



The Status of Theological Hadiths in Razavi Culture: A Study Through the Lens of Pierre Bourdieu's Theory of Social Capital

Alireza Ashtari Tafreshi ¹

1. Assistant Professor of the Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of theology and Islamic Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran: ashtari.tafreshi@atu.ac.ir

Article Info	Abstract
Article Type: Research Article	The Imami society of Razavi's era was dynamic and had all political, social and religious capacities. The semantic and didactic centrality of Imam Reza (PBUH) led to the formation of a special model of worldview, beliefs, behaviors and actions in this society, which can be called Razavi culture. In a number of hadiths of Imam Reza (PBUH), which are available in the hadith collections of Imams, from Al-Tawheed by Sheikh Sadouq to Musnad al-Reza (PBUH), theological topics can be studied under the headings of principles of Imamiyyah. Based on a library and descriptive-citation method, benefiting from the historical analysis of the period of Imam Reza (PBUH) and using the concepts of Bourdieu's capital theory, which defines the cultural demarcations within each society under the title of "social field", this research has shown that the theological hadiths of Imam Reza (PBUH) are part of the main frameworks of the social field of the Imamiyyah, which are used to build or stabilize the different aspects of the Shiite religious principles such as monotheism, prophet hood and Imamate; by explaining the concepts of faith, beliefs and religious foundations of Shiism, these hadiths cause differentiation, a reformist attempt to explain, or an approach of rejection against deviant beliefs, as well as confrontation with hostile approaches of other religions, when the process have the ability to be analytically matched with the concept of social fields in Bourdieu's capital theory. The social field of Imamiyyah in the Razavi era contributed to the consolidation of Shia belief as a dynamic belief-practice religion against the denial efforts of every competing social field, including Islamic and non-Islamic, and it was a part of the history of the survival of Imamiyyah culture.
Article History:	
Received: July 22, 2024	
In Revised Form: November 13, 2024	
Accepted: November 21, 2024	
Published Online: May 05, 2026	
Keywords:	Imam Reza (a.s.), Musnad al-Reza, Shia Beliefs, Social Field, Bourdieu's Capital Theory

Cite this The Author (s): Ashtari Tafreshi, A (2026). The Status of Theological Hadiths in Razavi Culture: A Study Through the Lens of Pierre Bourdieu's Theory of Social Capital: Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 14, Issue 1, Spring 2026, Serial Number 53 – (163- 185)-

DOI:10.22034/farzv.2024.469180.2023



Published by: University of Tehran Press

1. Introduction

During the Imamate of Imam Reza (a.s.), the ancient beliefs of different regions of Iran, such as Zoroastrianism, still had a significant social presence, Islamic religions were also strongly active, and within Shiism there were various waves of theological trends was created with religious and political changes; As after the martyrdom of Imam Kazim (a.s.), some people who believe in the immortality of that Imam (a.s.) came into existence under the title of Waqifiyyah Shia community. Before them, some others, the Ismailis, believed in the Imamate of Ismail bin Ja'far. Although the leadership of Imam Reza (a.s.) eventually led to relative unity. All these social currents were active in the territory of the Islamic Caliphate and were always in conflicting action and reaction with each other so that they could continue to survive. Among these diverse beliefs, the Shiites of the Imamiyyah, relying on Imam Reza (a.s.), were alert to the religious challenges created by rival groups, and an important part of this alertness is "expressed" as the most important Imamiyyah discourse or cultural element; it can be identified in the most important written religious heritage of Imamiyyah, i.e. the hadiths of Imam Reza (a.s.). With this approach, the main problem of the current research is to analyze the reflection of theological teachings in the hadiths of that Imam (a.s.) under Bourdieu's concept of "social fields".

2. Methods

The method of this research based on historical analysis, which is done with a library method by studying the hadiths of Imam Reza (a.s.). The theoretical approach of this research is to compare the data obtained from the historical study with the concept of social fields in Bourdieu's theory of capital

3. Discussion conclusion

The social fields of the historical period in question are almost compatible with the social fields in hadiths; Among the ancient trends with non-monotheistic natures towards Islam, which have historical reports about their social presence from the first century to the age of Ma'mun, they also have reflections in the form of dualism and fornication in Razavi's hadiths. They are faced with a reprimanding approach, at the same time, the ancient religions accepted by Islam, i.e. Zoroastrianism and Sabianism, have room for social development, but their monotheistic and prophetic authenticity is questioned. Social fields within Islam, such as Murja'ah, Qadariyyah, and Jabriyyah, and social fields within Shia, such as Tafwid and Waqifiyyah, have a competitive-opposite reflection compared to

the Imamiyyah, but they are present in the social arena. Of the two important movements, Zaidiyyah and Ismailiyya have seen less reflection. It is possible that in the case of Zaidiyyah, it may be related to the consonance of their theological principles with the Mu'tazilah, which was less distant from the principles of the Imamiyya, and in the case of the Ismailiyyah, it is probably related to the period of their imams being hidden or hidden, which means that they did not appear socially. And logically, there was no reaction of the Imamiyyah towards them. In the case of Waqifiyyah, despite the denying and challenging nature of their speech against the Imamate of Imam Reza (a.s.), the reflected cases of his guidance with the blessing of the unseen aspects of the dignity of the Imam (a.s.) are reminiscent of the familiar face of Imam (a.s.) in It is the cognitive discourse of Imamiyyah, which has always been full of forgiveness, love and shelter, even for those who were not interested in His Holiness. These categories, along with the rejection of the discourse of Waqifiyyah due to the birth of the son of Imam (a.s.), which was another argument against Waqifiyyah, show a type of theological flow based on meta-mystical intuitions, which is familiar in the late Imamiyyah culture.

Although the approach of this research was not the validation of hadiths, the relative compatibility of the social fields of hadiths with the historical context obtained from the study of other sources indicates the historical validity of an important part of these hadiths.

The centers of production of the discourse concepts of the Imamiyyah can be seen in the issues of creation, antiquity and occurrence, the position of the Imams (a.s.) and the balance in the validity of reason and thinking with the Qur'an and Hadith; The boundaries of the Imamiyyah social field are also significant in comparison with rival fields, especially regarding the issues of animism, waqifiyyah, dualism, and other religions.

The cognitive and semantic aspects play the most important role in the relationship between theology and social capital, that is, the theological teachings of Imam (a.s.) have increased the social capital of Imamiyyah. On the other hand, the didactic aspect of theological beliefs, which is mostly followed through explanation in Razavi culture, has similarities with the concept of educational institution in the theory of capital; In other words, the hadith legacy of Imam (a.s.) has emerged as an educational institution.

"Meaning and Respect" which are proposed under the concept of symbolic capital, are collected in the central symbol of "Imam" in Imamiyyah, and in the age of occultism, religious scholars can be the bearers of it or legitimacy/acceptance in the society.

Bourdieu considered the tools of symbolic capital to be human capabilities such as language and art, so knowledge and belief can also be added to this list.

The cognitive aspect of symbolic capital is directly related to the issue of “Discourse” in society or the “platform of common understanding or social field”, that is, the production of a common cognitive aspect helps to understand common issues such as respect and legitimacy and facilitates the domain Acceptance becomes aligned with that discourse in the society. The effort to increase the scope of public acceptance can also be counted as one of the functions of theological science, which in the period of this research, with the teachings of Imam (a.s.) practically expands the social field of Imamiyyah. In this way, the period of Imamate of Imam Reza (a.s.) can be considered as one of the important periods in the history of Shia Imamiyyah, in which the Shia community was alive and could have a dynamic and developing social field, and an important part of this process took place through theology.





جایگاه احادیث کلامی در فرهنگ رضوی (نگاهی از منظر نظریه سرمایه اجتماعی بورديو)

علیرضا اشتری تفرشی^۱

ashtari.tafreshi@atu.ac.ir

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران:

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت:	جامعه امامیه عصر رضوی پویا و دارای همه ظرفیت‌های سیاسی، اجتماعی و دینی بود. محوریت معنایی و تعلیمی امام رضا (علیه السلام) به عنوان کانون منحصربه‌فرد الهی موجب شد که در این جامعه فراالگوی خاص از جهان‌بینی، عقاید، رفتارها و کنش‌ها شکل گیرد که آن را می‌توان فرهنگ رضوی نامید. در شماری از احادیث امام رضا (علیه السلام) که در مجموعه‌های حدیثی ائمه (علیهم السلام) از التوحید شیخ صدوق تا مسند الرضا (علیه السلام) در دسترس است، مباحث کلامی در زیر عناوین اصول عقاید امامیه قابل مطالعه هستند. این پژوهش با شیوه کتابخانه‌ای، روش توصیفی استنادی، بهره‌مندی از تحلیل تاریخی دوره امامت امام رضا (علیه السلام) و استفاده از مفاهیم نظریه سرمایه پی‌یر بورديو که مرزبندی‌های فرهنگی درون هر جامعه را با عنوان «میدان اجتماعی» از مقولات سرمایه اجتماعی باورمندان هر گفتمان درونی جامعه مد نظر می‌داند، نشان داده است که احادیث کلامی امام رضا (علیه السلام) بخشی از چهارچوب‌های اصلی میدان اجتماعی امامیه هستند که به بر ساخت یا تثبیت جنبه‌های مختلف اصول اعتقادی شیعیان مانند توحید، نبوت و امامت منجر شده‌اند؛ این احادیث با تبیین مفاهیم ایمانی، اعتقادی و مبانی مذهبی اسلام و تشیع موجب تمایز جویی، تلاش اصلاح‌گرایانه تبیینی یا رویکرد طرد و رد در برابر باورهای انحرافی درون شیعی - درون اسلامی و نیز تقابل با شبهات و رویکردهای متفاوت و گاه متخاصم دیگر ادیان یا آیین‌ها در قالب مناظرات و احتجاجات گشته‌اند؛ بنابراین قابلیت تطبیق تحلیلی با مفهوم میدان‌های اجتماعی در نظریه سرمایه بورديو را دارند. میدان اجتماعی کلام امامیه در عصر رضوی موجب تثبیت باور شیعی به عنوان یک مذهب اعتقادی - عملی پویا در برابر تلاش‌های انکاری هر میدان اجتماعی رقیب، اعم از درون شیعی، درون اسلامی و برون اسلامی بوده و بخشی از تاریخ بقای فرهنگ امامیه را رقم زده است.
تاریخ بازنگری:	
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	
کلیدواژه‌ها	امام رضا (علیه السلام)، مسند الرضا (علیه السلام)، اصول عقاید شیعه، میدان اجتماعی، نظریه سرمایه بورديو.

استناد: اشتری تفرشی، علیرضا: (۱۴۰۵). جایگاه احادیث کلامی در فرهنگ رضوی (نگاهی از منظر نظریه سرمایه اجتماعی بورديو). فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۴، شماره ۱، بهار ۱۴۰۵، شماره پیاپی ۵۳ - (۱۶۳-۱۸۵).

[DOI:10.22034/farz.2024.469180.2023](https://doi.org/10.22034/farz.2024.469180.2023)

ناشر: بنیاد بین‌المللی فرهنگی هنری امام رضا (علیه السلام)



۱. مقدمه

همان گونه که جغرافیای اسلام از درهٔ سند و ماوراءالنهر در شرق تا شمال آفریقا و اندلس در غرب گسترده بود، آرا و باورهای کلامی آن نیز بسیار متنوع بودند. مذهب تشیع همچنان که در بخش های وسیعی از جهان اسلام گسترش یافته بود، از سویی با تنوع ادیان، آیین ها و مذاهب اسلامی سر به سر بود و از سوی دیگر، خود نیز از درون، دارای انشاقات و باورهای درون مذهبی بود. علاوه بر این ها، ضریب زمان بر این تنوع و پویایی و ارتباطات میان آنان بیشتر می افزود، یعنی از باورهای باستانی مانند آیین زرتشت گرفته تا باورهای اسلامی و درون شیعی وابسته به جریان های تاریخی، مدام با جریان اصلی تشیع در ذیل رهبری ائمه (علیهم السلام) در مواجهه بودند. از حاصل این تنوع جغرافیایی، تاریخی و اعتقادی، باروری آرای کلامی هر جریان چه برای تبیین اعتقادات درونی و چه برای تقابل کلامی با آرای رقیب همواره در جریان بود و جامعه امامیه نیز از این مسیر پر حادثه البته به دور نبوده است، به ویژه با نقش آفرینی ائمه (علیهم السلام) که راهبران اصلی نظامات باور و هدایت شیعیان بودند و میراث کلامی ایشان در احادیث و روایات ایشان همچنان قابل استفاده است.

از مهم ترین ادوار تاریخ تشیع در دورهٔ پیشاغبیت امام دوازدهم (علیه السلام)، دوران امامت امام رضا (علیه السلام) است؛ در این دوره، باورهای باستانی نواحی مختلف ایران، مانند آیین زرتشت، هنوز بروز اجتماعی قابل ملاحظه ای داشت، مذاهب کلام اسلامی به قوت در جامعه مطرح بود و در درون تشیع نیز موج های متنوعی از گرایش های کلامی به ضرورت جریان های عمدتاً مذهبی سیاسی رخ می نمود؛ چنان که پس از شهادت امام کاظم (علیه السلام)، موجی از باورمندان به بی مرگی آن امام (علیه السلام) (تطبیق ایشان با مفهوم حضرت قائم (علیه السلام)) با عنوان واقفیه جامعه شیعی را در برگرفت که پس از موج عمده قبله یعنی اسماعیلیه که باورمندان به امامت اسماعیل بن جعفر بودند، اثری چشمگیر داشت، هر چند در نهایت حضور امام آن عصر یعنی امام رضا (علیه السلام) از بی راهه این موج جلوگیری کرد و به انسجام جامعه شیعی انجامید. تمامی این جریان های اجتماعی در قلمرو خلافت اسلامی، چه در سطحی عمومی و چه در سطحی نخبگانی، فعال بودند و همواره در کنش و واکنش تقابلی با یکدیگر قرار داشتند تا بتوانند به بقای خود دست یازند. در این بافتار کلامی متنوع، شیعیان امامیه با اتکا به منبع الهی یعنی امام زمان خویش (امام رضا (علیه السلام)) نسبت به تعرضات رقابتی باورهای رقیب هوشیاری داشتند و بخش مهمی از بروز این هوشیاری به شکل «زبانی» یا «بیان» که مهم ترین عنصر گفتمانی یا فرهنگی محسوب می شود، در مهم ترین میراث مکتوب مذهبی امامیه یعنی احادیث امام رضا (علیه السلام) قابل شناسایی است. با این رویکرد، مسئله اصلی این پژوهش آن است تا بازتاب آموزه های کلامی در احادیث آن امام (علیه السلام) را ذیل مفهوم

«میدان‌های اجتماعی» تحلیل کند. برای انجام این پژوهش، این پرسش مطرح می‌شود:

الف. با توجه به بستر تاریخی آن دوران، احادیث کلامی امام رضا (علیه السلام) تا چه حد در چهارچوب نظریه سرمایه بوردیو قابل تحلیل است؟

ناظر به این پرسش، مفروض ذیل قابل ارائه است:

ب. با توجه به تنوع رو به افزایش و تخصص‌آرای کلامی آن دوران، تعالیم کلامی امام (علیه السلام) با اتکا به مبانی الهی و نیز قوت استدلالی، مبانی اصلی مرزهای اعتقادی امامیه را از دیگر فرق و گرایش‌های کلامی ممیز ساخته و این وجه تمایز در کنار ماهیت معنایی تعالیم کلامی امام (علیه السلام) قابل تطبیق با مفهوم «میدان‌های اجتماعی» بوردیو یعنی عامل تمایز تثبیت هویت فرهنگی و اجتماعی امامیه است.

۱-۱. پیشینه پژوهش

جایگاه والای امام رضا (علیه السلام) نزد جمیع مسلمانان، همواره موجب مراتب اهتمام به آثار حدیثی آن امام (علیه السلام) بوده که از آن جمله، مقاله‌ای است به قلم محمد برکت (بی تا) با عنوان «مسند الرضا (علیه السلام)» که معرفی نسخه‌ای به این نام از روایات امام (علیه السلام) به روش مسند از جد ایشان حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) و به روایت شیخ الإسلام ابراهیم بن محمد حموی جوینی (د. ۷۲۲ ق.) است که البته با مجموعه مسند الرضا (علیه السلام) گردآوری عطاردی ارتباطی ندارد. کتاب مسند الرضا (علیه السلام) به اهتمام عزیزالله عطاردی خوشنویسی گردآوری شده و مبنای کار آن جمع‌آوری احادیث متنوع امام (علیه السلام) از خلال آثار مختلف حدیثی شیعه با اعتبارات متفاوت حدیثی است؛ عطاردی کلیدواژگان موضوعی برجسته در احادیث را در چند ده باب تقسیم‌بندی کرده است.

در پرداختن به مسئله تعالیم یا مباحث کلامی ائمه (علیهم السلام) به جز امام رضا (علیه السلام) به سایر امامان (علیهم السلام) نیز پرداخته شده است، از آن جمله درویش‌پور و امیری (۱۴۰۰) کوشیده‌اند تا روش امام صادق (علیه السلام) در استدلال‌های کلامی را در مقاله‌ای بررسی کنند. قطبی و همکاران (۱۳۹۵) نیز در مقاله دیگری با تحلیل آموزشی سعی کرده‌اند روش‌های آموزشی امام رضا (علیه السلام) را در مسند الرضا (علیه السلام) تحلیل کنند و از جمله به ادوات، جملات و واژگان آموزشی در قالب‌های استفهامی، خطابی و گزاره‌ای پرداخته و آنان را دسته‌بندی و تحلیل کرده‌اند. برخی پژوهش‌ها به دیگر جنبه‌های مسند الرضا (علیه السلام) نیز توجه داشته‌اند، از جمله جوادی (۱۳۹۸) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «اجتماعیات در مسند الإمام الرضا (علیه السلام)» به داده‌های تاریخ اجتماعی در این احادیث توجه

کرده و جوادی و اشتیری تفرشی (۱۴۰۳) هم در مقاله‌ای با عنوان «بازتاب فرهنگ ایرانی- اسلامی در داده‌های تاریخ اجتماعی مسند الرضا (علیه السلام)» به خوانش تحلیلی مقطعی از تحولات تاریخ اجتماعی ایران بر اساس همین داده‌ها پرداخته‌اند.

۲. مفاهیم و چهارچوب نظری

شیوه این پژوهش کتابخانه‌ای است و با استفاده از رویکرد استنادی و توصیفی در گردآوری داده‌ها و سپس بهره‌مندی از تحلیل کیفی این داده‌ها انجام خواهد شد. در این پژوهش برای درک تحلیلی زمینه تاریخی، از رویکرد نظری مبتنی بر نظریه سرمایه بوردیو استفاده شده است. پی‌یر بوردیو^۱ جامعه‌شناس معاصر فرانسوی با طرح نظریه سرمایه، کوشش کرده است تا تفسیری از پایداری‌ها و تحولات نظام معنا در اجتماع و اثر بازیگرانه آن در طرح کلی جامعه با عنوان نظریه سرمایه ارائه دهد. این پژوهش نیز می‌کوشد تا این نظریه را با داده‌های حوزه تاریخ کلام بسنجد و بر این اساس، تحلیلی نوآفرین ارائه کند. در رویکرد بوردیو، جامعه از مدارهای معنایی یا میدان‌های اجتماعی تشکیل می‌یابد که هویت شناختی خاص دارند و وفق عملکرد باورمندان بدان به مثابه نقش‌هایی که مدارهای بروز یافته الکترونیکی در فضا ایفا می‌کنند، این میدان‌ها نیز فضایی از جامعه را از آن خویش می‌سازند و نقش بازیگرانه ایفا می‌دارند و ممکن است به نسبت فعلیت بازیگران، افزایش یا کاهش وسعت یابند؛ یعنی هر میدانی که باورمندان فعال بیشتر و معنای مؤثرتری داشته باشد، فضای بیشتری از جامعه را از آن خویش می‌کند که بدان میدان اجتماعی می‌گویند (Bourdieu & Passeron, 1997: 71-75؛ Tzanakis, 2011: 77-90؛ جنکینز، ۱۳۸۵: ۱۳۶).

سرمایه^۲ از نظر بوردیو شامل هر اعتبار مادی یا معنایی، با اولویت معنایی است که در شبکه روابط اجتماعی معنا دارد. بوردیو سرمایه را به اشکال چهارگانه اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و نمادین تقسیم می‌کند (جنکینز، ۱۳۸۵: ۱۳۶). جنبه نوآوری این پژوهش البته در آن است که بخشی از سرمایه فرهنگی نمادین را به مثابه سرمایه سرمایه شناختی تبیینی تعریف و سعی خواهد کند تا علم کلام را مصداقی از این سرمایه بداند. در حقیقت، علم کلام سرمایه‌ای شناختی یا معنایی تلقی می‌شود که در سطح جمعی به طور مشترک با افراد دیگر، یک میدان اجتماعی را شکل می‌دهد (Tzanakis, 2011: 77-90). پس می‌توان گفت تطبیق نظریه سرمایه بوردیو با این پژوهش در چهارچوب مفهومی ذیل صورت‌پذیر است:

1. Pierre Bourdieu

2. Capital

میدان اجتماعی^۱ در این پژوهش همان جنبه‌های اعتقاد مشترک کلامی نزد پیروان یک مکتب یا مذهب کلامی مانند امامیه، واقفیه یا زرتشتیان است که مطمئناً به بروز رفتاری مشترک و روابط باورمندان و غیرباورمندان با یکدیگر می‌انجامد. پس هر باوری می‌تواند میدان رفتارهای فردی و اجتماعی خاص خود را داشته باشد؛ مثلاً وقتی فرد امامی مذهب نوع خاصی از رفتار دینی را از خود بروز می‌دهد، در میدان اجتماعی مذهب خود ایفای نقش می‌کند، با دیگر باورمندان امامی مذهب هم‌میدان و با رقیبان در میدانی متمایز قرار می‌گیرد. در مقابل، فردی واقفی مذهب در میدان اجتماعی خود ایفای نقش می‌کند که او را از فرد امامی مذهب متمایز و گاه نسبت به او متخاصم می‌سازد. در جایی دیگر، میدان اجتماعی امامیه کنشی معنادار در رابطه با رهبر معنایی خود یا همان امام ایفا می‌دارد؛ اما همین مدل کنش در میدان اجتماعی واقفیه مصداق دیگری دارد و بر همین اساس، ماهیت و مختصات هر میدان با دیگری متفاوت است (جنکینز، ۱۳۸۵: ۱۶۱-۱۷۰؛ شویره و فونتین، ۱۳۸۵: ۱۵-۱۶، ۱۴۰-۱۴۱؛ فکوهی، ۱۳۸۴: ۱۴۵).

سرمایه نیز همان معنای سیالی است که مدام در میان اشکال نمادین، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی تغییر شکل می‌دهد و از یکی به دیگری تبدیل می‌شود؛ مثلاً سرمایه اقتصادی بر اثر کنشی مبتنی بر باور خاص، از سوی یک باورمند در مقام یک خیر یا واقف به یک بنای مذهبی تبدیل می‌شود و آن بنا از این پس سرمایه نمادین و فرهنگی میدان آن مذهب محسوب خواهد شد، درست مثل صومعه، آتشکده، کنیسه یا یک مسجد که هر یک سرمایه نمادین مذاهب و یا ادیان خود هستند. سرمایه قابلیت افزایش نیز دارد، مثلاً وقتی اکثریت یک جامعه بر میزان رفتار فرهنگی، نمادین و مذهبی خاصی اهتمام دارند یا معتقدان به یک مذهب و یک باور مشترک هستند، سرمایه میدان اجتماعی آنان افزایش می‌یابد، مثل برگزاری نمازهای جماعت که سرمایه نمادین مسلمانان است (Bourdieu, 1986: 241؛ شویره و فونتین، ۱۳۸۵: ۱۶)؛ از این رو، سرمایه نمادین جنبه‌های معنابنیان و شناختی دارد (Tzanakis, 2011: 70-90). در نظریه بوردیو از سرمایه‌های فرهنگی مؤسسه‌محور^۲ نیز نام برده می‌شود که بیشتر در قالب نظام آموزشی قابلیت بروز دارد (شویره و فونتین، ۱۳۸۵: ۹۵).

سرمایه‌های نمادین^۳ در نظریه سرمایه یکی از جنبه‌های مهم سرمایه به شمار می‌آید. مفهوم سرمایه نمادین، شکل بسط یافته اندیشه وبری در زمینه مشروعیت کاریزماتیک است

1. Field
2. Institutionalized Cultural Capital
3. Symbolic Capital

که بوردیو مطرح کرده است. در مفهوم مشروعیت کاریزماتیک، سرمایه نمادین، یکی از عوامل اصلی در ایجاد حس احترام از سوی باورپذیر به منبع سرمایه نمادین یا مشروعیت کاریزماتیک است. در اینجا، منافع ملموس مادی ضرورتاً امری ایجابی در ایجاد احترام نیست (Bourdieu, 1986:242-247؛ شویره و فونتین، ۱۳۸۵: ۹۸-۱۰۰). البته بوردیو در نظریه خود ابزارهای این سرمایه را قابلیت‌های انسانی مانند زبان و هنر دانسته است (Bourdieu, 1984:291؛ شویره و فونتین، ۱۳۸۵: ۱۰۳؛ جنکینز، ۱۳۸۴: ۱۱۹). به این ترتیب، هر گفتمان می‌تواند با افزایش سرمایه نمادین یا نفوذ گفتمانی خود بر میزان پذیرش خود در جامعه بیفزاید (Bourdieu, 1990:120-122؛ شویره و فونتین، ۱۳۸۵: ۱۰۲). بخش مهمی از سرمایه نمادین، در قالب احترام^۱ بروز می‌یابد (1990: 123, 125, 129, 131؛ Bourdieu) و دارنده این نوع سرمایه، می‌تواند دیگران را به شکلی نامحسوس به پذیرش مشروعیت خود دعوت نماید و این کارکرد در نظام کلامی تشیع از سوی کانونی الهی قابل اعمال است (اشتری تفرشی و گودینی، ۱۴۰۲: ۳۴-۳۷).

به جز رهیافت نظری اصلی در این پژوهش، رهیافت روشی آن بیشتر به کلام پژوهشی تاریخی با سنت داده‌بنیانی که پیشتر کسانی مانند فان اس در کتاب کلام و جامعه (۱۳۹۷) پی گرفته‌اند، کم‌شباهت نیست.

۲-۱. بافتار کلامی دوره تاریخی پژوهش

میدان‌های اجتماعی فرق و گرایش‌های متنوع کلامی در جامعه اسلامی عصر رضوی بسیار متنوع بوده‌اند؛ بخشی از این گرایش‌های کلامی عملاً از دوران پیش از اسلام باقی مانده بودند. اینان در برابر نفوذ سیاسی اجتماعی ناگهانی اسلام بخش مهمی از میدان‌های اجتماعی خود را واگذار کرده بودند، اما چه به روال گذشته و چه با تحولات و پوشش‌های گفتمانی و نمادین جدید، مجدد تمایل به توسعه خود داشتند؛ برای نمونه، در کوفه گروهی بودند که آرای آنان با توییخ علی (علیه السلام) به سبب ماهیت شرک‌آمیز روبه‌رو شد (کلینی، ۱۳۸۸: ۱۳۸، ج ۴: ۱۸۲).

گفتمان‌های کلامی عملاً در سه بخش قابل مشاهده بودند؛ نخست. گرایش‌هایی با خصلت‌های عمدتاً باستانی و بافتار غیراسلامی که از نظر مسلمانان نکوهیده، رقیب، مورد مناظره و جدل کلامی یا حتی در نزاع‌های سیاسی، گرایش‌های آنان بهانه مناسبی برای تعقیب و حذف ایشان بود، چنان‌که ابن مقفع نویسنده و مترجم مشهور را سفیان بن معاویه، حاکم بصره در

اوایل کار عباسیان، با زندیق^۱ خواندن بازداشت و قطعه قطعه در تنور سوخت (آذرنوش و زریاب خوئی، ۱۴۰۳، ج ۴: ۶۶۲) یا گروهی از اهالی شهر و ناحیه باستانی حزان نیز که با گرایش‌های باستانی تنجیمی، اندیشه‌های یونانی و عقل‌گرایی در نظر مسلمانان مشرک می‌کردند؛ بنابراین در تفتیش آیین‌شان از سوی مأمون و فشار وی بر ایشان برای گروش به اسلام، صلاح دیدند تا از شباهت‌های جغرافیایی-آیینی بهره ببرند و خود را صابئی جا زنند تا مانند اهل کتاب با ایشان رفتار شود (مسعودی، ۱۹۷۹، ج ۲: ۳۹۵). دوم، فرق کلامی اسلامی معطوف به مباحث جبر و اختیار مانند مکاتب قدریه با پیشگامی غیلان دمشقی (د. ۱۲۵ ق.) و جبریه با رهبری جعدبن درهم که از سده اول هجری در شام فعال بودند (بغدادی: ۱۴۰) یا مانند مرئه که به سبب ماهیت باورشان مبنی بر اتصال تمامی کردارهای آدمی به خداوند، عملاً مورد حمایت دستگاه خلافت اموی بودند یا معتزله که با گرایش‌های عقل‌گرایانه، نوعی منطق و یونانی‌گرایی و با طرح موضوع حدوث قرآن، مورد حمایت خلفای عباسی، به‌ویژه مأمون قرار داشتند (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۷۶)؛ و سوم، گرایش‌های درون‌مذهبی که معطوف به رقابت‌های درون مذاهب بود؛ و از جمله در درون جامعه شیعی، به سبب اهمیت امر رهبری دینی سیاسی، بیشتر با موضوع رهبری سیاسی قرین بود. از مهم‌ترین گرایش‌های درون‌مذهبی تشیع می‌توان به گرایش‌های منتسب به هواخواهان رهبری محمدبن حنفیه یا کیسانیه (قمی، ۱۳۸۵: ۷۹۷؛ لویس، ۱۳۸۹: ۱۵۴-۱۵۵)، زیدیه (قمی، ۱۳۸۵: ۵۰۱؛ حکیمیان، ۱۳۶۸: ۱۳۷)، اسماعیلیه (نوبختی، ۱۴۰۴ ق: ۷۳-۶۸؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ ق، ج ۸: ۴۰-۵۰؛ جوینی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۳۱۲) و واقفیه (نوبختی: ۸۰-۸۱؛ خاکپور و همکاران، ۱۴۰۲: ۱۲۲ به بعد) اشاره داشت.

۲-۲. احادیث کلامی

بخش مهمی از احادیث کلامی در میراث پربرکت رضوی را می‌توان چنین دسته‌بندی کرد:

۲-۲-۱. تبیین توحید، صفات الهی و معاد

تبیین حروفی خلقت: در حدیثی رابطه معنوی میان خلقت و حروف الفبا و نقش حروف معجم در تحصیل شناخت و معارف الهی و شهودی تبیین شده است (عطاردی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۹).

تبیین حدوث و قِدم: حدیثی خلقت را عبور از عدم به وجود و به معنای حدوث تبیین

۱. «زندیق» در تاریخ‌پژوهشی کلام اسلامی معنای دقیقی ندارد؛ در دو سده نخستین اسلامی، ممکن بود هر جریان کلامی غیررسمی در برابر جریان‌های رسمی (در اینجا می‌توان با اتکا به رهیافت نظری این پژوهش، به جای «جریان» از مفهوم «میدان اجتماعی» استفاده کرد) را زندیق بنامند (ک: فان‌اس، ۱۳۹۷، ج ۱: ۶۶۱).

کرده است (همان: ۱۱). در حدیث دیگری ذات الهی قدیم و قدم مخالف حدوث و مرادف وجه توحیدی ذات الهی تبیین شده است؛ یعنی پیش از او چیز دیگری نبوده است و همزمان با او نیز چیزی نبوده است (بدون شریک) (همان: ۱۲).

ردّ تجسیم و تشبیه: مخالفت با تجسیم و تشبیه که به معنای باورهایی قائل به جسمانیت یا جسم‌انگاری و توصیف صفات انسانی برای خداوند بود و در خراسان نزد کرامیه (نظامی، ۱۳۶۴: ۱۹۱؛ حاجی خلیفه، ۱۳۸۴: ۲۷۰) و در شام نزد نص‌گرایان سلفی مانند ابن تیمیه رواج داشت (حاجی خلیفه، همانجا؛ نشار، ۱۹۷۷، ج ۱: ۲۹۸-۲۹۹)، از نقاط تشریک معتزله و تشیع بود که هر دو با تجسیم و تشبیه تقابل می‌ورزیدند (حاجی خلیفه، همان: ۶۴) و احادیث سست منسوب به رسول الله ﷺ، موسوم به حشوئه (بی محتوا) که معمولاً نزد حنابله معتبر بود را طرد می‌کردند (صفری فروشانی، ۱۳۷۸: ۲۱۴). شیعیان، معتزله و نیز جریان جبرگرای جهمیه که آنان نیز مخالف تجسیم بودند (حبیبی، ۱۳۶۳: ۸۹۴)، در مجموع جریان اهل تنزیه را شکل می‌دادند. برخی احادیث امام (علیه السلام) نیز حاوی رویکرد ضدّ تجسیمی است؛ از جمله، حدیثی در باب مناظره امام (علیه السلام) با ابوقرّه محدّث، از بزرگان قائل به تجسیم، بیان می‌کند که ابوقرّه بیان داشت که موسی (علیه السلام) قدرت تکلم با خدا و محمد ﷺ [نعمت] دیدار خدا را داشت؛ امام (علیه السلام) به استناد عبارت قرآنی «لاتدرکه الأبصار و لایحیطون به علما و لیس کمثله شیء» که پاره‌های آیات ۱۰۳ سورة انعام، ۱۱۰ سورة طه و ۱۱ شوری را در بردارد، روایت ابوقرّه مبنی بر رؤیت خداوند را متناقض با قرآن می‌دانند؛ ابوقرّه ادامه می‌دهد که وفق آیه ۱۳ سورة نجم، این رؤیت اتفاق افتاده است، اما امام (علیه السلام) این را نیز به استناد آیه بعدی رد می‌کنند و منظور از رؤیت خدا را رؤیت آیات الهی برمی‌شمردند. امام (علیه السلام) همچنین دیدار خداوند به چشم عینی را مرادف احاطه علمی به ذات الهی می‌خوانند و وفق آیه «لایحیطون» آن را رد می‌کنند. در شناخت دینی، امام (علیه السلام) مبنای استدلال را بر تفسیر صحیح آیات و طرد احادیث متناقض با آیات می‌دانند (عطاردی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۱۵-۱۶).

احادیثی دیگر، به نفی قطعی تجسیم و هر نوع توصیف قیاسی و تشبیهی خداوند پرداخته‌اند و راه شناخت خداوند را مطلقاً غیر دیداری و هر نوع «شناخت خداوند از طریق حواس طبیعی» را مردود دانسته‌اند (همان: ۲۲). طبق حدیثی دیگر، هر نوع وجه شبهی برای ذات الهی و هر علم مکتسبی ناشی از دیدار ذات الهی ردّ شده است (همان: ۲۲-۲۳). حدیثی دیگر نیز هر نوع شناخت الهی از تشبیه و قیاس را باطل دانسته است (همان: ۲۳). بر اساس احادیثی دیگر، هر نوع باور به تجسیم در شناخت ذات الهی از مصادیق کفر و لامکانی، لازمانی و لاجسمی از صفات الهی توصیف شده است و اهل تجسیم را برائت خواسته، همنشینی با ایشان را منع کرده است (همان: ۲۳-۲۹).

بر اساس حدیث دیگری (همان: ۲۹)، امام (علیه السلام) باورمندان به تشبیه را به «۱. باورمندان به اثبات تشبیه ۲. باورمندان به نفی تشبیه ۳. باورمندان به اثبات لاتشبیه» تقسیم و مورد سوم را که امروزه با عنوان «نظریه اثبات بدون تشبیه» مطرح است، تأیید فرموده‌اند؛ این نظریه، بین «نظریه تشبیه یا قائل بودن به انسان‌گونگی صفات الهی» و «نظریه تعطیل یا نفی» یعنی قائل بودن به نفی تشبیه خدا، نفی دخالت او در آفرینش و نفی صفات خدا و نیز نفی نبوت و معاد است. نظریه لاتشبیه قائل به آن است که خداوند از جمیع نقایص و قیود که جزو صفات مخلوق است، منزّه است و مخلوق (انسان) می‌تواند به واسطه عقل، وحی و شهود به شناخت صفات الهی نائل شود (سعیدی مهر، ۱۳۷۷: ۲۱۲؛ همدانی و جهنی: ۲۴۶؛ ربانی گلیاگانی، ۱۳۸۵: ۱۶۹). وفق چند حدیث دیگر (عطاردی، ۱۴۰۳: ج ۱، ۳۹-۴۲)، امام (علیه السلام) در تبیین توحید و تفسیر معانی واحد و صمد برای ذات الهی، بر رد هر نوع شباهت میان ذات الهی با سایر مخلوقات تأکید داشته‌اند.

تبیین خلقت الهی در برابر زنداقه: حدیثی احتجاج امام (علیه السلام) با گروهی از زنداقه را بیان می‌کند. محور اختلاف کلامی بین، موضوع عدم باورمندی زنداقه به مبدأ و معاد بود و از همین رو، امام (علیه السلام) به تبیین مبدأ و معاد و حدوث عالم و مسئله شناختی صفات الهی یعنی خدا چگونه است و کجاست / کی به وجود آمده / دلیل وجود خدا / چرایی دیده نشدنش / و چرایی بی‌نهایت بودنش پرداختند (عطاردی، ۱۴۰۳: ج ۱، ۱۰-۱۱). طبق حدیث دیگری امام (علیه السلام) در مناظره با زندیقی به تفسیر علل پنهان بودن خداوند از دید انسان‌ها پرداختند و از جمله گنهکاری انسان را موجب این امر برشمردند؛ سپس زندیق از دلایل پنهان بودن خداوند از حس دید آدمیان می‌پرسد و امام (علیه السلام) این امر را فرق ذاتی میان خداوند با انسان بیان می‌کنند و ذات الهی را أجل از درک شدن با چشم، احاطه شدن در چیزی و یا شناخته شدن با عقل تبیین می‌کنند و سپس ذات الهی را فراتر از هر مرز و گمان و وهمی توصیف می‌فرمایند (همان: ۲۷)؛

در برابر ثنوی‌گرا: طبق حدیثی که اولین بار در کتاب التوحید (۲۷۰ ق) شیخ صدوق نقل شده است، فرد باورمندی به ثنویت از امام (علیه السلام) به احتجاج می‌پرسد که اگر عالم ساخته دو خالق باشد، دلیل بر وجود یک خالق چیست؟ امام (علیه السلام) ابتدا استدلال می‌فرمایند که اگر تو دو خدای را قبول کنی، به اصل یکی از آن‌ها (خالق) اقرار کرده‌ای! حال در باب تعداد آنان، می‌دانی که اجماع بر یک خداوند است و در باب دو خدا، اختلاف است!

۲-۲-۲. تبیین نبوت رسول الله (صلی الله علیه و آله)

مجلس مناظره ادیان در حضور مأمون: طبق حدیثی در التوحید شیخ صدوق (۴۱۷-۴۴۰ ق)، به دعوت مأمون، مناظره‌ای میان بزرگان ادیان، یعنی جاثلیق مسیحی، رأس الجالوت یهودی، هیربذ

اکبر و عمران صابی با امام (علیه السلام) انجام می‌شود که در نهایت به توفیق امام (علیه السلام) در مناظره ختم می‌شود. در جریان مناظره، امام (علیه السلام) یا بر تبیین تعلیم‌گونه باورهای اسلامی اهتمام دارند یا به نقد و نفی برخی باورهای کلامی رقبا از مسیر استدلال یا به استناد به متون دینی رقیبان برای اثبات حقانیت اسلام می‌پردازند؛ در احتجاج با جاثلیق، بزرگ مسیحیان، با استناد به اشارات انجیل به نمازگزاری عیسی (علیه السلام)، خدا بودن عیسی را رد می‌کنند که از سوی جاثلیق بی‌پاسخ می‌ماند.

کانون موضوعی احتجاج امام (علیه السلام) با جاثلیق بر تبیین نبوت رسول الله (صلی الله علیه و آله) با استناد به منابع مسیحی و اشارات آنان به ویژگی‌های خاتم نبوت و رد ادعای مسیحیت در خصوص رابطه میان احیای اموات به دست عیسی (علیه السلام) با الوهیت از سوی امام (علیه السلام) با استناد به تعمیم این معجزه به برخی انبیای دیگر است. امام (علیه السلام) در مناظره با رأس الجالوت، بزرگ یهودیان نیز به تبیین نبوت محمد (صلی الله علیه و آله) با استناد به منابع مقدس یهودیان می‌پردازد؛ سپس در احتجاج با هرید اکبر یا بزرگ زرتشتیان در ادله نبوت زرتشت تشکیک استدلالی می‌کنند؛ اما مناظره امام (علیه السلام) با بزرگ صابئیان، عمران صابی، بیشتر بر مسئله خلقت و موضوع وجود و تبیین آفرینش و پیدایش وجود تأکید دارد و امام (علیه السلام) با پرداختن به این موضوع، وارد مسئله خالق وجود و مفهوم خدای واحد و نفی شرک یا انکار وجود خالق یا خدای واحد می‌شوند. در پایان نیز به تبیین شناخت ذات الهی و صفات خداوند می‌پردازند.

۲-۳-۲. امامت

تبیین جایگاه ائمه (علیهم السلام) و مفهوم امامت: طبق حدیثی (عطاردی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۹۱)، امام در مقایسه با نبی، شنونده وحی الهی، ولی بدون رؤیت فرشته وحی، چه در بیداری و چه در خواب تبیین شده است. بر اساس حدیث دیگری (همان: ۹۱-۹۲) رسول الله (صلی الله علیه و آله) «امین الله» و پس از او، ائمه (علیهم السلام) «أمناء الله» و صاحبان علوم الهی هستند که از انبیای الهی به وراثت رسیده است.

در شمار پرتکراری از احادیث نقل شده است که وجود «امام» یا «حجت» در برخی احادیث، لازمه بقای هستی است بدون لحاظ ضریب زمان، بدان معنا که چون به «طرفه عینی» عالم از وجود امام خالی باشد، در دم نابود خواهد شد (همان: ۸۸-۹۰). طبق حدیثی دیگر (همان: ۹۰-۹۱)، مسلمان بدون [تبعیت از] امام در حیات، به مرگ جاهلی می‌میرد و اعمالش در قیامت به اعمال جاهلیت محاسبه می‌شود. در چند حدیث دیگر (همان: ۹۶-۱۰۶)، «امام» پیشوای مردم در عبادت، مولی ایشان در دین، دارای منزلت انبیا، وارث اوصیا، خلیفه الله و خلیفه رسول الله (صلی الله علیه و آله)، راهبر جزئیات دین و اعتبار مسلمین، معصوم از گناه و آگاه به علم الهی تبیین شده است.

موضوعات عملی - کلامی در مسئله امامت: در احادیثی امام (علیه السلام) بر اراده یا قانون الهی «غسل دادن امام راحل به دست امام لاحق» اشارت فرموده‌اند که می‌توانسته به انسجام و آرامش شناختی کلامی شیعیان یاری رساند و از بروز اختلاف در شناخت امام عصر جلوگیری کند (همان: ۹۲-۹۳).

در برابر واقفیه: بر اساس حدیثی (همان: ۱۸۱)، امام (علیه السلام) به گروهی از واقفه / واقفیه که جویای احوال امام کاظم (علیه السلام) بودند، خبر رحلت آن امام (علیه السلام) را دادند و از انتقال امامت به خود دفاع فرمودند. در احادیثی دیگر (همان: ۱۷۸، ۲۱۰)، حسین بن قیاما، از بزرگان واقفیه، در حضور امام (علیه السلام) به انکار امامت امام (علیه السلام) به سبب نداشتن فرزند پرداختند و امام (علیه السلام) فرمودند که خداوند به من فرزندی خواهد داد و کمتر از یک سال نیز چنان شد. طبق حدیث دیگری (همان: ۱۶۱-۱۶۲)، ابن قیاما، وجود دو امام در یک زمان را منکر بوده و مصرّ به زنده بودن امام کاظم (علیه السلام) و نفی امامت امام رضا (علیه السلام) به استناد فرزند نداشتن امام (علیه السلام) بوده است که با تولّد فرزند امام (علیه السلام)، این انکار دفع می‌شود. بر اساس حدیثی دیگر (همان: ۹۰)، واقفیه کافر و ناصبیه مشرک خوانده شده‌اند.

هدایت واقفیه: بر اساس حدیث دیگری (همان: ۱۶۲)، عبدالله واقفی مورد کرامت ویژه معنوی امام (علیه السلام) قرار می‌گیرد و به امامت ایشان ایمان می‌آورد. طبق حدیثی دیگر (همان: ۱۷۰-۱۷۱)، حسن بن علی و شاء با وجود اعتقاد به وقوف امامت در امام کاظم (علیه السلام)، در گذار خود به عنوان تاجری از مرو، مورد عنایات معنوی امام رضا (علیه السلام) قرار می‌گیرد و با حوادثی معجزه‌وار به امامت امام رضا (علیه السلام) ایمان می‌یابد. در حدیث دیگری (همان: ۲۰۴) نیز نقل شده است که فرد واقفی مذهب دیگری به واسطه دعای خیر و عنایات ویژه معنوی امام (علیه السلام) به مذهب امامیه درمی‌آید.

۴-۲-۴. جبر، اختیار و اراده الهی

مسائل جبر، اختیار و اراده الهی از جمله موضوعاتی بودند که از سده‌های اولیه باورمندان مختلف بدان، فرق و گرایش‌های متفاوت کلامی را به نسبت درک خود از این موضوعات شکل دادند و پیوستگی این مسائل با نوع عقوبت و عدل الهی، در شناخت متمایز این گرایش‌های کلامی از معاد نیز اثرگذار بود. در حالی که فرق مختلف در این زمینه به طرح دیدگاه‌ها مشغول بودند، امامیه نیز دیدگاه خویش را داشت و در برابر سایر گرایش‌های کلامی از میدان اجتماعی خود دفاع می‌کرد. این موضوع در برخی احادیث امام (علیه السلام) بازتاب یافته است.

ردّ جبر و تفویض: بر اساس حدیثی (همان: ۳۶)، امام (علیه السلام) جبرگرایی یعنی باور به آن که خداوند

افعال انسانی را انجام می‌دهد و تفویض یعنی آنکه امور خلق و رزق ایشان را که از سوی خداوند به حُجَج الهی (ائمّه) تفویض شده رد کرده است. همچنین حدیثی دیگر (همان جا) نقل می‌کند که باورمندان به جبر را از زکات مسلمانان نصیبی نیست و شهادت ایشان را نمی‌توان پذیرفت. بر اساس حدیثی دیگر (همان: ۳۶-۳۷)، امام (علیه السلام) می‌فرمایند که جبر مصداق کفر و باور به تفویض عین شرک و هر دو باور مردود است و باور صلاح «أمر بین أمرین» است. در نهی جبرگرایی نظر امام (علیه السلام) به نظر معتزله نزدیک و در مقابل نظر اشاعره است که عملاً جبرگرا بودند. بر اساس برخی روایات (همان: ۱۵، ۲۶-۲۷)، جبر عقیده‌ای قرین به کفر و از باورهای غلات شیعه خوانده شده و امام (علیه السلام) از باورمندان به جبر و غلو براءت خواسته‌اند.

ردّ مرجئه و قدریه: بر اساس حدیثی دیگر (همان: ۴۵)، امام (علیه السلام) فرقه‌های قدریه و مرجئه را بی‌نصیب از آخرت دانسته‌اند. مرجئه وابستگی بیشتری به فضای کلامی اهل تسنن، به‌ویژه گفتمان سیاسی امویان، داشتند و عملاً ارتکاب کبیره را جایز می‌دانستند. در حدیثی دیگر (همان: ۲۴۸)، دعای امام (علیه السلام) در حق فردی مرجئه‌باور به هدایت او به امامیه می‌انجامد. در حدیثی دیگر (همان: ۳۰۷)، امام (علیه السلام) مرجئه را به خاطر باور به مخلوق بودن قرآن لعن کرده است.

طبق حدیثی (همان: ۲۰)، امام (علیه السلام) به تبیین مراتب اراده الهی پرداخته و آن را در شروع (شاء)، تداوم (أَرَادَ)، تقدیر و قضی تبیین کرده‌اند. با وجود نزدیکی میان آرای امامیه و معتزله، بر اساس روایتی (همان: ۳۴۹) باور معتزله بر عدم غفران عامل به کبیره به استناد قرآنی ردّ و غفران الهی را شامل کبائر گناهان نیز می‌دانند.

بر اساس حدیثی که اولین بار در التوحید (۴۴۱-۴۴۳ ق) شیخ صدوق نقل شده است، سلیمان روزی متکلم که رجز غلبه کلامی بر امام (علیه السلام) می‌خواند، در مناظره با امام (علیه السلام) در حضور مأمون آشکارا شکست می‌خورد. به این ترتیب که در مسئله «بدء» نظر امام (علیه السلام) بر مبنای آیات قرآن را می‌پذیرد و در موضوع اراده و صفات الهی، بعضاً در برابر پرسش‌های امام (علیه السلام) دچار تناقض‌گویی، خطاگویی و در نهایت نیز سکوت می‌شود.

۲-۵. عقل، تفکر و تفسیر

تبیین جایگاه عقل و تفکر: در چند حدیث، به اهمیت عقل و جایگاه تفکر، بیشتر با عنوان نجات‌گری انسان به توسط آنان و در مرتبه‌ای پس از نجات‌گری ایمان به خدا، توجه شده است و از آنجا که ماهیت علم کلام نیز دور از مفاهیم عقل و تفکر نیست، این احادیث را می‌توان در جرگه ناصران و هادیان این علم تفسیر کرد (همان: ۳-۴).

در باب قرآن و حدیث: بر اساس حدیثی (همان: ۳۰۷)، امام علی (علیه السلام) مخلوق بودن قرآن را رد می‌فرمایند و در احادیثی دیگر (همان‌جا)، قرآن را فقط به‌عنوان «کلام‌الله» تعریف و خالق یا مخلوق بودن آن را رد می‌کنند و فزون‌خواهی (تجاوز) از متن آن و دست‌یازیدن به هرچیزی جز آن را مایه گمراهی می‌دانند. اگر رأی امام علی (علیه السلام) بر غیرمخلوق بودن قرآن به‌واسطه همین روایات قطعی مستفید شود، آن‌گاه این مسئله از نقاط اختلافی مهم در رأی امام علی (علیه السلام) با اکثر علمای کلام، معتزله و حتی شخص مأمون خواهد بود که قویاً بر این امر تأکید داشتند (تاریخ سیستان، ۱۳۶۶: ۱۸۵-۱۸۶؛ حاجی خلیفه، ۱۳۸۴: ۶۴). در حدیثی دیگر (عطاردی، ۱۴۰۳: ۱۴۰۷/۱-۳۰۸)، امام علی (علیه السلام) حکم به عمل به محکومات قرآن در برابر متشابهات می‌فرمایند و همچنین اخبار اهل بیت علیهم السلام را نیز دارای محکومات و متشابهات دانسته، امر به عمل به محکومات آن می‌کنند.

بر اساس حدیثی (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۲۱)، علی بن محمد بن جهم، از مخالفان عصمت اولیای الهی، شماری از آیات قرآن در باب انبیاء، شامل آدم، یونس، یوسف، داوود و رسول الله ﷺ را تفسیر به وجود شواهدی از گناه در رفتار ایشان و ناقض عصمت برشمرده است، اما امام علی (علیه السلام) در مناظره و استدلالات دینی مفصلی به یکایک این شبهات پاسخ می‌دهند، از جمله درباره آدم، گناه او را در دوره حضور در جنت می‌دانند و عصمت را امری مربوط به دنیا و در نهایت نیز ابن جهم را از تفسیر آیات الهی به رأی و دادن نسبت ناروا به انبیای الهی منع می‌کنند به نحوی که ابن جهم گریان می‌شود و از تفاسیر خود توبه می‌کند.

۳. نتیجه‌گیری

برای بازخوانی جایگاه احادیث کلامی در فرهنگ رضوی از منظر نظریه سرمایه بوردیو و مفاهیم کلیدی آن مانند میدان اجتماعی که می‌تواند توصیفی تحلیلی از بافتار اجتماع و موقعیت کلام شیعی در آن به دست دهد، این پژوهش با اتکا به بررسی زمینه‌های اجتماعی دوره مد نظر، به دستاوردهای ذیل نائل آمد:

الف. میدان‌های اجتماعی دوره مد نظر تاریخی تقریباً با میدان‌های اجتماعی در احادیث تطبیق دارند؛ از جمله گرایش‌های باستانی با ماهیت‌های غیرتوحیدی و متخاصم نسبت به اسلام که از سده اول تا عصر مأمون گزارش‌هایی درباره حضور اجتماعی آنان در دست است. در احادیث رضوی نیز بازتاب‌هایی در قالب ثنویت و زنداقه دارند، اما با رویکردی توبیخی مواجه هستند، در عین حال، آیین‌های باستانی مورد پذیرش اسلام یعنی زرتشت و صابئی مجال بروز اجتماعی دارند، اما در اصالت توحیدی و نبوی آنان تشکیک می‌شود. میدان‌های اجتماعی درون

اسلامی مانند مرئیه، قدریه و جبریه و میدان‌های اجتماعی درون شیعی مانند جریان تفویض و واقفیه بازتابی رقابتی متضاد نسبت به امامیه، اما حاضر در عرصه اجتماعی دارند. از دو جریان مهم زیدیه و اسماعیلیه کمتر بازتابی دیده می‌شود که ممکن است در خصوص زیدیه مرتبط به هم خوانی اصول کلامی آنان با معتزله باشد که از اصول امامیه کمتر فاصله داشته است و درباره اسماعیلیه، احتمالاً می‌تواند مربوط به دوره ستر یا خفای ائمه آنان باشد که به معنای عدم بروز اجتماعی آنان و منطقاً عدم واکنش امامیه نسبت به آنان بوده است. درباره واقفیه، به رغم ماهیت انکارآمیز و چالش طلبانه گفتمان آنان بر ضد امامت امام رضا (علیه السلام) موارد بازتاب یافته‌ای از هدایت ایشان به برکت جنبه‌های غیبی کرامات امام (علیه السلام) یادآور چهره آشنای ایشان در گفتمان شناختی امامیه است که همواره با بخشنده‌گی، مهر و پناه بخشی حتی به بی‌مهرورزان به ساحت حضرتش عجین بوده است؛ این مقولات در کنار رد گفتمان واقفیه به واسطه میلاد فرزند امام (علیه السلام) که حجت دیگری در برابر واقفیه بود، نوعی جریان کلامی شهودبنیان فراعرفانی را نشان می‌دهد که در فرهنگ امامیه دیر آشناست.

ب. هر چند رویکرد این پژوهش، اعتبارسنجی حدیثی نبود، اما تطابق نسبی میدان‌های اجتماعی احادیث با بافتار تاریخی حاصل از مطالعه سایر منابع، نشانی از اعتبار تاریخی بخش مهمی از این احادیث دارد.

ج. کانون‌های تولید مفاهیم گفتمانی امامیه در موضوعات خلقت و قدم و حدوث، جایگاه ائمه (علیهم السلام) و توازن در اعتبار عقل و تفکر با قرآن و حدیث دیده می‌شود؛ مرزهای میدان اجتماعی امامیه نیز در تقابل با میدان‌های رقیب، به‌ویژه نسبت به موضوعات تجسیم‌گرایی، واقفیه، ثنویت و سایر ادیان قابل توجه است.

د. سایر جنبه‌های تطبیق احادیث کلامی رضوی با مفاهیم نظریه سرمایه‌بورديو چنین است:

د-۱- وجه شناختی و معنایی، بیشترین عاملیت را در ارتباط میان علم کلام با سرمایه اجتماعی ایفا می‌کند؛ یعنی تعالیم کلامی امام (علیه السلام) موجب افزایش سرمایه اجتماعی امامیه بوده است. از سوی دیگر، وجه تعلیمی باورهای کلامی که در فرهنگ رضوی بیشتر از طریق تبیین پی گرفته می‌شود، با مفهوم مؤسسه آموزشی در نظریه سرمایه شباهت‌هایی دارد؛ به عبارت دیگر، میراث حدیثی امام (علیه السلام) به مثابه یک نهاد تعلیمی بروز یافته است.

د-۲- «معنا و احترام» که در ذیل مفهوم سرمایه نمادین طرح می‌شوند، در کلام امامیه، در نماد کانونی «امام» جمع می‌شوند و در عصر غیبت نیز علمای دین می‌توانند حاملان آن یا نماد

مشروعیت/پذیرش در جامعه باشند.

د-۳- بوردیو ابزارهای سرمایه نمادین را قابلیت‌های انسانی مانند زبان و هنر دانسته است، پس می‌توان شناخت و باور را نیز بدین فهرست اضافه کرد.

د-۴- وجه شناختی سرمایه نمادین مستقیم با مسئله «گفتمان» در جامعه یا همان «بستر فهم مشترک عمومی یا میدان اجتماعی» ارتباط دارد؛ یعنی تولید وجه شناختی مشترک، به فهم مشترک از موضوعاتی مانند احترام و مشروعیت کمک می‌کند و تسهیل‌گر دامنه‌های پذیرش همسو با آن گفتمان در جامعه می‌شود. تلاش برای افزایش دامنه پذیرش عمومی را نیز می‌توان از کارکردهای علم کلام به شمار آورد که در دوره مد نظر این پژوهش، با تعالیم امام (علیه السلام) عملاً موجب گسترش میدان اجتماعی امامیه شده است.



منابع و مآخذ

قرآن کریم.

آذرنوش، آذرتاش؛ زریاب خوئی، عباس. (۱۴۰۳). «ابن مقفع، ابو محمد». *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

ابن اثیر، علی بن محمد. (۱۳۸۵ ق). *الکامل فی التاریخ*. بیروت: دار صادر.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ ق). *التوحید*. تصحیح سیدهاشم حسینی طهرانی. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

اشتری تفرشی، علیرضا؛ گودینی، مهری. (۱۴۰۲). «تحلیل پدیده گسترش مدارس در دمشق و حلب با تأکید بر دوره زنگیان: بر مبنای نظریه سرمایه بورديو». *علم و تمدن در اسلام*. سال ۴. شماره ۱۵. صص: ۵۵-۳۳.

برکت، محمد. (بی تا). «مسند الرضا (علیه السلام)». *میراث حدیثی شیعه*. دفتر نهم. صص: ۷۷-۵۳.

بغدادی، عبدالقادر بن طاهر. [بی تا]. *الفرق بین الفرق*. تصحیح طه عبدالرؤف سعد. قاهره: بلاق.

تاریخ سیستان. (۱۳۶۶). تصحیح محمدتقی بهار. تهران: پدیده خاور.

جنکینز، ریچارد. (۱۳۸۵). *پی‌یر بورديو*. ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان. تهران: نی.

جوادی، اعظم؛ اشتری تفرشی، علیرضا. (۱۴۰۳). «بازتاب تحولات فرهنگ ایرانی-اسلامی در داده‌های تاریخ اجتماعی: مطالعه موردی احادیث مسند الرضا (علیه السلام)». *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*. سال ۳۰. شماره ۷۸. صص: ۱۳-۳۳.

جوادی، اعظم. (۱۳۹۸). «اجتماعیات در مسند الإمام الرضا (علیه السلام)». *پایان نامه کارشناسی ارشد*. دانشگاه حکیم سبزواری.

جوینی، عطاملک. (۱۳۵۸). *تاریخ جهانگشای جوینی*. تصحیح محمد قزوینی. تهران: دنیای کتاب.

حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله. (۱۳۸۴). *ترجمه تقویم التواریخ*. مترجم ناشناس. تصحیح هاشم محدث. تهران: میراث مکتوب.

حبیبی، عبدالحی. (۱۳۶۳). *تاریخ افغانستان بعد از اسلام*. تهران: افسون.

حکیمیان، ابوالفتح. (۱۳۶۸). *علویان طبرستان*. تهران: نشر الهام.

خاکپور، حسین؛ اکبری، ملیحه؛ نوری، ابراهیم. (۱۴۰۲). «تحلیل رویکرد ارتباطات امام رضا (علیه السلام) با سران فرقه واقفیه (با الگوگیری از روش تحلیل گفتمان روایی پدادم)». *فرهنگ رضوی*. سال ۱۱. شماره ۱. صص: ۱۱۷-۱۴۳.

درویش‌پور، عابدین؛ امیری، مهرداد. (۱۴۰۰). «تبیین روش‌شناسانه به‌کارگیری بدیهیات منطقی در استدلال‌های کلامی امام صادق (علیه السلام)». *الهیات قرآنی*. سال نهم. شماره ۱۶. صص: ۱۱۱-۱۲۹.

ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۵). *درآمدی به شیعه‌شناسی*. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

سعیدی مهر، محمد. (۱۳۷۷). *آموزش کلام اسلامی*. قم: طه.

- شبانکاره‌ای، محمد بن علی. (۱۳۸۱). *مجمع الأنساب*. تهران: امیرکبیر.
- شویره، کریستیان، اولیویه، فونتن. (۱۳۸۵). *واژگان بوردیو*. ترجمه مرتضی کتبی. تهران: نی.
- صفری فروشانی، نعمت‌الله. (۱۳۷۸). *فرقه‌های شیعی*. مشهد: آستان قدس رضوی.
- عطاردی خبوشانی، عزیزالله. (۱۳۹۳/۱۴۱۳ ق). *مسند الرضا علیه السلام*. بیروت: دارالصفوه.
- فان‌اس، یوزف. (۱۳۹۷). *کلام و جامعه در سده‌های دوم و سوم هجری*. ترجمه فرزین بانکی و احمدعلی حیدری. ویراسته سیدمحمدرضا بهشتی. جلد اول. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- فکوهی، ناصر. (۱۳۸۵). «پیر بوردیو: پرسمان دانش و روشنگری». *علوم اجتماعی (دانشگاه فردوسی مشهد)*. شماره ۵. صص: ۱۴۱-۱۶۱.
- قطبی، ثریا؛ رهنما، اکبر؛ رهبری‌پاک، نسرين و نجفی، حسن. (۱۳۹۵). «تحلیل روش‌های آموزشی امام رضا علیه السلام با تکیه بر مسند الإمام الرضا علیه السلام». *فرهنگ رضوی*. شماره ۱۶. صص: ۴۷-۷۰.
- قمی، حسن بن محمد. (۱۳۸۵). *تاریخ قم*. ترجمه حسن بن علی قمی. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸ ق). *کافی*. تصحیح غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- لوئیس، برنارد. (۱۳۸۹). «عباسیان». ترجمه علیرضا اشتري تفرشی. *نامه تاریخ پژوهان*. شماره ۲. صص: ۱۵۲-۱۸۰.
- مسعودی، علی بن حسین. (۱۹۷۹). *مروج الذهب و معادن الجواهر*. تصحیح شارل پلا. بیروت: دارالمعارف.
- ملکم، سرجان. (۱۳۸۰). *تاریخ کامل ایران*. ترجمه اسمعیل بن محمد علی حیرت. تصحیح مهدی قمی‌نژاد. گردآوری علی اصغر عبداللهی. تهران: افسون.
- نشار، علی سامی. (۱۹۷۷). *نشاه الفكر الفلسفی فی الإسلام*. قاهره: دارالمعارف.
- نظامی، احمد بن عمر. (۱۳۶۴). *چهار مقاله*. تصحیح محمد قزوینی. تهران: اشراقی.
- نوبختی، حسن بن موسی. (۱۴۰۴). *فرق الشیعه*. بیروت: دارالأضواء.
- همدانی، حسین بن فضل الله، جهنی، حسن سلیمان. (بی‌تا). *الصلیحیون*. دمشق: دارالمختار للطباعة و النشر.

References

- The Holy Qur'an.
- Azarnush, A., & Zaryab Khoei, A. (۱۴۰۳ Sh./۲۰۲۴). Ibn Muqaffa', Abū Muḥammad. In Dā'irat al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī [The Great Islamic Encyclopedia]. Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia. [In Persian]
- Baghdadi, 'Abd al-Qahir ibn Tahir. (n.d.). Al-Farq bayn al-firaq [The difference between the sects] (T. 'Abd al-Rauf Sa'd, Ed.). Cairo: Bulaq. [In Arabic]
- Barakat, M. (n.d.). Musnad al-Riḍā (a.s.). Mīrāth-i Ḥadīth-i Shī'a [Shiite Hadith Heritage], ۹, ۷۷-۵۳. [In Persian]
- Bourdieu, P. (۱۹۸۴). Distinction: A social critique of the judgement of taste (R. Nice, Trans.). London: Routledge.

- Bourdieu, P. (۱۹۸۶). The forms of capital. In J. Richardson (Ed.), *Handbook of theory and research for the sociology of education* (pp. ۲۵۸–۲۶۱). Westport, CT: Greenwood.
- Bourdieu, P. (۱۹۹۰). *The logic of practice* (R. Nice, Trans.). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bourdieu, P., & Passeron, J.-C. (۱۹۹۷). *Reproduction in education, society and culture* (R. Nice, Trans.). London: Sage Publications.
- Chauviré, C., & Fontaine, O. (۱۳۸۵ Sh./۲۰۰۶). *Vāzhegān-i Bourdieu [Bourdieu's vocabulary]* (M. Kotobi, Trans.). Tehran: Ney. [In Persian]
- Darvishpour, A., & Amiri, M. (۱۴۰۰ Sh./۲۰۲۱). Tabyīn-i ravish-shināsānah-yi bīkārgīrī-yi badīhiyyāt-i manṭiq dar istidlāl-hā-yi kalāmī-yi Imām Šādiq (a.s.) [A methodological explanation of the use of logical axioms in the theological arguments of Imam Šādiq (a.s.)]. *Ilāhiyyāt-i Qur'ānī [Qur'anic Theology]*, ۱۲۹–۱۱۱, (۱۶)۹. [In Persian]
- Fakuhi, N. (۱۳۸۵ Sh./۲۰۰۶). Pierre Bourdieu: Pursamān-i dānish va rawshangarī [Pierre Bourdieu: The problematic of knowledge and enlightenment]. *Ulūm-i Ijtīmā'ī, Dānishgāh-i Firdawsī-yi Mashhad [Social Sciences, Ferdowsi University of Mashhad]*, ۱۶۱–۱۴۱, ۵. [In Persian]
- Habibi, 'A. H. (۱۳۶۳ Sh./۱۹۸۴). *Tārīkh-i Afghānistān ba'd az Islām [The history of Afghanistan after Islam]*. Tehran: Afsun. [In Persian]
- Haji Khalifeh, M. ibn 'A. (۱۳۸۴ Sh./۲۰۰۵). *Tarjumah-yi Taqwīm al-tawārīkh [Translation of Taqwīm al-tawārīkh]* (Anonymous Trans.; H. Mohaddes, Ed.). Tehran: Miras-e Maktub. [In Persian]
- Hakimian, A. (۱۳۶۸ Sh./۱۹۸۹). *Alaviyān-i Tabaristān [The Alavids of Tabaristān]*. Tehran: Nashr-e Elham. [In Persian]
- Hamadani, H. ibn Faḍl Allah, & Juhani, H. Sulayman. (n.d.). *Al-Šulayhiyyūn [The Sulayhids]*. Damascus: Dar al-Mukhtar lil-Tiba'ah wa al-Nashr. [In Arabic]
- Ibn al-Athir, 'A. ibn M. (۱۳۸۵ AH). *Al-Kāmil fī al-tārīkh [The complete history]*. Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
- Ibn Babawayh, M. ibn 'A. (۱۳۹۸ AH). *Al-Tawḥīd [Monotheism]* (S. H. Hosseini Tehrani, Ed.). Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami. [In Arabic]
- Javadi, A. (۱۳۹۸ Sh./۲۰۱۹). *Ijtīmā'īyyāt dar Musnad al-Imām al-Riḍā (a.s.) [Social issues in Musnad al-Imam al-Riḍā (a.s.)]* [Master's thesis, Hakim Sabzevari University]. [In Persian]
- Javadi, A., & Ashtari Tafreshi, A. (۱۴۰۳ Sh./۲۰۲۴). Bāztāb-i taḥavvulāt-i farhang-i Īrānī-Islāmī dar dādah-hā-yi tārīkh-i ijtīmā'ī. Muṭālī'ah-yi mawrdī-yi aḥādīth-i Musnad al-Riḍā (a.s.) [The reflection of Iranian-Islamic cultural developments in social-historical data: A case study of the hadiths of Musnad al-Riḍā (a.s.)]. *Muṭālī'āt-i Tārīkhī-yi Qur'ān va Ḥadīth [Historical Studies of the Qur'an and Hadith]*, ۳۳–۱۳, (۷۸)۳۰. [In Persian]
- Jenkins, R. (۱۳۸۵ Sh./۲۰۰۶). Pierre Bourdieu (L. Javāfshānī & H. Chavoshian, Trans.). Tehran: Ney. [In Persian]
- Juwayni, 'Aṭā-Malik. (۱۳۵۸ Sh./۱۹۷۹). *Tārīkh-i Jahāngushā-yi Juwaynī [The history of the world conqueror]* (M. Qazvini, Ed.). Tehran: Donyaye Ketab. [In Persian]
- Khakpour, H., Akbari, M., & Nouri, I. (۱۴۰۲ Sh./۲۰۲۳). Taḥlīl-i rawīkarḍ-i irtibāṭāt-i Imām Riḍā (a.s.) bā sarān-i firqah-yi Wāqifiyyah: Bā ulgūgīrī az ravish-i taḥlīl-i guftumān-i rivāyī-yi PADM [An analysis of Imam Riḍā's communicative approach toward the leaders of the Wāqifiyyah sect based on the PADM narrative discourse analysis method]. *Farhang-i Razavi*, ۱۴۳–۱۱۷, (۴۴/۱)۱۱. [In Persian]
- Kulayni, M. ibn Ya'qub. (۱۳۸۸ AH). *Al-Kāfī* (A. A. Ghaffari, Ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Lewis, B. (۱۳۸۹ Sh./۲۰۱۰). 'Abbāsīyān [The Abbasids] (A. Ashtari Tafreshi, Trans.). *Nāmāh-yi Tārīkh-Pazhūhān [Journal of Historians]*, ۱۸۰–۱۵۲, ۲۴. [In Persian]
- Malcolm, J. (۱۳۸۰ Sh./۲۰۰۱). *Tārīkh-i kāmil-i Īrān [The complete history of Persia]* (I. ibn M. A. Hayrat, Trans.; M. Qominejad, Ed.; A. A. Abdollahi, Comp.). Tehran: Afsun. [In Persian]
- Mas'udi, 'A. ibn H. (۱۹۷۹). *Murūj al-dhahab wa ma'ādin al-jawhar [Meadows of gold and mines of gems]* (C. Pellat, Ed.). Beirut: Dar al-Ma'arif. [In Arabic]

- Nashar, 'A. S. (۱۹۷۷). *Nash'at al-fikr al-falsafī fī al-Islām* [The emergence of philosophical thought in Islam]. Cairo: Dar al-Ma'arif. [In Arabic]
- Nizami, A. ibn 'U. (۱۳۶۴ Sh./۱۹۸۵). *Chahār maqālah* [Four discourses] (M. Qazvini, Ed.). Tehran: Eshraqi. [In Persian]
- Nawbakhti, H. ibn M. (۱۴۰۴ AH). *Firaq al-Shī'ah* [Shiite sects]. Beirut: Dar al-Adwā. [In Arabic]
- Qomi, H. ibn M. (۱۳۸۵ Sh./۲۰۰۶). *Tārīkh-i Qom* [The history of Qom] (H. ibn 'A. Qomi, Trans.). Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Persian]
- Qotbi, S., Rahnema, A., Rahbari-Pak, N., & Najafi, H. (۱۳۹۵ Sh./۲۰۱۶). *Tahīl-i ravish-hā-yi āmūzishī-yi Imām Riḍā (a.s.) bā takyah bar Musnad al-Imām al-Riḍā (a.s.)* [An analysis of Imam Riḍā's educational methods based on Musnad al-Imām al-Riḍā (a.s.)]. Farhang-i Razavi, ۱۶, ۷۰-۴۷. [In Persian]
- Rabbani Golpayegani, A. (۱۳۸۵ Sh./۲۰۰۶). *Darāmadī bih Shī'ah-shināsī* [An introduction to Shiite studies]. Qom: World Center for Islamic Sciences. [In Persian]
- Saeedi Mehr, M. (۱۳۷۷ Sh./۱۹۹۸). *Āmūzish-i kalām-i Islāmī* [Teaching Islamic theology]. Qom: Taha. [In Persian]
- Safari Forushani, N. (۱۳۷۸ Sh./۱۹۹۹). *Firqa-hā-yi Shī'ī* [Shiite sects]. Mashhad: Aṣṭan Quds Razavi. [In Persian]
- Shabankareh'i, M. ibn 'A. (۱۳۸۱ Sh./۲۰۰۲). *Majma' al-ansāb* [The compendium of genealogies]. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Ashtari Tafreshi, A., & Goodini, M. (۱۴۰۲ Sh./۲۰۲۳). *Tahīl-i padīdah-yi guṣṭarish-i madāris dar Dimashq va Ḥalab bā takīd bar dawrah-yi Zangiyān: Bar mabnā-yi nazariyyah-yi sarmāyah-yi Bourdieu* [An analysis of the spread of madrasas in Damascus and Aleppo with emphasis on the Zangid period: Based on Bourdieu's theory of capital]. *'Ilm va Tamaddun dar Islām* [Science and Civilization in Islam], ۵۵-۳۳, (۱۵)۴. [In Persian]
- Attardi Khabushani, A. (۱۴۱۳ AH/۱۹۹۳). *Musnad al-Riḍā (a.s.)*. Beirut: Dar al-Safwah. [In Arabic]
- Tārīkh-i Sīstān [The history of Sīstān]. (۱۳۶۶ Sh./۱۹۸۷). M. T. Bahar (Ed.). Tehran: Padideh-ye Khavar. [In Persian]
- Tzanakis, M. (۲۰۱۱). Bourdieu's social reproduction thesis and the role of cultural capital in educational attainment: A critical review of key empirical studies. *Educate*, ۹۰-۷۶, (۱)۱۱.
- Van Ess, J. (۱۳۹۷ Sh./۲۰۱۸). *Kalām va jāmi'ah dar sadah-hā-yi duvum va sivvum-i hijrī* [Theology and society in the second and third centuries AH] (F. Banki & A. A. Heidari, Trans.; S. M. R. Beheshti, Ed.; Vol. ۱). Qom: University of Religions and Denominations. [In Persian]