بار از سوی انتشارات آگاه در سال ۱۳۷۸ منتشر شده است.

3. actions

یک گفتمان قرار دارند، بر اساس آن قواعد رفتار می‌کنند، می‌فهمند، فکر می‌کنند و به طرح ایده می‌پردازند.

از نظر فوکو، فردی که در یک گفتمان محصور می‌شود، در رفتار خود، در فهم خود و در طرح ایده خود، نقش فعالی ندارد، بلکه عوامل دیگری جز ذهنیت او در روند بروز رفتار، فهم و تولید آن ایده حاکم‌اند. در واقع، نقش قواعد حاکم بر آن فرد، که گفتمان بر او تحمیل می‌کند، از نقش خود فرد به عنوان فهم‌کننده، یا عرضه‌کننده یک ایده بیشتر است. فوکو بیش از آنکه بر نقش مؤلف به عنوان فاعل شناسا<sup>۱</sup> در شکل‌دهی به متن و معنای آن تأکید کند، بر نقش قواعد حاکم بر صورت‌بندی گزاره‌های موجود در دانش عصر حیات مؤلف تأکید می‌کند. (فوکو، ۱۳۷۸، ص ۲۴-۲۷)<sup>۲</sup> همچنین فوکو معتقد است که هر گفتمان با نظام قدرتمندی که دارد، معیار داوری را هم در مورد کنش‌هایی که در محدوده آن صورت می‌گیرد، به فرد تحمیل می‌کند. به این ترتیب، فرد از آن رو که بر اساس معیارهای آن گفتمان داوری می‌کند، کنش‌های صورت گرفته در آن گفتمان را، که به ناچار بر اساس قواعد آن گفتمان انجام پذیرفته‌اند، «معمول‌ترین»، «درست‌ترین» و «بدیهی‌ترین» کنش‌های ممکن می‌داند. (میلز، ۱۳۸۲، ص ۲۸-۳۰)

حال فرض کنیم آن پدیده‌ای که انسان با آن ارتباط برقرار می‌کند و آن را می‌فهمد، یک روایت باشد. زید، این روایت را در زمان  $t$  و در گفتمان  $A$  با قواعد، الگوها و معیارهای مربوط به آن، به صورت  $x$  می‌فهمد. بر اثر گذشت زمان (یعنی در زمان  $t'$ ) با تحوّل گفتمان  $A$  و تبدیل آن به گفتمان  $B$ ، قواعد، الگوها و معیارهای آن نیز متحوّل می‌شوند. حال عمرو که در زمان  $t'$  و در گفتمان  $B$  زندگی می‌کند، از آنجا که روایت مورد بحث را با الگوها، قواعد و معیارهای گفتمان  $B$  می‌فهمد، آن روایت را به ناچار به صورت  $y$  خواهد فهمید. نکته مهم در اینجا آن است که گفتمان  $B$ ، قواعد، الگوها و معیارهای خود را به گونه‌ای کاملاً ناخودآگاه به عمرو

1. subject

۲. نیز ر.ک: ضیمران، ۱۳۷۸، ص ۲۶-۲۷.

تحلیل می‌کند و به این ترتیب، فهم عمرو از روایت برای خود او، کاملاً «بدیهی» و «معقول» به نظر می‌رسد. همین اتفاق برای فهم زید و عمرو از آن روایت، زمانی که دو گفتمان A و B در یک زمان، اما در دو نقطه جغرافیایی متفاوت حاکم باشد، نیز رخ خواهد داد.

### ۳. روایت «انا قتیل العبره»

در متون روایی شیعه، روایتی به نقل از امام حسین(ع) آمده، مبنی بر اینکه حضرت فرموده‌اند: «انا قتیل العبره». برای نمونه در *کامل الزیارات* ابن قولویه، بابی با عنوان «باب فی أن الحسین(ع) قتیل العبره لایذکره مؤمن الا بکی» وجود دارد که ذیل آن، هشت روایت با اختلاف در لفظ نقل می‌کند (۱۷۴۱ق، ص ۲۱۵) که طی آن‌ها امام(ع) خود را «قتیل العبره» یا «قتیل العبرات» معرفی کرده‌اند.<sup>۱</sup> در برخی دیگر از این روایات، این گونه آمده که دیگر معصومین مانند امیرالمؤمنین(ع) یا امام صادق(ع) ایشان را با عنوان «قتیل العبره» خوانده‌اند. (همان، ص ۲۱۴-۲۱۶)<sup>۲</sup> شیخ صدوق هم روایاتی را با الفاظ و مضامین بسیار مشابه در دو کتاب *مالی* (ص ۲۰۰)<sup>۳</sup> و *ثواب الاعمال* (ص ۹۸)<sup>۴</sup> خود ذکر کرده است.

فصل مشترک تمام این روایات را، که ایده اصلی برآمده از آن‌ها را نیز دربردارد،

۱. برای نمونه، این روایت که ابن قولویه در *کامل الزیارات* آورده است: «حدثنی ابی، عن سعد بن عبدالله، عن الحسن بن موسی الخشاب، عن اسماعیل بن مهران، عن علی بن ابی حمزه، عن ابی بصیر، قال: قال ابو عبدالله(ع): قال الحسین بن علی(ع): انا قتیل العبره لا یذکرني مؤمن الا استعبر.» (ص ۲۱۵)

۲. برای نمونه، «عن ابی عبدالله(ع)، قال: نظر امیرالمؤمنین(ع) الی الحسین فقال: یا عبرة کل مؤمن، فقال: انا یا ابتاه، قال: نعم یا بنی.»

۳. متن روایت که اختلافاتی در لفظ با برخی نقل‌های ابن قولویه دارد، این گونه است: «الحسین بن احمد بن ادریس(رحمه الله)، قال: حدثنا ابی، عن محمد بن الحسین بن ابی الخطاب، عن الحکم بن مسکین الثقفی، عن ابی بصیر، عن الصادق جعفر بن محمد، عن آبائه(ع)، قال: قال ابو عبدالله الحسین بن علی(ع): انا قتیل العبره لا یذکرني مؤمن الا استعبر.»

۴. متن روایت این گونه است: «حدثنی محمد بن موسی بن المتوکل قال: حدثنا علی بن الحسین السعد آبادی عن احمد بن عبدالله البرقی عن ابیه عن ابن مسکان عن هارون بن خارجه عن ابی(ع) قال: قال الحسین بن علی انا قتیل العبره، قتلت مکروباً وحقیق علی الله أن لا یأتیني مکروب الا ارده واقبله الی اهله مسروراً.»

می‌توان عبارت «انا قتیل العبره» دانست که معادل فارسی آن، «من کشته اشک روانم» خواهد بود. ایده اصلی‌ای که از این روایت می‌توان دریافت - آن‌گونه که سال‌ها در فرهنگ شیعی نیز بوده است - آن است که پدیده گریه بر ابا عبدالله (ع) امری پسندیده است. از همین رو، آنچه در فرهنگ شیعی بر پایه این روایت و روایات مشابه آن شکل گرفته است، گریه بر حضرت ابا عبدالله (ع) به سبب شهادت آن سرور در صحرای کربلاست.

در کنار این روایت، البته باید از مجموعه گسترده‌ای از روایات یاد کرد که بر فضیلت و ثواب گریه بر ابا عبدالله (ع) و یاران ایشان دلالت دارد. از جمله شیخ طوسی در کتاب *امالی*، روایتی را از امام صادق (ع) نقل کرده که حضرت فرمودند: «زاری و گریه ناپسند است، مگر زاری و گریه بر حسین» (ص ۱۶۲)<sup>۱</sup> در همین کتاب، روایت دیگری از امام صادق (ع) وارد شده، که حضرت از طلب آمرزش امام حسین (ع) و پدرانشان برای کسی خبر می‌دهند که بر ایشان گریه کنند. (همان، ص ۵۵)

روایت دیگری که بر اهمیت گریه بر امام حسین (ع) دلالت دارد، سخن امام زین‌العابدین (ع) است که علی بن ابراهیم قمی، در تفسیر خود، آن را از امام صادق (ع) نقل کرده است. امام صادق (ع) از جدشان نقل می‌کنند که فرمود: «هر کس بر کشته شدن حسین گریه کند، به گونه‌ای که اشک بر گونه‌هایش جاری شود، خداوند در قیامت او را به خاطر گریه‌اش در منزل‌هایی از بهشت جای می‌دهد تا سالیانی دراز در آن‌ها زندگی کند.» (۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۲۹۱-۲۹۲)<sup>۲</sup>

در *امالی* شیخ صدوق، نیز روایتی از امام صادق (ع) در فضیلت و ثواب برای کسی که در سوگ امام حسین (ع) شعری بسراید، وارد شده است. بر اساس نقل صدوق، امام می‌فرمودند که شاعران در رثای امام حسین (ع) شعر بسرایند و خود گریه می‌کردند. (ص ۱۴۱-۱۴۲) مجموعه‌ای از این روایات را می‌توان در *بحار الانوار*

۱. متن روایت این‌گونه است: «قال (ع): کل الجزع والبكاء مکروه سوی الجزع والبكاء علی الحسین (ع)». ۲. متن روایت این‌گونه است: «عن ابی جعفر (ع)، قال: کان علی ابن الحسین (ع) یقول: ایما مؤمن دعت عیناه لقتل الحسین بن علی علیهما السلام دمعة حتی تسیل علی خده بواه الله بها فی الجنة غرفا یسکنها احقابا [...]»

مجلسی، ذیل بابی با عنوان «باب ثواب البكاء علی مصیبتہ» یافت. (ج ۴۴، ص ۲۷۸-۲۹۶) این مجموعه روایات که سخنی همسو با روایت مورد بررسی ما در این نوشتار دارند، و به این ترتیب تأییدی برای مضمون روایت ما محسوب می‌شوند، نشان از تأکید معصومین (ع) بر گریه بر امام حسین (ع) دارند.

#### ۴. فهم‌های حاصل از این روایت

##### ۴-۱. دوره متأخر

مراجعه به متونی که در سده‌های متأخر شکل گرفته و در مورد این روایت سخنی به میان آورده‌اند، نشان می‌دهد که در مورد این روایت و معنا و کارکرد آن نظر مستقیمی اظهار نشده است. از میان منابع نگاشته شده در این دوره می‌توانیم از بحارالانوار، اثر علامه مجلسی یاد کنیم. علامه مجلسی، هنگام گردآوری و نقل این روایت با متن‌های مختلف آن از منابع گوناگون، از معنای ترکیب «قتیل العبره» سخن گفته است. وی دو معنا را برای این ترکیب بیان کرده و معتقد است که مدلول این عبارت این گونه می‌باشد:

۱. کشته شدن من سببی برای گریه و اشک است. (ج ۴۴، ص ۲۷۹)<sup>۱</sup>

۲. من کشته‌ای هستم که به خاطر او می‌گریند. (همان، ج ۹۸، ص ۳۵۶)<sup>۲</sup>

عبدالله بحرانی نیز در کتاب *العوامل خود* (ص ۵۳۶)، به نقل دیدگاه علامه مجلسی بسنده کرده و به نظر می‌رسد به معنای قابل پذیرش بودن این دیدگاه در نزد وی است.

طریحی نیز در دوره متأخر حیات اسلام، در کتاب *مجمع البحرین خود*، ذیل ماده «عبره» در مورد ترکیب «قتیل العبره» اظهار نظر کرده و پس از بیان معنای عبره، این روایت را این گونه معنا کرده است که: «از قتل من هر جا سخنی به میان آید، گریه و اشک جاری می‌گردد.» (ج ۳، ص ۱۱۰)

۱. اصل عبارت علامه مجلسی به این صورت است: «بیان: قوله انا قتیل العبره ای: قتیل، منسوب الی العبره والبكاء و سبب لها، او اقتل مع العبره والحزن وشدّة الحال، والاول اظهر.»

۲. اصل عبارت این گونه است: «قوله: قتیل العبرات العبره بالفتح الدمعة او تردد البكاء فی الصدر، ای القتیل الذی تسکب علیه العبرات، کما قال صلوات الله علیه: انا قتیل العبره لا یذکرنی مؤمن الا استعبر.»



با وجود آنکه در مورد کارکرد و آثار گریه بر ابا عبدالله(ع) در این دوره، نظر صریحی اظهار نشده است، و عالمان این عصر صرفاً به بیان معنای ترکیب «قتیل العبره» اکتفا کرده‌اند،<sup>۱</sup> اما از طریق بررسی نوع دسته‌بندی روایات در آثار دائرة المعارف‌گونی که در این دوره نگاشته شده، و تأمل در محل قرار گرفتن این روایت، می‌توان به کارکردی که گریه بر ابا عبدالله(ع) در ذهن علمای آن عصر داشته است، نزدیک شد. علامه مجلسی، این روایت را در مجموعه روایاتی گنجانده است که به فضل گریه و ثواب آن برای مؤمن اشاره دارند. (۱۴۰۳ق، ج ۴۴، ص ۲۷۹-۲۸۰)

میرزا حسین نوری نیز همانند علامه مجلسی، این روایت را در مجموعه روایاتی که به فضل گریه و ثواب آن برای مؤمن، و نیز اثر آن در بخشش گناهان وی اشاره می‌کنند، قرار داده است. (۱۴۰۸ق، ج ۱۰، ص ۳۱۲-۳۱۳) این گونه دسته‌بندی خاص، ما را به این نکته رهنمون می‌شود که فهم از کارکرد و اثر گریه بر ابا عبدالله(ع) در دوره متأخر حیات اسلام، به این موضوع نزدیک بوده است که گریه بر ابا عبدالله برای فرد مؤمن، فضل و ثوابی در پی دارد و موجب بخشش گناهان وی می‌گردد. به عبارت دیگر، از دیدگاه آن‌ها گریه بر امام حسین(ع)، یک عمل عبادی و دارای آثار روحی و معنوی برای فرد مؤمن است. حاصل آنکه، فهم‌های صورت گرفته از پدیده گریه بر امام حسین(ع) را این‌گونه می‌توان خلاصه کرد: «عامل کسب فضل» و «عامل بخشش گناهان».

#### ۲-۴. دوره معاصر

اما مراجعه به متونی که در دوره معاصر شکل گرفته و در طی آن به پدیده گریه بر امام حسین(ع) و کارکردهای آن برای مؤمنان اشاره شده است، نشان از چرخشی در فهم پدیده گریه بر حضرت ابا عبدالله(ع)، و نوع کارکردهای آن در دوره معاصر نسبت به دوره متأخر تاریخ اسلام دارد. در زیر نمونه‌هایی از این فهم‌ها را که در برخی از آثار پدید آمده در دوره معاصر به ثبت رسیده است، از نظر می‌گذرانیم:

---

۱. برای آگاهی از یک دسته‌بندی در مورد اظهارنظرهای صورت گرفته درباره این ترکیب، ر.ک: پژوهشی در حدیث قتیل العبره، محمد احسانی فر لنگرودی، فصلنامه علوم حدیث، شماره ۴۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۶.

امام خمینی (ره) گریه بر سیدالشهدا (ع) را در ابعاد روحی و عبادی آن متوقف نمی‌داند، بلکه ابعادی سیاسی نیز برای آن در نظر می‌گیرند. ایشان می‌فرمایند: «ما ملت گریه سیاسی هستیم؛ ما ملتی هستیم که با همین اشک‌ها سیل جریان می‌دهیم و سدهایی را که در مقابل اسلام ایستاده است، خرد می‌کنیم.» (۱۳۶۱ ش، ج ۱۳، ص ۳۲۶)

مرحوم استاد محمدتقی شریعتی، منحصر کردن هدف حرکت امام حسین (ع) در گریه بر ایشان به جهت آمرزیده شدن را به طور قطع رد می‌کند و این نگاه را نگاهی ناقص می‌خواند. ایشان هدف اصلی امام را به ارمغان آوردن رهایی و آزادی برای شیعیان می‌داند. (۱۳۳۶ ش، ص ۹-۱۱)

مرحوم دکتر شریعتی گریه بر حضرت ابا عبدالله (ع) را پیامی می‌خواند که از طرفی اهمیت مسئله شهادت را در راه باورهای دینی به مردم منتقل می‌کند، و از طرف دیگر، ظالمت حاکمان را به گوش همگان می‌رساند. وی معتقد است گریه، نشانه‌ای است از فاجعه‌ای که رخ داده و ظلمی که بر مردمان رفته، و هشدار است به مسلمان شیعی که همواره باید آماده شهادت و مبارزه با ظلم باشد. (۱۳۵۱ ش، ص ۴۳)

محمد مهدی رکنی در کتاب خود با عنوان *ارزیابی گریه*، در کنار دو ویژگی گناه‌زدایی و آرامش‌دهندگی به آلام، تهییج مؤمنان علیه ظلم را نیز از ویژگی‌های گریه بر ابا عبدالله برمی‌شمرد. وی با در نظر گرفتن «بعد سیاسی» برای گریه، معتقد است که گریه اگرچه از یک سو، روح را تلطیف می‌کند، از سوی دیگر، احساسات را تهییج می‌نماید، و بهترین محرک و وادارکننده عزاداران به تبعیت از امام خویش است. وی بر این باور است که گریه در «بعد مبارزاتی» خود نیز همانند دو بُعد «گناه‌زدایی» و «آرامش‌دهندگی به آلام»- که در دوره متأخر به آن‌ها توجه می‌شد- ارزشمند است و عامل تحولات اجتماعی و تقویت‌کننده روحیه دلاوری است. در واقع، زمانی که حق کسی یا گروهی تضییع شد، و آن فرد یا گروه توان مقابله با نیروهای ظالم را نداشت، این «سلاح گرم» گریه است که نفرت و خشم مظلوم را نشان می‌دهد. (ر.ک: ص ۲۰-۲۲)

نویسنده‌ای دیگر که کتاب خود را *گریه: حربه‌ای در دست شیعه* نام نهاده، یکی

از علل گریه و عزاداری برای امام حسین(ع) را بزرگ‌ترین «جهاد» و عامل آگاه‌کننده مردم می‌داند که موجب می‌شود مردم به انقلاب و جهاد امام حسین(ع) بیندیشند. (کاویانی، بی‌تا، ص ۲۲-۲۴)

نویسنده‌ای دیگر در اثر خود با عنوان *عزاداری از نگاهی دیگر*، یکی از آثار و فواید عزاداری را «اعلام بیزاری از ستمگر»، که در واقع نفی و طرد اوست، بیان می‌کند و معتقد است که این بدان معناست که عمل ظالم، مورد قبول فرد نیست. وی بیان می‌کند که این عزاداری‌ها در واقع، اجرای نوعی «مانور معنوی-سیاسی» نیز می‌باشد، یعنی آنکه عزاداران همه بر محوریت امام حسین(ع) منسجم می‌شوند. (مولایی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۶-۱۰۷) نویسنده یکی دیگر از کارکردهای گریه بر امام حسین(ع) را «استفاده از آهرم مظلومیت» می‌داند؛ یعنی طرفداران فرد مظلوم با گریه خود، افکار عمومی را جلب می‌کنند، و علیه ظالم می‌شوراندند و اهداف خود را این‌گونه به پیش می‌برند. (همان، ص ۱۱۰)

به طور خلاصه می‌توان گفت که در دیدگاه‌های طرح شده در دوره معاصر، گریه بر ابا عبدالله به عنوان «سیل سدشکن»، «عامل آگاهی‌بخش به مسلمانان نسبت به ظلم ظالم»، «سلاح گرم»، «حربه»، «جهاد»، و «مانور معنوی-سیاسی» معرفی شده است. برخی نیز همانند استاد محمدتقی شریعتی انحصار کارکرد گریه را بر کسب ثواب و آمرزش گناهان شیعیان رد می‌کنند.

مقایسه میان فهم‌های صورت گرفته از پدیده گریه بر امام حسین(ع)، و کارکردها و آثار آن برای فرد و جامعه، در دو دوره متأخر و معاصر حیات اسلام، به روشنی تحوّل در فهم‌های ارائه شده از این پدیده را نشان می‌دهد. آثار مترتب بر گریه بر ابا عبدالله(ع) را در دوره متأخر در دو کارکرد گناه‌زدایی، و کسب فضیلت و ثواب (یعنی دو بُعد عبادی و روحی) می‌توان خلاصه کرد، اما در دوره معاصر، یک کارکرد سوم که در واقع بُعد دیگری برای آن است، مورد توجه قرار می‌گیرد، و آن، همان بُعد سیاسی گریه است. این کارکرد تازه برای گریه که در لباس «عامل انسجام ملت» و «تهییج احساسات بر علیه ظالم» ظاهر می‌شود، در نهایت، عامل ایجاد

تحوّلات اجتماعی معرفی می‌گردد. در دوره معاصر، گریه دیگر واکنشی منفعلانه در برابر ظلم ظالم بر مظلوم نیست، یعنی دیگر صرفاً یادآوری حرکت امام حسین(ع) در کربلا، و ذکر مصیبت وارده بر حضرت نیست، بلکه «سلاحی گرم» و «موجی سیلگون» است که موانع ظالمان را در مقابل حرکت مظلومان برمی‌چیند. اوصاف و تعبیر بیان شده برای گریه که در جمله پایانی بند پیشین ذکر شد، به روشنی این بُعد جدید را نشان می‌دهد. این کارکرد سوم در دوره معاصر، گاه پررنگ‌تر و چشم‌گیرتر از دو بعد دیگر جلوه می‌کند و در برخی موارد، آن‌ها را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد.

### ۵. تحلیل دیدگاه‌های طرح شده

تا اینجا دانستیم که تحوّل در فهم آثار و کارکردهای گریه بر امام حسین(ع)، در دوره معاصر نسبت به دوره متأخر تاریخ تشیع به وجود آمده است، اما چگونه می‌توان چنین تحوّل را با تکیه بر مفهوم گفتمان تحلیل کرد؟ فرضیه‌ای که در اینجا می‌توان ارائه کرد، آن است که بیان کارکرد جدید(کارکرد سیاسی) برای گریه بر ابا عبدالله(ع) در دوران معاصر، می‌تواند تحت تأثیر تحوّل صورت گرفته باشد که در اندیشه سیاسی شیعه در دوران معاصر به وجود آمده است.

مورخین اندیشه سیاسی شیعه، اواخر سده ۱۳ قمری را دوران آغاز تحوّل در اندیشه سیاسی شیعه معرفی می‌کنند. آنان معتقدند که در این دوره، تحت تأثیر عواملی که شاید مهم‌ترین آن‌ها، دست‌اندازی استعمارگران به سرزمین‌های اسلامی باشد، سیاست‌ورزی به عنوان بُعدی مهم از ابعاد حیات اجتماعی انسان، مورد توجه علمای اسلام، به خصوص علمای شیعی قرار گرفت. در حوزه فرهنگی ایران، این جریان از آغاز دوره مشروطیت تا مقدمات شکل‌گیری انقلاب اسلامی قابل پیگیری است. طی این دوره نسبتاً طولانی، علمای شیعی تلاش کردند تا مفاهیم و گزاره‌های جدیدی را که در حوزه سیاست و حکومت با آن مواجه بودند، با شریعت اسلامی تطبیق دهند. (کدیور، ۱۳۷۸ش، ص ۲۵۳-۲۵۵) به این ترتیب، تحولات عمده‌ای در اندیشه سیاسی معاصر شیعه به وجود آمد که عمده‌ترین آن‌ها را می‌توان احیای مفهوم «ولایت»

دانست، مفهومی که پس از غیبت حضرت ولی عصر(عج)، عملاً محتوای بالنده خود را از دست داده بود و در لابلاهای متون کلامی و فقهی شیعی، گرفتار و مهجور مانده بود. بر اساس این مفهوم، در هر دوره‌ای فردی باید زعامت دینی و سیاسی جامعه شیعه را به دست بگیرد، و آن جامعه را در مسیر حرکت رو به پیش رهبری کند. احیای این مفهوم از ابتدای دوره مشروطیت با کوشش افرادی از جمله میرزای شیرازی (۱۲۳۰-۱۳۱۲ق) و شیخ فضل‌الله نوری (۱۲۵۹-۱۳۲۷ق) آغاز شد و به دست کسانی مانند مرحوم آخوند خراسانی (۱۲۵۵-۱۳۲۹ق) و میرزای نائینی (۱۲۷۷-۱۳۴۲ق) ادامه یافت، و در نهایت با مجاهدت‌های امام خمینی (۱۳۲۰-۱۴۰۷ق) به اوج خود رسید و در نظریات ایشان، شکل نهایی و متعالی خود را یافت. (نامدار، ۱۳۷۶ش، ص ۱۰۸-۱۱۰) در کنار احیای مفهوم ولایت، شکل‌گیری دستگاه مرجعیت و سپس تبدیل آن به یک رهبری متمرکز با قدرت مالی و معنوی بسیار- به خصوص در دوره حیات شیخ انصاری- اندیشه تشکیل یک حکومت شیعی به رهبری یک عالم دینی کم‌کم شکل گرفت. (عنایت، ۱۳۸۰ش، ص ۲۷۷-۲۷۹) به این ترتیب، ضرورت تشکیل یک حکومت دینی به رهبری یک «ولی فقیه» به اوج خود رسید.

اما این تنها تحول در اندیشه سیاسی شیعه در دوران معاصر نبوده است. در کنار این تحولات، در روند تطبیق مفاهیم شریعت با مفاهیم و گزاره‌های حوزه سیاست از سوی علمای شیعی، در مفاهیم «تقیه» و «شهادت» نیز بازاندیشی‌هایی انجام گرفت. در این بازاندیشی‌ها، فاصله میان حالت واقع و حالت مطلوب، دیگر امری اجتناب‌ناپذیر دانسته نمی‌شد، و از خودگذشتگی در راه دین و اصول آن، مختص نخبگان معصوم خوانده نمی‌شد. (همان‌جا)

به این ترتیب، تلاش برای تبدیل «حالت واقع» به «حالت مطلوب»- که گونه‌ای بازتعریف در مفهوم تقیه را در پی داشت- «ممکن» و «مطلوب» انگاشته شد. نیز ایده اختصاص داشتن شهادت و از خودگذشتگی در راه دین به معصومان و نخبگان برگزیده، از میان رفت و شهادت و ایثار در راه مذهب از وظایف همه امت شیعی محسوب شد. در جریان تحولات اندیشه سیاسی شیعه، البته نباید نقش دکتر علی شریعتی را در

مطرح نمودن اسلام به مثابه تنها دستگاه فکری شایسته و مبارز، برای انبوهی از جوانان ایرانی از نظر دور داشت.<sup>۱</sup> وی طی آثار گوناگون خود همانند *امت و امامت*، *شهادت*، *شیعه* یک حزب تمام و بسیاری آثار دیگر، با خوانشی که از اسلام شیعی ارائه کرد، توانست گروه زیادی از جوانان ایرانی را در دوره معاصر به سمت اسلام شیعی به عنوان یک مذهب صاحب پیشوا و ظلم‌ستیز بکشاند و مانع جذب آن‌ها به سایر گروه‌های فکری از جمله گروه‌های چپ‌گرا گردد، گروه‌هایی که در دوره فعالیت خود، دین را توجیه‌گر وضع موجود، عامل ایستایی و افیون توده مردم می‌خواندند.<sup>۲</sup>

این بازاندیشی‌ها در اندیشه سیاسی شیعه در دوره معاصر، موجب گشت که امت شیعه در نظر، راه خود را جهت فراهم‌سازی زمینه‌ای برای اجرای قوانین اسلامی، از طریق تلاش بی‌وقفه جهت برپایی یک حکومت دینی در زمان غیبت معصوم (ع) به رهبری یک عالم دینی بازیابی کند.

اگر بخواهیم تحوّل در کارکردهایی را که برای گریه بر ابا عبدالله بیان شد، بر پایه تحوّل گفتمانی یاد شده در اندیشه شیعه تبیین کنیم، باید بگوییم که این تحوّل گفتمانی، موجب تحوّل در عزاداری برای امام حسین (ع)، و در رأس آن گریه بر ایشان گردیده است. توضیح مطلب آنکه به نظر می‌رسد این تحوّل گفتمانی موجب شد، تا عزاداری برای امام حسین (ع) و گریه که شاخص‌ترین بخش آن است، به عنوان مسیری برای انسجام و وحدت شیعیان، و تهییج احساسات آن‌ها برای مقابله با ظلم، جهت برپاکردن یک نظام سیاسی اسلامی فهم شود. در واقع، گرایش شیعه به تن در دادن به نظام حاکم و روی آوردن به تقیه به عنوان یک شیوه مسالمت‌جویانه در عمل، موجب شد که «گریه کردن» و نه «ارشاد» یا «آگاهی‌یابی سیاسی»، تنها هدف از کل یاد و خاطره مجاهدت‌های امام حسین (ع) شناخته شود. در واقع، گرایش غالب از این واقعه، بیشتر به دست دادن روایتی تنها سوگمنده از

۱. رک: حمید عنایت، ۱۳۸۰، ص ۲۶۸-۲۷۴.

۲. رک: همان‌جا.

این واقعه بوده است. (همان، ص ۳۱۲)<sup>۱</sup>

اما گفتمان جدید اندیشه سیاسی شیعه، که برپایی یک حکومت دینی به رهبری یک فقیه را دنبال می‌کرد، موجب شد تا حرکت امام حسین(ع) در صحرای کربلا به عنوان الگویی برای امت شیعی جهت مقابله با ظلم دوران خود، و کوشش برای برپایی یک حکومت اسلامی برای نابودی ظلم و پلیدی مطرح گردد. به این ترتیب گریه فرد بر ابا عبدالله(ع) نیز رنگ و بویی ظلم‌ستیزانه به خود می‌گیرد(عزتی، بی تا، ص ۱۶۲-۱۶۴) و الگو و اسوه قیام‌های ظلم‌ستیزانه می‌گردد.<sup>۲</sup> در واقع، این تحوّل گفتمانی موجب شد تا فهم از گریه به عنوان واکنشی نسبت به شهادت امام حسین(ع)، از امری «منفعل» به امری «فعال» تبدیل گردد و از آن به مثابه عملی جهت ایجاد انگیزه برای هم‌سنگ ساختن فعل خود با فعل امام حسین(ع) در مقابله با ظلم استفاده گردد. به این ترتیب فهمی از کارکرد و اثر گریه در دوره معاصر حیات اسلام شکل می‌گیرد که در دوره متأخر سابقه نداشته است. در طول این دوره، فراوان می‌توان این مسئله را یافت که در تقابل ظالم و مظلوم، قطب ظالم به یزید، و قطب مظلوم به امام حسین(ع) یا یاران ایشان تشبیه می‌شوند.<sup>۳</sup> در واقع، بر اساس گفتمان معاصر پدیده عاشورا و حرکت امام حسین(ع)، الگویی تکرارپذیر برای شیعیان در مقابل قدرتهای زورگو تلقی می‌گردد.

از جمله پژوهشگرانی که در دوره معاصر به مسئله عاشورا از زوایای بعد سیاسی آن پرداخته، و در بررسی خود به وضوح، تحت تأثیر گفتمان معاصر از فهم مسئله عاشورا قرار گرفته، رسول جعفریان است. وی در کتاب خود با عنوان *تأملی در نهضت عاشورا*، از «جنبش» کربلا به مثابه «حرکت سیاسی از نوع انقلابی آن»، به جهت جایگزین کردن «حکومتی» علوی به جای «نظامی» اموی سخن می‌گوید. (جعفریان،

۱. تأکیدها از نگارندگان است.

۲. رک: جعفریان، ۱۳۸۸ش، ص ۳۲۴-۳۲۶.

۳. برای برخی دیگر از تحلیل‌ها درباره طلوع نگاه سیاسی به واقعه عاشورا، رک: همان، ص ۳۱۰-۳۱۱.

۱۳۸۸ش، ص ۲۸۳) وی از جریانی که در پرداختن به مسئله عاشورا، اصالت را به بُعد فضیلتی و نه سیاسی آن می‌دهند، با عنوان جریان «صوفیانه»، یاد می‌کند و با نفی و تخطئه نگاهی که کمترین توجهی به بُعد سیاسی عاشورا ندارد (همان، ص ۳۲۶)، تلاش می‌کند تا محوریت را به بعد سیاسی این واقعه بدهد.<sup>۱</sup>

## ۶. نتیجه‌گیری

بررسی مسئله شکل‌گیری تغییر و تحول در فهم از روایات اسلامی، با استفاده از ابزارهایی علمی که به تحلیل و بررسی متون و فهم آن‌ها می‌پردازند، می‌تواند در کنار روش‌هایی که در سنت اسلامی برای حل مسئله یاد شده ابداع شده، مورد استفاده قرار گیرد. در این نوشتار، با استفاده از مفهوم گفتمان به تحلیل تحولات صورت گرفته در فهم روایت «انا قتل العبره» و کارکردهای آن پرداخته شد. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که فهم از این روایت در دوره متأخر تاریخ تشیع به این گونه بوده که از آن ستوده بودن امر گریه برداشت می‌شده است؛ چه، آن را وسیله یا راهی جهت کسب فضل و ثواب و بخشایش گناهان می‌شناخته‌اند؛ اما در دوره معاصر، افزون بر فهم پیشین از این روایت، ضرورت گریه به منظور مقابله با ظالم، آن‌گونه که امام حسین (ع) خود این مسیر را انتخاب فرمودند، فهم شده است. تحلیل ما از این تحول در فهم آن است که تحول گفتمان سیاسی شیعه در دوره معاصر و به وجود آمدن ضرورت تشکیل یک حکومت دینی به رهبری یک عالم دینی، موجب شد تا گریه، ابزاری برای اتحاد عموم اعضای جامعه شیعی، و نیز ایجاد آگاهی و هوشیاری در آن‌ها نسبت به ظلم ظالم تلقی و فهم شود. به این ترتیب، گریه در دوره معاصر، نسبت به واقع بیرونی حالتی فعال گرفته است، وضعیتی که در دوره متأخر سراغی از آن نمی‌توان گرفت.

در پایان باید اشاره کرد که در مورد این نمونه، تنها تحول صورت گرفته در فهم گریه و کارکردهای آن در دو دوره متأخر و معاصر حیات اسلام را مورد بررسی

۱. ر.ک: همان، ص ۲۸۳-۳۱۶.



قرار گرفت. احتمالاً با بررسی‌های دقیق‌تر، بتوان تحولاتی نیز در فهم از این پدیده، در دوره‌های متقدم یا میانه تاریخ اسلام، یا حتی تحولاتی جدا از تحولاتی که در بالا یاد شد، در دوره‌های متأخر و معاصر شناسایی کرد.

## منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (م ۳۸۱ ق)؛ الامالی؛ ج ۱، قم: مؤسسه البعثة، ۱۴۱۷ ق.
۲. \_\_\_\_\_؛ ثواب الاعمال؛ ج ۲، قم: منشورات الرضی، ۱۳۶۸ ش.
۳. ابن قولویه، جعفر بن محمد (م ۳۶۸ ق)؛ کامل الزیارات؛ ج ۱، قم: مؤسسه نشر الفقاهه، ۱۴۱۷ ق.
۴. احسانی فر لنگرودی، محمد؛ پژوهشی در حدیث «قتیل العبره»، مجله علوم حدیث، شماره ۴۶-۴۵، ۱۳۸۶ ش.
۵. انوری، حسن؛ فرهنگ بزرگ سخن؛ ج ۱، تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۱ ش.
۶. بحرانی، عبدالله (م ۱۱۳۰ ق)؛ العوالم؛ ج ۱، قم: مدرسه الامام المهدی، ۱۴۰۷ ق.
۷. جعفریان، رسول؛ تأملی در نهضت عاشورا؛ ج ۱، تهران: نشر علم، ۱۳۸۸ ش.
۸. خمینی، روح الله؛ صحیفه نور: مجموعه رهنمودهای امام خمینی؛ تهران: انتشارات وزارت ارشاد، از ۱۳۶۱ به بعد.
۹. رکنی یزدی، محمدمهدی؛ ارزیابی گریه؛ ج ۱، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۲ ش.
۱۰. شریعتی، علی؛ یاد و یادآوران؛ ج ۱، تهران: سازمان انتشارات حسینیه ارشاد، ۱۳۵۱ ش.
۱۱. شریعتی، محمدتقی؛ چرا امام حسین قیام کرد؟؛ ج ۱، تهران: مؤسسه بعثت، ۱۳۳۶ ش.
۱۲. ضیمران، محمد؛ میشل فوکو: دانش و قدرت؛ ج ۱، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۷۸ ش.
۱۳. طریحی، فخرالدین بن محمد (م ۱۰۸۵ ق)؛ مجمع البحرین؛ ج ۱، قم: مؤسسه البعثة، ۱۴۱۴ ق.

۲۴ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال دوم، شماره سوم، بهار و تابستان ۱۳۸۹

۱۴. طوسی، محمد بن حسن (م ۴۶۰ ق)؛ *الامالی*؛ چ ۱، قم، دار الثقافة للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ ق.
۱۵. عزتی، ابوالفضل؛ *اسلام انقلابی و انقلاب اسلامی*؛ چ ۱، بی جا: انتشارات هدی، بی تا.
۱۶. عمید زنجانی، عباسعلی؛ *مبانی و روش های تفسیر قرآن*؛ چ ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۱۷. عنایت، حمید؛ *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*؛ ترجمه بهاء الدین خرمشاهی؛ چ ۴، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰ ش.
۱۸. فوکو، میشل؛ *نظم گفتار*؛ ترجمه باقر پرهام، چ ۱، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۷۸ ش.
۱۹. قمی، علی بن ابراهیم (م ۳۲۹ ق)؛ *تفسیر القمی*؛ به کوشش سید طیب الموسوی الجزایری، بی جا، مطبعة النجف، ۱۳۸۷ ق.
۲۰. کاویانی، الف؛ *گریه حربه ای در دست شیعه*؛ چ ۱، قم: نشر حر، بی تا.
۲۱. کدیور، جمیله؛ *تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران*؛ چ ۱، تهران: طرح نو، ۱۳۷۸ ش.
۲۲. مجلسی، محمدباقر (م ۱۱۱۱ ق)؛ *بحار الانوار*؛ چ ۲، بیروت: مؤسسه الوفا، ۱۴۰۳ ق.
۲۳. معین، محمد؛ *فرهنگ فارسی (متوسط)*؛ چ ۲، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۴ ش.
۲۴. مولایی، حمید؛ «*عزاداری از نگاهی دیگر*»، در مجموعه مقالات کنگره بین المللی امام خمینی و فرهنگ عاشورا، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۵ ش.
۲۵. میلز، سارا؛ *گفتمان*؛ ترجمه فتاح محمدی، چ ۱، زنجان: نشر هزاره سوم، ۱۳۸۲ ش.
۲۶. نامدار، مظفر؛ *رہیافتی بر مبانی مکتب ها و جنبش های شیعی در صد ساله اخیر*؛ چ ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۶ ش.
۲۷. نوری، حسین بن محمدتقی (م ۱۳۲۰ ق)؛ *مستدرک الوسائل*؛ چ ۱، بی جا: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ ق.
۲۸. هارلند، ریچارد؛ *ابریساختگرایی: فلسفه ساختگرایی و پسا ساختگرایی*؛ ترجمه فرزانه سجودی؛ چ ۱، تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.