



خداوند، ما را از کسانی قرار بده که بندگی می‌کنند و عمل می‌کنند و اخلاص می‌ورزند و برای فردایشان چیزی از پیش می‌فرستند و از آنچه به آنان دادی هیچ چیزی بخل نمی‌ورزند.

سید احمد الحسن، پیک صفحه، ج ۲، ص ۴۰۲.

چرا فرستاده الهی در دوران فترت، دعوت خود را اعلام نمی‌کند؟

غلام امین و دانا (قسمت دوم)

از رادیکالیسم پنهان تا قرآن سوزی

عقیده تبرک جستن

استمرار نزول وحی



سید احمد الحسن کیست؟

سید احمد الحسن، فرزند سید اسماعیل، فرزند سید صالح، فرزند سید حسین، فرزند سید سلمان، فرزند امام محمد بن الحسن العسکری علیه السلام است. ایشان وصی و فرستاده امام مهدی علیه السلام است و برای هدایت و زمینه سازی ظهور مقدس مبعوث شده است. همان یمانی موعود، برای شیعیان و همان مهدی متولد شده در آخرالزمان نزد اهل سنت که رسول الله صلی الله علیه و آله بشارت تولد ایشان را داده اند و نیز فرستاده ای از سوی حضرت عیسی علیه السلام و حضرت ایلیا علیه السلام برای مسیحیان و یهودیان است. ایشان دعوت الهی خویش را به دستور پدر بزرگوارش امام مهدی علیه السلام، در سال ۱۹۹۹ در نجف اشرف، پایتخت دولت عدل الهی آغاز نمودند و از آنجا دعوت امام مهدی همچون دعوت رسول الله به همه جهان انتشار یافت. سید احمد الحسن برای اثبات حقانیت خویش، به قانون معرفت حجت های الهی احتجاج می کنند: این قانون از سه اصل تشکیل می شود:

۱. نص الهی؛ یعنی وصیت شب وفات رسول الله صلی الله علیه و آله را مطرح کرده اند و نام مبارک احمد به عنوان مهدی اول در آن ذکر شده است.

۲. علم و حکمتی که برای هدایت همه مردم ارائه داده و با آن، همه علمای ادیان و بزرگان الحاد را به تحدی فراخوانده اند.

۳. پرچم البیعة لله (دعوت به حاکمیت خدا)

ایشان یکی از اوصیای رسول خدا صلی الله علیه و آله است که در وصیت آن حضرت در زمان وفاتش به وی تصریح شده است: از اباعبدالله جعفر بن محمد از پدرش امام باقر از پدرش صاحب پینه ها زین العابدین از پدرش حسین زکی شهید از پدرش امیرالمؤمنین؛ که فرمود: «...ای ابالحسن، صحیفه و دواتی حاضر کن؛ و پیامبر خدا صلی الله علیه و آله وصیتش را املا فرمود تا به اینجا رسید که فرمود: ای علی، پس از من دوازده امام خواهند بود و پس از آن ها دوازده مهدی. ای علی، تو نخستین دوازده امام هستی... و ایشان دوازده امام اند و سپس دوازده مهدی خواهد بود... پس اگر زمان وفاتش رسید، آن [خلافت] را به فرزندش، نخستین مهدیین تسلیم کند که سه نام دارد، نامی مانند نام من و نام پدرم که عبدالله و احمد است، و نام سوم مهدی است و او اولین ایمان آورندگان است.»

پایه خبری

فهرست

- چرا فرستاده الهی در دوران فترت، دعوت خود را اعلام
نمی‌کند؟..... ۳
- عقیده تبرک جستن..... ۵
- استمرار نزول وحی..... ۱۰
- غلام امین ودانا..... ۱۴
- از رادیکالیسم پنهان تا قرآن سوزی..... ۱۶



نشریه زمان ظهور

شماره ۲۲۴، جمعه ۱۵ خرداد ۱۴۰۵،
۱۹ ذی الحجه ۱۴۴۷، ۵ ژوئن ۲۰۲۶
صاحب امتیاز: مؤسسه وارثین ملکوت

راه‌های ارتباطی:

WWW.VARESin.ORG
WWW.ALMAHDYOON.CO



هر گونه برداشت از نشریه با ذکر منبع بلامانع است.

زمان ظهور منتظر دریافت نظرات، پیشنهادات و انتقادات
سازنده شما عزیزان است.

مقالات نشریه در سایت زمان ظهور و همچنین نرم افزار
المهدیون در دسترس هستند.

www.zamanezohoor.com

الحمد لله رب العالمین
والصلاة والسلام
على سيدنا محمد وآله
الطاهرين

نمایندۀ رسمی سفارتخانهٔ آسمان

چرا فرستادۀ الهی در دوران فترت، دعوت خود را اعلام نمی‌کند؟

در دوران فترت، فرستادۀ الهی وجود دارد؛ و طبق باور صحیح، او از سوی خداوند منصوب گردیده است. او به علم الهی مجهز و آماده شده است؛ علمی که خداوند متعال به او عطا فرموده است.

گاهی لازم نیست که خود فرستادۀ الهی به صورت مستقیم حضور داشته باشد، بلکه جانشین یا نماینده‌ای که از سوی او تعیین شده است، حضور دارد. این حالت چه زمانی رخ می‌دهد؟ زمانی که فرستادۀ الهی از میان مردم برداشته شده باشد؛ مانند آنچه دربارهٔ حضرت ایلیا علیه السلام رخ داد، یا حضرت عیسی علیه السلام، و همچنین مانند امام بقیة الله، امام محمد بن الحسن عسکری (صلوات الله و سلامه علیه).

به قلم دکتر علاء سالم





حتی بی سوادان - کسی نیست که آمادگی پذیرش برنامه الهی را داشته باشد. در نتیجه، فرستادن پیامبر به سوی چنین امتی، حکیمانه نیست.

هنگامی که می دانی در آن امت، حتی چند نفر هم نیستند که پذیرای پیام الهی باشند، مبعوث کردن پیامبر به سوی آنان، کاری بی حکمت است. مثل این است که کسی را به نمایندگی از خودت به جایی بفرستی، درحالی که از پیش می دانی آنان آمادگی پذیرش ندارند؛ حتی یک نفر هم نیست که بتوانی به او امید ببندی که شاید نجات یابد. و حتی همان یک نفر هم وجود ندارد.

پس این دلیل نخست است برای آن که خداوند به پیامبر یا حجت خویش دستور می دهد که دعوتش را آشکار نسازد.

خداوند در قرآن کریم، در سوره یاسین، به این نکته اشاره فرموده است:

(تا قومی را هشدار دهی که پدرانشان هشدار داده نشده اند؛ پس ایشان غافل اند).

و می فرماید:

(چه هشدارشان دهی و چه هشدار ندهی، ایمان نمی آورند).

ایمان نمی آورند.

در هر دو حالت - چه پیامبری باشد که هشدار دهد، و چه کسی این وظیفه را بر عهده نگیرد - نتیجه یکی است: آنان ایمان نمی آورند. و خداوند از حال بندگان آگاه است. و همان گونه که گفتیم، حکمت ندارد که پیامبر مأمور به تبلیغ و اعلام رسالت گردد، درحالی که هیچ پذیرنده ای وجود ندارد و هیچ نتیجه و فایده ای از این تبلیغ حاصل نمی شود.



پس در دوران فترت، یا خود فرستاده الهی حضور دارد - جانشینی از سوی خداوند و مجهز به علم الهی - یا نماینده خاص او، کسی که از سوی فرستاده الهی تعیین و جانشین شده است، حضور دارد.

این حالت [حالت دوم]، همان گونه که بیان شد، زمانی رخ می دهد که فرستاده الهی از میان مردم برداشته شده باشد؛ مانند آنچه برای یکی از این سه بزرگوار - صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین - رخ داده است. در نتیجه، فرستاده ای که به علم الهی مجهز است، وجود دارد؛ یا خود او، یا کسی که از سوی او منصوب گردیده است.

این حضور، در زمان فترت نیز موجود است؛ اما تفاوت زمان فترت چیست؟

طبعاً، هنگامی که می گوییم «موجود است»، منظور این است که در زمان اعلام نیز، به طور واضح موجود است. پس تفاوت کجاست؟

در زمان اعلام و ظهور، فرستاده الهی از سوی پروردگارش مأمور می شود که دعوت خود را آشکارا ابلاغ کند. اما در دوران فترت و سکون، فرستاده الهی مأمور به ابلاغ نیست، بلکه مأمور به عدم ابلاغ است. در مورد اول، مأمور به اعلام و تبلیغ علنی است؛ اما در مورد دوم، مأمور به عدم تبلیغ و عدم اعلام رسالت خویش است. به همین دلیل، حالت سکون پدید می آید؛ و می توان آن را با تعبیر دیگری نیز بیان کرد: سکون، توقف، و حتی نوعی انجماد.

علت این سکون چیست؟ علت، در خود فرستاده نیست؛ و گرنه خداوند تبارک و تعالی او را بر نمی گزید و داناترین آفریدگان نمی دانست. علت آن است که خداوند، او را مأمور به عدم تبلیغ و اعلام رسالت کرده است.

در واقع، دو علت برای این امر وجود دارد. علت نخست آن است که پذیرنده ای برای رسالت او وجود ندارد.

در هر دعوت الهی، دو طرف با یکدیگر در تعامل اند: طرف نخست، طرف الهی است؛ یعنی باید آموزگاری الهی وجود داشته باشد؛ فرستاده ای که از سوی خداوند منصوب و برگزیده شده، و به علم الهی مجهز گردیده است.

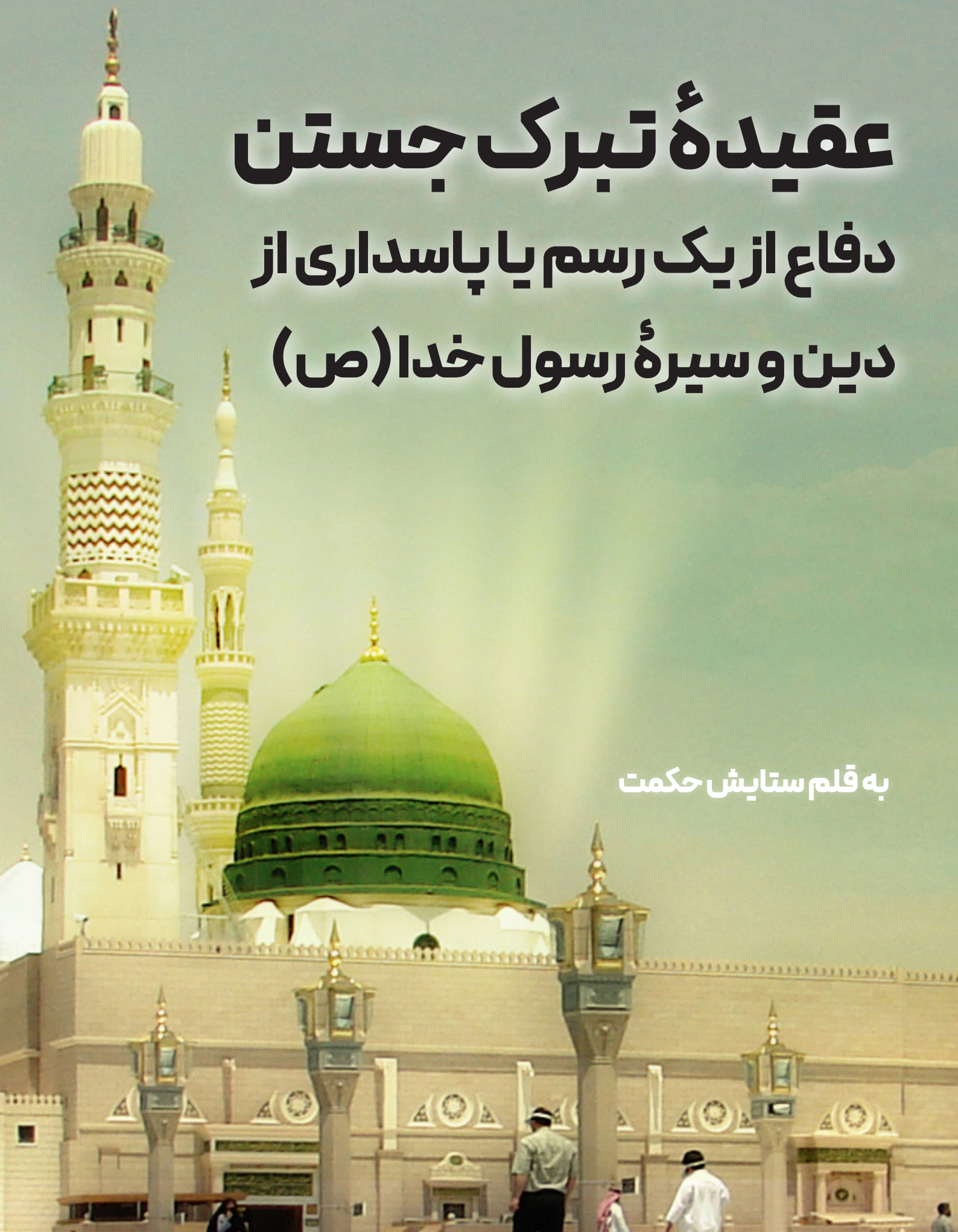
آیا واضح شد؟ این، طرف فرستنده است.

از سوی دیگر، دریافت کننده پیام، همان امت است؛ امتی که پیامبر برای نجاتشان مبعوث شده است تا آنان را از تاریکی هایی که در آن گرفتارند، بیرون آورد. این طرف دریافت کننده نیز نقش دارد: در پذیرش پیام الهی، در اجرای آن، و در قبول روش و برنامه خداوند. یعنی در میان امت - با همه گروه هایش: فرهیختگان، مردم عادی، و



عقیده تبرک جستن دفاع از یک رسم یا پاسداری از دین و سیره رسول خدا (ص)

به قلم ستایش حکمت





مقدمه

وهابیت در قرن دوازدهم هجری از سوی محمدبن عبدالوهاب در نجد عربستان پایه‌گذاری شد و یکی از جریان‌های سلفی‌گرای افراطی به شمار می‌آید. [۱] این جریان نسبت به بسیاری از اعمال دینی مسلمانان که در طول تاریخ میان امت اسلامی رایج بوده، دیدگاهی سخت‌گیرانه و مخالف دارد. یکی از مهم‌ترین موضوعات اختلافی میان وهابیت و دیگر مذاهب اسلامی، مسئله تبرک جستن است.

تبرک به معنای جستن خیر و برکت از چیزهایی است که نزد خداوند مقام و حرمت دارند؛ مانند آثار پیامبر اکرم (ص)، مکان‌های مقدس، قبور اولیای الهی، و اشیائی که به آنان منتسب است. مسلمانان از صدر اسلام تا قرن‌های طولانی، این فعل را نوعی اظهار محبت و توسل می‌دانستند. [۲]

اما همان‌طور که در ادامه خواهد آمد، وهابی‌ها به‌رغم آیات قرآن و سیره نبوی این موضوع را انکار می‌کنند. وهابی‌ها تبرک به قبور پیامبر و اولیای الهی یا آثار آنان را بدعت و حتی نوعی شرک می‌دانند. آنان معتقدند که تنها خداوند منشأ خیر و برکت است و هیچ چیز جز ذات او نمی‌تواند برکت‌بخش باشد. در همین مقاله از اندیشه بزرگان آنان آگاه خواهیم شد.

به باور وهابی‌ها، تبرک جستن از غیرخدا، به تدریج منجر به پرستش غیرخدا و شرک می‌شود. کسانی این عقیده باطل را تشکیل و ترویج دادند که خود سست‌کننده ستون دین شدند.

عقیده وهابیت درباره تبرک جستن، برخلاف سیره تاریخی مسلمانان و آموزه‌های بسیاری از منابع معتبر اسلامی است. این جریان با نگاهی مغرضانه و افراطی، تبرک را به شرک نزدیک دانسته و آن را رد می‌کند؛ درحالی‌که عموم مسلمانان آن را نشانه محبت و احترام به اولیای الهی و راهی برای طلب فیض از خداوند می‌دانند.

دیدگاه علمای وهابی درباره تبرک جستن

ابن عثیمین (از مفتیان وهابی) می‌گوید:

«التبرک بثوب الکعبة و التمسح به من البدع»
«تبرک به پارچه کعبه و دست کشیدن به آن از جمله بدعت‌هاست.» [۳]

همچنین می‌گوید:

«حکم وضع المصحف فی السیارة دفعاً للعين أو توقیاً للخطر بدعة؛ فإن الصحابة لم یکنوا یحملون المصحف دفعاً للخطر أو للعين» «حکم قرار دادن قرآن در ماشین به‌جهت دفع چشم زدن یا محافظت از خطر، بدعت است؛ زیرا صحابه چنین نمی‌کردند...» [۴]

بن‌باز می‌گوید:

«قرار دادن قرآن در ماشین به‌جهت تبرک، اصل و دلیلی بر آن نبوده و غیرمشروع است.» [۵]

صالح بن فوزان از مفتیان وهابیان می‌گوید:

«سجده کردن بر تربت اگر به قصد تبرک به این تربت و تقرب به ولی باشد، شرک اکبر است و اگر مقصود از آن تقرب به خدا با اعتقاد به فضیلت این تربت باشد، همانند فضیلت زمین مقدس در مسجدالحرام و مسجد نبوی و مسجدالاقصی، بدعت است.» [۶]

دلایل وهابیت:

علمای وهابی برای اثبات عقیده خود با تفسیر به رأی، به آیاتی از قرآن کریم که عبادت و دعا را ویژه خداوند می‌دانند استناد می‌کنند. و برداشتی خودپندارانه از این آیات، راهگشای عقیده‌شان شده است. همچنین بی‌توجهی به سیره صحابه که به نظر آنان پیشینیان پس از وفات پیامبر (ص) به قبر یا آثار وی متوسل نمی‌شدند. در همین مقاله، صحت و سقم این اندیشه نیز بررسی می‌شود.

این دو آیه که در ادامه می‌آید، معمولاً از سوی وهابی‌ها به‌عنوان دلیلی برای رد تبرک جستن از هرگونه عمل غیرالهی استفاده می‌شود.

(أَتَجْعَلُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْدُولًا) [۷] (با خدا معبودی دیگر قرار مده که [نزد شایستگان] نکوهیده و [در دنیا و آخرت] بی‌یار و یاور شوی).

و آیه دیگر:

(قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَیْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) [۸] (بگو: بیایید تا آنچه را پروردگارتان بر شما حرام کرده بخوانم: این‌که چیزی را شریک او قرار مدهید، و به پدر و مادر نیکی کنید، و فرزندان را از [ترس] تنگدستی نکشید، ما شما و آنان را روزی می‌دهیم، و به کارهای زشت چه آشکار و چه پنهانش نزدیک نشوید، و انسانی را که خدا محترم شمرده جز به حق نکشید؛ خدا این [گونه] به شما سفارش کرده تا بیندیشید).



صورت پدرم بیندازید، او بینا می‌شود؛ و همه خاندانتان را نزد من آورید).

همچنین در آیه دیگری تصریح می‌کند:
اصحاب کهف:

(وَكَذَلِكَ أَغْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيُعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَزَّعُونَ مِنْهُمْ أَمْرُهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُنْيَانًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا) [۱۲] (و این گونه از حال آنان آگاه کردیم تا بدانند که وعده خدا [در برانگیختن مردگان در روز قیامت] حق است و در برپا شدن قیامت هیچ تردیدی نیست. هنگامی که [کاشفان غار] میان خودشان در کار آنان نزاع و ستیز داشتند، پس [یک گروه] گفتند: ساختمان‌هایی به روی [جایگاه] آنان بنا کنید [تا از دیده‌ها پنهان بمانند]؛ البته پروردگارشان به آنان داناتر است. ولی آنان که بر کارشان [نسبت به اصحاب کهف] پیروز شدند، گفتند: به یقین، مسجدی بر روی [جایگاه] آنان بنا خواهیم کرد).

همچنین در سیره حضرت محمد (ص) آثاری را می‌بینیم که به مشروعیت تبرک جستن به آثار اولیای الهی تأکید دارد.

سیره پیامبر (ص) و صحابه:

در میان مسلمانان، روایات بسیاری وجود دارد که حاکی از تبرک جستن صحابه رسول امین خداوند به آثار رسول الله (ص) است.

تبرک جستن به آثار پیامبر اکرم (ص) و اولیای الهی، سنتی ریشه‌دار در تاریخ اسلام است؛ سنتی که صحابه و مسلمانان صدر اسلام به آن عمل می‌کردند. و همان‌طور که بیان کردیم، قرآن کریم نیز بر طلب برکت از امور مقدس تأکید دارد؛ چنان‌که درباره پیراهن حضرت یوسف (ع) تصریح کرد که نشانگر اثرگذاری تبرک در رفع نابینایی است. [۱۳] همچنین در ماجرای «چاه زمزم» [۱۴] و «مس حجرات الاسود» [۱۵]، برکت‌جویی مورد تأیید و عمل پیامبر (ص) بوده است. روایات فراوان نیز حکایت دارند که اصحاب از آب وضوی پیامبر (ص) و موهای ایشان تبرک می‌جستند. بخاری در صحیح خود ضمن روایتی طولانی می‌گوید:

«وَإِذَا تَوَضَّأُوا يَقُولُونَ عَلَىٰ وَضْئِهِ» [۱۶] «هرگاه پیامبر وضو می‌گرفت، نزدیک بود مسلمانان، (بر سر به دست آوردن آب وضوی آن حضرت) و تبرک به آن، یکدیگر را بکشند».

اگر پیامبر (ص) در این جایگاه سکوت کردند، از سر حکمت است. اگر عمل صحابه مخالف توحید بود، قطعاً سکوت رسول امین خداوند جایز نبود؛ زیرا مسلمانان به باطل می‌افتادند؛ و این رفتار حکیمانه ای نبود. خداوند و رسولش بسی بالاتر و برتر از این اتهام هستند.

دیدگاه اهل سنت درباره تبرک جستن:

برخی از علمای اهل سنت، تبرک را عملی مشروع و ریشه‌دار در سنت اسلامی می‌دانند. عده‌ای از فقهای اهل سنت، همچون فقهای شیعه، به این امر معتقدند. مثلاً شیروانی در حواشی شیروان می‌گوید: «اگر لمس و بوسیدن قبور انبیا و اولیای الهی مجرد تبرک باشد، اشکال ندارد.» [۹] «همان‌گونه که بوسیدن دست و پای آنان در زمان حیاتشان است، بوسیدن دست عالمان دینی، زاهدان و ترک‌کنندگان دنیا اشکال ندارد.» [۹/۱] «و بوسیدن صورت اموات توسط بستگان و دوستانشان جایز و مستحب است، و بوسیدن قبور انبیا و اولیای الهی و چیزهایی که به آنان تعلق دارد مثل محراب و منبر پیامبر اکرم (ص) برای مجرد تبرک هیچ اشکالی ندارد.» [۹/۲]

در تاریخ نقل شده که صحابه پیامبر (ص) به مواضعی که ایشان نماز گزارده بودند تبرک می‌جستند یا آب وضوی آن حضرت را میان خود تقسیم می‌کردند. [۱۰]

در حقیقت و به عقیده ما، تبرک نه پرستش غیرخدا بلکه وسیله‌ای برای نزدیکی به خدا و جلب رحمت اوست. و این اندیشه برگرفته از نص صریح قرآن کریم است؛ اکنون به دیدگاه قرآن خواهیم پرداخت.

دیدگاه قرآن درباره تبرک جستن:

مهم‌ترین استنادات ما آیات عظیم‌الشان قرآن است که با توجه به برخی از این آیات می‌توان بطلان عقیده وهابیت در خصوص تبرک را تبیین نمود. هرکدام از این آیات خود شاهی است بر مشروعیت تبرک جستن به آثار اهل بیت علیهم السلام و حتی قبور ایشان.

در حقیقت، قرآن منبع قطعی و اصلی برای استخراج عقاید صحیح است. که البته قرآن نیز بر اهلش نازل شده است؛ و اولین مترجم وحی حضرت محمد (ص) است که در ظاهر وهابی‌ها در این عقیده با ما موافق هستند. قرآن این منشأ نور الهی، تبرک جستن به آثار اولیای الهی را ترغیب و تشویق نموده است. در این مقاله، به ذکر نمونه‌هایی از آن خواهیم پرداخت. لازم است با مراجعه به آیات قرآن - یکی از دو ثقل باقی‌مانده از رسول خدا (ص) - متبرک شدن به آثار اولیای الهی را با منهج قرآن مطابقت دهیم.

حضرت یوسف (ع) در قرآن تبرک جستن را تصدیق کرده و بر اهدای پیراهن یوسف (ع) به یعقوب (ع) برای بازگشت بینایی او تأکید داشته است. این خود نشان از جواز الهی در تبرک است که از منبع و حیانی صادر گردیده است.

داستان پیراهن یوسف (ع) و بازگشت بینایی حضرت یعقوب (ع):

(اَذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ) [۱۱] (این پیراهنم را ببرید و روی

**در نهایت، وهابیت بر این باورند:**

همان‌گونه که بیان شد، وهابی‌ها تبرک به قبور، آثار پیامبران و اولیای الهی را بدعت و حتی شرک می‌دانند. و استدلال می‌کنند که تنها خداوند منشأ خیر و برکت است و هرگونه توسل به غیر او شرک است. با این وجود، وهابیت با نگاهی افراطی این سنت اصیل را شرک دانسته و مسلمانان را از آن باز می‌دارند؛ درحالی‌که تبرک نه پرستش غیر خدا، بلکه وسیله‌ای برای تقرب به خداوند و نشان عشق به اولیای اوست. رد این عقیده، در حقیقت پاسداری از آموزه‌های قرآن و سیره نبوی است.

نقد و بررسی دیدگاه وهابیت

نادیده گرفتن شواهد قرآنی و تاریخی بی‌توجهی عمیقی است که وهابیت به آن دچار شدند. برخی آیات متشابه قرآن را گرفتند و از دیگر آیات سر باز زدند. (...وَيَقُولُونَ نُوْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا) [۱۷] (به بعضی ایمان می‌آوریم و به برخی کافر می‌شویم و می‌خواهند میان کفر و ایمان راهی [خاص] برگزینند).

مغایرت تفکراتشان با سنت صحابه‌ای که خود به آثار پیامبر (ص) تبرک می‌جستند.

خلط میان «شرک» و «توسل»؛ زیرا تبرک به معنای پرستش غیر خدا نیست، بلکه وسیله‌ای برای نزدیکی و تقرب به خداست.

بعضی سلفی‌ها بعد از وفات حضرت محمد (ص) به این فرصت دست یافتند که آنچه را در دل‌هایشان پنهان داشتند آشکار کنند؛ و آن همان بغضی بود که با خود به دوش می‌کشیدند.

اینان اگر صرفاً دلایلشان آیات قرآنی بود، نقیض‌های زیادی در متن قرآن وجود دارد که برایشان کفایت می‌کرد؛ اما قطعاً خداوند بر قلب‌هایشان مهر کوبیده است.

و اینان با تمام بغضی که دارند، ناخواسته سر به آستانی می‌گذارند که آثار مقدس اولیای الهی بر آن است. و خداوند از جایی که خود نمی‌دانند آنان را به سجده درآورده است. در توضیح این قسمت، کلامی از سید یمانی، فرستاده امام مهدی علیه‌السلام را که اخیراً منتشر شده است، مرور می‌کنیم.

ایشان فرمودند:

«وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُضَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ» [۱۸] (و چون خانه [کعبه] را برای مردم محل اجتماع و [جای] امنی قرار دادیم، [و فرمودیم:] «در مقام ابراهیم، نمازگاهی برای خود اختیار کنید»، و به ابراهیم و اسماعیل فرمان دادیم که: «خانه مرا برای طواف‌کنندگان و معتکفان و رکوع و سجودکنندگان پاکیزه کنید»).

وقتی رسول‌الله محمد (ص) مبعوث شد، افرادی که در آن زمان حج خانه خدا به جا می‌آوردند، پشت مقام ابراهیم نماز نمی‌خواندند؛ به دلیل این که مقام - همان سنگی که جای پای ابراهیم، روی آن است - بین آنان و بین خانه خدا (کعبه) قرار دارد از این کار دوری می‌کردند. (تقریباً همان تفکر وهابیت)

خداوند به مسلمانان دستور داد که مقام ابراهیم را مکان نماز قرار دهند، یعنی پشت آن نماز بخوانند و آن را بین خودشان و کعبه قرار دهند. این مسئله به‌طور خاص برای بزرگداشت ارزش ابراهیم و اسماعیل است. این سنگ، اثری است که از این دو شخصیت به جا مانده و به‌خاطر ایستادن ابراهیم بر آن مقدس و پاک شده است. از این دستور الهی، متوجه می‌شویم که مقدس شمردن آثار انبیا و فرستادگان - از این جهت که واسطه‌های بین خداوند و آفریدگانش هستند - همان دین خداوند سبحان است. و حال کافران جاهلیت و دیگران که از مقام ابراهیم، برای نماز خواندن دوری می‌کنند، مانند حال وهابیت سلفی امروز است؛ و برعکس آن صحیح است. [۱۹]

روایات بسیاری که در کتب معتبر شیعی و سنی آمده است، برای وهابیت که با جهل و عناد ورزیدن بر عقیده باطل خویش اصرار می‌کند، راه‌گریز را می‌بندد. تمام این روایات رسول خدا با این عقیده باطل وهابیت در تضاد است.

در حقیقت، متبرک شدن به آثار اولیای الهی یا قبور ایشان به واسطه حرمتی است که این جان‌های پاک در آن آرمیده‌اند. و آن مکان مقدس مانند پنجره‌ای دوسویه رو به ملکوت است. این پنجره هم جان‌های تشنه عالم خاکی را به واسطه این تبرک جستن ارتقا دهد و هم ارواح پاک اولیای الهی را مایه فیض و رحمت این عالم کند؛ پنجره‌ای که برای اتصال ارواح طویه به عالم ملک تدبیر شده تا با ارواح خویش هم وعده خدا را ندا دهند تا اهل یقین بدانند در ساعت تردیدی نیست. به‌طور قطع، کسانی که بر قلب‌هایشان مهر زده شده، نه در حیات رسول تبرک جستند و نه در ممات ایشان...

آیات مذکور در این مقاله که مورد استناد وهابی‌هاست به محوریت توحید و ممنوعیت شرک در دین اسلام تأکید دارند. در آیه ۲۲ سوره اسراء، خداوند به‌طور واضح به مؤمنان دستور می‌دهد که هیچ معبودی جز او را نپرستند و به پرستش خداوند اشاره می‌کند. این آیه یادآور اهمیت ایمان خالص و پرهیز از شرک در پرستش است. همچنین، در آیه ۱۵۱ سوره انعام، خداوند به پیامبر (ص) فرمان می‌دهد که بگوید خداوند به‌تنهایی، تنها معبودی است که شایسته پرستش است و باید از شرک به‌شدت پرهیز کرد. پیام این دو آیه، دعوت به پذیرش توحید و دوری از هر نوع عمل و فکر شرک‌آمیز است. اما تبرک جستن به آثار رسول خدا و اهل بیت گرامی‌شان در محدوده شرک به خداوند نیست و البته منافاتی با توحید ندارد.



جای تعجب است که وهابی‌ها، نه تنها مستندات قرآنی مسلمین در مورد عدم حرمت و جواز تبرک جستن را نادیده می‌گیرند، بلکه ادعا می‌کنند دلیلی در قرآن و سنت بر مشروعیت تبرک بر غیر خدا و حتی آثار رسول خدا (ص) وجود ندارد. حال آن که قرآن کریم صراحتاً جواز تبرک را صادر کرده است؛ و سنت نبوی نیز به این امر تأکید دارد.

منابع:



[۱]

[۲] در سال هشتم هجری قمری، پس از فتح مکه به دست مسلمانان، پیامبر اسلام (ص) به همراه یارانش وارد شهر مکه شدند. در این زمان، پیامبر به سمت مقام ابراهیم رفتند و در آنجا دو رکعت نماز خواندند. سپس به سمت چاه زمزم حرکت کردند و از آب آن نوشیدند و وضو گرفتند. این واقعه در حالی رخ داد که مسلمانان مشتاقانه به دنبال تبرک‌گیری از پیامبر بودند و آب وضوی ایشان را بر روی صورت‌های خود می‌ریختند. این رفتار مسلمانان، باعث تعجب مشرکان شد و آنان را به تحسین پیامبر واداشت. الصحيح من سيرة النبي الأعظم، ج ۲، ص ۱۸۴.

[۳] مجله الدعوة، ص ۳۷، ش ۱۶۱۲.

[۴] السؤال على الهاتف، ابن عثيمين، البدع و المحدثات، ص ۲۵۹.

[۵] فتاوى الاسلاميه، ج ۴، ص ۲۹.

[۶] المنقى من فتاوى الشيخ صالح بن فوزان، ج ۲، ص ۸۶.

[۷] سورة اسراء، آية ۲۲.

[۸] سورة انعام، آية ۱۵۱.

[۹] شيروانى، حواشى شيروان، ج ۳، ص ۱۷۵؛ ج ۴، ص ۱۴۵.

[۹/۱] نووى، المجموع، ج ۴، ص ۶۳۶؛ همو، روضة الطالبين، ج ۵، ص ۳۷۴، بوسیدن حجر الاسود، ارکان کعبه، شافعى، الام، ج ۲، ص ۱۸۶.

[۹/۲] نووى، المجموع، ج ۵، ص ۱۲۷.

[۱۰] مسند ابن حنبل، ۳۲۳/۴، به سند خود، از «مسورین مخرمه» نقل کرده است.

[۱۱] سورة يوسف، آية ۹۳.

[۱۲] سورة كهف، آية ۲۱.

[۱۳] ر.ک: منبع شماره ۱۱.

[۱۴] امام صادق (ع) از پیامبر (ص) نقل کرده که فرمود: «ماء زمزم شفاء لما شرب له» «آب زمزم شفا برای هر چیزی است که به خاطر آن بنوشند». بحار الأنوار، ج ۹۹، ص ۲۴۵؛ فقيه، ج ۲، ص ۱۳۵.

[۱۵] به نقل از ابوسعید خدری: روزی عمر بن خطاب به هنگام بوسیدن حجر الاسود آن را سنگی خواند که هیچ نفع و ضرری به انسان نمی‌رساند و احترام و بوسیدن آن را تنها به سبب تأسی به رفتار پیامبر (ص) دانست. امام علی (ع) به سخنان او اعتراض کرده و حجر الاسود را سنگی خواند که هنگام هبوط حضرت آدم (ع) با او بوده و مانند دُر درخشان بوده است؛ ولی داستان کافران و مشرکان در اثر استلام آن را سیاه کرده است. اخبار مکه، الازرقی، ج ۱، ص ۳۲۴؛ شرح الاخبار، ج ۲، ص ۳۱۷؛ الکافی، ج ۴، ص ۱۹۰.

[۱۶] صحيح بخارى، كتاب الوضوء، باب التماس الوضوء اذا كانت الصلاة، ج ۱، ص ۳۱.

[۱۷] سورة نساء، آية ۱۵۰.

[۱۸] سورة بقره، آية ۱۲۵.

[۱۹] پیام سید احمد الحسن، صفحه ایکس، ۱ اکتبر ۲۰۲۵ م.



استمرار نزول وحی

به قلم ذاکره احمدی

نزول وحی، به عنوان یکی از مهم‌ترین و معجزه‌آسازترین جنبه‌های رسالت پیامبران الهی، نه تنها در تاریخ بعثت پیامبر اسلام (ص)، بلکه در تمامی دوره‌های انبیا و خلفای الهی، حائز اهمیت بوده است. وحی، به معنای انتقال پیام الهی و الهام به بندگان خاص خداوند، همواره ابزاری برای هدایت بشر به سوی مسیر درست و تأمین نیازهای معنوی و اجتماعی انسان‌ها محسوب شده است. [۱]

در این میان، شب قدر به عنوان شبی بزرگ و پرفضیلت، مورد تأکید ویژه‌ای قرار گرفته است؛ زیرا زمان نزول قرآن و آغاز رسالت الهی به شمار می‌آید. ماه مبارک رمضان مستقیماً به خداوند سبحان استناد دارد. تنها ماهی که در قرآن کریم نام آن آمده است، ماه مبارک رمضان است، و این ماه را خداوند سبحان به نزول قرآن معرفی کرده و فرموده است: (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ) [۲]

عظمت این ماه به نزول قرآن کریم است، نه به روزه گرفتن. [۳]





هنگامی که از پیامبر (ص) پرسیدند: «آیا شب قدر بعد از شما باقی می ماند؟» پاسخ مثبت بود. در ادامه، رسول الله (ص) فرمودند که ملائکه در شب قدر بر چه کسی نازل می شوند. در این هنگام، ایشان دست مبارکشان را بر سر علی (ع) گذاشتند و بیان داشتند که ملائکه در شب قدر بر او نازل خواهند شد.

امام صادق (ع) ادامه می دهند که پس از رسول الله (ص)، آن دو نفر به خاطر ترسی که در دلشان بود، شب قدر را حس می کردند. همچنین امام باقر (ع) به شخصی به نام «ابا هذیل» فرمودند:

«شب قدر بر ما اهل بیت مخفی نیست؛ زیرا ملائکه در آن شب به دور ما طواف می کنند.» [۵]
و از امام صادق (ع) نقل شده است که فرمودند:
«شب قدر تا روز قیامت باقی است، زیرا اگر برداشته شود، قرآن نیز برداشته خواهد شد.» [۶]

تداوم نزول وحی پس از پیامبر (ص)

در روایتی دیگر، امام باقر (ع) به سوره دخان اشاره کرده و فرمودند: (حم * وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مَبْرُكَةٍ) که به صورت خاص به ائمه (علیهم السلام) تعلق دارد. در این سوره، خداوند به نذیرانی اشاره می کند که در هر امتی وجود دارند. براساس روایات، تا زمانی که پیامبر (ص) در میان مسلمانان بودند، نذیر دیگری وجود نداشت؛ و پس از ایشان، علی (ع) به عنوان نذیر امت شناخته می شود.

بنابراین، نزول وحی پس از پیامبر بر ائمه اطهار و مهدیین استمرار دارد؛ زیرا خداوند متعال ملائکه را در تسخیر نبی مرسل قرار داده است، از آن جهت که نبی مرسل باید با آسمان ارتباط و اتصال داشته باشد. [۷] و از آنجا که ائمه و مهدیین دارای مقام نبوت هستند و رسولانی محسوب می شوند، [۸] زنجیره وحی و نزول ملائکه قطع نمی شود؛ چنان که گفته شده: یکی از اسامی علی بن ابی طالب (ع)، «رسول رسول الله» است. [۹]

حتی برخی از روایات وارد شده از حضرت محمد (ص) به صراحت بیان می کند که موضوع وحی فقط منحصر به اولیای حضرت نبوده، بلکه تمام مردم نیز در آن شریک اند. [۱۰] مانند رؤیای صادقه، که رسول اکرم (ص) آن را جزئی از اجزای نبوت توصیف نموده است. [۱۱]

تفاوت تأویل در مراتب نزول قرآن

دلیل دیگر استمرار نزول وحی آن است که تأویل آیات قرآن در زمان امام صادق (ع) به طور کامل با تأویل آن در زمان امام مهدی (ع) متفاوت است؛ به سبب تفاوت زمان، مکان و مردم؛ یا به عبارت دیگر، به دلیل تغییر تناقضات در عوالم نزول قرآن، چه در ملکوت و چه در ملک. بنابراین، تأویل قرآن و شناخت محکم از متشابه، وظیفه معصوم است و امکان چنین معرفتی از جانب غیر اوصیای پیامبر وجود ندارد. [۱۲]

سؤالی که مطرح می شود این است که: آیا نزول وحی که در شب قدر اتفاق افتاده، فقط بر قلب مبارک پیامبر بوده است یا این که این نزول وحی استمرار دارد؟ با توجه به روایت های متعدد از اهل بیت (علیهم السلام)، می توان دریافت که نه تنها وحی در زمان حیات پیامبر (ص)، بلکه کلام الهی و معارف دین، در طول تاریخ اسلامی از طریق ائمه معصومین (علیهم السلام) نیز ادامه داشته است. این استمرار نزول وحی، در حقیقت نشان دهنده تداوم هدایتگری ائمه (ع) است؛ آنان به تناسب زمان و نیازهای جامعه، معارف الهی را برای پیروان خود تبیین کرده و مصادیق نازله آن در شب قدر را به گوش عالمیان رسانده اند. بنابراین، این واکاوی در موضوع استمرار نزول وحی به ما کمک می کند تا به عمق معارف اسلامی پی برده و به نقش کلیدی اهل بیت (علیهم السلام) در تداوم این وحی الهی و راهنمایی جامعه اسلامی بیشتر آشنا شویم.

نسبت سوره قدر با پیامبر و اهل بیت

عروج پیامبر اکرم (ص) به آسمان، نقطه عطفی در تاریخ اسلام و نمایشگاهی از ارتباط عمیق انسان با خداوند متعال است. در این سفر معنوی، خداوند اذان، اقامه و نماز را به پیامبر (ص) آموخت؛ که خود نمایانگر اهمیت عبادت و ارتباط با پروردگار است.

در حدیث معراج، از امام باقر (ع) نقل شده است که فرمود:

«هنگامی که پیامبر (ص) به آسمان عروج کرد و خداوند متعال اذان و اقامه و نماز را به او آموخت، پس از آن که نماز خواند، خداوند به او فرمان داد که در رکعت اول، سوره حمد و توحید را بخواند و به او گفت: این نسبتی است که من دارم. و در رکعت دوم، سوره حمد و سوره قدر را خواند و فرمود: ای محمد، این نسبتی است که تو و اهل بیتت تا روز قیامت دارید.» [۱۴]

ملائکه در شب قدر بر چه کسی نازل می شوند؟

مرحوم کلینی در جلد اول کتاب کافی، فصلی با عنوان «باب فی شأنِ اِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ وَ تَفْسِيرُهَا» را به موضوع شب قدر اختصاص داده و روایات گوناگونی را در این زمینه نقل کرده است. روایت پنجم این باب از امام صادق (ع) نقل می کند که امیرالمؤمنین (ع) بارها از این موضوع یاد کرده اند که دو نفر از اصحاب پیامبر (ص) هر بار به حضور ایشان می رسیدند، آن حضرت سوره قدر را با خشوع خاصی می خواندند و اشک بر چهره شان جاری می شد. وقتی از پیامبر (ص) درباره حساسیت ایشان نسبت به این سوره پرسیدند، حضرت بیان کردند که به خاطر چیزهایی است که در دل خود می بیند و مصائب آینده ای که بر امیرالمؤمنین (ع) خواهد گذشت.

حضرت اشاره کردند که آیه (تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ) نشانه ای است از نزول ملائکه در شب قدر.



امام عصر (علیه السلام) از هر فرمان و دستور الهی نازل می‌شوند و سرنوشت و مقدرات خلق را نازل می‌گردانند. [۱۹]

به عقیده برخی از مفسران، ملائکه و روح در شب قدر به اذن پروردگارشان نازل می‌شوند، درحالی‌که نزولشان را آغاز کرده و هر امر الهی را صادر می‌نمایند. [۲۰] درحالی‌که برخی دیگر از مفسران بیان می‌دارند که قرائت صحیح «بِکُلِّ أَمْرِ سَلَامٍ» است. [۲۱] در توضیح آیه (تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ) دو احتمال داده شده است:

۱. احتمال اول: ملائکه بر امام به سبب هر امری یا با هر امری که به ایشان واگذار می‌شود سلام می‌کنند. (أَيُّ يُسَلِّمُونَ عَلَى الْإِمَامِ بِسَبَبِ كُلِّ أَمْرٍ، أَوْ مَعَ كُلِّ أَمْرٍ يُفُضُّونَ إِلَيْهِ). [۲۲]

۲. احتمال دوم: سلام، متعلق به ما بعد است و امام (علیه السلام) تتمه آیه را به اختصار ذکر نکرده‌اند. [۲۳] آنچه از روایات بیان شده، عبارت «بِکُلِّ أَمْرِ سَلَامٍ» است. از شیخ ابوجعفر طوسی - از رجال او - از عبدالله بن عجلان سکونی روایت شده که گفت: «شنیدم امام باقر (ع) می‌فرمود: خانه علی و فاطمه حجره رسول الله (ص) است و سقف خانه‌شان عرش رب العالمین است؛ و در انتهای خانه‌هایشان شکافی است که از آن تا عرش، پرده از معراج وحی برداشته شده است؛ ملائکه صبح و شام و هر ساعتی با وحی بر آنان نازل می‌شوند و فوج فوج بالا و پایین می‌روند... خانه‌هایشان به عرش رحمان مسقف است و معراج‌های ملائکه و روح در خانه‌های ایشان است، به اذن پروردگارشان «بِکُلِّ أَمْرِ سَلَامٍ»». راوی می‌گوید: پرسیدم: «مِنْ كُلِّ أَمْرِ سَلَامٍ؟» فرمود: «بِکُلِّ أَمْرِ». عرض کردم: «این چنین نازل شده است؟» فرمود: «آری». [۲۴]

در واقع باید گفت: قرائت درست، «بِکُلِّ أَمْرِ» است و رسول خدا حضرت محمد (ص) و ائمه بعد از ایشان (ع) این گونه می‌خواندند. اگر مردم نسبت به قرائت‌های هفت‌گانه، که در بسیاری جاها معنا را تغییر می‌دهد و قاریان آن نیز معصوم نیستند، هیچ اعتراضی ندارند، پس پذیرش قرائتی که از ائمه (ع) روایت شده، باید برای آنان اولویت بالاتری داشته باشد؛ زیرا آنان (ع) معصوم و پاک هستند. [۲۵]

نتیجه

از آنجاکه زمین هیچ‌گاه از خلیفه الهی خالی نیست، [۲۶] نزول وحی، دارای استمرار است و فقط منحصر به زمان پیامبر (ص) نمی‌شود. بلکه پس از ایشان نیز، برقراری ارتباط و حیانی ادامه دارد.

بنابراین، هرچند مخاطب وحی، خلیفه خداست، اما پس از دوران پیامبر (ص)، ائمه و مهدیین به‌عنوان خلفای خدا که نقش راهنمایی و هدایت را در زمان‌های مختلف ایفا می‌کنند، دریافت‌کننده وحی «بِکُلِّ أَمْرِ» هستند. و این، به معنای استمرار و پیوستگی وحی در جامعه بشری است.

وجود رحمت ویژه برای امام زمان در شب قدر

در شب قدر، فضیلت و رحمت ویژه‌ای برای امام زمان (علیه السلام) وجود دارد که نشانه‌ای خاص از لطف خدای متعال به ایشان است. با توجه به این حقیقت، امام باقر (علیه السلام) به پیروان اهل بیت (علیهم السلام) توصیه کردند که در اثبات حقانیت مکتب خود به سوره قدر استناد کنند. ایشان تأکید کردند که این سوره پس از رسول خدا (ص) به‌عنوان حجت و دلیل الهی بر بندگان محسوب می‌شود. همچنین از شیعیان خواسته شده که به سوره دخان استناد کنند؛ چراکه این سوره بعد از پیامبر (ص) به امامان و اولوالأمر اختصاص دارد و نشان‌دهنده مقام والای آنان در نظام الهی است. [۱۳]

از این رو، این روایات بر اهمیت شب قدر تأکید می‌کند و نشان می‌دهد که این شب فقط فرصتی برای دعا و استغفار نیست، بلکه شبی است که ملائکه بر امام زمان (علیه السلام) نازل می‌شوند و حقانیت مکتب اهل بیت را اثبات می‌کنند. به همین دلیل، در اعمال شب بیست و سوم ماه رمضان، سفارش شده است که دعای معروف «اللهم کن لولیک...» در هر حالی خوانده شود. این دعای خاص، به شناخت و ویژگی‌های امام زمان (علیه السلام) و ارتباط ویژه ایشان با شب قدر تأکید دارد. [۱۴]

مراد از «روح» در سوره قدر چیست؟

«روح» غیر از ملائکه است. [۱۵]

امام صادق (علیه السلام) در تفسیر سوره قدر، هنگامی که به آیه (تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحُ فِيهَا) می‌رسند، می‌فرمایند: «وَالرُّوحُ، رُوحُ الْقُدُسِ، وَهُوَ فِي فَاطِمَةَ» روح، همان روح القدس است که در فاطمه (سلام الله علیها) است. [۱۶]

باید گفت: روح القدس عبارت است از روح طهارت یا عصمت. هنگامی که بنده نیت خود را برای خداوند متعال خالص کند و به دنبال رضایت او باشد، خداوند او را دوست می‌دارد و فرشته‌ای را به او می‌سیارده که او را به هر خیری وارد کرده و از هر شری خارج می‌کند و به سوی مکارم اخلاق هدایت می‌نماید. روح القدس، واسطه‌ای برای انتقال علم به انسان موکل شده است. [۱۷]

روح القدس، به‌عنوان نیروی الهی، در اشکال و تجلیات مختلف در زندگی انسان‌ها و در طول تاریخ انبیا وجود داشته است. روح القدس‌ها بسیارند و یکی نیستند. روحی که با عیسی (ع) و سایر پیامبران بود، با آنچه با محمد (ص)، علی (ع)، فاطمه (س) و ائمه (ع) است، متفاوت است. این روح القدس اعظم است که تنها با محمد (ص) نازل شد و پس از وفات او به علی (ع) و سپس به ائمه (ع) منتقل گردید. [۱۸]

«مِنْ كُلِّ أَمْرِ» یا «بِکُلِّ أَمْرِ»؟

آنچه در متن قرآن کنونی در سوره قدر وجود دارد، عبارت «مِنْ كُلِّ أَمْرِ» است؛ به این معنا که در این شب، فرشتگان و روح (یعنی جبرئیل) به اذن خدا، بر مقام ولایت نبی و



- [۱] علامه طباطبائی، محمدحسین، قرآن در اسلام، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵، چاپ هشتم، ص ۸۵.
- [۲] سوره بقره، آیه ۱۸۵.
- [۳] جوادی آملی، عبدالله، اسرار عبادات، انتشارات الزهراء، چاپ چهارم، ۱۳۷۲، ص ۱۷.
- [۴] علامه مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۹۸.
- [۵] محمدبن حسن الصفار، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص)، بی تا، ج ۱، ص ۲۲۱.
- [۶] همان، ج ۲۵، ص ۹۸.
- [۷] سید احمد الحسن، نبوت خاتم، ص ۹.
- [۸] همان، ص ۴۷.
- [۹] همان، ص ۵۲.
- [۱۰] همان، ص ۱۰.
- [۱۱] شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م، ج ۱، ص ۲۸۸؛ همو، من لایحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۵۸۵؛ علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج ۴۹، ص ۲۸۳.
- [۱۲] سید احمد الحسن، متشابهات، ج ۱، ص ۱۹.
- [۱۳] کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۴۹.
- [۱۴] همان، ج ۴، ص ۱۶۲.
- [۱۵] علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۶۴.
- [۱۶] همان، ج ۲۵، ص ۹۷.
- [۱۷] سید احمد الحسن، پاسخ های روشن گرانه بر بستر امواج، پاسخ پرسش ۲۳، ص ۶۵.
- [۱۸] همان، ص ۶۶.
- [۱۹] قرآن کریم، ترجمه الهی قمشه ای.
- [۲۰] علامه طباطبائی، محمدحسین، تفسیر المیزان، قم: منشورات اسماعیلیان، ج ۲۰، ص ۲۲۲.
- [۲۱] بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسة البعثة، ج ۵، ص ۷۱۳.
- [۲۲] علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۹۸.
- [۲۳] همان، ج ۲۵، ص ۹۸.
- [۲۴] بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۳۵۴، «سورة القدر»، حدیث ۲۸؛ علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۹۸.
- [۲۵] سید احمد الحسن، پاسخ های روشن گرانه بر بستر امواج، ج ۲.
- [۲۶] مجلسی، محمدتقی، أربعون حديثاً، ج ۱، ص ۱۱۹: «لَا تَخْلُو الْأَرْضَ مِنْ قَائِمٍ بِحُجَّةٍ إِلَّا ظَاهِراً مَشْهُوراً أَوْ خَائِفاً مَغْمُوراً».



گفت‌وگوی داستانی دربارهٔ دعوت فرستادهٔ عیسی (فصل دوم)

غلام امین و دانا

بخش دوم

به قلم متیاس

الیاس و ساره پیمان بسته بودند که هرگز لحظه‌ای را دریاری احمد الحسن از دست ندهند. برایشان مهم نبود روز باشد یا شب، خانه باشد یا خیابان؛ هرگاه کسی دربارهٔ او پرسد، نگویند: «باشد برای بعد!». برای آنان بعدی وجود نداشت و می‌دانستند که فرصت‌ها همچون ابرها درگذرند که اگر دریافت نشوند، دیگر باز نمی‌گردند.

همین عهد مقدس میان آنان بود که الیاس را در محل کارش نگه داشت تا به گفت‌وگو با سروش ادامه دهد. او نمی‌خواست زمان را در پاسخ به سؤالی که دربارهٔ شخصیت «غلام امین و دانا» پرسیده شده بود، از دست بدهد.





«پسر را حرمت خواهند نهاد.» ۷ اما باغبانان به یکدیگر گفتند: «این وارث است؛ بیایید او را بکشیم تا میراث از آن ما شود.» ۸ پس او را گرفته، کشتند و از تاکستان بیرون افکندند. ۹ حال، صاحب تاکستان چه خواهد کرد؟ خواهد آمد و باغبانان را هلاک کرده، تاکستان را به دیگران خواهد سپرد.» (ترجمه هزاره نو) این مثل در انجیل متی، فصل ۲۱؛ و انجیل لوقا فصل ۲۰ نیز آمده است.

[۳] در کتاب «زنجیر طلایی»، اثر توماس آکویناس، بخش انجیل لوقا، فصل ۲۰ می‌بینیم که آمبروز (Ambrose) از پدران کلیسا و اسقف میلان، که در کلیسای ارتدوکس شرقی و ارتدوکسی غیرخلقیدونی و جماعت انگلیکن و کلیسای لوتری ستایش شده است.

و همچنین بید (Bede) یکی دیگر از پدران کلیسا و ستایش شده در کلیسای کاتولیک و ارتدوکس شرقی و جماعت انگلیکن و کلیسای لوتری، و از دکتوران کلیسای کاتولیک؛ آن پسر در این مثل را مسیح می‌دانستند:



همچنین مشابه این آیات را در انجیل متی، فصل ۲۱ نیز داریم و تئوفیلاکت (Theophylact) و اسقف اعظم اهرید (Ochrid)، منظور از آن پسر را «مسیح» معرفی کردند:



همچنین در تفسیر آیه متی ۲۱:۳۷ توسط آدام کلارک و جان گل (می‌توان دید که آنان پسری را که در مثل آمده است مسیح می‌دانستند:



سروش جواب تازه‌ای به توضیحات الیاس داد:

«سپاس‌گزارم، الیاس. توضیحات درباره مجزا بودن آن دو غلام [۱] را می‌پذیرم که هم کارهای آن دو نفر و هم رفتار آقایشان نسبت به آن دو با یکدیگر متفاوت است. اما چرا این آیه را یک مثل نمی‌دانی؟ یک سخن که به صورت کلی و بدون اشاره به شخص خاصی بیان شده است؟»

الیاس پاسخ داد:

«اصلاً فرض کن مثل باشد. اما آیا مثل بودنش مانع از این می‌شود که به شخصی اشاره داشته باشد؟ حتماً مثل «باغبانان شریر یا قاتل» که در آن از صاحب باغ، باغبانان، دهقانان و پسر صاحب باغ یاد شده است را خوانده‌ای. [۲] خوب است بدانی که بسیاری از مفسران مسیحی معتقدند که منظور از «پسر صاحب باغ» در آن مثل، «مسیح» است. اگر مایل باشی، می‌توانم در فرصتی مناسب برخی از آن نظرات را برایت ارسال کنم تا بخوانی. [۳] پس حتی اگر آیات مربوط به «غلام امین و دانا» نیز یک مثل و حکایت باشد، باز هم می‌تواند منظور خاصی را بیان کند و اشکالی ندارد که به شخص ویژه‌ای اشاره داشته باشد.»

این داستان ادامه دارد...

منابع:

[۱] انجیل متی، فصل ۲۴:

«۴۴ لهذا شما نیز حاضر باشید؛ زیرا در ساعتی که گمان نبرید، پسر انسان می‌آید. ۴۵ پس آن غلام امین و دانا کیست که آقایش او را بر اهل خانه خود بگمارد تا ایشان را در وقت معین خوراک دهد؟ ۴۶ خوشا به حال آن غلامی که چون آقایش آید، او را در چنین کار مشغول یابد. ۴۷ هرآینه به شما می‌گویم که او را بر تمام مایملک خود خواهد گماشت. ۴۸ لیکن هرگاه آن غلام شریر با خود گوید که آقای من در آمدن تأخیر می‌نماید، ۴۹ و شروع کند به زدن هم‌قطاران خود و خوردن و نوشیدن با می‌گساران، ۵۰ هرآینه آقای آن غلام آید، در روزی که منتظر نباشد و در ساعتی که نداند، ۵۱ او را دو پاره کرده، نصیبش را با ریاکاران قرار دهد در مکانی که گریه و فشار دندان خواهد بود.» [۲] انجیل مرقس، فصل ۱۲:

«۱ سپس عیسی به مثل‌ها با ایشان سخن آغاز کرد و گفت: «مردی تاکستانی غرس کرد و گرد آن دیوار کشید و چرخشتی در آن کند و برجی بنا نهاد. سپس تاکستان را به چند باغبان اجاره داد و خود به سفر رفت. ۲ در موسم برداشت محصول، غلامی نزد باغبانان فرستاد تا مقداری از میوه تاکستان را از آنان بگیرد. ۳ اما آنان غلام را گرفته، زدند و دست‌خالی بازگردانند. ۴ سپس غلامی دیگر نزد آنان فرستاد، ولی باغبانان سرش را شکستند و به او بی‌حرمتی کردند. ۵ باز غلامی دیگر فرستاد، اما او را کشتند. و به همین‌گونه با بسیاری دیگر رفتار کردند؛ بعضی را زدند و بعضی را کشتند. ۶ او تنها یک تن دیگر داشت که بفرستد و آن، پسر محبوبش بود. پس او را آخر همه روانه کرد و با خود گفت:



از رادیکالیسم پنهان تا قرآن سوزی مدلی برای رادیکال سازی بازتابی در جوامع سکولار

به قلم مریم رحمانیان

چکیده

این مقاله قرآن سوزی را در مقام یک ابزار کنش اعتراضی افراطی در جوامع لیبرال-سکولار تحلیل می کند و آن را در چارچوب سه سطح به هم پیوسته مفهوم پردازی می کند:

۱. معماری شناختی افراط گرایی سکولار شامل نیاز به قطعیت، ابهام گریزی و ذهنیت خود حق پندار؛
۲. سازوکارهای تولید مرزهای هویتی در گفتمان راست افراطی؛
۳. منطق اقتصاد توجه که بازتولید کنش را از طریق سرمایه نمادین منفی تسهیل می کند.

براساس این عناصر، مدل «رادیکال سازی بازتابی» معرفی می شود که در آن کنش افراطی و واکنش رسانه ای-اجتماعی، یکدیگر را تقویت می کنند. مطالعه موردی پالودان نشان می دهد که قرآن سوزی ابزاری راهبردی برای آزمودن حدود آزادی بیان و تثبیت نظم هویتی ناسیونالیسم فرهنگی است.



در سال‌های اخیر، پدیده قرآن‌سوزی در کشورهای اسکاندیناوی، به‌ویژه دانمارک و سوئد، به یکی از بحث‌برانگیزترین اشکال کنش اعتراضی تبدیل شده است. این رخدادها غالباً در چارچوب آزادی بیان تفسیر می‌شوند؛ با این حال، دامنه و شدت واکنش‌های عمومی، سیاسی و رسانه‌ای نشان می‌دهد که مسئله فراتر از یک اقدام نمادین منفرد است. در این مقاله، قرآن‌سوزی نه به‌عنوان کنشی فردی، بلکه به‌مثابه شاخصی برای تحلیل تنش‌های هویتی، ارزشی و ساختاری در جوامع سکولار بررسی می‌شود. در سنت اسلامی، قرآن متنی تلقی می‌شود که هدف آن شکل‌دهی به اخلاق، معنابخشی و سامان‌دهی زندگی انسانی است. این مطالعه، بدون ورود به ارزیابی الهیاتی، قرآن را به‌عنوان یک «ابژه معنوی-اجتماعی» در نظر می‌گیرد که در تاریخ، مکرراً در کانون منازعات تفسیری، سیاسی و معرفتی قرار داشته است. این جایگاه دوگانه - به‌عنوان متن مقدس و در عین حال ابزار منازعه - سبب شده است مواجهه مدرن با قرآن نیز واجد اهمیت نمادین و هویتی قابل توجهی باشد.

از منظر روان‌شناسی اجتماعی، قرآن‌سوزی را می‌توان در پیوند با فرایندهای شناخته‌شده رادیکال‌سازی تحلیل کرد. پژوهش‌هایی درباره نیاز به قطعیت، ناتوانی در تحمل ابهام و ذهنیت خودحق‌پندار (Kruglanski & Webber, 2014) [۱] نشان می‌دهند که افراط‌گرایی - فارغ از این که دینی باشد یا سکولار - بر سازوکارهای مشابهی متکی است: قطبی‌سازی ادراکی، تفکیک صلب «ما» و «دیگری» و ساده‌سازی واقعیت پیچیده. در این چارچوب، قرآن‌سوزی صرفاً مخالفت با اسلام نیست، بلکه به‌منزله تبدیل اضطراب‌های هویتی به کنشی نمادین علیه «دیگری دینی» عمل می‌کند.

در سطح جامعه‌شناختی، این رفتار در زمینه‌ای شکل می‌گیرد که در آن مباحث مربوط به آزادی بیان، سیاست‌های چندفرهنگی و منطق اقتصاد توجه بر الگوهای کنش اعتراضی اثرگذارند. مدل‌های بوردیو درباره خشونت نمادین (Bourdieu, 1991) [۲] چارچوبی مفهومی برای توضیح این وضعیت فراهم می‌کنند: در قرآن‌سوزی، کنشگر از طریق تخریب یک نماد دینی، نوعی سلطه نمادین را بازتولید می‌کند؛ سلطه‌ای که لزوماً فقط معطوف به مسلمانان نیست، بلکه متوجه منبعی است که تهدیدکننده هویت یا نظم ارزشی کنشگر تلقی می‌شود.

این مقاله با استفاده از رویکردی نظری-تحلیلی و یک مطالعه موردی محدود درباره کنش‌های راسموس پالودان و بازنمایی رسانه‌ای آن‌ها، مدلی با عنوان «رادیکال‌سازی بازتابی» پیشنهاد می‌کند. در این مدل، واکنش‌های رسانه‌ای، سیاسی و اجتماعی به کنش‌های جنجالی نه تنها بازتاب آن‌ها، بلکه بخشی از فرایند تقویت و تداوم رادیکال‌سازی تلقی می‌شوند. هدف مقاله، مفهوم‌پردازی قرآن‌سوزی در این چارچوب و تحلیل پیامدهای آن برای فهم افراط‌گرایی سکولار در جوامع چندفرهنگی است.



پرسش‌های پژوهش

این مطالعه به دو پرسش اصلی می‌پردازد:

۱. قرآن‌سوزی در بافت جوامع اسکاندیناوی چگونه می‌تواند به‌عنوان شکل مشخصی از «افراط‌گرایی سکولار» مفهوم‌پردازی شود؟
 ۲. واکنش‌های رسانه‌ای، نهادی و عمومی چه نقشی در فرایند «رادیکال‌سازی بازتابی» ایفا می‌کنند؟
- این پرسش‌ها چارچوب نظری مقاله را سامان می‌دهند و امکان می‌دهند قرآن‌سوزی فراتر از یک کنش اعتراضی فردی، در بستر گسترده‌تر تحولات هویتی و ساختاری در جوامع سکولار تحلیل شود.

سازوکارهای شناختی تقویت‌کننده رادیکال‌سازی

یافته‌های تجربی نیز این مسیر را تأیید می‌کنند: افراد با نیاز بالا به قطعیت، گرایش بیشتری به تفکر دوقطبی، پیوند با گروه‌های افراطی و ترجیح راه‌حل‌های حذف‌گر نشان می‌دهند (Kruglanski, Pierro, Mannetti, & De Grada, ۲۰۰۶). [۷] این الگو با نتایج آلتمایر درباره ساختار اقتدارگرایی نیز هم‌خوان است؛ ساختاری که در آن عدم تحمل ابهام و دوگانه‌نگری به‌عنوان شاخص‌های شناختی اصلی شناسایی می‌شوند (Altemeyer, ۱۹۹۶). [۸]

در این چارچوب، کاهش توانایی در پردازش پیچیدگی، اخلاقی و هویتی باعث می‌شود ترجیح به قطعیت، جایگزین تمایل به تأمل شود و واکنش‌های هیجانی، جایگزین رواداری شناختی گردد. بر این اساس، رفتارهایی مانند قرآن‌سوزی را می‌توان در قالب فرایند یک فرایند رادیکال‌سازی نمادین صورت‌بندی کرد؛ فرایندی که در آن خشونت از سطح کنش فیزیکی به سطح تولید معنا و بازتعریف مرزهای هویت منتقل می‌شود و نمادهای دینی به ابژه‌هایی برای تثبیت مرزبندی‌های هویتی تبدیل می‌گردند.

در چارچوب نظری بوردیو (Bourdieu, ۱۹۹۱)، خشونت نمادین زمانی رخ می‌دهد که سلطه از طریق معنا و بازنمایی اعمال شود، نه از طریق اجبار فیزیکی. قرآن‌سوزی نیز می‌تواند در این منطق تفسیر شود: کنشی که از طریق تخریب یک نماد دینی، به بازتولید ساختارهای قدرت و مرزبندی‌های فرهنگی کمک می‌کند. زمانی که این روند با اضطراب هویتی و سازوکارهای فراقکنی جمعی همراه شود، زمینه لازم برای شکل‌گیری و تشدید رفتارهای افراطی فراهم می‌شود.

تحلیل سیاست‌گذاری و زمینه‌های اجتماعی رادیکال‌سازی تنها زمانی کامل است که با بررسی سازوکارهای شناختی همراه شود؛ زیرا افراط‌گرایی پیش از بروز در سطح رفتار جمعی، در سطح پردازش شناختی و سازمان‌یافتگی ادراک آغاز می‌شود.

از منظر روان‌شناسی شناختی، یکی از سازه‌های بنیادی در این مسیر، کاهش تحمل ابهام است؛ مفهومی که نخستین بار از سوی فرنکل-برونسویک (Frenkel-Brunswik, ۱۹۴۹) [۳] برای توصیف گرایش پایدار فرد به اجتناب از پیچیدگی، تنوع و عدم قطعیت معرفی شد. کاهش تحمل ابهام با گرایش به ساده‌سازی افراطی، تصمیم‌گیری‌های شتاب‌زده و اتکای بیش‌ازحد به قضاوت‌های قطعی مرتبط است.

پژوهش‌های متعدد نشان داده‌اند که این گرایش با سطح بالای نیاز به قطعیت هم‌پوشانی دارد؛ سازه‌ای که فرد را به‌سوی پاسخ‌های فوری، نهایی و مقاوم در برابر تغییر سوق می‌دهد و مقاومت در برابر ابهام را افزایش می‌دهد (Webster & Kruglanski, ۱۹۹۴). [۴] نسخه‌های کوتاه‌شده این مقیاس نیز بعدها طراحی شده‌اند، از جمله نسخه ۱۵سؤالی Roets & Van Hiel (۲۰۱۱) [۵] که روایی و پایایی مناسبی برای پژوهش‌های فرهنگی-سیاسی نشان داده است.

Kruglanski (۲۰۰۴) [۶] در نظریه «ذهن بسته» نشان می‌دهد که نیاز به قطعیت، چگونه ساختار شناختی را به سمت قالب‌های ارزشی دوقطبی هدایت می‌کند. این فرایند به‌ویژه در شرایط تهدید هویتی یا تعارض فرهنگی تشدید می‌شود و با افزایش انسجام درون‌گروهی، پذیرش روایت‌های رادیکال و کاهش حساسیت نسبت به خشونت نمادین همراه است.



تحلیل روان‌شناختی فرایند رادیکال‌سازی

تقویت تفکر دوقطبی و نیاز به پاسخ‌های قطعی و نهایی (Kruglanski et al, ۲۰۰۶). ترکیب این عوامل، گرایش به قضاوت‌های مطلق‌گرا را تشدید می‌کند و امکان پردازش پیچیدگی‌های هویتی و اخلاقی را محدود می‌سازد. در این چارچوب، رفتارهایی مانند قرآن‌سوزی نه به‌عنوان واکنش‌های فردی منفصل، بلکه به‌مثابه پیامد یک فرایند تدریجی رادیکال‌سازی نمادین قابل تحلیل‌اند؛ فرایندی که در آن تخریب نماد به ابزاری برای تثبیت مرزبندی‌های هویتی و بازتولید مرزهای اجتماعی تبدیل می‌شود.

در مراحل نهایی این فرایند، کنشگر افراطی از کنش نمادین (در اینجا، آتش زدن متن مقدس) برای مشروع‌سازی مرزهای هویتی و ادعای برتری ارزشی استفاده می‌کند. از این منظر، قرآن‌سوزی را می‌توان شکلی از خشونت نمادین دانست که در آن نه‌تنها معنای یک متن، بلکه نسبت میان هویت کنشگر و «دیگری» بازتعریف می‌شود (Bourdieu, ۱۹۹۱). چنین کنشی زمانی محتمل‌تر است که رادیکال‌سازی شناختی با تهدید هویتی، فرافکتی جمعی و سازوکارهای ادراکی قطبی‌شده به‌طور هم‌زمان فعال باشند.

یکی از مدل‌های تأثیرگذار در مطالعه روان‌شناختی افراط‌گرایی، مدل «نردبان رادیکال‌سازی» است که نخستین بار از جانب مقدم (Moghaddam, ۲۰۰۵) [۹] پیشنهاد شده است. در این مدل، فرد از «طبقه همکف» - یعنی سطحی از احساس نارضایتی، ناکامی یا بی‌عدالتی - آغاز می‌کند و با طی کردن پله‌های متوالی، به تدریج به سمت کنش‌های رادیکال و در نهایت خشونت‌بار حرکت می‌کند.

در پله‌های میانی، ادراک تبعیض، احساس قربانی بودن جمعی و هم‌هویتی با گروه‌های افراطی افزایش می‌یابد؛ فرایندی که به کاهش ظرفیت گفت‌وگو، افت انعطاف شناختی و کاهش تحمل تفاوت منجر می‌شود (Kruglanski & Webber, ۲۰۱۴). در سطوح بالاتر، سازمان‌دهی شناختی فرد بر محور تقابل صلب «ما» در برابر «آنها» شکل می‌گیرد و نمادهای منتسب به «دیگری» به اهدافی «مشروع» برای حذف یا تخریب تبدیل می‌شوند.

از منظر روان‌شناسی شناختی، این مسیر با همان الگوهایی همراه است که پیش‌تر توضیح داده شد: کاهش تحمل ابهام (Frenkel-Brunswik, ۱۹۴۹)،

سیاست‌های نادرست و بی‌طرفی کاذب در گفتمان آزادی بیان

برخورد نشان می‌دهد که دولت‌ها از نظر حقوقی قادر به ترسیم مرزهای اخلاقی برای آزادی بیان هستند، در مواجهه با کنش‌های تخریب نمادین مرتبط با امر مقدس - به‌ویژه باورهای اقلیت‌ها - نوعی «بی‌طرفی کاذب» اتخاذ می‌کنند که در عمل می‌تواند به جانب‌داری ساختاری از اکثریت فرهنگی بینجامد.

در قانون جزای سوئد، ماده Hets mot folkgrupp (فصل ۱۶، بند ۸ از Brottsbalken) [۱۱] تهدید یا اهانت علیه گروه‌هایی را که بر مبنای قومیت یا باور دینی تعریف می‌شوند، جرم‌انگاری می‌کند. دادگاه‌های سوئد در سال‌های ۲۰۲۴-۲۰۲۵ در برخی پرونده‌های قرآن‌سوزی به این ماده استناد کرده‌اند. با این حال، نمایش نمادهای نازی به‌طور عام ممنوع نیست و تنها در صورت تشخیص مصداق نفرت‌پراکنی قابل پیگرد

در بسیاری از کشورهای اروپایی، ازجمله سوئد و دانمارک، چارچوب حقوقی آزادی بیان براساس لیبرالیسم فردمحور شکل گرفته است؛ چارچوبی که در سطح نظری، هدف آن تضمین بی‌طرفی دولت در قبال طیفی گسترده از عقاید است. با این حال، در عمل، مرزبندی روشنی میان «انتقاد مشروع» و «خشونت نمادین» وجود ندارد و این ابهام، به سردرگمی در سیاست‌گذاری منجر می‌شود.

در این کشورها، استفاده از نمادهای نازی یا بیان دیدگاه‌های آشکارا نژادپرستانه می‌تواند براساس قانون، مصداق تحریک علیه گروه‌های قومی یا ملی تلقی شود؛ درحالی‌که سوزاندن کتاب‌های مقدس، در بسیاری از موارد، تحت عنوان «بیان عقیده» مجاز دانسته شده است (Bleich, ۲۰۱۱). [۱۰] این تفاوت



اخلاقی» در روان‌شناسی اجتماعی توضیح داد (Merritt, Effron, & Monin, ۲۰۱۰) [۱۳]: نظام‌های لیبرال، به دلیل اتکا به ارزش بنیادین آزادی، گاه به خود این اجازه را می‌دهند که اعمالی را مجاز بشمارند که در عمل، پیامدهایی مغایر با همان ارزش پدید می‌آورند. در چنین شرایطی، آزادی بیان می‌تواند به چارچوبی برای نادیده‌گرفتن تجربه آسیب و رنج گروه‌های اقلیت تبدیل شود و در نتیجه، به تشدید قطب‌گرایی فرهنگی کمک کند. از این منظر، قرآن سوزی را نمی‌توان صرفاً به‌عنوان کنشی فردی ارزیابی کرد؛ بلکه باید آن را در پیوند با ساختارهای حقوقی و سیاسی‌ای فهمید که در آن مفاهیم اخلاقی و حقوقی در وضعیتی از تعارض یا ابهام نسبت به یکدیگر قرار می‌گیرند. در این بستر، مسئله تنها به سطح سیاست و قانون محدود نمی‌شود، بلکه با الگوهای شناختی و هویتی در سطح فردی نیز پیوند دارد. افراط‌گرایی سکولار در این زمینه زمانی شکل می‌گیرد که چارچوب‌های حقوقی مبهم، اقتصاد توجه رسانه‌ای و اضطراب‌های هویتی در یکدیگر تداخل پیدا کنند. قرآن سوزی در چنین تحلیلی، نمونه‌ای از کنش نمادین افراطی در نقطه تلاقی این عوامل است؛ کنشی که بدون در نظر گرفتن ریشه‌های روان‌شناختی، سازوکارهای فرافکنی جمعی و ساختارهای ادراکی قطبی‌شده، فهم آن ناقص خواهد بود.

است. در دانمارک نیز پارلمان در ۷ دسامبر ۲۰۲۳ «قانون منع رفتار نامناسب با متون دارای اهمیت دینی» (Koran law) را تصویب کرد؛ قانونی که سوزاندن علنی متون مقدس، از جمله قرآن، را ممنوع می‌سازد.

با وجود این ظرفیت‌های حقوقی، الگوی غالب سیاست‌گذاری در کشورهای نوردیک همچنان با مسئله بی‌طرفی کاذب روبه‌روست. داده‌های پیمایش آزادی بیان در نروژ در چارچوب پروژه «آزادی بیان در یک عرصه عمومی نو» نشان می‌دهد که بیان‌های خصمانه و تبعیض‌محور - به‌ویژه در فضای آنلاین - برای گروه‌های اقلیت، یکی از اصلی‌ترین تهدیدها نسبت به تجربه آزادی محسوب می‌شود. (Mangset et al., ۲۰۲۲؛ Fladmoe et al., ۲۰۲۲). [۱۲] مطالعات کیفی نیز گزارش می‌کنند که جوانان مسلمان در نروژ، شبکه‌های اجتماعی را مهم‌ترین عرصه مواجهه با تحقیر و طرد فرهنگی توصیف می‌کنند؛ وضعیتی که می‌تواند به شکل‌گیری هویت‌های دفاعی و کناره‌گیری اجتماعی منجر شود.

از این منظر، تناقض در سیاست‌گذاری آشکار است: دولت‌ها در قبال نژادپرستی، مرزهای اخلاقی نسبتاً مشخصی ترسیم می‌کنند، اما در مواجهه با توهین به مقدسات دینی، اغلب سکوت یا بی‌طرفی را ترجیح می‌دهند. این وضعیت را می‌توان با مفهوم «مجاز

قرآن سوزی به عنوان نمونه‌ای از افراط‌گرایی سکولار

قرآن سوزی در این بخش به عنوان نمونه‌ای ساختاری از افراط‌گرایی سکولار در جوامع اروپایی بررسی می‌شود. مقصود از افراط‌گرایی سکولار، الگوی کنشی و گفتمانی است که در آن حذف یا تخریب نمادهای دینی نه در قالب نقد معرفتی، بلکه به مثابه اقدام سیاسی برای بازتعریف مرزهای هویتی صورت می‌گیرد (Appleby, ۲۰۱۹؛ Jenkins, ۲۰۲۰). [۱۴]

این الگو با یافته‌های پژوهشگران مطالعات دین نیز هم‌خوان است؛ به‌ویژه در این‌که چگونه سیاست‌گذاری‌های سکولار می‌توانند به تولید چرخه‌های جدیدی از تقابل دینی و هویتی منجر شوند (Jenkins, ۲۰۲۰). [۱۵]

کنشگرانی که این رفتار را انجام می‌دهند معمولاً آن را «اعتراض سیاسی» یا «بیان عقیده» معرفی می‌کنند. با این

حال، تحلیل اجتماعی-روانی نشان می‌دهد که این روایت توصیف‌کننده تمام ابعاد پدیده نیست. در سطح ساختاری، قرآن سوزی بخشی از رویکردی است که در آن دین به عنوان مانعی برای آزادی فردی یا انسجام فرهنگی بازنمایی می‌شود. این الگو در سطح شناختی با سازوکارهای مشابه افراط‌گرایی دینی هم‌پوشانی دارد؛ هر دو بر تفکر دوقطبی، عدم تحمل ابهام و چارچوب «ما در برابر آن‌ها» متکی هستند (Kruglanski et al., ۲۰۱۸). [۱۶]

از این منظر، قرآن سوزی کنشی است که در آن یک نماد دینی به ابژه‌ای برای تولید تمایز هویتی تبدیل می‌شود. هدف اصلی نه تبیین معرفتی بلکه تثبیت مرزهای درون‌گروهی و برون‌گروهی است.



چالش‌های سیاست‌گذاری: آزادی بیان بدون ساز و کار مسئولیت

burnings create diplomatic crisis [۱۷] نشان داد که اعطای مجوز برای این تجمع‌ها مستقیماً به بروز بحران دیپلماتیک منجر شده است. این وضعیت نمونه‌ای از «پارادوکس آزادی» است: لحظه‌ای که آزادی بیان بدون ساز و کارهای مسئولیت‌پذیری، بستری برای تهدید یا محدودیت علیه گروه‌های دیگر ایجاد می‌کند. در نتیجه، آزادی بیان از ابزار گفت‌وگو فاصله می‌گیرد و به عاملی برای تشدید قطب‌گرایی بدل می‌شود.

واکنش اولیه دولت‌های سوئد و دانمارک به پدیده قرآن‌سوزی، اتکا به خوانشی حداقلی از آزادی بیان بود. در این رویکرد، قرآن‌سوزی ذیل «بیان عقیده» قرار گرفت و در نتیجه، مداخله حقوقی محدود باقی ماند. پیامدهای اجتماعی و سیاسی این سیاست خیلی زود آشکار شد: افزایش تنش فرهنگی، مناقشات دیپلماتیک و تشدید حساسیت‌های امنیتی. گزارش SVT News در سال ۲۰۲۳ با عنوان Koran

مطالعه موردی: راسموس پالودان و تولید تقابل از طریق نماد دینی

واکنش است. این رفتار را می‌توان در چارچوب «کنش تثاتی‌یکال» تحلیل کرد (Alexander, ۲۰۰۴) [۱۸]: کنشی که بر اجرا، تصویر، صحنه‌پردازی و واکنش عاطفی استوار است. در روان‌شناسی اجتماعی، این الگو «تحریک نمادین» نام دارد؛ یعنی کنشی که هدف آن انتقال استدلال نیست، بلکه ایجاد واکنشی شدید است تا بتوان از آن برای تقویت روایت اولیه بهره‌برداری کرد (Bartlett & Miller, ۲۰۱۲) [۱۹].

راسموس پالودان، سیاست‌مدار دانمارکی-سوئدی و رهبر حزب Stram Kurs، یکی از شناخته‌شده‌ترین چهره‌هایی است که از نمادهای دینی برای اهداف رادیکال‌سازی بهره می‌گیرد. او زمان و مکان‌هایی را برای قرآن‌سوزی انتخاب می‌کند که بار نمادین و قابلیت رسانه‌ای بالایی دارند؛ مانند ورودی مساجد، ایام مذهبی یا مقابل سفارتخانه‌ها. این الگو نشان می‌دهد که کنش او صرفاً بیان عقیده نیست، بلکه بخشی از استراتژی سیاسی برای تولید تقابل و تحریک

تحریک هدایت‌شده واکنش مذهبی

افزایش می‌دهد. سپس این واکنش‌ها در گفتمان او به عنوان شواهدی برای «تهدید» بازنمایی می‌شوند و کارکرد سیاسی پیدا می‌کنند.

الگوی انتخاب‌های پالودان نشان می‌دهد که واکنش‌های احتمالی جامعه مسلمان بخشی از طراحی کنش اوست. سوزاندن قرآن در ایام مذهبی یا در مجاورت فضاهای دینی، احتمال بروز واکنش جمعی و بازتاب رسانه‌ای را

ساختن «دیگری تهدیدگر» در گفتمان هویت ملی

مرزبندی با برون‌گروه شکل می‌گیرد. قرآن‌سوزی در این چارچوب، ابزاری نمادین برای تقویت همبستگی در میان حامیان راست افراطی است.

در گفتمان پالودان، مسلمانان اغلب نه به عنوان شهروندان، بلکه به عنوان «گروه تهدیدگر» تصویر می‌شوند. این ساز و کار مطابق نظریه هویت اجتماعی عمل می‌کند (Tajfel & Turner, ۱۹۸۴) [۲۰]: انسجام درون‌گروهی از طریق تقویت

جمع‌بندی تحلیلی

رفتار پالودان حاصل هم‌نشینی سه مؤلفه تحلیلی است:

می‌کند و به کنشی جهت‌دار برای بازتعریف مرزهای هویتی تبدیل می‌شود. این پدیده شکل خاصی از افراط‌گرایی سکولار است که در آن کنش نمادین، بازتاب رسانه‌ای و واکنش اجتماعی یکدیگر را در چرخه‌ای خودتقویت‌گر تقویت می‌کنند. چنین چرخه‌ای بستر شکل‌گیری الگوهای رادیکال‌سازی در جوامع چندفرهنگی را فراهم می‌سازد.

۱. منطق رسانه‌ای و ارزش تصویری کنش؛
 ۲. برانگیختگی روانی مبتنی بر واکنش‌گیری؛
 ۳. استراتژی سیاسی برای تقویت قطب‌گرایی.
- در این ساختار، قرآن‌سوزی فراتر از اعتراض فردی عمل



بهره‌برداری رسانه‌ای و منطق اقتصاد توجه

پوشش رسانه‌ای انتقادی نیز به افزایش دیده شدن کنشگر کمک می‌کند. طبق تحلیل Thompson (۱۹۹۵)، [۲۲] این وضعیت می‌تواند منجر به انباشت «سرمایه نمادین منفی» شود؛ یعنی توجه منفی نیز در تقویت جایگاه کنشگر در گفتمان افراطی نقش دارد.

در این رویکرد، قرآن‌سوزی نه یک ابزار انتقال پیام محتوایی، بلکه سازوکاری برای ایجاد واکنش و مشارکت رسانه‌ای است. رسانه‌ها نیز، به دلیل ساختار اقتصاد توجه، به‌صورت ناخواسته بخشی از چرخه بازنمایی این کنش‌ها می‌شوند و نقش «میانجی بی‌طرف» را از دست می‌دهند (Bartlett & Miller, ۲۰۱۲).

تحلیل کنش‌های افراط‌گرایانه در زمینه جوامع دیجیتال مستلزم توجه به منطق اقتصاد توجه است. در این چارچوب، ارزش کنش‌ها به میزان تولید بازتاب رسانه‌ای و جلب توجه عمومی وابسته است. رفتارهای پالودان به‌طور مشخص با سازوکارهای اقتصاد توجه هم‌خوانی دارد؛ به‌گونه‌ای که طراحی کنش‌ها بر پایه قابلیت بازنشر، بار هیجانی تصویر و انتخاب زمان و مکان‌های با ارزش نمادین انجام می‌شود. در این ساختار، رسانه‌ها در اولویت‌بندی محتوا به سمت تصاویر و وقایعی گرایش دارند که شوک هیجانی یا قطب‌گرایی بیشتری ایجاد می‌کنند (Davenport & Beck, ۲۰۰۱) [۲۱]. قرآن‌سوزی به‌سبب ماهیت نمادین و بار عاطفی آن، به‌طور طبیعی در این دسته قرار می‌گیرد. حتی

آزمون مرزهای آزادی بیان

در روان‌شناسی سیاسی، این الگو «تحریک ساختاری» نامیده می‌شود (Goodwin, ۲۰۰۶) [۲۳]: کنشی که با هدف واداشتن نهادها و گروه‌ها به واکنش انجام می‌شود تا همان واکنش برای تقویت روایت کنشگر به‌کار رود. در چنین وضعیتی، واکنش هیجانی یا فشارهای نهادی به‌صورت ناخواسته در تثبیت گفتمان افراطی نقش ایفا می‌کند. از این منظر، کنش قرآن‌سوزی ابزاری برای بازتعریف مرزهای آزادی بیان و سنجش میزان تحمل‌پذیری ساختار لیبرال است.

تکرار کنش قرآن‌سوزی در فضای عمومی را می‌توان تلاش برای آزمودن حدود هنجاری و حقوقی آزادی بیان در نظام‌های لیبرال دانست. سؤال محوری این رویکرد آن است که آیا آزادی بیان شامل کنش‌هایی می‌شود که برای گروه‌های خاص، ماهیت تحقیرآمیز دارند. این پرسش در ظاهر ماهیتی حقوقی دارد، اما تحلیل رفتار پالودان نشان می‌دهد که هدف آن تنها طرح پرسش نیست، بلکه بهره‌برداری از محدودیت‌ها و خلأهای قانونی برای تبدیل آزادی بیان به ابزار تقابل است.

رادیكال سازی بازتابی: چرخه تحریک و واکنش

بازتاب‌های رفتاری بیرونی به بخشی از فرایند رادیكال سازی تبدیل می‌شود.

در چنین ساختاری، کنشگر افراطی نیازی به تولید استدلال ندارد، زیرا محرک اصلی تداوم کنش، بازخوردهای عاطفی و قطبی‌شده محیط است. در نتیجه، افراط‌گرایی نه از طریق اقناع، بلکه از طریق تقابل پایدار بازتولید می‌شود.

الگوی رفتاری پالودان را می‌توان در قالب «رادیكال سازی بازتابی» تبیین کرد؛ الگویی که در آن کنش افراطی و واکنش اجتماعی یکدیگر را تقویت می‌کنند. در این چرخه، واکنش هیجانی مخالفان نقش محرک مرحله بعدی کنش افراطی را ایفا می‌کند. این سازوکار مشابه برخی مدل‌های خودتقویت‌گر در روان‌شناسی اجتماعی است که در آن

دشمن سازی و انسجام هویتی

هم‌خوان است (Tetlock, ۲۰۰۲) [۲۴]: حالتی که در آن کنشگر خود را در جایگاه محافظ ارزش‌ها یا نجات‌دهنده جامعه قرار می‌دهد و رفتارهای تقابلی را در این چارچوب توجیه می‌کند. از منظر نظریه هویت اجتماعی، این سازوکار به تقویت انسجام درون‌گروهی از طریق بازنمایی یک «دشمن مشترک» کمک می‌کند (Girard, ۱۹۷۷) [۲۵].

در گفتمان راست افراطی، مفهوم «تهدید هویتی» جایگاه محوری دارد. در این روایت، گروه‌های مهاجر یا مسلمان به‌عنوان عناصر تهدیدگر برای انسجام فرهنگی و ملی معرفی می‌شوند. قرآن در این چارچوب نه صرفاً یک متن مقدس، بلکه نمادی از «دیگری» تلقی می‌شود که نقش مرکزی در شکل‌دهی مرزهای درون‌گروهی دارد. این الگو با نظریه‌های مربوط به «ذهنیت خودحق‌پندار»



خودشیفتگی ایدئولوژیک و نیاز به دیده شدن

رفتار پالودان را می‌توان در چارچوب مفهوم «خودشیفتگی ایدئولوژیک» تحلیل کرد؛ حالتی که در آن فرد با نسبت دادن خود به یک آرمان یا ارزش کلی، احساس برتری شناختی و اخلاقی پیدا می‌کند (Lasch, ۱۹۷۹) [۲۶]. در این وضعیت، آرمان سیاسی یا فرهنگی به بخشی از سازوکار خودارزیابی فرد تبدیل می‌شود و نقش کارکردی در تثبیت هویت فردی ایفا می‌کند.

درگفتمان پالودان، او خود را «مدافع آزادی بیان» معرفی می‌کند و مخالفان را فاقد فهم یا شجاعت لازم برای حمایت از این ارزش می‌داند. پژوهش‌ها درباره خودشیفتگی جمعی نشان می‌دهند که برای این دسته از کنشگران، دیده شدن - حتی در قالب واکنش منفی - عامل تقویت‌کننده هویت است (Golec de Zavala et al., ۲۰۰۹) [۲۷]. در نتیجه، توجه عمومی و رسانه‌ای - حتی در قالب انتقاد - می‌تواند به حفظ و تقویت نقش اجتماعی ادعا شده کمک کند.

تخلیه پرخاشگری و مشروعیت یابی رسانه‌ای

یکی از مؤلفه‌های قابل تحلیل در رفتار پالودان، کارکرد تخلیه هیجانی کنش‌های اوست. پژوهش‌های روان‌شناسی اجتماعی نشان داده‌اند که استفاده از رفتارهای پرخاشگرانه به عنوان شیوه تنظیم هیجان معمولاً منجر به کاهش پایدار تنش نمی‌شود و چرخه پرخاشگری را بازتولید می‌کند (Bushman, ۲۰۰۲) [۲۸]. این یافته قابل انتقال به رفتارهایی است که در ظاهر «اعتراض سیاسی» معرفی می‌شوند، اما در عمل نقش تنظیم هیجانی دارند.

بر این اساس، قرآن‌سوزی را می‌توان کنشی دانست که کارکرد روانی تخلیه هیجان را در قالبی سیاسی بازنمایی می‌کند. این نوع رفتار می‌تواند احساس کنترل یا اثرگذاری نمادین را تقویت کند، بدون آن که به تغییر ساختاری یا گفت‌وگو منجر شود. در نتیجه، خشونت نمادین به ابزاری برای تنظیم هیجان و مدیریت احساس بی‌قدرتی تبدیل می‌شود.

ذهنیت قربانی-منجی

تحلیل گفتمان پالودان نشان می‌دهد که او خود را در دو نقش هم‌زمان قرار می‌دهد: نقش «قربانی» و نقش «حامی ارزش‌ها». این الگو در مطالعات مربوط به افراط‌گرایی هویتی گزارش شده و به عنوان سازوکاری برای معنابخشی به کنش سیاسی شناخته می‌شود (Fromm, ۱۹۶۴; Jung, ۱۹۵۴) [۲۹]. در این چارچوب، کنشگر خود را هم‌زمان در معرض تهدید (مثلاً تهدید فرهنگ غالب یا آزادی‌های فردی) و در نقش مقابله‌گر فعال تعریف می‌کند. این دوگانه امکان می‌دهد که رفتارهای تهاجمی به عنوان «واکنش دفاعی» و بخشی از مسئولیت اخلاقی بازنمایی شوند. در نتیجه، رادیکالیسم فردی با نوعی مشروعیت‌سازی روان‌شناختی همراه می‌شود.

نقش رسانه‌ها در بازتولید کنش

در نظام رسانه‌های معاصر، رسانه‌ها صرفاً انتقال‌دهنده رویداد نیستند؛ بلکه از طریق سازوکارهایی مانند برجسته‌سازی و چارچوب‌بندی در شکل‌گیری برداشت عمومی نقش فعال دارند (McCombs & Shaw, ۱۹۷۲; Entman, ۱۹۹۳) [۳۰]. انتشار تصاویر قرآن‌سوزی بدون ارائه بافت تحلیلی می‌تواند به شکل‌گیری برداشت‌هایی منجر شود که اسلام را تهدید و کنش افراطی را شکلی از اعتراض مشروع تلقی کنند.

رفتار پالودان متناسب با این منطق طراحی شده است. کنش او به گونه‌ای تنظیم می‌شود که بالاترین احتمال دیده شدن در رسانه‌های جمعی و اجتماعی را داشته باشد. در نتیجه، رسانه‌ها - در پوشش انتقادی - به بخشی از چرخه بازنمایی تبدیل می‌شوند. پژوهشگران این الگو را «تأثیر نفرت» توصیف کرده‌اند؛ یعنی وضعیتی که در آن پوشش رسانه‌ای ناخواسته به تداوم و نرمال‌سازی کنش‌های تحریک‌محور کمک می‌کند (Bartlett & Miller, ۲۰۱۲).

این چرخه می‌تواند به کاهش حساسیت عمومی نسبت به خشونت نمادین، افزایش قطب‌گرایی و تقویت هویت‌های دفاعی منجر شود. به این ترتیب، رسانه‌ها به صورت غیرمستقیم در تثبیت موقعیت کنشگر افراطی مشارکت می‌کنند.



بازتاب تاریخی از حقیقت تا تحریف

قرآن سوزی در نگاه نخست رخدادی سیاسی-رسانه‌ای است؛ اما در لایه‌های عمیق‌تر، نشانه‌ای از بحران ادراکی- هویتی انسان مدرن را آشکار می‌سازد. هنگامی که اضطراب هویت با دوگانه‌سازی اخلاقی، اقتصاد توجه و رقابت‌های سیاسی درمی‌آمیزد، خشونت نمادین به ابزار بازسازی «خود» بدل می‌شود. این مقاله نشان می‌دهد که قرآن سوزی، بیش از آن که نتیجهٔ خصومت دینی باشد، بازتاب ناتوانی از تحمل ابهام، پیچیدگی و مواجههٔ صادقانه با حقیقت است؛ امری که در تاریخ اندیشه و در بستر رسانه‌های معاصر، الگوی تکراری «سوزاندن معنا» را بازتولید می‌کند.

۱. الگوی تاریخی: هنگامی که حقیقت تاب دیدن خود را از دست می‌دهد

در سطحی کلان‌تر، قرآن سوزی را می‌توان امتداد تاریخی الگویی کهن دانست: هرگاه انسان توان مواجههٔ صادقانه با حقیقت را از دست می‌دهد، گفت‌وگو جای خود را به حذف نمادین می‌دهد. در دوره‌های مختلف - از سوزاندن نوشته‌های فیلسوفان در آتن تا نابودی کتابخانه‌ها در جنگ‌های مذهبی اروپا - خشونت علیه متن، تلاشی برای خاموش کردن نوری بوده است که با آن نمی‌توانستند روبه‌رو شوند. از منظر تاریخی-گفتمانی، سوزاندن قرآن در عصر مدرن نیز نه یک «آغاز»، بلکه تکرار سکولار از همان آیین دیرینهٔ «سوزاندن معنا» است. همان‌گونه که در قرون وسطی، نهاد کلیسا از جایگاه معنوی به سازوکار انضباطی تبدیل شد و آموزهٔ عشق را به ابزاری برای کنترل اجتماعی فروکاست (Foucault, ۱۹۷۵) [۳۱]، جهان مدرن نیز با صورت‌بندی سکولار آزادی، گاه معنویت را از درون تهی می‌کند. متون مقدس در طول تاریخ صرفاً قربانی «دشمنان بیرونی» نبوده‌اند؛ گاه «خودی‌ها» نیز به واسطهٔ قدرت، ایدئولوژی یا ترس از حقیقت، آن‌ها را تحریف کرده‌اند. از این منظر، قرآن سوزی معاصر را می‌توان نمادی از سوزاندن حقیقت در آتش تحریف دانست؛ کنشی که بیش از آن که دیگری را هدف گیرد، از گریز کنشگر از دیدن بخش‌های سوختهٔ خود حکایت می‌کند.

۲. روان‌شناسی خشونت نمادین: اضطراب هویت و فرار از ابهام

از منظر روان‌شناسی اجتماعی، قرآن سوزی بیانگر ناتوانی در تحمل ابهام، پیچیدگی و تفاوت است. پژوهش‌ها نشان می‌دهند که ویژگی‌هایی مانند نیاز بالا به قطعیت و عدم تحمل ابهام، پیش‌بینی‌کنندهٔ گرایش‌های افراطی‌اند (Kruglanski, ۲۰۰۴) [۳۲]. ذهن دوگانه‌انگار، حقیقت را تنها در قالب‌های ساده، قطعی و یک‌سویه می‌فهمد؛ و هر «دیگری» را صحنه‌ای برای فراق‌کنی بخش‌های طردشدهٔ خویش می‌سازد. در این چارچوب، قرآن سوزی نه کنشی بر ضد یک متن، بلکه تلاشی برای بازسازی حس قدرت در مواجهه با فقدان معنا و اضطراب هویت است. این الگو را می‌توان با مفهوم خودشیفتگی جمعی توضیح داد: گروه‌هایی که دیده شدن - حتی در قالب واکنش منفی - برایشان تقویت‌کنندهٔ هویت است (Golec de Zavala et al, ۲۰۰۹) [۳۳]. به همین دلیل است که اقتصاد توجه، به‌صورت ناخواسته، سوخت افراط‌گرایی را فراهم می‌کند: هر واکنش رسانه‌ای، حلقهٔ بعدی چرخهٔ خشونت نمادین را فعال می‌کند.

۳. رسانه، به مثابهٔ صحنهٔ تحریک: دگردیسی تصویر و معنا

در نظام رسانه‌ای مبتنی بر اقتصاد توجه، تصویر بر معنا غلبه می‌کند و کنش تحریک‌آمیز به سرمایهٔ دیده شدن تبدیل می‌شود. رسانه، زمانی که از «میانجی فهم» به «صحنهٔ تحریک» دگرگون می‌شود، توان گفت‌وگو را تضعیف کرده و خشونت نمادین را تقویت می‌کند. قرآن سوزی در چنین بستری، نه تنها یک رخداد سیاسی، بلکه یک پرفورمنس رسانه‌ای است: کنشی طراحی‌شده برای تولید شوک، قطبی‌سازی و بازتولید چرخهٔ بازتابی افراط‌گرایی. این چرخه زمانی کامل می‌شود که واکنش‌های هیجانی مخاطبان و نهادها، خود به محرک مرحلهٔ بعدی افراط‌گرایی تبدیل گردد؛ چیزی که می‌توان آن را مدل بازتابی رادیکال‌سازی نامید. در این مدل، ساختار رسانه‌ای، رفتار کنشگر افراطی و واکنش مخاطبان در یک حلقهٔ بسته یکدیگر را تقویت می‌کنند.



این بخش، نتایج تحلیلی مقاله و پیامدهای نظری و عملی آن را جمع‌بندی می‌کند. این مقاله، قرآن‌سوزی را به‌عنوان نمونه‌ای از افراط‌گرایی سکولار تحلیل کرد و نشان داد که این کنش محصول تلاقی سه لایه تحلیلی است:

۱. سازوکارهای شناختی مانند نیاز به قطعیت، ابهام‌گریزی و ذهنیت خودحق‌پندار؛
۲. منطق هویتی راست افراطی که از نمادهای دینی برای تثبیت مرزبندی‌های درون‌گروهی استفاده می‌کند؛

۳. اقتصاد توجه که از طریق سرمایه نمادین منفی، چرخه «رادیکال‌سازی بازتابی» را ممکن می‌سازد. مطالعه موردی راسموس پالودان نشان داد که قرآن‌سوزی، کمتر یک بیان عقیده و بیشتر ابزاری راهبردی برای آزمون مرزهای آزادی بیان، تولید واکنش و بازتولید گفتمان تهدید هویتی است. از منظر سیاست‌گذاری، یافته‌ها نشان می‌دهند که رویکرد لیبرالی صرف به آزادی بیان، بدون ملاحظه زمینه‌های اجتماعی-رسانه‌ای، می‌تواند به نادیده گرفتن آسیب اقلیت‌ها و به تقویت قطب‌گرایی بینجامد. این تحلیل همچنین روشن می‌کند که فهم افراط‌گرایی سکولار مستلزم ادغام سه حوزه - روان‌شناسی شناختی، جامعه‌شناسی سیاسی و مطالعات رسانه - است. پژوهش‌های آینده می‌توانند نقش پلتفرم‌های دیجیتال در تقویت چرخه بازتابی، تفاوت‌های میان گروه‌های افراطی، و نحوه واکنش نهادهای حقوقی در نظام‌های لیبرال را بررسی کنند. محدودیت این مطالعه، تمرکز آن بر یک مطالعه موردی است؛ بنابراین، پژوهش‌های بعدی می‌توانند نمونه‌های بیشتری را در کشورهای مختلف مورد مقایسه قرار دهند.

مشارکت پژوهشی و کاربردی

این مطالعه سه نوع مشارکت ارائه می‌کند. نخست، مقاله با صورت‌بندی قرآن‌سوزی در چارچوب «افراط‌گرایی سکولار»، خلأ موجود در ادبیات افراط‌گرایی را پوشش می‌دهد؛ حوزه‌ای که تاکنون عمدتاً بر رادیکالیسم دینی متمرکز بوده است. دوم، مدل «رادیکال‌سازی بازتابی» پیشنهاد می‌شود که توضیح می‌دهد چگونه چرخه کنش-واکنش رسانه‌ای و نهادی می‌تواند به تقویت افراط‌گرایی سکولار منجر شود. سوم، یافته‌ها پیامدهای عملی برای سیاست‌گذاری و رسانه دارند: ضرورت تفکیک بین نقد و تحقیر در سیاست آزادی بیان، طراحی پروتکل‌های رسانه‌ای برای پوشش کنش‌های تحریک‌محور، و توسعه مداخلات اجتماعی با هدف کاهش واکنش‌های هیجانی پیش‌بینی‌پذیر. این سه سطح، مقاله را نسبت به ادبیات موجود متمایز و آن را برای پژوهشگران و سیاست‌گذاران سودمند می‌سازد.

۵. پیامدهای سیاسی و فرهنگی

یافته‌های این مقاله نشان می‌دهد که قرآن‌سوزی، در مقام یک کنش افراطی سکولار، در نقطه تلاقی سه حوزه - سازوکارهای شناختی، زمینه‌های حقوقی و منطق اقتصاد توجه - عمل می‌کند. بر این اساس، پنج محور سیاسی و فرهنگی قابل توصیه است:

۱. بازتعریف عملی مرزهای آزادی بیان

مرزبندی میان «نقد» و «خشونت نمادین» باید در سیاست‌گذاری‌های ملی و محلی به‌صورت روشن‌تر صورت‌بندی شود. معیارهای سیاست‌پذیر عبارت‌اند از:

- نیت کنشگر (اعتراض محتوایی در برابر تحریک هویتی)؛

- بافت اجتماعی و جمعیتی محل اجرا؛

- پیامدهای قابل‌پیش‌بینی برای امنیت اجتماعی و روابط میان‌گروهی.

این رویکرد با ادبیات اخلاق آزادی بیان و نظریه‌های مسئولیت اجتماعی رسانه سازگار است.



۲. مسئولیت‌پذیری رسانه‌ای در فضای اقتصاد توجه

در محیطی که شوک تصویری و قطب‌گرایی ارزش خبری را افزایش می‌دهد، رسانه‌ها باید دستورالعمل‌های تحریری مشخصی برای پوشش کنش‌های تحریک‌محور تدوین کنند. این دستورالعمل‌ها شامل موارد زیر است:

- کاهش بازنشر مستقیم تصاویر تحریک‌آمیز؛
 - ارائه تحلیل بافتی و توضیح پیامدهای اجتماعی کنش؛
 - پرهیز از تیتراهای هیجانی که به چرخه رادیکال‌سازی بازتابی دامن می‌زنند.
- این مداخله از تبدیل رسانه به تسهیلگر ناخواسته افراط‌گرایی جلوگیری می‌کند.

۳. کاهش چرخه بازتابی رادیکال‌سازی

نهادهای انتظامی، سیاسی و فرهنگی باید با آموزش مبتنی بر شواهد، از واکنش‌های احساسی، فوری و تقابلی پرهیز کنند. پاسخ‌های قاعده‌مند، کم‌هیجان و شفاف، احتمال ورود به چرخه تحریک-واکنش را کاهش می‌دهد و با مدل‌های تجربی رادیکال‌سازی همخوانی دارد. این رویکرد، نقش نهادها را از «بازیگر در صحنه» به «مدیریت‌کننده صحنه» تغییر می‌دهد.

۴. تقویت گفت‌وگوی میان فرهنگی و مهارت‌های تحمل ابهام

افراط‌گرایی - سکولار یا دینی - از ساختارهای شناختی دوگانه‌نگر و عدم تحمل ابهام تغذیه می‌کند. برنامه‌های آموزشی در مدارس، دانشگاه‌ها و نهادهای محلی باید بر مهارت‌های زیر متمرکز شوند:

- شنیدن فعال؛
- بازشناسی تفاوت؛
- گفت‌وگوی بین فرهنگی؛
- تقویت تحمل ابهام و کاهش ذهنیت دوقطبی.

این مداخله ریشه شناختی و هویتی چرخه افراط‌گرایی را هدف می‌گیرد.

۵. پایش نفرت‌گویی آنلاین و ارتقای سواد رسانه‌ای

گسترش کنش‌های تحریک‌محور در فضای آنلاین، ضرورت توسعه:

- سازوکارهای گزارش‌دهی قابل دسترس؛
- تحلیل بلادرنگ نفرت‌گویی؛
- و آموزش عمومی درباره منطق اقتصاد توجه را برجسته می‌کند.

افزایش سواد رسانه‌ای، شهروندان را قادر می‌سازد تا کنش‌هایی مانند قرآن‌سوزی را نه به عنوان «خبر» بلکه در بافت راهبردی رادیکال‌سازی بازتابی درک کنند.

جمع‌بندی سیاسی

این بسته مداخلات، با هم، هدفی دوگانه دارد:

نخست. کاهش ظرفیت کنش‌های تحریک‌محور برای بهره‌برداری رسانه‌ای؛

دوم. تقویت تاب‌آوری هویتی و شناختی جامعه در برابر چرخه افراط‌گرایی.

این رویکرد به جای تمرکز بر «کنشگر»، بر «سازوکار» تمرکز می‌کند؛ و دقیقاً همان جایی را هدف می‌گیرد که افراط‌گرایی سکولار در آن بازتولید می‌شود.

- [۱] Kruglanski, A. W., & Webber, D. (۲۰۱۴). Psychology of radicalization and deradicalization. In M. Mikulincer & P. R. Shaver (Eds.), *APA handbook of personality and social psychology: Vol. ۳. Interpersonal relations* (pp. ۴۴۶-۴۶۳). American Psychological Association.
- [۲] Bourdieu, P. (۱۹۹۱). *Language and symbolic power* (J. B. Thompson, Ed.; G. Raymond & M. Adamson, Trans.). Harvard University Press.
- [۳] Frenkel-Brunswik, E. (۱۹۴۹). Intolerance of ambiguity as an emotional and perceptual personality variable. *Journal of Personality*, ۱۸(۱), ۱۴۳-۱۰۸. <https://doi.org/10.1111/j.6494.1949.1467.tb01236.x>
- [۴] Webster, D. M., & Kruglanski, A. W. (۱۹۹۴). Individual differences in need for cognitive closure. *Journal of Personality and Social Psychology*, ۶۶(۶), ۱۰۶۲-۱۰۴۹.
- [۵] Roets, A., & Van Hiel, A. (۲۰۱۱). Item selection and validation of a brief ۱۵-item Need for Closure scale. *Personality and Individual Differences*, ۹۰(۱), ۹۴-۹۰.
- [۶] Kruglanski, A. W. (۲۰۰۴). *The psychology of closed mindedness*. Psychology Press.
- [۷] Kruglanski, A. W., Pierro, A., Mannetti, L., & De Grada, E. (۲۰۰۶). The epistemic bases of political extremism. *Political Psychology*, ۲۷(۲), ۱۸۷-۱۶۱.
- [۸] Altemeyer, B. (۱۹۹۶). *The authoritarian specter*. Harvard University Press.
- [۹] Moghaddam, F. M. (۲۰۰۵). The staircase to terrorism: A psychological exploration. *American Psychologist*, ۶۰(۲), ۱۶۱-۱۶۹. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.60.2.161>
- [۱۰] Bleich, E. (۲۰۱۱). *The freedom to be racist?* Oxford University Press.
- [۱۱] Fladmoe, A., Frøvoll, G. L., & Steen-Johnsen, K. (۲۰۲۲). En endret offentlighet? In M. Mangset, A. H. Midtbøen, & K. Thorbjørnsrud (Eds.), *Ytringsfrihet i en ny offentlighet* (pp. ۵۷-۷۵). Universitetsforlaget.
- [۱۲] Mangset, M., Midtbøen, A. H., & Thorbjørnsrud, K. (Eds.). (۲۰۲۲). *Ytringsfrihet i en ny offentlighet: Grensene for debatt og rommet for kunnskap*. Universitetsforlaget.
- [۱۳] Merritt, A. C., Effron, D. A., & Monin, B. (۲۰۱۰). Moral self-licensing. *Social and Personality Psychology Compass*, ۴(۵), ۳۴۴-۳۵۷.
- [۱۴] Appleby, R. S. (۲۰۱۹). *Religious violence and the transformation of politics*. Princeton University Press.
- [۱۵] Jenkins, P. (۲۰۲۰). *Climate of fear: The politics of religious conflict*. Oxford University Press.
- [۱۶] Kruglanski, A. W., Jasko, K., Chernikova, M., Webber, D., & Molinaro, E. (۲۰۱۸). The psychology of radicalization and deradicalization. *Advances in Political Psychology*, ۳۹(S93-۹۹), ۱. <https://doi.org/10.1111/pops.12420>
- [۱۷] SVT News. (۲۰۲۳). Koran burnings create diplomatic crisis. Sveriges Television.
- [۱۸] Alexander, J. C. (۲۰۰۴). Cultural pragmatics: Social performance between ritual and strategy. *Sociological Theory*, ۲۲(۴), ۵۲۷-۵۷۳.
- [۱۹] Bartlett, J., & Miller, C. (۲۰۱۲). The edge of violence: Radicalization in the West. *Demos*.
- [۲۰] Tajfel, H., & Turner, J. C. (۱۹۸۶). The social identity theory of intergroup behavior. In S. Worchel & W. G. Austin (Eds.), *Psychology of intergroup relations* (pp. ۷-۲۴). Nelson-Hall.
- [۲۱] Davenport, T. H., & Beck, J. C. (۲۰۰۱). *The attention economy: Understanding the new currency of business*. Harvard Business School Press.
- [۲۲] Thompson, J. B. (۱۹۹۵). *The media and modernity: A social theory of the media*. Polity Press.
- [۲۳] Goodwin, J. (۲۰۰۶). A theory of categorical terrorism. *Social Forces*, ۸۴(۴), ۲۰۲۷-۲۰۴۶. <https://doi.org/10.1215/sof.2006.0102>
- [۲۴] Tetlock, P. E. (۲۰۰۲). Social functionalist framework for judgment and choice. *Psychological Review*, ۱۰۹(۳), ۴۵۱-۴۷۱.
- [۲۵] Girard, R. (۱۹۷۷). *Violence and the sacred* (P. Gregory, Trans.). Johns Hopkins University Press. (Original work published ۱۹۷۲)
- [۲۶] Lasch, C. (۱۹۷۹). *The culture of narcissism*. W. W. Norton.
- [۲۷] Golec de Zavala, A., Cichocka, A., Eidelson, R., & Jayawickreme, N. (۲۰۰۹). Collective narcissism and its social consequences. *Journal of Personality and Social Psychology*, ۹۷(۶), ۱۰۷۴-۱۰۹۶.
- [۲۸] Bushman, B. J. (۲۰۰۲). Does venting anger feed or extinguish the flame? *Personality and Social Psychology Bulletin*, ۲۸(۶), ۷۲۴-۷۳۱.
- [۲۹] Fromm, E. (۱۹۶۴). *The heart of man: Its genius for good and evil*. Harper & Row.
- [۳۰] Jung, C. G. (۱۹۵۴). *The practice of psychotherapy*. Princeton University Press.
- [۳۱] McCombs, M. E., & Shaw, D. L. (۱۹۷۲). The agenda-setting function of mass media. *Public Opinion Quarterly*, ۳۶(۲), ۱۷۶-۱۸۷.
- [۳۲] Entman, R. M. (۱۹۹۳). Framing: Toward clarification of a fractured paradigm. *Journal of Communication*, ۴۳(۴), ۵۱-۵۸.
- [۳۳] Foucault, M. (۱۹۷۵). *Discipline and punish: The birth of the prison* (A. Sheridan, Trans.). Vintage Books, ۱۹۷۷.
- [۳۴] Kruglanski, A. W. (۲۰۰۴). *The psychology of closed mindedness*. Psychology Press.
- [۳۵] Golec de Zavala, A., Cichocka, A., Eidelson, R., & Jayawickreme, N. (۲۰۰۹). Collective narcissism and its social consequences. *Journal of Personality and Social Psychology*, ۹۷(۶), ۱۰۷۴-۱۰۹۶.



مهم ترین خبر جهان!

سید احمد الحسن ظهور کرد.

ای شیعیان و دوستداران اهل بیت (علیهم السلام)!

فرستاده امام مهدی و دعوت کننده به سوی او، یمانی موعود،
سال هاست که منتظر شماست.

ای یهودیان!

فرستاده ایلیا آمده است.

ای مسیحیان!

تسلی دهنده و فرستاده مسیح آمده است.

ای اهل سنت!

آن مهدی که در آخر الزمان متولد می شود، اکنون در میان ماست.

ای تمام آزاداندیشان و اهل علم در زمین!

منجی بشریت با سندی از علم و شگفتی ها آمده است.