

# کاشان

مجله کاشان‌شناسی مقالات پژوهشی مربوط به تاریخ، فرهنگ، ادبیات، هنر، معماری تاریخی، جغرافیای تاریخی و مشاهیر منطقه کاشان شامل شهرستان‌های کاشان، نطنز و آران و بیدگل را منتشر می‌کند.

## شیوه‌نامه درج منابع و استناد

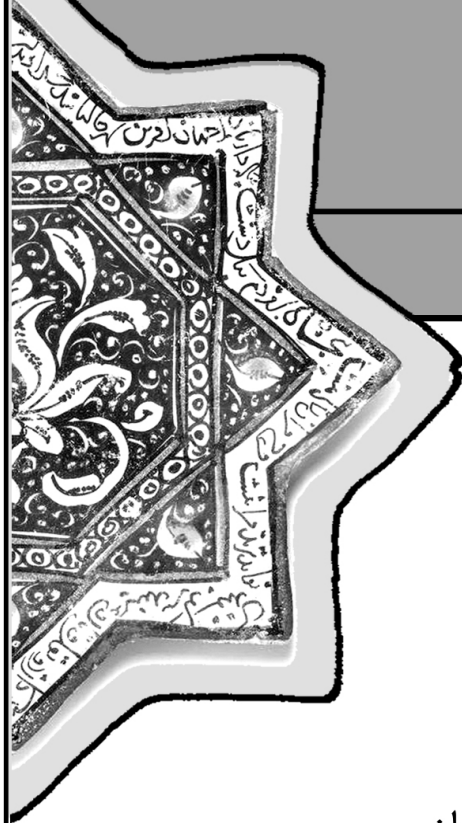
- درج مشخصات منابع متن و تصاویر، براساس شیوه‌نامه ایران (تهیه‌شده توسط پژوهشگاه اطلاعات و مدارک علمی ایران) است.
- این شیوه‌نامه در وبگاه نشریه موجود و قابل بارگیری است.
- در متن مقاله به‌صورت: نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، صفحه.
- در فهرست منابع پایان مقاله به‌صورت:
  - کتاب‌ها: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، سال انتشار، عنوان کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل نشر، ناشر.
  - مقاله‌ها: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، سال انتشار، عنوان مقاله، نام مجله، دوره (شماره مجله): شماره صفحه ابتدا – شماره صفحه انتها.
  - مقاله اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، سال انتشار، عنوان مقاله، عنوان مجله علمی، دوره ش. نشانی الکترونیکی مقاله (دسترسی در تاریخ)

## ضوابط و راهنمای تدوین مقالات

- مقاله ارسالی قبلاً در جایی چاپ یا ارائه نشده باشد.
- مقاله مبتنی بر تحقیق و شامل مطالب نو و ابتکاری می‌باشد.
- چاپ مقالات و تقدم و تأخر آن با بررسی و تأیید هیئت تحریریه تعیین می‌گردد.
- هیئت تحریریه در ویرایش مطالب و یکسان‌سازی مقاله آزاد است و مقالات دریافتی بازگردانده نمی‌شود.
- مقاله‌های مندرج صرفاً مبین آرای نویسندگان است.
- مقاله‌ها پس از داوری تخصصی و احراز شرایط در مجله چاپ می‌شوند.
- مقاله باید در محیط Word تایپ و از طریق سامانه «کاشان‌شناسی» به‌صورت الکترونیک ارسال شود.
- چکیده فارسی و انگلیسی مقاله حداکثر در ۳۰۰ واژه بیاید.
- ذکر کلید واژه‌های مقاله (حداکثر ۵ واژه) الزامی است.
- نویسندگان برای مطالعه راهنمای تدوین مقالات به سامانه [sh-kashan.kashanu.ac.ir](http://sh-kashan.kashanu.ac.ir) مراجعه کنند.

# کاشانی‌شناسی

مجله علمی کاشان‌شناسی، مرکز پژوهشی کاشان‌شناسی دانشگاه کاشان  
دوره ۱۵، شماره ۱ (پیاپی ۲۸)، بهار و تابستان ۱۴۰۱



- ۳ مطالعه معماری و سیر تحول تاریخی زیارتگاه غایب در کاشان  
حمیدرضا جیحانی، محمد مشهدی نوش‌آبادی، ستاره آقاییگی
- ۳۵ وحی غیرقرآنی در اندیشه فیض کاشانی  
حسین ستار، زینب شمس
- ۵۷ تحلیل دیدگاه غلامرضا بن عبدالعظیم کاشانی دربارهٔ بداء  
ابراهیم نوئی
- ۷۷ تبیین تأثیرات هنر سستی چینی بر فرش شکارگاهی منتسب به کاشان دورهٔ صفوی موزهٔ متروپولیتن  
مبتنی بر رویکرد بینامتنی از منظر ژرارژنت/ حسن شکری، ناهید جعفری دهکردی
- ۹۵ مطالعه تاریخ معماری و شهرسازی کاشان با تکیه بر شاکلهٔ مفهومی جدل سه‌سویهٔ لوفور  
سپیده برزگر
- ۱۱۳ آیین سمنویزی در کاشان و بن‌مایه‌های زرتشتی آن/ پریسا قربانی، عباسعلی رضایی‌نیا
- ۱۳۱ بررسی وضعیت و شناسایی عوامل مؤثر بر گرایش به وندالیسم در مناطق روستایی ابوزیدآباد  
صدیقه کیانی سلمی، محسن شاطریان

دو فصلنامه علمی کاشان‌شناسی، بهار و تابستان ۱۴۰۱  
دوره ۱۵، شماره ۱ (پیاپی ۲۸)، صفحات: ۳-۳۴  
مقاله علمی پژوهشی

## مطالعه معماری و سیر تحول تاریخی زیارتگاه غایب در کاشان

حمیدرضا جیحانی\*

محمد مشهدی نوش آبادی\*\*

ستاره آقابگی\*\*\*

### چکیده

در جنوب غربی کاشان و در فاصله اندکی از گورستان فیض، زیارتگاهی مشهور به امامزاده غایب قرار دارد. بنا بر عکس‌های هوایی سال‌های ۱۳۳۵ و ۱۳۴۳ این بقعه در میان مزارع و باغ‌ها واقع شده است. امروز وضعیت تغییر کرده و واحدهای مسکونی و بناهای دیگر در همان حوالی مشاهده می‌شود، اما هنوز هم بخش وسیعی از محیط پیرامون بنا شامل باغ‌ها و اراضی زراعی است. بر اساس کتیبه سنگی، این بقعه زیارتگاه قائم آل محمد(ص) بوده و به سال ۹۲۰ق ساخته یا تعمیر شده است. بنا شامل گنبدخانه‌ای در مرکز و فضاها و شبستان‌هایی پیرامون آن است و مسجد و حسینیه نوساز و حیاطی را نیز شامل می‌شود. همه این مجموعه در بر معبری واقع شده که در جوار بقعه، مسقف شده است. آب‌انباری در سوی دیگر معبر و در برابر بقعه قرار دارد. مطالعه بنا نشان می‌دهد تخریب‌هایی در آن صورت گرفته و بخش‌های نیز از گذشته تاکنون بدان افزوده شده است. علاوه بر این، بررسی نقشه و سازمان‌دهی فضایی بقعه نشان از آن دارد که بنا به تدریج شکل گرفته است. لذا این پرسش مطرح است که اصل بنا چه بوده؟ در چه زمانی ساخته شده و چه تغییراتی را نیز از سر گذرانده است. این مطالعه در پی یافتن هسته نخستین بقعه و روند توسعه آن است. روش تحقیق این مطالعه تفسیری تاریخی است و عمده اطلاعات بر پایه مطالعه و مستندسازی بنا و محیط پیرامون آن و مصاحبه با افراد مطلع محلی جمع‌آوری شده است. در عین حال همه این اطلاعات به همراه اسناد موجود همچون کتیبه، تفسیر شده‌اند تا شکل اولیه و نحوه توسعه بنا روشن شود. نتایج تحقیق و از جمله مقایسه این بنا با نمونه‌های دیگر نشان می‌دهد که بنای اولیه بقعه‌ای کوچک بوده که احتمالاً بر جای یک بنای سرجه‌پیمایی ساخته شده و سپس با دو فضای شمالی و جنوبی تکمیل شده است. این ترکیب در دوره متأخرتر به بنایی نه‌بخشی مشتمل بر یک گنبدخانه و هشت فضا در پیرامون تبدیل شده و با افزوده شدن بخش‌های دیگر، به شکل نهایی خود درآمده است.

**کلیدواژه‌ها:** کاشان، بقعه غایب، زیارتگاه، دوره صفوی.

\* دانشیار مرکز مستندنگاری، مطالعات معماری و مرمت، دانشکده معماری و شهرسازی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران  
(نویسنده مسئول) / jeyhani@sbu.ac.ir

\*\* دانشیار گروه ادیان و فلسفه، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران / Mmm5135@yahoo.co  
\*\*\* دانشجوی معماری، گروه معماری، دانشکده معماری و هنر، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران / s.aghabeigi33@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۲

مطالعه معماری و  
سیر تحول تاریخی  
زیارتگاه غایب  
در کاشان



## ۱. مقدمه

کاشان شهری با زیارتگاه‌های پرشمار است. زیارتگاه غایب یا بقعه شاهزاده اسماعیل در جنوب غربی شهر و در نزدیکی مقبره فیض کاشانی واقع شده و تا پیش از تخریب حصار تاریخی در بیرون شهر و خارج از دروازه فین قرار داشته است. بقعه در یک محدوده حومه‌ای کوچک و در میان کشتزارها و باغ‌ها شکل گرفته است. این وضعیت به میزان قابل توجهی تا به امروز نیز باقی مانده است. اما در وضعیت فعلی، یک ناحیه مسکونی و گورستانی وسیع نیز در همسایگی آن قرار گرفته است. زیارتگاه که متصل به گذری سرپوشیده است، در شکل گرفتن شخصیت محدوده نقش چشمگیری داشته است. با وجود این، بیشتر عناصر شکل‌دهنده شخصیت این محدوده تغییر کرده یا در حال تغییرند. مثلاً برخی از اراضی زراعی و باغ‌ها تخریب و در آن‌ها ساخت‌وساز انجام شده است و برخی بناهای درون گورستان و تعدادی از خانه‌ها تخریب و نوسازی شده‌اند. بررسی‌های اولیه تغییراتی در زیارتگاه را نیز آشکار می‌کند و نشان می‌دهد علاوه بر محدوده پیرامون، به بنای یادشده نیز آسیب‌هایی وارد شده است و بخش‌های مهمی از آن تخریب و عناصر جدیدی به آن افزوده شده‌اند. این موضوع شخصیت و هویت این محدوده حومه‌ای را دستخوش تغییر کرده است. این در حالی است که بنای مورد نظر با وجود ارزش‌هایی که دارد و از جمله قدمت آن که در کتیبه‌ای بدان اشاره شده، حتی در فهرست آثار ملی ایران نیز به ثبت نرسیده است. در عین حال زیارتگاه امامزاده غایب شکل‌دهنده بخشی از هویت محلی محدوده‌ای است که در آن قرار گرفته است. برای مثال معبر مجاور زیارتگاه را به نام زیارتگاه می‌شناسند و از طرفی نزدیکی آن با مقبره فیض کاشانی اهمیت محدوده را یادآور می‌شود. تا به حال هیچ‌گونه پژوهشی درباره این بنا انجام نگرفته و بنای آن نیز مستندسازی نشده است؛ و صرفاً در کتاب آثار تاریخی شهرستان‌های کاشان و نظنز نامی از بنا درج شده است. حسن نراقی (۱۳۴۵) در کتاب یادشده در شرح مختصری به «بقعه شاه اسماعیل بن موسی بن جعفر معروف به امامزاده غایب واقع در سمت شمال غربی مزار فیض دارای گنبد مخروطی کاشی فیروزه‌ای با صحن و سرا و ضریح چوبی مشبک» اشاره کرده است. بر این اساس این پرسش قابل طرح است که شکل اصیل زیارتگاه چگونه بوده و چه تغییراتی کرده و بنا به چه دوره‌ای تعلق دارد؟ هدف این مقاله یافتن مهم‌ترین خصوصیات زیارتگاه و همچنین پیدا کردن شکل و طرح اصیل آن است.

این پژوهش راهبرد کیفی دارد و از نوع تفسیری تاریخی است و روش گردآوری اطلاعات مورد نیاز نیز بیشتر بر مطالعات میدانی استوار شده است. لذا برای دستیابی به هدف، ابتدا بنا



برداشت (رولوه) و تغییر و تحولات کالبدی بررسی و روایت‌های شفاهی از طریق مصاحبه با خانواده متولی و اهالی محل جمع‌آوری و مستندسازی شده و سپس بقعه و محیط اطراف آن بر اساس آثار و اسناد موجود و همچنین وضعیت‌های متفاوت آن در عکس‌های هوایی مطالعه شده است. برای این منظور، بخش‌های مختلف بنا و آثار و اجزای آن بررسی و مطالعه و با زیارتگاه‌های مشابه دیگر در کاشان مقایسه شده است.

## ۲. پیشینه و بستر قرارگیری زیارتگاه غایب

بنا بر کتیبه‌ای که بر پیشانی دالان ورودی زیارتگاه نصب شده (تصویر ۱)، این بنا در سال ۹۲۰ ق ساخته یا بازسازی و تعمیر شده است. این کتیبه که از سنگ قهوه‌ای‌رنگی ساخته شده دو تکه بوده و دارای ابعاد تقریبی ۲۵ در ۴۵ سانتی‌متر است. گرداگرد این کتیبه صلوات کبیره (صلوات بر ۱۴ معصوم) به خط ثلث به صورت برجسته کنده‌کاری شده است. در قاب میانی آن نیز به نام زیارتگاه و واقف آن بدین ترتیب اشاره شده است: «قد عمر زیاره قائم آل محمد، درویش خادم علی بن عبدالعلی بن علی بن حاجی بن علی فی عشرين و تسعمائه».

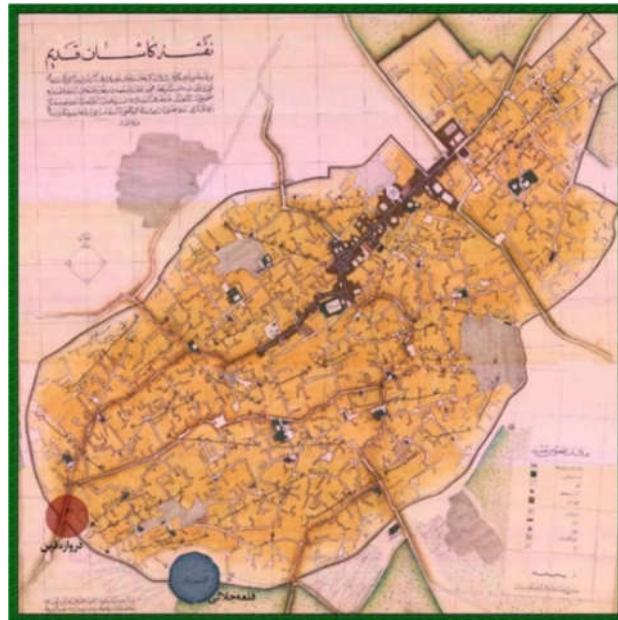


تصویر ۱: کتیبه بنا

بدین ترتیب معلوم می‌شود که نام اصلی این مکان، زیارت قائم آل محمد بوده است که اشاره به امام دوازدهم شیعیان دارد. احتمالاً در آن روزگاران باور زیادی به نزدیکی ظهور امام دوازدهم وجود داشته و از جمله برپا داشتن این گونه مکان‌های قدمگاهی و یادبود محل غیبت امام در ایران و کاشان دارای سابقه بوده است.<sup>۱</sup> عنوان زیارت غایب برای این زیارتگاه که در اسناد دوره قاجاری و باورهای امروزی رواج دارد نیز مبتنی بر همین سابقه است. اما در دوره‌های بعد که باورهای مرتبط با امام زمان و غیبت ایشان در یک چهارچوب الهیاتی منسجمی تعریف شده، رفته‌رفته این مکان با حفظ محور قداست که همان غیبت شخص مقدس در این محل است، به اشخاص دیگر منسوب شده است. در باور مردم و خادمان زیارتگاه، شاهزاده اسماعیل از نوادگان موسی بن جعفر (ع) به همراه جمعی دیگر به کاشان آمده و پس از درگیری و تعقیب دشمنان، سرجه‌پیمایی به نام حاج صفی‌خان بدین مکان که اتاق سرجه‌پیمایی کشاورزان بوده، به اسماعیل پناه داده است.<sup>۲</sup> پس از رفتن مهاجمان، اثری از وی در اتاق مشاهده نشده و باور عموم بر این است که اسماعیل در این محل غایب شده است. به باور برخی دیگر در همراهی با اسماعیل، فرد یا افراد دیگری نیز در محل اتاق که اکنون تبدیل به بقعه شده است، غایب شده‌اند. بنابراین اهالی این زیارتگاه را محل دفن امامزاده نمی‌دانند، بلکه ضریحی صندوق مانند در میان بقعه ای که محل غیبت است قرار داده‌اند (غایبی، ۱۳۹۷).<sup>۳</sup> با توجه به اینکه محل‌های غیبت معمولاً شامل عناصری همچون چشمه، چاه و گودالی مرتبط با آب است (مشهدی نوش آبادی، ۱۳۹۵: ۲۵۰)، ممکن است در این محل هم عنصری مانند چاه وجود داشته باشد. در تقسیم‌بندی کلی، این زیارتگاه مبتنی بر انگاره غیبت و دارای موقعیتی قدمگاهی است و از این رو با آرامگاه تفاوت دارد.

برای سال‌های متوالی خانواده غایبی متولی این بنا بوده‌اند<sup>۴</sup> و نام خانوادگی آن‌ها نیز برگرفته از نام همین زیارتگاه است. امروز با اینکه اوقاف متولی جدیدی برای زیارتگاه معرفی کرده است، هنوز این خانواده طبق سنتی دیرینه به امور زیارتگاه رسیدگی می‌کنند. این زیارتگاه در جنوب غربی کاشان به فاصله نزدیکی از گورستان فیض و در خیابان غایب منشعب از خیابان شهیدان اسلامی تبار واقع شده است. در ابتدای خیابان یادشده، بقعه قاضی اسدالله قرار دارد و در گذشته در محل بقعه یادشده دروازه فین قرار داشته است. در انتهای کوچه زیارتگاه نیز یک آرامگاه خانوادگی واقع شده و روبه‌روی آرامگاه، بقعه و گورستان فیض<sup>۵</sup> قرار دارد. در گستره قدیم کاشان این مکان خارج از برج و باروی شهر و محدوده شهری کاشان آن زمان بوده است (تصویر ۲). در عین حال وجود باغ‌ها و زمین‌های زراعی پرشمار و همچنین مقبره فیض که

گورستان بزرگی پیرامونش شکل گرفته است، نشان از اهمیت این محدوده نزدیک به حصار تاریخی شهر دارد.



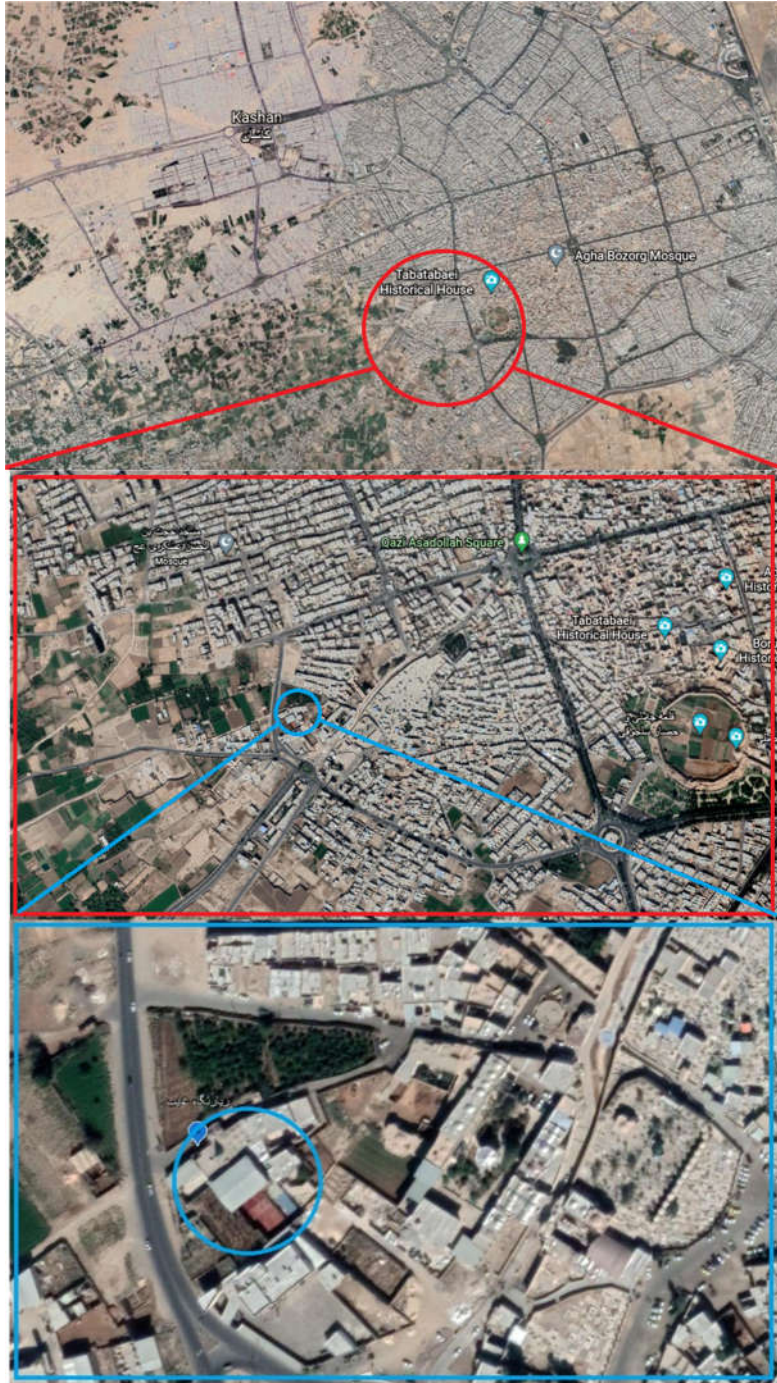
الف



ب

تصویر ۲: الف. محل قرارگیری قلعه جلالی و دروازه فین در نقشه کاشان قدیم (مهندسان مشاور بیش و فن بر اساس مطالعات ثریا بیرشک)؛ ب. محل قرارگیری قلعه جلالی و دروازه فین و زیارت غائب در عکس هوایی سال ۱۳۴۵





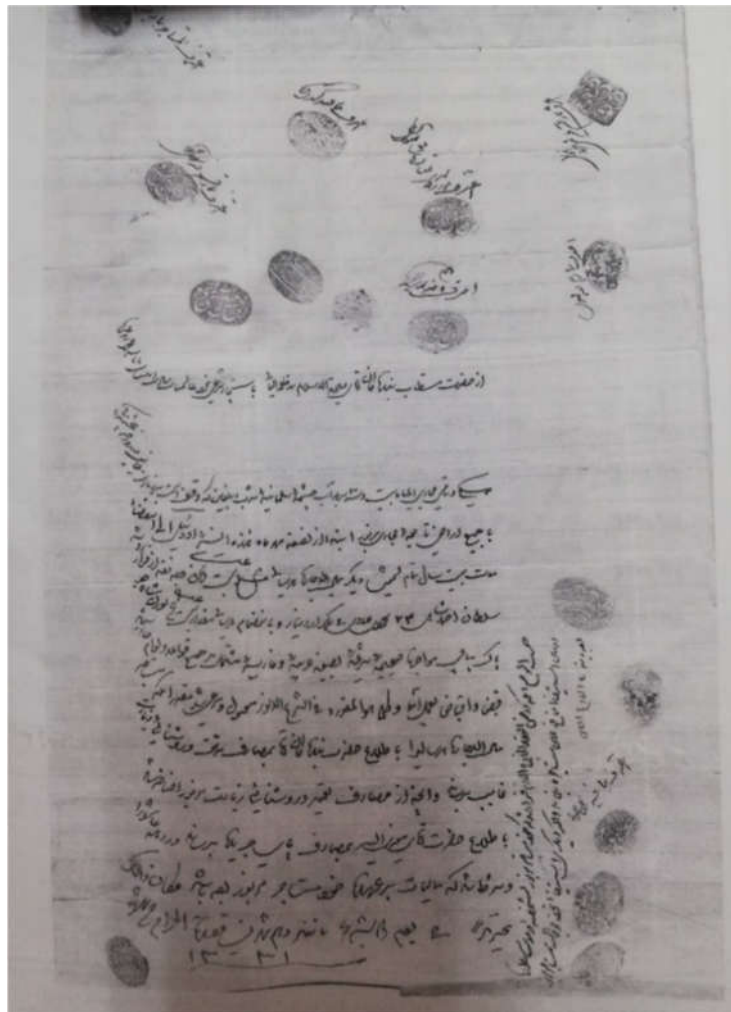
تصویر ۳. عکس هوایی کاشان و موقعیت زیارت غایب (Google Earth)

کاشان‌شناسی  
شماره ۱ (پیاپی ۲۸)  
بهار و تابستان ۱۴۰۱



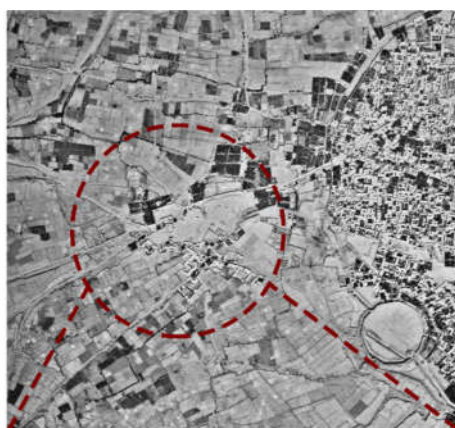


متن اجاره‌نامه‌ای با تاریخ ۱۳۳۱ق در اداره اوقاف وجود دارد که موضوعش اجاره ۲۳ سرجه آب و زمین‌های تابعه وقفی زیارت غایب است. بر اساس این اجاره‌نامه «همگی و تمامی مجاری المیاه بیست‌وسه سرجه آب چشمه سلیمانیه شرب درب فین که وقف است بر زیارت غایب در روزقه پنجشنبه با جمیع اراضی تابعه به مدت بیست سال تمام شمسی دیگر بمال‌الاجاره هر سالی مبلغ بیست تومان وجه نقد از قرار روپیه سلطان احمدشاهی ۲۴ نخودی عددی فی یک هزار دینار و بانضمام سالی بیست من بوزن شاه جو» به بابا سید محمد اجاره داده می‌شود تا مال‌الاجاره «به مصارف مرمت و روشنایی زیارت غایب» و باقی‌مانده آن «به مصارف پای جریده برساند در دهه عاشورا» (تصویر ۴).



تصویر ۴: متن اجاره‌نامه موجود در اداره اوقاف (اداره اوقاف کاشان)

از محتوای این اجاره‌نامه که ممهور به مهر خاندان رضوی از جمله سید محمدحسین رضوی است، معلوم می‌شود که در این زیارتگاه آیین‌های عزاداری محرم در ایام عاشورا برگزار می‌شده است. سنتی که تا دوره معاصر نیز ادامه دارد. همچنان که بخشی از صحن این زیارتگاه را با پوششی نامتجانس با بخش‌های تاریخی و اصلی بنا تبدیل به حسینیه و مکان عزاداری نموده و در ماه‌های محرم و صفر اقامه عزای می‌کنند.

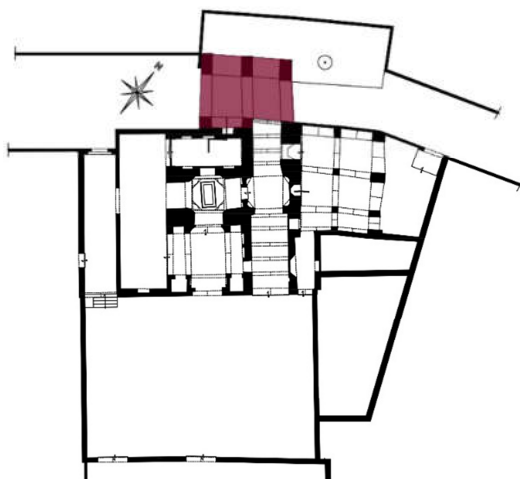


تصویر ۵: عکس هوایی زیارت غایب در سال ۱۳۳۵، احاطه شدن زیارتگاه در میان باغ‌ها و زمین‌های کشاورزی اطراف زیارتگاه غایب باغ‌های میوه و زمین‌های کشاورزی فراوانی وجود داشته است (تصویر ۵) که طی سال‌های اخیر میزان آن‌ها رو به کاهش گذاشته و به جای آن‌ها ساختمان‌های جدید ساخته شده است. لذا محدوده مسکونی پیرامون زیارتگاه گسترش یافته، به طوری که در حال حاضر، محله‌ای که زیارت غایب در آن قرار دارد به شهر متصل شده و در حاشیه آن قرار گرفته است. با وجود این، هنوز هم زمین‌های کشاورزی و باغ‌ها را می‌توان در اطراف زیارتگاه مشاهده کرد (تصویر ۶). برخی از این اراضی وقفی است و از رقبات زیارتگاه محسوب می‌شود.

یک آب‌انبار نیز درست روبه‌روی زیارتگاه قرار دارد که احتمالاً موقوفه است و بخشی از مجموعه محسوب می‌شود. در حال حاضر این آب‌انبار آبیگری نمی‌شود و استفاده‌ای ندارد (تصویر ۱۳). آب‌انبار دیگری نیز در نزدیکی زیارتگاه قرار دارد. حوضخانه‌ای از دوران پهلوی اول نیز در جنوب غربی زیارتگاه واقع شده که اکنون وضعیت خوبی ندارد و در حال تخریب است (تصویر ۶). این حوضخانه بخشی از موقوفات زیارتگاه است (غایبی، ۱۳۹۷). درست در جنب در ورودی امامزاده، گذر مسقفی قرار دارد که شامل دو چشمه طاق است و به‌صورت طاق کلنبو همراه با چفدهای تیزه‌دار ساخته شده است (تصویر ۷).

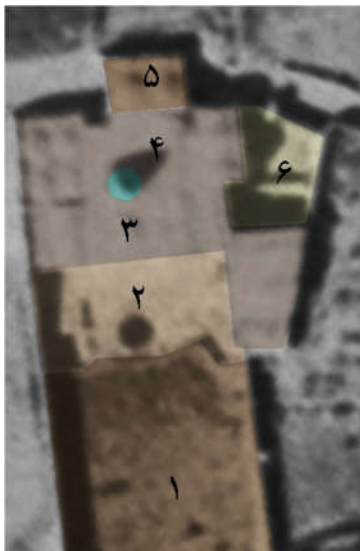


تصویر (۶): تصویر وضعیت موجود بنا و هم‌جواری‌های آن (Google Earth)



تصویر (۷): ساباط زیارتگاه

مطالعه معماری و  
سیر تحول تاریخی  
زیارتگاه غائب  
در کاشان



تصویر ۸: عکس هوایی سال ۱۳۴۳؛

۱. حیاط اصلی، ۲. صفه و طارمی، ۳. بقعه،
۴. گنبد رک، ۵. ساباط، ۶. حیاط

## ۲. معماری و اجزای مجموعه

زیارتگاه غایب مجموعه‌ای است شامل بقعه، مسجد و آب‌انبار که گذر مسقفی آن‌ها را به هم متصل می‌کند. فضاهای باز دیگری پیرامون بنا قرار دارد، از جمله حیاط و صحن که در ادامه این اجزا معرفی می‌شوند.

### ۲-۱. نگاهی به بقعه

بقعه با گنبد رک فیروزه‌ای‌اش کم‌وبیش از فاصله دور قابل مشاهده است. این بنا در بر گذر مسقفی قرار دارد و ورودی اصلی آن نیز در همین بخش مسقف گذر واقع شده است (تصویر ۹). این ورودی به فضای کشیده‌ی دالان‌مانندی متصل است که تا انتهای شمالی بنای قدیمی بقعه امتداد دارد (تصویر ۹ فضای شماره ۱). این فضای کشیده شامل سه بخش است که به ترتیب در پی هم قرار گرفته‌اند. بخش نخست بیش از سایر بخش‌ها

به یک دالان ورودی شباهت دارد و درست در بر گذر مسقف واقع شده است. پس از این دالان، یک فضای واسطه به صورت هشتی واقع شده که در سمت غرب آن گنبدخانه قرار دارد و راه ورود به گنبدخانه نیز همین فضای یادشده است. پس از این فضای میانی که ورود به گنبدخانه را میسر می‌کند، فضای کشیده دیگری با عرض بیشتر از بخش اول واقع شده است که تا انتهای جنوبی بنای قدیمی امتداد دارد. سقف دو بخش اول و سوم از لنگه‌های تویزه همراه با طاق کجاوه شکل گرفته و با گچ پوشیده شده است. از فضای واسطه هشتی‌مانند میانی و پس از عبور از دو پله، ورود به گنبدخانه اصلی بقعه میسر می‌شود (تصویر ۹ فضای شماره ۲) که جز ازاره‌های آن، تماماً با گچ پوشانده شده است.

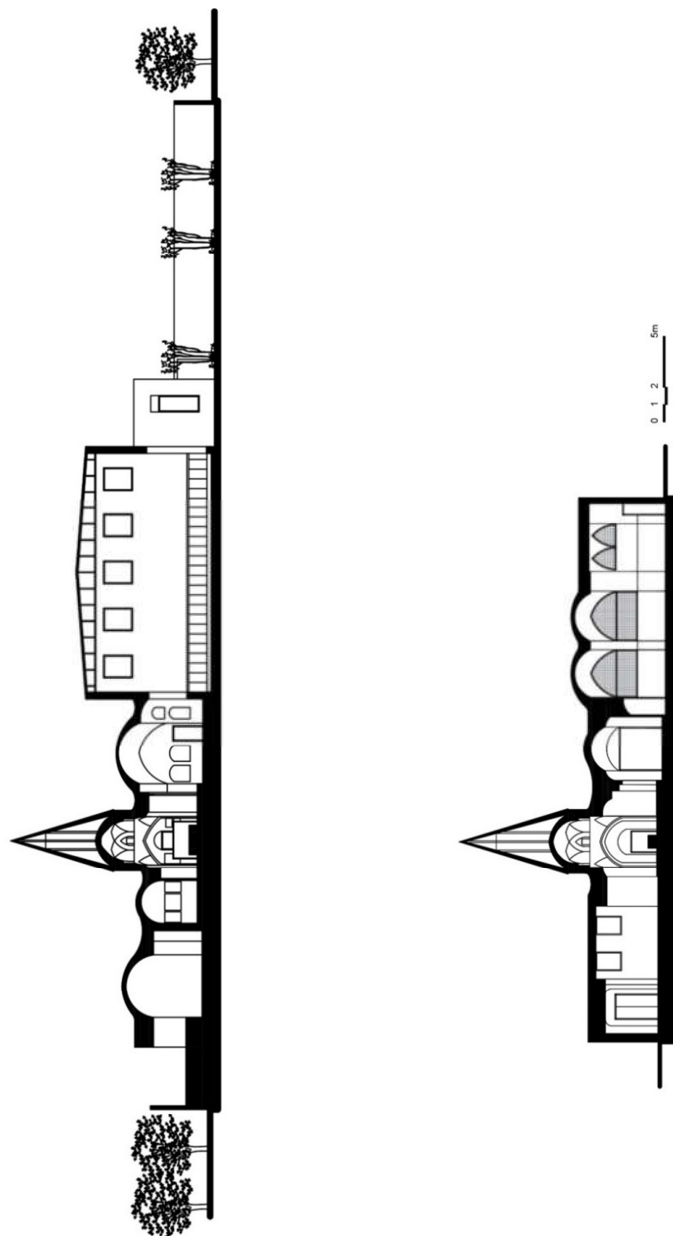
در غرب گنبدخانه و در تقارن با فضای کشیده دالان‌مانند سه‌بخشی، فضایی به صورت یک مستطیل کشیده قرار دارد که سقفش مسطح است و قدمت چندانی ندارد و باید در دهه‌های اخیر ساخته شده باشد (تصویر ۹ فضای شماره ۸). در پشت آن و در منتهی‌الیه غربی بقعه، فضای مستطیل شکل دیگری با سقف مسطح واقع شده است (تصویر ۹ فضای شماره ۹). این فضای اخیر نیز قدیمی نیست و این دو فضای با سقف مسطح با یک در به هم متصل می‌شوند. دو فضای



دیگر متصل به گنبدخانه در شمال و جنوب آن قرار دارند (تصویر ۹ فضای شماره ۶ و ۷). فضای واقع در شمال کوچک‌تر و ساده‌تر است و در حفاصل میان گنبدخانه و گذر مسقف واقع شده است (تصویر ۹ فضای شماره ۶). ورود به این فضا در حال حاضر صرفاً از بخش جدید واقع در غرب گنبدخانه میسر است. فضای دیگری در جنوب گنبدخانه قرار دارد که مفصل‌تر است (تصویر ۹ فضای شماره ۶). اتاق شمالی دارای سقف گهواره‌ای است و با گچ پوشیده شده و اتاق جنوبی بزرگ‌تر است و از گنبدخانه نیز راهی به آن وجود دارد. سقف این فضا علاوه بر طاق میانی، لنگه طاق و طاق کجاوه نیز دارد (تصویر ۹ فضای شماره ۶). حیاط زیارتگاه در جنوبی‌ترین بخش بنا قرار دارد و بین حیاط و بقعه، حسینیه جدیدی ساخته شده است. لذا حسینیه به بقعه متصل شده و از سمت جنوب نیز به حیاط راه دارد. راه ورود به حسینیه از ورودی اصلی بقعه و فضاهای متصل به آن، که همه در امتداد هم قرار گرفته‌اند، صورت می‌گیرد. حسینیه نوساز در حقیقت سوله بزرگی است که در جنوب بقعه ساخته شده است (تصویر ۹ فضای شماره ۱۳).



تصویر ۹: پلان مجموعه، برداشت و رولوه توسط ستاره آفابگی و منا پورمند



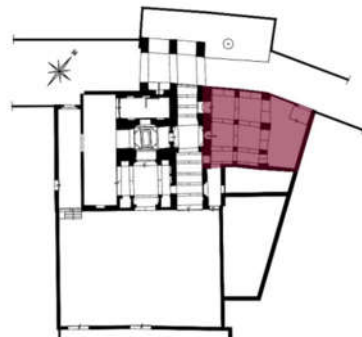
تصویر ۱۰: مقطع، برداشت و رولوه توسط ستاره آقایی و منا پورمند

## ۲-۲. مسجد

یک مسجد شبستانی در شرق دالان ورودی بقعه واقع شده است (تصویر ۱۰) و از طریق همین دالان، ورود به آن میسر است. در عین حال، این فضا ورودی جداگانه‌ای در منتهی‌الیه شرقی خود

کاشان‌شناسی  
شماره ۱ (پیاپی ۲۸)  
بهار و تابستان ۱۴۰۱

دارد. مسجد از شش طاق مجزا شکل گرفته است و در منتهی‌الیه شرقی مسجد، فضایی مسقف با سقف مسطح واقع شده که جدیدتر از سایر قسمت‌های مسجد بوده و باید از ساخته‌های دهه‌های اخیر باشد. این بخش همان طور که پیش‌تر اشاره شد، یک ورودی مجزا به گذر مجاور دارد. مسجد در عین حال از طریق دالان باریکی در منتهی‌الیه غربی خود به حسینیه راه دارد و قبل از ساخته شدن حسینیه، به حیاط اصلی راه می‌یافته که در آن قسمت قرار داشته است. محراب مسجد در میانه دیوار غربی مسجد که هم‌جوار با دالان ورودی بقعه است، قرار دارد (تصویر ۱۲).



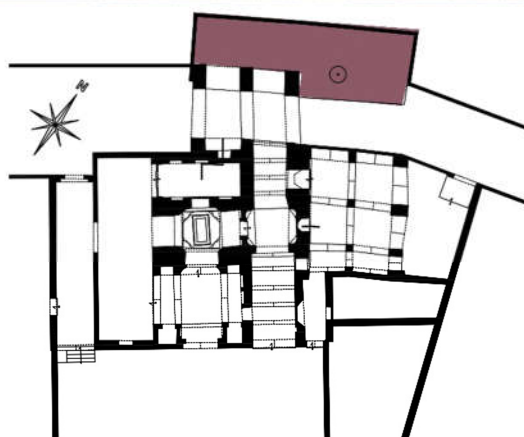
تصویر ۱۱: مسجد زیارتگاه



(۱۲): محراب مسجد

### ۳-۲. آب انبار

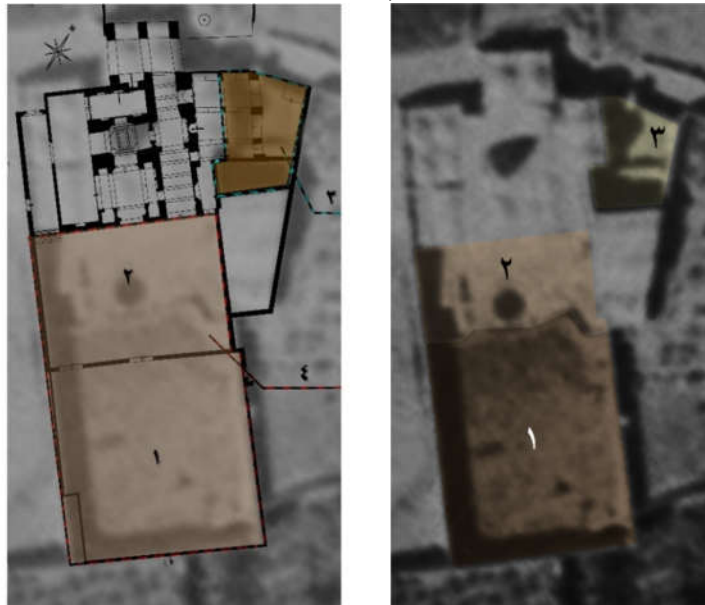
آب انبار در شمال زیارتگاه و در کنار گذر سرپوشیده متصل به آن قرار دارد. ورودی کوچک آب انبار که در جبهه شرقی آن واقع شده، مسدود است و این فضا فعلاً کارکردی ندارد (تصویر ۱۳). آب انبار کوچک است و مخزن چهارگوش آن با طاقی که در کنار معبر قرار گرفته، مسقف شده و راه پله آن هم طولانی نیست و از این رو مخزن عمق و حجم چندانی ندارد. قرارگیری این آب انبار در کنار زیارت احتمالاً به دلیل فراهم شدن امکان برخورداری زائران صورت گرفته است و با توجه به محدوده حومه‌ای و سکونت ناچیزی که در گذشته در این محل جاری بوده، احتمالاً همین آب انبار نیازها را برطرف می‌کرده است. در عین حال ترکیب بقعه و گذر سرپوشیده و آب انبار و مسجدی که بعدها گسترش یافته، یادآور این نکته است که در سیر تغییر و تحولات، این محل به مرکز این محدوده حومه‌ای تبدیل شده است.



تصویر ۱۳: آب انبار

## ۴-۲. حیاط و صحن بقعه

در جنوبی‌ترین بخش زیارتگاه حیاطی با مساحت حدود ۴۵۰ مترمربع قرار دارد که دسترسی به آن از حسینیه نوساز متصل به بقعه میسر است. در گذشته نه‌چندان دور و بر اساس عکس هوایی سال ۱۳۴۳ بنای حسینیه وجود نداشته و بلافاصله پس از بنای بقعه، صفه‌ای مشرف به حیاط زیارتگاه قرار داشته است. در منتهی‌الیه جنوبی صفه و در بر حیاط اصلی مجموعه، طارمی جداکننده حیاط و صفه قرار داشته است. بنا بر همان عکس هوایی در صفه یادشده، حوض دایره‌ای شکلی وجود داشته و صفه تمام بر حیاط را در بر می‌گرفته است (تصویر ۱۴).



تصویر ۱۴: مقایسه نقشه هوایی ۱۳۴۳ و نقشه جدید مجموعه

- |                                     |                         |
|-------------------------------------|-------------------------|
| ۱. حیاط اصلی در قدیم                | ۱. حیاط جدید            |
| ۲. صفه و طارمی در قدیم              | ۲. حسینیه جدید          |
| ۳. حیاط و ایوان در قدیم متولی       | ۳. مسجد و قسمتی از حیاط |
| ۴. فضای کل حیاط و صفه شمالی در قدیم |                         |

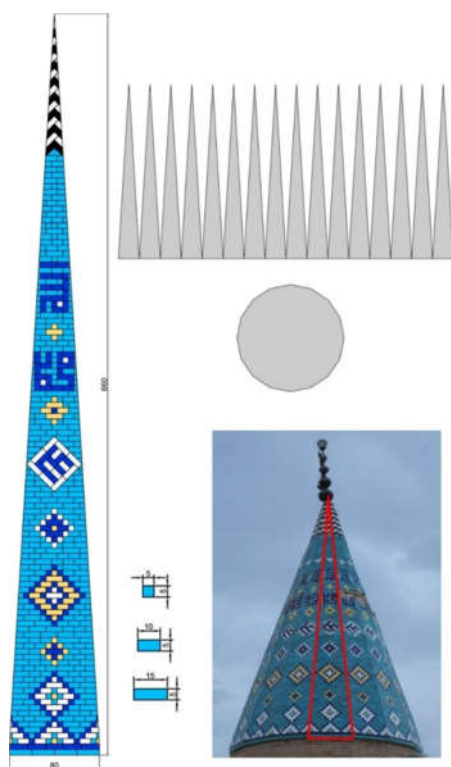
## ۳. بررسی و مطالعه اجزا و عناصر بقعه

بنای اصلی بقعه علاوه بر گنبدخانه که در مرکز آن واقع شده، اجزا و عناصر دیگری نیز دارد که لازم است بررسی شوند. کنار هم قرارگیری این اجزا نشان می‌دهد که مجموعه به تدریج ساخته شده و تغییر و تحولات مرتبط با شکل‌گیری آن قابل شناسایی است.

مطالعه معماری و  
سیر تحول تاریخی  
زیارتگاه غائب  
در کاشان

### ۱-۳. گنبد و گنبدخانه

در میانه بنا گنبدخانه واقع شده که فضایی مربع شکل به طول و عرض تقریبی ۲۹۹ سانتی متر در ۲۹۳ سانتی متر است (تصویر ۱۶). گنبدخانه دارای گنبدی دوپوسته است که خود آن یک گنبد رک و آهیانه آن گنبدی با چفد تیزه دار می باشد. امکان دسترسی به داخل گنبد وجود ندارد. احتمالاً خود گنبد بر خشخاشی هایی تکیه دارد که روی آهیانه قرار گرفته اند. گنبد رک شانزده ترک دارد و بر روی گریوی شانزده ضلعی به ارتفاع ۱۱۷ سانتی متر قرار گرفته است. ارتفاع هر ترک از گنبد نیز نزدیک به ۶/۵ متر است. گنبد از خشت و آجر ساخته شده و از بیرون دارای نمای کاشی لعاب دار است. این گنبد با کاشی هایی به رنگ های سفید، فیروزه ای، اخراپی، سورمه ای و مشکی تزیین شده است. کاشی ها ترکیبی از نقوش و کلماتی چون الله، محمد و علی را شکل داده اند و این ترکیب کلی در همه ۱۶ ترک تکرار شده است (تصویر ۱۵). در میانه های چند ترک، کاشی ها آسیب دیده و ریختگی نیز مشاهده می شود. گریو گنبدنمایی آجری دارد و در قسمت پایینی آن چهار بازشوی کوچک از چهار طرف وجود دارد.



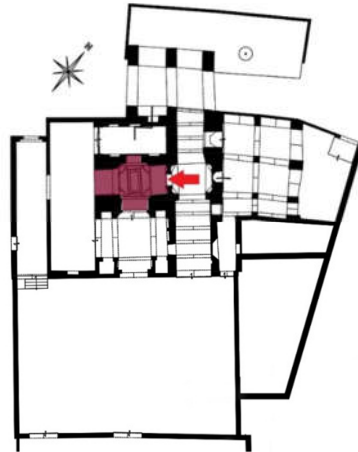
تصویر (۱۵): جزئیات تزیینات

زیر گنبد رک فضای مربع شکل گنبدخانه قرار گرفته است. این فضا با دالان هایی کوتاه یا درگاه هایی عمیق که ناشی از شکل جرزها و ابعاد آن هاست، به سه فضای واقع در جنوب و شرق و غرب گنبدخانه متصل می شوند. این واسطه فضایی در سمت شمال وجود ندارد. هر چند احتمال داده می شود که در این سمت نیز چنین درگاهی وجود داشته و سپس به دلایلی از بین رفته و صرفاً تورفتگی کوچکی بر جای مانده است. علت را می توان در شکل نامتقارن پایه های جنوبی و شمالی گنبدخانه دنبال کرد. هر دو پایه جنوبی هم قطورترند و هم امتداد جنوبی شان به دو تویزه با محدوده ای در میان که با طاق کجاوه پوشیده شده است ختم می شود. به نظر

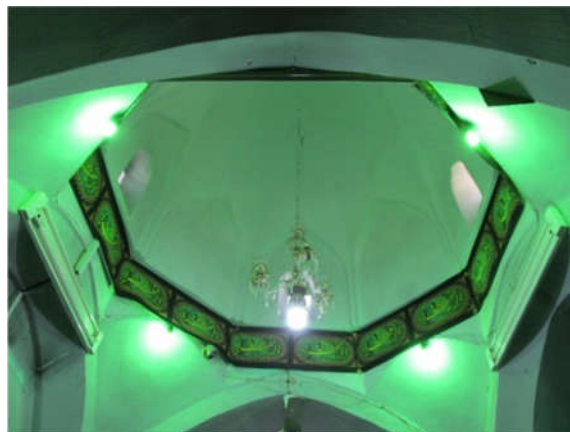
می‌رسد این شکل جرزهای واقع در سمت جنوب گنبدخانه در طرف شمالی نیز در گذشته تکرار می‌شده است تا کل گنبدخانه ساختاری متقارن داشته باشد. در حال حاضر در سمت شمال جرزها باریک‌ترند و در عوض اتاقی در آن قسمت وجود دارد (تصویر ۲۰) که بنا بر شکل سقف و محل قرارگیری آن، که دید به گنبد خانه را مسدود کرده است، نباید عنصری اصیل و کهن تلقی شود. گنبدخانه مربع‌شکل بر روی چهارپایه واقع شده و اطراف آن را چهارطاق با چفد تیزه‌دار فرا گرفته است. این فضای مربع‌شکل با گوشه‌سازی ساده‌ای به یک هشت‌ضلعی تبدیل شده و این دهانه هشت‌ضلعی نیز با کاربردی ساده‌ای گنبد یا طاق زیرین را شکل داده است (تصویر ۱۸). در میان این گنبدخانه، سکوی صندوقه‌ای کاشی‌کاری وجود دارد که در محجری فلزی قرار گرفته است (تصویر ۱۷).



تصویر (۱۷): گنبدخانه



تصویر (۱۶): پلان گنبد خانه و نحوه ورودی فعلی به آن



تصویر (۱۸): شیوه گوشه‌سازی در گنبدخانه بقعه به روش کاربردی و طاق‌بندی



معمولاً در زیارتگاه‌ها و اطراف آن‌ها قبرهای قدیمی و جدید وجود دارد. در این زیارتگاه نیز تعدادی سنگ قبر در اتاق جنوبی و در انتهای راهرو کنار بقعه به چشم می‌خورد که عموماً از دوره معاصر است. اما در داخل گنبدخانه یک سنگ قبر مرمر بارنگ روشن از اواخر دوره صفوی قرار دارد (تصویر ۱۹) که کتیبه ای به خط ثلث در پنج سطر بدین ترتیب روی آن نقر شده است: «وفات یافت حاجی الحرمین الشریفین / زائر الرسول و الثقلین حاجی عبدالحسین / ابن مرحمت و مغفرت پناه خواجه محمدباقر / حاجی ابوالفتح تاجر کاشانی بتاریخ / غرة جمادی الثانی [در اصل: السانی] سنة ۱۱۳۵».



تصویر (۱۹): سنگ قبر قدیمی واقع در گنبدخانه

### ۲-۳. فضاهای جانبی واقع در شمال و جنوب گنبدخانه

در شمال و جنوب گنبدخانه دو فضای مجزا دیده می‌شود. فضای نخست، اتاقی است که در شمال گنبدخانه قرار دارد با ابعاد ۲۶۲ سانتی‌متر در ۶۳۵ سانتی‌متر. این اتاق با طاق آهنگی که چفد آن مازه‌دار است، مسقف شده و از داخل با گچ پوشیده شده است (تصویر ۲۲ فضای ۲). در سقف، تیرهای چوبی نیز به کار رفته است. در میان دیواری که بین این اتاق و گنبدخانه قرار گرفته است، رد یک گشودگی دیده می‌شود که می‌تواند درگاهی برای ورود به گنبدخانه باشد. اگر چنین باشد

این همان درگاهی است که متناظر با درگاه‌های دیگر جوانب گنبدخانه است. اما فعلاً این درگاه پر شده است. شکل و موقعیت این اتاق و ابعاد و اندازه آن آشکار می‌کند که این فضا با شکل اخیر، بخشی اصیل از بنا در گذشته نبوده است، زیرا معمولاً زیارتگاه‌های واقع در بر معابر و گذرها دارای دید مستقیمی به گنبدخانه بوده‌اند. در این باره می‌توان به دو نمونه زیارتگاه گلچقانه در محله‌ای به همین نام و زیارتگاه شاه یلان در بازار گذر نو کاشان اشاره کرد.<sup>۷</sup> اما این اتاق که شکل کشیده و ابعادی نامتناسب دارد، تمام دید به گنبدخانه را مسدود کرده است. در عین حال به نظر نمی‌رسد که اتاق قدیمی باشد و شکل سقف بر متأخر بودن آن دلالت دارد. لذا ممکن

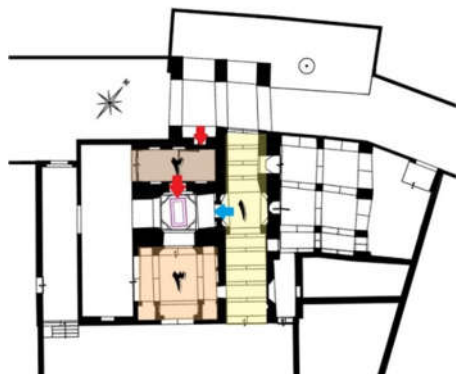


است که این اتاق با تراشیده شدن جرزهای واقع در شمال گنبدخانه و باقی‌مانده فضای دیگری در همان نزدیکی شکل گرفته باشد تا برخی نیازهای متأخر را برطرف کند. اگر درگاه میان این اتاق و فضای گنبدخانه را گشوده فرض کنیم و جرزهای میان این دو فضا را به شکل اولیه و نزدیک به شکل دو جرز سمت جنوب گنبدخانه تصور کنیم، به نظر می‌رسد اتاق مذکور یک پیش‌ورودی برای دسترسی به گنبدخانه بقعه از سوی معبر مجاور زیارتگاه باشد. این پیش‌ورودی احتمالاً شکلی به صورت یک ایوان متصل به گنبدخانه را داشته است (تصویر ۳۰).

فضای دیگری که بزرگ‌تر است و در جنوب گنبدخانه قرار دارد، دارای سقف کلبوست که بر روی چهارطاق تیزه‌دار شکل گرفته است (تصویر ۲۲ فضای ۳). به جز دیوار میان این فضا و گنبدخانه که درگاهی عمیق ناشی از اندازه بزرگ جرزهای نگهدارنده گنبد دارد، سه طاق کجاوه در سه طرف دیگر طاق میانی این فضا قرار گرفته است و لذا فضا شکلی مرکب دارد شامل یک صحن میانی و سه فضای نواری شکل زیر طاق‌های کجاوه که میان دو لنگه طاق ساخته شده‌اند. ساخت این طاق‌های کجاوه احتمالاً در جهت هماهنگ کردن معماری این بخش با جرزهای قطور گنبدخانه اصلی صورت گرفته است. بر این اساس، این فضا باید متأخر باشد و بعدها به گنبدخانه اصلی افزوده شده باشد. این موضوعی است که بررسی ساختار و شکل فضا نیز آن را آشکار می‌کند زیرا به خصوص در بخش جنوبی جرزها بسیار ظریف و باریک‌اند. در کف این فضا قبرهای دوره متأخر قرار گرفته است. این اتاق نیز از آجر و خشت ساخته شده و نمای داخلی آن تماماً با گچ پوشیده شده است و ازاره ندارد.



تصویر ۲۰: اتاق جانبی گنبدخانه (شمال)



تصویر (۲۲): جایگاه اتاق‌های جانبی گنبدخانه و نحوه ورود در قدیم (در راستای گنبدخانه) و ورودی جدید (از دالان): ۱. ورودی جدید به بقعه؛ ۲. اتاق شمالی گنبدخانه؛ ۳. اتاق جنوبی گنبدخانه

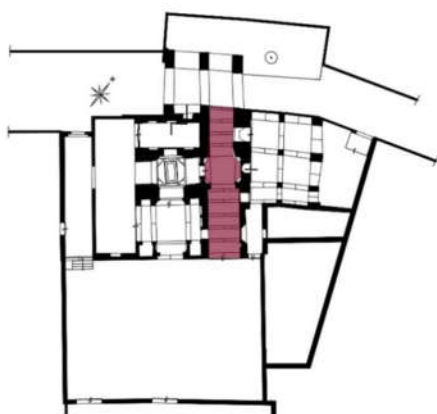


تصویر (۲۱): اتاق جانبی گنبدخانه (جنوب)

### ۳-۳. دالان ورودی و فضاهای متصل به آن

یک فضای مستطیلی کشیده که دارای سقف طاق و تویزه است، ورود به بقعه و همچنین مسجد را میسر می‌کند. در وسط این فضای دالان‌مانند، یک فضای هشت‌ضلعی قرار دارد که دقیقاً در شرق گنبدخانه واقع شده و توسط طاقی با خیز کم پوشیده شده است (تصویر ۲۳). در اطراف این فضای میانی، طاقچه‌هایی وجود دارد. طاقچه‌های دیگری نیز در میان طاق‌های دالان دیده می‌شود. در کف آن‌هم تعدادی سنگ قبر وجود دارد و مصالح آن آجری است و از داخل با گچ

پوشیده شده و ازاره‌هایی سنگی به ارتفاع ۹۰ سانتی‌متر دارد. این فضا در حال حاضر نقش دالان ورودی زیارتگاه را دارد و نیمه دوم آن که پس از فضای میانی واقع شده است، دسترسی مستقیم به حسینیه تازه‌ساز را تأمین می‌کند. در گذشته همین فضای کشیده که احتمالاً شبستانی از بقعه بوده به صفة اصلی در جنوب بقعه اتصال داشته و در نهایت به حیاط می‌رسیده است.



تصویر ۲۳: راهروی ورودی جدید



تصویر ۲۴: راهروی ورودی زیارتگاه

#### ۴-۳. تغییر و تحولات در مجموعه با توجه به عکس هوایی ۱۳۴۳

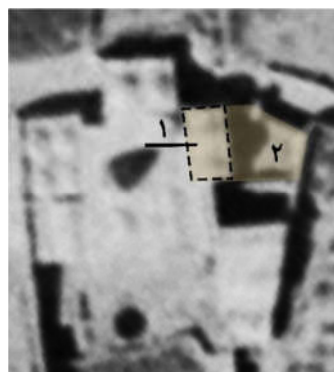
مسجد فعلی از دو بخش شبستانی و پوشیده با طاق و بخش دیگری که پوششی مسطح دارد تشکیل شده است. بخش با سقف مسطح باید نتیجه مداخلات یکی دو دهه اخیر باشد. اما بررسی عکس هوایی سال ۱۳۴۳ نشان می‌دهد که در زمان یادشده، شکل مسجد با شبستان فعلی نیز تفاوت دارد. در حال حاضر بخش با پوشش غیرمسطح مسجد، شبستانی دارد با شش چشمه طاق که دو چشمه طاق جنوبی قدمت بیشتری دارند. در عکس هوایی سال ۱۳۴۳ مسجد صرفاً دو طاق هم‌جوار با دالان ورودی دارد و بقیه محدوده مسجد به حیاط و صحن آن اختصاص یافته است. طاق‌ها هم‌اکنون شبیه وضعیت سال ۱۳۴۳ نیستند و در همان راستا یک طاق دیگر و به موازات آن‌ها سه طاق دیگر اضافه شده است. لذا در دهه‌های گذشته و پیش از افزوده شدن حیاط به فضای اصلی سرپوشیده و احتمالاً هم‌زمان با افزوده شدن سه چشمه طاق شرقی به شبستان مسجد، آن دو طاق قدیمی‌تر نیز دستخوش تغییراتی شده‌اند. در آخرین تغییر، صحن کوچک باقی‌مانده نیز با سقفی مسطح پوشانده شده و کل فضای باز نیز به شبستان مسجد افزوده شده است (تصویر ۲۵).

فضای مسجد قابل مشاهده در عکس هوایی سال ۱۳۴۳ که متأخرتر از بنای بقعه است و ساخت آن احتمالاً به سده قبل بازمی‌گردد، از نظر نحوه الحاق به بنای قدیمی‌تر مجموعه، قرینه‌ای در منتهی‌الیه غربی بقعه دارد که البته بر اساس همان عکس، بسیار وسیع‌تر و مفصل‌تر است (تصویر ۲۷). اما بررسی شکل سقف‌هایی که بعد از سال ۱۳۴۳ تخریب شده‌اند، نشان

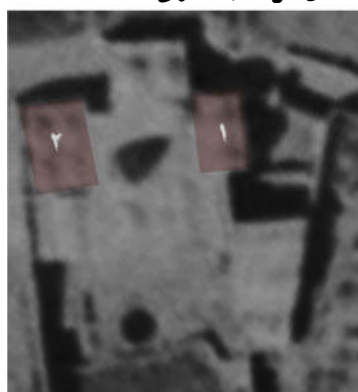
می‌دهد که این بناها نیز همچون مسجد اولیه بخش‌هایی الحاقی‌اند که بعدها به بقعه توسعه‌یافته‌ی نه‌بخشی پیرامون گنبدخانه‌ی اولیه افزوده شده‌اند. این شبستان ستون‌دار که از کاربری آن اطلاعی در دست نیست، از طریق فضای دیگری واقع در جنوب خود به حیاط بقعه اتصال می‌یافته است. فضایی با سقف گهواره‌ای نیز در ادامه‌ی شبستان قرار داشته که گمان می‌رود راه دسترسی دیگری به سمت حیاط بوده است (تصویر ۳۳). تمام این بخش‌ها به‌همراه ردیف فضاهای اصلی بقعه که در غرب گنبدخانه قرار داشته‌اند، بعدها تخریب شده و به‌جای آن دو فضای مستطیل‌شکل با سقف مسطح در غرب بقعه ساخته شده‌اند (تصویر ۹ فضای شماره ۸ و ۹). بر این اساس هم بناهای الحاقی متأخر و هم‌ردیف بناهایی از بقعه‌ی اصیل که در غرب گنبدخانه و در تمام طول شمالی جنوبی بنا قرار داشته تخریب شده‌اند. لذا بنای اصلی بقعه نیز مخدوش شده و بخش‌های مهمی که متناظر با دالان ورودی و هشتی متصل به گنبدخانه بوده، تخریب شده‌اند.



تصویر (۲۶): قسمت قدیمی مسجد



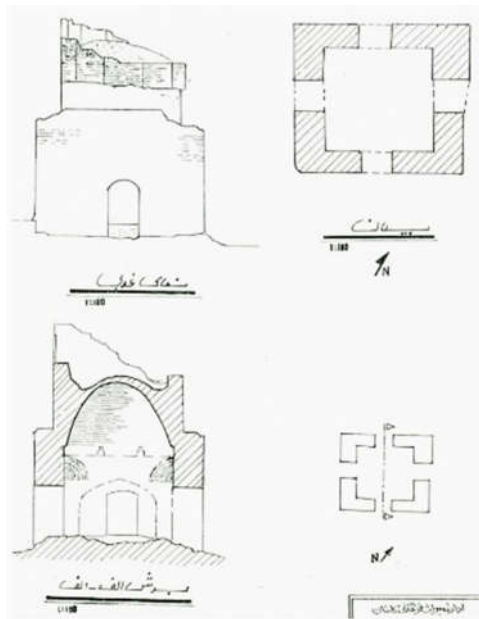
تصویر ۲۵: مقایسه قسمت قدیمی و جدید فضای مسجد در زمان حال و عکس هوایی ۱۳۴۳  
۱. قسمت قدیمی؛ ۲. فضای کل مسجد کنونی



تصویر (۲۷): تقارن قسمت قدیمی مسجد فعلی با شبستان قدیمی قسمت غربی در نقشه هوایی ۱۳۴۳؛ ۱. سه چشمه طاق مسجد؛ ۲. هشت چشمه طاق قرینه آن

#### ۴. هسته اولیه و شکل‌گیری و توسعه بقعه

پیش از این درباره شکل گنبدخانه و تفاوت میان جرزهای طرف شمالی و جنوبی آن بحث شد. اندازه جرزهای جنوبی بنا و ناهماهنگی میان اندازه دو پایه واقع در جنوب گنبدخانه با دو پایه واقع در ضلع شمالی آن و همچنین نشانه‌هایی از تراشیده شدن بخشی از جرزهای شمالی و

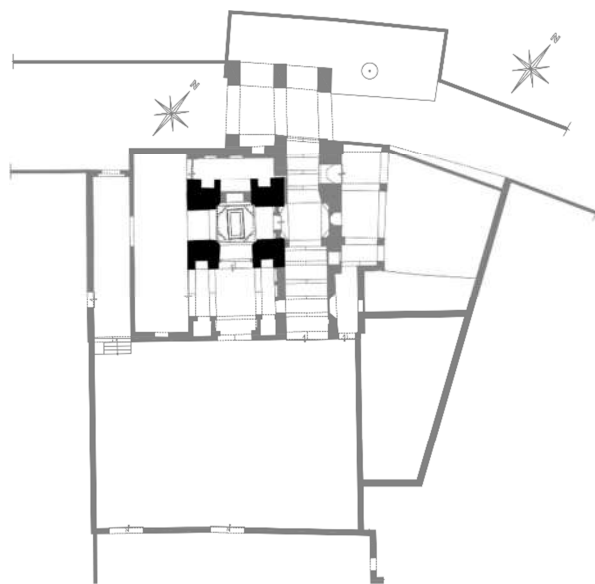


شکل غیراصیل اتاق واقع در شمال گنبدخانه یادآور این موضوع است که بنا در وضعیت اولیه خود به صورت گنبدخانه‌ای منفرد بوده است. این شکل یک بنای یادمانی که طبق کتیبه سال ۹۲۰ق در آن حدود زمانی برای زیارت قائم آل محمد ساخته شده است یا پیش‌تر شکل گرفته و در ۹۲۰ق بازسازی و توسعه یافته، یادآور نمونه‌های دیگری در منطقه کاشان است. از جمله بنای گنبددار قدمگاه علی در بیرون دروازه مهریق‌آباد کاشان (تصویر ۲۸). آن بنا نیز گنبدخانه‌ای از ابتدای سده هشتم هجری قمری است که گنبد دویوخته شامل یک گنبد رک، بر روی چهار پایه قرار گرفته است.

تصویر ۲۸: تصویر قدمگاه علی، بیرون دروازه مهریق‌آباد کاشان (مشهدی نوش‌آبادی و جیحانی، ۱۳۹۹)

در عین حال، اطلاعاتی از وضعیت پیش از سال ۹۲۰ق و اقدامات انجام‌شده در این سال توسط علی بن عبدالعلی در دست نیست. با وجود این، نزد مردم محلی این باور رایج است که امامزادگانی برای پنهان شدن به درون یک اتاق سرجه‌پیمایی وارد شده‌اند و بعد با ناپدید شدن ایشان، مکان یادشده که نمونه‌های دیگری از آن‌ها هنوز هم در فاصله میان کاشان و فین باقی مانده، جنبه تقدس پیدا کرده است. نمونه باقی مانده‌ای از این نوع فضا هنوز در نزدیکی زیارت غایب وجود دارد که اتاق ساده‌ای برای مدیریت و تقسیم آب است. به نظر می‌رسد فضایی مشابه در محل زیارت غایب نیز وجود داشته و علت تقدس یافتن محدوده نیز همان روایت است. این موضوع می‌تواند ریشه‌های کهن‌تر نیز داشته باشد. وجود این فضای مقدس و

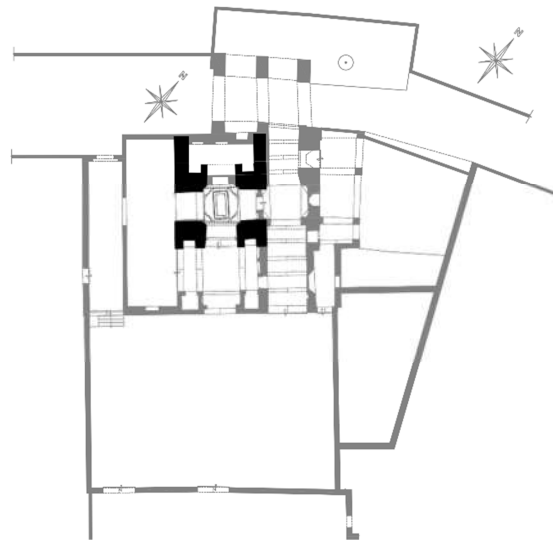
جایگاهی که نزد مردم داشته است احتمالاً سبب شده تا در ادامه، علی بن عبدالعلی در ۹۲۰ق زیارتی بر جای آن یا در همان حدود برپا کند. در هر صورت بازیابی شکل پایه‌های ضلع شمالی گنبدخانه روشن می‌کند که این فضا در وضعیت اصیل خود چگونه شکلی داشته است و علاوه بر این، اندازه پایه‌های گنبد و نسبت میان اندازه پایه‌ها و فضای میان گنبدخانه آشکار می‌کند که فضای یادشده هیچ تجانسی با سایر بخش‌های بقعه ندارد و لذا باید کهن‌ترین بخش این مجموعه تلقی شود. از این رو ساخت این گنبدخانه یا به اوایل سده دهم هجری قمری یا پیش از آن بازمی‌گردد.



تصویر ۲۹: هسته اولیه زیارتگاه به صورت گنبدخانه‌ای بنا شده بر چهار پایه قطور

پیش از این روشن شد که اتاق واقع در شمال گنبدخانه و نحوه ترکیب آن با گنبدخانه فاقد اصالت است و از طریق تراشیدن پایه‌ها شکل گرفته است (تصویر ۲۲ فضای ۲). شکل اولیه گنبدخانه احتمالاً همانند یک بنای سرجه‌پیمایی در میان اراضی زراعی و شاید باغ‌ها قرار داشته است. نمونه قدمگاه علی (تصویر ۲۸) نیز نشان می‌دهد که مطابق شرح مندرج بر روی یک قطعه کاشی، سید فخرالدین حسن طبری، امام علی و امام مهدی (ع) را در رؤیای خود درون باغی واقع در بیرون شهر ملاقات کرده است.<sup>۸</sup> شاید از همین روست که گنبدخانه قدمگاه امام علی توسعه چندان پیدا نکرده است.<sup>۹</sup> همین وضعیت را می‌توان برای گنبدخانه زیارت غایب یا زیارت قائم

آل محمد هم تصور کرد. هرچند این زیارتگاه احتمالاً به دلیل قرارگیری بر سر مسیر آب قنات‌های ناحیه فین و مناطق زراعی دربردارنده باغ‌های فراوان احتمالاً اهمیت بیشتری یافته است. اهمیت یافتن بنای زیارتگاهی کهن احتمالاً به تغییراتی در محل منجر شده است و لذا گنبدخانه از طریق درگاهی که رد آن را می‌توان در محدوده شمالی و زیر اتاق فعلی دنبال کرد، به راه و معبر عمومی متصل می‌شده است. این درگاه احتمالاً ساده بوده و امکان ورود و همچنین دیده شدن درون فضای زیارتگاه را فراهم می‌کرده است (تصویر ۳۰). احتمال کمی وجود دارد که این درگاه هم‌زمان با گنبدخانه اصلی ساخته شده باشد و به احتمال بیشتر، گنبدخانه اولیه با افزوده شدن درگاه ورودی کامل شده است.

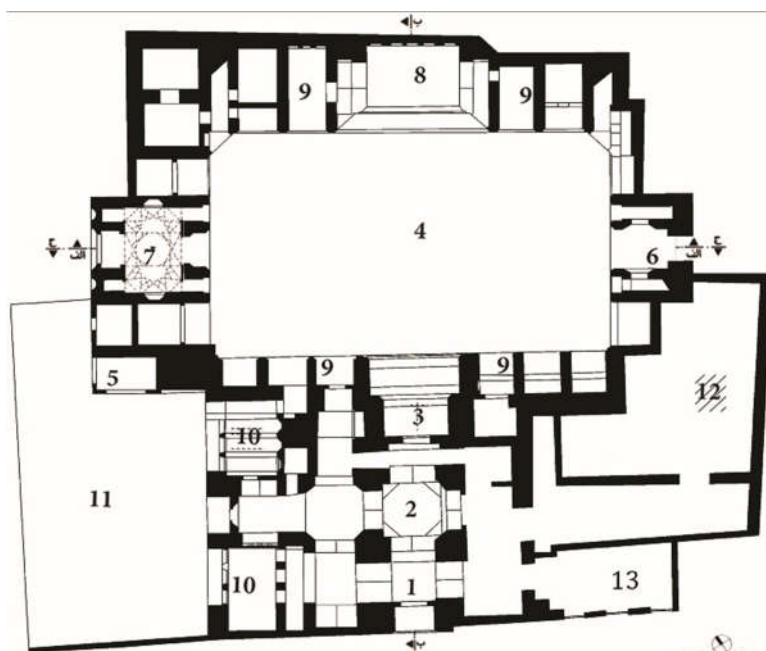


تصویر ۳۰: شکل اصیل زیارتگاه با صحن ورودی که اکنون اتاق شمالی در آن قرار دارد.

در فضای واقع در جنوب گنبدخانه (تصویر ۲۲ فضای ۳) نیز هندسه مستتر در فضای یادشده و پایه‌های آن رعایت شده و در عین حال این بخش با ظرافت بیشتری شکل گرفته است. لذا این بخش را نیز باید از جمله توسعه‌های ثانوی بقعه در جنوب گنبدخانه برشمرد. احتمالاً این توسعه در جهت برخوردار شدن زیارتگاه از اراضی واقع در جنوب آن یا باغی در آن نواحی ساخته شده است. اختلاف سطح کف این بخش با کف گنبدخانه، جهت شیب زمین را در این محدوده نشان می‌دهد.

در سمت شرق راستای سه فضای «درگاه ورودی»، «گنبدخانه» و «فضای واقع در جنوب گنبدخانه» (تصویر ۹ فضاهای ۵ و ۶ و ۷)، راستایی دیگر از فضاها قرار گرفته است (تصویر ۹

فضاهای ۲ و ۳ و ۴). شمالی‌ترین فضای این راستا، امروزه دالان ورودی اصلی کل بقعه است که با فضای دیگری در سوی جنوبی همین راستا که در جوار حسینیه فعلی قرار گرفته، متناظر است. هرچند این فضای دوم عرض بیشتری دارد. میان این دو فضا نیز فضای هشت‌گوشی قرار دارد که امروزه راه اصلی ورود به گنبدخانه است. نحوه ترکیب این سه فضای اخیر با راستای فضاهای قرارگرفته در پی هم که بر روی محور میانی زیارتگاه قرار گرفته‌اند نشان می‌دهد که احتمالاً بقعه در زمانی اگرچه در جهت شرقی و غربی توسعه یافت، این توسعه در نهایت شکلی متقارن از یک بنای زیارتگاهی را در پی داشته است. نمونه‌های این ترکیب فضایی از بناهای زیارتگاهی را می‌توان در هسته میانی زیارتگاه پنجه‌شاه مشاهده کرد (تصویر ۳۱) و رد آن در زیارتگاه سلطان میراحمد نیز قابل پیگیری است؛ اگرچه به دلیل تغییر و تحولات پرشمار نیاز به مطالعه بیشتر دارد.



تصویر ۳۱: زیارتگاه پنجه‌شاه (جیحانی و دیگران، ۱۳۹۹)

بر این اساس می‌توان شکل زیارتگاه غایب را در دوره‌ای متأخرتر به صورت بنایی شامل یک گنبدخانه مرکزی و ۸ فضای پیرامون آن تصور کرد که گنبدخانه را در بر گرفته و ساختاری نه‌بخشی را ایجاد کرده‌اند (تصویر ۳۲). برای نزدیک شدن به این دوره از پلان زیارتگاه، عجلتاً می‌توان با تسامح راستای فضاهای پی‌درپی سمت شرق گنبدخانه را در سوی دیگر هم جانمایی

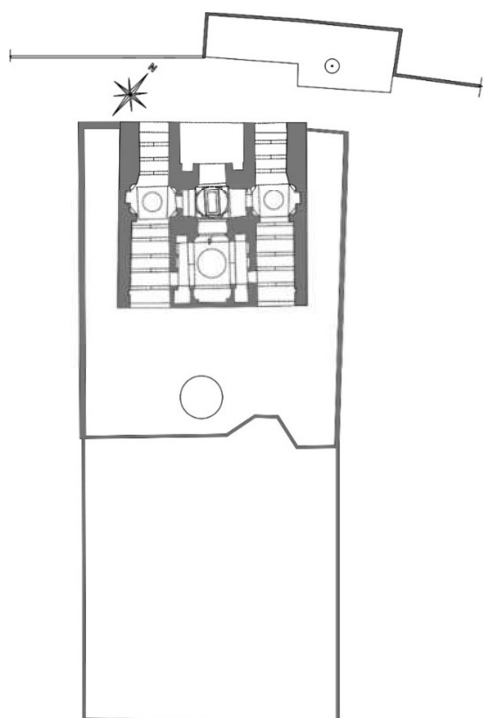


کرد. با این ترفند می‌تواند حدود یک دوره از تغییر و تحولات زیارتگاه غایب را شناسایی کرد. در این وضعیت، بقعه شامل یک گنبدخانه و ۸ فضای جانبی در میان دو راستای دیواری قرار می‌گیرد که حد شرقی و غربی بنا را یادآور می‌شوند. در عین حال بقایای امروزی این ساختار نه‌بخشی را نباید به دوره صفوی نسبت داد؛ زیرا دست‌کم بخش باقی‌مانده در شرق گنبدخانه (تصویر ۲۳) قرابتی با ساخته‌های دوره صفوی ندارد و باید متأخرتر تلقی شود. هرچند وقوع زلزله و تخریب‌ها و توسعه‌ها ممکن است شکل و کیفیت بنا را تغییر داده باشند. از این رو، این بخش واقع در شرق گنبدخانه را که مجموعه‌ای از سه فضای پی‌درپی است، می‌توان به دوره قاجار نسبت داد. بر همین اساس ساخت رشته بناهای متناظر در سمت غرب گنبدخانه نیز باید به همین دوره بازگردد. این احتمال نیز وجود دارد که ساختار نه‌بخشی در سده دوازدهم و پیش از دوره قاجار شکل گرفته و سپس تغییر و تحولاتی را به خود دیده باشد.

به نظر می‌رسد که با توسعه مجموعه به بنایی با یک گنبدخانه و هشت فضا در پیرامون آن، حیاط زیارتگاه اهمیت بیشتری یافته باشد و لذا صفة متصل به بنا نیز احتمالاً در همین دوره به شکل نهایی خود نزدیک شده است (تصویر ۱۴). با وجود این، ساختار یادشده دیری نپاییده و بنا تغییراتی را طی دوره قاجار تا دهه ۱۳۴۰ خورشیدی به خود دیده است. شاهد آن عکس هوایی بقعه در سال ۱۳۴۳ است (تصویر ۲۵). در این سال در شمال درگاه ورودی کنونی که احتمالاً از شکل اولیه خود دور شده، گذر مسقفی با دو دهانه طاق دیده می‌شود و چنان‌که پیش‌تر بحث شد، مسجد کوچکی با سه دهانه طاق شامل یک دهانه بزرگ میانی و دو دهانه کوچک‌تر جانبی ساخته شده است (تصویر ۲۵). زمان این رخداد را دقیقاً نمی‌توان مشخص کرد. اما بررسی ستون‌های بخش قدیمی‌تر مسجد نشان می‌دهد که این افزوده نباید از اواخر دوره قاجار کهن‌تر باشد. با ساخته شدن مسجد این فضا نیز از طریق دالان باریکی به صغه و حیاط متصل به آن راه می‌یافته است. در جنوب مسجد نیز حیاط کوچکی است که وابسته به بنای دیگری در جنوب حیاط یادشده است. این بنا که دسترسی به آن میسر نیست، در گذشته خانه متولی بوده و هنوز هم کارکرد مسکونی خود را حفظ کرده است و علی‌القاعده بخشی از بقعه نیست (تصویر ۹ فضای ۱۵) دقیقاً روشن نیست که آیا در زمان ساخت مسجد فضای متناظری نیز در سوی غربی بقعه وجود داشته یا خیر؟

اما عکس هوایی سال ۱۳۴۳ نتیجه تغییرات پیش از دهه ۱۳۴۰ را به صورت گسترده‌تر نشان می‌دهد. لذا در این دوره پیش از سال ۱۳۴۳ باید دو نقشه برای مجموعه در نظر داشت: نخست،

بقعه دارای یک گنبدخانه و هشت فضای پیرامون آن و البته با مسجدی در گوشه شمال شرقی (تصویر ۳۲) و دوم، که همین پلان است که با اطلاعات قابل اخذ از عکس هوایی سال ۱۳۴۳ تکمیل شده است (تصویر ۳۳). در این وضعیت متأخر به نظر می‌رسد کل راستای سه‌بخشی واقع در غرب بنا تخریب شده و به جای آن بناهای دیگری ساخته شده است؛ که از روی بام آن‌ها که در عکس سال ۱۳۴۳ قابل مشاهده است می‌توان نقشه تقریبی‌شان را تهیه کرد. بر اساس نقشه تهیه شده در گوشه شمال غربی، شبستانی با چهار چشمه طاق و ستونی در میان ساخته شده است؛ این در حالی است که بخش جنوبی راستای یادشده احتمالاً با تغییراتی اندک همچون فضای مناظر خود در سمت شرق بقعه باقی مانده است. این احتمال هم ممکن است که کل این بخش غربی تخریب شده و دو بنای شبستانی و بنای دیگر در جنوب آن با هم ساخته شده‌اند. این تغییر نباید خیلی متأخر باشد زیرا بعدها دوباره این دو بنا تخریب شده‌اند و به جای آن‌ها دو



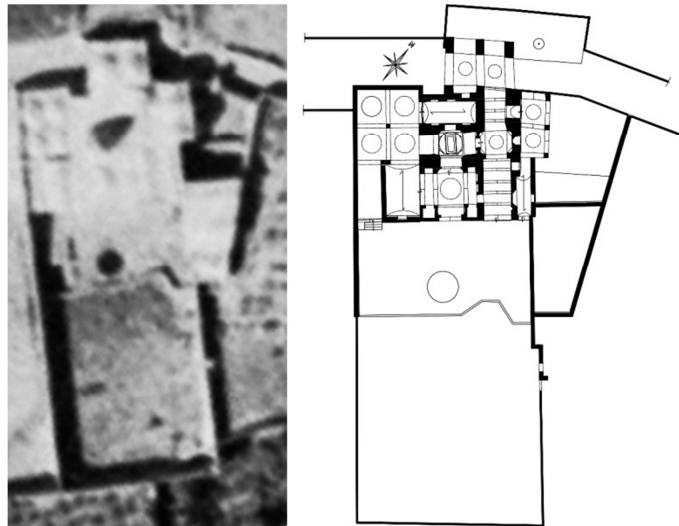
تصویر ۳۲: تصویری از پلان بقعه به صورت یک

ساختار نه‌بخشی

فضای با سقف مسطح و به شکل کشیده در غرب گنبدخانه ساخته شده است و ترکیب کلی را کاملاً مخدوش کرده است (تصویر ۹ فضای ۸ و ۹). از میان این دو فضای با سقف مسطح، فضایی که در منتهی‌الیه غربی بنا واقع شده، اکنون انبار وسایل آشپزی و آشپزخانه است و آن دیگری نیز شبستانی است متصل به گنبدخانه و فضاهای اصلی بقعه. به نظر می‌رسد کارکرد این فضای اخیر در گذشته نیز وجود داشته است، لذا راستای سه فضای پی‌درپی واقع در غرب گنبدخانه، بخشی از شبستان توسعه یافته بقعه بوده‌اند. همین کارکرد را می‌توان برای راستای سه فضای پی‌درپی واقع در شرق گنبدخانه نیز

تصور کرد. مقصود جایی است که بخشی از

آن به درگاه و دالان ورودی بقعه تبدیل شده است (تصویر ۹ فضای ۲ و ۳ و ۴).



تصویر ۳۳: نقشه بنا برگرفته از عکس هوایی سال ۱۳۴۳

نکته دیگری که وجود دارد، توجه به عکسی از گذر سرپوشیده است که ردی از دیوار جانبی یک پایه طاق را نشان می‌دهد. لذا اگرچه در عکس هوایی سال ۱۳۴۳ گذر سرپوشیده صرفاً از ۲ طاق تشکیل شده، این احتمال وجود دارد که پیش از این، گذر یادشده ۳ چشمه طاق داشته است. احتمالاً علت تخریب این دهانه از سقف گذر باید به تخریب راستای سه‌بخشی واقع در

غرب گنبدخانه نسبت داده شود زیرا راستای بنای کشیده واقع در غرب گنبدخانه در عکس هوایی ۱۳۴۳ هم دیده نمی‌شود و در این عکس اتفاقاً گذر سرپوشیده ۲ دهانه طاق دارد. لذا به نظر می‌رسد با جایگزینی بنای دارای چهارطاق و ستونی در میان (تصویر ۳۳، فضای شبستانی غربی) به جای فضاهای قدیمی‌تر، جداره بقعه و سقف گذر نیز آسیب دیده‌اند.



تصویر ۳۴: تصویری از نمای امامزاده و باقی‌مانده‌های دیواره‌های دهانه دیگری از ساباط

مطالعه معماری و  
سیر تحول تاریخی  
زیارتگاه غائب  
در کاشان

## ۵. نتیجه‌گیری

بررسی و مطالعه بقعه بر اساس وضعیت موجود و آثار باقی‌مانده و همچنین توجه به اسناد و مدارک باقی‌مانده نشان می‌دهد که بنا در آغاز گنبدخانه منفردی در میان اراضی زراعی بوده است که بنا بر روایت‌های شفاهی و همچنین نمونه‌های باقی‌مانده، ممکن است اساس آن به یک اتاق مختصر سرجه‌پیمایی بازگردد. بر این اساس اتاق سرجه‌پیمایی با قداست یافتن، به هسته اولیه زیارتگاه تبدیل شده است. گنبدخانه اولیه در نخستین مراحل از طریق ایوانی به راه اصلی دسترسی میان مزارع و باغ‌ها متصل می‌شده و شکلی کامل‌تر به خود گرفته است. هرچند ممکن است ایوان یا نحوه اتصال گنبدخانه یا بنای اولیه به راه مجاور ساده‌تر و صرفاً درگاهی برای دسترسی بوده باشد. در ادامه و با پیروی از الگویی که نمونه‌های آن در زیارتگاه پنجه‌شاه و سلطان میراحمد قابل شناسایی است، بنا ساختاری نه‌بخشی پیدا کرده و به صورت بقعه‌ای مفصل شامل یک گنبدخانه با ۸ فضا پیرامون آن درآمده است. احتمالاً شکل‌گیری و توسعه این زیارتگاه به ایجاد سکونتگاهی کوچک پیرامون آن تبدیل شده است. رد این سکونتگاه بیرون حصار کاشان در عکس‌های هوایی دهه ۱۳۳۰ قابل مشاهده است. در پی تکمیل شکل زیارتگاه و گسترش آن احتمالاً فضای باز واقع در جنوب بنا اهمیت یافته و نحوه ارتباط بنا با گذر مجاور آن نیز مورد توجه قرار گرفته است. لذا سقف گذر در شمال و حیاط، صدف و طارمی در جنوب بنا شکل گرفته‌اند. رد این تغییرات و صورت نهایی آن‌ها در عکس هوایی سال ۱۳۴۳ دیده می‌شود. بنای نه‌بخشی که الگویی کلاسیک و شناخته‌شده دارد با افزوده‌هایی در شرق و غرب بنا همراه شده و این تغییرات به تخریب برخی از قسمت‌های بنای نه‌بخشی منجر شده است. بعد از سال ۱۳۴۳ نیز زیارتگاه با تغییرات زیادی همراه است. این تغییرات عمدتاً شامل تخریب بخشی از بنای اصلی و ساخت فضاهایی با شکل جدید و سقف مسطح است که یکپارچگی مجموعه را از بین برده و به آن آسیب رسانده‌اند. از جمله در غرب بنا راستایی از فضاهای هم‌جوار با گنبدخانه، جای خود را به دو فضای تازه‌ساز داده و مسجد نیز به طرز نادرستی توسعه یافته است. علاوه بر این، حسینیه‌ای نیز در ابعاد وسیع در جنوب بنا ساخته شده و ترکیب بقعه با صدف و حیاط را از بین برده است. این تغییرات، ساختار نه‌بخشی زیارتگاه را تغییر داده و آن را از اصل خود دور ساخته است.

۱. از جمله نک: مشهدی نوش آبادی و جیحانی، ۱۳۹۹.
۲. سرجه بر اساس ناظم‌الاطباء به معنی پنگان و اندازه تعیین آب است و کاسه مسین گردی است که در ته آن سوراخی است و آن را در کاسه بزرگ‌تر که پر از آب است قرار می‌دهند و به‌عنوان ساعت آبی از آن استفاده می‌کنند (نک: دهخدا، ۱۳۷۷؛ معین، ۱۳۸۸). شخصی که این کار را انجام می‌دهد سرجه‌پیما و مکان انجام این عمل، اتاق سرجه‌پیمایی است (نک: تراب‌زاده، ۱۳۹۶).
۳. همچنین نک: تراب‌زاده، ۱۳۹۱: ۱۱۸.
۴. آخرین متولی خانواده غایبی‌ها، حسن غایبی فرزند صفرعلی غایبی، نوه نوروزعلی غایبی متولد ۱۳۱۱ است که بیشتر روایت‌های نوشته‌شده از ایشان است. گفته می‌شود شجره‌نامه‌ای مربوط به زیارت غایب وجود داشته که درون صندوقچه‌ای چوبی خاک کردند ولی موربانه آن را خورده است و اکنون اثری از آن نیست.
۵. ملامحسن فیض کاشانی، متولد ۱۰۰۷ق در کاشان، حکیم، محدث و عارف شیعه دوره صفوی است. نام او محمدمحسن، مشهور به ملامحسن و تخلص وی فیض بوده است.
۶. جریده نوعی علم عزاست که توسط قلندران از دوره صفوی وارد آیین‌های عزاداری شد و مقبولیت زیادی یافت. جریده که شباهتی با منورای یهودی نیز دارد، از یک میله فلزی تشکیل شده که تسمه‌های فلزی عمود بر آن است و چند تسمه منحنی دیگر بر این تسمه نصب است و در میان آن کشکولی قرار می‌دهند. بر بالای جریده شمع روشن می‌کنند و بر آن شرابه‌هایی بلورمانند می‌آویزند. یکی از سنت‌های عزاداری که امروز نیز در کاشان معمول است، برپایی تعلم جریده در حسینیه یا مکان عزاداری است و در پای آن مجلس عزا برپا می‌شود. البته جریده را با دسته عزادار و به‌خصوص دسته سنگ‌زنی نیز حرکت می‌دهند (نک: زروانی و مشهدی نوش آبادی، ۱۳۸۹: ۷۹-۸۷).
۷. برای اطلاعات بیشتر نک: ۱. جیحانی و همکاران، ۱۳۹۸؛ نیز اداره میراث‌فرهنگی کاشان، ۱۳۸۱.
۸. برای اطلاعات بیشتر نک: مشهدی نوش آبادی و جیحانی، ۱۳۹۹.
۹. باید توجه داشت که توسعه ثانوی در قدمگاه علی(ع) شامل بنایی متأخر است که به‌صورت مجزا ساخته شده است. رد بناهای متأخرتر متصل به بنای اصلی نیز در محل قابل مشاهده است اما بررسی میدانی‌شان می‌دهد که این بخش‌ها هم متأخرند و هم با کیفیتی بسیار پایین‌تر به بنای اصلی الحاق شده‌اند (برای اطلاعات بیشتر نک: مشهدی نوش آبادی و جیحانی، ۱۳۹۹).

## منابع

۳. تراب‌زاده، عباس (۱۳۹۶)، «نظام سستی آبیاری چشمه سلیمانیه فین»، پژوهشنامه کاشان، دوره ۱۵، شماره ۲، ۱۷۱-۱۵۸.
۴. تراب‌زاده، عباس (۱۳۹۱)، بررسی و تحلیل مردم‌شناختی زیارتگاه‌های شهرستان کاشان، پایان‌نامه، دانشگاه آزاد، تهران - مرکز، استاد راهنما: محمدصادق فرید و فریبا میراسکندری.
۵. جیحانی، حمیدرضا و همکاران (۱۳۹۸)، «زیارتگاه گلچقانه کاشان، مطالعه ویژگی‌های معماری و سیر تحول تاریخی آن»، فصلنامه کاشان‌شناسی، دوره ۱۴، شماره ۱، ۱۱۴-۸۱.
۶. جیحانی، حمیدرضا (۱۳۹۷)، عکس هوایی محدوده محله زیارت غایب کاشان.
۷. جیحانی، حمیدرضا و همکاران (۱۳۹۹)، «مطالعه مرکز محله پنجه‌شاه کاشان با تأکید بر نقش زیارتگاه و عناصر معماری و شهری پیرامون»، فصلنامه کاشان‌شناسی، دوره ۱۳، شماره ۱، ۳۸-۳.
۸. دفتر فنی اداره میراث فرهنگی و گردشگری کاشان، نقشه محلات تاریخی کاشان.
۹. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، لغت‌نامه دهخدا، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. زروانی، مجتبی و مشهدی نوش‌آبادی، محمد (۱۳۸۹)، «جریده‌برداری و سقایی؛ میراث قلندران و جوانمردان»، مطالعات عرفانی، شماره ۱۱، ۹۰-۶۱.
۱۱. غایبی، حسن (۱۳۹۷)، مصاحبه با نویسندگان مقاله، در منزل شخصی ایشان.
۱۲. مشهدی نوش‌آبادی، محمد (۱۳۹۵)، «اسطوره غیبت دختر»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، شماره ۴۵، ۲۸۲-۲۴۹.
۱۳. مشهدی نوش‌آبادی، محمد و جیحانی، حمیدرضا (۱۳۹۹)، «قدمگاه امام علی(ع)؛ در جست‌وجوی تربت‌خانه ایلخانی کاشان»، مجله مطالعات معماری ایران، شماره ۱۸، ۱۱۲-۸۹.
۱۴. معین، محمد (۱۳۸۶)، فرهنگ فارسی معین، بی‌جا: انتشارات زرین.
۱۵. نراقی، حسن (۱۳۸۲)، آثار تاریخی شهرستان‌های کاشان و نطنز، تهران: انجمن آثار و مفاخر و فرهنگی.

دو فصلنامه علمی کاشان‌شناسی، بهار و تابستان ۱۴۰۱  
دوره ۱۵، شماره ۱ (پیاپی ۲۸)، صفحات: ۳۵-۵۶  
مقاله علمی پژوهشی

## وحي غير قرآني در اندیشه فيض کاشاني

حسين ستار\*

زينب شمس\*\*

### چکیده

وحي یکی از مفاهيم کليدی اديان است که بنا بر اعتبارات مختلف نزد متکلمين مسلمان تقسيمات گوناگونی دارد. یکی از اين تقسيمات کلامی، وحي قرآنی در مقابل وحي غير قرآنی است که از آن به «وحي بیانی» یا «غير منلو» تعبیر می‌شود و بسیاری از بزرگان اهل سنت و شیعی از جمله فيض کاشانی بدان معتقدند. نوشتار پيش رو پس از بیان پیشینه‌ای از پژوهش‌هایی که از سوی موافقان و مخالفان وحي غير قرآنی انجام شده، به تبیین دیدگاه فيض کاشانی در مورد وحي غير قرآنی پرداخته و مصادیق، ادله و پیامدهای آن را تحلیل نموده است. با توجه به تمایز تعاریف «نبی» و «رسول» و «امام» در دیدگاه فيض کاشانی، از کنار هم چیدن نظریات وی که غالباً از کتاب الوافی، الصافی و علم الیقین گرد آمده، نتیجه می‌شود که فيض هرچند به بعضی از ادله‌ای که مستند برخی موافقان، برای اثبات وحي غير قرآنی واقع شده استناد نکرده، وجود وحي غير از قرآن را پذیرفته و قائل به ارسال وحي بر پیامبر(ص) قبل و بعد از رسالت بوده است. به باور وی پیامبر(ص) هم‌زمان با قرآن، وحي «غير قرآنی» را نیز دریافت می‌کردند که از مصادیق آن سنت، ولایت علی(ع)، فضیلت اهل بیت(ع)، جزئیات احکام و... است. از دید فيض رویه غالب در وحي غير قرآنی، تفسیر قرآن است؛ هرچند در حیانی بودن مواردی غیر از تفصیل قرآن، از قبیل اذان و بشارت ولادت امام حسين(ع) نیز فيض تصریح داشته است. فيض با وجود گستره وسیعی که برای وحي غير قرآنی قائل شده است، تحریف قرآن را نپذیرفته و روایات تحریف‌نما را بر فرض صحت، بر تحریف معنوی حمل کرده که الزامی بر تحریف لفظی قرآن ندارند.

**کلیدواژه‌ها:** وحي غير قرآنی، فيض کاشانی، الوافی، الصافی، تحریف.

وحي غير قرآنی  
در اندیشه  
فيض کاشانی

\* استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران، sattar@kashanu.ac.ir

\*\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران، (نویسنده مسئول) / Z.shams@qom.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۲/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۲۱



## ۱. مقدمه

وحی یکی از مفاهیم کلیدی ادیان آسمانی است که مفسران، متکلمان، عرفا به جوانب گوناگون آن توجه داشته‌اند. بنا بر اعتبارات مختلف تقسیمات گوناگونی از وحی وجود دارد که یکی از مهم‌ترین آن‌ها «وحی قرآنی» و «وحی غیرقرآنی» است. در خصوص باور بزرگان شیعی درباره وحی غیرقرآنی ابهاماتی وجود دارد که موجب شده است برخی متکلمان دیدگاه آنان را به چالش بکشند. از این رو نوشتار پیش رو به بررسی دیدگاه فیض کاشانی (صاحب نخستین کتاب روایی متأخر شیعه<sup>۱</sup>) پرداخته است.

### ۱-۱. فیض کاشانی

ملا محمد محسن فیض کاشانی (۱۰۰۷-۱۰۹۱ق) مفسر، حکیم، صوفی و عارف دوران صفویه است که در فلسفه و کلام، فقه و اصول، تفسیر قرآن، شعر و ادب و... آثاری ارزشمندی از خود به یادگار گذاشته است. از اساتید ایشان علاوه بر پدرش شاه مرتضی، سید ماجد بحرانی و ملاصدرا، و از شاگردان ایشان محمداقبر مجلسی و نعمت‌الله جزائری را می‌توان نام برد. به نقلی از خود جناب فیض، تعداد کتب و رساله ایشان ۱۱۶ تا است.<sup>۲</sup> البته برخی از این آثار، مربوط به فلسفه، تصوف، فقه، اصول و کلام هستند و فیض از آنچه در این زمینه خواننده و نوشته، اظهار پشیمانی و براثت نموده و آن را بر سبیل تمرین و صرفاً نقل مطلب معرفی کرده است (ناجی نصرآبادی، ۱۳۷۸ش: ۲۴-۲۵). از جمله آثار ایشان *الوصافی، الوافی، علم الیقین، عین الیقین، المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء* است. فیض، سرچشمه معارف بشری را وحی، و معارف عرفانی و برهانی را منطبق بر معارف وحیانی می‌داند. گفتنی است فیض در آیه ۵۲ سوره شوری در چگونگی وحی می‌گوید: «و برای انسان نیست که خدا با او سخن بگوید مگر به صورت وحی که فرشته‌ای را ببیند و از او بشنود، یا اینکه در دلش افتد بدون اینکه کسی را ببیند، اصل وحی کلام مخفی است که به سرعت درک شود، یا از وراء حجاب صدایی را بشنود بدون دیده شدن، یا رسولی فرستاده شود پس به اذن او آنچه را که می‌خواهد نازل می‌کند» (فیض، ۱۴۱۵ق: ج ۴، ۳۸۱).

### ۲-۱. وحی

در معجم *مقایس اللغة* آمده است: «واو و حاء و حروف عله، ریشه‌ای است که بر القای علم به صورت پنهانی یا غیرپنهانی به دیگری دلالت دارد؛ پس وحی اشاره است و رساله و هر چیزی که به دیگری القا کنی که آن را بدانند» (ابن فارس، ۱۳۹۹ق: ج ۶، ۹۳). راغب اصفهانی نیز



آورده که وحی به معنای اشاره سریع است و به سبب سرعتی که در آن نهفته است، وحی گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۱۵). ابن‌اثیر نیز در معنای وحی می‌گوید: «اشاره، الهام، نوشتن، و کلام سرّی و خطاب بدون واسطه را وحی گویند» (ابن‌اثیر، ۱۳۶۴ق: ج ۵، ۱۶۳). در تمام معانی یادشده، دو وجه مشترک مخفی و سریع بودن وجود دارد. تقسیمات گوناگونی از وحی به جهات گوینده (الهی، شیطانی)، گیرنده (پیامبران و غیرپیامبران) و رابطه گوینده و گیرنده (باواسطه، بی‌واسطه، از ورای حجاب) به استناد «وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بِلَاذْنِهِ مَا يَشَاءُ» (شوری: ۵۱)، در خواب یا بیداری، قرآنی یا غیرقرآنی (بیانی) و... وجود دارد. در این نوشتار وحی قرآنی و وحی غیرقرآنی مدنظر است.

### ۳-۱. پیشینه پژوهش

قتاده (۱۸۶۱ق) نخستین کسی است که از همنشینی «کتاب» و «حکمت» در آیات قرآن، مراد از «حکمت» را سنت دانسته که از جانب خداوند است (نک: طبری، ۱۳۹۲ق: ج ۱، ۴۳۶). اما ابن‌ادریس شافعی را می‌توان مبدع نظریه وحی دوگانه دانست که در *الرساله* با استناد به این همجواری، سنت نبوی را وحیانی پنداشته است (نک: شافعی، ۱۳۵۸ق: ۷۸). نظریه وی در حمایت از فرقه «اصحاب حدیث» ارائه شد و با مرور زمان، با سلطه روزافزون اصحاب حدیث، به جایگاه یک حقیقت انکارناپذیر در اسلام رسید؛ گرچه در طول تاریخ همواره مخالفانی نیز داشته است.

بسیاری از بزرگان اهل سنت به وحی غیرقرآنی باور داشته‌اند؛ از جمله بیضاوی، قرطبی و فخر رازی.<sup>۳</sup> از این رو این باور که برخی وحی غیرقرآنی را منحصر به شیعه دانسته‌اند صحیح به نظر نمی‌رسد. در شیعه، صاحبان کتب اربعه به وحی غیرقرآنی نظر مثبتی داشته‌اند. کلینی احادیث متعددی را در *الکافی* آورده که بر وحی غیرقرآنی دلالت دارد.<sup>۴</sup> از این رو برداشت می‌شود مقصود وی از «القرآن» در «ان القرآن اذا جاء به جبرئیل الی محمد سبعة عشر الف آیه» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲: ۶۳۴)<sup>۵</sup> - که برخی به استناد آن باور تحریف قرآن را به کلینی نسبت داده‌اند- شامل وحی قرآنی و وحی دیگری است؛ وحی‌ای که شامل تفسیر و تأویل آیات است و مجازاً «قرآن» تعبیر شده است.<sup>۶</sup> صدوق نیز در *الاعتقادات* به وحی غیرقرآنی تصریح داشته است.<sup>۷</sup> فیض در مورد وی می‌گوید: «شیخ ما صدوق در *اعتقادات* خود می‌گوید: قرآنی که به پیامبر(ص) نازل شد و در صدر اسلام در اختیار مردم قرار گرفت، هیچ چیز بیشتر از قرآنی نداشت که اکنون در میان مردم است. قرآن ۱۱۴ سوره دارد و برای ما شیعیان، سوره «انشراح»

و «ضُحی» یک سوره و «ایلاف» و «فیل» نیز یک سوره محسوب می‌شود. کسی که به ما غیر از این نسبت دهد دروغ‌گوست. دلیل این عقیده ما آن است که در روایات، ثواب خواندن سوره‌ها در نمازها و در غیرنمازها ذکر شده و پاداش ختم قرآن و زمان ختم آن نیز آمده است. البته آنچه به‌عنوان وحی بر پیامبر(ص) نازل شده اگر با قرآن جمع شود، بیش از ۱۷ هزار آیه می‌شود اما آن‌ها جزء قرآن نیستند؛ چراکه جبرئیل(ع) غیر از قرآن جملاتی را به پیامبر(ص) وحی کرده است که اگر جزء قرآن بود، با دیگر آیات جمع شده بود. جملاتی از قبیل «یا محمد! دارِ خلقی، عِشْ ما شِئْتَ فَإِنَّکَ مِیتٌ و احبب ما شِئْتَ فَإِنَّکَ مُفَارِقُهُ...». این جملات جزء قرآن نیست ولی کلام وحی است و امیرالمؤمنین(ع) در قرآن خود تمامی احادیث قدسی را آورده بود و به مردم خطاب کرد: «هَذَا کِتَابُ رَبِّکُمْ کَمَا أَنْزَلَ عَلَی نَبِیکُمْ لَمْ یَزِدْ فِیهِ حَرْفٌ وَ لَا یَنْقُصُ مِنْهُ حَرْفٌ فَقَالُوا لَا حَاجَةَ لَنَا فِیهِ عِنْدَنَا مِثْلُ الَّذِی عِنْدَکَ؛ این کتاب پروردگارتان است آن‌گونه که بر نبی‌تان نازل شده، حرفی به آن اضافه و از آن کم نشده است، گفتند: ما به آن نیازی نداریم مثل آنچه تو داری نزد ما هست» (فیض، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ۵۴؛ همو، ۱۴۰۶ق: ج ۲، ۲۷۳). طوسی نیز احادیثی را نقل کرده که حاکی از پذیرش وحی غیرقرآنی و تبیینی دانستن آن در نظر ایشان است. برای نمونه «ابی‌عبدالله(ع) می‌گوید: جبرئیل نزد رسول خدا(ص) آمد و اوقات نماز را به او تعلیم داد و گفت: هنگامی که فجر دمید، نماز فجر را به پا دار» (طوسی، ۱۳۹۰ق: ج ۱، ۲۵۸، ح ۹۲۵). وی با استشهاد به آیه «ثُمَّ إِنَّ عَلَیْنَا بَیِّنَاتٍ» (قیامت: ۱۹) معتقد است منظور از «بیان»، ظهور معنا برای کسی است که آن معنا را از غیر آن تشخیص می‌دهد و به فهم آن نائل می‌شود. وی پس از نقل روایتی از قتاده در تفسیر این آیه می‌گوید: «معنا را برای تو بیان کردم، سپس آن را به خاطر سپردی» (طوسی، ۱۳۷۹ق: ج ۱، ۱۹۷). همچنین می‌گوید: «خصّ هذه الاشياء بنص القرآن و ما عداه بوحی غیرالقرآن». این اشياء با نص قرآن و هرچیز دیگری که با وحی غیرقرآنی است، مشخص بنما (همان: ج ۴، ۳۲۸) درحالی که منظور او از «الاشياء»، احکام است.

از دیگر بزرگان شیعی قبل از قرن معاصر که وحی غیرقرآنی را باور داشته‌اند، طبرسی، ابوالفتوح رازی و سید بن طاووس<sup>۱</sup> قابل ذکر است. از بارزترین موافقان معاصر وحی غیرقرآنی، علامه مرتضی عسکری (۱۲۹۳-۱۳۸۶ش) است که با ارائه «وحی بیانی»، تفسیر قرآن پیامبر(ص) را که بخشی از سنت ایشان است، و حیانی دانسته است.

در سال‌های اخیر مقالات بسیاری در تأیید وحی غیرقرآنی نگاشته شده است؛ از جمله

«وحی قرآنی و وحی بیانی» نوشته احمد عابدی، «شرح و تحلیلی بر روایت انی اوتیت الکتاب و مثله معه» نوشته علیرضا فخاری، لیلا ابراهیمی و مهدی درستی. علاوه بر مسلمانان، برخی مستشرقان نیز موافق وجود وحی غیرقرآنی بوده‌اند؛ برای نمونه گلدتسهیر در مقاله «منازعات درباره جایگاه حدیث در اسلام»، نظریه «وحی دوگانه»<sup>۹</sup> را با استناد به دلایلی از جمله شواهد تاریخی بر پایه باور مردم عصر نزول، حدیث اریکه، همایی «کتاب» و «حکمت» مطرح کرده است. مخالفان نیز با نقد موافقان در جهت سست نمودن ادله آنان کوشیده‌اند. برای نمونه در سه مقاله «تفسیرها از کتاب و حکمت، از منظر دلالت بر وحیانی بودن سنت»، «حدیث اورنگ؛ بازخوانی حدیث اریکه به مثابه مستند وحیانی خواندن سنت» و «گستره وحی محمدی در آیات سوره نجم از نگاه مفسران» نویسنده علی تمسکی بیدگلی به همراه همکاران نتیجه گرفته‌اند که استناد به دلایلی از قبیل همایی «کتاب» و «حکمت» در قرآن، آیات ۳ و ۴ سوره مبارکه نجم و نیز حدیث اریکه، در وحیانی دانستن سنت، ادعایی بی‌پایه است.

## ۲. وحی غیرقرآنی در دیدگاه فیض

در این قسمت، وحی غیرقرآنی که از آن به وحی لامتلو یا غیرمتلو (مقابل قرآن که متلو است)، مروی‌عنه و بیانی هم تعبیر می‌شود، از نظرگاه فیض کاشانی بررسی شده است.

### ۲-۱. فیض کاشانی و پذیرش وحی غیرقرآنی

آثار متعددی از فیض کاشانی بر پذیرش وحی فراتر از قرآن در دیدگاه ایشان حکایت دارد. در *الوافی* و البته دیگر آثار فیض، موارد متعددی وجود دارد که فیض مطلبی را از قول جبرئیل بیان داشته که نه در قرآن است و نه در احادیث قدسی و حتی مضامین آن نیز با مضامین احادیث قدسی نمی‌خواند<sup>۱۰</sup> و چه بسا در مواردی جبرئیل با سوگند قول را به خدا نسبت داده است.<sup>۱۱</sup> آیا فیض وی این موارد را وحیانی نمی‌داند؟ یا وحیانی می‌داند و بنا به دلایلی از قبیل بدیهی بودن، به وحیانی بودن آن اشاره نداشته؟ پاسخ این است که فیض همانند بسیاری از بزرگان چون ملاصالح مازندرانی و علامه طباطبائی و دیگران، بین نبوت و رسالت، تفاوت قائل است. از نظر وی، «النبی من اوحی الیه بالعمل؛ و الرسول: من اوحی الیه بالعمل و التبلیغ»؛ نبی کسی است که به او وحی می‌شود تا خود عمل نماید، اما رسول کسی است که به او وحی می‌شود تا عمل و تبلیغ نماید (فیض، ۱۳۷۷ش، ج ۱، ۳۶۶). وی ذیل آیه «إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ؛ تنها از آنچه به من وحی می‌شود پیروی می‌کنم» (انعام: ۵۰) می‌گوید: «ما أنبئکم بما کان و ما یکون إلا بالوحی تبرأ من دعوی الألوهیة والملکیة و ادعی النبوة التي هی من کمالات البشر؛ هر

آنچه بوده و هست را فقط از طریق وحی شما را آگاه کرده، درحالی‌که از ادعای الوهیت و ملکیت برائت جسته اما ادعای نبوت داشت که از کمالات بشر است» (همو، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ۱۲۲). از تعبیر نبوت در عبارت «و ادعی النبوة» روشن می‌شود فیض برای پیامبر(ص) وحی قبل از رسالت (دوران نبوت) را ممکن می‌داند. از سوی دیگر وی از الکافی روایاتی را آورده که دریافت وحی از جبرئیل را مختص دوران رسالت دانسته است؛ برای نمونه: «از ابوجعفر(ع) در مورد رسول، نبی و محدث سؤال شد، گفت: رسول کسی است که جبرئیل به دیدن او آمد و با او سخن گفت، پس این رسول است؛ و اما نبی کسی است که در خواب می‌بیند مانند رؤیای ابراهیم و مانند آنچه رسول الله از اسباب نبوت، قبل از وحی می‌دید تا اینکه جبرئیل از جانب خدا رسالت را آورد و در این زمان نبوت و رسالت از جانب خدا برای او جمع شد، جبرئیل نزد او می‌آمد و با او سخن می‌گفت... (همو، ۱۴۰۶ق: ج ۲، ۷۵)، فیض علاوه بر نبی و رسول، وحی بر امام را نیز ممکن می‌داند و می‌گوید: «رسول کسی است که جبرئیل بر او نازل می‌شود او را می‌بیند و کلامش را می‌شنود و بر او وحی نازل می‌کند و چه بسا در خوابش ببیند مانند رؤیای ابراهیم(ع)، و نبی چه بسا کلام را بشنود، چه بسا شخصی را ببیند و نشنود، و امام کسی است که کلام را می‌شنود و شخص را می‌بیند» (همان: ج ۲، ۷۴).

جمع این دو در این صورت ممکن است که از نگاه فیض، اولاً وحی غیرقرآنی برای پیامبر اسلام(ص)، مانند آنچه در دوران نبوت (قبل از نزول قرآن) دریافت می‌کردند مسلم بوده و ثانیاً وحی دوران رسالت، از طریق جبرئیل بوده است. مباحثی از قبیل بررسی دقیق تمایزات نبی و رسول در دیدگاه ایشان، خارج از اهداف این تحقیق است. فارغ از این تصریح فیض، سایر باورمندان به وحی غیرقرآنی برای اثبات عقیده خود به ادله‌ای استناد داشته‌اند که بررسی ادله آنان از نگاه فیض قابل تأمل است. در ادامه، برخی ادله قرآنی و روایی آنان از دیدگاه فیض بررسی شده است.

## ۲-۱. ادله قرآنی

- آیاتی که در آن «حکمت» به «کتاب» عطف شده:

در ده آیه از آیات قرآن، کتاب و حکمت با یکدیگر آمده<sup>۱۲</sup> (که شش مورد آن درباره پیامبر اسلام(ص) است<sup>۱۳</sup>) و تأکید شده خداوند قرآن و حکمت را بر پیامبرش نازل کرده است. برخی مراد از «کتاب» را قرآن (به عبارت دقیق تر کل قرآن) دانسته و به استناد این هم‌آیی، «حکمت» را چیزی غیر از قرآن (از جمله سنت) با منشأ وحیانی پنداشته‌اند.<sup>۱۴</sup> در یک

تقسیم‌بندی، برداشت فیض در آیات شش‌گانه‌ای که این همنشینی در خصوص پیامبر(ص) بوده، به صورت زیر است:

۱. کتاب و حکمت را «معارف و احکام» دانسته است: «يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ؛ تا آیات تو را بر آنان بخواند و آن‌ها را کتاب و حکمت بیاموزد و پاکیزه کند» (بقره: ۱۲۹) (فیض، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ۱۹۰-۱۹۱).

۲. کتاب عبارت است از «قرآن» و حکمت عبارت است از: - «علوم مبنیه» در «وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ بِعِظْكَمْ بِهِ» (بقره: ۲۳۱) (فیض، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ۲۶۱)؛

- «سنت» در «يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (آل عمران: ۱۶۴) (فیض، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ۳۹۷)؛

- «شریعت» در «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِينَ رَسُولًا يُتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (جمعه: ۲) (فیض، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ۵۱، ۱۷۲)؛<sup>۱۵</sup>

۳. تفسیری نداشته: «وَيَعْلَمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيَعْلَمُكُمُ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۵۱) (فیض، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ۲۰۲)، «وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (نساء: ۱۱۳) (فیض، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ۴۹۸).

می‌توان و حیانی بودن غیر از قرآن را در نظر فیض در مواردی چون «معارف و احکام»، «علوم مبنیه»، «سنت» و «شریعت» احتمال داد، اما باید توجه داشت که این موارد در نظر فیض ممکن است عطف خاص پس از عام باشد که نمونه‌های آن در قرآن بسیار است.<sup>۱۶</sup> در این صورت «معارف و احکام»، «علوم مبنیه»، «سنت» و «شریعت» بخشی از قرآن هستند و نه فراتر از آن. آنچنان که برخی مانند علامه عسکری باورمندند «سنت» چیزی فراتر از قرآن نیست و با این حساب همه سنت، تبیین قرآن است، نه اینکه تبیین قرآن بخشی از سنت باشد.<sup>۱۷</sup> مصباح یزدی نیز این احتمال را مطرح نموده که «کتاب»، قوانین شریعت در قرآن است و «حکمت»، دیگر بخش‌های قرآن (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ش: ج ۱، ۶۶). خود فیض نیز در توضیح آیه نخست سوره رعد می‌گوید: «تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ يَعْنِي كِتَابِ سُورَةِ اسْتِ وَ تِلْكَ اِشَارَةٌ بِهٖ اَيُّهُنَّ اَنْ، يَعْنِي اَنَّ اَيَّاتِ كَامِلَةُ سُورَةِ اسْتِ؛ وَ الَّذِي اُنزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رُبِّكَ يَعْنِي قُرْآنَ» (فیض، ۱۴۱۵ق: ج ۳، ۵۷). در این صورت نسبت این موارد با قرآن تباین نیست که بین آن‌ها اشتراکی نباشد. از این رو مواردی چون «معارف و احکام»، «علوم مبنیه»، «سنت» و «شریعت» را که فیض در تفسیر آیاتی

که «حکمت» بر «کتاب» عطف شده آورده است، می‌توان در امتداد و تفصیل قرآن دانست چراکه الزامی برای فراتر از قرآن دانستن آن‌ها، از توضیحات فیض حاصل نشد.

- آیاتی که «قرآن» با «کتاب» عطف شده:

فیض ذیل آیاتی چون «طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَ كِتَابٍ مُّبِينٍ» (نمل: ۱) و «الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَ الْقُرْآنِ مُّبِينٍ» (حجر: ۱) هیچ توضیحی ارائه نمی‌دهد؛ بنابراین از این آیات تمایز قرآن و کتاب در دیدگاه ایشان به دست نمی‌آید.

- «وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل: ۴۴)

فیض در «وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ»، قرآن را «ذکر» نامیده چراکه حاوی پند و اندرز است و «مَ نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» نیز اوامر و نواهی قرآن است که برای مردم نازل شده است (فیض، ۴۱۵ق: ج ۳، ۱۳۸). لذا از این آیه نیز چیزی فراتر از قرآن از دیدگاه فیض برداشت نمی‌شود.

- آیات تحدی<sup>۱۸</sup>

بررسی برداشت فیض از آیات تحدی که خداوند مردم را برای آوردن مثل قرآن به مبارزه طلبیده است، نشان می‌دهد برخلاف مفسرانی که در این آیات وجه شبه و معیار هم‌اوردطلبی قرآن را منشأ الهی داشتن گرفته‌اند،<sup>۱۹</sup> فیض در تمام این آیات ملاک مثل قرآن بودن را متوجه بیان قرآن، و تنها در یک مورد با احتمال، متوجه امی بودن پیامبر(ص) دانسته است.

بیان قرآن: در این آیه همچنین با احتمال می‌گوید: «یا مثل این قرآن از کتب قبلی در بلاغت و نظم» (همان: ج ۱، ۱۰۲)، در «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ» (هود: ۱۳) ذیل «مِثْلِهِ» می‌گوید: «در بیان و حسن نظم» (فیض، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ۴۳۵)، در «قُلْ لَنْ يَجْتَمِعَ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ» (اسراء: ۸۸) می‌گوید: «در بلاغت و حسن نظم و سخاومندی» (فیض، ۱۴۱۵ق: ج ۳، ۲۱۵)، در «فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ مِثْلَ الْقُرْآنِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ» (طور: ۳۴) می‌گوید: «إذ فيهم كثير ممن عدوا من الفصحاء فهو رد للأقوال المذكورة بالتحدي أو ردًا للتقول خاصة فان سائر الأقسام ظاهر العناد؛ در میان آنان کثیرند کسانی که فصیح شمرده می‌شوند، پس ردی است بر اقوال یادشده با تحدی، یا پاسخی است بر آنچه ویژه می‌گویند» (فیض، ۱۴۱۵ق: ج ۵، ۸۱)، و نیز در «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ» (یونس: ۳۸) می‌گوید: «در بلاغت و حسن نظم در وجه تهمت، چراکه شما نیز مثل من در عربیت و فصاحت هستید» (فیض، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ۴۰۲).

امی بودن پیامبر(ص): با احتمال در «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ» (بقره: ۲۳) می‌گوید: «مثل محمد(ص)، مردی از خودتان که نمی‌خواند و نمی‌نوشت و...» (فیض، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ۱۰۱).

در هر پنج مورد، فیض موضع تحدی را فصاحت، بلاغت، نظم، بیان و سخاوت‌مندی قرآن گرفته و تنها در یک مورد امی بودن پیامبر(ص) را با احتمال مطرح کرده است، لذا از تفسیر فیض ذیل آیات تحدی نیز وحی غیرقرآنی به دست نمی‌آید.

- «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۳-۴):

فیض مرجع ضمیر «هُوَ» را «مَا يَنْطِقُ: همه سخنان پیامبر(ص)» دانسته که «إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» خداوند به ایشان وحی کرده است. می‌گوید: «او کسی است که جز وحی نازل شده از سوی خدا سخن نمی‌گوید» (فیض، ۱۴۱۵ق: ج ۵، ۸۴). در این آیات فیض به‌روشنی تمام سخنان پیامبر(ص) را وحیانی دانسته است.

- «فَإِذَا قَرَأْتَ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ؛ و آنگاه که بر خواندیم تو پیرو قرآن آن باش سپس بیان و (توضیح) آن (نیز) بر عهده ماست» (قیامت: ۱۸-۱۹).

فیض ذیل «ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ» می‌گوید: «بیان ما آشکارا علیک من معانی» (فیض، ۱۴۱۵ق: ج ۵، ۲۵۶ و ج ۷، ۳۴۸) یعنی علاوه بر جمع قرآن در سینه پیامبر(ص) و تثبیت قرائت آن بر زبان ایشان، توضیح معانی مشکل قرآن بر پیامبر(ص) نیز با خداست و وحیانی است. پس از نظر فیض تفصیل قرآن نیز وحیانی است.

## ۲-۱-۲. ادله روایی

۱. فیض در سبب نزول آیه ۳ و ۴ سوره نجم به نقل روایت نبوی از ابن عباس می‌پردازد که به فروآمدن ستاره در خانه حضرت علی(ع) به‌منزله خلافت ایشان و گمراه خواندن پیامبر(ص) از سوی منافقانی اشاره دارد که پیامبر(ص) در پاسخ آنان این آیات را خواندند. توضیحات وی حاکی از آن است که از نظرش سرآمد «مَا يَنْطِقُ»، فضیلت حضرت علی(ع) است. وی در ادامه روایاتی را نقل می‌کند که مؤید این مطلب است. گفتنی است یک روایت را نیز از الکافی آورده که «مَا يَنْطِقُ» را فضیلت اهل بیت(ع) شناسانده است (همان: ج ۵، ۸۵). پس از نظر فیض جانشینی حضرت علی(ع) از طرف خدا به پیامبر(ص) وحی شده که خارج از تصریح الفاظ قرآن است.

۲. برخی از موافقان مسلمان و غیرمسلمان وحی غیرقرآنی، حدیث «أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ هَذَا الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ» را مستند پذیرش وحی غیرقرآن قرار داده‌اند و وجه شبهه را که موجب مثل قرآن بودن می‌شود، وحیانی بودن گرفته‌اند. فارغ از نقدهایی که به این دلیل وارد شده<sup>۲۰</sup>، فیض صریحاً به الفاظ این حدیث<sup>۲۱</sup> استناد نداشته لکن بدین مضمون حدیث نبوی را از مجمع‌البیان

آورده است: همانا خداوند متعال قرآن را به من داد و از حکمت نیز مثل قرآن به من داد (همان: ج ۱، ۲۹۹).

۳. روایت «عن ابی عبدالله(ع) قال إنَّ القرآنَ الَّذی جاءَ بِهِ جَبْرِیلُ عَلَی مُحَمَّدٍ سَبْعَةَ آلاَفِ آیه» فیض در فصل آخر باب «اختلاف قرائات و عدد الآیات» از کتاب الوافی، روایت «إنَّ القرآنَ الَّذی جاءَ بِهِ جَبْرِیلُ عَلَی مُحَمَّدٍ سَبْعَةَ آلاَفِ آیه»<sup>۲۲</sup> از امام صادق(ع) را آورده و در توضیح آن سه احتمال زیر را داده است (همو، ۱۴۰۶ق: ج ۹، ۱۷۷۸-۱۷۸۱):

ا. بقیه آیاتی که اکنون در قرآن موجود نیست، همان مصحف امیرالمؤمنین(ع) است که نزد ائمه(ع) می‌باشد. می‌گوید: «لعل البواقی تکون مخزونه عند اهل بیت(ع) و تکون فیما جمع امیرالمؤمنین(ع)...» (همان، ج ۹، ۱۷۸۱).<sup>۲۳</sup>

ب. اختلاف تعداد آیات به چگونگی شمارش آن‌ها برمی‌گردد.

ت. آیات محذوف، آیاتی است که تلاوت آن‌ها نسخ شده است.

وی احتمال اول را که همان وحی بیانی بوده که در تفصیل قرآن است، قوی‌تر دانسته و در توضیح روایاتی از الکافی که بر حذف اسامی از قرآن دلالت دارد می‌گوید: شاید مقصود اسم‌هایی که در قرآن بوده و در بعضی روایات آمده است باشد، آن اسم‌ها در مصحف نزد ائمه(ع) موجود است و این اسم‌ها در حقیقت تفسیری برای کفار و مشرکین است که از طریق وحی رسیده ولی هرگز آن‌ها جزء قرآن نبوده است (همان: ج ۹: ۱۷۷۸-۱۷۷۹).

در ادامه، مصونیت قرآن از تحریف در دیدگاه فیض آمده است. بی‌توجهی فیض به حالت دوم مؤید تقویت حالت اول است. همچنین مشهور عالمان شیعی نسخ تلاوت را نپذیرفته‌اند و آن را ضعیف و سخیف می‌دانند و به همین دلیل فیض حالت سوم را آخرین احتمال قرار داده است. پس از نظر فیض آنچه منحصر به قرآن و قابل تحدی است، مرتبط به بیان، فصاحت و بلاغت قرآن است، نه وحیانی بودن و منشأ الهی داشتن. همان گونه که پیش از این ذکر شد، برداشت تفسیری وی ذیل آیات تحدی نیز مؤید این مطلب است.

### ۳. مصادیق وحی غیرقرآنی

مضمون بسیاری از مواردی که فیض از قول جبرئیل بیان داشته، به روشنی حاکی از نزول آن‌ها در دوران رسالت پیامبر(ص) است که این موارد نشان می‌دهد فیض وحی غیرقرآنی را در دوران رسالت پیامبر(ص) با وجود قرآن باور داشته و با آمدن قرآن، قائل به انقطاع وحی غیرقرآنی نبوده است. بر پایه همین نظر است که ذیل «اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ» (اعراف:



۳) می‌گوید: «من القرآن والوحی» (فیض، ۱۴۱۵ق: ج ۲: ۱۷۹) و نیز ذیل «يَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ» (نحل: ۲) می‌گوید: «آنچه از وحی و قرآن که قلوب مرده با جهل را زنده می‌کند» (فیض، ۱۴۱۵ق: ج ۳: ۱۲۷). عطف قرآن به وحی، در بیان آنچه برای مردم نازل شده و آنچه قلب‌های مرده را زنده می‌کند، نوعی دوگانگی قرآن و وحی را می‌رساند.

از تتبع در الوافی به دست می‌آید مصادیقی را که فیض بر وحیانی بودن آن تصریح داشته، با این معیار که «به فهم بهتر قرآن کمک می‌نماید یا خیر؟» می‌توان تفکیک نمود. در ادامه نمونه‌هایی از هر دو دسته آمده است.

### ۱-۳. وحی فراقرآنی در جهت تفسیر و تفصیل قرآن است

این دسته در دیدگاه فیض اهمیت بسیاری دارد و حجم فراوانی از مصادیق در این دسته قرار می‌گیرد، به‌گونه‌ای که نقل کرده: «از امیرالمؤمنین(ع) پرسیدند: آیا نزد شما از رسول خدا(ص) چیزی غیر از قرآن است؟ گفت: نه، سوگند به کسی که دانه را شکافت و روح را شفا داد، چیزی نداد مگر آنکه در کتابش باشد» (همو، ۱۴۰۶ق: ج ۱، ۳۱). فیض با استناد به روایات دالّ بر تداوم وحی بیانی در شب قدر<sup>۲۴</sup> بر این باور است که هر سال در شب قدر، احکام قرآن در مورد قضایای جدید بر معصوم زمان نازل می‌شود و دریافت‌کننده این گونه از وحی، راسخان در علم<sup>۲۵</sup> هستند؛ یعنی در شب قدر هر سال، تفصیل قرآن بر ایشان نازل می‌شود. وی با استنتاج منطقی خود می‌گوید: «پس می‌گوییم آیا رسول خدا(ص) راهی به‌سوی معرفتی که امت به آن نیاز دارند غیر از آنچه از آسمان از طرف خدای سبحان در شب قدر می‌رسد دارد یا خیر؟ پس اولی باطل است چراکه امت اتفاق نظر دارند که علم او فقط از طرف خداوند است. چنان‌که خداوند متعال فرموده: «إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى» (نجم: ۴)، پس دومی اثبات می‌شود» (فیض، ۱۴۰۶ق: ج ۲، ۳۸-۳۹). منظور وی از تفصیل قرآن، تبیین مجملات و تأویل متشابهات است (همو، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ۶۵؛ همو، ۱۴۰۶ق: ج ۲، ۳۷). همچنین معتقد است علاوه بر تأویل قرآن، دانش‌هایی که مربوط به حقایق صفات الهی، اسرار معاد و مقامات واقعی انبیا و اولیا هستند جز از راه وحی حاصل نمی‌شود (همو، ۱۴۰۶ق: ج ۲، ۴۶). مطالبی که پیش از این در عطف «حکمت» و «وحی» به «قرآن» در آیات گفته شد، مؤید این دیدگاه فیض است که البته مختص پیامبر(ص) نیست. همان گونه که در تمایز رسول، نبی و امام از دیدگاه فیض ذکر شد، فیض به ارسال وحی بر امامان نیز تصریح داشته است. نکته آنجاست که برخی از جمله علامه عسکری، وحی بیانی را تفصیل و تبیین آیات، جزئیات احکام، تخصیص عمومات و

تقیید مقیدات و... می‌دانند که مختص پیامبر(ص) است و ایشان آن را نزد اهل بیت(ع) قرار داده تا برای مردم بیان نمایند، اما فیض شخص امامان را دریافت‌کننده وحی می‌داند که تفسیر قرآن با توجه به مقتضیات زمانه از منشأ الهی دریافت می‌نمایند؛ یعنی در دیدگاه فیض شرط لازم دریافت وحی (در تفصیل آیات قرآن) رسالت یا نبوت نیست؛ هرچند او منکر انحصار درک و انتقال مفاهیمی خاص از قرآن، از پیامبر(ص) به اهل بیت(ع) نیز نیست. وی پس از مطرح کردن چند پرسش در این موضوع و دادن پاسخ منطقی به آن‌ها می‌گوید: «سپس می‌گوییم آیا وقتی رسول خدا(ص) که از راسخین در علم است فوت شد، علم او نیز رفت و علم او به متشابهات به خلیفه بعد او نمی‌رسد یا می‌رسد؟ اولی باطل است چراکه اگر چنین شود حق کسانی که در اصلا ب مردان هستند و پس از او می‌آیند ضایع می‌شود، پس دومی اثبات می‌شود» (همان: ج ۲، ۳۸-۳۹).

#### - جزئیات احکام و فرایضی که قرآن مسکوت بوده یا به‌اجمال به آن پرداخته است

برای نمونه در باب «صلاة و عللها» طریقه وضو گرفتن را وحی از جانب خدا به پیامبر(ص) دانسته و آورده: «سپس خداوند به من وحی کرد ای محمد نزد شکارگاه بیا و محل‌های سجده خود را بشوی و پاک کن برای پروردگارت نماز به پا دار... سپس خداوند به او وحی کرد صورتت را بشوی، پس تو عظمت من را نظاره کردی، سپس دست راست و چپ خود را بشوی...» (همان: ج ۷، ۵۹-۶۰). بنا بر منابع تاریخی، وضو در مکه و در آغاز بعثت، توسط جبرئیل به پیامبر(ص) آموزش داده شد و پیامبر(ص) آن را برای مردم بیان کرد (ابن هشام، بی‌تا: ج ۱، ۲۴۴؛ طبری، ۱۳۸۷ق: ج ۲، ۳۰۷). نمونه دیگر تعلیم کیفیت خواندن نماز است؛ می‌گوید: «پس از اتمام تکبیر و افتتاح، خداوند به او وحی کرد: "اسم را نام ببر" به همین دلیل در ابتدای سوره "بسم الله الرحمن الرحيم" را قرار داد، سپس خداوند به او وحی کرد مرا ستایش کن، گفت: "الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ". پیامبر(ص) با خود گفت سپاسگزارم، پس خدا به او وحی کرد: حمد مرا قطع کن... تا رسید به "لَا الضَّالِّينَ..."» (فیض، ۱۴۰۶ق: ج ۷، ۶۱-۶۲). ذکر سوره حمد دلیل قاطعی بر بعد از بعثت بودن این حدیث است که تصریح شده بر پیامبر(ص) وحی شده و در عین حال قرآنی نیست.

#### - سنت

فیض در مواردی سنت پیامبر(ص) را وحیانی دانسته است؛ برای نمونه می‌گوید: «کذلک أعطی محمدا ص التوسعة و التخیر فی أن یأمر بما شاء و ینهی عما شاء و إن کان کل منهما

إنما يفعل ما يفعل بوحى الله وإلهامه فإنه لا ينافى ذلك لموافقة إرادتهما إرادة الله تعالى فى كل شىء...» این چنین به محمد(ص) وسعت و اختیار داد تا به آنچه مى‌خواهد امر کند و از آنچه مى‌خواهد نهی کند؛ هرچند هریک فقط با وحی و الهام خداوند انجام مى‌دهد و این منافات ندارد چراکه اراده او موافق اراده خداوند در هرچیزی است... (همان: ج ۲۰، ۵۲۸). از دید فیض گستره و حیانی دانستن سنت، در حدّ نسخ قرآن هم کارایی دارد. وی ذیل آیه «وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالِ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَتَيْتَ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلْتَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ؛ و هرگاه آیات روشن ما بر خلق تلاوت شود منکران معاد که امیدوار به لقای ما نیستند گویند که قرآنی غیر از این بیاور یا همین را مبدل ساز. بگو: مرا نرسد که از پیش خود قرآن را تبدیل کنم من جز آنچه را که به من وحی می‌شود پیروی نمی‌کنم» (یونس: ۱۵) در پاورقی می‌گوید: «ومن استدل بهذه الآية على أن نسخ القرآن بالسنة لا يجوز فقد ابعده لأنه إذا نسخ القرآن بالسنة و ما يقوله النبي صلى الله عليه وآله فإنما يقول بالوحى من الله ينسخ القرآن ولم يبدله من قبل نفسه بل يكون تبدله من قبل الله تعالى ولكن لا يكون قرآنا ويؤيد ذلك قوله وَ مَا يُنطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى و كسانی که به این آیه استدلال می‌کنند که نسخ قرآن با سنت جایز نیست، پس - از حقیقت- دور شده‌اند چراکه وقتی می‌گوییم نسخ قرآن با سنت و هرآنچه نبی(ص) می‌گوید واقع می‌شود، در واقع می‌گوییم با وحی از جانب خدا، قرآن نسخ می‌شود و - پیامبر(ص)- از جانب خود آن را تبدیل نمی‌کند بلکه تبدیل از خداوند تعالی است ولی قرآن نیست و مؤید آن قول او است: وَ مَا يُنطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى» (فیض، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ۳۹۶).

فیض سنت را و حیانی می‌داند و با استشهاد به آیات ۳ و ۴ سوره نجم، نسخ قرآن با سنت و هرآنچه را نبی(ص) می‌گوید از آیه ۱۵ سوره یونس، به این دلیل که همه از جانب خدا و حیانی هستند، اثبات می‌کند. در پی استفاده فیض از واژه «نبی» با توجه به تمایزی که فیض بین «نبی» و «رسول» قائل شده، از اینکه وی «ما يقوله النبى» را به سنت عطف کرده، این پرسش به ذهن خطور می‌کند که آیا از نظر فیض حتی سخنان قبل از بعثت پیامبر(ص) نیز قابلیت نسخ قرآن را دارند؟ (چراکه پیامبر(ص) از جانب خود هیچ نمی‌گوید)؟ پاسخ آن است که نمونه‌هایی وجود دارد که فیض واژه «نبی» را به کار برده درحالی‌که پیامبر(ص) دریافت‌کننده آیات قرآن (یعنی در دوران رسالت) بوده است (برای نمونه نک: معارج: ۱-۳).<sup>۲۶</sup> گفتنی است بسیاری با اعتقاد به عصمت پیامبر(ص) و حجیت سنت، وحی غیرقرآن را

سنت پیامبر(ص) دانسته‌اند از جمله بیضاوی<sup>۲۷</sup> و قرطبی<sup>۲۸</sup>. علامه عسکری نیز ضمن اعتقاد به این وحی فراتر از قرآن که آن را وحی بیانی خوانده، مستند آن را روایتی از امام صادق(ع) دانسته و می‌گوید: «قسمتی از وحی آن است که در آن لفظ و معنا به انبیا وحی می‌گردد که این امر اختصاص به کتب آسمانی از جمله قرآن دارد و قسمتی از وحی، در آن تنها معنا وحی شده و الفاظ از جانب انبیا است، مانند احادیث نبوی» (عسکری، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ۲۶۰).

- ولایت حضرت علی(ع): مصادیق این مورد در روایات الوافی بسیار است؛ برای نمونه می‌گوید: «خداوند متعال گفت: "سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ لِلْكَافِرِينَ" به ولایت علی "لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ"، سپس چنین گفت و به خدا سوگند جبرئیل آن را بر محمد(ص) این چنین نازل کرد» (فیض، ۱۴۰۶ق: ج ۳، ۹۲۶). همچنین می‌گوید: «پس وحی شد به سوی نبی و گفت: "سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ لِلْكَافِرِينَ" به ولایت علی "لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ مِنَ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ"، گفت: گفتم فدای تو شوم، ما آن را این گونه نمی‌خوانیم، گفت: به خدا سوگند جبرئیل آن را بر محمد(ص) این چنین نازل کرد» (همان: ج ۳، ۹۲۶ و ۹۳۳). فیض این اعتقاد را در الصافی به خوبی نمایان کرده است؛ برای نمونه ذیل «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» (مائده: ۶۷) می‌گوید: پس رسول خدا(ص) دست علی(ع) را گرفت و گفت ای مردم... پس گفت خدایا سه مرتبه شهادت می‌دهم، پس گفت ای جماعت مسلمانان این ولی شما بعد از من است (فیض، ۱۴۱۵ق: ج ۷، ۲۷۳).<sup>۲۹</sup> علامه عسکری نیز می‌گوید: «در روز غدیر آیه "يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ" (مائده: ۶۷) نازل شد در وحی بیانی این آیه آمده: "فِي عَلِيٍّ" یعنی "يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ فِي عَلِيٍّ" (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۳۷، ۱۵۵ و ۱۸۹)، یعنی ای پیامبر(ص) آنچه درباره علی بر تو نازل شده بر مردم برسان، بنابراین منشأ «فِي عَلِيٍّ» همان وحی بیانی بر پیامبر اکرم(ص) بوده است. بنابراین «فِي عَلِيٍّ» حدیث پیامبر(ص) است که منشأ آن وحی بیانی است؛ منشأ حدیث پیامبر(ص) نیز وحی خداست (عسکری، ۱۳۸۷ش: ۴۱۷). تفاوت دیدگاه معتقدان به وحی بیانی از جمله علامه عسکری با فیض در «لفظ» است. علامه عسکری منشأ وحی بیانی را خدا می‌داند ولی متذکر می‌شود حدیث پیامبر(ص) است؛ یعنی لفظ آن از جانب رسول اکرم(ص) است اما فیض با نقل روایاتی که جبرئیل سوگند یاد می‌کند این آیه این چنین (متفاوت از شکل موجود در قرآن) بر پیامبر(ص) نازل کرد، بر این باور است که علاوه بر معنا، لفظ نیز از جانب خداست. لذا آنچه برخی در فواید وحی بیانی بر شمرده‌اند که پذیرش وحی بیانی موجب می‌شود روایات حاکی از تحریف که در جوامع روایی شیعی و اهل سنت

فراوان است پاسخ داده شود، جامع نیست. هرچند برخی در روایات دال بر اختلاف قرائت گفته‌اند: «قرائت» در صدر اسلام به معنای شرح و تفسیر بوده است.<sup>۳۰</sup> لکن در روایات بسیاری لفظ «نزل» به کار رفته است. ممکن است گفته شود به دلیل نقل به معنا، لفظ روایات ملاک نیست، اما علاوه بر تعداد بسیار این گونه روایات، سوگندی که در مواردی تا سه مرتبه نیز تکرار شده،<sup>۳۱</sup> حاکی از عدم جامعیت وحی بیانی می‌باشد که از قطعیت آن می‌کاهد.

### – فضایل و رعایت حقوق اهل بیت (ع)

مصادیق این مورد نیز بسیار است،<sup>۳۲</sup> برای نمونه می‌گوید: «وَ آتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ» پس رسول خدا (ص) ندانست آنان چه کسانی هستند – که حقشان باید ادا شود– پس نزد جبرئیل بازگشت و جبرئیل به سوی پروردگارش بازگشت، پس خداوند به او وحی کرد: فدک را به فاطمه بده، پس رسول خدا (ص) او– فاطمه– را صدا زد و به او گفت ای فاطمه خدا به من امر فرموده فدک را به تو برگردانم (فیض، ۱۴۰۶ق: ج ۱۰، ۳۰۶). فیض در *الصفای* نیز بیان فضایل اهل بیت (ع) از قول پیامبر (ص) را و حیانی دانسته است و به نقل از *الکافی* می‌گوید: «وَالسَّجْمِ إِذَا هَوَى» سوگند به قبر محمد (ص) هنگامی که «مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ» را دریافت کرد، اهل بیتش را فضیلت داد «وَمَا غَوَى وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى» می‌گوید از فضیلت اهل بیت از روی هوا و هوس سخن نمی‌گوید بلکه آن قول خداوند عزوجل است (فیض، ۱۴۱۵ق: ج ۵، ۸۵ و ج ۷، ۲۲).<sup>۳۳</sup>

### ۲-۳. وحی فراقرآنی که در جهت تفصیل قرآن نیست

– مواردی که گاهی بر وحیانی بودن آن تصریح شده است لکن در جهت تفصیل قرآن نیست؛ از قبیل چگونگی اذان که از شعائر است. فیض در باب «بدء الصلاة و عللها»، پس از ذکر چند روایت از *الکافی*، *التهذیب* و *الفقیه* که بر هبوط جبرئیل و نزول اذان بر پیامبر (ص) دلالت دارد،<sup>۳۴</sup> ذیل حدیثی از *الکافی* که بر هبوط جبرئیل نزد رسول الله و نزول اذان بر ایشان دلالت دارد می‌گوید: «این حدیث پاسخی است بر رد آنچه عوام بر وحیانی نبودن اذان اقامه کرده‌اند... ابن ابی عقیل می‌گوید که شیعیان در مورد امام صادق (ع) اتفاق نظر داشتند که او قومی را که ادعا می‌کردند پیامبر (ص) آن را – اذان را – از عبدالله بن زید گرفت و لعن کرد و گفت که وحی بر پیامبر (ص) نازل شد» (همو، ۱۴۰۶ق: ج ۷، ۵۵۸).

– مواردی از قول جبرئیل که تصریحی به وحیانی بودن آن نشده و نمی‌تواند مربوط به قبل از رسالت ایشان باشد. از قبیل بشارت تولد امام حسین (ع). فیض در باب «ما جاء فی الحسین بن علی (ع)»، این حدیث را از *الکافی* آورده... هنگامی که فاطمه (ع) به حسین (ع) آبستن شد،

جبرئیل(ع) نزد رسول الله آمد و گفت از فاطمه پسری زاده می‌شود که پس از تو به دست امت تو کشته می‌شود (همان: ج ۳، ۷۵۶).

- مواردی که فیض بر وحیانی بودن آن تصریح نکرده ولی چون از قول جبرئیل می‌باشد، متعلق به دوران رسالت است؛ برای نمونه سفارش جبرئیل به خواندن نماز در مسجد کوفه، فیض کاشانی در این خصوص چنین نگاه کرده است: «جبرئیل به او گفت: ای محمد! این مسجد پدرت آدم(ع) و مصالای انبیا(ع) است پس نزول کن و در آن نماز به پا دار. پس نازل شد و در آن نماز گزارد، سپس جبرئیل(ع) به سوی آسمان عروج کرد» (همان: ج ۲۶، ۳۱۹).

در تاریخ گزارش‌های مختلفی درباره تشریح نماز وجود دارد، برخی آن را مصادف با معراج رسول(ص) دانسته‌اند، برخی پیش از معراج و حتی پیش از اسلام، هرچند شواهد بسیاری از برگزاری نماز توسط پیامبر(ص)، پیش از اسلام وجود دارد ولی با توجه به آنکه تعلیم وضو را روزهای نخستین اسلام دانسته‌اند، به احتمال قوی خواندن نماز به کیفیت کنونی آن نیز بعد از بعثت بوده و کیفیت نمازی که اقوالی معتقدند پیامبر(ص) پیش از بعثت و در دوران نبوت می‌خوانده به گونه دیگری باشد که آن نیز وحیانی بوده است. مصادیق این حالت بسیار است مانند سفارش جبرئیل به نکات اخلاقی،<sup>۳۵</sup> نکات بهداشتی،<sup>۳۶</sup> چگونگی طلب رزق و روزی،<sup>۳۷</sup> تعیین اوقات<sup>۳۸</sup> و ...

#### ۴. هم‌آوایی با فیض در وحی غیرقرآنی

مفسران بسیاری موافق تبیین گزاره وحی غیرقرآنی توسط فیض هستند؛ برای نمونه ثقفی تهرانی سخنان پیامبر(ص) درباره جانشینی و فضیلت حضرت علی(ع)<sup>۳۹</sup> را از مصادیق وحی غیرقرآنی می‌داند و طبرسی احکام را وحیانی دانسته است. در مورد سنت نیز با تفکیک «سنت گفتاری» و «سنت کرداری» برخی قائل به وحیانی بودن سنت گفتاری (احادیث پیامبر(ص)) که در واقع سخنان دینی محسوب می‌شود و شامل تفسیر قرآن نیز هست) هستند از جمله جوادی آملی و برخی به‌طور مطلق همانند فیض، سنت پیامبر(ص) را وحیانی دانسته‌اند از جمله مکارم شیرازی<sup>۴۰</sup>.

۱. در مورد وحیانی دانستن کردار روزمره پیامبر(ص) با جست‌وجوهای انجام‌شده، نظر فیض به دست نیامد، اما روشن است که فیض سخنان غیردینی پیامبر(ص) را نیز وحیانی دانسته و از این لحاظ با مفسرانی از جمله حسینی همدانی<sup>۴۱</sup> هم‌عقیده است. محمد عزت دروزه (۱۸۸۷-۱۹۸۴م) ادعا کرده است برخی مفسران علاوه بر قرآن و گفتار و کردار پیامبر(ص)،

حتی گفتار و کردار دنیوی ایشان را نیز وحیانی می‌دانند. وی از طبرسی، نیشابوری و خازن نام برده که صحت این ادعا نیاز به تحقیق دارد (نک: دروزه، ۱۳۸۳ق: ج ۲، ۷۸).

جای بررسی دارد که فرق وحی قرآنی با سایر مصادیقی که فیض وحیانی‌شان خواننده (وحی غیرقرآنی) چیست؟ فیض کاشانی ذیل آیه «وَرُسُلًا فَذَٰ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْضُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (نساء: ۱۶۴) می‌نویسد: گفته شده منتهای مراتب وحی، سخن گفتن خدا با رسول است آنچنان که به موسی(ع) از بین رسولان اختصاص یافت و خداوند مثل آنچه را به هریک از آنان داده، به محمد(ص) عطا فرمود (فیض، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ۵۲۱)، سپس وی چندین روایت از الکافی، الخصال، العیاشی دال بر این مطلب آورده است. با توجه به نظر فیض ذیل آیه ۵۲ سوره شوری در انواع وحی، و نیز تمایزاتی که در کیفیت دریافت وحی بین رسول، نبی و امام قائل شده چنین برداشت می‌شود که فیض تکلم بدون واسطه خدا با پیامبر(ص) را مختص وحی قرآنی که مرتبه‌اعلای وحی است می‌داند. در واقع از نظر فیض برتری و تمایز وحی قرآنی با سایر مصادیقی که غیر از قرآن وحیانی شمرده، تکلم بی‌واسطه خدا با پیامبر(ص) در قرآن است.

## ۵. نتیجه‌گیری

از برداشت تفسیری فیض ذیل آیات تحدی و نیز ادله‌ای که برخی موافقان وحی غیرقرآنی برای اثبات نظر خودشان بدان استناد داشته‌اند از قبیل آیه ۴۴ سوره نحل، همنشینی «کتاب» و «حکمت»، و نیز همایی «کتاب» و «قرآن» در آیات، باور وحی غیرقرآنی در دیدگاه ایشان به دست نمی‌آید. لکن تعریف ایشان از «امام»، «رسول» و «نبی»، تفصیل ایشان ذیل آیات ۳ و ۴ سوره نجم و آیات ۱۸ و ۱۹ سوره قیامت و نیز استناد به برخی ادله‌ی روایی بالاخص در سبب نزولها، به‌روشنی گویای پذیرش وحی غیرقرآنی در دیدگاه ایشان است.

تبع در آثار فیض نشان می‌دهد مصادیقی را که بر وحیانی بودن آن تصریح داشته یا قریبه‌ای از قبیل انتساب آن به جبرئیل وجود دارد، می‌توان با معیار «در جهت تفصیل قرآن بودن یا نبودن» تفکیک کرد. حجم بالایی از مصادیقی که وحیانی خواننده در توضیح و شرح آیات قرآن است: از قبیل جزئیات احکام و فرایضی که قرآن مسکوت بوده یا به‌اجمال به آن پرداخته، سنت (که فیض گستره وحیانی دانستن آن را در حد نسخ قرآن می‌داند)، ولایت علی(ع)، فضایل و اهل بیت(ع) و... در هریک از این مصادیق، مفسرانی با فیض هم‌عقیده هستند. مصادیقی نیز وجود دارد که در دسته تفصیل قرآن قرار نمی‌گیرد از قبیل کیفیت اذان و

سفارش به خواندن نماز و... .

برداشت می‌شود فیض وحی قرآنی را تکلم مستقیم خدا با پیامبر(ص) می‌داند که مرتبهٔ اعلاهی وحی است. از تمایزات نبی و رسول در تعاریف وی نتیجه می‌شود وی دریافت وحی را در دوران نبوت و رسالت پیامبر(ص) باور داشته با این تفاوت که در دوران رسالت، وحی غیرقرآنی از طریق جبرئیل نازل می‌شده است. فیض با وجود گسترهٔ وسیعی که برای وحی غیرقرآنی قائل شده، تحریف قرآن را نپذیرفته است و روایات تحریف‌نما را بر فرض صحت، بر تحریف معنوی حمل کرده که الزامی بر تحریف لفظی قرآن ندارند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. الوافی اثر فیض کاشانی، در کنار بحار الانوار اثر مجلسی و وسائل الشیعه اثر حر عاملی به‌عنوان کتب نامبردار متأخر حدیثی معرفی شده‌اند.
۲. در کتاب ده رساله ایشان، ص ۱۸-۲۸.
۳. بیضاوی ذیل اعراف: ۲ با استناد به نجم: ۳-۴ (۱۳۸۸ق: ج ۱، ۳۴۱)، قرطبی با استشهاد به حشر: ۷ (۴۰۵ق: ج ۷، ۱۶۱) فخر رازی: «... سواء كان ذلك الوحي قرآن او غيره...» (۱۴۱۵ق: ج ۵، ۱۷۰).
۴. از جمله امام صادق(ع) می‌فرماید: حدیث من، حدیث پدرم، و حدیث پدرم، حدیث جدم، و حدیث جدم، حدیث حسین، و حدیث حسین، حدیث حسن، و حدیث حسن، حدیث امیرالمؤمنین، و حدیث امیرالمؤمنین، حدیث رسول الله، و حدیث رسول الله، قول الله عزوجل است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۵۳).
۵. این حدیث در برخی نسخ الکافی «سبعة الآفة» آمده است.
۶. برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۴، ۳۳۶، ح ۵ و نیز ج ۸، ۳۶۴ و ۳۶۵.
۷. صدوق، ۱۴۱۴ق: ۸۴.
۸. طبرسی: «اما بنص القرآن و اما بوحی غیر القرآن» (۱۳۷۹ق: ج ۴، ۳۷۸)، ابوالفتوح رازی: «بعضی دیگر گفته‌اند این چیزها به نص قرآن حرام است و آنچه جز این است، به وحی غیرقرآن است» (۱۳۵۲ق: ج ۵، ۸۰)، و سید بن طاووس، بی‌تا: ۱۳۱.

### 9. double revelation

۱۰. از قبیل الوافی، ج ۳، ۷۵۶ و ۷۵۷.
۱۱. از قبیل الوافی، ج ۲، ۲۶۴؛ ج ۲۶، ۴۱۲؛ ج ۱۰، ۵۰۸؛ ج ۹، ۱۶۶۷.
۱۲. بقره: ۱۲۹، ۱۵۱ و ۲۱۳؛ آل عمران: ۴۸، ۸۱ و ۱۶۴؛ نساء: ۱۱۳ و ۵۴؛ مائده: ۱۱۰؛ جمعه: ۲.
۱۳. بقره: ۱۲۹، ۲۳۱ و ۱۵۱؛ آل عمران: ۱۴۶؛ جمعه: ۲؛ نساء: ۱۱۳.
۱۴. از جمله شافعی، ۱۳۵۸ق: ۷۸؛ نسفی، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ۱۳۷؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق: ج ۱، ۳۳۵.



۱۵. همچنين در «وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ» (بقره: ۴) می‌گوید: «من القرآن و الشريعة»، قرآن و شریعت را نازل شده از سوی خداوند دانسته است (فیض، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ۹۳).
۱۶. مانند «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى» (بقره: ۲۳۸).
۱۷. نک: عسکری، ۱۳۸۷ش: ۴۱۷-۴۲۳.
۱۸. بقره: ۲۳؛ یونس: ۳۸؛ هود: ۱۳؛ اسرا: ۸۸؛ طور: ۳۴.
۱۹. از قبیل طبرسی (۱۳۷۹ق: ج ۱، ۹۳)، کاشانی (۱۳۹۴ش، ج ۱، ۲۷) و مکارم شیرازی (۱۳۸۰ش، ج ۱، ۱۲۶).
۲۰. نک: تمسکی بیدگلی، ۱۳۹۸.
۲۱. که اختلافاتی در الفاظ آن در منابع گوناگون وجود دارد.
۲۲. همانا قرآنی که جبرئیل بر محمد(ص) آورد هفت هزار آیه دارد.
۲۳. فیض (۱۴۱۵ق: ج ۱، ۴۷) نیز این مطلب را ذکر کرده است.
۲۴. برای نمونه: داود بن فرقد می‌گوید: یعقوب به من حدیث کرد و گفت: شنیدم که مردی در حضور امام صادق(ع) از شب قدر پرسید که آیا در زمان گذشته بوده یا هر سال در این شب وجود دارد؟ فرمودند: اگر شب قدر برداشته شود، قرآن نیز برداشته می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۷، ۶۲۶).
۲۵. ثبات و استورای در علم (فیض، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ۳۱۸).
۲۶. همان: ج ۷، ۲۸۹.
۲۷. بیضاوی، ۱۳۸۸ق: ج ۱، ۳۴۱، ذیل اعراف: ۳.
۲۸. قرطبی، ۱۴۰۵ق: ج ۱، ۳۷-۳۹.
۲۹. موارد دیگری از الصافی که فیض ولایت علی(ع) را و حیانی تلقی کرده، ج ۵، ۸۵ و ۸۹، ج ۷، ۲۲ است.
۳۰. از جمله قرطبی می‌گوید: «وما یوثر عن الصحابه و التابعین انهم قرووا بكذا و کذا، انما ذالک علی وجه بیان و التفسیر، لا ذالک قرآن یتلی» (۱۴۰۵ق: ج ۱، ۸۶).
۳۱. برای نمونه کلینی ذیل بقره: ۳۷ (۱۴۰۷ق: ج ۱، ۴۱۶)، طبری، ۱۳۹۲ق: ج ۵، ۹.
۳۲. نک: فیض، ۱۴۰۶ق: ج ۲۴، ۲۵۲، ج ۳، ۹۲۷، ج ۳، ۲۹۸، ج ۲۶، ۳۷۷ و ...
۳۳. نمونه‌های این مورد بسیار است از جمله در فیض، ۱۴۱۵ق: ج ۶، ۳۶۸.
۳۴. از جمله «فقال جبرئیل ع حی علی الصلاة اسمة حی علی الصلاة حی علی الفلاح حی علی الفلاح فقالت الملائكة صوتان مقرونان معروفان فقال جبرئیل ع قد قامت الصلاة قد قامت الصلاة...» (فیض، ۱۴۰۶ق: ج ۷، ۵۹).
۳۵. نک: فیض، ۱۴۰۶ق: ج ۷، ۱۰۱ (بی‌اهمیتی به دنیا) و ج ۲۳، ۲۹۴ (صبر در برابر گریه و آزار کودک).

۳۶. از قبیل سفارش به مسواک و حجامت و... در همان: ج ۶، ۶۷۲.

۳۷. نک: همان: ج ۱۷، ۱۰۳.

۳۸. فیض در باب «إشارة جبرئیل ع بحدود الأوقات»، شش حدیث را آورده که پنج مورد آن از التهذیب و یک مورد آن از الکافی است. در پنج مورد، التهذیب تعیین اوقات را به جبرئیل نسبت داده و در یک مورد، الکافی تعیین اوقات را امری دانسته که به پیامبر(ص) تفویض شده و جبرئیل به ایشان مشورت داده است (همان: ج ۷، ۲۱۱).

۳۹. نک: ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸ق: ج ۵، ۸۳.

۴۰. نک: مکارم شیرازی، ۱۳۸۰ش، ج ۲۲، ۴۸۰-۴۸۲.

۴۱. نک: حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق: ج ۷، ۱۶.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اثیر، مبارک (۱۳۶۴ق)، *النهاية في غريب الحديث و الاثر*، بیروت: المكتبة العلمية.
۳. ابن فارس، احمد (۱۳۹۹ق)، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بیروت: دار الفکر.
۴. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵. ابن هشام، عبدالملک (بی تا)، *السيرة النبویه*، بیروت: دار المعرفه.
۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۳۸۸ق)، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، مصر: مكتبة مصطفى الحلبي.
۷. تمسکی بیدگلی، علی و موسوی، محسن (۱۳۹۶ش)، «گستره وحی محمدی در آیات سوره نجم از نگاه مفسران»، *مجله پژوهش های تفسیر تطبیقی*، دوره ۳، شماره ۵، ۲۰۱-۲۲۵.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸ش)، «حدیث اورنگ؛ بازخوانی حدیث اریکه، به مثابه مستند و حیانی خواندن سنت»، *مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، شماره ۳، ۲۱-۴۰.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰ش)، «تفسیرها از کتاب و حکمت، از منظر دلالت بر و حیانی بودن سنت»، *فصلنامه مطالعات قرآنی*، دوره ۱۲، شماره ۴۶، ۶۷-۸۵.
۱۰. ثقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸ق)، *روان جاوید در تفسیر قرآن مجید*، تهران: برهان.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ش)، *سیره رسول اکرم(ص) در قرآن*، قم: اسراء.
۱۲. حسینی همدانی، محمد (۱۴۰۴ق)، *انوار درخشان در تفسیر قرآن*، تهران: لطفی.
۱۳. دروزه، محمدعزت (۱۳۹۳ق)، *التفسیر الحدیث: تفسیر السور حسب النزول*، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
۱۴. رازی، ابوالفتح (۱۳۵۲ق)، *روح الجنان و روض الجنان*، تهران: اسلامیه.

۱۵. رازی، فخرالدین محمد (۱۴۱۵ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان الداودی، بیروت: دار القلم.
۱۷. سید بن طاووس (بی تا)، *فلاح السائل*، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۱۸. شافعی، محمد بن ادیس (۱۳۵۸ق)، *الرساله*، مصر: الحلبي.
۱۹. صدوق، علی بن حسین بابویه (۱۴۱۴ق)، *الاعتقادات*، قم: کنگره شیخ مفید.
۲۰. — (بی تا)، *علل الشرایع*، تهران: مصطفوی.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۹ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۲۲. طبری، ابن جریر (۱۳۹۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار المعرفه.
۲۳. — (۱۳۸۷ق)، *تاریخ الامم و الملوک*، بیروت: دار التراث.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۰ق)، *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۵. — (۱۳۷۹ق)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح حبیب قصیر العاملی، نجف: مکتبه القصیر.
۲۶. عابدی، احمد (۱۳۸۷ش)، «وحي قرآنی و وحي بیانی»، *اندیشه نوین دینی*، شماره ۱۳، ۴۹-۶۲.
۲۷. عسکری، مرتضی (۱۴۱۶ق)، *القرآن الکریم و روایات المدرستین*، قم: اصول الدین.
۲۸. — (۱۳۸۷ش)، *برگستره کتاب و سنت*، ترجمه محمدجواد کرمی، قم: مؤسسه علامه عسکری.
۲۹. فخاری، علیرضا، ابراهیمی، لیلا، درستی، مهدی (۱۳۹۹ش)، «شرح و تحلیلی بر روایت اوتیت کتاب و مثله معه»، فصلنامه مطالعات قرآنی نامه جامعه، دوره ۷، شماره ۱۳۵، ۷۸-۵۹.
۳۰. فیض کاشانی، ملامحسن. ۱۴۱۵ق. *الصادق*، تهران: صدر.
۳۱. — (۱۴۰۶ق)، *الوافی*، قم: کتابخانه آیت الله المرعشی.
۳۲. — (۱۳۷۷ش)، *علم الیقین فی اصول الدین*، قم: بیدار.
۳۳. قرطبی، محمد بن احمد (۱۴۰۵ق)، *الجامع الاحکام القرآن*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۳۴. کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۹۴ش)، *تفسیر خلاصه منهج الصادقین*، قم: بوستان کتاب.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الأطهار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ش)، *قرآن شناسی*، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰ش)، *تفسیر نمونه*، قم: دار الکتب الاسلامیه.
۳۹. ناجی نصرآبادی، محسن (۱۳۷۸ش)، *کتاب شناسی فیض کاشانی*، تهران: کنگره فیض کاشانی.

٤٠. نسفي، عبدالله بن احمد (١٤١٦ق)، تفسير النسفي (مدارك التنزيل و حقائق التأويل)، بيروت: دار  
النفائس.

دو فصلنامه علمی کاشان‌شناسی، بهار و تابستان ۱۴۰۱  
دوره ۱۵، شماره ۱ (پیاپی ۲۸)، صفحات: ۵۷-۷۶  
مقاله علمی پژوهشی

## تحلیل دیدگاه غلام‌رضا بن عبدالعظیم کاشانی دربارهٔ بداء

ابراهیم نوئی\*

### چکیده

یکی از اندیشمندان کمتر شناخته‌شدهٔ دیار کاشان در سدهٔ یازدهم و دوازدهم هجری غلام‌رضا بن عبدالعظیم کاشانی است. او در ترویج فرهنگ شیعه و دفاع از آن در برابر مخالفان، آثار مختلفی را تألیف کرده است. از جمله اینکه به یکی از آموزه‌های شیعی پراهمیت یعنی آموزهٔ بداء نظر ویژه دوخته، افزون بر تألیف رسالهٔ مستقلی در این باب، ضمن شرحی که بر صحیفهٔ سجادیه نوشته، مطالب نسبتاً مفصلاً در این‌باره ذکر کرده است. او در این راستا علاوه بر اینکه کوشیده است به روایات وارد شده از سوی معصومین دربارهٔ بداء توجه کافی را مبذول دارد، به تقریرهای مختلفی که از سوی اندیشمندان شیعه دربارهٔ این آموزه ارائه شده نیز توجه کند و به بررسی آن‌ها بپردازد و از میان آن‌ها تقریری را ترجیح دهد. او همچنین اعتراضاتی را که از سوی مخالفان شیعه به این آموزه وارد شده، پاسخ داده و گاه به داوری میان پاسخ‌های بزرگان امامیه به آن اعتراض‌ها هم پرداخته است؛ چنان‌که به نوعی به دفاع از خواجه طوسی در برابر میرداماد و علامه مجلسی روی می‌آورد. نوشتار حاضر می‌کوشد پس از معرفی این شخصیت و آثار علمی برجای‌مانده از وی که معمولاً مخطوط هستند، با اعتماد به نسخه‌های خطی برجای‌مانده از آثاری از وی مانند رسالهٔ البداء و حدائق الصالحین به تحریر و تحلیلی از دیدگاه او دربارهٔ آموزهٔ بداء بپردازد. نوآوری این نوشتار افزون بر معرفی این شخصیت خطهٔ کاشان، نشان دادن مخالفت‌های وی با تقریرهای بسیاری از اندیشمندان امامیه و نیز موافقت وی با برخی دیگر است.

**کلیدواژه‌ها:** بداء، رسالهٔ البداء، حدائق الصالحین، غلام‌رضا بن عبدالعظیم کاشانی، محمد بن حسن شروانی.

تحلیل دیدگاه  
غلام‌رضا بن  
عبدالعظیم کاشانی  
دربارهٔ بداء

\* استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران / E\_noei@sbu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۲/۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۲۲



## ۱. مقدمه

غلام‌رضا فرزند عبدالعظیم کاشانی یکی از بزرگان امامیه در سده یازدهم هجری است که متأسفانه اطلاعات چندانی دربارهٔ ایشان در کتب تراجم منعکس نشده و بیشتر اطلاعات ما دربارهٔ وی از طریق مطالعهٔ نسخه‌های خطی باقی‌مانده از آثار اوست. آقابزرگ طهرانی با توجه به قراینی، به این نتیجه رسیده است که وی در حد فاصل رحلت محمد بن حسن شروانی معروف به مدقق شروانی، یعنی سال ۱۰۹۸ق و رحلت علامه مجلسی (۱۱۱۰ یا ۱۱۱۱ق) در قید حیات به سر می‌برده است. از جمله اینکه از علامه مجلسی با تعبیر «بعض أفضل المعاصرين أدام الله برکاته» و از میرزا محمد بن حسن شروانی با دعای «أعلى الله مقامه» یاد می‌کند (آقابزرگ طهرانی، بی‌تا: ج ۹، ۵۷۰-۵۷۱). این قرینه با التفات به متن *رسالة البداء* وی هم قابل تأیید است چراکه در آن به رحلت مدقق شروانی و حیات علامه مجلسی تصریح می‌کند. بر این شواهد باید افزود که *رسالة البداء* حاضر هم در شوال ۱۰۹۹ق نوشته شده است.

غلام‌رضا بن عبدالعظیم در *رسالة البداء* از تعلیقات استاد خود بر کتاب *کافی*، مطالبی را نقل می‌کند. او هرچند نام استاد خود را ذکر نکرده، تعبیر «استاذنا العلامة دام ظلّه العالی» و «متعنا الله بطول بقائه» را بعد از نقل مطالبی از وی آورده است. خوشبختانه در حاشیهٔ نسخهٔ خطی ۱۴۱۶۶ کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی از *رسالة البداء* غلام‌رضا بن عبدالعظیم کاشانی (مکتوب در قرن ۱۳ق و حاوی ۳۶ برگ در ۱۲ سطر)، استاد مزبور چنین معرفی شده است: «و هو محمد شفیع [بن فرج أو فرخ الجیلانی] انتهى کلامه متعنا الله بطول بقائه». این استاد ظاهراً همان محمد شفیع بن فرخ یا فرج گیلانی معروف به ملاشفیعاست که ظاهراً در ۱۱۴۴ق درگذشته و دو رساله در باب بداء دارد: یکی به زبان فارسی که برای عموم نوشته شده و ۱۲ نسخهٔ خطی از آن باقی مانده (درایتی، ۱۳۹۰: ج ۲، ۴۴۱) و دیگری به زبان عربی (متأسفانه از آن نسخه‌ای باقی نمانده یا معرفی نشده است) که به تفصیل و برای خواص نوشته شده و در رسالهٔ فارسی به آن ارجاع داده است. اینکه غلام‌رضا بن عبدالعظیم کاشانی به هیچ‌یک از این دو رسالهٔ استاد خود در باب بداء ارجاع نمی‌دهد و به تعلیقات وی بر کافی ارجاع می‌دهد، می‌تواند گواهی بر آن باشد که زمان تألیف دو رسالهٔ استاد در باب بداء بعد از تألیف رسالهٔ حاضر توسط شاگرد بوده است؛ به‌ویژه آنکه در هیچ‌جای رسالهٔ حاضر به هیچ صورت حتی اشاره‌ای هم به دو رسالهٔ استاد خود نکرده است.

## ۲. آثار و تألیفات غلام‌رضا بن عبدالعظیم کاشانی

۱-۲. *حاشیه حاشیه الخضری علی شرح التجرید*. از این حاشیه، دو نسخهٔ عکسی و خطی برجای

مانده است: میکروفیلم ۲۴۳۵/۱ کتابخانه دانشگاه تهران (بی تا) و نسخه ۱۸۲/۱ مسجدجامع کبیر یزد (بی تا).

**۲-۲. حدائق الصالحین:** شرح حکمی عرفانی مفصلی بر صحیفه سجادیه است که هریک از ادعیه را در حدیقه‌ای شرح کرده است. مؤلف پس از دیباچه کتاب، ۵ فایده در مورد صحیفه سجادیه آورده و سپس حدیقه‌ها را آغاز نموده و گویا موفق نشده است بیش از یازده حدیقه آن را تألیف کند. نسخه‌ای از این رساله در کتابخانه ملی به شماره ۲۰۵۵ نگهداری می‌شود که به خط نستعلیق است و در پشت برگ نخست آن، نسخه فهرست دوازده حدیقه کتاب دیده می‌شود. البته نسخه در حدیقه یازدهم و در ۱۶۱ برگ پایان گرفته و گویا مؤلف بیش از این نوشته است. غلام‌رضا بن عبدالعظیم کاشانی در رساله *حدائق الصالحین* خود به تفصیل از بداء بحث کرده و در آن به رساله *بداء* خود ارجاع داده است (آقابزرگ طهرانی، بی تا: ج ۹، ۵۷۰-۵۷۱) البته در رساله *بداء* نیز گاهی تفصیل برخی مطالب را به شرح خود بر صحیفه سجادیه ارجاع داده است. مراتب فضل و آگاهی گسترده کاشانی از کتاب *حدائق الصالحین* وی آشکار می‌شود؛ چنان‌که یکی از شاگردان وی در پشت برگ دوم نسخه، کتاب را *بحر الدقایق و یم الحقایق* وصف کرده و مؤلف را «الفاضل المعظم و العالم العظیم مولانا غلام‌رضا الكاشانی مجاور المشهد الرضوی» خوانده است.

**۲-۳. حاشیه بر کتاب الفین علامه حلی:** کاشانی در برگ ۱۰۸ از کتاب *حدائق الصالحین* ذیل دو تعریفی که از مفهوم امامت نقل کرده است چنین نوشته: «قد شرحنا التعریفین بما لا مزید علیه فی حواشینا علی کتاب الألفین و فی غیرها من رسائلنا».

**۲-۴. رساله فی نسب خلیفه دوم:** البته اطلاق رساله بر این اثر چندان موجه به نظر نمی‌رسد زیرا متن مزبور فقراتی در نصف صفحه است که در مجموعه شماره ۱۴۳۹ کتابخانه ملی تهران نسخه‌ای از آن موجود است (افشار و دانش‌پژوه، ۱۳۷۱: ج ۹، ۴۶۵؛ منزوی، ۱۳۷۶: ج ۱۱، ۲۰۱-۱۹۹).

**۲-۵. رساله البداء:** تحقیق و تبیین و شرح مفصلی است در معنی بداء با استناد به اخبار و احادیث و در خاتمه آن پاسخ به تهمت‌ها و افتراهای ناروای فخر رازی به شیعه در معنا و حقیقت بداء. چنان‌که گذشت این رساله در سوال ۱۰۹۹ ق به پایان رسیده است. از این رساله، تاکنون نسخه‌های زیر شناسایی و معرفی شده است.

• نسخه خطی ۱۳۵۵۹ض کتابخانه آستان قدس، به خط نستعلیق، مکتوب در ۱۱۰۶ق.

تحلیل دیدگاه  
غلام‌رضا بن  
عبدالعظیم کاشانی  
در باره بداء



- نسخه خطی ۶۵۰۶ کتابخانه آستان قدس به خط نستعلیق در اول ذی‌القعدة ۱۱۱۸ق، در ۲۲ برگ .
  - نسخه خطی ۱۴۳۹/۱ کتابخانه ملی به خط نسخ اسدالله حسینی بن ابی المعالی، مکتوب در ۱۴ ربیع‌الثانی ۱۱۲۴ هجری، در ۳۵ صفحه.
  - نسخه خطی ۱۴۱۶۶ کتابخانه مرعشی از رساله البداء غلام‌رضا بن عبدالعظیم کاشانی، مکتوب در قرن سیزده هجری و حاوی ۳۶ برگ در ۱۲ سطر.
  - نسخه ۸۶۳/۱ کتابخانه مجلس شورای اسلامی به خط عبدالرحی بن عبدالرزاق رضوی، بی‌تا. هرچند مطابق فهرستی که از سوی فهرست‌نگار این نسخه خطی مجلس نوشته شده امروزه اثری از این نسخه باقی نمانده است، باید گفت خوشبختانه نسخه دیگری در کتابخانه مجلس شورای اسلامی با شماره «۱۷۳۰۱/۱۳» وجود دارد که در اوراق ۹۵ تا ۹۹ آن، همین رساله البداء غلام‌رضا بن عبدالعظیم کاشانی آمده است؛ هرچند کاتب نسخه و فهرست‌نویس کتابخانه مجلس نتوانسته‌اند مؤلف آن را تشخیص دهند. ظاهراً نسخه در ۱۱۸۸ق کتابت شده است.
- در نوشتار حاضر افزون بر استفاده از نسخه ۱۴۳۹/۱ کتابخانه ملی، از نسخه خطی ۲۰۵۵ کتابخانه ملی که حاوی رساله *حدائق الصالحین* (در شرح صحیفه سیدالساجدین) است، در انعکاس دیدگاه کاشانی استفاده شده است.

### ۳. نقلی بودن آموزه بداء

کاشانی با ذکر ۲۸ حدیث از منابع مهم شیعی یعنی *الکافی* نوشته کلینی (م. ۳۲۹ق)، *توحید* نوشته ابوجعفر محمد بن علی بن حسین معروف به شیخ صدوق (م. ۳۸۱ق)، *محاسن* نوشته ابوجعفر احمد بن محمد بن خالد برقی (م ۲۷۴ق) و *بصائر الدرجات* نوشته ابوجعفر محمد بن حسن صفار قمی (م. ۲۹۰ق) به این نتیجه رسیده است که آموزه بداء، به‌وسیله این اخبار (و نه با دلیل عقلی) اثبات می‌شود. بر این اساس او نیز همانند شیخ مفید (م. ۴۱۳ق) دلیل اعتقاد به بداء را صرفاً نقلیات می‌داند (مفید، ۱۴۱۳الف: ۸۰؛ همو، ۱۴۱۳ب: ۶۵). مؤید دیگر این عقیده هم آن است که این رساله به‌دنبال ارائه دلیلی عقلی برای اثبات بداء نرفته است.

### ۳. استحاله انتساب معنای لغوی بداء به خداوند

بداء در لغت به‌معنای حدوث رأی و پیش آمدن تصمیم و عزم جدید است (جوهری، ۱۴۰۴ق: ج ۶، ۲۲۷۸) اما هریک از عقل و شرع انتساب چنین معنایی را به خداوند جایز نمی‌دانند چراکه عقل انتساب چنین معنایی را به خداوند مستلزم تغییر رأی و تصمیم و عزم برای خداوند می‌داند



و چنین تغییری هم بر اثر پیدا شدن علم او به اموری است که باید گفت قبلاً نسبت به آن‌ها جهل داشته است. نقل هم نسبت معنای مزبور را به خداوند جایز نمی‌داند و برخی از اخبار که شمار آن‌ها به حدّ تظافر می‌رسد، صریحاً اعلام می‌کنند که بدائی که به خداوند می‌تواند نسبت داده شود، برآمده از جهل نیست (کاشانی، غلام‌رضا بن عبدالعظیم، *حدائق الصالحین*، نسخه کتابخانه ملی ۲۰۵۵، برگ ۸؛ همو، *رسالة البداء*، نسخه خطی ۱۴۳۹/۱ کتابخانه ملی، برگ ۷). این تنزیه در کلام کاشانی در واقع به نوعی دفاع از شیعه در برابر مخالفان است که این نسبت ناروا را به شیعه می‌دادند که به خداوند جهل و پشیمانی را منسوب می‌دارند. مشابه این تنزیه در کلام بزرگان پیشین امامیه (صدوق، ۱۳۵۹ش: ج ۱، ۲۱۱) و اندیشمندان معاصر کاشانی مانند علامه مجلسی (۱۳۶۳ش: ج ۲، ۱۲۳) دیده می‌شود.

#### ۴. بررسی دیدگاه بزرگان امامیه در باب ماهیت بداء

##### ۱-۴. نقل و نقد دیدگاه شیخ صدوق (م. ۳۸۱ق)

کاشانی خلاصه دیدگاه شیخ صدوق در کتاب *التوحید* را آن می‌داند که بدای الهی از آن جهت است که خداوند در هر زمانی (روزی) متناسب با نو شدن مصالح بندگان، شأن و اراده جدیدی اتخاذ می‌کند. نباید بدای منسوب به خداوند را به معنای لغوی اش یعنی پشیمانی دانست بلکه معنای بدای منسوب به خداوند ظهور امور برای بندگان است و به این اعتبار که اظهار این امر از سوی خداوند صادر می‌شود، می‌توان مجازاً بداء را به او نسبت داد (نک: صدوق، ۱۴۱۶ق: ۳۲۷). این تقریر صدوق مورد پذیرش کاشانی قرار نگرفته است؛ وی نارضایتی خود را این‌گونه ابراز می‌دارد: «أقول: و فیه ما فیه» (کاشانی، *حدائق الصالحین*، برگ ۸). گفتنی است کاشانی در نقد دیدگاه شیخ صدوق، منحصر به فرد نیست و پیش از او میرداماد و ملاصدرا هم از جهت دیگری دیدگاه صدوق را نادرست دانسته بود (میرداماد، ۱۳۷۴ش: ۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش: ج ۴، ۱۸۳).

##### ۲-۴. نقل و نقد دیدگاه شیخ طوسی (م. ۴۶۵ق) و سید مرتضی (م. ۴۳۶ق)

شیخ طوسی در کتاب *الغیبه* درباره بداء چنین نوشته است: «بدای الهی عبارت است از تغییر امور توسط خداوند به سبب تغییری که در مصلحت آن‌ها رخ داده است. اطلاق لفظ بداء به خداوند هم به این اعتبار است که امور مخفی را بر بندگان آشکار می‌سازد» (نک: طوسی، ۱۳۸۷: ۷۴۳-۷۴۴). این تعبیر گزیده‌ای از عبارات نسبتاً مفصل شیخ طوسی است که از سوی کاشانی ارائه شده است. کاشانی این سخنان شیخ طوسی را هم‌معنا با سخنان شیخ صدوق می‌داند و می‌نویسد:

تحلیل دیدگاه  
غلام‌رضا بن  
عبدالعظیم کاشانی  
در باره بداء



«و أنت خبير بأنه قريب ممّا اختاره الصدوق، بل مألهما واحداً؛ لكن علاقة التجوز على العكس و فيه ما فی سابقه» (کاشانی، *حداثتک الصالحین*، برگ ۸). شیخ طوسی و سید مرتضی بدهاء را همان نسخ می دانند (علم الهدی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۹) و معتقدند بدهاء در لغت به معنای ظهور است و هیچ امتناعی نیست که هر زمان برای ما انسان‌ها، فعلی از افعال خداوند آشکار شود که قبلاً گمانش را هم نمی‌کردیم (کاشانی، *حداثتک الصالحین*، برگ ۸؛ همو، *رسالة البدهاء*، برگ ۸۷). مشکل اصلی این عقیده آن است که با لغت مخالفت دارد. غلام‌رضا بن عبدالعظیم کاشانی در مقابل سید مرتضی به صراحت می‌نویسد هیچ مناسبتی بین نسخ و معنای لغوی بدهاء یعنی ظهور وجود ندارد و هرگز نمی‌توان نسخ و بدهاء را یکی دانست. علاوه بر اینکه بدهاء به معنای ظهور بر پاره‌ای از اخبار دال بر وقوع بدهاء دلالت نمی‌کند؛ مانند خبری که مطابق آن پیامبر یهودی را نفرین کرد اما اتفاقی برای او رخ نداد یا اینکه حضرت مسیح (ع) خبر از مرگ عروس داد اما مرگش واقع نشد؛ چراکه در هر دو واقعه، صدقه پرداخت شده است. همچنین با اخبار حاوی گزارش از شوکت اهل بیت (ع) در زمانی در آینده هم در تعارض است. روشن است که در هیچ‌یک از این قبیل اخبار، نسخ به معنای مصطلح آن صادق نیست چراکه نسخ صرفاً در احکام شرعی جاری می‌شود (کاشانی، *رسالة البدهاء*، برگ ۱۳).

#### ۳-۴. نقل و نقد دیدگاه میرداماد (م. ۱۰۴۱ق)

میرداماد نسخ را به احکام شرعی و بدهاء را به تکوینیات اختصاص داده است (میرداماد، ۱۳۷۴: ۸؛ کاشانی، *حداثتک الصالحین*، برگ ۸؛ همو، *رسالة البدهاء*، برگ ۸). در حالی که به عقیده غلام‌رضا بن عبدالعظیم کاشانی علاقه‌ای بین «ظهور» به عنوان معنای لغوی بدهاء و تعریف مصطلحی که میرداماد مطرح کرده است، وجود ندارد؛ همچنین تعریف میرداماد و اختصاص بدهاء به تکوینیات بر مفاد برخی از اخبار بدهاء، قابل انطباق نیست (کاشانی، *رسالة البدهاء*، برگ ۸). گفتنی است پیش از کاشانی، ملاصدرا هم دیدگاه استادش میرداماد را مورد نقد قرار داده بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش: ج ۴، ۱۸۴). بعدها هم کسانی مانند علامه ابوالحسن شعرانی دیدگاه میرداماد را مورد نقد قرار دادند (شعرانی، ۱۳۴۲: ج ۴، ۲۳۹).

#### ۴-۴. نقل و نقد دیدگاه فیاض لاهیجی (م. ۱۰۷۲ق)، فیض کاشانی (م. ۱۰۹۰ق) و ملاصدرا (م. ۱۰۵۰ق)

چکیده سخنان ملاصدرا (۱۳۸۳: ج ۴، ۱۸۴) و فیض کاشانی (۱۴۰۶ق: ج ۱، ۵۰۷-۵۰۹؛ همو، ۱۳۷۷: ج ۱، ۲۴۱) آن است که پیامبر و پیشوایان معصوم به هنگام اخبار از امور جزئی تکوینی و

حوادث آینده به تصاویر انطباع یافته در قوای فلکی نظر می‌دوزند. این قوا قابلیت انطباع تفصیلی و همه جزئیات حوادث را به صورت یکجا ندارند و این انطباع به صورت مقطعی و آن به آن است؛ بنابراین اخبار پیامبران و پیشوایان معصوم هم بر اساس التفات به تفصیل انطباع یافته در قوای فلکی است و چون این تفصیل مدام در حال تغییر است، امکان دارد که مفاد خبر پیامبر یا امام معصوم محقق نشود؛ چنان‌که امکان دارد در قوای فلکی کوتاهی حیات شخصی و مرگ او ثبت شده باشد و پیامبر با التفات با همین امر خبر از مرگ او بدهد ولی بعد از مدتی که آن شخص، صدقه‌ای پرداخت یا صلۀ رحم نمود، در آن قوا، ادامه حیات آن شخص منطبق می‌شود و پیامبر هم با نظر دوختن به آنچه در آن قوا انطباع یافته است، وجه ادامه حیات یافتن آن شخص را می‌یابد. چنان‌که پیداست صدرا و فیض به هنگام ارتکاب مجاز در اسناد بداء به خداوند، نظری به جریان اراده الهی ندارند و صرفاً به تغییری که در منطباعات قوای فلکی به عنوان منشأ اخبار پیامبران و پیشوایان معصوم توجه می‌کنند (کاشانی، *حلائق الصالحین*، برگ ۸؛ همو، *رسالة البداء*، برگ ۹۸).

فیاض لاهیجی هم در انتساب بداء به خداوند، همین مجاز در اسناد را مرتکب می‌شود چراکه هریک از مرگ یا ادامه حیات آن شخص تابع اراده الهی است. بنابراین همواره برای خداوند هریک از مرگ یا ادامه حیات شخص معلوم بوده است ولی مردم گمان می‌کردند که خداوند تنها اراده کرده است که مرگ آن شخص فرارسد ولی با وقوع بداء برای دیگران روشن می‌شود که اینک خداوند به سبب وجود مصالحی - برآمده از پرداختن صدقه از سوی آن شخص مثلاً - اراده کرده است که حیات آن شخص ادامه یابد (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۴۰۷-۴۰۸؛ کاشانی، *حلائق الصالحین*، برگ ۸؛ همو، *رسالة البداء*، برگ ۹).

غلام‌رضا بن عبدالعظیم کاشانی بعد از ارائه گزارشی از دیدگاه صدرا و فیاض چنین نتیجه گرفته است که دیدگاه صدرا اگرچه با دیدگاه فیاض لاهیجی در باب مجاز در اسناد بداء به خداوند مطابقت دارد، در باب لغوی بودن یا نبودن این مجاز با آن اختلاف دارد (کاشانی، *رسالة البداء*، نسخه خطی ۱/۱۴۳۹ کتابخانه ملی، برگ ۹). باید افزود که دیدگاه ملاصدرا پس از کاشانی توسط علامه مجلسی (۱۳۶۳ش: ج ۲، ۱۲۹-۱۳۱)، میرزای قمی (۱۳۸۷: ج ۲۷، ۳۸۳-۳۸۴)، آیت‌الله محمدجواد بلاغی (۱۴۲۸ق: ج ۶، ۱۸۲)، علامه ابوالحسن شعرانی (۱۳۸۶ش: ۱۰۰۶) و عصار تهرانی (۱۳۷۶ش: ۱۱۳) و آیت‌الله شیخ محمد کمره‌ای (۱۳۷۵ش: ج ۱، ۶۱۷) هم مورد نقدهای متعددی قرار گرفته است؛ از این رو باید گفت کاشانی در اعتراض به ملاصدرا منفرد

نیست.

#### ۵۴. نقل دیدگاه ملا رفیعا (م. ۱۰۸۰ق)

وی از وجود دو لوح محفوظ و لوح محو و اثبات سخن به میان می‌آورد. همهٔ امور اعم از عام و خاص، مطلق و مقید، منسوخ و ناسخ، مفرد و مرکب، إخبار و انشاء، همه و همه در لوح محفوظ ثبت شده‌اند. البته آنچه از این لوح بر فرشتگان و نفوس علوی و یا نفوس سفلی افزوده می‌شود، گاهی به صورت عام یا مطلق یا منسوخ است و به سبب وجود حکمت کامل الهی، افاضهٔ خاص یا مقید یا ناسخ به تأخیر می‌افتد. بر هریک از این ملائکه و نفوس علوی یا سفلی تعبیر به لوح و کتاب محو و اثبات می‌شود و بداء هم بر تغییر در این کتاب اطلاق می‌شود (رفیعا، ۱۳۸۲: ص ۴۷۵؛ کاشانی، رسالهٔ البداء، برگ ۹). هر چند کاشانی دربارهٔ اینکه دیدگاه ملا رفیعا چه نسبتی با دیدگاه ملاصدرا دارد اظهار نظری نکرده است، ملا نظر علی گیلانی (م. ۱۲۱۷ق) و علامه ابوالحسن شعرانی این دیدگاه را به همان دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ بداء بازگردانده‌اند (گیلانی، ۱۳۷۸ش: ج ۴، ۸۷۳؛ شعرانی، ۱۳۴۲ش: ج ۴، ۲۵۴).

#### ۶۴. نقل و نقد دیدگاه علامه مجلسی (م. ۱۱۱۱ق) در بحار الانوار

آیات و اخبار دلالت بر آن دارند که خداوند دو لوح دارد: لوح محفوظ که مطابق علم خداوند است و در آن همهٔ حوادث ثبت می‌شوند و در آن تغییری ایجاد نمی‌شود؛ لوح دیگر لوح محو و اثبات که ممکن است در آن، واقعه‌ای ثبت شده باشد و به سبب حکمت‌هایی آن واقعه دچار تغییر گردد. نام‌گذاری این تغییر به بداء یا از آن جهت است که شباهت به انتساب اموری مانند ابتلا و استهزا به خداوند است یا اینکه برای فرشتگان یا مردم، واقعه‌ای خلاف آنچه قبلاً بیان شده بود، آشکار می‌گردد (مجلسی، بی تا: ج ۴، ۱۳۰-۱۳۱؛ کاشانی، رسالهٔ البداء، برگ ۱۱).

غلام‌رضا بن عبدالعظیم کاشانی دیدگاه ملاصدرا و فیض کاشانی را هم به همین تفسیر از بداء برمی‌گرداند که بداء یعنی تغییر در وقایع لوح محو و اثبات. او برابر این دو و نیز ملا رفیعا و علامه مجلسی اتخاذ موضع می‌کند. به عقیدهٔ وی اختصاص بداء به وقایع لوح محو و اثبات با مفاد اخباری ناسازگار است که دلالت بر آن دارد که بداء در اموری رخ می‌دهد که علم آن‌ها نزد خداوند مخزون است و هیچ‌کس جز خداوند اطلاعی از آن ندارد. علاوه بر اینکه اختصاص بداء به تغییرات لوح محو و اثبات در ماجرای وقوع بداء در امامت اسماعیل جاری نیست (کاشانی، حدائق الصالحین، برگ ۹؛ همو، رسالهٔ البداء، برگ ۱۱).

#### ۷-۴. نقل و نقد دیدگاه ملا شفیعا (م. ۱۱۴۴ق) استاد مؤلف در تعلیقه بر کافی

مراد از جریان بداء در افعال الهی، تخلف اثر از اسباب متعارفی است که عقل عادتاً امکان آن تخلف را تجویز نمی‌کند؛ چنان‌که اگر اسباب مرگ زید فراهم باشد، عادتاً امکان تخلف آن اسباب و زنده ماندن زید به واسطه پرداخت صدقه یا صلۀ رحم نمی‌رود. مطابق این عقیده، مفاد اخبار حاکی از وقوع بداء در علم مخزون الهی و جریان نداشتن آن در مواردی که خداوند به پیامبران و فرشتگان خبر داده، آن است خداوند درباره حوادث حتمی‌الوقوع که عادتاً آن وقایع از اسبابشان تخلف نمی‌پذیرد، پیامبران و فرشتگان را خبر می‌دهد. بنابراین خداوند درباره حوادثی که بعداً دچار تغییر می‌شوند، هیچ خبری به پیامبران و فرشتگان خود نمی‌دهد. بر این اساس اخبار پیامبر از قتل یهودی برآمده از وحی و علمی نبوده است که خداوند خود او را تعلیم داده باشد بلکه پیامبر صرفاً با نظر دوختن به اسبابی که عادتاً مرگ یهودی را فراهم می‌سازد، خبر داده است که آن یهودی را ماری نیش خواهد زد و مرگ او فرا خواهد رسید. البته باید توجه داشت که تخلفی که در این اخبار پیامبر پیش می‌آید، نمی‌تواند باعث بی‌اعتمادی به سخنان پیامبر شود زیرا در واقع پیامبر خبر از مهیا بودن اسباب مرگ آن یهودی داده‌اند و هرکس از مهیا بودن اسباب مزبور مطلع باشد، خود به فرارسیدن مرگ آن یهودی حکم خواهد کرد و تخلف مرگ از اسباب مزبور را عادتاً ممکن نمی‌داند. این در حالی است که اگر خداوند از علم مخزون خود، پیامبر را آگاه به امری - مانند مرگ یهودی - می‌ساخت و آن امر تخلف می‌پذیرفت، زمینه تکذیب پیامبر از سوی مردم فراهم می‌آمد. بنابراین وقوع بداء به معنای تقدیم و تأخیر امور است و ظهور بداء نسبت به علم بندگان - و نه علم الهی - است (همو، رساله البداء، برگ ۱۱).

غلام‌رضا بن عبدالعظیم کاشانی بر سخنان استاد خود نقدهایی دارد. برخی از این نقدها چنین‌اند:

- سخن استاد مشتمل بر نوعی تسامح است چراکه مدعی است بداء در علم مخزون الهی رخ می‌دهد، درحالی‌که باید گفت علم مخزون الهی منشأ وقوع بداء است. راه خروج از این تسامح هم ارتکاب مجاز (حذف مضاف و اسناد حکم به مضاف‌الیه) است. در این صورت مراد ملا شفیعا آن بوده است که بداء در معلوم علم مخزون الهی رخ می‌دهد و نه در خود علم الهی.

- استاد معتقد است که خداوند مواردی را که بداء و تخلف مسبب از اسباب رخ می‌دهد، به پیامبر - از طریق وحی - خبر نمی‌دهد. این در حالی است که در موارد متعددی خداوند پیامبران خود را خبر از وقایع و مسبباتی داده است که از اسباب خود تخلف پذیرفته‌اند. مثل اینکه

پیامبران خود را خبر داده بود که عاصیان و گنهکاران را عذاب می‌کند درحالی که حسنه پنهانی از آن عاصیان و گنهکاران صادر شد و عذاب از آن‌ها برداشته شد. همچنان که گاهی پیامبران را به توفیق کسب ثواب و پاداش انسان‌های صالح خبر داده، درحالی که به واسطه صدور معصیتی از سوی آنان، توفیق مزبور از آنان سلب شده است. موارد دیگر نقض هم می‌توان ذکر کرد. از جمله تأخیر رهایی نوح پیامبر از دست کفار از وقتی به وقت دیگر، یا تخلفی که در ماجرای ذبح حضرت اسماعیل (ع) توسط حضرت ابراهیم (ع) رخ داد، یا اخباری که از نزدیک بودن فرج ائمه اهل بیت به آنان داده شد. در همین این موارد هم به نوعی از سوی خداوند خبری به پیامبران یا ائمه معصوم داده شده بود، درحالی که تخلف رخ داده است (همان، برگ ۱۱ و ۱۲).

#### ۴.۸ دیدگاه میرزای شروانی (م. ۱۰۹۸ق) و تأیید آن از سوی غلامرضا بن عبدالعظیم

##### کاشانی

غلامرضا بن عبدالعظیم کاشانی علاوه بر اینکه با تعبیر آکنده از تمجید «الفاضل الصمدانی و العالم الربانی مولانا میرزا محمد بن الحسن الشروانی اعلی الله تعالی مقامه و زاد فی روضات الجنات اكرامه» یاد می‌کند، موافقت خود با او را نیز این گونه اعلام می‌کند: «و هو الذی اعتمدت علیه و هدیت من الله إلیه.» او عبارات فارسی میرزا در رساله بداء را به عربی ترجمه و نقل کرده است (همان، برگ ۱۲-۱۳). دیدگاه میرزای شروانی (داماد مجلسی اول) را می‌توان بدین صورت تبیین کرد: گاهی افرادی از بشر با التفات به اسباب متعارف وقوع یک حادثه چنین می‌پندارند که آن حادثه حتماً رخ خواهد داد و این احتمال که آن حادثه واقع نخواهد شد، به ذهن آنان خطور نمی‌کند. این در حالی است که در علم الهی خلاف آن پندار مردم مقرر شده و به گونه‌ای رقم خورده است که در آینده اسباب و علت‌هایی پدید خواهند آمد که باعث رخ دادن آن حادثه خواهند بود و البته که مردم از پدید آمدن آن اسباب و علت‌ها در آینده هم مطلع نیستند.

گاهی نیز اسبابی که مقتضی وقوع حادثه‌ای هستند، وجود دارد و مردم با التفات به وجود این اسباب به این باور رسیده‌اند که آن حادثه حتماً رخ خواهد داد و احتمال نمی‌دهند که آن اسباب مرتفع شوند. این در حالی است که در علم الهی مقدر شده است که آن اسباب از بین می‌روند و اسباب دیگری جایگزین آن‌ها می‌شوند و حادثه دیگری رخ می‌دهد.

گاهی هم اسباب وقوع حادثه‌ای وجود دارند و مردم با التفات به آن‌ها حکم به وقوع آن حادثه می‌کنند و احتمال نمی‌دهند که حادثه دیگری واقع شود یا وقوع حادثه سابق را دفع کند، درحالی که در علم الهی مقدر شده است که حادثه جدیدی به وقوع می‌پیوندد و اسباب حادثه

نخست را مرتفع می‌کند و به تبع مانع رخ دادن حادثه نخست مورد انتظار مردم می‌گردد. در هر سه صورت، امری برخلاف آنچه مردم در بدو امر می‌پنداشتند ظاهر و آشکار می‌شود و از این جهت شباهت دارد با تغییر تصمیم‌های مردم و انصرافشان از انجام کارهایی که اراده داشتند انجام دهند؛ از آن رو که علم جدیدی یافتند که انجام آن کار دارای چه مصلحت‌ها یا مفاسدی است که اگر از پیش به آن مصالح و مفاسد اطلاع داشتند، اراده نخستین آن‌ها هم بر انجام آن کار تعلق نمی‌یافت. همین مقدار از شباهت این مجال را فراهم می‌آورد تا همراه با عرف و لغت بر سه فرض فوق هم واژه بدها به نحو مجاز اطلاق شود (شروانی، ۱۰۹۳ق: برگ ۱۵).

### ۵. برشمردن مصادیق قرآنی، روایی و تاریخی وقوع بدها

کاشانی به تبع شروانی حوادث زیر را از مصادیق وقوع بدها برشمرده است:

۱-۵. خاموش شدن آتشی که ستمگران مدتی طولانی هیزم‌هایش را گرد آورده بودند تا حضرت ابراهیم(ع) را بسوزانند (کاشانی، رساله البدها، برگ ۱۳؛ شروانی، ۱۰۹۳ق: برگ ۱۶). آیه «یا نارُ کُونِي بَرْدًا وَ سَلَامًا عَلٰی اِبْرَاهِيْمَ» (انبیاء: ۶۹) ناظر به همین ماجراست. گفتنی است استاد کاشانی یعنی ملا شفیعا هم این ماجرا را از مصادیق وقوع بدها دانسته است (ملا شفیعا، نسخه خطی ۱۰۰۲۸/۱ کتابخانه مجلس برگ ۳۸ب).

۲-۵. رویای حضرت ابراهیم(ع) مبنی بر ذبح فرزند و جایگزینی فدیة به جای آن (کاشانی، رساله البدها، نسخه خطی ۱۴۳۹/۱ کتابخانه ملی، برگ ۱۳؛ شروانی، ۱۰۹۳ق: برگ ۱۶ و برگ ۱۸). این ماجرا در آیات ۱۰۲ تا ۱۰۷ سوره صافات آمده است. «قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ \* فَلَمَّا أَسْلَمْنَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ \* وَتَادِينَاهُ أَنْ يَا اِبْرَاهِيمَ \* فَلَمَّا صَدَقَتِ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكْ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ \* إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْعَظِيمُ \* وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ» قرن‌ها پیش از کاشانی بزرگانی از شیعه این آیه را از مصادیق بدها دانسته‌اند (صدوق، ۱۴۱۶ق: ۳۳۶؛ طوسی، بی تا: ج ۲، ۵۲۲). پس از کاشانی هم بزرگانی از امامیه این آیه را از مصادیق بدها دانسته‌اند (میرزای قمی، ۱۳۷۸ق: ۱۲۶-۱۲۷). در مقابل، برخی از بزرگان امامیه در عصر حاضر به صراحت با حمل آیه مزبور بر بدها مخالفت کرده‌اند (عصار، ۱۳۷۶ش: ۱۳۲؛ شعرانی، ۱۳۴۲ش: ج ۴، ۳۶۳).

۳-۵. ایمان آوردن ساحران فرعون پس از آنکه از سحر خویش برای ابطال نبوت حضرت موسی(ع) بهره برده بودند (کاشانی، رساله البدها، برگ ۱۳؛ شروانی، ۱۰۹۳ق: برگ ۱۶). این ماجرا در آیات ۳۴ تا ۵۱ سوره شعراء آمده است. «قَالَ لِلْمَلَأِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ \* يُرِيدُ أَنْ

يُخْرِجُكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ \* قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَبْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ \* يَا تُوَكَّ بِكُلِّ سَحَّارٍ عَلِيمٍ \* فَجَمَعَ السَّحْرَةَ لِمِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ \* وَقِيلَ لِلنَّاسِ هَلْ أَنْتُمْ مُجْتَمِعُونَ \* لَعَلْنَا نَتَّبِعُ السَّحْرَةَ إِنْ كَانُوا هُمْ الْعَالِينَ \* فَلَمَّا جَاءَ السَّحْرَةَ قَالُوا لِفِرْعَوْنَ أَئِنَّا لَنَأْجُرُكَ إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْعَالِينَ \* قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ إِذَا لَمِنَ الْمُفْرَبِينَ \* قَالَ لَهُمْ مُوسَى أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ \* فَأَلْقَوْا حِبَالَهُمْ وَعِصِيَّهُمْ وَقَالُوا بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ الْعَالُونَ \* فَأَلْفَى مُوسَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ \* فَأَلْفَى السَّحْرَةَ سَاجِدِينَ \* قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ \* رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ \* قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ أَدْنِ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمْ الَّذِي عَلَّمَكُمْ السَّحْرَ فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ لَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَأَصْلَبَنَكُمْ أَجْمَعِينَ \* قَالُوا لَا ضَيْرَ إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ \* إِنَّا نَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لَنَا رَبَّنَا خَطَايَانَا أَنْ كُنَّا أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ» پیش و پس از کاشانی و شروانی در جایی گزارش نشده است که فرد دیگری از بزرگان امامیه این ماجرا را از مصادیق بداء دانسته باشد.

۴۵. شکافته شدن دریا و نجات قوم حضرت موسی(ع) از دست فرعونیان پس از آنکه آن حضرت به دستور خداوند مأمور شد قومش را شبانه از سرزمین فرعون خارج کند. هنگامی که آن‌ها پیش روی خود دریا را دیدند و در پشت سر، لشکر فرعون را، امیدی به نجات نداشتند تا اینکه بدائی رخ داد (کاشانی، رساله البداء، برگ ۱۳؛ شروانی، ۱۰۹۳ق: برگ ۱۶) این ماجرا در آیات ۵۲ تا ۶۶ سوره شعرا آمده است: «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي إِنَّكَ مُتَّبَعُونَ... فَاتَّبَعُوهُمْ مُشْرِقِينَ \* فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرِكُوكَ \* قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ \* فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ \* وَأَرْزَلْنَا تَمَّ الْأَخْرِينَ \* وَأَنْجَيْنَا مُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ أَجْمَعِينَ \* ثُمَّ أَعْرَفْنَا الْأَخْرِينَ» این آیه نیز جز از سوی کاشانی و شروانی توسط اندیشمند دیگری از امامیه حمل بر بداء نشده است.

۵۵. زنده ماندن یهودی با وجود اخبار پیامبر(ص) از قتل او (کاشانی، رساله البداء، برگ ۱۳؛ شروانی، ۱۰۹۳ق: برگ ۱۸). علامه مجلسی هم این ماجرا را از مصادیق وقوع بداء دانسته است (مجلسی، بی تا: ج ۴، ۱۲۲).

۶۵. زنده ماندن عروس با وجود اخبار حضرت مسیح(ع) از کشته شدن او با نیش مار (کاشانی، رساله البداء، برگ ۱۳؛ شروانی، ۱۰۹۳ق: برگ ۱۸). تطبیق این ماجرا بر بداء پس از کاشانی و شروانی، در منابع دیگری هم آمده است؛ از جمله رساله البداء علامه محمدباقر مجلسی (۱۳۶۸ش: ص ۲۸)، رساله سراج الهدی فی بداء حقیقه البداء محمدقاسم بن محمدرضا هزارجریبی (تألیف در ۱۱۱۵ق) (برگ ۳۷الف، نسخه خطی ۴۰۴۷ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران) و رساله



البداء، میرمحمدحسین بن محمدصالح خاتون‌آبادی (تألیف در ۱۱۳۴ هجری) (برگ ۱۹۰، نسخه خطی ۵۶۹ کتابخانه مسجد اعظم قم).

۷-۵. بداء در امامت اسماعیل فرزند امام صادق (ع) (کاشانی، رساله البداء، نسخه خطی ۱۴۳۹/۱ کتابخانه ملی، برگ ۱۷).

۸-۵. تخلف از اخبار حضرت نوح (ع) به امتش درباره نجات از دست کفار (همان: برگ ۱۴).

۹-۵. تخلف رخ داده در اخبار حزقیل نبی درباره مرگ پادشاه معاصرش (همان: برگ ۱۴).

۱۰-۵. به سلطنت نشستن شاه‌عباس اول صفوی (متولد ۹۷۸ و متوفای ۱۰۳۸ق) معروف به شاه‌عباس کبیر به‌عنوان پنجمین پادشاه صفویان که از ۱۸ سالگی به مدت ۴۲ سال (۹۹۶-۱۰۳۸) واقع شد. این در حالی بود که فرزندان و فرزندزادگان جد وی در قید حیات بودند و میل آن‌ها برای رسیدن به حکومت، به آسانی اجازه نمی‌داد مسیر برای سلطنت شاه‌عباس اول فراهم باشد (کاشانی، رساله البداء، برگ ۱۳؛ شروانی، ۱۰۹۳ق: برگ ۱۶-۱۷). کاشانی و شروانی تنها کسانی هستند که این ماجرا را به‌عنوان یکی از مصادیق وقوع بداء دانسته‌اند و پیش و پس از آن دو گزارش نشده است که از اندیشمندان امامیه کسی چنین برداشتی از این واقعه داشته باشد.

۱۱-۵. به خلافت نشستن مروان بن محمد معروف به مروان دوم (۷۲ تا ۱۳۲ق) به‌عنوان آخرین خلیفه اموی که مطابق برخی از روایات، خبر این خلافت به پیامبر (ص) داده نشده بود (کاشانی، رساله البداء، برگ ۱۳؛ شروانی، ۱۰۹۳ق: برگ ۱۸).

۱۲-۵. سرانجام زبیر بن عوام (کاشانی، رساله البداء، برگ ۱۳). شروانی درباره بداء منسوب به زبیر چنین نوشته است: در اوایل بعثت به اسلام درآمده و هجرت کرد و در اکثر معارک و موطن غز و جهاد نهایت اهتمام و اجتهاد به ظهور رسانیده و قرابت قریبه با پیغمبر و امیرالمؤمنین داشت و بعد از رحلت حضرت نبوی کمر مباحث حضرت امیر بر میان بسته، شرایط معاضدت و مظاهرت قیام نمود و در آخر، در کفر و سران و وبال افتاده، مساعی جمیله خود را ضایع کرد (شروانی، ۱۰۹۳ق: برگ ۱۸).

گفتنی است دو مصداق تاریخی دیگر هم در رساله البداء شروانی آمده است که کاشانی گویا آن‌ها را از مصادیق بداء ندانسته و ذکری از آن‌ها به میان نیاورده است. این دو مصداق چنین‌اند:

۱۳-۵. پیروزی حسن‌بیک بن علی بن قره عثمان (۸۲۸-۸۸۲ق) به‌عنوان چهارمین حاکم آق‌قویونلو جد شاه اسماعیل صفوی (حک: ۹۰۷-۹۳۰ق) بر میرزا جهان‌شاه ترکمان (از فرمانروایان نیرومند قراقویونلو در سال‌های ۸۴۱ تا ۸۷۲ق) (شروانی، ۱۰۹۳ق: برگ ۱۸).

۱۴-۵. پیروزی حسن بیک بن علی بن قره عثمان (۸۲۸-۸۸۲ق) به عنوان چهارمین حاکم آق قویونلو جد شاه اسماعیل صفوی (حک: ۹۰۷-۹۳۰ق) بر ابوسعید بن محمد بن میرانشاه بن تیمور معروف به ابوسعید گورکانی (حک: ۸۵۴-۸۷۳ق) (شروانی، ۱۰۹۳ق: برگ ۱۸).

### ۶. فواید اعتقاد به بداء

غلامرضا بن عبدالعظیم کاشانی فواید زیر را بر اعتقاد به بداء مترتب می‌داند (کاشانی، رساله البداء، برگ ۱۵).

۱-۶. بی‌اعتمادی بندگان بر مفاد آنچه از وجود ظواهر اسباب وقوع حوادث و شرایط آن‌ها و نبود مانع تحقیقشان درک کرده‌اند. به تعبیر دیگر بندگان همواره راه بر این امکان هموار می‌دانند که مسبب از اسباب خود به دلیل تام نبودن همه شرایط تحقق آن مسبب یا وجود مانعی برای تحقیقش تخلف بپذیرد. بنابراین استقلالی برای اسباب در تحقق مسبب قائل نخواهند شد و این امکان را روا می‌دانند که حکمت بالغه الهی اقتضا کند که مسبب مزبور با وجود اسباب متعارف برای تحقق آن محقق نشود.

۲-۶. بندگان به صرف ظهور اسباب برخی وقایع، قطع پیدا نمی‌کنند به اینکه آن وقایع رخ خواهند یافت، مگر آنکه آن وقایع از ضروریاتی چون وقوع قیامت باشد؛ چه اگر واقعه مزبور از سنخ عقاب باشد، امکان دارد به‌رغم نشانه‌های وقوع عقاب، عقاب مزبور واقع نشود؛ چراکه اشخاص مستحق عقاب ممکن است توبه کنند یا عفو الهی شامل حال آنان شود. و اگر پدیده‌ای که نشانه‌های تحقیقش آشکار شده، از مقوله ثواب باشد، ممکن است به‌واسطه فراهم‌نشده شرایط پنهان آن رخ ندهد.

۳-۶. بندگان از واقع نشدن امری که موانع ظهورش محقق است، ناامید نخواهند شد بلکه این امکان را هموار می‌بینند که خداوند با قدرت کامله و حکمت بالغه‌اش آن موانع را زایل سازد. البته این امید بندگان در امور ضروری البطلان - مانند اینکه خداوند پیامبران خود را عقاب کند یا قاتلان معصومان را پاداش دهد - جاری نخواهد بود.

گزیده آنکه بندگان در امور دنیوی و اخروی خود را در خوف و رجائی دائمی خواهند دید و تنها در اموری که به حد ضرورت رسیده‌اند، با اطمینان سخن خواهند گفت. این خوف و رجاء، محرکی برای بندگان به‌سوی انجام کارهای خیر و مانعی برای آن‌ها در انجام شرور خواهد بود و زمینه تضرع آن‌ها به درگاه الهی را در همه امور فراهم خواهد ساخت. کاشانی معتقد است روایت «ما عبدالله بشيء مثل ما عبد بالبداء» را باید بر همین اساس درک کرد؛ زیرا اعتقاد به بداء از

عظیم‌ترین اسباب و انگیزه‌های عبادت خداوند است؛ همچنان که مقصود از روایت «ما عظم الله بمثل البداء» هم آن است که یکی از قوی‌ترین اسباب تعظیم خداوند، اعتقاد به بداء است؛ زیرا وقتی شخص بداند که علل و اسباب نقش استقلال در معلول‌ها و مسببات ندارند و خداوند تنها علت و سبب مستقل است، خداوند را به نحوی که درخور شأن اوست تعظیم خواهد کرد. کاشانی با اعتماد به این برداشت خود، تلقی علامه مجلسی از این دو روایت را نقل «أن الأيمان به من أعظم العبادات و التعظيمات القلبية لصعوبته و معارضة الوسوس الشيطانية فيه» (مجلسی، بی تا: ج ۴، ۱۳۱-۱۳۲) کرده و نادرستی آن را با عبارت «فبعيدٌ، كما لا يخفى» متذکر می‌شود (کاشانی، رساله البداء، برگ ۱۵). کاشانی مقصود از روایت «لو علم الناس ما في القول بالبداء من الأجر ما فتراوا عن الكلام فيه» را هم آن می‌داند که وقتی فردی به بداء باور نداشته باشد و بگوید هر امری مقدری حتمی الوقوع است، دست به دعا و تضرع بر درگاه الهی برنخواهد داشت و نه از او خواهد ترسید و نه رجایی به رحمت او خواهد داشت (همان). علامه مجلسی هم در شرح حدیث مزبور، همان تبیین کاشانی را ذکر کرده است (مجلسی، بی تا: ج ۴، ۱۳۳).

#### ۷. پاسخ به نسبت‌های ناروای فخر رازی به شیعه

۱-۷. فخر رازی در تفسیر کبیر خود گفته است: «رافضه بداء را به خداوند نسبت می‌دهند و آن عبارت است از اینکه خداوند ابتدا به چیزی اعتقاد داشته است و بعداً برای او خلاف اعتقاد نخستینش آشکار شده است. آنان برای این اعتقاد خود به آیه *يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ* (رعد: ۳۹) تمسک می‌کنند» (فخر رازی، بی تا: ج ۱۹، ۵۲).

غلام‌رضا بن عبدالعظیم کاشانی در پاسخ به این اعتراض فخر رازی می‌گوید: اهل سنت خود در بسیاری از موارد اموری را به خداوند نسبت داده‌اند که خداوند منزّه از آنهاست و امامیه برای اثبات این تنزیه، برهان‌هایی محکم اقامه کرده‌اند. کافی است فخر رازی کتب پیشینیان بزرگوار امامیه مانند شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی و دیگران را ملاحظه می‌کرد تا به آسانی درمی‌یافت که امامیه از نسبت جهل به خداوند و آنچه فخر به آنها نسبت داده، تبرّی جسته و اخبار فراوانی در اختیار امامیه است که حکایت از آن دارد که بدای منسوب به خداوند، برآمده از جهل نیست و باید از کسی که چنین اعتقادی دارد، تبرّی جست (کاشانی، رساله البداء، برگ ۱۶). از سوی دیگر روایاتی مانند زنده ماندن یهودی (به‌رغم اخبار پیامبر از مرگش)، یا نمردن عروس (به‌رغم اخبار حضرت مسیح) یا روایات حاکی از تغییر قضا به وسیله صدقه و دعا در منابع اهل سنت فراوانند (نک: ترمذی، ۱۹۹۸م: ج ۴، ۱۶) و آنها نیز به دنبال مشاهده این اخبار، باب تأویل

و توجیه را توسعه می‌دهند و به حقیقت بدائی که شیعه می‌گویند روی می‌آورند؛ هرچند از به کار بردن این اصطلاح خودداری می‌کنند (کاشانی، رساله‌البداء، برگ ۱۶).

۲-۷. فخر رازی همچنین در خاتمه‌المحصل خود طعنه‌ای را از قول سلیمان بن جریر طبری نقل می‌کند که مطابق آن «پیشوایان رافضه اعتقاد به بداء را برای شیعیان خود جعل کردند و هنگامی که به آنان بشارت بازگشت حکومت و شوکت را می‌دادند، و چنین بشارتی محقق نمی‌شد، می‌گفتند برای خداوند در این باره بداء رخ داده است» (فخر رازی، ۱۴۱۱ق: ۶۰۲).

جای شگفتی دارد که فخر رازی چنین مطلب باطلی را به پیشوایان امامیه نسبت می‌دهد؛ چراکه اینان بزرگانی هستند که همگان و حتی مخالفان امامیه در فضل و علم و ورع آن‌ها اتفاق نظر دارند و آنان را باتقواترین مردم می‌دانند و شأن آن‌ها رفیع‌تر از آن می‌دانند که مردم را فریب دهند و بر آن خدعه روا دارند. چگونه است که فخر رازی به این مطلب نظر ندوخته است که برای گفتار این پیشوایان - به‌ویژه در باب بداء - تفسیر و تأویل‌هایی است که در کتب پیروان آن‌ها آمده است و نه آن پیشوایان معنای مستفاد از ظاهر الفاظ اخبار بداء را اراده کرده‌اند و نه هیچ‌یک از بزرگان امامیه از آن اخبار چنین برداشتی کرده‌اند.

خواجه نصیرالدین طوسی در واکنش به این طعنه فخر رازی گفته است: امامیه اعتقادی به بداء ندارند. تنها در یک روایت از وقوع بداء و نسبت آن به خداوند سخن رفته است و آن درباره‌ی جانشینی اسماعیل برای امام جعفر صادق (ع) است که به‌سبب بروز رفتارهایی از اسماعیل، جانشینی به حضرت موسی کاظم (ع) منتقل شد. امام صادق (ع) در پی این واقعه فرمودند: «بدا لله فی اسماعیل.» و البته خبر مزبور، از سنخ خبرهای واحد است که نه منشأ اعتقاد امامیه در گزاره‌های اعتقادی می‌شود و نه امامیه در مقام احکام و گزاره‌های فقهی به آن‌ها تمسک می‌کنند (طوسی، ۱۴۰۵ق: ۴۲۲).

علامه مجلسی از این واکنش خواجه طوسی چنین برداشته کرده است که وی به‌طور مطلق بداء را منکر شده است و مستند بداء را صرفاً همین روایت می‌داند؛ از این‌رو بر خواجه طوسی چنین ایراد گرفته است که این سخن وی ریشه در احاطه نداشتن وی بر احادیث امامیه دارد (مجلسی، بی‌تا: ج ۴، ۱۲۴). شگفت‌آورتر از اعتراض علامه مجلسی، اعتراض میرداماد است چراکه او نیز چنین پنداشته است که خواجه طوسی مطلق بداء را انکار کرده و از این‌رو تشنیع را بر او روا داشته است (میرداماد، ۱۳۷۴: ۸). میرزای قمی هم در نقد سخنان خواجه نوشته است: «شکی و شبهه‌ای نیست در صحت بداء و اینکه ظاهراً این از بدیهیات مذهب شیعه است و اینکه

محقق طوسی انکار صحت اخبار بداء کرده و گفته است که این روایتی است که حضرت صادق(ع) در باب فرزند خود، اسماعیل فرمود که بداء شد و امامت منتقل به موسی بن جعفر شد و این خبر واحدی است که مفید علم نیست و به آن عمل نباید کرد. و این غفلت عظیمی است از این محقق، بلکه آیات قرآنی و احادیث معصومیه در این معنی مستفیض، بلکه متواتر است» (میرزای قمی، ۱۳۸۷: ج ۲۷، ۳۶۸).

در این میان غلام‌رضا بن عبدالعظیم کاشانی به پشتیبانی خواجه طوسی برخاسته و گفته است وی مطلق بداء را انکار نکرده و مراد از بدای مقبول امامیه را روشن نساخته است و البته این عدم تبیین، دلالت بر آن ندارد که وی منکر بدای مقبول امامیه است. آنچه خواجه طوسی خبر واحد دانسته صرفاً خبر وقوع بداء درباره جانشینی اسماعیل برای امام صادق(ع) است، این در حالی است که آنچه میرداماد خبر مستفیض می‌دانسته، غیر از این خبر است. علاوه بر اینکه تأویل بداء به نسخ در خبر وقوع بداء درباره امامت اسماعیل، توجیه درستی نیست؛ چراکه نسخ در احکام شرعی رخ می‌دهد و امامت از نسخ احکام شرعی نیست. افزون بر این، باید به یاد داشت که مجرای نسخ نیز احکامی است که شریعت آن‌ها ثابت شده است؛ اما امامت اسماعیل هرگز شرعاً ثابت نشده بوده است زیرا اخبار فراوانی در اختیار بوده است که نام ائمه دوازده‌گانه شیعه در آن‌ها ذکر شده بود و ذکری از اسماعیل در آن اخبار به میان نیامده بود. این را هم باید افزود که نسخ عبارت است از انتهای زمان حکم شرعی منسوخ یا رفع آن. روشن است که وقوع نسخ بدین معنا مستلزم آن است که ابتداء حکمی وضع شده باشد تا نسخ رخ دهد. درحالی‌که هرگز امامت اسماعیل از سوی خداوند وضع نشده است. اساساً مراد از بدای نقل شده درباره اسماعیل آن است که عموم شیعه چنین می‌پنداشتند که قاعده آن است که امامت از امام به پسر بزرگ‌تر او منتقل خواهد شد و از این رو بر این پندار بودند که بعد از امام صادق(ع) امامت به اسماعیل منتقل خواهد شد. ولی چون با مرگ اسماعیل قبل از شهادت امام صادق(ع) مواجه شدند، برای آنان این تصور پدید آمد که رأی خداوند درباره جانشینی اسماعیل تغییر کرده است؛ یعنی همان حالتی را به خداوند نسبت دادند که برای ما انسان‌ها به هنگام تغییر رأی پدید می‌آید. و امام صادق(ع) چون با این تصور عموم شیعه مواجه شدند فرمودند، این بدائی که برای شما پیش آمد، برای خداوند پیش نیامده است (کاشانی، رساله البداء، برگ ۱۶-۱۷).

## ۸. نتیجه‌گیری

غلام‌رضا بن عبدالعظیم کاشانی یکی از عالمان کمتر شناخته‌شده سده یازده و دوازده هجری خطه

کاشان است که در کتب تراجم گفته‌های بسیاری درباره‌ او نیامده و بهترین راه برای آشنایی با وی، بررسی نسخه‌های خطی باقی‌مانده از آثار اوست. این نسخه‌ها نشان از آن دارد که وی در ترویج فرهنگ شیعه و دفاع از آن اقدام به تألیف آثاری مانند *حدائق الصالحین*، *رسالة البداء* و تحشیه بر برخی آثار کلامی امامیه کرده است. او در باب آموزه بداء ضمن التفات به منابع حدیثی امامیه، منشأیی نقلی برای این اعتقاد را باور دارد. وی به تحلیل‌های بزرگان امامیه در سده‌های مختلف از این آموزه نظر دوخته است و نقدهای خود را بر بسیاری از آن‌ها به‌روشنی ارائه کرده و سرانجام نظر نهایی خود را موافقت با دیدگاه یکی از بزرگان امامیه در سده یازدهم یعنی میرزا محمد بن حسن شروانی (م. ۱۰۹۸ق) می‌داند و آن را بر دیدگاه صدوق، مفید، سید مرتضی، میرداماد، ملاصدرا، فیض کاشانی، فیاض لاهیجی، ملاریعاً نائینی، ملا شفیعا گیلانی و علامه مجلسی ترجیح می‌دهد. او به اعتراض‌های مخالفان امامیه در باب آموزه بداء هم پاسخ می‌دهد و نقدهای متفکرانی از امامیه مانند میرداماد، علامه مجلسی و میرزای قمی در پاسخ به اعتراض فخر رازی نسبت به دیدگاه شیعه درباره بداء را هم جواب می‌دهد. کاشانی، مصادیق قرآنی وقوع بداء و نیز مصادیق روایی و حدیثی آن را بیان می‌کند. هرچند شماری از این مصادیق در منابع متعددی پیش و پس از کاشانی هم آمده است، در مواردی هم آن دو مصادیقی را رأی بداء ذکر کرده‌اند که در کلام دیگر بزرگان امامیه نیامده است. کاشانی البته گاهی با عملکرد شروانی در تعیین مصادیق بداء موافق نبوده است و آنچه را شروانی از مصادیق بداء می‌دانست وی آن‌ها را بداء ندانسته است.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آقابزرگ طهرانی، محمد محسن (بی تا)، *طبقات اعلام الشیعه*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳. افشار، ایرج و دانش‌پژوه، محمدتقی (۱۳۷۱)، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه ملی*، تهران: انتشارات کتابخانه ملی.
۴. بلاغی، محمدجواد (۱۴۲۸ق)، *رسالة البداء*، در: *موسوعة العلامة البلاغی*، قم: مرکز العلوم و الثقافة الاسلامیه.
۵. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۹۹۸م)، *السنن*، تحقیق بشّار عواد، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴ق)، *الصحاح*، بیروت: دار العلم للملأین.
۷. درایتی، مصطفی (۱۳۹۰)، *دنا*، مجلس شورای اسلامی.

۸. رفیعا، محمد بن حیدر (۱۳۸۲)، *الحاشیة علی اصول الکافی*، تحقیق محمدحسین درایتی، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث سازمان چاپ و نشر.
۹. شروانی، محمد بن حسن (۱۰۹۳ق)، *رساله بدهاء*، نسخه خطی ۱۶۶۵/۱۱ مدرسه فیضیه.
۱۰. شعرانی، ابوالحسن (۱۳۸۶ش)، *پژوهش های قرآنی*، قم: بوستان کتاب.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۴۲ش)، *(حاشیه بر) شرح الکافی (الاصول و الروضة) ملاصالح مازندرانی*، تهران: المكتبة الاسلامیه.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳)، *شرح اصول کافی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۳. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۶ق)، *التوحید*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۹ش)، *کمال الدین و تمام النعمة*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ش)، *الغیبة*، همراه با ترجمه مجتبی عزیزی، قم: انتشارات مسجد جمکران.
۱۶. \_\_\_\_\_ (بی تا)، *العدة فی اصول الفقه*، قم: نشر محمدتقی علاقندیان.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ق)، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، بیروت: دار الأضواء.
۱۸. منزوی، علینقی (۱۳۷۶)، *فهرست نسخه های خطی کتابخانه ملی*، ج ۱، تهران: انتشارات کتابخانه ملی.
۱۹. عصار، محمدکاظم (۱۳۷۶ش)، *مجموعه آثار*، تهران: امیرکبیر.
۲۰. علم الهدی، علی بن حسین (۱۴۰۵ق)، *رسائل الشریف المرتضی*، تصحیح السید احمد الحسینی و السید مهدی الرجائی، قم: دار القرآن الکریم.
۲۱. فخر رازی، محمد بن عمر (بی تا)، *التفسیر الکبیر المسمی بمفاتیح الغیب*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۱ق)، *المحصل*، تصحیح حسین اتای، قاهره: مكتبة دار التراث.
۲۳. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (۱۳۸۳)، *گوهر مراد*، تصحیح زین العابدین قربانی، تهران: سایه.
۲۴. فیض کاشانی، مولی محسن (۱۳۷۷)، *علم الیقین فی اصول الدین*، قم: بیدار.
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۶ق)، *الوافی*، اصفهان: مكتبة امیرالمؤمنین.
۲۶. کاشانی، غلامرضا بن عبدالعظیم، *حدائق الصالحین*، نسخه خطی ۲۰۵۵ کتابخانه ملی.
۲۷. \_\_\_\_\_، *رسالة البدهاء*، نسخه خطی ۱۴۳۹/۱ کتابخانه ملی.
۲۸. کمره ای، محمد (۱۳۷۵ش)، *ترجمه و شرح اصول کافی*، قم: اسوه.
۲۹. گیلانی، نظرعلی بن محسن (۱۳۷۸ش)، *رسالة التحفة*، در: *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج ۴۹، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.

۳۰. مجلسی، محمدباقر (بی تا)، بحار الانوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی
۳۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، مرآة العقول، تصحیح هاشم رسولی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۸ش)، مجموعه رسائل اعتقادی، مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس.
۳۳. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ الف)، أوائل المقالات، قم: المؤتمر العالمی.
۳۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ ب)، تصحیح الاعتقاد، قم: المؤتمر العالمی.
۳۵. ملا شفیعا، محمد شفیع بن فرج (فرخ)، رسالة البداء، نسخة خطی ۱۰۰۲۸/۱ کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
۳۶. میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۷۴)، نبراس الضیاء، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، قم: هجرت.
۳۷. میرزای قمی، ابوالقاسم (۱۳۸۷)، شرح حدیث أمر ابلیس أن یسجد لأدم...، در: مجموعه رسائل در شرح حدیث کافی، قم: دار الحدیث.
۳۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸ ق)، قوانین الاصول، تهران: المکتبه الاسلامیه.



دو فصلنامه علمی کاشان‌شناسی، بهار و تابستان ۱۴۰۱  
دوره ۱۵، شماره ۱ (پیاپی ۲۸)، صفحات: ۷۷-۹۴  
مقاله علمی ترویجی

## تبیین تأثیرات هنر سنتی چینی بر فرش شکارگاهی منتسب به کاشان دوره صفوی موزه متروپولیتن مبتنی بر رویکرد بینامتنی از منظر ژرارژنت

حسن شکری\*

ناهید جعفری دهکردی\*\*

### چکیده

فرش دوره صفوی ایران از منظر نقش، طرح، ترکیب‌بندی و حتی مضمون حامل برخی مشخصه‌هایی است که در نوع خود گنجایش انجام مطالعات بسیاری را دارد. برخی از این طرح و نقش‌ها که از دوره ساسانی از چین به عاریت گرفته شده‌اند، به نوعی سبک و سیاق موجود در طراحی نقوش چینی را در خود گنجانده‌اند. این نقوش در فرش شکارگاهی ابریشمی منتسب به کاشان موجود در موزه هنری متروپولیتن نیویورک که مربوط به قرن شانزدهم میلادی بوده است نیز دیده می‌شود؛ فرش مذکور شامل برخی عناصر تصویری سنتی چینی مانند اژدها، شیر-سگ، گیاهان و ابرهای اسفنجی، پرند یا قرقاول است که می‌توان آن‌ها را گونه‌ای پیش‌متن برای شکل‌گیری فرش ایرانی مورد نظر دانست. بر این اساس نگارندگان تلاش دارند با رویکرد بینامتنیت و روش توصیفی تحلیلی حاصل از مطالعات اسنادی و با هدف شناسایی تأثیرات نقوش موجود در هنر سنتی چینی به‌عنوان پیش‌متن بر فرش شکارگاهی کارشان موجود در موزه متروپولیتن از منظر ژرارژنت در رویکرد بینامتنیت، بدین پرسش پاسخ گویند که: نقوش موجود در هنر سنتی چینی به‌عنوان پیش‌متن چگونه در فرش شکارگاهی منتسب به کاشان موجود در موزه متروپولیتن از منظر بینامتنیت ژرارژنت نمود پیدا می‌کنند؟ یافته‌های پژوهش مورد نظر گویای آن است که نقوش چینی به‌عنوان یک پیش‌متن بر عواملی همچون گرفت‌وگیر در گیاهان و حیوانات، تائی و ابرک‌های چینی، اژدها و مفاهیم موجود در آن، شیر-سگ یا فوداگ که برخاسته از آیین بودا بوده و نقش قرقاول به‌عنوان عنصری که از چین وارد طراحی و بافت فرش ابریشمی شکارگاهی کاشان شده است، به‌صورت صریح و ضمنی همان گونه که ژرارژنت در رویکرد بینامتنی از نگاه خود اعلام می‌دارد، وام گرفته شده است.

**کلیدواژه‌ها:** دوره صفوی، بینامتنیت ژرارژنت، هنر سنتی چین، فرش منتسب به کاشان، فرش شکارگاهی.

تبیین تأثیرات هنر  
سنتی چینی بر فرش  
شکارگاهی منتسب  
به کاشان دوره...

\* کارشناس ارشد نقاشی، دانشگاه هنر اصفهان، اصفهان، ایران / hasan.sh.art@gmail.com

\*\* دانشجوی دکتری پژوهش هنر، دانشگاه هنر اصفهان، اصفهان، ایران / jafari.nahid20@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۲/۱۰



## ۱. مقدمه

از منظر جایگاه و تعالی در هنر ایران، دوره صفوی یکی از درخشانترین دوران تاریخی این کشور است. در این دوره، صنعت نساجی به خصوص قالی‌بافی پیشرفت چشمگیری داشته است. با آغاز حکومت صفویان مرکزهای بافندگی مانند «تبریز، یزد، کاشان و اصفهان که از گذشته دارای صنایع بافندگی پیشرفته‌ای بودند، دوباره به فعالیت و پیشرفت خود ادامه دادند» (فریه، ۱۳۷۴: ۱۵۹). شاه اسماعیل در ۱۵ ژوئن ۱۵۰۲ میلادی فرمانی درباره برپایی صنعت نساجی و فرش و فرش‌بافی ایران صادر می‌کند که با تکیه بر این دستور هرآنچه در دوره ساسانی موجود بوده است به یکباره در ایران مجدداً احیا می‌شود؛ این یعنی بازگشت به عظمت دوران ساسانی، دوره‌ای که در آن ارتباط عمیق دو ملت ایران و چین به چشم می‌خورد. ایران و چین دو تمدن تأثیرگذار و عظیم در شرق بوده‌اند. با تکیه بر اینکه هنر هر سرزمین از مؤثرترین ابزار کارآمد برای شناخت فرهنگ و همچنین تعاملات رایج میان دو کشور است، شناخت در حوزه هنری مشترک در بین دو تمدن عظیم و نیز بازشناختن تأثیرات متقابل آن‌ها می‌تواند در شناخت فرهنگ و روابط میان آن‌ها یاری‌رسان باشد. در هنرهای مختلف در طول تاریخ تأثیرات متقابلی از سرزمین‌های مختلف به چشم می‌خورد که در این بین دو کشور ایران و چین نیز از این قاعده مستثنا نیستند. این دو تمدن توسط راه ابریشم از گذشته با یکدیگر در ارتباط بوده‌اند و این ارتباط نیز بر تأثیرات فرهنگی و هنری نقش داشته است. این تأثیرات که به صورت اولیه از دوران ساسانی شکل گرفته و در نوع خود نیز ارزشمندند، تا دوران احیای فرش ایران یعنی دوره صفوی با ایجاد برخی تغییرات به چشم می‌خورند. این تأثیرات در نقش‌مایه‌های موجود در فرش‌ها قابل ملاحظه‌اند. نقش‌مایه‌ها یکی از حائز اهمیت‌ترین بخش‌های آثار هنری مربوط به یک منطقه است و بررسی و شناخت آن‌ها به عنوان یک پیش‌متن تأثیرگذار ما را با حقایق زیادی روبه‌رو می‌سازد و همچنین نفوذ هنری یک ملت را در هر دوره آشکار می‌کند. یکی از این بافته‌ها و فرش‌هایی که می‌تواند حاکی از تأثیرات هنر سنتی چین بر ایران باشد، فرش ابریشمی شکارگاهی بافته‌شده در شهر کاشان در دوران صفوی است که اکنون به شماره 14.40.721 در موزه متروپولیتن نیویورک<sup>۱</sup> نگهداری می‌شود و در آن برخی نقش‌مایه‌های سنتی چینی به چشم می‌خورد. البته ناگفته نماند که در این میان، طراحی‌های فرش نقاشان ایرانی نیز در بهره‌گیری از نقوش سنتی چینی بی‌تأثیر نبوده، زیرا از جهتی نقاشی ایرانی نیز متأثر از هنر چین است. نقاشان در طراحی فرش دوره صفوی نقش بسزایی داشته‌اند زیرا نقش‌ونگارها با کمال دقت و ظرافت

طراحی شده است (سیوری، ۱۳۹۵: ۱۳۲). نقوش ابرک‌های اسفنجی و گیاهان، ازدها، شیرسگ و پرندۀ یا قرقاول که در فرش ابریشمی شکارگاهی منتسب به کاشان قابل مشاهده‌اند به گونه‌ای ریشه در هنر تزیینی و سستی کشور چین دارند که ایجاد برخی تغییرات در نوع بهره‌گیری از آن‌ها در حوزه طراحی و بافندگی فرش به چشم می‌خورد. همان گونه که ژرارژنت<sup>۲</sup> در انواع بهره‌گیری از پیش‌متن‌ها<sup>۳</sup> در رویکرد بینامتنیت<sup>۴</sup> خود مطرح می‌کند، که مطالعه بر روی این پیش‌متن‌های ذکر شده اطلاعات مفیدی را به دست می‌دهد. با این تفاسیر، پرسش مطرح در این مقاله این است که: تأثیرات هنر سستی چینی چگونه در فرش شکارگاهی منتسب به کاشان موجود در موزه متروپولیتن نمود پیدا می‌کند و این تأثیرات از منظر آرای ژرارژنت در رویکرد بینامتنیت در چه دسته‌ای قرار می‌گیرند؟ هدف این پژوهش نیز بررسی تأثیرات هنر سستی چینی بر فرش شکارگاهی منتسب به کاشان موجود در موزه متروپولیتن و همچنین گونه این تأثیرپذیری از منظر ژرارژنت در رویکرد بینامتنیت است.

### ۱-۱. روش پژوهش

این جستار به لحاظ هدف، در زمره پژوهش‌های توسعه‌ای قرار دارد و از نظر ماهیت، توصیفی تحلیلی است. جمع‌آوری اطلاعات به شیوه اسنادی انجام شده و داده‌ها از طریق فیش‌برداری نظم یافته‌اند. تحقیق توصیفی تحلیلی علاوه بر تصویرسازی آنچه هست، به تشریح و تبیین دلایل چگونگی و چرایی وضعیت مسئله و ابعاد آن می‌پردازد. پژوهشگر برای توجیه دلایل، نیاز به تکیه‌گاه استدلالی محکمی دارد که از طریق جست‌وجو در ادبیات و مباحث نظری تحقیق و تدوین گزاره‌ها و قضایای کلی موجود نظیر قوانین و نظریه‌ها فراهم می‌شود (حافظ‌نیا، ۱۴۰۰: ۷۱). در پژوهش توسعه‌ای تلاش می‌شود از طریق نقد، ارزیابی و نظریه‌پردازی، مرزهای دانش گسترش یابد تا از این طریق بتوان شیوه‌های جدیدی برای بررسی پدیده‌ها و وقایع ارائه نمود، ابزارهای جدیدی برای تجزیه و تحلیل و روش‌های منطقی‌تری برای شناخت پیشنهاد کرد یا روش‌های موجود را بهبود بخشید (نظری، ۱۳۹۶: ۸۸).

جامعه آماری پژوهش، یک نمونه فرش شکارگاهی منتسب به کاشان در دوره صفوی است که به صورت هدفمند از موزه هنری متروپولیتن نیویورک برگزیده شده است. انتخاب هدفمند نمونه‌ها به این دلیل است که هدف تحقیق کیفی دستیابی به فهمی از ماهیت و شکل پدیده مورد مطالعه در راستای بازگشایی معنا، توسعه توصیف‌های ضخیم، و تولید ایده‌ها، مفاهیم و نظریه‌های مبتنی بر داده‌هاست؛ از این رو لازم است نمونه‌ها گزینش شوند (محمدپور، ۱۳۹۲: ۳۴).

تبیین تأثیرات هنر  
سستی چینی بر فرش  
شکارگاهی منتسب  
به کاشان دوره...

## ۲-۱. چهارچوب پژوهش: رویکرد بینامتنیت از منظر ژرارژنت

ارتباط یک متن با متون دیگر از مسائل مهمی است که با ساختارگرایی باز و پساساختارگرایی توجه پژوهشگران زیادی را به سمت خود جلب کرده است.<sup>۵</sup> ژولیا کریستوا<sup>۶</sup> اولین بار در دهه ۱۹۶۰ میلادی واژه بینامتنیت را برای ارتباط بین هر نوع متن مختلف استفاده کرده است. بعد از آن ژرارژنت با گسترش دامنه مطالعاتی کریستوا هر نوع رابطه میان یک متن با متن‌های دیگر یا غیر خود را با واژه جدید ترامتنیت نام‌گذاری و آن را به پنج دسته تقسیم کرد که بینامتنیت یکی از اقسام آن محسوب می‌شود. اقسام دیگر ترامتنیت عبارت‌اند از: سرمتنیت، پیرامتنیت، فرامتنیت و پیش‌متنیت که هر یک تقسیم‌بندی دیگری را شامل می‌شوند. بینامتنیت ارتباط بین دو متن با تکیه بر اصول هم‌حضور است و به عبارت دیگر هر وقت قسمتی از یک متن (متن ۱) در متن دیگری (متن ۲) حاضر باشد، رابطه بین این دو ارتباط بینامتنی محسوب خواهد شد. ژرارژنت بینامتنیت را به سه قسمت عظیم تقسیم می‌کند: لفظی و صریح، کمتر صریح و غیرصریح و همچنین باز کمتر صریح. این سه دسته با مضامین و تعاریف زیر مورد مطالعه قرار می‌گیرند: صریح و اعلام‌شده که در آن به صورت واضح حضور پیش‌متن محسوس است؛ پنهان یا غیرصریح که هیچ اثری از پیش‌متن دیده نشده است و در برخی آثار نوعی سرقت محسوب می‌شود، و ضمنی که در آن مخاطب با برخی کنایات، تلمیحات و نشانه‌هایی مواجه می‌شود که در واقع سرنخ‌هایی از حضور پیش‌متن هستند (نامور مطلق، ۱۳۸۶: ۵۶). در مسیر این پژوهش با تکیه بر انواع روابط بینامتنی از نگاه ژرارژنت می‌توان دریافت که نقوش سنتی مورد نظر که ریشه در فرهنگ و هنر چین دارد با چه تغییراتی و چگونه در فرش ابریشمی شکارگاهی منتسب به کاشان در دوره صفوی حضور پیدا می‌کند (تصویر ۱).



تصویر ۱: تبیین تأثیرات هنر سنتی چینی بر فرش شکارگاهی منتسب به کاشان دوره صفوی موزه متروپولیتن مبتنی بر رویکرد بینامتنی از منظر ژرارژنت (نگارندگان)

### ۳-۱. پیشینه پژوهش

در زمینه مقاله حاضر، در دوره صفوی و همچنین تأثیرات نقوش چینی بر بافته‌های ایرانی و فرش شکارگاهی مواردی هسمو با این مقاله یافت شده‌اند از جمله: ذکریایی کرمانی و دینلی (۱۳۹۵) در مقاله «مطالعه نقوش گروه شکار در فرش صفوی با تأکید بر نظام‌های ارزشی؛ مطالعه موردی: قالی شکارگاه موزه هنرهای زیبا بوستون» اذعان می‌دارند که نظام ارزشی رایج در جامعه در دوره صفوی بر گفتمان هنری فرش با نقش شکارگاهی تأثیر بسیاری داشته است که علاوه بر دوگانه خیر و شر، مفاهیم مذهبی، ارزش‌های اخلاقی و مرامی نیز در طراحی و بافت فرش شکارگاهی تأثیرگذار بوده‌اند. شایسته‌فر و صباغ‌پور در مقاله «بررسی نقش مایه نمادین پرنده در فرش‌های صفوی و قاجار از نظر شکل و محتوا» به جایگاه نقوش افسانه‌ای و اسطوره‌ای در فرش‌های بافته‌شده در دوره صفوی و قاجار اشاره دارند و پس از آن به نقوش پرندگان که نمادی از رهایی هستند و همچنین پشتوانه غنی فرهنگی آن در ایران اشاره دارند. طالب‌پور (۱۳۸۶) در مقاله «تجلی طرح و نقش منسوجات چینی در هنر ایلخانی»، ارتباطات اقتصادی و سیاسی ایران و چین را مورد بررسی قرار داده و به بهره‌گیری ایرانیان از نقوش چینی در منسوجات اشاره و بیان کرده است که در این حوزه از نقوش موجود بر سفالینه‌ها، گلدان‌ها، نقاشی‌ها و کالاهایی که به ایران وارد می‌شدند الهام گرفته شده‌اند. آژند (۱۳۸۰) در مقاله «تأثیر عناصر و نقش‌مایه‌های هنر چینی در ایران»، پس از مطرح کردن ارتباط دیرینه فرهنگی و بازرگانی ایران و چین، تأثیرات نقوش سنتی چینی را بر هنرهای تجسمی ایران مورد مطالعه قرار داده است. وجه تمایز مقاله حاضر با منابع و پیشینه‌های ذکرشده بدین صورت است که در هیچ‌یک از این منابع به‌صورت متمرکز، بر روی نقوش نقش‌بسته بر فرش ایرانی دوره صفوی که متأثر از هنر سنتی چین باشد معطوف نبوده و همچنین در حیطه نوع بهره‌گیری از نقوش موجود در هنر سنتی چین نیز پژوهشی انجام نشده است. در صورتی که مقاله حاضر با تکیه بر رویکرد بینامتنیت ژرارژنت بر نوع حضور پیش‌متن (نقوش سنتی چینی) در متن اصلی (فرش ابریشمی شکارگاهی متناسب به کاشان مربوط به دوره صفوی) اشاره دارد.

### ۲. ارتباط فرهنگی چین و ایران

کشور ایران به‌واسطه شرایط خاص جغرافیایی خود در قاره آسیا در مسیر جاده ابریشم قرار داشت و از طریق این جاده کالاها و همچنین هنرهای سنتی و باستانی در این دو تمدن کهنسال به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم بر یکدیگر تأثیرگذار واقع می‌شدند. این دسته روابط از دوره هان

تبین تأثیرات هنر سنتی چینی بر فرش شکارگاهی متناسب به کاشان دوره...



در چین که هم‌زمان با دوران اشکانی ایران است (۲۲۰-۲۰۶م) شروع شد و توسط یک گذر و راه تجاری از کشور ایران به ترکستان چین ارتباط پیدا کرد و از این طریق برخی کالاها از جمله پشم به مغولستان راهی شد. این راه جاده ابریشم نبوده است اما از همان برهه برخی راه‌های دریایی و خشکی موجب پیوند هنری و فرهنگی میان ایران و چین گشت. در دوره اشکانی سفرای چین و ایران با یکدیگر رفت‌وآمد داشتند با اینکه در منابع ایرانی از این مطلب سخنی نقل نشده است اما در چین در سالنامه‌هایی که برای امپراتور ترتیب داده می‌شد، این موارد ذکر شده‌اند (دانش‌پور پرور، ۱۳۷۳: ۴۵). در دوره ساسانی (۲۲۴-۶۵۱م) روابط میان دو کشور ایران و چین گسترده‌تر شد و دو ملت ارتباط صمیمانه‌تری با یکدیگر برقرار کردند. سفر زائران بودایی، بازرگان‌ها، جهانگردها و سیاسیون به ایران موجب ذکر شدن نام ایران در اسناد و مدارک چینی شد (آذری، ۱۳۷۷: ۳۴ و ۳۵). در دوران ایلخانی بعضی از کالاهای چینی به‌خصوص ابریشم به‌دور از اینکه دادوستد و تجارتی وجود داشته باشد، از چین به ایران وارد می‌شدند. تأثیرات هنر چین بر ایران در این زمان مشخص است. در دوره صفوی که برای هنر ظریفه ارزش بالایی قائل می‌شدند همچنان ارتباط هنری میان ایران و چین برقرار بوده است اما به استحکام روابط در دوره تیموریان نمی‌رسید. در زمان سلطنت شاه‌عباس اول روابط بازرگانی با چین برقرار بوده است اما شکوفایی گذشته را از دست داده بود زیرا نه راه دریایی فعال بود و نه راهی برای ارتباط از طریق خشکی یا جاده ابریشم. خودکفایی و پیشرفت چینیان آن‌ها را از ایجاد ارتباط با سرزمین‌های آسیای غربی و همچنین بیگانگان منع می‌کرد اما ناگفته نماند که با این اوصاف بازم به‌طور مختصر برخی کالاهای چینی به ایران وارد می‌شدند (آذری، ۱۳۷۷: ۱۳۲-۱۳۶)؛ کالاهایی که در واقع منبع الهامی بودند از هنر سنتی چین.

### ۳. فرش در دوره صفوی

حکومت صفوی حدود نهمصد سال پس از انحلال حکومت ساسانی روی کار آمد و از نظر بسیاری از محققان حکومت ایرانی اسلامی را به سطح دولت ملی ارتقا داد و اولین حکومت یکپارچه و عظیم را پس از اسلام در ایران ایجاد کرد. دوره صفوی از جهات مختلف دوران پیشرفت در زمینه‌هایی همچون توسعه اقتصادی، رشد در زمینه فرهنگ و هنر، کشاورزی، امنیت و اقتدار بوده است. هنر نقاشی و نیز معماری به‌عنوان حرفه‌های سرآمد این دوره معرفی شده‌اند (نامجو و فروزانی، ۱۳۹۲: ۲۴). از طرف دیگر، قالی‌بافی به‌دلیل حمایت سلاطین و درباریان پیشرفت چشمگیری داشته است که شاه‌عباس بیشتر از سایر شاهان دوره صفوی به این هنر توجه

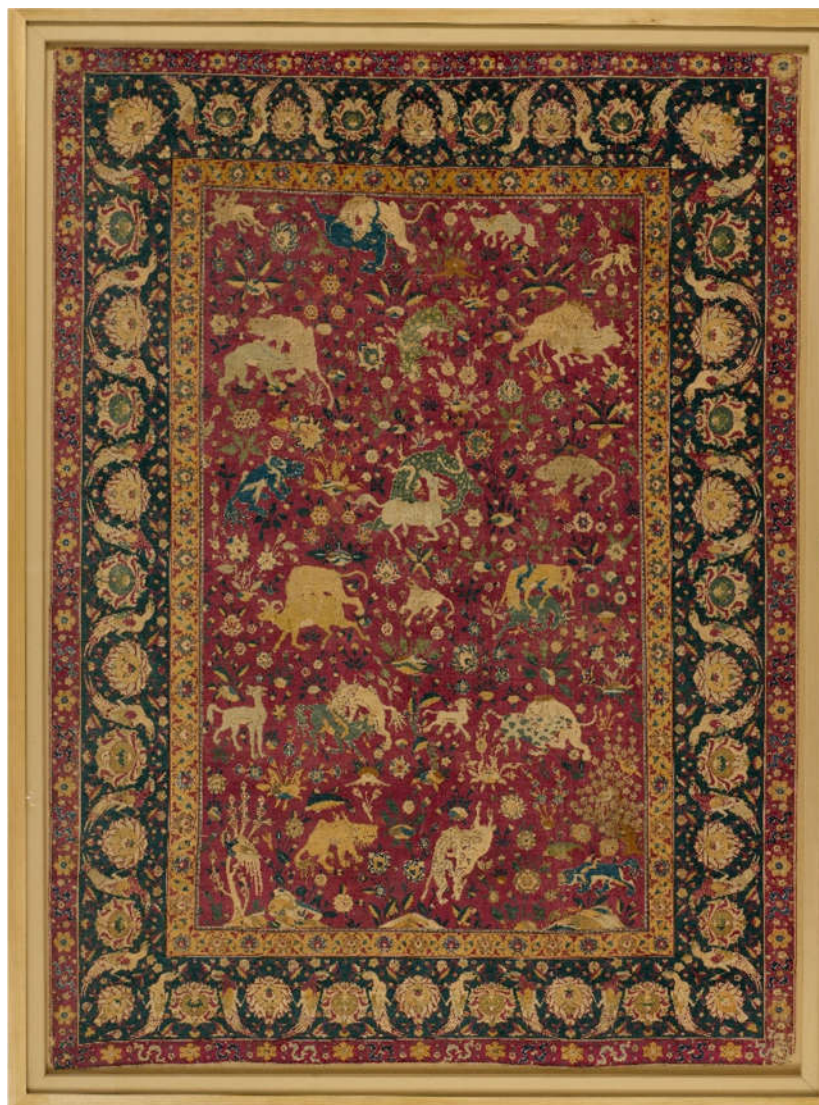
کرده و در زمان او به‌کارگیری تارهای ابریشم زرین در قالی‌بافی مرسوم شد (برند، ۱۳۸۶: ۱۷۱). ارنست کونل سدهٔ دهم هجری/ شانزدهم میلادی را عصر کلاسیک قالی‌بافی ایران می‌داند زیرا بر این باور است که صنعت فرش ایران در این برهه در کارگاه‌هایی دولتی زیر نظر استادان و هنرمندانی مستعد کار شده است و از نظر طیف رنگی، ظرافت، و دقت در بافت به شکوفایی خاصی دست یافته که نمونهٔ آن در هیچ کجای دنیا یافت نمی‌شود (کونل، ۱۳۵۵: ۱۹۱). می‌توان گفت تلاش هنرمندان و استادان در رشته‌های هنری و تعامل آن‌ها موجب شد که صنعت قالی‌بافی در دورهٔ صفوی جایگاه ویژه‌ای یابد. «قالی‌هایی که امروزه به‌عنوان فرش‌های ارزشمند ایرانی در مجموعه‌های خصوصی جهان و موزه‌های خارج از کشور نگهداری می‌شوند، بیانگر مهارت استادان و هنرمندان در طراحی و بافت فرش است (آذرباد و حشمتی رضوی، ۱۳۷۲: ۱۴). یکی از این‌گونه فرش‌ها فرش ابریشمی شکارگاهی منتسب به کاشان است که اکنون در موزهٔ متروپولیتن نیویورک نگهداری می‌شود؛ این فرش توسط بنیامین آلمن در سال ۱۹۱۳ به موزه واگذار شده است. برای کسب اطلاعات متمرکزتر لازم است مشخصات این فرش مورد بررسی قرار گیرد.

#### ۴. فرش ابریشمی شکارگاهی منتسب به کاشان در موزهٔ متروپولیتن

فرش ابریشمی کاشان به شمارهٔ 14.40.721 متعلق به نیمهٔ دوم قرن ۱۶ میلادی است که در ابعاد ۱۷۸ سانتی‌متر طول و ۲۴۱ سانتی‌متر عرض بافته شده که در هر اینچ<sup>۷</sup> ۸۰۰ گره قرار گرفته است. برخلاف دیگر فرش‌های گل‌دار و هندسی، این فرش با رویکردی نقاشی‌گونه، صحنهٔ جدال حیوانات و برخی موجودات افسانه‌ای را به تصویر می‌کشد. طرح‌های این فرش برخی عناصر و تصاویر حیواناتی را شامل می‌شود که از هنر سنتی چین وام گرفته شده‌اند (تصویر ۲)؛ این طرح‌ها بر روی نقاشی‌های خطی و همچنین صحافی و جلدهای لاک‌ی، نقاشی روی ظروف و گلدان‌ها که از چین وارد ایران می‌شدند قابل مشاهده است (Dimand, 1940: 293). نقوشی همانند ابرهای اسفنجی، قرقاول یا پرنده، اژدها و همچنین نقش حیوانی ترکیبی شیر-سگ که به نظر می‌رسد برخاسته از یک منبع بوده و در مسیر کاربرد و کارکرد دچار تغییر شده‌اند. وقتی سخن از تأثیر و حضور یک عنصر یا متن هنری در برابر متن دیگر به میان می‌آید، می‌توان در آن‌ها به جست‌وجوی ارتباط بینامتنی پرداخت تا این تأثیر و نوع آن آشکارتر شود، زیرا به‌کارگیری آگاهانه از یک متن در متون دیگر نشان از روابط بینامتنیت دارد (احمدی، ۱۳۸۰: ۳۲۱-۳۲۲).

تبیین تأثیرات هنر  
سنتی چینی بر فرش  
شکارگاهی منتسب  
به کاشان دورهٔ...





تصویر ۲: فرش ابریشمی شکارگاهی متناسب به کاشان مربوط به دوره صفوی

(<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/446642>)

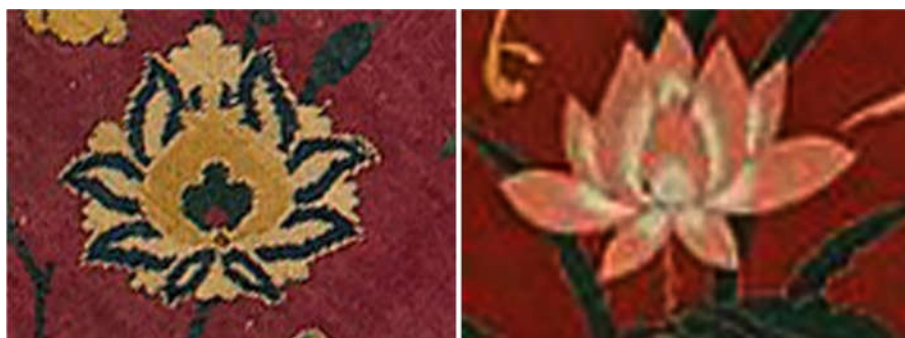
#### ۱-۴. نقش گیاهان و ابرهای اسفنجی

یکی از معمول‌ترین نقش‌مایه‌هایی که در هنر ایران به‌وفور دیده می‌شود گل نیلوفر است که به‌صورت مستقل یا با حالتی افشانه‌ای که شامل برخی گیاهان درهم‌تنیده می‌شود، به چشم می‌خورد. این گیاه دارای استخوان‌بندی چندرنگ است یا به حالتی پیچیده و تکرارشونده دیده

کاشان‌شناسی  
شماره ۱ (پیاپی ۲۸)  
بهار و تابستان ۱۴۰۱



می‌شود که به‌کارگیری همین گیاهان در خلق آثار هنری در نهایت موجب شکل‌گیری منظره‌پردازی خیالی و آرمانی می‌شود. این گیاه (نیلوفر) به‌صورت گل‌های شاه‌عباسی در فرش ابریشمی شکارگاهی منتسب به کاشان با برخی تغییرات به چشم می‌خورد که در اطراف فرش به‌صورت منظم تکرار شده‌اند و به‌صورت بوته‌ای و چندشاخه در بخش مرکزی فرش نیز قابل مشاهده‌اند (تصویر ۳). در منظره‌های موجود در فرش شکارگاهی برخی موجودات اسطوره‌ای و تلفیقی به چشم می‌خورند که در این بافته‌ها در لابه‌لای فضایی که با گیاهان و گل‌ها به‌متابۀ باغ ایرانی پر شده است با یکدیگر درگیرند. این درگیری‌ها بعدها در هنر تصویری سنتی ایرانی به گرفت‌وگیر معروف شدند (پوپ، ۱۳۷۸: ۴۲-۴۳)، که این گرفت‌وگیر چه در قالب گیاه و چه در قالب حیوان هم در فرش‌های بافته‌شده در چین و هم در فرش‌های ایرانی چشم‌نوازند. تائی<sup>۸</sup> یا شکل ابر چینی با فرمی درهم‌پیچیده و درهم‌تافته از دیگر تأثیرات هنر سنتی چین بر هنر ایرانی محسوب می‌شود که در فرش مورد نظر نیز با همان شکل سنتی چینی خود در قسمت بالایی آن مشاهده می‌شود. در این بخش با تکیه بر موارد ذکرشده می‌توان گفت نوعی بهره‌گیری واضح از پیش‌متن‌های سنتی به چشم می‌خورد؛ برای مثال پیچش و تنیدن گیاهان واقع در قسمت مرکزی فرش (تصویر ۴) و همچنین وجود ابرهای اسفنجی بیانگر حضور رابطه بینامتنی از نوع صریح هستند (تصویر ۵). همان‌گونه که ژرارژنت در گونه‌های بینامتنیت مطرح می‌کند و حضور پیش‌متن یا متن (A) را در متن (B) به‌صورت کامل و بدون تغییر اعلام می‌دارد (نامور مطلق، ۱۳۸۶: ۵۲).



تصویر ۳: تشابه فرم گل نیلوفر در یکی از منسوجات چینی مربوط به قرن ۱۵ میلادی به‌صورت ضمنی با گل

شاه‌عباسی فرش ابریشمی شکارگاهی منتسب به کاشان

تبیین تأثیرات هنر  
سنتی چینی بر فرش  
شکارگاهی منتسب  
به کاشان دوره...

مأخذ تصویر سمت راست: <https://www.metmuseum.org/exhibitions/listings/2013/interwoven-globe>

مأخذ تصویر سمت چپ: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/446642>



تصویر ۴: درهم تافتگی گیاهان در یک بافته چینی مربوط به قرن ۱۵ میلادی و فرش ابریشمی شکارگاهی منتسب به کاشان

مأخذ: تصویر سمت راست: <https://www.metmuseum.org/exhibitions/listings/2013/interwoven-globe>

مأخذ تصویر سمت چپ: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/446642>



تصویر ۵: فرم مشابه ابرهای تائی در ظرف سستی چینی مربوط به اواسط قرن ۱۴ میلادی و فرش ابریشمی شکارگاهی منتسب به کاشان

مأخذ: تصویر سمت راست: <https://librosebooks.org/libro/el-primer-emperador-de-china-3>

مأخذ تصویر سمت چپ: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/446642>

#### ۲-۴. نقش اژدها

یکی از نقوشی که در بافته‌های ایران دوران صفوی به کار رفته، نقش اژدهاست. در فرهنگ معین برای واژه اژدها آمده است: «ماری بزرگ، موجودی افسانه‌ای به شکل سوسماری بزرگ، دارای دو بال که آتش از دهانش بیرون کرده و از گنج‌های زمینی مراقب می‌کرد» و در توضیح آن نیز چنین آمده است که «در افسانه‌های باستانی ماری بزرگ است که از دهانش آتش به بیرون می‌آید» (معین، ۱۳۸۶: ۸۴). در لغت‌نامه دهخدا نیز ذکر شده که اژدها مار عظیم است و در توضیحات آن آورده است: «ماری بزرگ، در اساطیر گذشته ماری بوده است که از دهانش آتش برافراخته و شکلی است که آن را رأس و دنب می‌نامند» (دهخدا، ۱۳۶۳: ۳۴). حضور نقش اژدها در فرش و منسوجات گاهی با مفاهیم عرفانی گره خورده است و گاه نیز به نوعی حضور طبیعی به مفهوم

تجمعی از حیوانات در طبیعت خوانده می‌شود. نقش اژدها در فرش‌ها بیشتر به حالت جدال یا نوعی تقابل با موجود دیگر یا با خود اژدها به چشم می‌خورد. برای مثال نقوش اژدها را می‌توان به دسته‌بندی‌های مختلف تقسیم کرد؛ از جمله جدال اژدها و سیمرخ، جدال اژدها با اژدها، اژدها در تقابل با انسان یا گاهی پهلوان، و جدال اژدها با سایر حیوانات (Dimiand, 1940: 93). در چین نیز اژدها جزئی جدانشدنی از هنر آن تمدن محسوب می‌شود. در چین اژدها موجودی نیکو به شمار می‌آید و برای مردم آن تمدن، اژدهای امپراتور اولین حیوان نیک‌خواه در بین چهار موجود مقدس از جمله اژدها، ققنوس، اسب تک‌شاخ و لاک‌پشت است. اژدها نماد قدرت آسمانی، زمینی، خردمندی و استقامت است. مطابق با ایدئولوژی کشور چین اژدها ۱۱۷ فلس دارد که حدود ۸۱ فلس آن از یانگ و ۳۶ فلس آن از یین انرژی می‌گیرند. همه اژدهایان کشور چین به جز اژدهای آسمانی که عظیم است، این خصیصه را دارند (Hann, 2004: 34). اژدهای چینی حامل قدرت، ثروت و باران و خوشبختی برای مردم است. اژدها به‌تنهایی می‌تواند بر تمامی مشکلات فائق آید چون خود نمادی از موفقیت است. اژدهای شرقی زیباست و می‌توان گفت به‌نوعی فرشتگان مشرق‌زمین‌اند؛ مردم چین نیز آن‌ها را می‌ستایند (Werner, 2005: 301-302). تبادلات کالاها چینی به ایران موجب راهیابی فرم اژدهای آن تمدن به این کشور شده است زیرا در اغلب دست‌ساخته‌های چین به یمن برکت و خوشبختی از فرم اژدها استفاده شده است؛ اما اژدهایی که وارد ایران شده است به‌صورت صریح همانند فرم ابتدایی چینی و یا پیش‌متن خود نیست بلکه در مسیر سلیقه و کاربرد دچار دگرگونی شده است. در هنر ایرانی و حتی فرش ابریشمی شکارگاهی متناسب به کاشان نیز از لحاظ ظاهری فرم اژدهای کارشده در مرکزیت فرش، با اژدهای چین متفاوت است؛ برخی از این تفاوت‌ها بدین صورت‌اند: ۱. فرم اژدهای بافته‌شده در فرش مورد نظر به حالت نیمرخ است اما در بافته‌ها و هنر چین هم به‌صورت نیمرخ و هم به‌صورت تمام‌رخ نمایان می‌شود. ۲. فرم پای اژدهای ایرانی شبیه به فرم پای عقاب است و در نمونه مورد نظر مشخص است و در بیشتر نمونه‌ها شبیه به یکدیگرند اما در چین تعداد انگشتان پای اژدها که دو، سه یا چهار انگشت باشند، مفاهیم مخصوص به خود را دارند. ۳. در فرش‌های ایرانی رنگ اژدها متغیر بوده و گاه تیره می‌شود اما در نمونه‌های چینی اژدها طلایی یا قرمز رنگ است. ۴. در فرش مورد نظر بافت بدن اژدها به‌صورت نقطه‌نقطه است؛ البته ناگفته نماند که در هنر ایرانی فرم اژدها با پوست نقطه‌نقطه به تصویر کشیده می‌شود اما در هنر چین فلس‌های بدن اژدها دقیقاً مانند فلس بدن ماهی است (تصویر ۶). این نوع بهره‌گیری از

تیین تأثیرات هنر  
ستی چینی بر فرش  
شکارگاهی متناسب  
به کاشان دوره...



پیش‌متن چینی که همان اژدهاست، بیانگر اقتباسی ضمنی می‌باشد، زیرا در رابطه بینامتنی از نوع ضمنی، با وجود اینکه از پیش‌متن الهام گرفته می‌شود، مؤلف یا هنرمند قصد پنهان کردن منبع الهام و پیش‌متن خود را (که در این بخش اژدهای چینی است) ندارد (نامورمطلق، ۱۳۸۶: ۹۵) و به همین سبب مخاطب با دیدن این فرم که با برخی تغییرات و کنایات حضور یافته‌اند، قادر به شناسایی پیش‌متن بوده و به نقاط افتراق بین متن (A) و (B) دست پیدا می‌کند؛ همان گونه که در بینامتنیت ضمنی ژنت مطرح است.



تصویر ۶: فرم اژدها در بافته چینی مربوط به قرن ۱۵ میلادی و در فرش ابریشمی منتسب به کاشان

مأخذ: تصویر سمت راست: <https://artsandculture.google.com/asset/man-s-robe-restyled-as-a-tibetan-chuba-unknown/tQH-6gdnJjq06Q>

<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/446642>

مأخذ تصویر سمت چپ: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/446642>

### ۳-۴. نقش شیر-سگ یا فوداگ

نقش مایه شیر به دلیل دارا بودن شمایل و خصوصیات خاص خود در میان دیگر حیوانات از دوران کهن در متون هنری جایگاه ارزشمندی داشته است و به همین دلیل هنرمندان بسیاری آن را دست‌مایه کار خود قرار داده‌اند. چین و ایران از جمله تمدن‌هایی هستند که این نقش در هنر آنان به چشم می‌خورد. در بین نقوش و الگوهای پیداشده در سطح قالی‌های چین نقش جالب توجهی مشاهده می‌شود که حیوانی ترکیبی به نظر می‌آید. این حیوان افسانه‌ای و اسطوره‌ای که بدنی از سگ و سری از شیر دارد، در کشور چین به (فوداگ<sup>۹</sup>) یا (شیر-سگ) معروف است که خود دارای پیشینه‌ای تاریخی مانند نمادهای چینی دیگر است. سابقه حضور شیر-سگ به دوران امپراتوری هان (۲۰۲ق.م-۲۲۰م) بازمی‌گردد. این نقش مایه از گذشته با حالات متفاوتی در طی

دوران در چین ظاهر شده است که شاخص‌ترین آن‌ها مجسمه سنگی موجود بر روی سقف معابد بودایی است (Philips, 1997: 94). البته نقش شیر در حالت‌های مختلف در آثار و صنایع هنری از دوران قدیم در تمدن ایران در منطقه فارس به کار گرفته شده است؛ از جمله در نقش برجسته‌های موجود در تخت جمشید، حکاکی‌ها و آثار هنری دیگر که گویای این امر هستند. می‌توان گفت این موجود در چین صورت و تا حدودی کارکرد متفاوت داشته است بدین صورت که ارواح خبیث و شوم را دور ساخته، از معابد محافظت می‌کرد. صورت این حیوان در آثار هنری تولیدشده چین حالتی شیطنت‌آمیز دارد و از آن جهت که وظیفه‌اش دفع بلا بوده، چشمانی بیشتر به حالت گشاده و گرد دارد. بیشتر نقش‌های به‌کارگرفته‌شده در آثار هنری سنتی چین همانند فوداگ ریشه در آیین، مذهب، افسانه و اسطوره‌های آنان دارند و از این میان نقش‌ونگارهای برخاسته از آیین تأثیر بسیاری بر هنرهای همچون بافندگی، نقاشی و حتی تصویرسازی در چین داشته‌اند (ژوله، ۱۳۷۸: ۲۲۱) و همچنان می‌توان ادعان داشت این نقوشی که ریشه در آیین مرسوم در چین دارند و در آثار هنری آنان بروز پیدا می‌کنند نیز در حالت و صورت‌های گوناگون اما با سرچشمه‌ای مشخص بروز پیدا می‌کنند؛ همانند نقش شیرسگ در فرش‌های شکارگاهی بافته‌شده در ایران و به‌خصوص در فرش ابریشمی شکارگاهی متناسب به کاشان که در حال جدال با دیگر موجودات‌اند و به نظر می‌رسد به‌عنوان یک متن هنری برگرفته از سنت همان طور که اشاره شده است، به‌صورت ضمنی و با برخی دگرگونی‌ها بروز پیدا کرده‌اند (تصویر ۷).



تصویر ۷: تصویر فوداگ چینی و فوداگ در فرش ابریشمی شکارگاهی متناسب به کاشان  
 مأخذ تصویر سمت راست: [http://www.how01.com/post\\_LP96NLKrpvQdD.html](http://www.how01.com/post_LP96NLKrpvQdD.html)  
 مأخذ تصویر سمت چپ: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/446642>

تبیین تأثیرات هنر  
 سنتی چینی بر فرش  
 شکارگاهی متناسب  
 به کاشان دوره...

#### ۴-۴. نقش پرنده و قرقاول

نقوش پرندگان یکی از نقش‌مایه‌های متداول در طراحی و بافت فرش هستند که به جذابیت آن می‌افزاید و به‌نوعی حیات، تلاش و سرزنده بودن را برای مخاطب تداعی می‌کنند. «در میان جوامع حیوانات و پرندگان هریک نمادی از اعتقادات و همچنین تجسمی از تصورات آنان هستند. در فرش هم مانند هنرهای ظریفه دیگر از جمله نقاشی، قلم‌کاری و کاشی‌کاری، پرندگان نمادی از آزادی و زیبایی‌اند» (دانشگر، ۱۳۷۶: ۱۱۰). این پرندگان به اشکال مختلف در هنرهای چین و ایران نمود پیدا می‌کنند. در تمدن چین همواره این نقوش گاه به‌همراه گل‌ها و گاه در جوار خیزران بر روی صنایع هنری این تمدن بروز پیدا می‌کند که بر آثار هنری تولیدشده در ملل دیگر بی‌تأثیر نبوده‌اند. در ایران پرندگان مظهري از باران و ابر بوده‌اند (پرهام، ۱۳۷۱: ۵۴). پرنده در بیشتر فرهنگ‌ها نمادی از روح بوده و نقش واسط میان زمین و آسمان دارد. اعتقادات مبنی بر اینکه پس از مرگ روح به شکل پرنده درمی‌آید نیز وجود دارد؛ بنابراین پرنده نمادی از روح نیز هست (میت‌فورد، ۱۳۸۸: ۶۸). بافنده و طراح فرش با به‌کارگیری فرم پرنده در مسیر تولید آثار هنری خود، به‌صورت آگاهانه یا ناخودآگاه خواهش‌های باطنی، مکونات قلبی و باورهای خود را بر روی بافته خود می‌نهد. طراح و بافنده فرش ایرانی با ترسیم فرم سیمرغ، عقاب، تیزچنگی و بلندپروازی، و نیز از هدهد هوشیاری، از کبک خرامیدن و از طاووس زیبا آراستگی و نقش‌ونگار را به مخاطب القا می‌کند و از او می‌خواهد تا دورن و بیرون خود را با این صفات آرایش کند (دانشگر، ۱۳۷۶: ۱۱۰).

با تکیه بر متون ذکرشده و همچنین اسناد موجود می‌توان گفت در فرش ایرانی به‌عنوان فرم پرنده بیشتر از پرندگانی همچون طاووس، هدهد، کبک، عقاب و سیمرغ استفاده می‌شد و در این میان خبری از قرقاول نیست، اما در فرش شکارگاهی ابریشمی منتسب به کاشان که مربوط به دوران صفوی یا یکی از دوران درخشان طراحی و بافندگی فرش ایرانی است، نقش قرقاول در حاشیه فرش به‌صورت پی‌درپی تکرار شده است و از جهتی نیز این نقش در آثار هنری چینی به چشم می‌خورد؛ از این رو می‌توان گفت که نقش قرقاول از هنر چینی ملهم بوده و به‌صورت ضمنی با برخی تغییرات در راستای به‌کارگیری عناصر ایرانی دچار تغییر شده و در نهایت به کار گرفته شده است (تصویر ۸). موارد و یافته‌های موجود در این مقاله در قالب یک جدول تهیه شده‌اند (جدول ۱).





تصویر ۸: فرم قرقاول در یک نقاشی چینی در قرن ۱۵ میلادی و در فرش ابریشمی شکارگاهی منسوب به کاشان

مأخذ تصویر سمت راست: <http://www.nationaltrustcollections.org.uk/object/825922>

مأخذ تصویر سمت چپ: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/446642>

جدول ۱: تبیین تأثیرات هنر سنتی چینی بر فرش شکارگاهی منتسب به کاشان دوره صفوی موزه متروپولیتن

مبتنی بر رویکرد بینامتنیت ژرارژنت

نوع رابطه بینامتنی	نقوش موجود در عناصر سنتی چینی	نمودها در فرش ابریشمی شکارگاهی منتسب به کاشان
صریح یا واضح	فرم ابرک‌های اسفنجی چینی یا Tai بر روی ظروف سنتی چینی مانند کاسه و کوزه درهم تافتگی گل و گیاهان در منسوجات چینی و درگیری میان موجودات افسانه‌ای و یا انسان با حیوان	فرم ابرهای اسفنجی در فرش که در قسمت بالایی اثر مشاهده می‌شود. درهم پیچیدن گل و گیاهان و نیز گرفت‌وگیر در میان موجودات در فرش شکارگاهی
ضمنی یا با تغییرات	گل نیلوفر (لوتوس) در بافته‌های چینی فرم ازدهای چینی از رویه‌رو با بافت فلس ماهی‌گونه بدنی فوداگ چینی (موجودات محافظ معابد بودایی چین) فرم قرقاول در تصویرسازی و نقاشی سنتی چینی	گل‌های شاه‌عباسی به‌صورت تکرارشونده در مرکز و اطراف فرش فرم ازدها از نیمرخ و بدنی با بافت نقطه‌نقطه‌ای و پنجه‌عقابی شیرسگ در حال جدال با حیوانات فرم قرقاول به‌صورت تکرارشونده در اطراف فرش
پنهان و بدون حضور	-----	نمودی پنهانی به نظر نمی‌رسد.

## ۵. نتیجه‌گیری

تبیین تأثیرات هنر سنتی چینی بر فرش شکارگاهی منتسب به کاشان دوره...

ارتباط بین دو تمدن ایران و چین عقبه طولانی دارد؛ این رابطه ماهیتی فرهنگی، هنری و بازرگانی داشته است بدین صورت که واردات کالای چینی به ایران موجب تعامل هنری میان این دو

تمدن شده است. از دوره صفوی در حیطة بافندگی فرش، به‌عنوان عصر شکوفایی دوباره صنعت فرش بافی به یاری شاه‌اسماعیل یاد می‌شود. فرش ابریشمی شکارگاهی منتسب به کاشان که اکنون در موزه متروپولیتن نگهداری می‌شود، در این برهه در شهر کاشان بافته شده که برای طراحی و بافت آن همچنان از برخی عناصر سنتی چینی الهام گرفته شده است. این الهامات در قالب نقش‌مایه‌هایی بروز پیدا کرده‌اند؛ همچون نقش گیاهان موجود در فرش، ابرهای اسفنجی، فرم اژدها، شیر-سگ و پرنده یا قرقاول، که به نظر می‌رسد برخی از این تأثیرات به‌صورت صریح و اعلام‌شده به همان شکل اولیه موجود در پیش‌متن و برخی نیز به‌صورت ضمنی و با اندکی تغییرات تا جایی که هویت خود را از دست ندهند، به کار گرفته شده‌اند؛ همان‌گونه که ژرارژنت در رویکرد بینامتنیت و در نوع صریح و ضمنی آن اعلام می‌کند. و این تأثیرات نیز بدین صورت هستند: گیاهان درهم‌تافته چینی که بعدها به اصطلاح گرفت‌و‌گیر بیان می‌شوند و همچنین ابرک‌های اسفنجی چینی به همان شکل موجود در پیش‌متن به‌صورت صریح که شامل نقاشی‌ها و بافته‌های چینی می‌شوند. فرم اژدها نیز با برخی تغییرات ایجادشده که شامل تغییر فلس ماهی‌گونه بدن اژدهای چینی در فرش مورد نظر به حالت نقطه‌نقطه است و همچنین صورت تمام‌رخ اژدهای چینی در پیش‌متن که در فرش منتسب به کاشان حالتی نیم‌رخ به خود می‌گیرد نشان از ارتباطی ضمنی و دگرگون‌شده اما با حفظ هویت اصلی خود دارد. شیر-سگ یا فوداگ که برخاسته از آیین بودایی است نیز در حال جنگ با اندکی تغییر در اثر مورد نظر به‌صورت ضمنی مشاهده می‌شود. و با تکیه بر اینکه در فرش‌های ایرانی نقش قرقاول به‌عنوان یک پرنده کم‌رنگ بوده یا دیده نشده است، نشان از تأثیرپذیری از نقش‌مایه قرقاول بر منسوجات و صنایع دستی کشور چین با برخی تغییرات در مسیر سلیقه و کاربرد آن در فرش ایرانی به‌صورت ضمنی دارد.

#### پی‌نوشت‌ها

1. Metropolitan Museum
2. Gerard Genette
3. Pretext
4. Intertextuality
5. پژوهشگرانی همچون ژولیا کریستوا، رولان بارت، لوران ژنی، میکائیل ریفاترو ژرارژنت.
6. Julia kristeva
7. هر اینج برابر ۴/۲۵ میلی‌متر است.

8. Tai
9. Fodogs



## منابع

۱. احمدی، بابک (۱۳۸۰)، *ساختار و تأویل متن*، تهران: نشر مرکز.
۲. آذریاد، حسن وحشمتی رضوی، فضل‌الله (۱۳۷۲)، *فرشنامه ایران*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳. آذری، علاء‌الدین (۱۳۷۷)، *تاریخ روابط ایران و چین*، تهران: امیرکبیر.
۴. آژند، یعقوب (۱۳۸۰)، «تأثیر عناصر و نقش مایه‌های چینی در هنر ایران»، *نشریه هنرهای زیبا*، شماره ۹، ۲۹-۲۱.
۵. برند، رابرت‌هیل (۱۳۸۶)، *هنر و معماری اسلامی*، ترجمه اردشیر اشراقی، تهران: روزنه.
۶. پرهام، سیروس (۱۳۷۱)، *دستبافت‌های عشایری و روستایی فارس*، تهران: امیرکبیر.
۷. پوپ، آرتور (۱۳۷۸)، *سیر صور نقاشی ایرانی*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: مولی.
۸. حافظ‌نیا، محمدرضا (۱۴۰۰)، *مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی*، تهران: سمت.
۹. دانشپور پرور، فخری (۱۳۷۳)، «تأثیر متقابل هنر ایران و چین»، تهران: میراث فرهنگی.
۱۰. دانشگر، احمد (۱۳۷۶)، *فرهنگ جامع فرش*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات یادواره اسدی.
۱۱. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۶۳)، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران: دانشکده علوم و ادبیات انسانی.
۱۲. ذکریایی کرمانی، ایمان و دینلی، عاطفه (۱۳۹۵)، «مطالعه نقوش گروه شکار در فرش صفوی با تأکید بر نظام‌های ارزشی؛ مطالعه موردی: قالی شکارگاه موزه هنرهای زیبا بوستون»، *کنفرانس بین‌المللی پژوهش در علوم و مهندسی*، شماره ۲۶، ۷۴-۵۱.
۱۳. ژوله، تورج (۱۳۷۸)، *آشنایی با طرح‌های فرش ایران و جهان (۲)*، تهران: مؤسسه فرهنگی هنری شقایق روستا.
۱۴. سیوری، راجر (۱۳۹۵)، *ایران عصر صفوی*، تهران: نشر مرکز.
۱۵. شایسته‌فر، مهناز و صباغ‌پور، طیبه (۱۳۸۹)، «بررسی نقش مایه نمادین پرنده در فرش‌های صفویه و قاجار از نظر شکل و محتوا»، *نگره*، شماره ۱۴، ۴۹-۳۹.
۱۶. طالب‌پور، فریده (۱۳۸۶)، «تجلی طرح و نقش منسوجات چینی در هنرهای ایلخانی»، *مطالعات هنر اسلامی*، شماره ۷، ۱۳۳-۱۴۴.
۱۷. فریه، ر. دبلیو (۱۳۷۴)، *هنرهای ایران*، ترجمه پرویز مرزبان، تهران: فرزانه‌روز.
۱۸. کونل، ارنست (۱۳۵۵)، *هنر اسلامی*، ترجمه هوشنگ طاهری، تهران: توس.
۱۹. محمدپور، احمد (۱۳۹۲)، *روش تحقیق کیفی، ضد روش*، تهران: جامعه‌شناسان.
۲۰. معین، محمد (۱۳۸۶)، *فرهنگ معین*، تهران: مرکز.

۲۱. میت‌فورد، میراندابروس (۱۳۸۸)، فرهنگ مصور نمادها و نشانه‌ها در جهان، ترجمه ابوالقاسم دادور و زهرا تاران، تهران: کله‌ر.
۲۲. نامجو، عباس و فروزانی، سید مهدی (۱۳۹۳)، «مطالعه نمادشناسانه و تطبیقی عناصر و نقوش منسوجات ساسانی و صفوی»، نشریه هنر، شماره ۱، ۲۱-۴۲.
۲۳. نامورمطلق، بهمن (۱۳۸۶)، «ترامتنیت مطالعه روابط یک متن با دیگر متن‌ها»، شناخت، شماره ۵۶، ۹۸-۸۳.
۲۴. نظری، علی اشرف (۱۳۹۶)، روش پژوهش و نگارش علمی: راهنمای عملی، تهران: دانشگاه تهران.
25. Dimand, M. S. (1940), "A Persian Garden Carpet in the jaopur museum", *Art Islamica*, 7(9), 9396-Collectin. *Art of Asia* 33(4): 24-37.
26. Hann, M. A. (2004), *Dragons, Unicorns and Phoenixses- Origin and Continuity of Technique and Motif*, University Gallery Leeds.
27. Philips, Barty. (1997), *Living with carpets*, London: Thames and Hudson Ltd.
28. Werner. E.T.C. (2005), *Myth and Legend of China*, London: Hellingman Press.
29. <https://www.metmuseum.org>

دو فصلنامه علمی کاشان‌شناسی، بهار و تابستان ۱۴۰۱  
دوره ۱۵، شماره ۱ (پیاپی ۲۸)، صفحات: ۹۵-۱۱۲  
مقاله علمی ترویجی

## مطالعه تاریخ معماری و شهرسازی کاشان با تکیه بر شاکله مفهومی جدل سه‌سویه لوفور

سپیده برزگر\*

### چکیده

اکنون، فضا به‌سان کالایی تولیدی که بارها وارد فرایندهای مبادلاتی می‌شود، با گسستن از پیوندهای خود با زمان، به امری مجرد، ذهنی و ناقص بدل شده است. لوفور با پیشنهاد مطالعه فضا در پیوند با زمان و مکان، جنبه نوینی به مطالعات از این نوع افزود. این پژوهش با بهره‌گیری از شاکله مفهومی جدل سه‌سویه یا تریالکتیک فضایی لوفور در پی آن است که تاریخ معماری و شهرسازی کاشان را مطالعه کند. جدل سه‌سویه اشاره به روش تولید فضا دارد. در این سه‌گانه، هر جامعه‌ای در هر تاریخی، واجد روشی مختص به خود برای تولید فضایی ویژه برای خود است که در همان حال، امکاناتی برای پشتیبانی از گسترش آن روش ویژه تولید دارد. در جدل سه‌سویه، بر بُعد تاریخی فضای شهری در کنار جنبه‌های فضایی آن پرداخته و ارتباط فضاهای سه‌گانه (دریافته، پنداشته و زیسته) در قالب اموری بینابینی بررسی می‌شود. این پژوهش مبتنی بر روش اسنادی است و داده‌های مورد نیاز آن بر اساس جست‌وجویی توصیفی تفسیری گردآوری شده‌اند. برای تکمیل یافته‌ها، از تحلیل محتوا و مقوله‌بندی یافته‌ها استفاده شد. ۷۲ سند تاریخی با توجه به معیارهای مختلف تعیین و مطالعه شدند. یافته‌های پژوهش نشان داد که فضای دریافته کاشان، واجد اندام‌وارگی، تقارن، تراکم، تکرار شونده‌گی و مرکز‌گرایی است که سلسله‌مراتب دقیقی میان فضاهای درون و بیرون دارد. بافت فشرده شهر کاشان، به‌همراه رون اصلی شهر، شعاعی بودن گذرها، و حصار مدور خود، بر اساس ملاحظات اقلیمی، فرهنگی و دفاعی شکل گرفته است. در فضای پنداشته، کاشان به‌مثابه کانون مذهبی نقش مهمی در رویدادهای تاریخی منطقه داشته که با وجود این، پیرو قدرت مرکزی بوده است. در ساحت فضای زیسته کاشان، آیین‌های مذهبی اصلی‌ترین عامل حضور جمعی مردم در فضاهای شهری بوده که بنا به مناسبت و رویدادهای خود، فضای زیسته متفاوتی در شهر ایجاد می‌کرده‌اند.

**کلیدواژه‌ها:** جدل سه‌سویه، فضای شهری، معماری، کاشان، لوفور.

مطالعه تاریخ معماری  
و شهرسازی کاشان با  
تکیه بر شاکله مفهومی  
جدل سه‌سویه لوفور

\* استادیار گروه معماری، مؤسسه آموزش عالی هنر شیراز، شیراز، ایران / barzegarsepide@honarshiraz.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱/۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۲۰



## ۱. مقدمه

در دوران معاصر، فضا به سان کالایی قابل تولید و مصرف با ورود به فرایند عرضه و تقاضا، از زمان جدا و به امری مسلط، ناقص و انتزاعی تبدیل شده است (Lefebvre, 1974: 400-420). مطالعه فضا از دیدگاه لوفور، در پیوند با زمان و مکان، این امکان را فراهم می‌آورد تا جنبه‌های تاریخی فضا بر اساس پیچیدگی خاص آن بررسی شود (Ibid: 15).

برای آنکه بتوان فضا را در پیوند با زمان مطالعه کرد، باید به مطالعه تاریخی فضا پرداخت (شورچه، ۱۳۹۳: ۷۲). این مطالعه مستلزم کاربست چهارچوب نظری ویژه‌ای است که تحولات نظم فضایی را بر اساس شیوه‌های تولید آن در نظر می‌گیرد (Lefebvre, 1974: 86).

تریالکتیک فضایی یا جدل سه‌سویه، با توجه به تاریخ فضا، اشاره به سه جزء فضایی و در پیوند با یکدیگر دارد که در عین تضاد و انفکاک از هم، یکدیگر را تاب می‌آورند (کلمن، ۱۳۹۶: ۱۳۴). به باور لوفور (۱۹۷۴)، بر طبق آن، فضا متشکل از سه گونه دریافتی، پنداشته و زیسته است که هر یک ساحت بعد مختلفی از جامعه‌اند: فضای دریافتی یا فضای ساختمان‌ها و شهر؛ فضای پنداشته یا فضای متخصصان حوزه محیط مصنوع مانند معماران، شهرسازان، نقشه‌برداران و حتی، جغرافی‌دانان؛ و فضای زیسته یا فضای مردمان.

در این پژوهش با تکیه بر روش مطالعات اسنادی، داده‌های مورد نیاز از منابع مختلف گردآوری شد که شامل جست‌وجویی توصیفی تفسیری بود. سپس برای کامل شدن تحلیل اسنادی، از تحلیل محتوا استفاده شد تا بررسی تاریخی فضای معماری و شهرسازی در شهر کاشان انجام شود. سندهای تاریخی مورد استفاده عبارت‌اند از: مقاله‌ها، داستان‌ها، ترانه‌ها، مثل‌ها، سفرنامه‌ها و حکایت‌ها که هر یک به طریقی به مقوله‌های فضای معماری و شهرسازی در کاشان و در سه بعد دریافتی، پنداشته و زیسته اشاره داشتند. بدین ترتیب، ۷۲ سند تاریخی انتخاب، مطالعه و سپس با توجه به موضوع پژوهش تحلیل شدند. برای مطالعه فضاهای سه‌گانه در شهر کاشان، پس از مطالعه و تحلیل منابع مطالعاتی، برجسته‌ترین مقوله‌های فضایی بررسی و کاوش شدند. پس از استخراج این مقوله‌ها، با استفاده از روش تحلیل موضوعی، مقوله‌ها در ارتباط با سه فضای دریافتی، پنداشته و زیسته دسته‌بندی شدند.

## ۲. مبانی نظری پژوهش

### ۲-۱. فضا در ارتباط با زمان و مکان

طی نخستین سال‌های سده بیستم، نظریه نسبیت انیشتین به میان آمد و همچنین، پیشرفت‌هایی در

حوزه علم فیزیک مطرح شد. افزون بر این، بعد زمان در هنر، فضا را به زمان پیوند زد و پیوستاری ایجاد کرد که چهار بعد را (فضا، زمان، مکان و فعالیت‌ها) در بر می‌گرفت (Madanipour, 1996: 20). در حیطه مطالعات شهری، مفهوم زمان فضا مندم یا فضای زمانمند پیش کشیده شد که به دنبال تجربه‌کاوی و مشاهده واقیعت‌هایی بود که در فضاهای اجتماعی روی می‌داد (Lefebvre, 1992). از آن پس، فضا آن واسطه منفعل و بعید نبود و همراه با نهادهای اجتماعی، دگرگونی‌هایی در سامان‌دهی آن جست‌وجو شد. بررسی فضا همراه با زمان، به مکانمندی زمان منجر شد (کرنگ و ثریفت، ۱۳۹۴: ۱۵-۱۴). کنش و واکنش میان زمان و فضا سبب شد تا زمان به مکان بازگردد و زمان مکانمند یا فضای زمانمند در مطالعات شهری در نظر گرفته شود (Lefebvre, 1992: 89).

به باور کوهن (۲۰۰۳)، ناهمگونی و گسیختگی منجر به تضاد و کثرت می‌شود و زمان بر آن دامن می‌زند (Cohn, 2003: 41). دوسرتو (۱۹۸۴) تضاد را شگردهای غیررسمی افراد در برابر مداخله‌های از پیش اندیشیده‌شده در بهره بردن از فضاهای عمومی می‌داند (de Certeau, 1984) که از دیدگاه لوفور (۱۹۷۴)، نمود مقاومت در برابر این مداخله‌ها، در تلاقی فضایی رخ می‌نماید؛ تلاقی میان فضای بازنمایی متشکل از نمادهای خلاقانه و پیچیده زندگی اجتماعی، و بازنمایی فضا به سان نظم اجباری برتر و ابزار انگاره‌های تخصصی شهرسازان و معماران (Lefebvre, 1974). در مطالعات شهری امروز، فضای جغرافیایی و سطح پوچ که به امری اقلیدسی و هندسی تعبیر می‌شود، جای خود را به فضای اجتماعی داده است (Laurier & Philo, 2007: 260). در نظر گرفتن فضا در ارتباط با زمان و مکان سبب می‌شود تا رویکرد مقایسه‌ای جایگزین نگاه مطلق‌گرا شود (Lefebvre, 1992: 83). زمان و فضا در ارتباط متقابل با یکدیگرند (Ibid: 8) و فضا و زمان در مکان نمود می‌یابند (Idem, 1974: 97)؛ بنابراین زمان مکانمند یا فضای زمانمند شکل می‌گیرد (Idem, 1992: 89).

## ۲-۲. فضا از دیدگاه اقتصاد سیاسی

امروزه برای پی بردن به ماهیت فضا باید به مطالعه تاریخی فضا پرداخت (شورچه، ۱۳۹۳: ۷۲). از جمله منابع مهم برای مطالعه فضا بر اساس دیدگاه‌های اقتصاد سیاسی، کتاب تولید فضا اثر لوفور است که برترین یافته‌های او درباره شهر و فضای شهری را در برمی‌گیرد. او طی شش سال (۱۹۶۸-۱۹۷۴)، مقارن با جنبش‌های انقلابی بدین موضوع پرداخت (Merrifield, 2006: 99). پس از گذشت ۱۷ سال، در سال ۱۹۹۱، این کتاب به زبان انگلیسی برگردانده شد. از آن پس،

مطالعه تاریخ معماری و شهرسازی کاشان با تکیه بر شاکله مفهومی جدل سه سویه لوفور

لوفور هرچه بیشتر، به فیلسوفی نامدار در حوزه مطالعات فضای شهری بدل و آثارش، در مطالعه اجتماعی فضا بسیار تأثیرگذار شده بود (Aronowitz, 2007: 133).

او چهارچوب نظری قدرتمندی را برای مطالعه رابطه سه‌سویه (تریالکتیک) میان اجزای مؤثر بر دگرگونی‌های فضایی ارائه داد (Elden, 2006: 192). این چهارچوب نظری کمک می‌کرد تا تحولات مربوط به نظم فضایی بر اساس شیوه‌های تولید فضا بررسی شود. لوفور در کتاب یادشده، به ناسازی طبقه‌های فروست با قشر فرادست در شهر پرداخت و همچنین، چگونگی شکل‌گیری فضای اجتماعی را برای پدیداری هر دو گروه شرح داد (Lefebvre, 1974: 86). او نشان داد که شهرها مرکز تبادل میان این دو گروه‌اند و تناقض میان آن‌ها در فضا به منصفه ظهور می‌رسد. برای نمونه، او به شهرهای صنعتی اشاره دارد و نشان می‌دهد که این شهرها، افزون بر آنکه مرکز اصلی تولید کالاهای صنعتی‌اند، فضایی اجتماعی برای بنیان نهادن روابطی ناسازگار میان دو طبقه اجتماعی به شمار می‌آیند. در حقیقت، شهرهای صنعتی، مکانی برای شکل‌گیری ارتباط‌های دوسویه و منتج از تولید است (Shields, 1999: 152). هاروی (۱۹۸۱) در ادامه پژوهش‌های لوفور نشان داد که این امر فقط به محدوده جغرافیایی خاصی بستگی ندارد (Harvey, 1981: 9).

لوفور (۱۹۷۰) تولید و تصرف فضا را به‌مثابه ابزارهایی برای ابقای قدرت معرفی می‌کند و اگر مثال پارک‌های صنعتی را در نظر بگیریم، متوجه می‌شویم که آن‌ها فضاهایی نو و راهکاری شایع برای اشاعه تولید صنعتی‌اند (Lefebvre, 1970: 163). راهکارهایی از این دست، با سازوبرگ دادن به قدرت، طبقه نوینی از کارگرانی را ایجاد می‌کنند که به‌تازگی به استخدام صنعت درآمده‌اند و بدین‌سان، ارتباط میان کارگران و طبقه فرادست، در قالب تولید فضایی نو، از نو تولید می‌شود (Lefebvre, 1973: 43-45).

### ۳-۲. جدل سه‌سویه یا تریالکتیک فضایی

دیالکتیک واژه‌ای یونانی و برگرفته از واژه دیالگو است که مباحثه و مناظره معنی می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۰: ج ۶، ۷۱). همچنین این واژه را به «مطالعه باورها بر اساس منطق، پرسش و پاسخ» تعبیر کرده‌اند (آریانپور و آریانپور، ۱۳۸۵: ج ۱، ۶۱۹). برخی هراکلیتوس و عدده‌ای دیگر، سقراط را خالقان آن می‌دانند. سقراط به‌شیوه مناظره و افلاطون، به کسب عقلانی معرفت در دیالکتیک تأکید ورزیده‌اند؛ اما هگل سه مرحله تز، آنتی‌تز و سنتز را به میان آورد. مارکس و انگلس به پیروی از او، این سه مرحله را در مطالعه امور اجتماعی دنبال کردند (طباطبایی، ۱۳۸۰:

ج ۶، ۷۱). با وجود این، لوفور (۱۹۷۴) بُعد دیگری بر این سه‌گانه افزود و پیوندی ناسازگار را میان پیکره و معنا قائل شد (Lefebvre, 1974: 27). او سازمان‌دهی مکان‌های شهری را با توجه به روابط زیستی و کالبدی‌شان بررسی می‌کند. لوفور مقوله زمین در آرای مارکس را به فضا بدل نمود و از رهیافت دیالکتیک، به دیالکتیک سه‌سویه یا تریالکتیک دست یافت (Ibid). لوفور اذعان می‌دارد که در هر جامعه‌ای، روشی برای تولید فضا به کار می‌رود و با کاربست این روش، فضایی مختص به همان جامعه تولید می‌شود که با بسط آن روش‌های تولید، از همان فضای تولیدشده پشتیبانی می‌گردد (Goonewardena, 2008: 62). در فهم تریالکتیک فضایی باید توجه داشت که شهرنشینی تلاطمی نو در جامعه نوین امروز ایجاد کرده که مسئله شهری نام دارد و شامل تبدیل طبیعت و زندگی اجتماعی روستایی به فضایی مصنوع و فرهنگ شهری است (Lefebvre, 1970: 15-16). موضوع دیگر در تریالکتیک فضایی، هم‌نشینی جنبه تاریخی فضای شهری با جنبه فضایی آن است (Elden, 2006: 195). در حقیقت، شهرنشینی به معنای طی شدن رویه دگرگونی‌های فضایی است (Lefebvre, 1970: 5).

تریالکتیک فضایی یا جدل سه‌سویه، شامل سه جزء در پیوند با یکدیگر است که این پیوند و هم‌نشینی مانع از حفظ هویت یگانه آن‌ها نشده است. در حقیقت، این سه جزء از منطق دوگانه گریزان‌اند و در عین تضاد و انفکاک از هم، یکدیگر را تاب می‌آورند. هم‌نهادی، هدف غایی در جدل سه‌سویه به شمار نمی‌آید، بلکه به هم پیوند زدن جنبه‌های عینی موضوع مورد پژوهش است. بنابراین در جدل سه‌سویه، بر دوگانگی پدیده‌ها و نقش بینابینی فضا به‌منزله عامل سوم تأکید می‌شود (کلمن، ۱۳۹۶: ۱۳۴). این سه جزء فضایی عبارت‌اند از: فضای دریافته، فضای پنداشته و فضای زیسته که لوفور آن‌ها را «کنش فضایی، بازنمایی‌های فضا و فضای بازنمایی‌شده» می‌نامد. این سه، به‌نوبه خود، به سه شیوه تولید فضا اشاره دارند: نخست روش مادی یا کنش فضایی<sup>۱</sup>، دوم روش ذهنی یا بازنمایی فضا<sup>۲</sup> و سوم روش زیستی یا فضای بازنمایی<sup>۳</sup>. این سه‌گانه، در ارتباط با فضا بدین ترتیب‌اند: فضای دریافته<sup>۴</sup> (کنش فضایی یا تمهیدات فضایی در شهر)، فضای پنداشته<sup>۵</sup> (بازنمایی‌های فضا حاصل اقدامات دولتی، و فعالیت‌های کارشناسان برنامه‌ریزی فضا) و فضای زیسته<sup>۶</sup> (فضای بازنمایی‌شده، بازتاب زندگی روزانه افراد) (Merrifield, 1993: 173).

مطالعه تاریخ معماری  
و شهرسازی کاشان با  
تکیه بر شاکله مفهومی  
جدل سه‌سویه لوفور

کنش فضایی بر درک کلی جهان تکیه دارد. ادراک فضا، حاصل کشمکش عقل سلیم با تناقض‌های زندگی روزمره است. با کنش فضایی است که امکان تولید و بازتولید مکان ایجاد

می‌شود و فضای ایجادشده به تولید فضایی اجتماعی می‌انجامد. در این گام، پیکره کلی ساختمان‌ها، شهر و منطقه‌های آن به چشم می‌آید. به همین دلیل است که فضای دریافته خواننده می‌شود. «کنش فضایی دربرگیرنده تولید و بازتولید مکان‌ها و محیط‌های فضایی است که شیوه پیدایش جامعه را بیان می‌کنند». کنش فضایی «بر پیوستار و انسجام (فضایی- اجتماعی) تأکید دارد». این انسجام به معنای «قابلیت و کارکرد اجزای تشکیل دهنده فضا و ارتباط افراد جامعه با فضا» است. در حقیقت، کنش فضایی آن گونه‌ای از کنش اجتماعی است که به تجربه و ادراک راه می‌یابد (Lefebvre, 1974: 33-34).

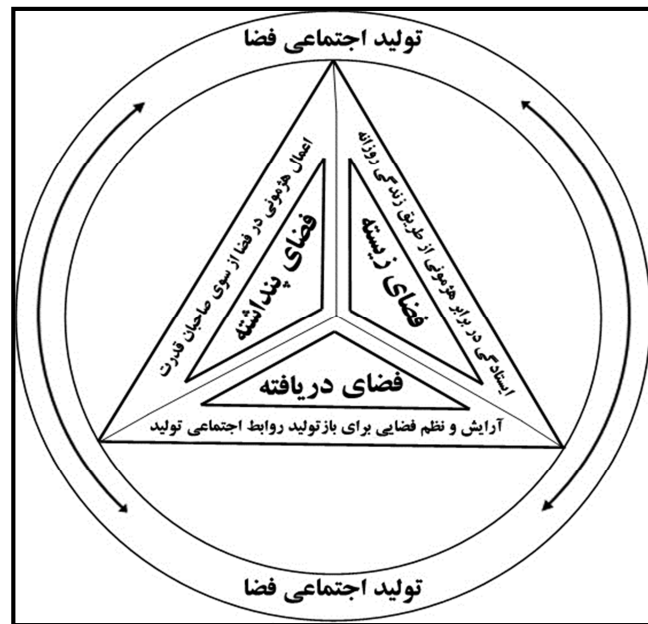
بازنمایی فضا دربرگیرنده حوزه‌هایی از دانش و تخصص است که با فضا پیوند دارند. برای مثال، نقشه‌برداری، جغرافی، معماری و شهرسازی از آن جمله‌اند. در این حوزه‌ها، فضا در قالب منطقی، ریاضی و مختصاتی آن در نظر گرفته و بیان می‌شود. بازنمایی فضا یا فضای پنداشته، فضای برنامه‌ریزان، دانشمندان، عهده‌داران تفکیک زمین، شهرسازان، مهندسان اجتماعی و هنرمندانی است که با گرایش علمی ویژه‌ای، به شناسایی فضا می‌پردازند. بازنمایی فضا ساحت تولیدکنندگان فضا است که آن را به صورت امری ذهنی تلقی می‌کنند (Ibid: 33-38). تولیدکنندگان و متخصصان فضا بر بازنمایی انتزاعی فضا به باوری انتزاعی و کنشی انتزاعی می‌انجامد (Ibid: 39-41).

فضای بازنمایی یا فضای زیسته حاصل گفت‌وگوهای فضا و رسوب تاریخ در زندگی روزمره است. در این فضا، لحظه با زیست آدمیان همراه می‌شود. تجسم در این فضا، امری پیچیده و رمزآلود، آشکار یا نهان است. این فضا به اندیشیدن و تصور فضا ارتباط دارد. فضای بازنمایی واجد نظمی منسجم و متشکل از نمادهای ملموس و غیرکلامی است. فضای زیسته، راوی «عنصر خیال و نماد است که از تاریخ مردم ریشه گرفته و در تجربه زیسته ساکنان شهر ریشه دوانده است. فضای زیسته، فضایی زنده است؛ حس مکان مختص به خود را دارد؛ دربرگیرنده موقعیت‌ها و کنش‌هایی است که آن‌ها را زیسته‌ایم؛ از این‌رو امری زمانمند، جاری و سرزنده است. در فضای بازنمایی، تجربه زیسته و بی‌واسطه مردم با نمادها و تصویرها پیوند می‌یابد. فضای زیسته، فضای همه افرادی است که به گونه‌ای آن را زیسته‌اند. این فضا جابجایی بر فضای کالبدی و امری کیفی است (Ibid: 39-42).

همان گونه که تصویر ۱ نشان می‌دهد، تولید اجتماعی فضا در این جدل سه‌سویه شکل می‌گیرد. این جدل میان سه فضای یادشده (دریافته، پنداشته و زیسته) در جریان است. فضای



دریافته آن نظم فضایی است که در آن روابط اجتماعی تولید، بازتولید می‌شوند. فضای پنداشته محل اعمال هژمونی قدرت است و در مقابل، فضای زیسته، در برابر این هژمونی مقاومت می‌کند (Ibid).



تصویر ۱: جدل سه‌سویه و اجزای آن (حیبی و برزگر، ۱۳۹۷: ۵۱)

### ۳. پیشینه پژوهش

در مطالعه تاریخ معماری و شهرسازی شهرهای مختلف، پژوهش‌های متعددی از جدل سه‌سویه استفاده کرده‌اند. جدول ۱ برخی از این پژوهش‌ها و جزئیات بیشتری را نشان می‌دهد.

جدول ۱: پیشینه پژوهش

پژوهشگران (سال)	موضوع و مورد پژوهش	روش پژوهش	مقوله‌های پژوهش	یافته‌های پژوهش
Lefebvre (1960)	نواحی روستایی شهری مورن، فرانسه	مطالعه اسنادی، مصاحبه و مشاهده	ساختارهای اجتماعی، بهره‌وری صنعتی-کشاورزی و حرکت‌های جمعیتی	تعامل میان طبقه‌های اجتماعی، ساخت و باز ساخت، تعریف و بازتعریف آن‌ها و در نتیجه، شکل‌گیری فضای اجتماعی جدید؛ زاده شدن فضای شهری از کنش‌های مادی، اجتماعی-سیاسی، فرهنگی و روزمره

مطالعه تاریخ معماری و شهرسازی کاشان با تکیه بر شاکله مفهومی جدل سه‌سویه لوفور

پژوهشگران (سال)	موضوع و مورد پژوهش	روش پژوهش	مقوله‌های پژوهش	یافته‌های پژوهش
Simpson (2008)	بررسی فضای دریافته، پنداشته و زیسته در لندن	استناد به جدل سه سویه در کاوش رفتارهای حرکتی افراد در فضا	تأثیر متقابل فضای پنداشته و زیسته در مطالعه رفتارهای حرکتی مردم در فضاهای شهری	بازتاب جزئیات از زندگی روزمره در فضای زیسته و تقابل آن با فضای پنداشته
Prescott (2011)	بازنمایی فضاهای شهری لندن در روایت‌ها و داستان‌ها	استفاده از جدل سه سویه و نظریه تولید فضا با رجوع به داستان‌های معاصر	مطالعه افسانه‌ها، تاریخ و ادبیات به منزله بستر وقوع روایت‌ها	نقش‌پذیری فضاهای شهری بر اساس رویدادهای زندگی روزمره
Schmider (2012)	مطالعه فضای دریافته، پنداشته و زیسته در شهر بلفاست	خوانش داستان‌های معاصر	نقش‌پذیری قهرمانان داستان در زندگی شخصی و اجتماعی	بازنمایی ویژگی‌های اجتماعی و اقتصادی در فضای روایتی داستان‌ها و بازنمایی‌های فضای.
Lehtovuori & Koskela (2013)	تولید اجتماعی فضا در شهر لیسبون	روش قوم‌نگاری؛ مشاهده مستقیم؛ پژوهش میدانی	معیارهای مؤثر بر تأثیر متقابل فضای دریافته، پنداشته و زیسته	فضای شهری به‌سان ضد مثالی در برابر سلطه گفتمان غالب.

#### ۴. روش پژوهش

این پژوهش مبتنی بر روش اسنادی است که در پژوهش‌های علوم اجتماعی و شهری کاربرد بسیاری داشته است. در این روش، داده‌های مورد نیاز درباره رویدادها و پدیده‌ها، از منابع مختلف گردآوری می‌شود که شامل جست‌وجویی توصیفی تفسیری است. سپس برای کامل شدن تحلیل اسنادی، می‌توان از تحلیل محتوا استفاده کرد. روش تحلیل محتوا کمک می‌کند تا محتوای متن‌های مختلف با یکدیگر تطبیق و تدقیق داده شود. با کمک روش تحلیل محتوا می‌توان جنبه‌های پنهان را نیز در نظر گرفت. برای تحلیل محتوا باید به شناخت مسئله، پیکره‌بندی، مقوله‌یابی و سپس شمارش یا تفسیر پرداخت. در این پژوهش، از روش مطالعه اسنادی و تحلیل محتوا برای بررسی تاریخی فضا در شهر کاشان استفاده شد. سندهای تاریخی مورد استفاده عبارت‌اند از: مقاله‌ها، داستان‌ها، ترانه‌ها، مثل‌ها، سفرنامه‌ها و حکایت‌ها که هر یک به طریقی به مقوله‌های فضای کاشان در سه بعد دریافته، پنداشته و زیسته اشاره داشتند. تا زمان نگارش این مقاله در سال ۱۴۰۰، با استناد به پایگاه کتابخانه‌ای نور و منابع آن، حدود ۱۰ هزار کتاب تاریخی

و ۱۲ هزار مقاله وجود داشته که به گونه‌ای به تاریخ کاشان پرداخته‌اند. با توجه به منابع مطالعاتی در دسترس، بررسی تاریخی این مقاله از دوران صفوی تا پهلوی را شامل می‌شود. منابع گردآوری شده بر اساس پنج معیار اعتبارسنجی شدند: الف. زمان انتشار سند تاریخی؛ ب. یافتن سندی قدیمی‌تر از سند مورد نظر؛ ج. مهارت نویسندگان در نگارش سند؛ د. ناشر سند. با توجه به این پنج معیار، مواردی برگزیده شد که از بیشترین پیوند موضوعی و پشتوانه تاریخی برخوردار بودند. بدین ترتیب، ۷۲ سند تاریخی انتخاب، مطالعه و سپس با توجه به موضوع پژوهش، تحلیل شدند.

### ۵. یافته‌های پژوهش

شهر کاشان واقع در استان اصفهان، در مجاورت کویر قرار دارد. از نظر جغرافیایی، کاشان را جزئی از سرزمین «جبال» می‌دانند و به گفته لطفعلی بیگ، کاشان جزء اقلیم چهارم است (بیرشک، ۱۳۷۴: ۳۸۱). به گفته مستوفی در سده هشتم، مردم کاشان بسیار به مذهب تشیع پایبندند. او این مردمان را حکیم وضع و لطیف طبع می‌نامد (افشار، ۱۳۵۵: ۴۳۱). در اسناد مختلف، کاشان را به قاسان، کاسان و قاشان نامیده‌اند. نام کاشان را برگرفته از پادشاهان باستانی (کی آشیان)، رودخانه کاسه و معرب آن قاسان، سکونت قوم کاس یا کاش (کاشو) می‌دانند. همچنین کاشان را برگرفته از واژه کاش و کاشانه به معنای معبد یا مکان برگزاری جشن، قلعه‌های چهل حصاران و کاهفشان دانسته‌اند (صادقی، ۱۳۸۶: ۳۶-۴۰). پرداختن به شهر کاشان، با توجه به سابقه تاریخی این شهر موضوع پژوهش‌های بسیاری بوده است. مجموعه سندهای تاریخی که شهر کاشان را از جنبه‌های گوناگونی مطالعه کرده‌اند، به چندین مقوله‌های پرتکرار پرداخته بودند که جدول ۲ آن‌ها را نشان می‌دهد.

سپس با توجه به جدول ۲ و پرتکرارترین مقوله‌هایی که در این سندهای تاریخی آمده است؛ اصلی‌ترین مقوله‌هایی استخراج شد که با تاریخ معماری و شهرسازی کاشان ارتباط داشتند و در مجموع، شامل ۷۲ سند تاریخی است که در جدول ۲ آمده‌اند. پس از آن، ارتباط موضوعی آن‌ها با فضاهای سه‌گانه (دریافته، پنداشته و زیسته) تدقیق و برجسته‌ترین مقوله‌های فضایی (مرتبط با معماری و شهرسازی کاشان) طبق جدول ۳ کاوش شدند.

جدول ۲: پژوهش‌های مرتبط با تاریخ کاشان و مقوله‌های پرتکرار

منابع مطالعاتی تاریخی	اصلی‌ترین مقوله‌های پرتکرار درباره تاریخ کاشان (تعداد دفعات ذکر شده در سند تاریخی)
۳۷. شاردن (۱۳۶۳)	۱. افشار (۱۳۵۵)
۳۸. شاطری (۱۳۸۵)	۲. اولیویه (۱۳۷۱)
۳۹. شجری (۱۳۸۴)	۳. آبروی (۱۳۳۶)
۴۰. شیرین‌بخش و همکاران (۱۳۹۶)	۴. آروین و نیازی (۱۳۸۵)
۴۱. صادقی (۱۳۸۶)	۵. آژند (۱۳۸۷)
۴۲. صدرایی خوبی (۱۳۷۳)	۶. بزرگ‌زاد (۱۳۵۰)
۴۳. صدری (۱۳۷۶)	۷. بلاذری (۱۳۶۴)
۴۴. طاهباز و همکاران (۱۳۹۱)	۸. بیرشک (۱۳۷۴)
۴۵. طاهباز و همکاران (۱۳۹۲)	۹. پاکدامن (۱۳۸۵)
۴۶. طبیبان و همکاران (۱۳۹۰)	۱۰. جعفریان (۱۳۷۶)
۴۷. عباس نیا و همکاران (۱۳۹۰)	۱۱. جم (۱۳۹۵)
۴۸. غفوریان و همکاران (۱۳۹۶)	۱۲. چیت‌سازیان (۱۳۹۱)
۴۹. فتوحی رودم‌مجنی (۱۳۹۳)	۱۳. حائری (۲۰۱۲)
۵۰. فلاندن (۱۳۵۶)	۱۴. حائری و همکاران (۱۳۸۳)
۵۱. فیگوترا (۱۳۶۳)	۱۵. حسینی (۱۳۹۰)
۵۲. قاضی و همکاران (۱۳۹۲)	۱۶. حیاتی و همکاران (۱۳۹۶)
۵۳. کلاتر ضرابی (۱۳۸۷)	۱۷. حیدرخانی (۱۳۹۴)
۵۴. کلمر (۱۳۸۵)	۱۸. حیدری و همکاران (۱۳۹۶)
۵۵. کیانی (۱۳۶۵)	۱۹. خدابخشیان و مفیدی (۱۳۹۳)
۵۶. کرزن (۱۳۸۰)	۲۰. دادور و همکاران (۱۳۹۵)
۵۷. گرجی مهبلیانی و همکاران (۱۳۹۰)	۲۱. دالمانی (۱۳۳۵)
۵۸. گلچین معانی (۱۳۷۴)	۲۲. دلاواله (۱۳۴۸)
۵۹. محمدی و مختاری (۱۳۹۷)	۲۳. دیولافوا (۱۳۳۲)
۶۰. مزرعتی (۱۳۹۴)	۲۴. راوندی (۱۳۵۴)
۶۱. مشکوتی (۱۳۴۶)	۲۵. راوندی (۱۳۶۳)
۶۲. موقر و همکاران (۱۳۹۴)	۲۶. رجبی (۱۳۸۵)
۶۳. ناجی نصرآبادی (۱۳۸۷)	۲۷. رحمانیان و میرزایی (۱۳۹۷)
۶۴. ناصربخت (۱۳۸۱)	۲۸. رزمجو (۱۳۹۰)
۶۵. نجومیان (۱۳۸۷)	۲۹. رضایی پور و ایرانی بهبهانی (۱۳۹۵)
۶۶. نراقی (۱۳۴۳)	۳۰. زارع و همکاران (۱۳۹۱)
۶۷. نراقی (۱۳۴۵)	۳۱. زندیه و پروردی نژاد (۱۳۸۹)
۶۸. نراقی (۱۳۸۲)	۳۲. زنگنه (۱۳۸۵)
۶۹. نصر (۱۳۷۳)	۳۳. سادات بیدگلی (۱۳۹۶)
۷۰. نوایخش و همکاران (۱۳۹۳)	۳۴. سلطان محمد میرزا قاجار (۱۳۶۴)
۷۱. وارثی و همکاران (۱۳۸۵)	۳۵. سلمانی (۱۳۷۵)
۷۲. وامبری (۱۳۸۱)	۳۶. سید کباری (۱۳۷۸)

## جدول ۳: دسته‌بندی مقوله‌های فضایی مستخرج از منابع مطالعاتی و مصداق‌های تاریخی آن

فضای دریافته		
مقوله‌های اصلی	مصداق‌های تاریخی	منابع مطالعاتی
ویژگی‌های کابردی خانه‌ها	نظم اندام‌واره، متقارن، متراکم، تکرار شونده و مرکزگرا یا پیکره‌های ساده پیرامون حیاط مرکزی، تفکیک دقیق فضای درون و بیرون با رعایت سلسله‌مراتب مشخص، دسته‌بندی عملکردی.	دیولافوا (۱۳۳۲)؛ شاردن (۱۳۳۶)؛ نراقی (۱۳۴۵)؛ مشکوتی (۱۳۴۶)؛ افشار (۱۳۵۵)؛ صدرایی خوبی (۱۳۷۳)؛ بیرشک (۱۳۷۴)؛ کلاتر ضرابی (۱۳۷۸)؛ نراقی (۱۳۸۲)؛ حسینی و همکاران (۱۳۸۳)؛ آروین و نیازی (۱۳۸۵)؛ بیدگلی و ساروخانی (۱۳۸۷)؛ پاکدامن (۱۳۸۵)؛ وارثی و همکاران (۱۳۸۵)؛ سادات بیدگلی و ساروخانی (۱۳۸۷)؛ نساجی نصرآبادی (۱۳۸۷)؛ نجومیان (۱۳۸۷)؛ زندیه و پروردی نژاد (۱۳۸۹)؛ گرچی مهبلیانی و همکاران (۱۳۹۰)؛ طیبیان و همکاران (۱۳۹۰)؛ رضایی پور و ایرانی بهبهانی (۱۳۹۵)؛ زارع و همکاران (۱۳۹۱)؛ قاضی و همکاران (۱۳۹۲)؛ خدابخشیان و مفیدی (۱۳۹۳)؛ نوابخش و همکاران (۱۳۹۳)؛ موقر و همکاران (۱۳۹۴)؛ دادور و همکاران (۱۳۹۵)؛ حیاتی و همکاران (۱۳۹۶)؛ حیدری و همکاران (۱۳۹۶)؛ غفوریان و همکاران (۱۳۹۶)؛ محمدی و مختاری (۱۳۹۷).
جانمایی بناها و گذرها	فشرده‌گی بافت با بیشترین دیوارهای اشتراکی و جهتگیری اصلی شمال به جنوب در کوچه‌های شعاعی	
شاکله فضایی شهر	محدود بودن هندسه شهر در دایره‌ای محصور و نفوذناپذیر با دروازه‌هایی مشخص، گسترش محور اصلی فرهنگی-اجتماعی شهر در راستای بازار با هندسه مرکزگرا، تفکیک دقیق بافت شهر بر اساس ویژگی‌های اقتصادی، اجتماعی و مذهبی افراد.	
استخوان‌بندی شهر	شکل‌گیری فضاهای جمعی در تقاب و حجاب در محل گذرهای اصلی	
نظم فضایی کابردی	شکل‌گیری اولیه هسته شهر در مسیرهای ارتباطی میان واحدهای زیستی حافظ منابع آب	
تسلسل فضایی	محصوریت کامل فضاهای شهری با گذرهای سرپوشیده، طاق‌ها و پیاده‌راه‌ها و فضاهای حائل	دیولافوا (۱۳۳۲)؛ نراقی (۱۳۴۳)؛ نراقی (۱۳۴۵)؛ فلاذن (۱۳۵۶)؛ بیرشک (۱۳۷۴)؛ کلاتر ضرابی (۱۳۷۸)؛ نراقی (۱۳۸۲)؛ وارثی و همکاران (۱۳۸۵)؛ محمدی و مختاری (۱۳۹۷).
نظام دفاعی	فراوانی و پراکندگی قلعه‌های حافظ مجتمع‌های زیستی	
فضای پنداشته		
مقوله‌های اصلی	مصداق‌های تاریخی	منابع مطالعاتی
پیدایش و پختنایش تاریخی نهادهای قدرت	مدیریت منابع محدود آب، جدال گروه‌های قومی- مذهبی، استقرار کانون تشیع در شهر	نراقی (۱۳۴۵)؛ افشار (۱۳۵۵)؛ نراقی (۱۳۸۲)؛ جعفریان (۱۳۷۶)؛ صادقی (۱۳۸۶)؛ Haeri (2012).
روش‌های اعمال انضباط کابردی	استفاده قدرت از انضباط اقتصادی، سیاسی و مذهبی	نراقی (۱۳۴۵)؛ اولیویه (۱۳۷۱)؛ بیرشک (۱۳۷۴)؛ جعفریان (۱۳۷۶)؛ سید کیاری (۱۳۷۸)؛ سادات بیدگلی (۱۳۹۶)؛ شیرین‌بخش و همکاران (۱۳۹۶)؛ رحمانیان و میرزایی (۱۳۹۷).
فضای زیسته		
مقوله‌های اصلی	مصداق‌های تاریخی	منابع مطالعاتی
حضور مردم در فضا	اهمیت آیین‌های مذهبی در حضور گروهی افراد در فضای شهری (مانند مراسم شمع‌زنی و چهل منبر، جریده‌گردانی، توغ‌گردانی، کل گردانی، بیرق‌گردانی، علامات‌گردانی، مراسم شام غریبان، مراسم شترگشتان ویژه ماه محرم)	دیولافوا (۱۳۳۲)؛ دالمانی (۱۳۳۵)؛ آریبری (۱۳۳۶)؛ نراقی (۱۳۴۵)؛ دلواله (۱۳۴۸)؛ بزرگ‌زاد (۱۳۵۰)؛ راوندی (۱۳۵۴)؛ افشار (۱۳۵۵)؛ راوندی (۱۳۶۳)؛ گلچین معانی (۱۳۷۴)؛ سلمانی (۱۳۷۵)؛ صدیقی (۱۳۷۶)؛ وامبری (۱۳۸۱)؛ ناصرخت (۱۳۸۱)؛ نراقی (۱۳۸۲)؛ شجری (۱۳۸۴)؛ پاکدامن (۱۳۸۵)؛ نشاطری (۱۳۸۵)؛ کلمر (۱۳۸۵)؛ کلاتر ضرابی (۱۳۸۷)؛ رزمجو (۱۳۹۰)؛ چیت‌سازیان (۱۳۹۱)؛ فتوحی رودمجنسی (۱۳۹۳)؛ مزعنی (۱۳۹۴)؛ جم (۱۳۹۵).

مطالعه تاریخ معماری و شهرسازی کاشان با تکیه بر شاکله مذهبوی جدل سه سویه لوفور



## ۶. بحث و نتیجه‌گیری

در این مطالعه، با بررسی منابع مطالعاتی موجود درباره تاریخ کاشان، به ۷۲ سند تاریخی پرداخته شد که به ویژگی‌های معماری و شهرسازی کاشان اشاره داشتند. سپس از مجموع این منابع، مقوله‌های اصلی در سه دسته فضاهای دریافته، پنداشته و زیسته و همچنین، مصداق‌های تاریخی آن‌ها مشخص شد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در حوزه فضای دریافته، معماری کاشان، با نظمی اندام‌واره، متقارن، متراکم، تکرارشونده و مرکزگرا با پیکره‌ای ساده شکل گرفته است. همچنین، میان فضاهای اندرونی و بیرونی سلسله‌مراتب مشخص و دقیق رعایت شده است. در بافت شهری کاشان، فشردگی بالایی یا بیشترین دیوارهای اشتراکی دیده می‌شود و برای بهره‌گیری شهر از بهترین ویژگی‌های اقلیمی، جهت‌گیری اصلی از شمال به جنوب و گذرها شعاعی بوده‌اند. دسته‌بندی عملکردها از دیگر ویژگی‌های معماری کاشان است که در قالب فضاهای زمستان‌نشین و تابستان‌نشین پیرامون حیات مرکزی مستقر می‌شدند. برای بهبود شرایط محیطی و همچنین، افزایش قابلیت دفاعی شهر، هندسه کاشان در دایره‌ای محصور و نفوذناپذیر بوده که دروازه‌هایی مشخص داشته است. اصلی‌ترین محور گسترش شهر در راستای بازار با هندسه مرکزگرا بوده است. بافت شهر کاشان، تقسیم‌بندی دقیقی بر اساس مذهب افراد، طبقه اجتماعی و موقعیت شغلی آنان داشته است. گذرهای شهر کاشان به دلیل ملاحظات اقلیمی و سلسله‌مراتب فضایی در نقاب و حجاب بوده و فضاهای حائل یا میان‌دَر نقش مهمی در ارتباط فضایی داشته‌اند؛ به گونه‌ای که هیچ‌گونه دیدی مستقیمی به فضاهای داخلی وجود نداشته و بنا به ضرورت، از فضاهای میان‌دَر برای حفظ حریم استفاده می‌شده است. استفاده از ورودی‌های متعدد، تعدد اتاق‌ها، هشتی‌ها، دالان‌ها و جلوخان‌ها همگی از جمله تمهیدات معماری کاشان برای پرهیز از ورود دید و حضور فردی غریبه به فضاهای اندرونی بوده است. در شهرسازی نیز، محله‌های شهر بر اساس سلسله‌مراتب فضایی و دسترسی و همچنین، با توجه به ملاحظات مذهبی و وابستگی‌های قومی و حرفه‌ای تفکیک شده‌اند. این نظم و انضباط فضایی همراه با دگرگونی‌های انضباط اقتصادی از سال‌های پایانی دوره قاجار و آغاز سلسله پهلوی، دستخوش دگرگونی‌های دفعی و آمرانه شد؛ به گونه‌ای که کالبد و پیکره شهر به ناگهان تغییر یافت. تغییر شیوه تولید کارگاه‌های سنتی، تغییرات شبکه گذرهای درون‌شهری و بین‌شهری، بناهای شاخص و جدیدی که با ساختمان‌های پیرامونی خود متفاوت بودند و در حاشیه خیابان‌های جدید مستقر می‌شدند از جمله این دگرگونی‌های یک‌باره‌اند.

بر اساس منابع تاریخی، در منطقه کاشان، قلعه‌های متعددی وجود داشته که حافظ مجتمع‌های زیستی موجود در این محدوده بوده‌اند. این قلعه‌ها وظیفه حفاظت و مدیریت منابع آب موجود در منطقه را انجام می‌دادند. مطالعات تاریخی درباره فضای پنداشته نشان داد که شکل‌های تاریخی قدرت در کاشان و قم همراه با یکدیگر شکل گرفته‌اند. شهر کاشان در طول تاریخ، همواره از کانون‌های اصلی مذهب شیعه در ایران به شمار می‌آمده است. شکل‌های فضایی شهر نیز، پس از آنکه مدرنیسم به ایران راه گشود، دستخوش تغییرات چشمگیری شد. در طول تاریخ، قدرت داخلی در پی استفاده از نظم سیاسی، مذهبی و اقتصادی برای مهار فضا در شهر کاشان بوده که این نظم و انضباط در دوران صفوی، قدرتمند و در دوران قاجار، آشفته و از هم گسیخته عمل کرده است. قدرت‌های استعمارگر خارجی نیز، همواره در پی سلطه بر کشور از طریق مهار قطب‌های اقتصادی، سیاسی و مذهبی بوده‌اند. با توجه به اهمیت تاریخی کاشان، رکود اقتصادی ایران در سال‌های پایانی قاجار، منجر به رکود فعالیت‌های صنعتی و تولیدی در شهر شد به گونه‌ای که تلاش قدرت پهلوی برای تزریق صنعت به شهر بی‌نتیجه ماند.

در ساحت فضای زیسته کاشان، آیین‌های فرهنگی-مذهبی نقش پررنگی در فضای زیسته مردم داشته‌اند. برای مثال، در مراسم ماه محرم، آیین‌هایی مانند مراسم شترکشان بر حضور مردم در فضاهای جمعی شهری تأثیرگذار بوده است. افزون بر آن، هر یک از این آیین‌ها، با توجه به ماهیت خود، حال و هوای متفاوتی به این حضور جمعی در فضا بخشیده‌اند.

### پی‌نوشت‌ها

1. Spatial Practice
2. Representation of Space
3. Representational Space
4. Perceived Space
5. Conceived Space
6. Lived Space

### منابع

۱. آروین، جان آرتور (۱۳۳۶)، *میراث ایران*، ترجمه احمد بیرشک و دیگران، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲. آروین، عباسعلی و نیازی، محسن (۱۳۸۵)، «خانه‌های تاریخی کاشان؛ ویژگی‌های اقلیم‌شناختی معماری بومی شهر کاشان»، فصلنامه کاشان‌شناخت، سال اول، شماره ۳، ۱۰۷-۸۳.
۳. آریانپور، عباس و آریانپور، منوچهر (۱۳۸۵)، *فرهنگ انگلیسی به فارسی*، تهران: جهان رایانه.

مطالعه تاریخ معماری  
و شهرسازی کاشان با  
تکیه بر شاكلة مفهومی  
جدل سه سویه لوفور



۴. آژند، یعقوب (۱۳۸۷)، نگارگری ایرانی، تهران: سمت.
۵. افشار، ایرج (۱۳۵۵)، مختصر جغرافیای کاشان، تألیف عبدالحسین سپهر، فرهنگ ایران زمین، شماره ۲۲، ۴۳۰-۴۵۸.
۶. اولیویه، گیوم آنتوان (۱۳۷۱)، سفرنامه اولیویه، گردآوری غلامرضا ورهرام، ترجمه محمدطاهر قاجار، تهران: اطلاعات.
۷. بزرگ زاد، حبیب‌الله (۱۳۵۰)، جشن‌ها و اعیاد ملی و مذهبی در ایران قبل از اسلام، اصفهان: چاپخانه داد.
۸. بلاذری، احمد ابن یحیی (۱۳۶۴)، فتوح البلدان، گردآوری محمد فروزان، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران: سروش.
۹. بیرشک، ثریا (۱۳۷۴)، «چگونگی روند توسعه و تکامل شکل‌گیری شهر کاشان در بستر تاریخ، کتاب اول: از آغاز تا آخر دوره سلجوقیان»، مجموعه مقالات کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور (پژوهشگاه)، ۳۷۹-۳۹۹.
۱۰. پاکدامن، ناصر (۱۳۸۵)، «کاشان در صد سال پیش»، فرهنگ مردم، شماره ۱۹ و ۲۰، ۱۶-۲۵.
۱۱. جعفریان، رسول (۱۳۷۶)، «پیشینه تشیع در کاشان»، کیهان اندیشه، شماره ۷۲، ۱۸۳.
۱۲. چیت‌سازیان، امیرحسین (۱۳۹۱)، «رنگ و رنگرزی در فرش کاشان»، کاشان شناخت، دوره ۵، شماره ۲، ۱۱۶-۱۳۵.
۱۳. حائری، محمدرضا، اعتماد، گیتی و حسامیان، فرخ (۱۳۸۳)، شهرنشینی در ایران، تهران: آگاه.
۱۴. حبیبی، میترا و برزگر، سپیده (۱۳۹۷)، «معیارهای ضربه‌نگ‌کاوی زندگی روزانه در تولید اجتماعی فضای شهری با تکیه بر تجارب پژوهشی»، صفا، سال بیست‌وهشتم، شماره ۸۱، ۴۷-۶۳.
۱۵. حیدرخانی، مریم (۱۳۹۴)، «نقاشی ایرانی در مقام منبع تاریخی معماری ایران»، مطالعات معماری ایران، سال چهارم، شماره ۷، ۱۵۱-۱۶۳.
۱۶. حیدری، علی‌اکبر، قاسمیان اصل، عیسی و کیایی، مریم (۱۳۹۶)، «تحلیل ساختار فضایی خانه‌های سنتی ایران با استفاده از روش نحو فضا، مطالعه موردی: مقایسه خانه‌های یزد، کاشان، اصفهان»، مطالعات شهر ایرانی اسلامی، شماره ۷، ۲۱-۳۳.
۱۷. خدابخشیان، مقدی و مفیدی، مجید (۱۳۹۳)، «فضاهای زیرزمینی در معماری اقلیم گرم و خشک»، هویت شهر، سال هفدهم، شماره ۸، ۳۵-۴۴.
۱۸. دادور، صدیقه، دانش، فاطمه و عباسی، زهرا (۱۳۹۵)، «بررسی ساختار کالبدی بازار به عنوان عنصر حیاتی شهرهای قدیم؛ مورد پژوهی: بازار کاشان»، مدیریت شهری، سال پانزدهم، شماره ۴۴، ۲۳۱-۲۵۲.
۱۹. دالمانی، هانری رنه (۱۳۳۵)، سفرنامه از خراسان تا بختیاری، ترجمه محمدعلی فره‌وشی، تهران:



- امیرکبیر.
۲۰. دلاواله، پیترو (۱۳۴۸)، *سفرنامه دلاواله*، ترجمه شعاع‌الدین شفا، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۱. دیولافوا، ژان (۱۳۵۷)، *سفرنامه مادام دیولافوا: ایران، کلده، شوش*، ترجمه علی محمد فره‌وشی، تهران: خیام.
۲۲. راوندی، مرتضی (۱۳۵۴)، *تاریخ اجتماعی ایران*، جلد اول، تهران: امیرکبیر.
۲۳. — (۱۳۶۳)، *تاریخ اجتماعی ایران*، جلد ششم، تهران: امیرکبیر.
۲۴. رجبی، پرویز (۱۳۸۵)، کاشان در زمان ناصرالدین‌شاه و مشروطیت، *گنجینه اسناد*، ۶۲، ۹۵-۸۵.
۲۵. رحمانیان، داریوش و میرزایی، مهدی (۱۳۹۷)، «نظام مالکیت آب در روزگار قاجاریه؛ نمونه موردی: کاشان و پیرامون»، *تحقیقات تاریخ اجتماعی*، ۸ (۲)، ۲۵-۱.
۲۶. رزمجو، توران (۱۳۹۰)، «نگاهی به مکتب واسوخت در تاریخ ادبیات ایران»، *کتاب ماه ادبیات*، شماره ۱۶۲، ۸۴-۸۰.
۲۷. رضایی‌پور، مریم و ایرانی بهبهانی، هما (۱۳۹۵)، «باغ کهنه فین و محدوده میان آن تا باغ فین»، *مطالعات معماری ایران*، سال اول، شماره ۹، ۲۳-۷.
۲۸. زارع، لیلا، نقی‌زاده، محمد و حریری، شراره (۱۳۹۱)، «رابطه طبیعت و حیاط مرکزی با نگاه به معماری مسکن ایرانی کاشان»، *هویت شهر*، سال ششم، شماره ۱۲، ۶۰-۴۹.
۲۹. زندیه، مهدی و پروردی‌نژاد، سمیه (۱۳۸۹)، «توسعه پایدار و مفاهیم آن در معماری مسکونی ایران»، *مسکن و محیط روستا*، سال ۲۹، شماره ۱۳۰، ۲۱-۲.
۳۰. زنگنه، زهره (۱۳۸۵)، «سفرنامه کاشان»، *فرهنگ مردم*، شماره ۱۹ و ۲۰، ۳۵-۲۶.
۳۱. سادات بیدگلی، سید محمود و ساروخانی، زهرا (۱۳۸۷)، «بررسی علل تاریخی-اقليمی ایجاد اوی‌ها در منطقه کاشان»، *گنجینه اسناد*، سال اول، شماره ۱، ۳۶-۲۵.
۳۲. سلطان محمد میرزا قاجار (۱۳۶۴)، *سفرنامه سیف‌الدوله معروف به سفرنامه مکه*، گردآوری علی‌اکبر خداپرست، تهران: نشر نی.
۳۳. سید کباری، علیرضا (۱۳۷۸)، *حوزه‌های علمی شیعہ در گستره جهان*، تهران: امیرکبیر.
۳۴. شاردن، سر جان (۱۳۶۶)، *سیاحت‌نامه شاردن*، جلد سوم، ترجمه محمد عباسی، تهران: امیرکبیر.
۳۵. شاطری، علی‌اصغر (۱۳۸۵)، «محرم در کاشان»، *فرهنگ مردم*، شماره ۱۹ و ۲۰، ۱۰۵-۹۸.
۳۶. شجری، رضا (۱۳۸۴)، «دگرگونی‌های صوتی و آوایی در لهجه کاشانی»، *کاشان شناخت*، شماره ۱، ۵۱-۳۸.
۳۷. شورچه، محمود (۱۳۹۳)، *فوکو فضا و برنامه‌ریزی*، تهران: انتشارات مدیران امروز.

۳۸. شیرین‌بخش، زهره و دیگران (۱۳۹۶)، «رابطه مالیاتی دولت و اصناف در دوره پهلوی اول: نارضایتی از مالیات صنفی»، *تحقیقات تاریخ اجتماعی*، سال هفتم، شماره ۱، ۱۵۵-۱۸۸.
۳۹. صادقی، مصطفی (۱۳۸۶)، *کاشان در مسیر تشیع*، جلد اول، قم: شیعه‌شناسی.
۴۰. صدراپی خویی، علی (۱۳۷۳)، *سیمای خوی*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۱. صدری، مهدی (۱۳۷۶)، «اصطلاحات کشاورزی منطقه کاشان»، *نامه فرهنگستان*، شماره ۱۱، ۶۶-۷۴.
۴۲. طاهباز، منصوره، جلیلیان، شهربانو و موسوی، فاطمه (۱۳۹۱)، «آموزه‌هایی از معماری اقلیمی گذرهای کاشان: تحقیق میدانی در بافت تاریخی شهر»، *مطالعات معماری ایرانی*، سال اول، شماره ۱، ۵۹-۸۳.
۴۳. طاهباز، منصوره و دیگران (۱۳۹۲)، «نورپردازی طبیعی در خانه‌های سنتی کاشان»، *مطالعات معماری ایرانی*، سال اول، شماره ۴، ۸۷-۱۰۸.
۴۴. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۰)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم: صدرا.
۴۵. طبیبیان، منوچهر، چریگو، نصیبه و عبدالهی مهر، انسیه (۱۳۹۰)، «بازتاب اصل سلسله‌مراتب در شهرهای ایرانی اسلامی»، *آرمان‌شهر*، سال چهارم، شماره ۷، ۶۳-۷۶.
۴۶. عباس‌نیا، محسن، ابراهیم‌زاده، عیسی و عسگری، الهه (۱۳۹۰)، «شناسایی و ارزیابی دقیق نواحی آب و هوایی استان اصفهان از دیدگاه آسایش اقلیم گردشگری»، *اندیشه جغرافیایی*، سال پنجم، شماره ۱۰، ۱۲۷-۱۴۹.
۴۷. غفوریان، میترا، پی‌سرخ، مینا و حصار، الهام (۱۳۹۶)، «گونه‌شناسی سازمان فضایی و سلسله‌مراتب ورود در خانه‌های ایرانی با تأکید بر محرمیت»، *نشریه علمی پژوهشی برنامه‌ریزی توسعه کالبدی*، سال سوم، شماره ۷، ۱۲۹-۱۴۴.
۴۸. فتوحی رودمجنی، محمود (۱۳۹۳)، «سبک واسوخت در شعر فارسی»، *ویژه‌نامه نامه فرهنگستان (شبه قاره)*، سال دوم، شماره ۳، ۷-۳۳.
۴۹. فلاندن، اوژن (۱۳۵۶)، *سفرنامه اوژن فلاندن به ایران*، ترجمه حسین نورصادقی، تهران: انتشارات اشراقی.
۵۰. فیگوئرا، دن گارسیا دسیلوا (۱۳۶۳)، *سفرنامه دن گارسیا دسیلوا فیگوئروا سفیر اسپانیا در دربار شاه‌عباس اول*، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران: نشر نو.
۵۱. قاضی، جواد، رضا خضری، سید احمد و عطارزاده، عبدالکریم (۱۳۹۲)، «مقایسه ساختار و اجزای ورودی بناهای مذهبی و غیرمذهبی کاشان در دوره قاجار»، *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، سال چهل‌وششم، شماره ۲، ۲۱۵-۲۳۵.
۵۲. کرزن، جورج ناتانیل (۱۳۸۰)، *ایران و قضیه ایران*، جلد دوم، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۵۳. کَرنگ، مایک و ثریفت، نایجل (۱۳۹۴)، *اندیشیدن درباره فضا*، ترجمه محمود عبداللهزاده، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۵۴. کلاتر ضرابی، عبدالرحیم (۱۳۷۸)، *تاریخ کاشان*، گردآوری ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.
۵۵. کلمر، ژان (۱۳۸۵)، کاشان در دایره المعارف اسلام، فرهنگ مردم، ترجمه پانته‌آ رنجبر محمدی، ۱۹ و ۲۰، ۱۳-۱۰.
۵۶. کلمن، ناتانیل (۱۳۹۶)، *لوفور برای معماران*، مجموعه اندیشمندان برای معماران، جلد دوم، ترجمه سپیده برزگر، تهران: فکر نو.
۵۷. کیانی، محمد یوسف (۱۳۶۵)، *شهرهای ایران، نظری اجمالی در شهرسازی و شهرنشینی در ایران*، تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی.
۵۸. گرجی مهبانی، یوسف و دیگران (۱۳۹۰)، «ارزیابی معماری همساز با اقلیم در خانه‌های کاشان»، *آرمان‌شهر*، سال چهارم، شماره ۷، ۳۱-۴۰.
۵۹. گلچین معانی، احمد (۱۳۷۴)، *مکتب وقوع در شعر فارسی*، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
۶۰. محمدی، عرفان و مختاری، مهدیه (۱۳۹۷)، «بررسی تأثیر معماری سنتی بر معماری معاصر با نگاه بر معماری شهر کاشان»، *معماری‌شناسی*، سال اول، شماره ۲، ۱-۱۰.
۶۱. مزرعتی، احمد (۱۳۹۴)، *آیین‌های سنتی و سنت‌های آیینی در کاشان*، کاشان: دعوت.
۶۲. مشکوتی، نصرت‌الله (۱۳۴۶)، «سروستانی در ربع مسکون با باغ تاریخی فین»، *هنر و مردم*، شماره ۵۸، ۱۵-۸.
۶۳. موقر، حمیدرضا، رنجبر، احسان و پورجعفر، محمدرضا (۱۳۹۴)، «بازشناسی مفهوم محله در شهرهای کویری ایران»، *مطالعات معماری ایران*، سال اول، شماره ۸، ۳۵-۵۶.
۶۴. ناجی نصرآبادی، محسن (۱۳۸۷)، *فیض نامه*، ترجمه ابوالقاسم نقیعی، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری.
۶۵. نجومیان، امیرعلی (۱۳۸۷)، «تحلیل نشانه‌شناختی خانه‌های تاریخی کاشان»، *نامه معماری و شهرسازی*، سال اول، شماره ۱، ۱۱۱-۱۲۶.
۶۶. نراقی، حسن (۱۳۴۳)، *بنای تاریخی تلگرافخانه کاشان*، هنر و مردم، ۲۹، ۲۱-۲۵.
۶۷. — (۱۳۴۵)، *تاریخ اجتماعی کاشان*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران.
۶۸. — (۱۳۸۲)، *آثار تاریخی شهرستان‌های کاشان و نطنز*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۶۹. نصر، سید حسین (۱۳۷۳)، «عالم خیال و مفهوم فضا در مینیاتور ایرانی»، *فصلنامه هنر*، شماره ۲۶، ۷۹-۸۶.
۷۰. نوابخش، مهرداد، شیرازی، محمد و آقااحمدی، قربانعلی (۱۳۹۳)، «نگرشی جامعه‌شناسانه بر معماری

- خانه‌های تاریخی کاشان»، هویت شهر، سال هشتم، شماره ۲۰، ۴۵-۵۴.
۷۱. وارثی، حمیدرضا، زنگی آبادی، علیرضا و وفایی، ابودر (۱۳۸۵)، «سیر تحولات تاریخی و کالبدی بافت قدیم کاشان»، فصلنامه کاشان شناخت، سال سوم، شماره ۱، ۱۲۷-۱۵۵.
۷۲. وامبری، آرمین (۱۳۸۱)، *زندگی و سفرهای وامبری*، ترجمه محمدحسین آریا لریستانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
73. Aronowitz, S. (2007), The Ignored Philosopher and Social Theorist: On the Work of Henri Lefebvre. *Situation: Project of the Radical Imagination*, 2 (1), 133-156.
74. Cohn, M. (2003), *Radical Space: Building the House of the People*. New York: Cornell University Press.
75. de Certeau, M. (1984), *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
76. Elden, S. (2006), Some Are Born Posthumously: The French Afterlife of Henri Lefebvre. *Historical Materialism*, 14 (4), 185-202.
77. Goonewardena, K. (2008), Marxism and Everyday Life: on Henri Lefebvre, Guy Debord, and Some Others. In K.
78. Harvey, D. (1981), The Spatial Fix - Hegel, Von Thunen, and Marx. *Antipode*, 13 (3), 1-12.
79. Laurier, E., & Philo, C. (2007), 'A parcel of muddling muckworms': revisiting Habermas and the English coffee-houses. *Social & Cultural Geography*, 8 (2), 259-281.
80. Lefebvre, H. (1960) in Kofman, E., & Lebase, E. (2003), *Henri Lefebvre: Key Writings (Athlone Contemporary European Thinkers)*, (S. Elden, Ed.), London: Continuum.
81. Lefebvre, H. (1970), The urban revolution. (N. Smith, Trans.) (Vol. null), Minneapolis: University of Minnesota Press.
82. Lefebvre, H. (1973), Survival of capitalism: reproduction of the relations of Production. London: Allison & Busby.
83. Lefebvre, H. (1974), The production of space. (D. Nicholson-Smith, Trans.), Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
84. Lefebvre, H. (1992), *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life* (Bloomsbury Revelations), (S. Elden, Trans.), New York: Continuum.
85. Lehtovuori, P., & Koskela, H. (2013), From Momentary to Historic: Rhythms in the Social Production of Urban Space, the Case of Calçada De Sant'Ana, Lisbon. *The Sociological Review*, 61 (1), 124-143.
86. Madanipour, A. (1996), *Design of Urban Space, An Inquiry into a Socio-spatial Process*. New York: Wiley.
87. Merrifield, A. (1993), Place and Space: A Lefebvrian Reconciliation. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 18 (4), 516.
88. Merrifield, A. (2006), *Henri Lefebvre: a Critical Introduction*. New York: Routledge.
89. Prescott, H. (2011), *Rethinking Urban Space in Contemporary British Writing*. A thesis submitted for the degree of doctor of philosophy. The University of Birmingham, School of Arts and Law.
90. Shields, R. (1999), *Love and Struggle: Spatial Dialectics*. London: Routledge.
91. Simpson, P. (2008), Chronic everyday life: rhythm-analysing street performance 1. *Social & Cultural Geography*, 9 (7), 807-829.
92. Schmider, V. (2012), *Living Belfast: Representations of the City in Glenn Patterson's Novels*, Thesis submitted in fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. Humboldt-Universität zu Berlin, school of literature.

دو فصلنامه علمی کاشان‌شناسی، بهار و تابستان ۱۴۰۱  
دوره ۱۵، شماره ۱ (پیاپی ۲۸)، صفحات: ۱۱۳-۱۳۰  
مقاله علمی ترویجی

## آیین سمنوپیزی در کاشان و بن‌مایه‌های زرتشتی آن

پریسا قربانی\*

عباسعلی رضایی نیا\*\*

### چکیده

حیات فرهنگی جامعه ایرانی با برگزاری جشن‌ها و آیین‌های مختلف پیوند خورده و در طول تاریخ هویت ایرانی را شکل داده است. آداب و رسوم اجتماعی، سرمایه‌های ارزشمندی از میراث فرهنگی ناملموس به شمار می‌روند و حامل دلالت‌ها و معانی عمیقی هستند. سمنوپیزی یکی از این میراث‌های فرهنگی ناملموس و از آیین‌های مهم ایران‌زمین است که در فرهنگ ایرانی جایگاه ویژه‌ای دارد. سمنو خوراکی معروفی است که از شیرۀ جوانه گندم تهیه می‌شود. طعم آن شیرین و به رنگ قهوه‌ای با غلظت زیاد است. شیرینی سمنو کاملاً طبیعی است. در باورهای ایرانیان سمنو نمادی از برکت، باروری و توانمندی و از خوراکی‌های اصلی سفرۀ نوروزی و سفرۀ نذری است. آیین سمنوپیزی در مناطق مختلف ایران بسیار متنوع برگزار می‌شود. طرز تهیه و شیوۀ پخت سمنو، فرایند طولانی و پرزحمتی دارد و به شکل‌های گوناگون تهیه می‌شود. در مقاله حاضر به روش توصیفی تحلیلی به برگزاری این آیین در میان مردم کاشان پرداخته شده و شیوه و مراحل پخت سمنو تشریح شده است. در نهایت با بررسی روند و آداب اجرای سنت سمنوپیزی، کارکردهای اجتماعی و مذهبی این مراسم مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. نتیجه این پژوهش نشان می‌دهد که پخت سمنو سنت دیرپای مردم کاشان است و در باورهای آنان حضور پررنگی دارد؛ به طوری که در جشن نوروز به‌عنوان شگون (خیر و برکت) بر سفرۀ نوروزی قرار می‌گیرد و نیز به نیت برآورده شدن حاجات، نذر حضرت فاطمه (س) می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** میراث ناملموس، کاشان، آیین سمنوپیزی، سفرۀ نوروزی، سفرۀ نذری.

آیین سمنوپیزی در  
کاشان و بن‌مایه‌های  
زرتشتی آن

\* دانشجوی کارشناسی ارشد باستان‌شناسی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران / parisa400ghorbani@gmail.com  
\*\* استادیار گروه باستان‌شناسی دانشگاه کاشان، کاشان، ایران (نویسنده مسئول) / rezaeinia@kashanu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۲



## ۱. مقدمه

سمنوپزی به عنوان یک سنت مهم در فرهنگ غذایی مردم ایران شناخته می‌شود. هر ساله در اکثر نقاط ایران پخت سمنو با مراسم ویژه‌ای برگزار می‌شود. ماده اصلی این خوراکی شیرین، جوانه گندم با ارزش غذایی بالا و سرشار از انواع ویتامین‌هاست (بینش، ۱۳۳۱: ۱۷۹). گندم از دیرباز تاکنون از مواد غذایی مهم در سفره ایرانیان بوده است و مشتقات فراوانی از آن تولید می‌شود. تولید سمنو اغلب به صورت خانگی و کارگاهی است. سمنو خوشمزه و شیرین است و به آن هیچ نوع ماده شیرین‌کننده افزوده نمی‌شود. علت شیرین بودن سمنو تبدیل نشاسته به قندهای ساده بر اثر آنزیم‌های جوانه گندم است. مصرف آن در افزایش سلامت و پیشگیری از پاره‌ای بیماری‌ها بسیار مؤثر است (میرمجیدی و عباسی، ۱۳۹۱: ۴۵-۴۶). سمنو را نماد قدرت و توانمندی بر خوان نوروزی دانسته‌اند و از آن به عنوان غذایی مقدس و مردآفرین تعبیر شده است که با آداب ویژه‌ای می‌پزند و هنگام پخت آن نیایش و ستایش و بر آن نذر و نیاز می‌کنند (دادخواه، ۱۳۹۷: ۳۵۷-۳۵۵).

سمنو از معروف‌ترین خوراکی‌هاست که برای جشن نوروز تهیه می‌کنند. ایرانیان در ایام نزدیک به سال نو با پخت سمنو برای سفره هفت‌سین به پیشواز نوروز می‌روند. سمنوپزی با مراسم خاصی از جمله آوازخوانی و نواختن موسیقی همراه است. در اغلب کشورهای حوزه تمدنی ایران این آیین برگزار می‌شود. در تاجیکستان، این آیین سومنک‌پزی نام دارد و در افغانستان در شب اول نوروز جشن سمنک همراه با سرور و شادمانی انجام می‌شود. در ترکمنستان و آذربایجان نیز پخت سمنو رایج است (سازمند، ۱۳۹۳: ۶۳-۶۴).

در روایات اسلامی و کتاب‌های معتبر فقهی آمده است ایرانیان به رسول خدا (ص) و امام علی (ع) شیرینی نوروزی هدیه می‌دادند. از این شیرینی به فالوذج نام برده شده است که برخی از محققان آن را به معنای سمنو و حلوای نوروزی تعبیر کرده‌اند (حسینی خراسانی، ۱۳۸۷: ۲۷-۳۱). از ریشه زبانی این واژه اطلاع دقیقی در دست نیست. گرچه اطلاق آن به سمنو قطعی به نظر نمی‌رسد، با توجه به شباهت سمنو به حلوا و خوراک شیرینی که در ایام عید از دیرباز تاکنون پخت می‌شود، احتمال می‌رود همان سمنو باشد و چون اعراب با سمنو آشنایی نداشتند، آن را حلوا نامیدند. در مجالس هارون‌الرشید از اینکه فالوذج و لوزینج کدام بهتر است صحبت می‌شد (شیبانی، ۱۳۸۱: ۸۴۱). همچنین در *نوروزنامه* اشاره شده است که خلفای عباسی خوان‌های نیکویی همانند پادشاهان عجم داشتند و بر آن‌ها حلوهای گوناگونی می‌نهادند که پیش از آن نبوده

است (خیام، ۱۳۱۲: ۱۳).

درباره وجه اشتقاق واژه سمنو در هیچ‌یک از لغت‌نامه‌ها آگاهی داده نشده و فقط توضیحی درباره سمنو آمده است (زارع، ۱۳۹۹). اما به نظر برخی از محققان، سمنو یا سمن با ریشه سانسکریت سوما و به اوستایی هوما در پیوند است. گیاه افزون‌بخشی که ایرانیان و هندیان از شیرۀ آن نوشیدنی شفابخش تهیه می‌کردند (خالصی، ۱۳۹۹).

تداوم پخت سمنو در فرهنگ ایرانی موجب شده است تا سمنوپزی به صورت سنتی ماندگار در زمره میراث فرهنگی ناملموس تبدیل شود. در این مقاله سعی شده است تا شیوه اصیل پخت سمنو در کاشان تشریح شود. با توجه به اینکه سمنو برای سفره نوروزی و نذر و نیاز پخته می‌شود، ارتباط آن در بستر باورهای مذهبی مردم مورد توجه قرار گرفته است.

#### ۱-۱. پیشینه مطالعات

سمنو خوراکی معروف و مهمی در فرهنگ غذایی مردم ایران است اما به شایستگی مورد توجه محققان قرار نگرفته است. تاکنون پژوهش مستقل و اندکی درباره سمنو و سنت سمنوپزی انجام شده و در کتاب‌های تاریخی نیز که مربوط به غذاهای ایرانی هستند، اشاره‌ای به سمنو نشده است. لذا با توجه به اهمیت موضوع، مقاله پیش رو به تشریح برگزاری آیین سمنوپزی و جنبه‌های کارکردی آن در منطقه کاشان پرداخته است. البته در کتاب‌های مربوط به فرهنگ عامه یا مربوط به نوروز، اشاره‌های کوتاهی در چند سطر به سمنو شده و موضوع فرعی در کار پژوهشگران بوده است. محققانی مانند شکورزاده (۱۳۴۶)، شهری‌باف (۱۳۵۷) و انجوی شیرازی (۱۳۷۹) نیز در کتاب خود به آیین سمنوپزان اشاره کرده‌اند. تقی بینش در مقاله کوتاهی به‌طور مستقل به شیوه پخت سمنو اشاره کرده است (بینش، ۱۳۳۱). بعد از ایشان، منوچهر کلانتری در مقاله‌ای موجز، پختن سمنوی نذری در تهران را مورد توجه قرار داده است (کلانتری، ۱۳۴۳). همچنین جلال آل احمد در سال ۱۳۳۱ در داستان کوتاهی، پختن سمنوی نذری را دست‌مایه کار خود قرار داده است. آل احمد در داستان سمنوپزون حال و هوای این مراسم را به‌خوبی توصیف کرده و به اهمیت آن در میان اجتماع زنان و اعتقاداتشان درباره نذر سمنو پرداخته است (آل احمد، ۱۳۷۱). در دیوان نسیم شمال نیز طرز پخت سمنو که مادری به دخترش آموزش می‌دهد، در قالب شعر بیان شده است (رشتی، ۱۳۸۶: ۴۱). با توجه به کمبود اسناد مکتوب تاریخی درباره سمنو، تلاش می‌شود این سنت در منابع غیررسمی فرهنگ ایران، با تأکید بر منطقه کاشان واکاوی شود.

آیین سمنوپزی در  
کاشان و بن‌ماه‌های  
زرتشتی آن

## ۲-۱. روش پژوهش

روش انجام پژوهش به شیوه توصیفی تحلیلی است؛ بدین صورت که ابتدا سنت سمنوپی و مراسم مربوط به آن مطالعه و بررسی، و سپس به بحث، تحلیل و تبیین کارکردهای پخت سمنو پرداخته شده است. با توجه به موضوع تحقیق و تعداد محدود منابع مرتبط با موضوع، روشن است که بررسی میدانی اطلاعات بیشتری در اختیار ما قرار می‌دهد. منظور از بررسی میدانی در این تحقیق اطلاعات شفاهی و مردم‌شناختی از طریق مصاحبه با گروهی از افراد ماهر در پخت خوراک سمنوست. قرارگیری در فضای سمنوپی به درک بهتر این مراسم کمک می‌کند. در نهایت با مطالعه کتابخانه‌ای به تحلیل و تبیین موضوع پرداخته شده است.

## ۲. مناسبت پخت سمنو

به‌طور کلی سمنو برای دو آیین ملی و مذهبی پخته می‌شود: قرار دادن بر سفره هفت‌سین نوروز و ادای نذر در مناسبت‌های مذهبی. سمنو کلید همه آیین‌های نوروزی است و در بیشتر مناطق ایران به شکل‌های مختلف برای نوروز تهیه می‌شود (هنری، ۱۳۸۵: ۲۷ و ۱۶۹-۱۷۱). در کاشان سمنوی نوروزی در اواخر اسفندماه پخت می‌شود تا از آن در سفره هفت‌سین استفاده کنند. علاوه بر اینکه سمنو در هفت‌سین نماد قدرت است، باعث برکت برای خانه و اهل آن در سال جدید می‌شود. پخت سمنوی نوروزی نسبتاً ساده است و به‌اندازه سمنوی نذری آیین پرتکلفی ندارد. یکی از نشانه‌های نزدیک شدن به عید نوروز در میان مردم کاشان، اجرای آیین پخت سمنوی نوروزی است که از دیرباز در میان مردم این منطقه متداول بوده است. پخت سمنوی نوروزی همراه با شادی و سرور، پایان سرما و نزدیک شدن به سال نو و فصل رویش را نوید می‌دهد. در پخت سمنوی نوروزی برخلاف سمنوی نذری، هرکسی می‌تواند مشارکت داشته باشد و در آخر، مقداری از سمنو برای سفره هفت‌سین خود ببرد. اعضای فامیل یا همسایگان با مشارکت یکدیگر سمنوی سال جدید را می‌پزند. در این آیین برای یکدیگر دعای خیر و برکت و برآورده شدن حاجات در سال نو آرزو می‌کنند. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، گندم ماده اصلی سمنوست و از دیرباز نماد برکت در میان ایرانیان است. فروردین‌ماه، ماه گندمزارهای سبز در کاشان است و مردم کاشان با پخت سمنو در یک فعالیت دسته‌جمعی از خداوند برای یکدیگر سالی پربرکت طلب می‌کنند و با مشارکت در پخت سمنو کدورت‌هایی را که در سال گذشته داشته‌اند، فراموش کرده، با دلی شاد، رویی گشاده و دهانی شیرین به استقبال سال جدید می‌روند. به نظر می‌رسد در دوره اسلامی، رسم پختن سمنو، جلوه مذهبی به خود گرفت و نذر



حضرت زهرا(س) شد. کهن‌ترین اشاره به سمنو در سدهٔ چهارم هجری در کتاب *حسن‌التفاسیم* مقدسی آمده و در دورهٔ صفوی در کتاب *خلاصه التواریخ منشی قمی* به کاربرد آن اشاره شده است (خوشقانی، ۱۳۹۶: ۶۰۱). پخت سمنوی نذری با مراسم و آداب خاصی همراه و سمنوی نذری متبرک به نام حضرت زهرا(س) شده است. دست‌کم از دورهٔ صفوی پخت سمنو در شمار بزرگ‌ترین نذری‌ها قرار می‌گیرد (خوانساری، ۱۳۴۹: ۸۵).

همچنین تا چند دههٔ گذشته، پخت سمنو در ایام شعبانیه نیز در میان مردم فین کاشان مرسوم بود. از جمله نذرهایی که در مراسم شب برات و نیمهٔ شعبان انجام می‌شد، پختن سمنو بود (اخوان، ۱۳۷۳: ۱۵۵) اما امروزه این مراسم به ایام شهادت حضرت زهرا(س) محدود شده است و دیگر مردم فین کاشان در ایام شعبانیه به برگزاری آیین پخت سمنو نمی‌پردازند.

### ۳. شیوهٔ پخت سمنو در کاشان

سمنوپزی در اکثر موارد به‌صورت موروثی از مادر به دختر انتقال پیدا می‌کند و شیوهٔ پخت آن سینه‌به‌سینه آموزش داده می‌شود. مراحل سمنوپزی بیش از هشت روز به طول می‌انجامد. فرایند پخت سمنو شامل سه مرحله است که دو مرحلهٔ آن به مراحل آماده‌سازی مواد برای تهیهٔ سمنو مربوط می‌شود و مرحلهٔ سوم به پخت سمنو اختصاص دارد.

مرحلهٔ اول جوانه‌زنی گندم‌هاست. این مرحله به هشت روز زمان نیاز دارد. ابتدا گندم مناسب را به میزان لازم تهیه و گندم‌های شکسته و دانه‌های سنگ‌ریزهٔ مخلوط با آن را جدا می‌کنند، سپس گندم‌ها را داخل ظرفی می‌ریزند و می‌شویند و یک تا سه روز داخل آب سرد می‌خیسانند؛ به‌طوری که آب به‌فاصلهٔ دو بند انگشت روی آن‌ها را بپوشاند. در طی این مدت، سه تا پنج بار آب ظرف را عوض می‌کنند تا گندم‌ها بوی نامطبوع نگیرند. پس از جوانه زدن گندم‌ها، آن‌ها را داخل سینی لبه‌داری می‌ریزند و کاملاً کف سینی پهن می‌کنند تا روی هم نباشند. سپس یک دستمال تمیز و نازک را مرطوب می‌کنند و روی گندم می‌کشند. آنگاه سینی گندم را در مکانی تاریک قرار می‌دهند. در طی این مدت دستمال باید مرطوب باشد. برخی در این مرحله به‌جای قرار دادن گندم‌ها داخل یک سینی، آن‌ها را داخل یک پارچهٔ نخی قرار می‌دهند و به‌صورت بقچه می‌بندند و مرطوب نگه می‌دارند تا پس از چهار تا شش روز گندم‌ها ریشه بزنند و جوانه‌ها کمی رشد کنند.

آیین سمنوپزی در کاشان و بن‌ماه‌های زرتشتی آن

مرحلهٔ دوم شیره‌گیری جوانه‌هاست. پس از اینکه گندم‌ها جوانه زدند و جوانه‌ها کمی رشد کردند، باید شیره‌کشی شوند. در این مرحله ابتدا گندم‌های جوانه‌زده را خوب می‌شویند، سپس

برای شیرکشی، آن‌ها را به‌خوبی چرخ می‌کنند. در قدیم که چرخ‌های برقی در دسترس نبود، از گوشت‌کوب‌های سنگی و هاونگ‌های برنجی استفاده می‌کردند که نیاز به یک کار گروهی و نیروی جوان و زمان زیادی بود؛ زیرا هرچه گندم‌ها بهتر و بیشتر کوبیده شوند، شیرۀ (آب سفیدرنگ) بیشتر و غلیظ‌تری به دست می‌آید و کیفیت سمنو بهتر مزه آن شیرین‌تر می‌شود. شیرینی سمنو حاصل از شیرۀ گندم داخل آن است. اما در حال حاضر از چرخ‌گوشت‌های طباحی استفاده می‌شود. بعد از اتمام کار چرخ کردن گندم‌ها، آن‌ها را با کمی آب مخلوط می‌کنند و داخل کیسه‌هایی از پارچه جنس لمه می‌ریزند که به‌اصطلاح به آن صافی می‌گویند. سپس آن را داخل تشتی پر از آب قرار می‌دهند و می‌فشارند. این کار را چند بار انجام می‌دهند تا گندم‌ها شیرکشی شوند. در روشی دیگر و مرسوم‌تر، گندم‌های کوبیده‌شده را با آب کافی به‌خوبی مخلوط می‌کنند، بعد داخل کیسه پارچه‌ای می‌ریزند تا جایی که آب داخل کیسه، کاملاً خارج شود و از بیرون نیز کیسه را می‌فشارند.

مرحلۀ سوم، پخت سمنوست. پس از اتمام مرحلۀ شیرکشی گندم‌ها، پخت سمنو آغاز می‌شود. ابتدا آرد گندم مورد نیاز را داخل دیگ می‌ریزند. شایان ذکر است که دیگ مخصوص پخت سمنو بر اساس سنت، یک پاتیل از جنس مس است؛ پاتیل دیگری است که کف آن برای تقسیم گرما به‌صورت یکنواخت به حالت مدور ساخته شده و معمولاً از جنس مس است. با توجه به اینکه سمنو در گذشته بر اجاق‌های دست‌ساز و با استفاده از هیزم پخته می‌شد و از سوی دیگر به‌علت اینکه پخت سمنو یک فرایند طولانی‌مدت است، ظرف مسی بیشترین گرمای حاصل از سوخت را جذب می‌کند و برای پخت سمنو مناسب است. همچنین اعتقاد رایج بر این است که پخت غذا در ظروف مسی، خواصی برای جسم انسان دارد که در ظروف فلزی دیگر همچون روی ندارد. این عوامل می‌تواند علت مرسوم بودن استفاده از پاتیل مسی باشد. اما امروزه گاهی از دیگ‌هایی از جنس روی برای پخت سمنو نیز استفاده می‌شود. پس از ریختن آرد داخل دیگ، شیرۀ گندم تهیه‌شده را نیز به آن اضافه کرده، آتش زیر دیگ را روشن می‌کنند. از این مرحله نیاز به کار گروهی بیشتر احساس می‌شود؛ زیرا مدام باید مواد داخل دیگ هم زده شود، لحظه‌ای غفلت باعث ته‌نشین شدن مواد (شیرۀ گندم و آرد) می‌شود و ما دیگر مایع صافی نداریم بلکه مواد به‌صورت به‌هم‌چسبیده داخل سمنو دیده می‌شود که منجر به ته‌گرفتن، سوختگی و بی‌کیفیت شدن سمنو می‌شود. در یک کلام می‌توان گفت که کل زحمات صاحب نذر هدر می‌رود. پس هم زدن مداوم سمنو در این مرحله بسیار اهمیت دارد. این فعالیت تا آخرین لحظه

پخت سمنو ادامه دارد که همراه با اعتقادات مذهبی مثل ذکر گفتن و دعا خواندن انجام می‌شود. نکته دیگر این است که معمولاً کف دیگ را چرب می‌کنند که در هنگام پخت سمنو ته نگیرد زیرا باعث تلخی سمنو می‌شود. همچنین گل‌مال کردن بدنه بیرونی دیگ روش متداولی است که دو دلیل مهم دارد: ۱. زهر آتش را بگیرد و شست‌وشوی دیگ راحت‌تر باشد؛ ۲. سیاهی دوده باعث خراب شدن دیگ نشود.

برخی اعتقاد دارند اگر حاجت‌ها و آرزوهای خود را با انگشتشان روی گل دیگ بنویسند یا به‌صورت سمبل بکشند، حاجتشان برآورده می‌شود. وسیله مورد استفاده دیگر در پخت سمنو که از قدیم رایج است، ملاقه‌های بزرگی است که آن را هجوم می‌نامند و می‌تواند با وسایل دیگر نیز جایگزین شود. در هنگام روشن کردن شعله، افراد نیت می‌کنند که چراغ مهر و محبت در همه خانه‌ها روشن شود که این مسئله بازهم به باورها و اعتقاداتشان بستگی دارد.

سمنو در ابتدای پخت، رنگی سفید دارد اما کم‌کم رنگ ارده کتجد به خود می‌گیرد، سپس تیره و تیره‌تر می‌شود تا در پایان کار به رنگ قهوه‌ای تیره می‌رسد. بعد از گذشت یک شبانه‌روز (۴ اذان) سمنو هنوز طعم شیرین و رنگ قهوه‌ای به خود نگرفته است. اما با انداختن قطعاتی یخ در داخل دیگ به اصطلاح جوش سمنو می‌ایستد و به آن شوک وارد می‌شود. به‌محض اینکه سمنو دوباره به جوش بیاید، رنگ انداخته، مزه‌اش شیرین می‌شود. در این مرحله به‌جای افزودن یخ اگر سمنو زیاد قوام آمده باشد، از آب ولرم استفاده می‌کنند. اما در کاشان بیشتر متداول است که در این مرحله پس از افزودن آب ولرم، سمنو را به اصطلاح دم می‌کنند؛ یعنی با استفاده از پارچه‌ای ضخیم در دیگ را می‌پوشانند و به‌صورتی که کاملاً چفت باشد روی دیگ قرار می‌دهند. دو ساعت قبل از خاموش کردن شعله، زمانی که سمنو به اصطلاح قوام آمد و غلیظ شد، به آن بادام اضافه می‌کنند. در برخی از شهرها به‌جای بادام از پسته استفاده می‌شود که در کاشان افزودن بادام و گردو متداول است. کار پخت سمنو در کاشان تا صبح روز بعد ادامه دارد و افراد درحالی‌که خستگی فرایند پخت سمنو را در جسم خود احساس می‌کنند، آن شب را تا صبح در کنار دیگ مسی سمنو بیدار می‌مانند و حاجات خود را به‌واسطه حضرت زهرا(س) از خدا می‌خواهند. در پایان، هنگام اذان صبح خاموش کردن شعله نیز مانند روشن کردن آن با نیت خاموشی آتش اعتیاد از همه خانه‌ها انجام می‌شود.

#### ۴. آداب و باورهای پخت سمنو در کاشان

پخت سمنو یک سنت قدیمی برجای‌مانده در میان مردم کاشان است. سمنوپی در کاشان همانند

مناطق دیگر ایران همراه با آداب و رسوم خاصی انجام می‌شود. طبق اعتقادات مذهبی، زنان حیاط خانه را آب و جارو می‌کنند و در محلی نزدیک ورودی گُل و اسپند و آینه‌شمعدان برای استقبال مهمان‌ها و احترام آنان می‌چینند. آن‌ها معتقدند که حضور حضرت زهرا(س) در این جمع محتمل است زیرا نذر سمنویزی برای آن حضرت و به نام ایشان است.

ابتدا آتش زیر سمنو را با ختم صلوات و نیت قبولی حاجات صاحب نذر و تقدیم سمنو به حضرت زهرا(س) روشن می‌کنند. در طول مراسم پخت افراد مختلف می‌توانند با هم زدن سمنو برآورده شدن حاجات خود را از ایشان طلب کنند. افرادی که نذری دارند یا می‌خواهند در پخت سمنو صاحب نذر را همراهی کنند، در طول زمان پخت سمنو، مبلغ مورد نظر خود را به بدنه دیگ سمنو می‌چسبانند. معمولاً کسانی که فرزند پسر می‌خواهند یا بچه‌دار نمی‌شوند یا برای گشایش بخت دختران اقدام به پخت سمنو می‌کنند.

نکته درخور توجه اینکه در طول زمان پخت سمنو، هرکسی را کنار دیگ راه نمی‌دهند زیرا معتقدند اگر کسی به اصطلاح چشمش شور باشد و سمنوی در حال پخت را ببیند، پخت سمنو قطع شده، دیگر کامل نمی‌پزد. باور دیگری نیز در میان مردم کاشان رایج است که حتماً افرادی که بالای سکوی کنار دیگ سمنو می‌روند و می‌خواهند سمنو را هم بزنند یا به سمنوی داخل دیگ نگاه کنند، باید وضو داشته باشند؛ در غیر این صورت تبرک سمنو از بین می‌رود.

در میان مردم کاشان بسیار مرسوم است مهمان‌هایی که وارد محل یا خانه صاحب نذر می‌شوند، باید با خود شیرینی یا شکلات یا نبات به همراه آورده، میان افراد حاضر در محل پخش کنند تا همه دهان خود را شیرین کنند. در پایان مراسم سمنویزان، صاحب نذر با دادن شام از مهمان‌های خود باید پذیرایی کند زیرا اعتقاد بر این است که آنان وارد محفل حضرت زهرا(س) شده‌اند و باید به آنان احترام گذاشته شود.

همواره در مکان پخت سمنو، کتاب‌های دعا و ادعیه به چشم می‌خورد. افراد کنار دیگ سمنو می‌نشینند و با خواندن دعاهای مختلف به خصوص حدیث شریف کسا محفل را معنوی نگه می‌دارند. همچنین در آن مکان در گوشه‌ای خلوت، سجاده‌ای همراه با مهر و تسبیح قرار می‌دهند که کسی نباید در آنجا نماز بخواند؛ زیرا معتقدند که حضرت زهرا(س) در مراسم حضور می‌یابد و در آن محل نماز می‌خواند و حاضرین را دعا می‌کند. پس از نزدیک شدن به مراحل پایانی پخت سمنو، تمام افراد حاضر در مراسم دور هم جمع می‌شوند و با یکدیگر دو رکعت نماز به همراه حدیث شریف کسا می‌خوانند. همچنین مرسوم است که از مداحی دعوت می‌شود تا

چند دقیقه‌ای روضه حضرت زهرا(س) را کنار دیگ سمنو بخواند.

در کاشان، دیگ مسی که در آن سمنو می‌پزند، در مراسم‌های دیگر از آن استفاده نمی‌کنند. در پایان پخت سمنو افراد حاضر در جمع و افرادی که در سال‌های گذشته حاجتی داشته و حاجت‌روا شده‌اند، نزدیک دیگ آمده، چند گردو و بادام داخل آن می‌اندازند و برآورده شدن حاجات افراد داخل جمع را از حضرت زهرا(س) طلب می‌کنند. در میان مردم این باور وجود دارد که اگر داخل ظرف سمنوی کسی، بادام یا گردو پیدا شود و آن را بخورد یا آن را به‌عنوان تبرک نزد خود نگه دارد، نذرش برآورده می‌شود. در پایان، با ذکر صلوات و شکرگزاری، در دیگ را باز کرده و سمنو را در ظرف‌های کوچک می‌ریزند و توزیع می‌کنند. در میان مردم کاشان تبرک سمنو بیشتر از خواص آن مورد توجه است. کسی که هر ساله نذر سمنو دارد و بساط پخت سمنو در خانه‌اش پابرجاست، در میان مردم مورد احترام است. برخی تنها یک بار مراسم پخت سمنو را انجام می‌دهند و برخی در صورت گرفتن حاجت، چند سال به‌صورت متداول سمنو می‌پزند.

آیین پخت سمنو علاوه بر شهر کاشان در میان مردم روستاها و مناطق اطراف کاشان هم مورد توجه است. این مراسم بیشتر در بین مردم کویرنشین بخش شرق کاشان مثل شهرهای مشکات، سفیدشهر و روستاهای محمدآباد و علی‌آباد برقرار است. در روستاها و مناطق کوهستانی غرب کاشان، دیگر مراسم پخت سمنو انجام نمی‌شود و مردم آن را به‌شکل کامل فراموش کرده‌اند تا آنجا که مردم ایبانه از سمنو بر سفره هفت‌سین خود استفاده نمی‌کنند یا به‌ندرت، در ایام نوروز آن را از کاشان تهیه می‌کنند. در راوند نیز پخت سمنو در ایام اسفندماه انجام می‌شود اما تفاوتی با مناطق دیگر ندارد.

در روستای محمدآباد مرکزی، از روستاهای اطراف کاشان، متداول است که هر ساله در ایام فاطمیه آیین پخت سمنو برگزار می‌شود. اگر بانی تمایل داشته باشد مراسم پخت سمنو در خانه او انجام می‌شود و در غیر این صورت از طرف هیئت در حسینیه برگزار می‌شود تا علاوه بر متبرک بودن سمنو، پخت آن نیز در یک مکان مقدس انجام شود. حتی اگر صاحب نذر تمایل داشته باشد که پخت سمنو در منزل او انجام شود، مرسوم است که مرحله اول پخت سمنو، یعنی جوانه زدن گندم‌ها داخل حسینیه یا امامزاده انجام می‌شود؛ به این صورت که ظرف گندم‌هایی را که برای جوانه زدن آماده شدند، داخل حسینیه قرار می‌دهند تا جوانه زدن در مکان مقدس انجام شود و بدین وسیله متبرک بودن سمنو بیشتر شود.

بساط سمنو در سفیدشهر همیشه پابرجاست و پخت سمنو به یک حرفه تبدیل شده است. افرادی که نذر پختن سمنو دارند، از روستاهای اطراف به سفیدشهر می‌روند و وسایل را از آنجا تهیه می‌کنند. اگر کسی در ایامی به جز نوروز و ایام فاطمیه هوس خوردن سمنو کند، برای تهیه آن به سفیدشهر می‌رود.

همچنین سمنوپزی از آیین‌های قدیمی شهر مشکات به شمار می‌رود. آداب و رسوم پخت سمنوی نذری مشکات در سال ۱۳۹۷ در فهرست میراث فرهنگی ناملموس کشور به ثبت رسیده است. پخت سمنو در مشکات نسبت به روستاها و شهرهای اطراف کاشان رایج‌تر است؛ به‌گونه‌ای که نماد میدان ورودی این شهر مزین به مجسمه‌ای در حال سمنوپزی است. در مشکات در روزهای مختلف سال سمنو پخته می‌شود. اما مردم مشکات سمنوی نذری را در ایام اسفندماه می‌پزند تا علاوه بر ادای نذر از آن برای سفره هفت‌سین نیز استفاده کنند. به دلیل آب‌وهوای گرم این منطقه پخت سمنو در اسفندماه اقبال بیشتری دارد. طعم سمنویی که از جوانه‌های رویده‌شده در اسفندماه پخته می‌شود، نسبت به سمنوهایی که در ماه‌های دیگر سال می‌پزند، شیرین‌تر است.

مردم مشکات سمنو را به نیت حضرت فاطمه (س) و برای امام حسن (ع) می‌پزند. در ابتدا برای جوانه زدن گندم‌ها زنان دور هم جمع شده، با دقت بسیار گندم‌ها را دانه‌به‌دانه و با ذکر صلوات تمیز می‌کنند و می‌شویند؛ زیرا مردم مشکات بسیار حساس‌اند که گندم‌های سمنو کاملاً تمیز و بدون هر ناخالصی باشد. بعد که گندم‌ها برای جوانه زدن داخل سینی‌ها قرار داده شدند، سینی‌ها را داخل یک اتاق جدا قرار می‌دهند. تا زمانی که گندم‌ها داخل اتاق هستند، کسی حق ورود به اتاق را ندارد و کسی که برای نم دادن گندم‌ها وارد اتاق می‌شود، حتماً باید باوضو باشد و از ابتدای ورود تا خروج صلوات بفرستد.

پس از مشاهده اولین جوانه‌های گندم، روی گندم‌های داخل هر سینی به نیت شیرینی این رویش و خوشنودی حضرت فاطمه (س) چند نقل می‌ریزند. در طول پخت سمنو نیز از مهمان‌ها با نقل پذیرایی می‌شود. قبل از شروع مرحله شیره‌کشی گندم‌ها، یک دیگ آتش‌رشته به‌وسیله زنان در همان محل پخت سمنو طبخ می‌شود تا زمانی که مرحله شیره‌کشی گندم‌ها به اتمام رسید، از آنان با آتش رشته پذیرایی شود.

در مشکات، مرحله دوم پخت سمنو یعنی مرحله شیره‌کشی خود شامل دو مرحله است: در مرحله اول یک بار گندم‌ها را به‌خوبی می‌کوبند و شیره آن را می‌گیرند. به شیره به‌دست‌آمده در

این مرحله، شیرۀ اول می‌گویند که غلیظ‌تر و شیرین‌تر است و شیرۀ اصلی نام دارد. در مرحله دوم گندم‌های کوبیده‌شده مرحله اول را با آب و آرد مخلوط می‌کنند تا شیرۀ دوم به دست بیاید. مردم مشکات در پخت سمنو از پانزده سرکوی (نوعی هاون) سنگی با دسته‌های سنگی و چوبی برای کوبیدن جوانه‌های گندم استفاده می‌کنند. کوبیدن گندم‌ها به وسیله زنان انجام می‌شود و در طول کوبیدن جوانه‌ها، برآورده شدن حاجت خود را از حضرت زهرا(س) طلب می‌کنند. به‌طور کلی تمام مراحل پخت سمنو به وسیله بانوان مشکاتی انجام می‌شود.

از اعتقادات دیگر مردم مشکات در آیین سمنوپزان می‌توان به چسباندن یک قطعه پارچه قرمز روی دیگ سمنو اشاره کرد که به سمت در ورودی محل است. مردم مشکات به چشم‌زخم در مراسم پخت سمنو اعتقاد زیادی دارند و برای رفع آن از این پارچه قرمز بر دیگ سمنو استفاده می‌کنند. به این ترتیب افراد در زمان ورود به مراسم و قبل از دیدن دیگ سمنو، ابتدا پارچه قرمز را می‌بینند تا اگر چشم شور دارند، اصطلاحاً سمنو چشم‌زده نشود؛ زیرا مردم بر این باورند اگر سمنو چشم بخورد، رنگ آن تیره نمی‌شود و سفید می‌ماند. همچنین بر دیگ مسی سمنو مقداری پول می‌چسبانند که به‌عنوان صدقه برای مراسم در نظر می‌گیرند. پول‌های چسبانده‌شده بر دیگ را در مراسم هزینه نمی‌کنند بلکه آن را به صندوق صدقات و برای کمک به نیازمندان اختصاص می‌دهند.

مردم مشکات در محل مراسم پخت سمنو، سفره حضرت زهرا(س) پهن می‌کنند. در این سفره خرما، نمک، آرد، نان، پنیر و آجیل مشکل‌گشا قرار می‌دهند و شب بر سر این سفره روضه حضرت زهرا(س) به‌همراه دعای امام زمان به نیت برآورده شدن حاجات می‌خوانند. در پایان مهمان سفره حضرت زهرا هستند و با آنچه در داخل سفره قرار دادند از مهمان‌ها پذیرایی می‌کنند.

قبل از اینکه سمنو را به اصطلاح دم کنند داخل آن چند قطعه بادام می‌اندازند و زمانی که سمنو تقسیم شد، این بادام‌ها در ظرف هرکس باشد، آن را داخل آشپزخانه خود به نیت افزایش رزق و روزی تا مراسم بعدی سمنو نگه می‌دارد. افرادی که بادام سمنوی قبلی را دارند، باید در مراسم پخت سمنوی بعدی شریک باشند و مشارکت کنند. سمنو صبح روز بعد آماده است. مردم مشکات بر این باورند صبح زمانی که در دیگ سمنو را بعد از دم شدن باز کردند، اگر روی سمنو شکل نخل یا گردنبند باشد، آن را نماد حضرت زهرا(س) می‌دانند و از اینکه نذر سمنوی آنان مورد عنایت حضرت زهرا قرار گرفته است، خوشحال می‌شوند.

آنچه باعث اهمیت آیین سمنوپزان در منطقه کاشان می‌شود، تداوم سنت پخت سمنو از دیرباز تاکنون است. برپایی آیین سمنوپزان، سخت و زمان‌بر است و با وجود وسایل امروزی که انجام مراسم را راحت‌تر می‌کند، مردم کاشان همچنان از سرکوه‌های سنگی با دسته‌های سنگی و چوبی یا اجاق‌های چوبی در انجام این آیین استفاده می‌کنند و هنوز همان اعتقادات و باورهای قدیمی مانند چشم نخوردن سمنو و انجام مراسم توسط زنان، در مراسم سمنوپزان برقرار است. به‌طور کلی تفاوتی که در سمنوپزی منطقه کاشان با سایر مناطق ایران دیده می‌شود، دوبخشی بودن مرحله شیره‌کشی در بین اهالی مشکات و ریختن نقل روی جوانه‌های تازه رویده‌شده و پذیرایی از مهمان‌ها با آش رشته در مشکات یا قرار دادن گندم‌ها داخل یک مکان مقدس مثل حسینیه، برای جوانه زدن در روستای محمدآباد است.

اما آنچه بیشتر باعث تمایز سمنوپزان مردم کاشان با مناطق دیگر می‌شود، آداب اجرای این مراسم است؛ مانند: چسباندن پارچه قرمز روی دیگ سمنو برای محافظت از سمنو در برابر چشم‌زخم؛ چیدن سفره حضرت فاطمه (س) کنار دیگ سمنو برای توسل به ایشان؛ پختن سمنو در ایام نیمه‌شعبان توسط مردم فین که متأسفانه امروزه دیگر برگزار نمی‌شود؛ باور مردم مشکات در دیدن شکل نخل یا گردنبند روی سمنوی داخل دیگ به‌عنوان نشانه حضرت زهرا (س)؛ ذکر صلوات برای ورود افراد به اتاقی که گندم‌ها داخل آن قرار داده شده است.

پخت سمنوی نذری از آیین‌های معنوی به شمار می‌رود که در مناسبت‌ها و اعیاد مذهبی در مناطق مختلف ایران به‌ویژه در شهرضا در اصفهان، درق در خراسان شمالی، آشتیان در استان مرکزی، در مقیاس گسترده و رونق فراوانی برگزار می‌شود. این سنت دیرینه در بسیاری از شهرهای دیگر ایران نیز با شور و حال خاصی اجرا می‌شود.

##### ۵. دیرینگی سمنوپزی

چنان‌که اشاره شد، سمنو از جمله خوراکی‌های شیرینی است که در سفره‌های نوروزی قرار می‌گیرد. بانوان زرتشتی در تدارک مراسم پنجه بزرگ\* و نوروز اقدم به تهیه خوراکی‌های خانگی می‌کنند که یکی از آن‌ها حلوی سن (Sen) نام دارد (نیکنام، ۱۳۷۹: ۴۹). آیین پخت سمنو، همانندی‌هایی با تهیه حلوی سن در میان زرتشتیان دارد. زرتشتیان این حلوا را از آردی به‌عنوان آرد سن تهیه می‌کنند. آرد سن از جوانه گندم تهیه می‌شود. وقتی گندم‌ها جوانه زدند، آن‌ها را داخل کیسه‌ای پارچه‌ای می‌ریزند و در مکانی تاریک و مرطوب قرار می‌دهند. طی این مدت گندم‌ها را مرطوب نگه می‌دارند. وقتی گندم‌ها کاملاً جوانه زدند و ریشه‌ها رشد کردند، گندم‌ها را



روی یک پارچه پهن کرده، اجازه می‌دهند کاملاً خشک شوند. سپس گندم‌های خشک‌شده را چرخ و به آرد تبدیل می‌کنند. این آرد را آرد سن می‌نامند. آرد سن به صورت طبیعی شیرین است و نیازی به شکر ندارد (سروشیان، ۱۳۸۱: ۶۳۳). ملاحظه می‌شود استفاده از جوانه گندم، شیرینی طبیعی و بدون افزودنی جوانه گندم، فصل مشترک پخت سمنو و حلوائ سن است با این تفاوت که از شیرۀ حاصل از کوبیدن و فشردن جوانه گندم، در پخت سمنو استفاده می‌شود درحالی‌که در تهیه حلوائ سن، از آرد جوانه گندم استفاده می‌شود. زرتشتیان برای پخت سمنو نیز از ترکیب آرد سن و آرد گندم استفاده می‌کنند. به نظر می‌رسد وجود پیوندهای مشابه در پخت چنین خوراکی‌های شیرینی، گواهی بر قدمت این آیین در باورهای ایرانیان است.

از سوی دیگر، سمنو مانند هوم با آب و کوفتن در پیوند است و یادآور آیین کوبیدن هوم در هاون است. کوبیدن جوانه گندم به دست بانوان همانند خرد و نرم کردن گیاهی است که توسط امشاسپند امرداد در بندهش آمده است که با آن گیاهان را در زمین رویاند و بارور ساخت. به طور کلی در اندیشه ایرانی گیاه، آب و زمین با زنان مرتبط است. پیوند هوم با زنان در بند دیگری از یسنا آمده است. در ایران کهن، هوم و آناهیتا با فرزندآوری در ارتباط است و در هوم یشت از آن یاد شده است که هرآن‌که هوم را می‌فشارد، از سوی اهورامزدا فرزندی به او داده می‌شود. زرتشتیان هنگام کوبیدن هوم، آبان یشت می‌خوانند که از آن ایزدبانو آناهیتاست. از این رو اشتراک زیادی میان آیین هوم و آیین پخت سمنو دیده می‌شود (خالصی، ۱۳۹۹). شاپور شهبازی نیز تهیه سمنو توسط زنان را با آناهیتا در ارتباط می‌داند که در حین پخت آرزوی داشتن شوهر و فرزند خوب دارند. علاوه بر این سمنو به عنوان نذر حضرت فاطمه زهرا(س) تهیه می‌شود. همچنین نام زهرا به سیاره زهره و آناهید نسبت داده شده است (Shapur Shahbazi, 2012: 526). همچنین به باور برخی از محققان سمنوی خوان‌های نوروزی که از جوانه گندم تهیه شده‌اند، بخشی از آیین‌های باستانی مرتبط با نوروز را یادآوری می‌کند (آموزگار، ۱۳۷۰: ۲۸). سابقه پخت سمنوی نذری دست‌کم به دوره صفویه می‌رسد (شیبانی، ۱۳۸۱: ۸۴۲).

## ۸. کارکردهای اجتماعی و مذهبی سمنوپزی

سمنو از جنبه ملی و مذهبی مورد توجه است. سمنوی نوروزی و سمنوی نذری جلوه‌ای از تقید مردم ایران به جشن‌های ملی و آیین‌های مذهبی است. حضور سمنو در سفره‌های نوروزی به نوعی عملی آیینی است و در ستایش و تکریم آفریده‌های خداوند، زندگی و نیز شکرانه نعمت‌هایی است که به مردم ارزانی داشته است. تهیه سمنو در آیین‌های نوروزی نشانگر استفاده

آیین سمنوپزی در  
کاشان و بن‌ماه‌های  
زرتشتی آن



بهینه و هوشمندانه از مواد غذایی به‌شکلی سودمند و مغذی است که در نهایت دقت و ظرافت انجام می‌شود و مردم به نیت شادی و سلامتی آن را به یکدیگر هدیه می‌دهند. از این طریق، صلح و مهربانی و دوستی را در جامعه ترویج می‌دهند. از سوی دیگر گرد هم آمدن دوستان و آشنایان برای پختن سمنو، بهانه‌ای برای تازه کردن دیدارها و باخبر شدن از حال یکدیگر است. پختن سمنو یک مشارکت اجتماعی زنانه و نمایشی از فرهنگ یاریگری، همبستگی و همدلی اجتماعی است که موجب صمیمیت و نزدیکی افراد به یکدیگر می‌شود و در نتیجه به سلامت روانی فرد و جامعه کمک می‌کند. از این طریق افراد جامعه با نیرو و روحیه مضاعفی به کار و زندگی دلگرم و امیدوار می‌شوند. از سوی دیگر باید به عاملیت زنانه در جامعه مردسالار نیز توجه شود. چنان‌که اشاره شد، سمنوپزان عموماً یک مجلس زنانه است، اما به دلیل سختی کار از مردان نیز کمک گرفته می‌شود. برپایی چنین مراسمی، بر اهمیت جایگاه زنان تأکید و نقش آن‌ها را در مناسبات اجتماعی تقویت می‌کند.

نکته مهم دیگر، عمل نذر در باورهای مردم است که ریشه‌های آن به قبل از اسلام برمی‌گردد. از شایسته ناشایسته برمی‌آید که هنگام نذر کردن و خواستن مراد و حاجت، به ایزدان متوسل می‌شده‌اند و هنگام رسیدن به مراد، موبدان در برگزاری آداب آن نقش داشته‌اند (مزدپور، ۱۳۸۳: ۱۵۹). نثار کردن هدیه، قربانی برای ایزدان و طلب کمک از آنان سستی است که در ایران باستان ریشه دارد و در دوران اسلامی نیز ادامه یافته است؛ چنان‌که مردم برای گشایش امور زندگی خود به امامان و معصومین توسل می‌یابند. شاید علت اینکه ایرانیان سمنو را نذر حضرت زهرا(س) کرده‌اند، همسان‌نگاری برخی صفات آن حضرت با ایزدبانوی آناهیتا باشد. صفاتی چون پاکی، درخشنده بر اهل آسمان و زمین، صاحب خیر و برکت بودن حضرت فاطمه(س) (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۶۴-۶۶) در نظر ایرانیان، برخی از ویژگی‌های ایزدبانوی آناهیتا مانند پاکی، درخشندگی، موکل آب و نماد باروری (گویری، ۱۳۸۶: ۳۵-۳۹ و ۴۷-۵۳) را مجسم می‌کرده و الگویی آرمانی برای زندگی زنان به شمار می‌رفته است.

برکت‌بخشی، گره‌گشایی و بخت‌گشایی از کارکردهای دیگر سمنوپزی است. افراد معمولاً برای برآورده شدن حاجات خود، از مال و خوراک خود نذر می‌کنند. نذر سمنو نیز نشان‌دهنده اهمیت و ارزش بالای غذایی این ماده در سفره مردم بوده است. از این رو مراسم سمنوپزان را با تشریفات خاصی برگزار می‌کرده‌اند. علاوه بر این، گندم که ماده اصلی پخت سمنوست، در تاریخ بشر تقدس و جایگاه مهمی دارد. در ایران باستان، گندم به‌عنوان سرور غلات معرفی شده است

(تفضلی، ۱۳۹۸: ۳۷). در بند ۲۳ *یسناهات* ۹ آمده است: هوم به آن دخترانی که دیرزمانی شوهرنگرفته نشستند، یک شوهر پیمان‌شناس بخشد به محض اینکه خواهش شود (از آن) خردمند (خالصی، ۱۳۹۹). سمنو در فرهنگ مردم ایران نماد نیرومندی، زایش و باروری است (ده‌بزرگی، ۱۳۸۶: ۴۴۸). شاید اعتقاد به پخت سمنو با نیت بچه‌دار شدن به همین سبب باشد. از سوی دیگر پخت دشوار، پرزحمت و طولانی سمنو، برای ادای چنین نذر سنگینی، مورد مناسبی است که آن را کاری ارزشمند و سختی آن را شیرین می‌گرداند.

طهارت جسم و روح و نیایش گروهی، از دیگر کارکردهای سمنوپزی است. در واقع در این مراسم برای رفتن به پای دیگ و هم زدن سمنو در حین پخت، باید وضو داشت و برای برآورده شدن حاجات خود از معصومین یاری خواست. خواندن قرآن، حدیث شریف کسا، زیارت‌نامه دوازده امام و مداحی از جمله آدابی است که بر معنویت مراسم می‌افزاید. برپایی دو رکعت نماز حاجت به صورت دسته‌جمعی توسط بانیان و شرکت‌کنندگان در پایان پخت، جنبه دیگری از مراسم سمنوپزان است. تقید به امور عبادی به تقویت افراد در جهت قرب الهی کمک می‌کند. نکته جالب توجه دیگر آن است که حدیث کسا به روایت از حضرت زهرا(س) منقول است، قرابت معنایی و مناسبت بسیار جالبی با مراسم سمنوپزان دارد چراکه مضمون آن طلب برکت و رحمت و زدودن پلیدی از اهل بیت پیامبر(ص) است و درخواست اینکه حاجت‌محبان و شیعیان ایشان برآورده شود؛ از این روست که در مجالس به قصد تبرک و توسل برای قضای حاجات و رفع مشکلات خوانده می‌شود.

## ۸. نتیجه‌گیری

در این پژوهش تلاش شد ابعاد مختلف پخت سمنو بر زندگی مردم تشریح و تبیین گردد. بر این مبنا کارکردهای فرهنگی، اجتماعی، اعتقادی و اقتصادی آن در جامعه بررسی شد. تأکید بر این عناصر و بیان ارزش‌های آن در هویت‌بخشی جامعه و مقابله با پدیده جهانی شدن سرمایه‌ای سودمند است. سمنو به عنوان فراورده‌ای بومی با ارزش غذایی بالا، جایگاه ویژه‌ای در رژیم غذایی مردم ایران دارد. آیین سمنوپزی از جمله میراث ناملموس ارزشمند در میان مردم کاشان است که از دیرباز تاکنون با رونق فراوان برگزار می‌شود. پختن سمنو یکی از آیین‌های نوروزی در آستانه سال نو است و پیوند سمنو با سفره نوروزی نشان از دیرینگی آن دارد. مردم با پختن سمنو به پیشواز نوروز می‌روند و با آن کام خود را شیرین می‌کنند و به جان خود قوت می‌بخشند. همچنین مردم برای رهایی از مشکلات و تنگناهای اجتماعی و برآورده شدن حاجت

خود به نذر سمنو متوسل می‌شوند. به این ترتیب پخت سمنوی نذری نیز در ایام فاطمیه در کاشان مرسوم شده است. نذر سمنو از سنت‌های نیکویی است که با اعتقادات مذهبی مردم گره خورده است و از این طریق رحمت الهی را طلب می‌نمایند و به زندگی خود جنبه معنوی و قداست می‌بخشند. از ویژگی‌های این خوراک شیرین، آمیختگی آن با باورهای مذهبی مردم است که آن را به سنتی ریشه‌دار تبدیل کرده است. چنان‌که ملاحظه شد سمنو در آیین‌های ملی و مذهبی پخته می‌شود و کارکردهای متنوعی دارد. بررسی مراسم سمنوپزان از فرایند پخت تا آداب مترتب بر آن نشان می‌دهد سمنو در فرهنگ خوراکی و باورهای مردم ایران ریشه عمیقی دارد و از اهمیت فراوانی برخوردار است. دانش بومی تهیه سمنو بخشی از هویت فرهنگی و اجتماعی مردم را تشکیل می‌دهد و به درک ما از نظام غذایی یاری می‌رساند. همچنین پخت سمنو به‌عنوان یک کنش آیینی، مجموعه‌ای از باورها را شکل داده و به تجربه‌ای معنوی تبدیل شده است. به‌طور کلی سمنو چه برای سفره هفت‌سین نوروزی و چه به نیت نذر، ماهیتی دینی دارد و با شکرگزاری و بهره‌مندی از رزق و روزی، احترام به نعمات خداوند و ستایش از او همراه است. انتساب سمنو با شخصیت‌های دینی مانند ایزدبانوی آناهیتا و حضرت فاطمه (س) پیوند خورده است. پختن سمنو رسمی زنانه به شمار می‌رود و با توجه به دشواری و زمان طولانی پخت، نیازمند همیاری و مشارکت گروهی زنان در تهیه سمنوست. برگزاری آیین سمنوپزان در مقیاسی گسترده به بهبود کیفیت زندگی اجتماعی و سلامت جامعه کمک کرده است. مشارکت مردم به ماندگاری و تداوم این رسم کمک می‌کند و به تقویت پیوندهای انسانی می‌انجامد. اگر سمنو نماد و نشانه‌ای از زندگی باشد، برپایی رسم سمنوپزان زنده بودن ایرانی و فرهنگ آن را نشان می‌دهد؛ رسمی که در خود، آرزوی شادی، تندرستی، نیک‌خواهی، پیروزی، برکت، بخت یاری و دوستی برای همگان دارد.

### پی‌نوشت

\* در آیین زرتشتی، پنج روز پایان سال به پنجه بزرگ معروف است. در این پنج روز گاهنبار برگزار می‌شود.

### منابع

۱. آل احمد، جلال (۱۳۷۱)، زن زیادی، تهران: فردوس.  
کاشان‌شناسی  
شماره ۱ (پیاپی ۲۸)  
بهار و تابستان ۱۴۰۱



۲. آموزگار، ژاله (۱۳۷۰)، «نوروز»، کلک، شماره ۲۴ و ۲۳: ۳۱-۱۹.
۳. اخوان، مرتضی (۱۳۷۳)، *آداب و سنن اجتماعی فین کاشان*، کاشان: پیکان.
۴. انجوی شیرازی، ابوالقاسم (۱۳۷۹)، *جشن‌ها و آداب و معتقدات زمستان*، تهران: امیرکبیر.
۵. بینش، تقی (۱۳۳۱)، «سمنو»، *نامه فرهنگ*، شماره ۴: ۱۷۹-۱۷۸.
۶. تفضلی، احمد (۱۳۹۸)، *مینوی خرد*، تهران: توس.
۷. سازمند، بهاره (۱۳۹۳)، «بازنمایی‌های هویتی و آیینی نوروز در کشورهای حوزه تمدنی ایران»، *مطالعات ملی*، سال پانزدهم، شماره ۳: ۸۰-۵۵.
۸. دادخواه، محمدعلی (۱۳۹۷)، *نوروز و فلسفه هفت‌سین*، تهران: نشر کلاس.
۹. ده‌بزرگی، ژیلا (۱۳۸۶)، «سفره‌های کهن ایرانی»، *چیستا*، شماره ۶ و ۷: ۴۴۰-۴۶۰.
۱۰. رشتی، سید اشرف‌الدین (۱۳۸۶)، *دیوان نسیم شمال*، تهران: سعدی.
۱۱. زارع، الهام (۱۳۹۹)، «سمنو»، مرکز دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، جلد پنجم. <https://cgie.org.ir/fa/article/257705>
۱۲. شکورزاده، ابراهیم (۱۳۴۶)، *عقاید و رسوم مردم خراسان*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۱۳. شبیانی، سیمین (۱۳۸۱)، «سفره ایرانی»، *ایران‌شناسی*، سال چهاردهم، شماره ۵۶: ۸۴۹-۸۳۵.
۱۴. شهری‌باف، جعفر (۱۳۵۷)، *طهران قدیم*، تهران: امیرکبیر.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸)، *فاطمه (ع) اسوه بشر*، قم: اسراء.
۱۶. حسینی خراسانی، سید احمد (۱۳۸۷)، «نوروز و سنت‌های آن از منظر فقهی»، *فقه*، شماره ۵۸: ۴۸-۲۲.
۱۷. خالصی، مریم (۱۳۹۹)، «سمنو و هوم و جایگاه آن در آیین‌های ایرانی، پیوند ایزدبانو آناهیتا و سمنو در سمنویزان»، *هفته‌نامه مرداد*، شماره ۴۳۷.
۱۸. خوانساری، آقاجمال (۱۳۴۹)، *عقاید النساء و مرآت البها*، به‌کوشش محمود کتیرایی، تهران: طهوری.
۱۹. خوشقانی، ندا (۱۳۹۶)، «سمنو»، *دانشنامه جهان اسلام*، جلد ۲۴: ۶۰۱-۶۰۳.
۲۰. خیام، عمر بن ابراهیم (۱۳۱۲)، *نوروزنامه*، تصحیح مجتبی مینوی، تهران: کتابخانه کاوه.
۲۱. سروشیان، مهوش (۱۳۸۱)، *خوراک‌های آیینی و سنتی زرتشتیان در ایران*، سروش پیر مغان: یادنامه جمشید سروشان، به‌کوشش کتیون مزداپور، تهران: ثریا.
۲۲. کلاتری، منوچهر (۱۳۴۳)، «سمنویزان در تهران»، *هنر و مردم*، دوره ۲، شماره ۱۸: ۳۲-۳۳.
۲۳. گویری، سوزان (۱۳۸۵)، *آناهیتا در اسطوره‌های ایرانی*، تهران: ققنوس.
۲۴. مزداپور، کتیون (۱۳۸۳)، «تداوم آداب کهن در رسم‌های معاصر زرتشتیان در ایران»، *فرهنگ*، شماره ۵۰-۴۹: ۱۷۹-۱۴۷.
۲۵. میرمجیدی، عادل و عباسی، سلیمان (۱۳۹۱)، «بررسی تأثیر گونه گندم و نسبت اختلاط آرد بر برخی کاشان و بن‌ماه‌های زرتشتی آن»، *تحقیقات مهندسی کشاورزی*، شماره ۱: ۵۶-۴۵.

۲۶. نیکنام، کورش (۱۳۷۹)، «جشن نوروز و زرتشتیان ایران»، کتاب ماه هنر، شماره ۲۹ و ۳۰: ۴۸-۵۳.
۲۷. هنری، مرتضی (۱۳۸۵)، نوروزگان، گفتارها و سرودهایی در آیین نوروزی، تهران: سازمان میراث فرهنگی و گردشگری.
28. Shapur Shahbazi, A (2012), "HAFT SIN", *Encyclopaedia Iranica*, XI/5, pp. 524-526.

دو فصلنامه علمی کاشان‌شناسی، بهار و تابستان ۱۴۰۱  
دوره ۱۵، شماره ۱ (پیاپی ۲۸)، صفحات: ۱۳۱-۱۵۴  
مقاله علمی ترویجی

## بررسی وضعیت و شناسایی عوامل مؤثر بر گرایش به وندالیسم در مناطق روستایی ابوزیدآباد

صدیقه کیانی سلمی\*

محسن شاطریان\*\*

### چکیده

بی‌هنجاری و کج‌رفتاری به‌عنوان مفهومی اساسی مطرح است که نظریات متعددی در خصوص آن ارائه شده است. هدف از پژوهش حاضر بررسی وضعیت و شناسایی عوامل مؤثر بر گرایش به وندالیسم در روستاهای منظومه ابوزیدآباد است. پژوهش از نوع کاربردی و روش به‌کاررفته در این تحقیق پیمایشی است. حجم نمونه با استفاده از فرمول کوکران ۳۰۰ نفر برآورد شد. ابزار گردآوری اطلاعات پژوهش، پرسشنامه محقق‌ساخته‌ای با ۶ شاخص و ۴۶ گویه است. داده‌های حاصل با استفاده از نرم‌افزار spss و آزمون‌های آماری تی زوجی، Eta، ضریب همبستگی پیرسون و رگرسیون مورد تحلیل قرار گرفت. با توجه به اطلاعات به‌دست‌آمده و بررسی مفاهیم و عوامل مؤثر بر وندالیسم ارتباط بین جنسیت و وندالیسم تأیید می‌گردد. در آزمون فرضیه رابطه سن و وندالیسم از آزمون پیرسون استفاده شد و ارتباط بین سن و وندالیسم نیز مورد تأیید قرار گرفت. در آزمون فرضیه رابطه بین احساس تعلق به روستا و وندالیسم، یافته‌ها حاکی از وجود ارتباط معنادار احساس تعلق به روستا و وندالیسم است. نتیجه آنکه اکثر روستاییان به روستای خود تعصب و علاقه دارند و این امر موجب می‌شود که آن‌ها کمتر به رفتارهای وندالیسمی دست بزنند و در نتیجه خرابکاری کاهش می‌یابد. نتایج حاصل از آماره پیرسون در آزمون فرضیه رابطه بین انعطاف‌پذیری و وندالیسم، مؤید فرضیه تحقیق است. در آزمون فرضیه رابطه بین تحصیلات و وندالیسم، سطح معناداری بیش از ۰/۰۵ مؤید رد فرض تحقیق مبنی بر وجود نداشتن ارتباط معنادار بین وندالیسم و تحصیلات است.

**کلیدواژه‌ها:** ابوزیدآباد، بزهکاری، بی‌هنجاری، مناطق روستایی، وندالیسم.

بررسی وضعیت و  
شناسایی عوامل مؤثر  
بر گرایش به وندالیسم در  
مناطق روستایی ابوزیدآباد

\*دانشیار، گروه جغرافیا و گردشگری، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران (نویسنده مسئول) / s.kiani@kashanu.ac.ir

\*\*استاد، گروه جغرافیا و گردشگری، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران / shaterian@kashanu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۲۰



## ۱. مقدمه

وندالیسم مشتق از واژه وندال (Gadekar and et al., 2013: 64)، نام قومی از اقوام ژرمن-اسلاو است که طی قرن پنجم میلادی در سرزمین‌های واقع در بین دو رودخانه در ویستول زندگی می‌کرده‌اند. ایشان قومی جنگجو، خون‌خوار و مهاجم بودند که مدام به تخریب و تاراج مناطق و آبادی‌های متصرفه خویش می‌پرداختند. روحیه ویرانگرانه این قوم موجب شد که در مباحث آسیب‌شناسی رفتارهای بزهکارانه‌ای که به‌منظور تخریب آگاهانه اموال، اشیا و متعلقات عمومی و نیز تخریب و نابودی آثار هنری و دشمنی با علم و صنعت و آثار تمدن صورت می‌گیرد، به‌گونه‌ای به وندالیسم نسبت داده شود (تاج‌الدینی، ۱۳۹۷: ۸۲). امروزه در گوشه‌کنار سکونتگاه‌های انسانی، شیشه‌های شکسته، دیوارهای مخدوش، خطوط درهم‌وبرهم، تلفن‌های همگانی بدون گوشی و ده‌ها نمونه دیگر دیده می‌شود. این رخدادها در شرایطی روی می‌دهند که همبستگی فرد و جامعه از میان برود و فرد نتواند به‌کمک سازوکارها و ابزارهایی که جامعه در اختیارش قرار می‌دهد، به اهدافش دست یابد (شمسیه، ۱۳۸۱: ۱۸). وندالیسم در متون جامعه‌شناسی، به مفهوم داشتن نوعی روحیه بیمارگونه است که موجب تمایل به تخریب آگاهانه و ارادی اموال، تأسیسات و متعلقات عمومی است (McCorry, 2008: 25). این افراد به‌عمد به اموال عمومی یا اموالی که متعلق به دیگران است آسیب می‌رسانند و هرچیز زیبا را نابود می‌کنند (علیزاده و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۰۲). می‌توان بیان کرد وندالیسم به‌صورت یک مشکل اجتماعی حاد مطرح است که نه‌تنها سلامتی و امنیت جامعه را به مخاطره می‌اندازد، بلکه هزینه‌های مالی گزافی بر تحمیل مالیات‌دهندگان می‌کند. برخلاف بسیاری از جرائم و انحرافات، آثار وندالیسم مشهود و هویدا است (محسنی تبریزی، ۱۳۷۹: ۱۴). بر اساس گزارش‌های ارائه‌شده و آمارهای مربوط به موضوعات وندالیسم که از جمله آسیب‌های اجتماعی محسوب می‌شوند در برخی کشورها نظیر ایالات متحده، کانادا، آلمان غربی، روسیه، سوئد، انگلستان، هلند، فرانسه، آلمان و استرالیا، تخریب اموال عمومی و برخی از متعلقات اشخاص حقیقی و حقوقی و موارد عدیده دیگر از رایج‌ترین صور رفتار بزهکارانه و وندالیستی در جامعه مدرن است. از دید جامعه‌شناسان انحرافات و آسیب‌شناسی اجتماعی، تمایل به تخریب در وندال‌ها، آگاهانه و ارادی صورت می‌پذیرد. عده‌ای نیز نگاهی مثبت به تعدادی از رفتارهای وندالیسم دارند و چنین عملی را معادل نوعی اعتراض و شکلی از آزادی بیان در نظر می‌گیرند (Armstrong, 2002: 1). آسیب‌های اجتماعی پدیده‌ای تاریخی و جهانی است، زیرا انسان‌ها در فرازونشیب‌های



تاریخی همیشه از دردها و آسیب‌های اجتماعی بسیار رنج برده و همواره در جست‌وجوی یافتن علل و انگیزه‌های آن بوده‌اند تا راه‌ها و شیوه‌هایی برای رهایی از آن‌ها بیابند (سجاسی قیداری و همکاران، ۱۳۹۹: ۹۰). بنابراین عموماً زندگی در این شبکه پیچیده اجتماعی موجب می‌شود مردم سلوک و آداب زندگی جمعی را فراگیرند و به تبعیت از هنجارهای پذیرفته‌شده‌ای رفتار نمایند. اما برخی این قواعد را رعایت نمی‌کنند و از آن سرپیچی می‌کنند. این افراد نظم حاکم بر زندگی اجتماعی را دچار اغتشاش می‌کنند و به‌نوعی منجر به آشفتگی اجتماعی می‌شوند (Lee, 2013: 1075). در دنیای امروز روابط انسان‌ها در معرض تغییر و تحول و پیچیده‌تر شدن دائم و مستمر قرار دارد. تمدن ماشینی امروز که به‌دنبال خود تغییر زندگی ساده قدیمی و تبدیل آن به یک زندگی پرتجمل و پیچیده، تغییر زندگی ساده و مبتنی بر روابط عاطفی و همدلی به یک زندگی مبتنی بر روابط رسمی و بی‌روح همراه با فردگرایی مفرط، رقابت سرسختانه و عقل‌گرایی، درآمیختگی سنت‌های کهنه و نو، تضعیف انسجام و همبستگی اجتماعی، شکست‌ها و عقده‌های روانی پنهانی و امیال سرکوب‌شده و آرزوهای ناکام‌مانده و تشدید احساسات درماندگی، سرخوردگی، ناتوانی و اجحاف را به ارمغان آورده، پیامد دیگری نیز داشته و آن عصیان روزافزون انسان‌ها به‌خصوص نسل جوان در برابر واقعیات اجتماعی و نیروهای سرکوبگر بیرونی است. به‌ویژه سرپیچی و نافرمانی از قواعد و سنجه‌های حاکم بر روابط اجتماعی و طغیان علیه نظم دستوری جامعه و واکنش به محرک‌های بیرونی در فرم عکس‌العمل‌های منفی، یکی از مهم‌ترین و شاخص‌ترین واکنش‌های رفتاری برخی از گروه‌ها و افراد در جامعه امروز است (محسنی تبریزی، ۱۳۷۹: ۱۵). در همین راستا تخریب در فضاهای شهری به‌وضوح دیده می‌شود که آسیب به وسایل عمومی یکی از جلوه‌های بارز آن است (امیرپور و پایان، ۱۴۰۰: ۸۰).

تاکنون مطالعات متعددی در خصوص بررسی رفتارهای وندالیستی و عوامل اثرگذار بر آن در مناطق شهری صورت پذیرفته است، اما مناطق روستایی در مورد چنین پدیده‌هایی کمتر مورد بررسی و بازبینی قرار گرفته‌اند. محل یا مکان‌ها به‌عنوان یکی از عوامل وقوع پدیده مجرمانه، قصد، انگیزه، وسوسه و میل به نقض قانون را به وجود می‌آورند؛ چنان‌که بزهکاران در انتخاب مکان و زمان جرم اغلب منطقی عمل می‌کنند و به‌دنبال کم‌خطرترین و مناسب‌ترین فرصت‌ها و شرایط مکانی و زمانی برای بزهکاری هستند. بدین ترتیب، در محدوده‌های شهری و روستاهای پیرامون آن کانون‌هایی شکل می‌گیرند که تعداد جرائم بسیار بالاتری در مقایسه با محدوده‌های دیگر دارند. بنابراین می‌توان گفت که اغلب پدیده وندالیسم در روستاها و مناطق پیرامونی شهرها

بررسی وضعیت و شناسایی عوامل مؤثر بر گرایش به وندالیسم در مناطق روستایی ابوزیدآباد

که کم‌خطرترین محیط‌ها برای خرابکاران، با نظارت‌ها و کنترل‌های امنیتی پایین هستند، اتفاق می‌افتد؛ چراکه در شهرها شرایط کنترلی قوی‌تر است و محیط‌های روستایی به دلیل فاصله از شهر کمتر مورد توجه بوده و محل تمرکز برخی وندال‌ها می‌شوند. بدین دلیل در این پژوهش تلاش شده است که ابتدا وجود یا فقدان پدیده وندالیسم در روستاهای منظومه ابوزیدآباد بررسی شود و سپس در صورت وجود وندالیسم، عوامل مؤثر بر آن مورد کاوش قرار گیرد.

در متون جامع‌شناسی انحرافات و آسیب‌شناسی اجتماعی، وندالیسم به مفهوم داشتن نوعی روحیه بیمارگونه به کار رفته که مبین تمایل به تخریب آگاهانه و ارادی اموال و تأسیسات و متعلقات عمومی است. محققان بسیاری کوشیده‌اند تا رابطه وندالیسم را با برخی از عوامل و متغیرهای اجتماعی، جمعیتی، محیطی و روانی بسنجند تا شاید علل و عوامل مؤثر بر این پدیده‌ها را بیابند و از این طریق، راهی برای کنترل وندال‌ها ارائه دهند (بلالی و همکاران، ۱۳۹۲: ۵۲۹). پژوهش درباره وندالیسم از این رو حائز اهمیت است که حوادث و اتفاقات روزمره که از آن‌ها با عنوان وندالیسم یاد می‌شود، در بسیاری از جوامع به وقوع می‌پیوندد و میلیون‌ها دلار هزینه از جهت تعمیر یا تعویض تأسیسات، وسایل، ابزار و متعلقات تخریب‌شده یا منهدم‌شده به جامعه و مالیات‌دهندگان تحمیل می‌کند. پژوهش در این باره موجب آگاهی مسئولان و ارائه راهکار و برنامه‌ریزی‌هایی برای کاهش نرخ وندالیسم می‌شود که نتیجه آن، برنامه‌ریزی منظم و هدایت‌شده در راه پیشگیری و درمان وندالیسم خواهد بود. در ایران و از جمله منطقه ابوزیدآباد به پدیده وندالیسم توجه چندانی نشده است و حتی می‌توان گفت که این پدیده ناشناخته است.

### ۱-۱. پرسش‌های پژوهش

- آیا در روستاهای منطقه ابوزیدآباد گرایش به وندالیسم وجود دارد؟
- آیا متغیرهای جنسیت، تحصیلات، سن، احساس تعلق به روستا، اوقات فراغت، بی‌اعتمادی و انعطاف‌پذیری اثر معناداری بر گرایش به وندالیسم دارند؟
- کدام یک از عوامل جنسیت، تحصیلات، سن، احساس تعلق به روستا، اوقات فراغت، بی‌اعتمادی، انعطاف‌پذیری نقش بیشتری در تبیین گرایش به وندالیسم ایفا می‌کند؟

### ۲-۱. پیشینه پژوهش

در ادامه به برخی تحقیقات صورت‌گرفته در زمینه وندالیسم اشاره می‌شود. خدیوی زند (۱۳۷۱) تحقیقی در قالب پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد در مورد تخریب‌گرایی در مدارس راهنمایی و دبیرستان‌های تهران انجام داده است که برآیند آن نشان می‌دهد بین رفتارهای تخریب‌گرایانه

دختران و پسران تفاوت معنی‌داری وجود دارد و پسران بیشتر از دختران به تخریب تجهیزات مدرسه مثل نیمکت، صندلی، شیشه و... می‌پردازند. محسنی تبری (۱۳۷۹) با ارائه پژوهشی با عنوان مبانی نظری و تجربی وندالیسم می‌کوشد با استعانت از مباحث نظری و اطلاعات تجربی به دست‌آمده از پژوهش به تحلیلی درباره ویژگی افراد وندال پردازد و مطابقت این ویژگی‌ها را با ویژگی‌های وندال‌های مطالعه‌شده در جوامع دیگر به منظور حصول به مشابعت در الگوهای رفتاری بزهکارانه کشف و اقدام به ارائه مدل نظری نماید. قاسمی و همکاران (۱۳۸۸) در پژوهشی با عنوان «توصیف جامعه‌شناختی عوامل مؤثر بر وندالیسم و اوباش‌گری در ورزش فوتبال»، با روش مطالعه توصیفی و از نوع پیمایشی و همبستگی، در جامعه آماری ۸۰۰۰۰ نفری تماشاگران مسابقه فوتبال استقلال و پرسپولیس تصریح کردند در مجموع، از میان متغیرهای مورد مطالعه، ۱۲ متغیر به‌طور معناداری واریانس متغیرهای وندالیسم و اوباش‌گری را تبیین می‌کنند. نواح و کویایی (۱۳۹۱) به تبیین عوامل اجتماعی و شخصیتی مؤثر بر گرایش به وندالیسم (خرابکاری) در بین دانش‌آموزان دبیرستانی شهر اهواز پرداخته‌اند. نتایج آزمون پیرسون نشان می‌دهد که بین میزان گرایش به وندالیسم و برخی متغیرهای مستقل همبستگی وجود دارد. عزیزآبادی فراهانی و ابتهاج (۱۳۹۱) «نقش مدیریت فرهنگی در مواجهه با پدیده وندالیسم (مطالعه موردی منطقه شش شهرداری تهران)» را مورد بررسی قرار داده‌اند؛ یافته‌ها دلالت بر آن دارد مدیریت فرهنگی به‌عنوان ضعیف‌ترین مؤلفه ارزیابی می‌شود که نشان از ضعف نقش مدیریت فرهنگی در مواجهه با پدیده وندالیسم دارد. میرفردی و همکاران (۱۳۹۱) اقدام به «بررسی عوامل مؤثر بر گرایش به وندالیسم (خرابکاری) در بین دانش‌آموزان دبیرستانی شهر یاسوج» کرده‌اند. نتایج آزمون پیرسون نشان می‌دهد که گرایش به وندالیسم با متغیرهای پایگاه اجتماعی اقتصادی، سن و جامعه‌پذیری، رابطه معناداری دارد ولی با متغیر جنسیت این ارتباط معنادار نیست. نتایج تحلیل رگرسیون چندگانه نشان می‌دهد که در مجموع متغیرهای مستقل تحقیق حدود ۲۵ درصد از متغیر وابسته را تبیین می‌کنند. علیوردی‌نیا و همکاران (۱۳۹۲) در پژوهش «عوامل مؤثر بر وندالیسم دانشجویان از دیدگاه نظریه فشار عمومی آگنیو» به بررسی رابطه بین انواع فشار و احساسات منفی و همچنین بررسی تأثیر احساسات منفی بر روی رفتارهای وندالیستی دانشجویان اقدام کرده‌اند. نتایج تحقیق حاکی از آن است از بین متغیرهای مستقل مستخرج از نظریه فشار عمومی آگنیو، احساسات منفی متغیری تأثیرگذار بر رفتارهای وندالیستی دانشجویان بوده است. تحلیل رگرسیونی برحسب جنسیت نشان‌دهنده تفاوت قابل ملاحظه‌ای در تبیین تغییرات رفتارهای وندالیستی دانشجویان

بررسی وضعیت و شناسایی عوامل مؤثر بر گرایش به وندالیسم در مناطق روستایی اوزیدآباد

دختر و پسر است. بلالی و همکاران (۱۳۹۲) در «بررسی وندالیسم گرافیتی در دانشگاه‌های بوعلی سینا و آزاد همدان با استفاده از روش اسنادی از دیوارنوشته‌های دانشگاه بوعلی سینا و دانشگاه آزاد همدان» ۱۲۱۸ فیش تهیه کرده و به شیوه تحلیل محتوا یافته‌ها را بررسی کرده‌اند. مطالعه حاضر نشان می‌دهد که تقلب و یادگاری در اولویت‌های اول وندالیسم گرافیتی بوده‌اند. مطلق و نادری (۱۳۹۲) با هدف بررسی جامعه‌شناختی عوامل مؤثر بر گرایش دانش‌آموزان پسر به وندالیسم در محیط مدارس، دبیرستان‌های شهرستان خرم‌آباد را مطالعه کرده‌اند. نتایج به دست آمده نشان می‌دهد که بین همه متغیرهای مستقل با گرایش دانش‌آموزان به وندالیسم، رابطه معنی‌داری وجود دارد. شهباز و همکاران (۱۳۹۴) بازتاب وندالیسم کتابخانه‌ای در کتاب‌نوشته‌ها را بررسی کرده‌اند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد محتوای کتاب‌نوشته‌ها شامل چهار مقوله اصلی احساسات، اظهار نظر، پیشنهاد و درخواست است. علی‌زاده و همکاران (۱۳۹۷) «وندالیسم در کتابخانه‌های دانشگاهی: بررسی نموده‌ها و دلایل آن» را مورد بررسی قرار داده‌اند. در نتایج دلایل وقوع رفتارهای وندالیستی از دیدگاه کتابداران به دو دسته عوامل فردی شامل ناتوانی در خرید منابع و استفاده مکرر از منابع کتابخانه‌ها و مسائل روان‌شناختی و عوامل محیطی مانند نارضایتی کاربران از خدمات کتابخانه و نبودن نسخه‌های متعدد از منابع، اصالت اثر تقسیم شده است. سجاسی قیداری و همکاران (۱۳۹۹) به مطالعه «وندالیسم و حس تعلق مکانی در نواحی روستایی پیراشهر بیرجند» پرداخته‌اند که یافته‌ها نشان داد سه نوع وندالیسم روستایی پیراشهر بیرجند شامل هنجارشکنی فرهنگی، تخریب و سرقت و قانون‌گریزی به وقوع می‌پیوندد. امیرپور و پایان (۱۴۰۰) «بررسی پدیده وندالیسم مجازی در شبکه اجتماعی اینستاگرام» را مورد توجه قرار داده‌اند که برابند تحقیق حاکی از وجود رابطه میان وندالیسم مجازی و رفتارهای تقلیدی، رفتارهای توده‌وار، بیگانگی اجتماعی و هویت‌یابی مجازی افراد در فضای مجازی است، اما میان جنسیت و وندالیسم مجازی رابطه معناداری مشاهده نشد؛ به این معنا که رفتارهای وندالیستی در فضای مجازی به یک میزان در میان زنان و مردان رخ می‌دهد.

خلیل‌خواه و همکاران (۲۰۱۲) پژوهشی با عنوان «بررسی خرابکاری علائم ترافیکی و ویژگی‌های جمعیتی در ایالت یوتا» ارائه کرده‌اند. نتایج نشان می‌دهد که معنی‌دارترین متغیرهای آماری اثرگذار را درآمد متوسط خانوار، حداقل مدرک کاردانی و تراکم جمعیت تشکیل می‌دهند. با توجه به مدل رگرسیون خطی استفاده‌شده، رابطه بین نرخ خرابکاری و ویژگی‌های جمعیتی محلی معنادار است. «مروری بر ادبیات خرابکاری و نقاشی‌های دیواری در صنعت راه‌آهن» نام

پژوهشی است که کرلی تامپسون و همکاران (۲۰۱۲) به انجام رسانیده‌اند؛ پژوهشگران در مقاله ذکر شده بر عوامل اجتماعی، مفاهیم غیرفنی و بازدارنده خرابکاری و نقاشی‌های دیواری در صنعت راه آهن تمرکز کرده و پس از تلفیق مفاهیم یادشده اقدام به نظریه‌پردازی در خصوص عوامل و شرایط بروز وندالیسم گرافیتی در مسیرهای راه آهن نموده‌اند. جنی ارواستی و همکاران (۲۰۱۲) پژوهشی با عنوان «انجمن خرابکاری دانش آموز و قلدری» انجام داده‌اند. هدف از این مطالعه، بررسی و سنجش ارتباط بین خرابکاری، قلدری و پرسه‌زنی دانش آموزان با غیبت معلمان به علت بیماری است؛ یافته‌ها مؤید آن است بین غیبت معلمان و بروز خرابکاری دانش آموزان ارتباط معناداری وجود دارد. اما ریچاردسون (۲۰۱۴) در پژوهشی «میزان و وسعت وندالیسم درختان و پیش‌بینی آینده آن در کیپ تاون آفریقای جنوبی» را بررسی کرده است. به همین منظور وضعیت درختان خیابان تازه کاشته‌شده در هر شهر بررسی شد و ساکنان در دو شهر با بالاترین تعداد درختان تازه کاشته مورد مصاحبه قرار گرفتند. طبق یافته‌ها حدود ۴۲ درصد درختان تازه کاشته‌شده در شهرهای مورد بررسی، مورد تهاجم و تخریب قرار گرفته‌اند. تفاوتی در این میزان تهاجم در شهرهایی که با سازه‌های خاص از درختان محافظت کرده بودند با شهرهایی که هیچ سیستم حفاظتی استفاده نکرده بودند، مشاهده نشده است. «خرابکاری علائم ترافیکی و جمعیت‌شناسی جمعیت محلی: مطالعه موردی در یوتا» نام تحقیقی است که توسط خلیل‌خواه و همکاران وی (۲۰۱۶) انجام شده است؛ نتایج نشان می‌دهد که مهم‌ترین متغیرهای آماری تبیین‌کننده مرتبط با وندالیسم شامل درآمد متوسط خانوار، تکمیل حداقل مدرک کاردانی و تراکم جمعیت است. آیشک باتی (۲۰۱۶) وندالیسم را در محیط‌های گردشگری با رویکردی یکپارچه مورد بررسی و ارزیابی قرار داده است؛ این مقاله به مرور ادبیات منتشرشده مرتبط با خرابکاری، تجلی آن در گردشگری و جلوگیری از آن می‌پردازد و در نهایت، تجزیه و تحلیل جامعی از تحقیقات تجربی در مورد انگیزه‌های خرابکاری، رفتار انحرافی بازدیدکننده و استراتژی‌های مداخله برای مدیریت چنین رفتارهایی در بسترهای گردشگری فراهم می‌کند. «جاذبه‌های گردشگری بانکوک و سنگاپور، ارتباط وندالیسم و ویژگی‌های شخصیتی» عنوان پژوهشی است که توسط آیشک باتی و فیلیپ پیرس (۲۰۱۷) به انجام رسیده است. این مطالعه یک رویکرد مشاهده‌ای دقیق را برای خرابکاری و عوامل تعیین‌کننده مکان آن در دو شهر مهم آسیایی، بانکوک و سنگاپور اتخاذ می‌کند. تکنیک‌های یادگیری عمیق و اثربخشی آن در طبقه‌بندی کشف خرابکاری در ویکی‌پدیا توسط جوان مارتینز ریکو (۲۰۱۸) مورد توجه قرار گرفته است. از آنجا که ویکی‌پدیا یک دانشنامه آزاد

بررسی وضعیت و شناسایی عوامل مؤثر بر گرایش به وندالیسم در مناطق روستایی ابوزیدآباد

است هر کاربر می تواند محتویات خود را تقریباً بدون محدودیت ویرایش کند؛ چیزی که منجر به پدیده‌ای به نام خرابکاری در این حوزه شده، هر تلاشی است که به دنبال آسیب زدن به یکپارچگی دایرةالمعارف به طور عمدی است. برای حل این مشکل، در سال‌های اخیر چندین سیستم تشخیص خودکار و ویژگی‌های مرتبط توسعه داده شده‌اند. این کار سیستم‌هایی را پیاده‌سازی می‌کند که از سه مجموعه از ویژگی‌های جدید بر اساس تکنیک‌های مختلف استفاده می‌کند. ناونیا (۲۰۱۸) مسئله خرابکاری در خطوط برق‌رسانی و هزینه‌های تحمیل شده ناشی از آن را مورد توجه قرار داده‌اند. محققان در نتایج تأکید می‌کنند خرابکاری خط لوله گاز یک عامل تهدید بزرگ برای تولید ثابت برق و جریان مواد انرژی در بخش برق نیجریه است که هزینه هنگفتی از ریسک را بر ساختار اقتصادی این کشور تحمیل می‌کند. استفان فاتیچر (۲۰۱۹) تخریب اشیاء برای لذت بردن را در مورد رابطه سادیسیم و خرابکاری مطالعه کرده و در آن نشان داده که جهت‌گیری‌های سادیسیتی ممکن است در اعمال وندالیستی که برای لذت اجرا می‌شوند، نقش داشته باشند. دلالت‌هایی برای تحقیق در مورد سادیسیم و وندالیسم مورد بحث قرار گرفته است. خرابکاری محیطی و ناهماهنگی شناختی گردشگران در پارک جنگلی ملی عنوان پژوهشی است که توسط جین‌هانگ وو و همکاران (۲۰۲۰) به انجام رسیده است. این مطالعه به تجزیه و تحلیل روابط میان نگرش زیست‌محیطی گردشگران، خرابکاری و ناهماهنگی شناختی می‌پردازد. این مطالعه نشان می‌دهد که تفاوت قابل توجهی در رفتار واکنش‌های هیجانی بین نگرش محیطی، وندالیسم و ناهماهنگی شناختی با توجه به زمینه‌های اجتماعی - جمعیتی گردشگران وجود دارد.

## ۲. مبانی نظری

پدیده وندالیسم مبحثی نوین نیست و قدمتی طولانی دارد. بررسی‌های روان‌شناسی و تربیتی نشان می‌دهد وندالیسم غالباً ریشه اکتسابی داشته و از شرایط محیطی ناشی می‌شود. ادبیات پدیده وندالیسم حاوی مثال‌های بی‌شماری است که نشان می‌دهد وندالیسم قدمت تاریخی درازمدتی دارد. تخریب و نیش قبور فراعنة مصر برای یافتن اشیای گران‌بها و شعارهای به‌جامانده در خرابه‌های شهر پمپی در جنوب شرقی شهر ناپل شواهدی دال بر وندالیسم را ارائه می‌دهد (Wise, 1982: 31). قدمت در رخداد وندالیسم موجب شده دانشمندان حوزه‌های مختلف علمی، این پدیده را مورد توجه قرار دهند و به واکاوی ابعاد و زوایای آن بپردازند. وندالیسم در لغت به معنای ضدیت با صنعت و آثار تکنولوژی و وحشیگری است (قاسمی و همکاران، ۱۳۸۸: ۳۹). عملی خصمانه و واکنشی کینه‌توزانه به برخی از صور فشارها، تحمیلات،

نامالییات، حرمان‌ها، اجحاف‌ها و شکست‌هاست. در جامعه‌شناسی انحرافات و آسیب‌شناسی اجتماعی، وندالیسم را به مفهوم داشتن نوعی روحیهٔ بیمارگونه که مبین تمایل به تخریب آگاهانه، ارادی و خودخواستهٔ اموال، تأسیسات و متعلقات عمومی است، در نظر می‌گیرند. اما باید توجه داشت اکثریت صاحب‌نظران این حوزه آن را به‌مثابهٔ جنایتی خرد و از انواع بزهکاری جوانان به شمار آورده‌اند (کلینارد و مایرر، ۱۹۸۶: ۸۲)؛ هرچند گارث وندالیسم را یک روش قابل قبول برای افراد در ابراز سرخوردگی یا انتقام می‌داند (گارث، ۲۰۰۷: ۱۰۴). در مکتب‌های جامعه‌شناسی، سازمان‌ها، ساختارها و نهادهای اجتماعی و فرهنگی به‌مثابهٔ واقعیت‌های اجتماعی علت رفتار آدمی به حساب آمده‌اند و رفتارهای بزهکارانه را معلول ساختارهای اجتماعی و فرهنگی دانسته‌اند؛ در مقابل روان‌شناسان و به‌ویژه روان‌کاوان آن را معلول کارکرد نیروهای سرکش درونی پنداشته‌اند. گروهی از صاحب‌نظران نیز در مقابل به تعامل میان فرد و جامعه در فراگرد رفتار اشاره کرده‌اند. رویکرد آنان بیشتر به روان‌شناسی اجتماعی نزدیک است و فرد و جامعه را توأمًا و در کنش‌های متقابل در جریان‌ات رفتاری دخیل می‌دانند و بر این اصل اصرار می‌ورزند که انسان در عین حال که سازندهٔ جامعه و واقعیات اجتماعی است، زیر نفوذ تولیدات خود نیز قرار دارد و به‌قول ایان تایلور، رابطهٔ میان انسان‌ها و جامعه، رابطهٔ دیالکتیک است و این را در تمام مراحل کژرفتاری می‌باید در نظر آورد.

در قلمرو جامعه‌شناسی که حاوی حوزه‌ها و مکاتب نظری مختلفی است، بی‌هنجاری و کج‌رفتاری به‌عنوان مفهومی اساسی مطرح است و نظریات متعددی در خصوص آن ارائه شده است. تئوری فشارهای ساختاری مرتون، تئوری آنومی خانوادهٔ ویلیام گود، دیدگاه تالکوت پارسونز، نظریهٔ برچسب یا انگ‌زنی بکر و لمرت، نظریهٔ فرصت افتراقی کلوارد و اوهلین، نظریهٔ پاره‌گروه بزهکار آلبرت کوهن و تئوری روث کاوان (رابرتسون، ۱۳۷۲: ۱۷۴) از جمله نظریات جامعه‌شناسانهٔ ارائه‌شدهٔ مرتبط با وندالیسم است. ویلیام گود در این دیدگاه از مفهوم آنومی استفاده می‌کند و آن را به نهاد خانواده تعمیم داده است. از نظر وی، خانواده کانون پرورش شخصیت فرد است و هرگونه اختلال در آن، به پدید آمدن شخصیت بزهکار و منحرف منجر می‌شود. از نظر وی، خانواده وظایفی در قبال فرزندان خود بر عهده دارد که از آن جمله می‌توان به تأمین نیازهای جسمی فرزندان، شناخت خود و کشف خویشتن، یادگیری و نقش خانواده به‌عنوان منبع رشد اشاره کرد (محسنی تبریزی، ۱۳۷۹: ۷۰). از نظر گود، اگر اعضای خانواده نتوانند نقش خود را به دلایلی مانند نبود پدر به‌دلیل مشروعیت نداشتن کودک، فوت، طلاق

بررسی وضعیت و  
شناسایی عوامل مؤثر  
بر گرایش به وندالیسم در  
مناطق روستایی ابوزیدآباد

والدین و... وجود انواع بیماری‌های روانی و جسمی والدین، وجود روابط ضعیف و غیرعاطفی در میان اعضای خانواده که گود از آن به‌عنوان خانوادهٔ توخالی نام می‌برد، ایفا کنند در این شرایط، خانواده از حمایت یکدیگر محروم‌اند و بزهکاری و وندالیسم رخ می‌دهد (قنبری و همکاران، ۱۳۹۵: ۵۷۰). از جمله نظریه‌های دیگری که در سال‌های اخیر، توجه جامعه‌شناسان را در تبیین و تحلیل مسائل اجتماعی موجود در عرصهٔ خشونت و پرخاشگری به خود معطوف کرده، دیدگاه کارکردگرایی ساختی است که به نقش نظام‌های اجتماعی، اجزا، ساختارها یا نهادهای متعددی در یکپارچگی، هماهنگی، ناسازگاری و سلامت کل نظام یا جامعه توجه دارد؛ بنابراین، الگوی نظری مذکور مبتنی بر این اصل است که نهادهای اجتماعی برحسب کارکردهای ضروری‌شان قابل فهم هستند. در این دیدگاه، برخلاف کارکردگرایی که نقش پدیده‌های نهادی و اجتماعی را در ارتباط با نیازهای فردی انسان مورد توجه قرار می‌دهد، نهادها بر این اساس نقش و سهمشان در ارتباط با سایر بخش‌ها یا جنبه‌های یک نظام تبیین می‌شوند. بر اساس دیدگاه کارکردگرایی ساختاری، نیروی محرکه موجود در تمام جنبه‌های زندگی اجتماعی، تمایل هر نظام اجتماعی به حفظ خود در وضعیتی متعادل است که امکان استمرار عملکرد مؤثر آن را ممکن می‌سازد (Clinard, 2014: 121). روان‌شناسان اجتماعی در تبیینات خود از کژرفتاری و وندالیسم به فراگرد متقابل میان عامل رفتار و وضعیت رفتار در مسیر عمل آدمی معتقدند. از این رو غالب نظریه‌های روان‌شناسی اجتماعی بزهکاری، آن را معلول منش متقابل میان فرد و زمینهٔ اجتماعی یا میان عامل رفتار و وضعیت رفتار به شمار آورده و کژرفتاری را به‌عنوان یک فراگرد واحد در نظر گرفته‌اند. الگوی همنشینی افتراقی ساترلند (سلیمی و داوری، ۱۳۸۰: ۵۱۲؛ سخاوت، ۱۳۸۵: ۷۳؛ ممتاز، ۱۳۸۱: ۹۷) نظریهٔ کنترل اجتماعی هیرشی و نظریهٔ تصمیم‌گیری دسته‌جمعی گستاخانهٔ پل لازارسفلد برخی از نظریه‌های روان‌شناسی اجتماعی انحرافات است که توسط دانشمندان حوزهٔ روان‌شناسی ارائه شده است (محسنی تبریزی، ۱۳۷۹: ۱۵۸). ملوین سیمن به‌عنوان یک روان‌شناس در نظریهٔ خود، عوامل اثرگذار بر بروز رفتارهای وندالیستی را در پنج دسته تقسیم‌بندی کرده است که از جمله آن می‌توان به احساس بی‌قدرتی، احساس بی‌معنایی یا بی‌محتوایی، احساس بی‌هنجاری یا نابهنجاری، احساس انزوای اجتماعی و احساس تنفر یا تنفر از خویشان اشاره کرد (امیرپور و پایان، ۱۴۰۰: ۸۴). در این رویکرد، وندال کسی است که به تخریب تأسیسات عمومی نظیر تلفن‌های عمومی، صندلی اتوبوس‌های شهری، مترو و ترن‌های مسافربری و بانه‌های پست و تلگراف و نظایر آن تمایل دارد (ژانورن، ۱۳۶۷:



۲۸). از دیدگاه اجتماعی، انگیزه تخریب‌گرایی را می‌توان در پنج گروه مال‌اندوز، تاکتیکی، انتقام‌جو، تفریحی و خصومت دسته‌بندی کرد (جیسون و پائول، ۱۹۹۰: ۱۲). اکثر تخریب‌های حاصل، در یک یا چند گروه از این دسته‌بندی جای می‌گیرند. به نظر جرم‌شناسان، وندالیسم به عمل آسیب‌رسانی به اشیاء گفته می‌شود که در حوزه جرایم خرد قرار گرفته و جزء بزهکاری‌های ملایم به حساب می‌آید. این‌گونه جرایم معمولاً از دید مراجع قضایی قابل چشم‌پوشی است (موسوی و همکاران، ۱۳۹۳: ۳). کج‌روی یا بزهکاری از آن‌رو پیش می‌آید که جامعه دستیابی به برخی هدف‌ها را تشویق می‌کند، اما وسایل ضروری برای رسیدن به این هدف‌ها را در اختیار تمام اعضای جامعه قرار نمی‌دهد؛ در نتیجه برخی افراد باید هدف‌های خاصی برگزینند یا برای رسیدن به هدف‌هایی که فرهنگ جامعه‌شان تجویز کرده است وسایلی نامشروع به کار گیرند (سجاسی قیداری و همکاران، ۱۴۰۰: ۹۵).

یکی از نظریه‌ها در خصوص علل شکل‌گیری پدیده وندالیسم، نظریه براینده کلارک است. کلارک در بررسی علل و عوامل به‌وجودآورنده وندالیسم در شهرها، هشت علت را برای آن ذکر می‌کند:

۱. تجارب دوران کودکی: محیط اولیه و شرایط نخستین رشد و تربیت؛
۲. توارث: بروز رفتارهای نابهنجار و منحرف؛
۳. شکل‌گیری شخصیت بزهکار: تشویق‌ها، حمایت‌ها، تنبیهات و رسیدگی عاطفی؛
۴. عوامل اقتصادی و اجتماعی: سن، جنس، تأهل، طبقه و پایگاه اقتصادی اجتماعی؛
۵. عوامل جامعه‌پذیری: کنترل والدین، آزادی‌های کودک؛
۶. بحران‌ها و وقایع: سابقه کتک‌کاری و درگیری، ایجاد مزاحمت و دردسر؛
۷. موقعیت‌ها و وضعیت‌های خاص: مکان‌های فاقد گشت پلیس، خیابان‌های مناطق فقیرنشین، اماکن مخروبه، کوچه‌های تنگ و تاریک؛
۸. حالت‌های انگیزشی: پایین بودن ریسک دستگیری.

بر اساس نظر هوبر، عوامل متعددی در بروز رفتارهای وندالیستی مؤثرند اما شایع‌ترین آن‌ها جلب توجه به‌واسطه کمبود محبت، خودخواهی، احساس بی‌تعلقی به وسایل نقلیه خودکار، احساس خودباختگی، حس انتقام‌جویی و داشتن شخصیت ضداجتماعی است. علاوه بر آن، موزر معتقد است احساس اجحاف و احساس ناکامی یا همان احساس موفق نبودن در کار، دو انگیزه مهم در خراب‌کاری و رفتارهای ویرانگرانه‌اند (محسنی تبریزی، ۱۳۷۹).

### ۳. روش پژوهش

پژوهش حاضر از نوع کاربردی و روش به‌کاررفته در این تحقیق پیمایشی است. جامعه آماری پژوهش ساکنان روستاهای منظومه ابوزیدآباد با جمعیتی به تعداد ۴۳۵۶ نفر است و با استفاده از فرمول کوکران حجم نمونه ۳۰۰ نفر برآورد و از روش نمونه‌گیری تصادفی ساده برای انتخاب نمونه‌ها استفاده شد. ابزار گردآوری اطلاعات پژوهش، پرسشنامه محقق‌ساخته‌ای با ۶ شاخص و ۴۶ گویه متناظر با فرضیات و اهداف تحقیق است که در جدول ۱ ارائه شده است.

جدول ۱: شاخص‌های مورد بررسی در پژوهش و تعریف عملیاتی متغیرهای آن

شاخص	گویه‌ها	گویه‌ها
رضایتمندی	از قدم زدن در خیابان و کوچه خودمان در تاریکی هوا احساس امنیت می‌کنم.	گل‌های فضای سبز و پارک‌ها را چیده‌اید؟
	به افراد دوروبر خود در محله‌مان اطمینان دارم.	شاخه درختان را چیده‌اید؟
	معتقدم منطقی‌ای که در آن زندگی می‌کنم خیلی امن است.	به صندوق پست و صدقات آسیب رسانده‌اید؟
	من محله‌مان را همانند خانه خود احساس می‌کنم.	به اتومبیل‌های پارک‌شده کنار خیابان آسیب رسانده‌اید؟
	معتقدم اعتماد مردم به مسئولان کشور کم شده است.	در کلاس درس روی میز یا صندلی یادگاری نوشته‌اید؟
	معتقدم مردم آنقدر زیاد تغییر عقیده می‌دهند که آدم تعجب می‌کند چگونه می‌توان به کسی اعتماد کرد.	در پارک‌ها روی تنه درختان یادگاری نوشته‌اید یا آن را خراشیده‌اید؟
	معتقدم در آینده نزدیک وضع طبقات محروم جامعه بهتر می‌شود.	صندلی اتوبوس واحد یا سینما را پاره کرده‌اید؟
	معتقدم اغلب مردم قابل اعتماد هستند.	تصاویر مجلات یا کتاب‌های کتابخانه را درآورده‌اید؟
	معتقدم اکثر مردم کاشان آدم‌های صادقی هستند.	به علائم راهنمایی و رانندگی آسیب رسانده‌اید؟
	معتقدم اکثر مردم کاشان تابع قانون هستند.	آگهی‌های تجاری و ترحیم را روی دیوارها پاره کرده‌اید؟
دوربین	معتقدم در صورت نیاز همسایگانم به من کمک می‌کنند.	به کیوسک تلفن و تلفن همگانی آسیب رسانده‌اید؟
	تا چه اندازه به مطالعه کتاب، روزنامه و مجله علاقه‌مندید.	نسبت به روستای خود احساس تعلق می‌کنم.
	تا چه اندازه به استفاده از رادیو و تلویزیون علاقه‌مندید؟	مایل نیستم برای مدت زیادی دور از روستا زندگی کنم.
	تا چه اندازه به دید و بازدید و مهمانی علاقه‌مندید؟	برای سربلندی روستایم حاضرم به سختی کار کنم.
	تا چه اندازه به امکانات فراغتی زیر دسترسی دارید؟	از اینکه اهل این روستا هستم بسیار به خود می‌بالم.
	پارک	به سرنوشت هم‌ولایتی‌هایم اهمیت بیشتری نسبت به زندگی شخصی‌ام می‌دهم.
	مراکز خرید	فقط در مقابل خانواده‌ام احساس مسئولیت می‌کنم.
	امکانات ورزشی	در صورت امکان حتماً به شهر مهاجرت می‌کنم.
	کتابخانه‌های عمومی	از شغل خود رضایت دارم.
	امکانات آموزشی	میزان ساعات کارم کافی است.
رضایتمندی	اماکن مذهبی مثل مسجد و حسینیه	به شغل خود تسلط کافی دارم.
	حمل و نقل عمومی ایستگاه اتوبوس و تاکسی	درآمد حاصل از کارم کفایت مخارج زندگی‌ام را می‌دهد.
	ویدئوکلپ‌ها	ماهیهانه مقداری از حقوق خود را پس‌انداز می‌کنم.

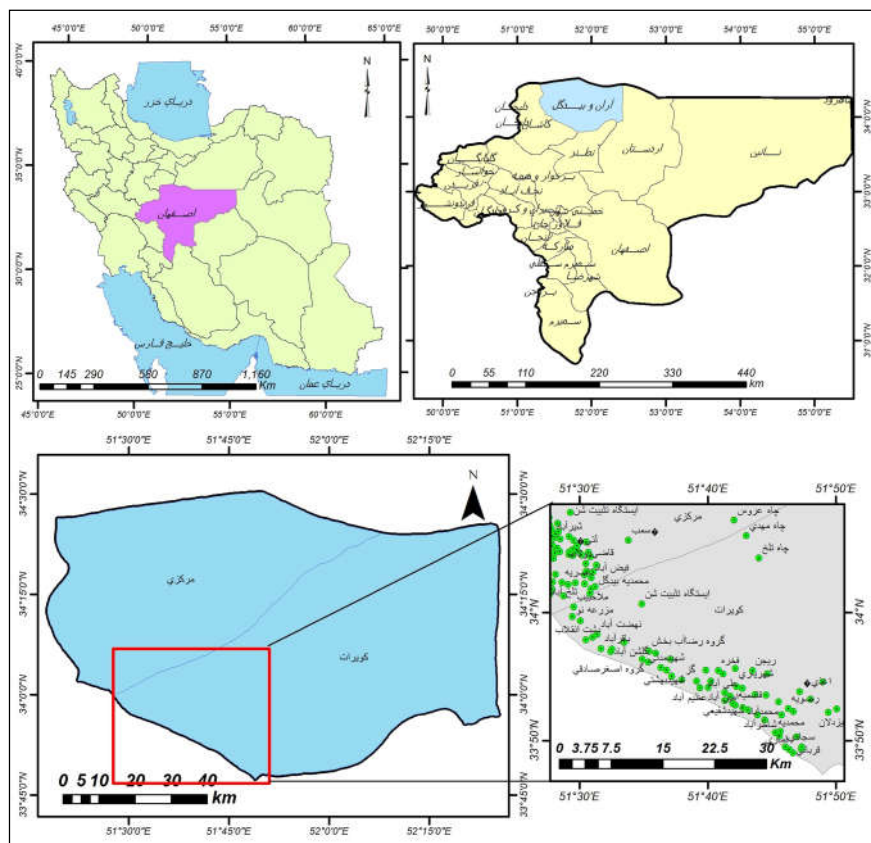
روایی ابزار با استفاده از نظر متخصصان و پایایی آن با استفاده از آزمون آلفای کرونباخ سنجیده شد. در جدول ۲، نتایج حاصل از آزمون آلفای کرونباخ ارائه شده است.

جدول ۲: نتایج حاصل از آزمون آلفای کرونباخ

مفاهیم	وندالیسم	علاقه به روستا	وضعیت شغلی	رضایت از محیط	امنیت اجتماعی	وضعیت امکانات
ضریب آلفای کرونباخ	۰/۷۳	۰/۶	۰/۸۱	۰/۷۸	۰/۶	۰/۶۸

#### ۴. معرفی محدوده مورد مطالعه

محدوده مورد مطالعه بین ۳۳ درجه و ۵۰ دقیقه تا ۳۳ درجه و ۵۵ دقیقه عرض شمالی و همچنین ۵۱ درجه و ۴۰ دقیقه تا ۵۲ دقیقه طول شرقی قرار دارد (بهفروز، ۱۳۵۶: ۳). ابوزیدآباد مرکز بخش کویر است؛ بخش کویر دارای دو دهستان کویرات و کویر با ۲۰ روستا و مزرعه و چاه و جمعیت آن ۷۶۵۱ نفر است. ابوزیدآباد با توجه به موقعیت جغرافیایی مناسب و قرارگیری در کنار جاده اردستان کاشان، سابقه تاریخی و توانمندی‌های محیطی همواره به عنوان مرکزی برای بسیاری از روستاهای منطقه بوده است. این شهر مرکزی برای ۹ روستای حسین‌آباد شیبانی، یزدلان، کاغذی، محمدآباد، شهریار، ریجن، علی‌آباد و فخره و ۱۱ مکان (چاه و مزرعه و...) است. به دلیل کمی جمعیت نقاط روستایی حوزه نفوذ ابوزیدآباد، ابوزیدآباد مرکز خرید و فروش، پشتیبانی خدماتی، مرکزیت اداری و... برای بخش است (پژوهشکده علوم جغرافیایی دانشگاه اصفهان، ۱۳۹۱: ۵۰). منطقه بیابانی شرق کاشان که محدوده مورد مطالعه در آن واقع شده است، از جنوب به کوه کاشان ختم می‌شود. در قسمت شرق آن که نمونه یک بیابان خشک ماسه‌ای است، به صورت پراکنده تپه‌های ماسه‌ای کوچک به چشم می‌خورد و سرانجام به بیابان نطنز (منطقه بادرود) می‌پیوندد (کریمی خواجه و کردوانی، ۱۳۵۶: ۳). خط آهن کاشان - یزد با جهت شمال غربی - جنوب شرقی یعنی در امتداد روستاهای این منظومه به فاصله ۵ تا ۲۰ کیلومتری آن‌ها کشیده شده است. در تصویر ۱، موقعیت جغرافیایی منطقه مورد مطالعه نمایش داده شده است.



تصویر ۱: موقعیت جغرافیایی منطقه مورد مطالعه

## ۵. برون داد داده‌ها

بر اساس یافته‌های پژوهش ۵۸/۹ درصد پاسخگویان مرد ۴۰/۷ درصد آنان زن هستند. افراد ۲۴ تا ۱۵ ساله ۴۲/۱ درصد از جامعه آماری را به خود اختصاص داده‌اند. افراد ۲۵ تا ۳۴ ساله با ۳۵/۵ درصد در مرتبه بعدی قرار دارند. در مقابل، کمترین سنین مربوط به ۶۴ سال به بالاست که فقط ۱ درصد از جامعه آماری را در بر می‌گیرند. میزان تحصیلات ۱۵۸ نفر از افراد جامعه آماری مورد نظر، دبیرستان و دیپلم است و کمترین این میزان مربوط به مقطع دکتری است؛ تنها یک نفر یا ۰/۳ درصد از افراد تحصیلات دکتری دارند. درآمد اکثر افراد تشکیل‌دهنده جامعه آماری بین ۴۰۱ تا ۶۰۰ هزار تومان است. ۸/۸ درصد کمترین میزان درآمد و ۶/۷ درصد بیشترین میزان درآمد را دارند. ۲۰۰ نفر یا ۶۷/۱ درصد افراد جامعه آماری که بیشترین درصد را به خود اختصاص داده‌اند، هیچ‌گاه به سفر خارجی نرفته‌اند. ۱۷/۸ درصد از آن‌ها یک

بار، ۹/۷ درصد دو بار و ۵/۴ درصد بیش از دو بار به سفرهای خارجی رفته‌اند که عمدتاً بیشتر سفرهای خارجی آن‌ها جنبه مذهبی دارد.

### ۶. یافته‌های تحقیق

فرضیه اول دلالت بر وجود ارتباط معنادار بین میزان گرایش به وندالیسم و جنسیت افراد دارد. به منظور بررسی صحت یا نادرستی فرضیه مزبور، از آزمون  $t$  دونمونه‌ای استفاده می‌شود. به همین منظور برای بررسی پیش فرض برابری واریانس‌های جنسیت در گروه‌های مورد پژوهش از آزمون لون استفاده شد. نتایج آزمون لون بیانگر برابری واریانس دو گروه زن و مرد است. همچنین سطح معناداری آزمون  $t$  به میزان ۰/۰۳ حاکی از تفاوت گرایش به وندالیسم و آشوبگری بر حسب جنسیت است و در سطح اطمینان ۹۵ درصد فرضیه اول پژوهش مورد تأیید قرار می‌گیرد.

جدول ۳: نتایج آزمون تی دونمونه‌ای برای بررسی ارتباط بین متغیر جنسیت و وندالیسم

	آماره F	نتیجه آزمون لون		نتیجه آزمون تی برای برابری میانگین‌ها		
		سطح معناداری آزمون	آماره $t$	درجه آزادی	سطح معناداری	میانگین تفاوت
برابری واریانس‌های مشاهده شده	۲/۷۹۳	۰/۹۶	-۲/۰۴۱	۲۹۴	۰/۰۴۲	-۱/۹۵۹۷
نابرابری واریانس‌های مشاهده شده			-۲/۰۷۹	۲۷۳/۷۸۵	۰/۰۳۹	-۱/۹۵۹۷

فرضیه دوم تحقیق ارتباط بین میزان تحصیلات و گرایش به وندالیسم را بررسی می‌کند و نشان می‌دهد هرچه میزان تحصیلات افراد کمتر باشد، گرایش آن‌ها به وندالیسم بیشتر خواهد بود. برای سنجش فرض مطرح شده از آزمون  $\chi^2$  استفاده شده است. بر اساس نتایج ارائه شده در جدول ۴، اگر تحصیلات متغیر وابسته قلمداد شود، میزان همبستگی ۲۶ درصد و اگر وندالیسم متغیر وابسته فرض شود، میزان این وابستگی ۲۰ درصد خواهد بود که در هر دو صورت به علت همبستگی پایین تر از ۳۰ درصد، فرضیه مورد نظر رد می‌شود و دلالت بر آن دارد که ارتباطی بین میزان تحصیلات و گرایش به وندالیسم وجود ندارد.

جدول ۴: نتایج مربوط به آزمون  $\chi^2$  برای ارتباط بین تحصیلات و وندالیسم

		آماره
متغیرهای اسمی با فاصله	Eta	تحصیلات به عنوان متغیر وابسته
		وندالیسم به عنوان متغیر وابسته

بررسی وضعیت و شناسایی عوامل مؤثر بر گرایش به وندالیسم در مناطق روستایی اوزیدآباد



فرضیه سوم تحقیق معتقد به وجود ارتباط معنادار بین سن و میزان گرایش به وندالیسم است. در آزمون فرضیه ارتباط بین دو متغیر سن و وندالیسم از آزمون همبستگی ETA استفاده شده است. طبق یافته‌های ارائه شده در جدول ۵، اگر متغیر سن به عنوان متغیر وابسته قلمداد شود، میزان همبستگی بین سن افراد و گرایش به وندالیسم ۳۱ درصد و اگر متغیر وندالیسم به عنوان متغیر وابسته تلقی شود، میزان همبستگی ۲۱ درصد خواهد بود در نتیجه با در نظر گرفتن متغیر سن به عنوان متغیر وابسته، فرضیه پژوهش تأیید می‌شود.

جدول ۵: نتایج مربوط به آزمون Eta برای ارتباط بین سن و وندالیسم

		آماره
متغیرهای اسمی با فاصله	Eta	سن به عنوان متغیر وابسته
		وندالیسم به عنوان متغیر وابسته
		۰/۳۱۶
		۰/۲۳۹

پس از بررسی پیشینه و ادبیات نظری پژوهش فرضیه‌ای دال بر ارتباط بین احساس تعلق به روستا و گرایش به وندالیسم طراحی شد. برای سنجش این ارتباط از آزمون همبستگی پیرسون استفاده شد. نتایج حاصل از همبستگی پیرسون در جدول ۶ نشان می‌دهد که بین احساس تعلق به روستا و گرایش به وندالیسم رابطه معناداری وجود دارد. با توجه به سطح معناداری آزمون، این فرضیه با ۹۹ درصد اطمینان و ۱ درصد احتمال خطا تأیید شده و مؤید وجود ارتباط معنادار بین احساس تعلق به روستا و گرایش به وندالیسم و هنجارشکنی است.

جدول ۶: نتایج حاصل از همبستگی پیرسون بین متغیرهای احساس تعلق و گرایش به وندالیسم

		وندالیسم	احساس تعلق به روستا
وندالیسم	ضریب همبستگی پیرسون	۱	-۰/۱۷۳**
	سطح معناداری آزمون	.	۰/۰۰۳
	حجم نمونه	۳۰۰	۳۰۰
احساس تعلق به روستا	ضریب همبستگی پیرسون	-۰/۱۷۳**	۱
	سطح معناداری آزمون	۰/۰۰۳	.
	حجم نمونه	۳۰۰	۳۰۰

\*\* Correlation is significant at the 0.01 level

فرضیه پنجم تحقیق تصریح می‌کند بین اوقات فراغت و گرایش به وندالیسم، رابطه وجود دارد. به منظور راستی‌آزمایی فرضیه مطرح شده از آزمون پیرسون استفاده شد. همان گونه که در جدول ۷ مشهود است، ارتباط وندالیسم و اوقات فراغت با کسب سطح معناداری ۰/۸۴۲ بیانگر رد فرض تحقیق و پذیرش فرض صفر است. به این ترتیب این‌طور

استنباط می‌شود که بین گرایش به وندالیسم و اوقات فراغت ارتباط معناداری وجود ندارد.

جدول ۷: نتایج حاصل از همبستگی پیرسون بین متغیرهای اوقات فراغت و گرایش به وندالیسم

		وندالیسم	اوقات فراغت
وندالیسم	ضریب همبستگی پیرسون	۱	-۰/۱۲
	سطح معناداری آزمون	.	۰/۸۴۲
	حجم نمونه	۳۰۰	۳۰۰
اوقات فراغت	ضریب همبستگی پیرسون	-۰/۱۲	۱
	سطح معناداری آزمون	۰/۸۴۲	.
	حجم نمونه	۳۰۰	۳۰۰

در فرضیه ششم باور محقق بر این بوده است که هرچه بی‌اعتمادی بیشتر باشد، گرایش به وندالیسم بیشتر است. برای سنجش معنادار بودن ارتباط این دو متغیر از آزمون همبستگی پیرسون استفاده شد. نتایج حاصل از همبستگی پیرسون بین متغیرهای بی‌اعتمادی و وندالیسم در جدول ۸، حاکی از نبود ارتباط معنادار بین متغیرهای ذکر شده است. با توجه سطح معناداری ۰/۱۰۰ می‌توان گفت دو متغیر بی‌اعتمادی و وندالیسم بر هم اثرگذار نبوده‌اند و فرضیه تحقیق رد می‌شود.

جدول ۸: نتایج حاصل از همبستگی پیرسون بین متغیرهای بی‌اعتمادی و گرایش به وندالیسم

		وندالیسم	بی‌اعتمادی
وندالیسم	ضریب همبستگی پیرسون	۱	-۰/۰۷۴
	سطح معناداری آزمون	.	۰/۱۰۰
	حجم نمونه	۳۰۰	۳۰۰
بی‌اعتمادی	ضریب همبستگی پیرسون	-۰/۰۷۴	۱
	سطح معناداری آزمون	۰/۱۰۰	.
	حجم نمونه	۳۰۰	۳۰۰

در هفتمین فرضیه بیان شده است هرچه انعطاف‌پذیری بیشتر باشد، گرایش به وندالیسم نیز بیشتر خواهد بود. به‌منظور بررسی ارتباط بین متغیرهای انعطاف‌پذیری و گرایش به وندالیسم، از آزمون همبستگی پیرسون استفاده شد. با توجه به سطح معناداری آزمون به میزان ۰/۰۱۱ که در جدول ۹ آمده است، بین دو متغیر انعطاف‌پذیری و وندالیسم رابطه معنادار وجود دارد و در نتیجه داده‌های تحقیق از فرضی / وجود ارتباط بین انعطاف‌پذیری و وندالیسم حمایت می‌کند و فرض تحقیق در سطح اطمینان ۹۵ درصد تأیید می‌شود.

بررسی وضعیت و شناسایی عوامل مؤثر بر گرایش به وندالیسم در مناطق روستایی ابوزیدآباد

جدول ۹: نتایج حاصل از همبستگی پیرسون بین متغیرهای انعطاف پذیری و گرایش به وندالیسم

		وندالیسم	انعطاف پذیری
وندالیسم	ضریب همبستگی پیرسون	۱	-۰/۱۳۲*
	سطح معناداری آزمون	.	۰/۰۱۱
	حجم نمونه	۳۰۰	۳۰۰
انعطاف پذیری	ضریب همبستگی پیرسون	-۰/۱۳۲*	۱
	سطح معناداری آزمون	۰/۰۱۱	.
	حجم نمونه	۳۰۰	۳۰۰

در ادامه به منظور سنجش تأثیر متغیرهای مستقل بر متغیر وابسته از رگرسیون استفاده شد. خروجی نمایش داده شده در جدول ۱۰، با توجه به سطح معناداری ۰/۰۰۵ نشان از آن است که مدل به دست آمده از برازش مناسبی برخوردار است و می‌تواند تغییرات را به خوبی پیش‌بینی کند. رد فرض صفر حاکی از برازندگی مدل و به منزله تأیید روابط خطی بین متغیرها و درستی انتخاب رگرسیون است.

جدول ۱۰: آزمون نیکویی برازش مدل با استفاده از تحلیل ANOVA

مدل	مجموع مربعات	درجه آزادی	مربع میانگین	آماره F	سطح معناداری آزمون
رگرسیون	۵۳۶/۳۲۴	۱	۵۳۶/۳۲۴	۸۰/۱۷۲	۰/۰۰۵ <sup>a</sup>
مقادیر باقی مانده	۱۹۴۹۱/۹۶۰	۲۷	۶۵/۶۲۹		
جمع	۲۰۰۲۸/۲۲۸۴	۲۹۸			

a.predictor: (constant), SADMKOL2

با توجه به صفر بودن مقادیر سطح معناداری در جدول ۱۱ چنین استنباط می‌شود فرض صفر بودن ضرایب رد شده است؛ بنابراین مدل با عرض از مبدأ است.

جدول ۱۱: برآوردهای ضرایب رگرسیونی مقادیر Beta

مدل	ضرایب غیراستاندارد		ضرایب استاندارد	آماره T	سطح معناداری
	B	انحراف معیار	مقادیر Beta		
ضریب ثابت	۱۲/۶۲۷	۱/۶۸۵	۰/۱۶۴	۷/۴۹۲	۰/۰۰۰
وندالیسم	۰/۱۰۳	۰/۰۳۶		۲/۸۵۹	۰/۰۰۵

نتایج حاصل از رگرسیون بیانگر آن است زمانی که مفهوم علاقه به روستا وارد مدل می‌شود، میزان ضریب تبیین (R Square) ۰/۲۷ درصد و بیانگر این است مجموعه متغیرهای مستقل ۰/۲۷ درصد تغییرات متغیر وابسته را تبیین می‌کند و ۷۳ درصد آن ناشناخته مانده است.



ضریب استاندارد نشان می‌دهد که میزان اثرگذاری علاقه به روستا ۰/۱۶ درصد است؛ بدین ترتیب بیشترین اثرگذاری را بر روی وندالیسم دارد و به لحاظ آماری معنی‌دار است.

جدول ۱۲: ضرایب مربوط به رگرسیون

مدل	R	R squar	Adjusted R squar	Std. Error of the estimate.
۱	۰/۱۶۴ <sup>a</sup>	۰/۲۷	۰/۲۴	۸/۱۰۱۲

### ۷. نتیجه‌گیری و ارائه پیشنهادات

ابوزیدآباد همانند گنجی آرمیده بر کرانه کویر مرکزی ایران، دارای پیشینه تاریخی درخشان و شکوهمندی است و باآنکه طبیعت قبای سبزش را از پهنه این سامانه به در افکنده، سرشت مردمانش که آمیزه‌ای از جوهر اخلاص و صداقت، سبزینه‌ای دیگر آفریده است. باآنکه از رود خروشان و چشمه جوشان در این کویر تفتیده خبری نیست تا تشنه‌کامان را سیراب کند، دریای صفا و محبت کویریان دریادل امواجی از احسان و نجابت را پیشکش مشتاقان دیدار تمدن‌ها و آثار باستانی تاریخی این منطقه می‌کنند. این فرهنگ غنی بستر ساز رفتارهای مصالحه‌جویانه‌ای است که یکی از حوزه‌های اثرگذار آن را می‌توان در میزان پایین وقوع وندالیسم به‌عنوان موضوع این پژوهش در منطقه مشاهده کرد. در راستای پاسخ به فرضیات پژوهش، با توجه به اطلاعات به‌دست‌آمده و بررسی مفاهیم و عوامل مؤثر بر وندالیسم در منطقه مورد مطالعه، ارتباط بین جنسیت و وندالیسم تأیید می‌شود. البته می‌توان چنین استنباط کرد به دلیل تعاملات اجتماعی کمتر بانوان به تبعیت از فرهنگ حاکم بر محیط روستا و حضور بیشتر آنان در محیط خانه و پرداختن به مسائل خانه‌داری، کمتر دست به تخریب‌گری می‌زنند؛ هرچند در نتایج تحقیقات امیرپور و پایان (۱۴۰۰) چنین ارتباطی معنادار نیست و وقوع وندالیسم در فضاهای مجازی بین زنان و مردان به یک اندازه صورت گرفته است. در آزمون فرضیه رابطه سن و وندالیسم از آزمون پیرسون استفاده شد و ارتباط بین سن و وندالیسم نیز مورد تأیید قرار گرفت. این نتیجه با یافته‌های منتج از تحقیق میرفردی و همکاران (۱۳۹۱) در مطالعه «عوامل مؤثر بر گرایش به وندالیسم (خرابکاری) در بین دانش‌آموزان دبیرستانی شهر یاسوج» شباهت داشته و در راستای تأیید نتایج تحقیق ایشان گرایش به وندالیسم با متغیرهای پایگاه اجتماعی اقتصادی، سن و جامعه‌پذیری رابطه معناداری داشته است. در آزمون فرضیه رابطه بین احساس تعلق به روستا و وندالیسم، یافته‌ها حاکی از وجود ارتباط معنادار احساس

بررسی وضعیت و شناسایی عوامل مؤثر بر گرایش به وندالیسم در مناطق روستایی ابوزیدآباد

تعلق به روستا و ندالیسم است. نتیجه آنکه اکثر روستاییان به روستای خود تعصب و علاقه دارند و این امر موجب می‌شود که کمتر به رفتارهای ندالیسمی دست بزنند و در نتیجه خرابکاری کاهش می‌یابد. چنین ارتباطی در یافته‌های پژوهش سنجاسی قیداری و همکاران (۱۳۹۹) نیز تأیید شده است. نتایج حاصل از آماره پیرسون در آزمون فرضیه رابطه بین انعطاف‌پذیری و ندالیسم، مؤید فرضیه تحقیق و رد فرضیه صفر است. در آزمون فرضیه رابطه بین تحصیلات و ندالیسم از آماره پیرسون استفاده شد؛ سطح معناداری بیش از ۰/۰۵ مؤید رد فرض تحقیق مبنی بر نبود ارتباط معنادار بین ندالیسم و تحصیلات است. لذا عامل تحصیلات تأثیری در گرایش به رفتارهای ندالیسمی نداشته است. ارتباط بین اوقات فراغت و ندالیسم با استفاده از آماره پیرسون مورد سنجش قرار گرفت و در نهایت وجود این ارتباط رد شد. نتیجه آنکه روستائینان منطقه مورد مطالعه نسبت به شهرنشینان، اوقات فراغت خود را به نحو بهتر و سالم‌تر سپری می‌کنند و در نتیجه بروز رفتارهای ندالیسمی کاهش می‌یابد. در آزمون فرضیه رابطه بین بی‌اعتمادی و ندالیسم هم از آماره پیرسون استفاده شد. یافته‌های حاصل از آزمون نشانگر نبود ارتباط معنادار بین بی‌اعتمادی و ندالیسم است.

## منابع

۱. امیرپور، مهناز و پایان، فاطمه (۱۴۰۰)، «بررسی پدیده ندالیسم مجازی در شبکه اجتماعی اینستاگرام»، نشریه شبک، دوره ۷، شماره ۶، ۷۹-۹۰.
۲. بهروز، فاطمه (۱۳۵۶)، بیابان، پژوهشی در مسکن روستایی منطقه بیابانی شرق کاشان: ابوزیدآباد و روستاهای منظومه آن، مرکز تحقیقات کویری و بیابانی ایران، چاپ دانشگاه تهران.
۳. بلالی، اسماعیل، جعفری، راحله و آغچه، علی (۱۳۹۲)، «بررسی ندالیسم گرافیتی در دانشگاه؛ تحلیل محتوای دیوارنوشته‌های دانشگاه بوعلی سینا و آزاد همدان»، فرهنگ در دانشگاه اسلامی، دوره ۳، شماره ۸، ۵۲۵-۵۴۹.
۴. پژوهشکده علوم جغرافیایی دانشگاه اصفهان (۱۳۹۱)، طرح مطالعاتی منطقه نمونه گردشگری ابوزیدآباد.
۵. تاج‌الدینی، اورانوس (۱۳۹۷)، «بررسی کیفی تخریب تجهیزات کتابخانه‌های دانشگاهی: ندالیسم کتابخانه‌ای، مطالعات کتابداری و علم اطلاعات (مجله علوم تربیتی و روانشناسی)، دوره ۱۰، شماره ۲، ۱-۱۰۲.
۶. خاکی‌نهاد، حسین (۱۳۷۹)، بررسی جامعه‌شناختی رابطه سرمایه اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی با

- تخریب اموال عمومی توسط دانش‌آموزان دوره راهنمایی منطقه ۲ اراک، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته جامعه‌شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اراک.
۷. خدیوی زند، محمدمهدی (۱۳۷۱)، تخریب‌گرایی در مدارس راهنمایی و دبیرستان‌های تهران. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران.
۸. رابرتسون، یان (۱۳۷۲)، *درآمدی به جامعه*، ترجمه حسین بهروان، مؤسسه چاپ و انتشارات قدس، مشهد.
۹. سخاوت، جعفر (۱۳۸۵)، *جامعه‌شناسی انحرافات اجتماعی*، تهران، انتشارات دانشگاه پیام نور.
۱۰. سلیمی، علی و داوری، محمد (۱۳۸۰)، *جامعه‌شناسی کج‌روی*، انتشارات پژوهشکده حوزه و دانشگاه قم.
۱۱. سجاسی قیداری و همکاران (۱۳۹۹)، «وندالیسم و حس تعلق مکانی در نواحی روستایی پیراشهر بیرجند»، *مسائل اجتماعی ایران (دانشگاه خوارزمی)*، دوره ۱۱، شماره ۱، ۸۹-۱۲۲.
۱۲. شمسیه، مجید (۱۳۸۱)، «وندالیسم، اعتراض به جامعه»، *مجله اصلاح و تربیت*، سال اول، شماره ۹، ص ۱۸.
۱۳. شهباز، سیما، منصوریان، یزدان و شهباز، افسانه (۱۳۹۴)، «بازتاب وندالیسم کتابخانه‌ای در کتاب‌نوشته‌ها»، *فصلنامه مطالعات ملی کتابداری و سازمان‌دهی اطلاعات*، دوره ۲۶، شماره ۱، ۴۴-۶۰.
۱۴. ژانورن، پاتریس (۱۳۶۷)، «وندالیسم بیماری جهانی خرابکاری»، ترجمه فرخ ماهان، *مجله دانشمند*، شماره ۶ (پیاپی ۲۹۹)، ۲۸-۳۳.
۱۵. عزیزی فراهانی، فاطمه و ابتهاج، سامه (۱۳۹۱)، «نقش مدیریت فرهنگی در مواجهه با پدیده وندالیسم؛ مطالعه موردی منطقه شش شهرداری تهران»، *مجله مدیریت فرهنگی*، سال ششم، شماره ۱۸، ۶۱-۸۰.
۱۶. علی‌زاده، رقیه، ریاحی‌نیا، نصرت، آخشیک، سمیه سادات (۱۳۹۷)، «وندالیسم در کتابخانه‌های دانشگاهی: بررسی نموده‌ها و دلایل، تحقیقات کتابداری و اطلاع‌رسانی دانشگاهی (کتابداری)»، دوره ۵۲، شماره ۳، ۱۰۱-۱۱۷.
۱۷. علی‌وردی‌نیا، اکبر، شارع‌پور، محمود و رحمانی، سحر (۱۳۹۲)، «پژوهش عوامل مؤثر بر وندالیسم دانشجویان از دیدگاه نظریه فشار عمومی آگنیو»، *فصلنامه پژوهش‌های جامعه‌شناسی معاصر*، سال دوم، شماره ۳، ۵۳-۷۷.
۱۸. کرمی خواجه، ذبیح‌الله و کردوانی، پرویز (۱۳۵۶)، «بیابان، بررسی مسائل اقتصاد روستایی منطقه بیابانی شرق کاشان (روستاهاى منظومه ابوزیدآباد)»، مرکز تحقیقات کویری و بیابانی ایران، ایستگاه پژوهشی کاشان، چاپ دانشگاه تهران.

۱۹. قاسمی، وحید، ذوالاکتاف، وحید و نورعلی‌وند، علی (۱۳۸۸)، «توصیف جامعه‌شناختی عوامل مؤثر بر وندالیسم و اوباشگری در ورزش فوتبال»، فصلنامه المپیک، سال هفدهم، شماره ۱ (پیاپی ۴۵)، ۷۹-۶۹.
۲۰. قنبری، ابوالفضل، طاهونی، مهدیه و قادری، ناصر (۱۳۹۵)، «بررسی عوامل تأثیرگذار بروز وندالیسم در مبلمان شهری؛ مطالعه موردی: شهر تبریز»، پژوهش‌های جغرافیایی برنامه‌ریزی شهری، دوره ۴، شماره ۴، ۵۸۶-۵۶۹.
۲۱. محسنی تبریزی، علیرضا (۱۳۷۹)، مبانی نظری و تجربی وندالیسم؛ مروری بر یافته‌های یک تحقیق، نامه علوم اجتماعی، شماره ۱۶، ۱۹۳-۲۲۷.
۲۲. مطلق، معصومه و نادری، ساجده (۱۳۹۲)، «بررسی جامعه‌شناختی عوامل مؤثر بر گرایش دانش‌آموزان پسر به وندالیسم در محیط مدارس؛ نمونه موردی: شهرستان خرم‌آباد»، فصلنامه مطالعات جامعه‌شناختی جوانان، سال چهارم، شماره ۱۰، ۱۱۷-۱۳۶.
۲۳. میرفردی، اصغر، احمدی، سیروس، نیکخواه، زهرا (۱۳۹۱)، «بررسی عوامل مؤثر بر گرایش به وندالیسم (خرابکاری) در بین دانش‌آموزان دبیرستانی شهر یاسوج»، جامعه‌شناسی کاربردی، سال بیست‌وسوم، شماره ۳ (پیاپی ۴۷)، ۱۸۵-۲۰۶.
۲۴. ممتاز، فریده (۱۳۸۱)، انحرافات اجتماعی، نظریه‌ها و دیدگاه‌ها، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۵. موسوی، سید یعقوب و همکاران (۱۳۹۳)، «بررسی عوامل وندالیسم در فضاهای عمومی شهری؛ نمونه موردی منطقه ده شهر تبریز»، ششمین کنفرانس بین‌المللی برنامه‌ریزی و مدیریت شهری با تأکید بر مؤلفه‌های شهرهای اسلامی، مشهد مقدس.
۲۶. نواح، عبدالرضا و کوپایی، محمدرضا (۱۳۹۱)، «عوامل اجتماعی و شخصیتی مؤثر بر گرایش به وندالیسم (خرابکاری) در بین دانش‌آموزان دبیرستانی شهر اهواز»، مجله مطالعات توسعه اجتماعی ایران، سال چهارم، شماره ۲، ۱۳۲-۱۴۳.
27. Abhishek, Bhati and Philip, Pearce (2016), "Vandalism and tourism settings: An integrative review", *Tourism Management*, v.57, pp. 91-105.
28. ----- (2017), "Tourist attractions in Bangkok and Singapore; linking vandalism and setting characteristics", *Tourism Management*, v.63, pp. 15-30.
29. Armstrong, I. (2002), "Hacktivism: Protest or Petty Vandalism?", *SC Magazine*, September.
30. Clinard, M. and Meirer, R. (1986), *Sociology of deviant behavior*, N.Y: Holt Rinehart and Winston.
31. Clinard, M. (2014), *Sociology of Vandalism Holt Rine hart and Winston*. New York.
32. Geason, S. and Paul, R. (1990), *Preventing Graffiti and Vandalism*. Australian Institute of

Criminology.

33. Gadekar, S. J., Dhakne, B. D. and Chavan, S. P. (2013), *Preventive & Control Measures of Library Crime & Vandalism in Engineering College Libraries*. Research Front, 1 (3).

34. Garth Esau Vemon (2007), *The Influen of Vandalism in Schools on Learners Academic Performance, Magister Educations in the Faculty of Education at the Nelson Mandela metropolitan University*, Supervisor: A. J. Grayling.

35. Juan R., Martinez-Rico, Juan Martinez-Romo, Lourdes Araujo (2018), "Can deep learning techniques improve classification performance of vandalism detection in Wikipedia?", *Engineering Applications of Artificial Intelligence*, v.78, pp. 248-259.

36. Jing-HanWu, Hsing-WeiLin, Wan-YuLiu (2020), Tourists' environmental vandalism and cognitive dissonance in a National Forest Park, *Urban Forestry & Urban Greening*, v.55, 126845, pp. 1-8.

37. Jenni, E., Mika, K., Riikka P., Pauliina, L., Jaana, P., Sakari, S., Jussi Vahteraa, Marianna, V. (2012), "Association of pupil vandalism, bullying and truancy with teachers' absence due to illness: A multilevel analysis", *Journal of School Psychology*, v.50, Issue 3, June 2012, pp. 347-361.

38. Khalilikhah, M., Heaslip, K., Hancock, K. (2012), "Traffic sign vandalism and demographics of local population: A case study in Utah", *Journal of Traffic and Transportation Engineering (English Edition)*, Available online 22 April 2016.

39. Khalilikhaha, Majid ., Kevin, Heaslip and Kathleen, Hancock (2016), Traffic sign vandalism and demographics of local population: A case study in Utah, *Journal of Traffic and Transportation Engineering (English Edition)*, v.3, Issue 3, pp. 192-202.

40. Lee, Jonathan, Jang, Hyunseok and Bouffard, Leana Allen (2013), "Maternal Employment and Juvenile Delinquency: A Longitudinal Study of Korean Adolesce", *Tiurnal of Crime & Delinquency*, v.59: 1064-1084.

41. McCorry, T. (2008), *Parental control, gender and delinquency in patriarchal and non – patriarchal households: a qualitative assessment*, Doctorral dissertation, State University of New York at Buffalo.

42. Richardson, E. and Charlie, M. (2014), "The extent and perceptions of vandalism as a cause of street tree damage in small towns in the Eastern Cape, South Africa", *Urban Forestry & Urban Greening*, v.13, Issue 3, 2014, pp.425–432.

43. Thompson, K., Naomi, O., Lily, H., Danielle, E., Matthew J., Thomas, Drew, D. (2012), "From broken windows to a renovated research agenda: A review of the literature on vandalism and graffiti in the rail industry", *Transportation Research Part A: Policy and Practice*, v.46, Issue 8, October 2012, pp. 1280–1290.

بررسی وضعیت و  
شناسایی عوامل مؤثر  
بر گرایش به وندالیسم در  
مناطق روستایی ابوزیدآباد



44. Nwanya, S.C. Mgbemene, C.A., EzeokeO, C.C. and Iloeje C. (2018), "Otal cost of risk for privatized electric power generation under pipeline vandalism", *Heylon*, v.4, Issue 7, pp. 1-23.
45. Stefan, Pfattheicher., Johannes, Kellera and Goran Knezevic (2019), Destroying things for pleasure: On the relation of sadism and vandalism, *Personality and Individual Differences*, v.140, pp. 52-56.
46. Wise, Jim (1982), "A Gentle Deterrent to Vandalism", *Psychology Today*, September: 31-38.

## **Investigating the Factors Affecting the Vandalistic Tendency in the Rural Areas of Abuzeydabad**

**Mohsen Shaterian**

*Associate Professor, Department of Geography and Ecotourism, Faculty of Natural Resource and Earth Sciences, University of Kashan, Kashan, Iran  
shaterian@kashanu.ac.ir*

**Sedighe Kiani Salmi**

*Assistant Professor, Department of Geography and Ecotourism, Faculty of Natural Resource and Earth Sciences, University of Kashan, Kashan, Iran  
s.kiani@kashanu.ac.ir*

### **Abstract**

The aim of this research is the identification of effective factors on the vandalistic tendency in the rural Areas of Abouzeidabad. This is a practical research and is based on a field study. The sampling size, estimated with Cochran formulate, was 300 persons. The tool, deployed to collect the research data, was a questionnaire designed by researchers. It was designed based on 6 criteria and included 46 questions based on the research hypotheses and aims. The validity and reliability of the tool was approved by experts' opinions and Alpha Cronbach test with the value of 0.68 respectively. The data collected from the questionnaire were analyzed using SPSS software and pair sample t test, Eta, pearson correlation coefficient and regression. The findings showed that gender, age, a sense of belonging to the homeland, and flexibility are effective on the vandalistic tendency. However, there is not a significant relationship between the levels of education, unreliability, free time, and the vendalistic tendency.

**Keywords:** Abozeydabad, delinquency, anomalies, rural areas, vandalism.

## **Samanu-Cooking Ritual in Kashan and its Zoroastrian Origin**

**Parisa Ghorbani**

*M. A. Student of Archaeology, Faculty of Architecture and Art, University of Kashan, Kashan, Iran  
parisa400ghorbani@gmail.com*

**Abbas Ali Rezaei Nia**

*Assistant Professor, Department of Archaeology, University of Kashan, Kashan, Iran  
rezaeinia@kashanu.ac.ir*

### **Abstract**

The cultural life of Iranian society has been linked to various kinds of celebrations and festivals which have formed Iranian identity throughout the history. Social customs and traditions are intangible assets of cultural heritage, along which carry logical reasons and deep meanings. The ritual of Samanu cooking is one of these intangible cultural legacies, which also has a particular place in Iranian culture. Samanu is one of the famous foods made of germinated wheat and water. Samanu tastes sweet, and its color is dark brown. The taste of it is quite natural. According to Iranian beliefs, Samanu is the symbol of blessing, fertility, and strength; thus, it is one of the main items included in Nowruz Haft-Sin as well as in religious offerings. The cooking ritual of Samanu is held variously in different parts of Iran. Preparing and cooking Samanu is a long and hard process and done in different ways. The present article has explained the way this ritual is held in Kashan through a descriptive-analytical method. By examining the process and traditions of this ritual, the social and religious functions of Samanu have also been discussed. The results of this study have shown that Samanu cooking is an old tradition among the people of Kashan and has had a strong effect on their beliefs so much so that they have placed Samanu as a symbol of blessing in Nowruz Haft-Sin and in their religious offerings to Fatima, The daughter of Prophet Mohammad.

**Keywords:** Intangible heritage, Kashan, Samanu cooking ritual, Haft-Sin, offerings, table cloth (*Sofra*).



# A Historical Study of Architecture and Urban Planning in Kashan, Based on the Conceptual Structure of Lefebvrian Trialectics

**Sepideh Barzegar**

*Assistant Professor, Department of Architecture, Institute of Higher Education of Art, Shiraz, Iran*

*barzegarsepide@honarshiraz.ac.ir*

## **Abstract**

Now, space is like a productive commodity that often enters into the exchange process. With bonds being broken between space and time, space has become abstract and imperfect. The study of space from Lefebvre's point of view, in relation to time and place, has added a new dimension to such studies. This research seeks to study the architecture and urban planning of Kashan throughout history by using the conceptual structure of Lefebvrian Trialectics. This research is a library-based study and has collected its data through a descriptive-interpretive method. Content analysis and categorization of findings were used to complete the findings. 72 historical documents were selected and studied according to different criteria. The findings have showed that the historical architecture and urban planning of Kashan has been formed by indigenous ideas and in harmony with the city's nature and culture. The order of mass and space, the orientation of buildings and the city, the construction of passages, and the circular geometry of the city have been the characteristics of the perceived space in Kashan throughout the history. In the conceived space, historical organizations of political power were first created to divide and manage water resources. Later, due to the important role of Kashan in regard to water resources, this city became more powerful during the growth process compared with the biological complexes around the city. Economic-political organizations were also formed in order to reduce the volume of agricultural activities and to create industrial-commercial hubs, which before the Pahlavi era, had been placed in the main direction of Bazar. In the field of lived space of Kashan, the research findings have showed that cultural-religious rituals have played a significant role in the living space of the people. The art of the people in Kashan has been very much based on nature, and even the influence of nature can be seen in Kashan's popular literature.

**Keywords:** Trialectics, urban space, architecture, Kashan, Lefebvre.

# **Explicating the Effects of Chinese Traditional Art on the Metropolitan Museum’s Silk Animal Carpet Attributed to Kashan of the Safavid Era Through Genette’s theory of Intertextuality**

**Hasan Shokri**

*M. A. in Painting, Faculty of Visual Arts, Isfahan University of Art, Isfahan, Iran  
hasan.sh.art@gmail.com*

**Nahid Jafari Dehkordi**

*PhD. Student of Art Research, Faculty of Advanced Studies in Arts and  
Entrepreneurship, Isfahan University of Art, Isfahan, Iran  
jafari.nahid20@gmail.com*

## **Abstract**

Iranian carpets from the Safavid Era, especially regarding their motifs, designs, compositions, and even themes, manifest visual glory. Some of their motifs resemble the style and patterns of Chinese art, having been borrowed since the Sasanid Era. Among these remarkable carpets, one can refer to a silk animal carpet from the 16<sup>th</sup> century in New York’s Metropolitan Museum of Art. This carpet, which has been attributed to Kashan, depicts some Chinese traditional visual elements-- such as dragons, lion-dog, spongy plants and clouds, birds, or pheasants-- which can be considered as a precursor to the formation of Iranian desired carpets. Accordingly, this research has tried to answer this question how the motifs from Chinese traditional art can appear as a pre-text for Metropolitan Museum’s animal carpet. To this end, Genette’s theory of intertextuality has been adopted to investigate the effects of Chinese motifs as a pre-text on the animal carpet in the Metropolitan Museum. This article is a library-based study which has deployed a descriptive-historical method while using Genette’s theory of intertextuality. The findings of this study has illustrated that Chinese motifs, as a traditional pre-text, has been adopted explicitly and implicitly in the carpet through elements such as entanglement in plants and animals, Chinese Tai and clouds, the image of dragon and its meanings, Lion-dog or the Buddhist funding, as well as pheasants.

**Keywords:** Safavid Era, intertextuality, Chinese traditional art, Kashan’s silk animal carpet, Gerard Genett.

## **An Analysis of Gholamreza bin Abdolazim Kashani's views on Bada**

**Ebrahim Noei**

*Assistant Professor, Department of Islamic Thought, Faculty of Theology and Religious studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran  
E\_noei@sbu.ac.ir*

### **Abstract**

Gholam Reza Ibn Abdolazim Kashani is one of the less known thinkers of Kashan in 11th and 12th centuries AH. He has written prolifically to promote and defend Shiite culture against its opponants. One of the most important Shiite teachings in his view is the doctrine of Bada, about which he has written an independent book and spoken about it in commentary he has provided on Sahife Sajjadih. Meanwhile, he has not only reviewed various narrations presented by Shiite thinkers but also examined them. Furthermore, he presents the narration he has preferred among them. The novelty of this article, besides its introduction of a Shiite figure from Kashan, is the illustration of Abdolazim's opposition to the statements of a large number of Imami thinkers and his agreement with the others.

**Keywords:** Bada, The Treaties of Bada, Gholam Reza Ibn Abdolazim Kashani, Mohama Ibn Hasan Shirvani.

revelation of things other than the details of the Quran, some notions such as the call to prayer or the good news of the birth of Imam Hussein (AS) have also been specified. Despite this wide range of non-Quranic verses, Fayz did not accept the distortion of the Quran and carried the narrations of distortion on the assumption of authenticity to spiritual distortion, which is not obligatory on the literal distortion of the Quran.

**Keywords:** Fayz Kashani, distortion, Al-Wafi, Al-Safi, ‘non-Quranic revelation’.

## **Non-Quranic Revelation in the View of Fayz Kashani**

**Hossein Sattar**

*Assistant Professor, Department of Quran and Hadith, Faculty of Literature  
and Foreign Languages, University of Kashan, Kashan. Iran*

*Sattar@kashanu.ac.ir*

**Zeinab Shams**

*PhD. Student, Department of Quran and Hadith, Faculty of Literature and  
Foreign Languages, University of Kashan, Kashan, Iran*

*Z.Shams@qom.ac.ir*

### **Abstract**

A belief in non-Quranic revelation in the view of some Shiite thinkers is incompatible with the rejection of suspicion of distorting Quran (distortion to deficiency) from Shiites' point of view, Which illustrates the necessity of this research. The present article, after the elaboration of views by early Shiite narrative communities on the subject of distortion and non-Quranic revelation, deals with the view of Fayz Kashani as the owner of the first comprehensive Shiite narrative. Care in his books shows that Fayz, like the owners of the four books (in his logical way), has not accepted the distortion of the Quran while considering the scope of revelation beyond the Quran. By focusing on the differences he has marked between 'prophet' and 'messenger' as well as considering and analyzing his theories entirely, often collected from Al-Wafi and Al-Safi, one we conclude that Fayz has believed in sending revelation to the Prophet (PBUH) both before and after the mission. That is, he believed that the Prophet (PBUH) received other revelations along with the Quran, which is termed as 'non-Quranic revelation' in this article. Examples of this type of revelation include: Sunnah, guardianship of Ali (AS), the virtue of Ahl al-Bayt (AS), the details of rulings, and so on. These types of revelation are often an interpretation and explanation of the Quran, However, in the

study of the building shows that some parts have already been destroyed while some other parts have been added to it. Hence, the questions that are raised are how the building looked like in origin, when it was built, and what changes it has undergone. This study seeks to find the core of the original tomb and the process of its development. The research method is descriptive historical, and most of the information has been collected through the survey and documentation of the building and of its surroundings as well as interviews. All the information and documents have been interpreted to determine the original form and the following development of the building. The results showed that the original building was a small tomb built in place of a water management room (sarejeh peymayi), and then was developed and found this form, including a dome with eight spaces around it.

**Keywords:** Kashan, Boqa of Imamzadeh Ghayeb, Historic shrine, Safavid era.

## **A Study of Architecture and the Historical Evolution of Ghāyeb Shrine in Kashan**

**Hamidreza Jayhani**

*Associate Professor, Centre for Documentation, Architectural Studies and Restoration, Faculty of Architecture and Urban Planning, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran (corresponding author)*

*jeyhani@sbu.ac.ir*

**Mohammad Mashhadi Noushabadi**

*Associate Professor, Department of Religions and Philosophy, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Kashan, Kashan, Iran*

*Mmm5135@yahoo.co*

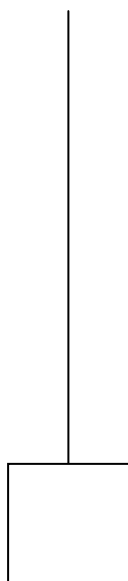
**Setareh Aghabeigi**

*Student, Department of Architecture, Faculty of Architecture and Art, University of Kashan, Kashan, Iran*

*s.aghabeigi33@gmail.com*

### **Abstract**

In the southwest of Kashan, a short distance from Fayz Cemetery, there is a shrine known as the Ghayeb Shrine. According to aerial photographs of 1956 and 1964, this tomb was mainly located between farms and gardens. Although the current situation has changed slightly and residential units and other buildings can be seen in the vicinity, still, a large part of the surrounding area includes gardens and farmlands. According to the existing stone inscription, this tomb was the shrine of Ghāem al-e Mohammad and dated back to 1514. The building consists of a chamber in the center, other spaces, and Shabistans around it. It also includes a newly built mosque, a Hosseinieh (religious center), and a courtyard. The whole complex is located on a passage that is roofed next to the tomb. Also, a cistern is located on the other side of the passage and in front of the tomb. The



## **ABSTRACTS**

- 2 ▶ A Study of Architecture and the Historical Evolution of Ghāyeb Shrine in Kashan
- 4 ▶ Non-Quranic Revelation in the View of Fayz Kashani
- 6 ▶ An Analysis of Gholamreza bin Abdolazim Kashani's views on Bada
- 7 ▶ Explicating the Effects of Chinese Traditional Art on the Metropolitan Museum's Silk Animal Carpet Attributed to Kashan of the Safavid Era Through Genette's theory of Intertextuality
- 8 ▶ A Historical Study of Architecture and Urban Planning in Kashan, Based on the Conceptual Structure of Lefebvrian Triad
- 9 ▶ Samanu-Cooking Ritual in Kashan and its Zoroastrian Origin
- 10 ▶ Investigating the Factors Affecting the Vandalistic Tendency in the Rural Areas of Abuzeydabad