فرهنگ رضوی

سال هشتم، شماره بیست و نهم، بهار ۱۳۹۹

بنیاد بین‌المللی فرهنگی و هنری امام رضا (ع)
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

فصلنامه علمی فرهنگ رضوی

سال هشتم، شماره بیست و نهم، بهار ۱۳۹۹

هیئت تحریریه:

سیدمحمدرضا احمدی طباطبائی

دانشیار همکار بنیاد بین‌المللی فرهنگی هنری امام رضا علیه‌السلام

حسن بشیر

استاد دانشگاه امام صادق علیه‌السلام

جلال درخشه

استاد دانشگاه امام صادق علیه‌السلام

فرشاد شریعت

استاد دانشگاه امام صادق علیه‌السلام

حسینعلی قبادی

استاد دانشگاه تربیت مدرس

داریوش مطلبی

دانشیار همکار بنیاد بین‌المللی فرهنگی هنری امام رضا علیه‌السلام

سیدعلیرضا واسعی

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدهادی همایون

استاد همکار بنیاد بین‌المللی فرهنگی هنری امام رضا علیه‌السلام

ویراستار:

حمیدرضا نویدی مهر، محمدعلی ندائی

ترجمه چکیده:

محمد رضا آرام

طراح و صفحه آرا:

فهیمه ناجی

صاحب امتیاز:

بنیاد بین‌المللی فرهنگی هنری امام رضا علیه‌السلام

مدیر مسئول: **محمودرضا برازش**

سردبیر: **جلال درخشه**

مدیر اجرایی: **محمدعلی ندائی**

نشانی:

مشهد مقدس، بلوار شهید کامیاب، شهید کامیاب ۳۴، پلاک ۳، بنیاد بین‌المللی فرهنگی هنری امام رضا علیه‌السلام، دفترنشریه. **تلفن:** ۹-۳۲۲۸۳۰۴۴

پایگاه اینترنتی فصلنامه و سامانه دریافت مقالات:

www.farhangerazavi.ir

بر اساس نامهٔ شمارهٔ ۳/۱۸/۲۰۲۰۶۶ مورخ ۱۳۹۳/۱۱/۱ دفتر سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی امور پژوهشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، فصلنامهٔ فرهنگ رضوی از شمارهٔ اول دارای اعتبار علمی ـ پژوهشی است.

بر اساس آیین نامه جدید نشریات علمی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری که تمام نشریات مشمول این آیین نامه با عنوان «نشریه علمی» شناخته می‌شود، از این پس عنوان علمی ـ پژوهشی از فصلنامه فرهنگ رضوی حذف و تنها عنوان علمی درج می‌شود.

فصلنامه علمی فرهنگ رضوی در پایگاه‌های علوم استنادی جهان اسلام(ISC)، اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی(SID)، پایگاه مجلات تخصصی نور(noormags) وپایگاه اطلاعات نشریات کشور(magiran) نمایه می‌شود.

درباره مجله

فصلنامه فرهنگ رضوی، مقاله‌های پژوهشی در زمینه‌های اعتقادی، کلامی، فقهی، تفسیری، حدیثی، تاریخی، تطبیقی و سایر ابعاد علمی با محوریت امام رضا علیه‌السلام را می‌پذیرد.

راهنمای تهیه و تنظیم مقاله

ـ چکیدهٔ فارسی و انگلیسی مقاله (حداکثر ۲۰۰ کلمه) و واژگان کلیدی (حداکثر ۵ واژه) همراه مقاله ارسال شود.

ـ یادداشت‌ها و مآخذ به ترتیب الفبایی نام خانوادگی در پایان مقاله درج شود.

ـ در متن مقاله، هرجا که لازم بود، نام مؤلف، سال انتشار، منبع و صفحهٔ موردنظر (روش APA) و در مورد منابع خارجی (لاتین) معادل خارجی آنها در پایین همان صفحه درج شود.

ـ نشانی کامل مقاله‌ها، کتاب‌ها، رساله‌ها و گزارش‌های لاتین ترجمه‌شده به فارسی باید ضمیمهٔ مآخذ شود.

ـ مؤلف باید سمت پژوهشی یا آموزشی، نشانی کامل محل کار و نشانی پست الکترونیکی (**e-mail**) خود را ضمیمهٔ مقاله کند.

ـ پذیرش نهایی مقاله و چاپ آن در مجله منوط به تأیید هیئت تحریریه و داوران متخصص «فرهنگ رضوی» است.

ـ مقاله‌های رسیده نباید در مجله‌های فارسی زبان داخل و خارج کشور چاپ شده باشد.

ـ مجله در «ویرایش» مقالهٔ رسیده، بدون تغییر در مفاهیم آن، آزاد است.

ـ «فرهنگ رضوی» ترجیح می‌دهد مقاله‌هایی را چاپ کند که نتیجهٔ پژوهش‌هایی دربارهٔ معارف و فرهنگ رضوی (امام رضا علیه‌السلام) باشد.

ـ مسئولیت مطالب مقاله‌های مندرج در فصلنامه، برعهدهٔ نویسندگان آنهاست.

اشتراک

هزینه اشتراک سالیانه فصلنامه مبلغ ۸۰۰۰۰۰ ریال است.

تلفن تماس دفتر نشریه برای متقاضیان اشتراک: ۰۵۱-۳۲۲۸۳۰۴۴-۴۹

مقاله اول
تبیین علم پیشین الهی به ذات در روایت عمران صابی
سیدعلی مشهدی
سیدحسین سیدموسوی
وحیده فخارنوغانی
۹

مقاله دوم
تحلیل نشانه ـ معناشناسانه نظام گفتمان امام رضا علیه‌السلام (پژوهش موردی: دعای طلب باران)
علی اکبر نورسیده
رقیه پوربایرام الوارس
۳۵

مقاله سوم
بازخوانی سبک زندگی امام رضا علیه‌السلام با رویکرد روان‌شناختی اریکسون
مسعود آذربایجانی
سیدمحمدرضا لواسانی
۵۹

مقاله چهارم
مضامین کاشی‌نگاره‌های دورهٔ قاجار در حرم مطهر رضوی (مطالعهٔ تطبیقی کاشی‌نگارهٔ معجزهٔ حملهٔ شیران به حمیدبن مهران با تصاویر چاپ سنگی)
عطیه خان حسین آبادی
۹۵

مقاله پنجم
واکاوی رهاوردهای غائی مناظرات رضوی و کاربست آنها در عصر حاضر
اصغر طهماسبی بلداجی
سیدابراهیم مرتضوی
۱۳۵

مقاله ششم
بررسی تطبیقی مضامین رضوی در شعر «خوشدل تهرانی» و «محمدحسین الغروی الاصفهانی»
مجید محمدی
ایمان قنبری اقدم
بهناز نظری
۱۶۳

مقاله هفتم
دلالت‌های بنیادین سیاست گذاری تربیتی اسلامی، برگرفته از قول و سیره رضوی
سینا عصاره‌نژاد دزفولی
میثم فرخی
۱۹۳

مقاله هشتم
طراحی سناریوهای سیاستی زیارت مشهد مقدس بر مبنای روش عدم قطعیت بحرانی
سیدمهدی سیدمحسنی
باغسنگانی
۲۱۷

ترجمه
چکیده انگلیسی
English Abstract
۲۴۱

مشهدی، سیدعلی؛ سیدموسوی، سیدحسین؛ فخار نوغانی، وحیده (۱۳۹۹).
تبیین علم پیشین الهی به ذات در روایت عمران صابی.
فصلنامه علمی فرهنگ رضوی، ۸ (۱)، ۳۴-۹.

مقاله پژوهشی

تبیین علم پیشین الهی به ذات در روایت عمران صابی

دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۸ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۲۵

سیدعلی مشهدی[۱]، سیدحسین سیدموسوی[۲]، وحیده فخارنوغانی[۳]

چکیده

یکی از مباحث مهم در حوزهٔ اسماء و صفات الهی، اثبات علم پیشین الهی به ذات قبل از ایجاد ممکنات است. ظاهر روایت عمران صابی از امام رضا علیه‌السلام نیاز خداوند به چنین علمی را منتفی دانسته و این سبب ناسازگاری با روایات مثبت مطلق علم الهی، ازجمله حدیث دیگر از امام رضا علیه‌السلام شده است. شارحان این حدیث از میان محدثان، فلاسفه و عرفا در تبیین و حلّ این ناسازگاری اختلاف‌نظر دارند. علامه مجلسی چهار توجیه ذکر می‌کند که همه آنها قابل نقد است. قاضی سعید قمی ظاهر حدیث را می پذیرد و آن را حمل بر مقام احدیت می‌کندکه این دیدگاه نیز با روایات مثبت صفات ذاتی سازگاری ندارد. علامه جعفری فقط از اصل «هوهویت» در توجیه روایت استفاده می‌کند و حمل روایت بر علم حضوری را نمی‌پذیرد. در این میان، دیدگاه ملاصدرا که بر اساس علم حضوری و قاعده «هوهویت» بنا شده، در حلّ این تعارض، با روایت امام رضا علیه‌السلام سازگارتر دانسته شده است.

کلیدواژه‌ها: امام رضا علیه‌السلام، مناظره عمران صابی، اسماء و صفات، علم الهی، هوهویت، علم حضوری.

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد: alshahidy@gmail.com
۲. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول): shmosavi@um.ac.ir
۳. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد: fakhar@um.ac.ir

۱. بیان مسئله

علم خداوند به ذات از مسائل مهمی است که ذهن اندیشمندان را به خود معطوف کرده و به دلیل اهمیت آن، بارها از امامان معصوم ﷺ درباره وجود چنین علمی سؤال شده است. ائمه معصومین ﷺ در روایات متعدد این مرتبه از علم را به‌صراحت تأیید کرده‌اند (کلینی،۱۴۰۷ق، ج ۱: ۳۱۳). با وجود این، در ظاهر روایت عمران صابی از امام رضا ﷺ نیاز خداوند به چنین علمی نفی شده است: إِنَّمَا يَكُونُ الْمَعْلَمَةُ بِالشَّيْءِ لِنَفْيِ خِلَافِهِ وَ لِيَكُونَ الشَّيْءُ نَفْسُهُ بِمَا نُفِيَ عَنْهُ مَوْجُوداً وَ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ شَيْءٌ يُخَالِفُهُ فَتَدْعُوهُ الْحَاجَةُ إِلَى نَفْيِ ذَلِكَ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ بِتَحْدِيدِ مَا عَلِمَ مِنْهَا (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۱۰: ۳۱۱). عدم تصریح حضرت در این روایت باعث نوعی ناسازی با روایات دیگر ائمه اطهار ﷺ ازجمله حدیث دیگری از حضرت رضا ﷺ شده است. در این روایت، ابن سنان شبیه مضمون سؤال عمران صابی را از امام ﷺ تکرار می‌کند. امام ﷺ جواب مثبت می‌دهد: «عَنِ ابْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ هَلْ كَانَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَارِفاً بِنَفْسِهِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ قَالَ نَعَم.» (ابن سنان گوید: از امام رضا ﷺ پرسیدم: آیا خدای عزّوجل پیش از آنکه مخلوق را آفریند، به ذات خود عارف بود؟ فرمود: آری) (کلینی،۱۴۰۷ق، ج ۱: ۳۱۳). از دیدگاه بعضی از شارحان، ظاهر روایت عمران صابی،علم الهی را رأساً نفی می‌کند و این مخالف ظواهر همه مذاهب کلامی است. بنابراین، ناچاریم در ظاهر حدیث تصرف کنیم زیرا این حدیث با ظاهر قوانین اسلام منطبق نیست[۱] (مختاری نائینی، ۱۳۸۰: ٤٦٤).

در تبیین این ناسازی و بیان مقصود امام ﷺ در نفی علم پیشین الهی به ذات، بین شارحان و مفسران روایت عمران صابی اختلاف است به‌طوری‌که از میان محدثان، علامه مجلسی تبیین این فقره از حدیث را در غایت پیچیدگی و اغلاق می‌داند و چهار توجیه بیان و در آخر اذعان می‌کند، همه این توجیهات خالی از اشکال نیست (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۱۰: ۳۱۱). از میان فلاسفه، ملاصدرا با توجه به مبانی فلسفی خود بر علم

۱. بالجملة ظاهر الحديث نفي العلم رأساً، وهو مخالف لظواهر مذاهب جميع الملّيين، فلابدّ من تنزيله على وجه صحيح؛ فإنّ ظاهره لاينطبق على قوانين الإسلام

حضوری خدا به ذاتش حمل می‌کند (ملاصدرا،۱۳۸۳، ج ۳: ۲۵۲). از میان عرفا، قاضی سعید قمی با تفکیک مرتبهٔ احدیت و واحدیت خداوند، نفی صفات از جمله علم الهی را بر مرتبهٔ احدیت و اثبات علم الهی را بر مرتبهٔ واحدیت حمل می‌کند (قمی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۹۰). از میان معاصران، علامه جعفری نیز سعی می‌کند تبیین جدیدی از این روایت ارائه دهد (جعفری،۱۳٦٦: ۵۰۷). در این پژوهش تلاش شده است ضمن بررسی دیدگاه‌های شارحان، چرایی نفی و عدم تصریح علم پیشین الهی در این حدیث شریف تبیین گردد. دستاورد این پژوهش نشان خواهد داد دیدگاه ملاصدرا در تبیین روایت که بر اساس قاعده «هوهویت» و علم حضوری مطرح‌شده است، نسبت به سایر دیدگاه‌ها در رفع این تعارض ظاهری از قوّت و استحکام بیشتری برخوردار است.

۲. پیشینهٔ پژوهش

در میان مناظره‌های امام رضا علیه‌السلام مناظره با عمران صابی به علت اهمیت و عمق مباحث، جایگاه خاصی دارد تا آنجاکه روایت این مناظره‌ها به «روایت عمران صابی» مشهور (مختاری نائینی، ۱۳۸۰: ٤٦۰) و بیش از ده شرح برای آن نقل شده است (همان). پرسش‌های عمران صابی از امام رضا علیه‌السلام در قالب ۱۲ پرسش مطرح‌شده و درمجموع به دو بخش قابل تقسیم است. بخش اول دربارهٔ ذات و صفات الهی و بخش دوم به کیفیت آفرینش و ویژگی‌های مخلوقات از جمله مخلوق اول وعدم نیاز خالق به مخلوق و رابطه مخلوق با خالق، می‌پردازد (جعفری ۱۳٦٦: ٤۸۹). مسئله پژوهش به بخش اول سؤال‌ها برمی‌گردد که در این ارتباط اثر مستقلی ارائه نشده است. این نوشتار به طور خاص وارد این بحث شده و دیدگاه شارحان را جمع‌آوری و بررسی کرده است.

۳. متن روایات

پیش از نقد و بررسی دیدگاه‌ها، قسمتی از متن روایت عمران صابی را که محل بحث

ماست و روایت دیگر از حضرت که عین همان سؤال تکرار شده است و روایت مشابه دیگر از امام باقر (علیه‌السلام) را ذکر می‌کنیم تا در ادامه بحث در اسناد مطالب به روایات، دچار مشکل نشویم.

۱. «قَالَ عِمْرَانُ يَا سَيِّدِي هَلْ كَانَ الْكَائِنُ مَعْلُوماً فِي‌نفسه عِنْدَ نَفْسِهِ قَالَ الرِّضَا ع إِنَّمَا يَكُونُ الْمَعْلَمَةُ بِالشَّيْءِ لِنَفْيِ خِلَافِهِ وَ لِيَكُونَ الشَّيْءُ نَفْسُهُ بِمَا نُفِيَ عَنْهُ مَوْجُوداً وَ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ شَيْءٌ يُخَالِفُهُ فَتَدْعُوهُ الْحَاجَةُ إِلَى نَفْيِ ذَلِكَ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ بِتَحْدِيدِ مَا عَلِمَ مِنْهَا أَ فَهِمْتَ يَا عِمْرَانُ قَالَ نَعَم.» (عمران گفت: ای سرور من، آیا کائن نزد خودش معلوم بوده است؟(آیا به خودش مستقلاً علم داشته است؟) امام (علیه‌السلام) فرمودند: همانا معلوم شدن شیء برای شئ جهت نفی و تمییز از مخالف شیء است تا با نفی آن موجود گردد و در مقام ذات الهی مخالفی برای ذات وجود ندارد تا برای تمییز و نفی آن نیاز به تعریف داشته باشد) (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۴۳۱). این روایت موثق است وضعفی در کتب روایی برای آن آورده نشده است (مجلسی،۱۴۰۳ق،ج۱۰: ۲۹۹).

۲. «عَنِ ابْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا (عَلَيْهِ‌السَّلَامُ) هَلْ كَانَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَارِفاً بِنَفْسِهِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ يَرَاهَا وَ يَسْمَعُهَا قَالَ مَا كَانَ مُحْتَاجاً إِلَى ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَسْأَلُهَا وَ لاَ يَطْلُبُ مِنْهَا هُوَ نَفْسُهُ وَ نَفْسُهُ هُوَ قُدْرَتُهُ نَافِذَةٌ فَلَيْسَ يَحْتَاجُ أَنْ يُسَمِّيَ نَفْسَهُ وَ لَكِنَّهُ اخْتَارَ لِنَفْسِهِ أَسْمَاءً لِغَيْرِهِ يَدْعُوهُ بِهَا لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يُدْعَ بِاسْمِهِ لَمْ يُعْرَفْ...». (ابن سنان گوید از امام رضا (علیه‌السلام) پرسیدم: آیا خدای عزوجل پیش از آنکه مخلوق را آفریند به ذات خود عارف بود؟ فرمود: آری. عرض کردم: آن را می‌دید و می‌شنید؟ (خودش نام خود را می‌گفت و خودش می‌شنید؟) فرمود: نیازی به آن نداشت، زیرا نه از آن پرسشی داشت و نه خواهشی. او خودش بود و خودش، قدرت نفوذ داشت؛ پس‌نیازی نداشت که ذات خود را نام ببرد ولی برای خود نام‌هایی برگزید تا دیگران او را به آن نام‌ها بخوانند، زیرا اگر او به نام خود خوانده نمی‌شد، شناخته نمی‌شد...) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۱۳).

این روایت به صورت مسند نقل شده است و رجال حدیث موثق هستند و تنها در بین

آنها شخصی به نام حسن‌بن‌علی‌بن أبی‌عثمان وجود داردکه شیخ طوسی ایشان را از غلات شمرده است (طوسی، ۱۳٤۸، ج۱: ۳۷۱). به همین دلیل، قول مشهور بر ضعیف بودن این روایت است (مجلسی،۱٤۰٤ق،ج۲: ۳۰) اما موثّق بودن سایر رجال حدیث از یک طرف و محتوای حدیث از طرف دیگرکه منافاتی با غالی بودن ایشان ندارد، این ضعف را جبران می‌کند.

۳. «عَنْ فُضَيْلِ بْنِ سُكَّرَةَ قَالَ: قلت لابی جعفر عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ جُعِلْتُ فِدَاکَ إِنْ رَأَيْتَ أَنْ تُعَلِّمَنِی هَلْ كَانَ اَللهُ جَلَّ وَجْهُهُ يَعْلَمُ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ اَلْخَلْقَ أَنَّهُ وَحْدَهُ فَقَدِ اخْتَلَفَ مَوَالِيکَ فَقَالَ بَعْضُهُمْ قَدْ كَانَ يَعْلَمُ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ شَيْئاً مِنْ خَلْقِهِ وَ قَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّمَا مَعْنَى يَعْلَمُ يَفْعَلُ فَهُوَ اَلْيَوْمَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لاَ غَيْرُهُ قَبْلَ فِعْلِ اَلْأَشْيَاءِ فَقَالُوا إِنْ أَثْبَتْنَا أَنَّهُ لَمْ يَزَلْ عَالِماً بِأَنَّهُ لاَ غَيْرُهُ فَقَدْ أَثْبَتْنَا مَعَهُ غَيْرَهُ فِی أَزَلِيَّتِهِ فَإِنْ رَأَيْتَ يَا سَيِّدِی أَنْ تُعَلِّمَنِی مَا لاَ أَعْدُوهُ إِلَى غَيْرِهِ فَكَتَبَ عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ مَا زَالَ اَللهُ عَالِماً تَبَارَکَ وَ تَعَالَى ذِكْرُهُ.» (فضیل گوید: به امام باقر ﷺ عرضه داشتم: قربانت شوم، اگر صلاح بدانید به من بیاموزید، آیا خدای ـ جلّ وجهه ـ پیش از اینکه مخلوق را بیافریند می‌دانست که یکتاست؟ زیرا دوستان شما اختلاف کرده، بعضی گویند: پیش از آنکه مخلوقی آفریند عالم بود و بعضی گویند معنی «می‌داند»، «خلق می‌کند» است پس خدا امروز می‌داند که پیش از خلقت اشیا یگانه بوده است. اینها گویند اگر ثابت کنیم که او همیشه به یگانگی خود عالم بوده در ازل با او چیز دیگری ثابت کرده‌ایم. آقای من، اگر صلاح دانید به من بیاموزید چیزی را که از آن تجاوز نکنم: حضرت نوشت: خدای ـ تبارک‌وتعالی ذکره ـ همیشه عالم بوده است.) (کلینی، ۱٤۰۷ق، ج ۱: ۱۰۸) این روایت از حیث سند موثق است (مجلسی,۱٤۰۳ق،ج٤: ۸۷) و (النجاشی،۱٤۰۷ق،ج۱: ۲٤۸)

با ملاحظه این روایات می‌توان دریافت که در هر سه روایت، راویان (عمران صابی، ابن سنان، فضیل) از علم پیشین الهی سؤال می‌کنند. ظاهر روایت عمران نیاز خداوند به چنین علمی را نفی می‌کند؛ اما روایت ابن سنان و فضیل و سایر روایاتی که در باب علم الهی آمده است (کلینی، ۱٤۰۷ق، ج ۱: ۱۰۸) بر اثبات علم پیشین الهی تأکید دارند. این باعث ظهور یک تعارض ظاهری بین روایت عمران صابی با سایر روایات شده است.

هـر سـه روایـت بـه یکـی از معذوریت‌هـای علـم پیشـین الهـی بـه ذات اشـاره دارنـد و آن ایـن اسـت کـه اگـر خداونـد علـم بـه خـود قبـل از خلـق داشـته باشـد، بایـد بـه وحـدت خـود نیـز علـم داشـته باشـد. علـم بـه وحـدت زمانـی معنـا پیـدا می‌کنـد کـه غیـر نفی‌شـده باشـد. غیـر زمانـی نفـی می‌شـود کـه از قبـل وجـود داشـته باشـد؛ درحالی‌کـه قبـل از خلـق غیـری وجـود نـدارد (قمـی،۱۳۷۳، ج ۲: ٤۹۸؛ ج ۳: ۱٦۰. و ملاصـدرا،۱۳۸۳، ج ۳: ۲۱۹). جـواب امـام ﷺ در روایـت عمـران صابـی می‌توانـد پاسـخ بـه ایـن شـبهه باشـد.

۴. حلّ ناسازگاری

در تبییـن روایـت عمـران صابـی و حـلّ ناسـازگاری آن بـا روایـات دیگـر بـه خصـوص روایـت دوم کـه از امـام رضـا ﷺ نقل‌شـده، دیدگاه‌هـای متفاوتـی بیـن شـارحان و مفسّـران ایـن حدیـث مطـرح شـده اسـت کـه بـه ترتیـب زمانـی، آنهـا را نقـد و بررسـی خواهیـم کـرد.

٤ـ۱ دیدگاه ملاصدرا (۱۰۵۰ ه‍ ق)

ملاصـدرا بـر اسـاس تشـکیک در وجـود کـه حقیقـت آن بـه تشـکیک در مراتـب و تجلیـات ظهور وجـود برمی‌گـردد، توانسـته اسـت بسـیاری از مشـکلات فلسـفی و کلامـی از جمله صفـات الهی و مراتـب آن را حـل کنـد (دینانـی، ۱۳۷۵: ۸۱). وی مراتب تجلی وجود (مقـام ذات غیب الغیوبی، احدیـت و واحدیـت) و همچنیـن نام‌گـذاری آنهـا را کـه از مصطلحـات ابـن عربـی و شـاگردان وی اسـت، در نظـام فلسـفی خـود نیـز منعکـس کـرده و بر اسـاس نظام تشـکیکی خـود، همـه مراتب را یـک حقیقـت واحد مشـکک می‌دانـد (ملاصـدرا، ۱۳٦۰: ۸۰؛ همـان،۱۹۸۱، ج ۲: ۳۱۰). وی بـر اسـاس ایـن مبانـی بـه تبییـن مقصـود امـام و حـلّ ایـن تعـارض می‌پـردازد. مرحـوم کلینـی روایـت عمـران صابـی را در «اصـول کافـی» ذکـر نکـرده اسـت. از ایـن جهـت، ملاصـدرا در شـرح اصـول کافـی بـه آن نپرداختـه اسـت و در سـایر آثـار ایشـان نیـز ذکـر نشـده اسـت؛ امـا شـرح ایشـان بـر روایـت دوم و سـوم کـه سـائل شـبیه سـؤال عمـران صابـی را از امام رضـا و امـام باقر ﷺ

کـرده اسـت، می‌توانـد مبنـای تبییـن دیـدگاه ایشـان از ایـن حدیـث باشـد.

تبییـن حدیـث دوم: ملاصـدرا سـؤال سـائل را بـه مرتبـهٔ ذات برمی‌گردانـد. وی معتقـد اسـت در ایـن مرتبـه علـم و عالـم و معلـوم یکـی اسـت، نـه تغایـر مفهومـی وجـود دارد و نـه موجـب تغایـر ذات در جهـات و حیثیـات آن می‌شـود. وی در اثبـات مدعـای خـود مـی گویـد: علـم چیـزی جـز شـهود و حضـور نفـس بـرای خـود نیسـت و ذات در اینجـا نـزد ذات حاضـر اسـت. ایـن قاعـده در همـهٔ مجـردات ماننـد علـم حضـوری انسـان بـه خـودش نیـز وجـود دارد بـا ایـن تفـاوت کـه گاهـی مـا انسـان‌ها نفـس خـود را بـا یـک صـورت ذهنـی زایـد بـر ذات تصـور می‌کنیـم و بـا خودمـان حدیـث نفـس انجـام می‌دهیـم و صـدای ایـن گفتگـو را می‌شـنویم. همـهٔ ایـن مـوارد بـه خاطـر ضعـف و احتیاجـی اسـت کـه در ذوات مـا وجـود دارد. اگـر نفـوس از همـه جهـات (همانند خداونـد) بالفعـل می‌شـد؛ همـهٔ آنچـه می‌خواسـتیم عیـن ذات می‌شـد و نیـازی بـه تصـور زایـد بـر ذات و یـا گفتگـو و حدیـث بـا نفـس نبـود. بنابرایـن، ایـن معانـی زایـد در مقـام ذات خداونـد مسـلوب اسـت. ازآنجاکـه خداونـد از هرجهـت کامل بالـذات اسـت، از خود سـؤال و مطالبـه ندارد و آنچـه می‌خواهـد و مطالبـه می‌کنـد، عیـن ذاتـش اسـت (ملاصـدرا،۱۳۸۳، ج ۳: ۲۵۲). بـر این اسـاس، ملاصـدرا مـراد حضـرت از اثبـات علـم در مقـام ذات را بـه علـم حضـوری برمی‌گردانـد و مـراد حضـرت از نفـی علـم را چنـان کـه در روایـت عمـران صابـی آمـده اسـت و در ایـن روایـت نیـز بـا عبـارت «قُلْـتُ يَرَاهَـا وَ يَسْـمَعُهَا قَـالَ مَـا كَانَ مُحْتَاجـاً إِلَـى ذَلِـكَ» بـه آن تصریـح شـده اسـت، بـه علـم حصولـی برمی‌گردانـد و چنیـن علمـی از خداونـد را نفـی می‌کنـد. وی بـر اسـاس فقـرهٔ پایانـی حدیـث، اسـماء و صفـات لفظـی مذکـور درآیـات و روایـات را «اسـم الاسـم» دانسـته و شایسـتهٔ مقـام ذات نمی‌دانـد و معتقـد اسـت اسـماء الهـی در مقـام احدیّـت ذاتـی، غیرمخلـوق و غیرمجعـول اسـت. اختیـار در آن مقـام مدخلیتـی نـدارد و نیـازی بـه وضـع واضـع نیسـت و اگـر خداونـد وجـود کتبـی و یـا لفظـی بـه آنهـا داده اسـت، بـرای نیـاز خلـق بـه شـناخت و عبـادت خداونـد بـوده اسـت (همـان).

تبییـن حدیـث سـوم: ملاصـدرا مـراد سـائل را در قالـب شـبهه این‌گونـه تبییـن می‌کنـد: خداونـد قبـل از خلـق در صورتـی علـم بـه وحـدت و یگانگـی و تمایـزش از مخلوقـات پیـدا می‌کنـد کـه غیـر را تصـور کـرده باشـد و تصـور غیـر، موجـب پذیـرش موجـودات حـادث در ازل و

باطل است (ملاصدرا،۱۳۸۳، ج ۳: ۲۱۹). امام ﷺ در جواب این شبهه فقط به تأیید علم ازلی خداوند در ازل اکتفا می‌کند، اما ملاصدرا خود، جواب اجمالی حضرت در این روایت را چنین تبیین می‌کند: ازآنجاکه وجود خداوند عین ذاتش است و وجود ذات (بما هو هو) برای اثبات شیء و نفی غیر کافی است، علم الهی به ذات نیز، عین ذات و وجودش است و نیازی در اثبات این علم اجمالی به تصور غیر خود نیست (همان). ملاصدرا در ادامهٔ جمله «یعلم بمعنی یفعل» در این روایت را که علم را به معنای ایجاد گرفته است، همان دیدگاه شیخ اشراق می‌داند و آن را قبول ندارد و معتقد است چنین تفسیری اگرچه علم الهی در مرتبهٔ بعد از ایجاد را تصحیح می‌کند، در تبیین علم الهی قبل از ایجاد که از کمالات الهی است، عاجز است. بنابراین، تبیینی که ما ارائه داده‌ایم، بهتر است (همان: ۲۱۸). ملاصدرا قصور و ضعف مخلوقات در درک مقام احدیت را علت پاسخ اجمالی حضرت در جواب سؤال می‌داند و می‌گوید: پاسخ همانی است که ما تبیین کردیم، لیکن ائمه ﷺ به خاطر قصور فهم مخاطبانشان در درک علم پیشین الهی، به پاسخ اجمالی اکتفا کرده‌اند (همان). ایشان در ارتباط با پیچیدگی و صعوبت ادراک علم پیشین الهی در مرتبهٔ احدیت، معتقد است چنان که در عصر ائمه اطهار ﷺ در تبیین علم پیشین الهی بین دانشمندان اختلاف وجود داشته است، این اختلاف بعینه در بین بزرگان فلسفه همچون مشائین و اشراقیان نیز وجود داشته است، طوری که مشائین با اثبات علم عنایی خداوند (نصیر الدین،۱۴۰۳ق، ج ۳: ۳۱۰) اگرچه علم پیشین الهی را اثبات کردند، در تبیین آن دچار مشکل شدند و ناچار با پذیرش صور کلی ارتسامی، دچار اشکالات و مفاسد زیادی شدند. (ملاصدرا،۱۳۸۳، ج ۳: ۲۱۸). از طرف دیگر، شیخ اشراق با اثبات علم اضافی و اشراقی خداوند، معتقد شد معلوم بودن شیء، چیزی جز حضور موجود نزد عالم نیست و قبل از موجود وجودی نیست، بنابراین علمی نیز وجود ندارد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۵۳). به این صورت، علم پیشین الهی را در عمل انکار کردند (ملاصدرا،۱۹۸۱، ج ٦: ۱۷٦). بنابراین هر دو مسلک از اثبات علم پیشین الهی در مرتبه احدیت عاجز شدند (ملاصدرا،۱۳۸۳، ج ۳: ۲۱۹). وی علت عجز و ناتوانی انسان در فهم علم پیشین الهی در مرتبه ذات را، جهل تکوینی انسان می‌داند و معتقد است، شناخت این مرتبه از طریق عقل، فکر و استدلال

ممکـن نیسـت و تنهـا بـا فضـل و کمـک الهـی بـه وجـود می‌آیـد. وی در ادامـه می‌گویـد: بـه همیـن علـت، ائمـه اطهـار ﷺ در جـواب چنیـن سـؤال هایـی بـه اختصـار اکتفـا کـرده و بـه تفصیـل سـخن نگفته‌انـد زیـرا می‌دانسـتند فهـم مخاطبـان آنهـا بـه درک ایـن مقـام نمی‌رسـیده اسـت (همـان: ۲۱۸).

٤ـ۱ـ۱ بررسی و نقد

چنـان کـه ملاحظـه شـد ملاصـدرا فهـم و اثبـات علـم خداونـد بـه خـود را از ایـن جهـت کـه در نـگاه ابتدایـی مسـتلزم تصـور غیـر و یـا وجـود غیـر اسـت، موجـب سـختی فهـم علـم الهـی در مرتبـهٔ ذات دانسـته اسـت. بـه سـخن دیگـر، در دوران ائمـه اطهـار ﷺ و بعـد ازآن، بـزرگان از فلاسـفه همچـون ابن‌سـینا و شـیخ اشـراق لازمـهٔ علـم خداونـد بـه ذات را تصـور یـا وجـود غیرمـی دانسـتند و بـا ایـن پنـدار غلـط در اثبـات صفاتـی همچـون علـم الهـی و یـا وحـدت حقـه الهـی قبـل از خلـق دچـار مشـکل می‌شـدند. بنابرایـن، مـراد امـام ﷺ در روایـت عمـران صابـی، نفـی علـم الهـی نبـوده اسـت بلکـه خواسـته اسـت بـر اسـاس دو اصـل «علـم حضـوری»و «هوهویـت» پنـدار باطـل آن‌هـا مبنـی بـر تصـور غیـر یـا وجـود غیـر بـرای اثبـات صفاتـی همچـون علـم الهـی را نفـی کنـد. بـا ملاحظـهٔ ایـن مطلـب می‌تـوان از سـخنان ملاصـدرا دو توجیـه در تبییـن ایـن روایـات برداشـت کـرد.

توجیـه اول: بـر اسـاس قاعـدهٔ فلسـفی «هـر موجـود مجـردی، علـم حضـوری بـه خـود دارد و هـر شـیء نـزد خـودش حاضـر اسـت و نیـازی بـه تصـور زائـد نـدارد» (نصیرالدیـن،۱٤۰۳ق، ج ۳: ۳۰٤؛ بهمنیـار،۱۳٤۹: ٥۷٤؛ ملاصـدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۲۹۱ - ۲۹۲) و وجـودی دانسـتن علـم (ملاصـدرا، همـان) حضـور ذات الهـی نـزد ذات بـرای شـناخت ذاتـش کافـی اسـت و نیـازی بـه وجـود غیـر نـدارد امـا نکتـهٔ قابـل ملاحظـه در ایـن اصـل ایـن اسـت کـه بـر ایـن مبنـا، تفاوتـی بیـن علـم حضـوری انسـان و خداونـد نیسـت، درحالی‌کـه بسـیاری از انسـان‌ها در علـم حضوری خـود نیازمنـد بـه تصـور زایـد از خـود بـرای تمایـز و نفـی خـود از غیـر (سـایر موجـودات) هسـتند، درحالی‌کـه بـر اسـاس ایـن قاعـده، نیـازی بـه تصـور و نفـی غیـر نیسـت. علامـه جعفـری در توضیـح ایـن مطلـب کـه انسـان‌ها در علـم حضـوری خـود بـه نفـس، نیـاز بـه نفـی غیـر دارنـد،

انسان‌ها را در ادراک این علم به چهار گروه تقسیم می‌کنند: گروه اول کسانی هستند که در هنگام درک علم حضوری به خود، «من» را به‌صورت مبهم درک می‌کنند و برای نفی غیر خواهند گفت: سنگ نیست، درخت نیست؛ یعنی به نفی ویژگی‌های جسمی بیرونی اکتفا می‌کنند. گروه دوم کسانی هستند که در ادراک حضوری (من) تا حدودی نیرومندتر هستند و علاوه بر موارد قبلی، می‌توانند هویّتی به‌عنوان (من) را درک کنند و قوای جسمانی خود از جمله دست‌وپا و... را نیز نفی کنند. گروه سوم گروهی هستند که قدرت تجریدی آنان از دو گروه قبلی بالاتر است و می‌توانند در نفی غیر از خود فعالیت‌های مغزی را نیز نفی کنند و بگویند «من» غیر از فعالیت‌ها و نمادهای روانی مغز است. گروه چهارم تنها به نفی غیر از ذات و تجرید آن از غیر غوطه‌ور نیستند، بلکه می‌کوشند به مفهوم یا مفاهیم روشنی از «من» برسند. ایشان هیچ‌کدام از این چهار گروه را بی‌نیاز از نفی غیر نمی‌داند و معتقد است نمی‌توان از قاعده «شهود الشیء لیس الاّ حضوره و ذاته حاضرة لذاته و کل مجرّد کذلك» (ملاصدرا، ۱۳٦٦، ج ۳: ۲۵۲) در رفع تعارض حدیث عمران صابی استفاده کرد (جعفری،۱۳٦٦: ۵۱۱). ملاصدرا خود متوجه این ایراد شده است و در جواب آن، ضعف وجودی انسان را علت نیازمندی به تصور زاید و نفی غیر می داند و معتقد است اگر انسان همچون خداوند و سایر مجردات از هر جهت تام بالفعل می‌شد، نیازی به تصور غیر و نفی آن نداشت (ملاصدرا،۱۳۸۳، ج ۳: ۲۱۸). این پاسخ می‌تواند باوجود انسان‌های کاملی همچون انبیا و اولیا که در درجات عالی از ادراک حضوری هستند، موجّه باشد.

توجیه دوم: ملاصدرا در تبیین حدیث سوم بر اساس قاعدهٔ فلسفی «هوهویت» (الشیء هو هو و لیس غیرها) بی‌نیازی خداوند به نفی غیر علم الهی را اثبات می‌کند. بر اساس این قاعده، هر چیزی خودش است و غیر خودش نیست و برای اثبات وحدت نه نیاز به تصور ذهنی غیر دارد (چنان که ابن‌سینا با اثبات صور ارتسامی سعی داشت علم قبلی خداوند را اثبات کند) و نه نیاز به وجود غیر (چنان که شیخ اشراق با اثبات علم حضوری و فعلی خداوند به اشیای موجود، علم پیشین الهی را انکار کردند). این توجیه ازنظر نگارنده مقتضای روایات امام رضا علیه‌السلام است؛ بنابراین مراد سائل در حدیث عمران صابی اثبات علم الهی بدون نیاز به نفی غیر بوده است تا وحدت حقه خداوند در مقام

ذات خدشه‌دار نشود. امام ﷺ بر اساس قاعدهٔ فلسفی «هو هویت» علم الهی را بدون خدشه بر ذات الهی اثبات می‌کند؛ با این توضیح که وجود خداوند عین ذاتش هست و وجود ذات (بما هو هو) برای اثبات شیء و نفی غیر کافی است، علم الهی به ذات نیز، عین ذات و وجودش است و نیازی در اثبات این علم اجمالی به تصور غیر خود نیست. بر اساس این قاعده، نه‌تنها خداوند بلکه همه اشیا در اثبات علم به نفس و احدیت ذاتی خود نیازی به تصور یا وجود غیر ندارند. علامه جعفری این قاعده را با عنوان «تلازم تعین شیء با نفی خلاف» توضیح داده است و برداشتی کاملاً متفاوت با ملاصدرا دارد (جعفری،۱۳٦٦: ۵۱۱).

توجیه دوم ملاصدرا ازاین‌جهت که بر مبنای علم به وحدانیت خداوند قبل از خلقت پاسخ داده شده است و بخش اول روایت عمران صابی نیز بر اساس وحدانیت خداوند متعال طرح شده است، در حلّ ناسازی روایت عمران صابی موجه به نظر می‌رسد.

۲.٤ دیدگاه قاضی سعید قمی (۱۱۰۳ ق)

قاضی سعید قمی (۱۰٤۹-۱۱۰۳ ق) در کتاب «شرح اربعین حدیث» خود روایت عمران صابی را به‌عنوان روایت دوازدهم شرح داده است و از شارحان روایت شمرده می‌شود (قمی،۱۳۸۱: ۲۷۸). وی بر اساس روایاتی که خدای متعال را «غیب مکنون» خوانده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ٤۲) ذات خدای متعال را «غیب الغیب» و مرتبه «احدیت محض» می‌داند (قمی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۹۰). در شرح این حدیث مراد از «کائن اول» در کلام سائل و «واحد» در کلام امام ﷺ را بر مقام احدیت حمل می‌کند و در توضیح مقام احدیت، هیچ حیثیت ولاحیثیتی و هیچ جهت و لاجهتی و همچنین هیچ اسم، رسم، نعت، وصف، اشاره و عبارتی در آن جایز نمی‌داند و از نقص هر کثرتی منزه می‌داند. به تعبیر او، در آن مرتبه تنها ذات است و هیچ‌چیز دیگری با آن قابل اعتبار نیست (قمی،۱۳۸۱: ۲۷۸). مرتبه احدیّت از دیدگاه وی به علت پنهان بودن و بی اسم و رسم بودنش، به‌گونه‌ای است که عقول از علم و احاطه بر آن ناتوان است (همان، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۹۰ و ۲۸۷). ایشان نفی

صفـات از مقـام احدیـت را مقتضـی وحـدت غیرعددیـهٔ خداونـد می‌دانـد و وجـود هـر کثرتـی ازجملـه وجـود صفـات را منافـی بـا آن می‌دانـد (همـان، ۱۳۸۱: ۲۷۸). وی در ادامـه بـا اسـتناد بـه جملـه حضـرت «بـلا حـدود و لا أعـراض» مفهـوم (حـد) را توسـعه می‌دهـد و حـد نداشـتن مرتبـهٔ احدیـت را عـلاوه برعـدم وجـود علـل ذاتـی (جنـس و فصل) عقلی، حسـی شـامل مفاهیم عـام همچـون وجـود وسـایر صفـات نیـز مـی دانـد و می‌گویـد: حد، صفـات عینـی و زاید را شـامل می‌شـود و همـه ایـن حـدود از مقـام احدیـت سـلب می‌شـود (همـان: ۲۸۱).

قاضـی سـعید قمـی در ارتبـاط بـا سـؤال اصلـی پژوهـش (هـل کان الکائـن معلومـا فـی نفسـه) بحثـی را تحـت عنـوان اشـراق ثانـی مطـرح می‌کنـد و بـه توضیـح ایـن فقـره از حدیث می‌پـردازد. او در ابتـدا می‌گویـد: سـائل خواسـته اسـت از علـم الهـی بـه ذاتـش، قبـل از خلـق ممکنـات و کیفیـت علـم الهـی سـؤال کنـد (همـان: ۲۹۰). وی در توضیـح سـؤال سـائل، بـه همیـن مطلـب اکتفـا می‌کنـد و بقیـه مطالبـش را بـه شـرح کلام امـام می‌پـردازد. قاضـی سـعید بـا حمـل جـواب امـام ﷺ بـر مقـام احدیـت، علـم اجمالـی و تفصیلـی خداونـد در مقـام احدیـت را نفـی می‌کنـد و در توضیـح مطلـب می‌گویـد: طبـق بیـان امـام ﷺ علـم شـیء بـه نفـس (حـال چـه عیـن ذات باشـد «فلاسـفه» و چـه زایـد بـر ذات «اشـاعره» باشـد) فقـط بـا فـرض وجـود غیـر و نفـی آن از غیـر، ممکـن می‌شـود (ملاصـدرا ایـن دیـدگاه را بـه ابن‌سـینا و شـیخ اشـراق نسـبت می‌دهـد و آن را قبـول نـدارد). شـما زمانـی می‌توانیـد (مـن) بگوییـد کـه در آنجـا «تـو» و «او» وجـود داشـته باشـد و در مقـام احدیـت صـرف، هیـچ غیـری اعـم از وصـف، نعـت، اسـم و... وجـود نـدارد؛ در آنجـا چـون هیـچ غیـری وجـود نـدارد، نیـازی بـه نفـی غیـر نیسـت. بنابرایـن، خداونـد متعـال نیـازی بـه نفـی علـم نـدارد (همـان).

اشـکال: قاضـی سـعید بعـد از حمـل جـواب امـام ﷺ بـر مقـام احدیـت و نفـی علـم ذاتـی خداونـد در مقـام پاسـخ بـه روایـات متعـارض برمی‌آیـد و می‌گویـد: شـاید شـما بپرسـید، اخبـار مسـتفیضی از ائمـه ﷺ واردشـده اسـت کـه فرموده‌انـد: «لَـمْ یَـزَلِ اللهُ عَـزَّ وَ جَـلَّ رَبَّنَـا وَ الْعِلْـمُ ذَاتُـهُ وَ لَا مَعْلُـومَ وَ السَّـمْعُ ذَاتُـهُ وَ لَا مَسْـمُوعَ وَ الْبَصَـرُ ذَاتُـهُ وَ لَا مُبْصَر» (کلینـی، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۱۰۷) و شـبیه آن بـا عبـارت هـای گوناگـون نقل‌شـده اسـت و ایـن روایـات بـا توجیه شـما سـازگار نیسـت (همـان: ۲۹۲). قاضـی سـعید در مقـام پاسـخ بـه ایـن اشـکال، چنـد وجـه بیـان می‌کند.

وجـه اول: ایـن روایـات در ارتبـاط بـا مقـام واحدیـت اسـت و مقـام واحدیـت متأخـر از مقـام احدیـت اسـت کـه مرتبـه (الوهیـت) نیـز نامیده شـده اسـت. مرتبـه الوهیـت جامع جمیع اسـماء و صفـات الهـی اسـت و مشـتمل بـر همـه مراتـب و کمالاتی اسـت کـه در کلمـه «الله» جمع شـده اسـت (همـان: ۲۹۳). وی در تأییـد سـخنان خـود می‌گویـد: مؤیـد مـا در حمـل ایـن روایـات بـر مقـام واحدیـت، ایـن اسـت کـه در همـهٔ ایـن روایـات، کمـالات و صفـات بـه «اللـه تعالـی» نسـبت داده‌شـده اسـت و اللـه جامـع همـه کمـالات در مرتبـهٔ واحدیـت اسـت (همـان).

وجـه دوم: ایـن روایـات بـر مقـام احدیـت حمـل شـود ولیکـن مـراد از «ذات» در روایـات (العلـم ذاتـه) ایـن باشـد کـه خداونـد نیـاز بـه علـم زایـد «دیـدگاه اشـاعره» و یـا علمـی کـه عیـن او باشـد، «دیـدگاه فلاسـفه» نـدارد؛ ذات نایـب همـه کمـالات و صفـات ذاتـی اسـت. وی در توضیـح مـراد خـود می‌گویـد: بـه ایـن صـورت کـه چیـزی جـز ذات نیسـت و هیـچ اعتبـار و جهتـی وجود نـدارد و مـراد مـا از رجـوع صفـات بـه سـلب نقیـض آن نیـز همیـن اسـت؛ نـه اینکـه هماننـد اشـاعره صفـات را بـا ذات لحـاظ کنیـد یـا هماننـد معتزلـه احوالـی را بـا ذات لحـاظ کنیـد و یـا هماننـد جهـال فلاسـفه ذات را عیـن صفـت لحـاظ کنیـد زیرا همـه ایـن اعتبـارات در مرتبه احدیـت باطل و هـلاک اسـت و در آن مرتبـه اثـری از وجـود و تجلیـات آن نیسـت (همـان: ۲۹۳)

وجـه سـوم: قاضـی سـعید در ذیـل روایـت دوم (ابـن سـنان) وجـه سـومی در جمـع روایـات متعـارض بیـان می‌کنـد. بـه نظـر وی علـت اختـلاف روایـات ایـن اسـت کـه پرسـش‌کنندگان مراتـب مختلفـی دارنـد و پاسـخ‌های ائمـه ﷺ نیـز دارای درجـات مختلفـی اسـت کـه کسـی کـه دارای فهـم و بصیـرت اسـت، آنهـا را می‌فهمـد. بـرای نمونـه، در برخـی روایـات، علـم بـرای خدای متعـال بـه گونـهٔ ایجابـی تفسـیر شـده اسـت و در برخـی دیگـر، عالـم بـودن از او نفـی و یا بـه گونه سـلبی تفسـیر شـده اسـت. وی در جمـع این‌گونـه روایـات می‌گویـد: هنگامی‌کـه ائمـه ﷺ علـم را بـه مرتبـه احدیـت بسـیط کـه هیـچ جهـت و حیثیتـی نـدارد، نسـبت می‌دهنـد، بـه ایـن دلیـل اسـت کـه می‌داننـد اگـر غیـر از ایـن پاسـخ بگوینـد، بـه سـائل یـا خـود آن خانـدان ضـرر می‌رسـد؛ بـه ایـن دلیـل کـه نفـی علـم از خـدای متعـال از جانـب آنهـا شـهرت پیـدا می‌کنـد؛ ولـی در ایـن مـوارد، درواقـع مـراد ایشـان از اثبـات علـم بـرای مرتبـهٔ ذات ایـن اسـت کـه او در هیـچ مرتبـه‌ای از مراتـب جاهـل نیسـت، نـه بـه ایـن معنـا کـه آنجـا صفـت و موصوفـی هسـت؛

زیرا حقیقتاً آن مرتبه، مرتبه استهلاك تمام كثرات است و هیچ اسم و وصفی در حضرت احدیت وجود ندارد؛ ولی در مقابل، هنگامی كه پرسش‌كننده از بزرگان علم و معرفت و دارای فهم صائب است (همچون عمران صابی)، ائمه اطهار ﷺ هیچ ابایی نمی‌كنند از اینكه بگویند در آن مرتبه، هیچ‌چیزی از اسم و صفت وجود ندارد و این، تنها در صورتی است كه می‌دانند پرسش‌كننده در حدی از معرفت است كه از سخن امام توهم نقص و عجز نمی‌كند؛ برخلاف مواردی كه فهم سائل گنجایش این امور را ندارد و نتایج نادرستی را برداشت می‌كند. در این صورت، صفت را به خدای متعال نسبت می‌دهند، ولی آن را به معنای نفی مقابل و سلب نقیض تفسیر می‌كنند؛ چراكه سلوب، ضرری به آن مرتبه نمی‌رساند و منافاتی با آن مقام ندارد (قمی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۶۱).

٤ـ۲ـ۱ نقد و بررسی

چنان‌كه ملاحظه شد، قاضی سعید با حمل روایت اول بر مقام احدیت و نفی جمیع صفات ازجمله علم الهی و روایت دوم امام رضا ﷺ بر مقام واحدیت و اثبات صفات، تعارض ظاهری بین این دو روایت را برطرف می‌كند؛ اما این دیدگاه سلبی از جهاتی صحیح نیست. الف) ایشان مقام احدیت را خالی از كمالات می‌دانند و این برخلاف نصّ صریح قرآن و روایات معصومین است. ب) بزرگ‌ترین خطای قاضی سعید و طرفداران الاهیات سلبی این است كه صفات را به‌معنای احاطه و محدودیت می‌دانند درحالی‌كه صفت با محدودیت مساوی نیست. امام رضا ﷺ در همین روایت عمران صابی در نامحدود بودن صفات می‌فرمایند: «وَ الصِّفَاتُ وَ الْأَسْمَاءُ كُلُّهَا تَدُلُّ عَلَى الْكَمَالِ وَ الْوُجُودِ وَ لَا تَدُلُّ عَلَى الْإِحَاطَةِ» (صفات و اسماء الهی بر كمال وجود دلالت می‌كند و به‌معنای احاطه (همانند اشكال چهارضلعی و سه‌ضلعی و شش‌ضلعی) نیست تا دال بر محدودیت باشد) (مجلسی،۱۳۷۸، ج ۱: ۱۷۲). امام رضا ﷺ در ادامه در اثبات تفاوت بین محدودیت و صفات می‌فرمایند: «لِأَنَّ اللهَ عَزَّوَجَلَّ تُدْرَكُ مَعْرِفَتُهُ بِالصِّفَاتِ وَ الْأَسْمَاءِ وَ لَا تُدْرَكُ بِالتَّحْدِيدِ» (زیرا خداوند با معرفت به صفات درک می‌شود و با محدودیت درک نمی‌شود) (مجلسی ۱۴۰۳ق، ج ۱۰: ۳۱۱). به سخن دیگر، اگر چنان‌كه قاضی سعید می‌گوید صفات

به‌معنـای محدودیـت باشـد، نبایـد خداونـد به‌وسـیلهٔ اسـماء و صفـات درک می‌شـد، درحالی‌کـه انسـان‌ها درک می‌کننـد. امـام ﷺ در ادامـه، در نفـی تسـاوی صفـات بـا محدودیـت می‌فرمایند: اگـر صفـات به‌معنـای تحدیـد (طـول، عـرض، رنـگ، وزن و شـبیه آن) باشـد، درحالی‌کـه ایـن محدودیت‌هـا قطعـاً شایسـتهٔ جـلال الهـی نیسـت، در ایـن صـورت انسـان‌ها بـا شـناخت (جسـم) خـود، خـدا را می‌شـناختند (و دچـار تشـبیه می‌شـدند) درحالی‌کـه خداونـد به‌وسـیله اسـماء و صفاتـش شـناخته می‌شـود (بنابرایـن، نبایـد صفـات به‌معنـای محدودیـت باشـد زیـرا در ایـن صـورت بایـد خداونـد بـه جهـت تشـبیه بـه خلـق، از خوانـدن آن‌هـا نفـی می‌کـرد). امـام رضـا ﷺ در ادامـه بـه اسـتدلال مهمـی در نفـی الهیـات می‌پردازنـد و می‌فرماینـد: «فَلَـوْ كَانَـتْ صِفَاتُـهُ جَـلَّ ثَنَـاؤُهُ لا تَـدُلُّ عَلَيْـهِ وَ أَسْـمَاؤُهُ لا تَدْعُـو إِلَيْـهِ وَ الْمَعْلَمَـةُ مِـنَ الْخَلْـقِ لا تُدْرِكُـهُ لِمَعْنَـاهُ كَانَـتِ الْعِبَـادَةُ مِـنَ الْخَلْـقِ لِأَسْـمَائِهِ وَ صِفَاتِـهِ دُونَ مَعْنَـاهُ» (اگـر صفـات خداونـد (صفـات عیـن محدودیـت باشـد) بـر او دلالـت نکنـد و شـناخت و معرفـت خلـق موجـب ادراک خداونـد نشـود؛ در ایـن صـورت، عبـادت انسـان‌ها محـدود بـه (الفـاظ) اسـماء و صفـات می‌شـد و معنـای آن‌هـا را درک نمی‌کردنـد) (همـان).

قاضـی سـعید در تبییـن مرتبـه (احدیـت) وجـود کوشـیده و تنهـا بـه لـوازم تنزیهـی آن توجـه داشـته اسـت و ذات حـق را منعـزل و مبایـن بـا عالـم دانسـته، هیچ‌چیـز را بـه او نسـبت نـداده اسـت؛ ولـی موحـد حقیقـی، عارفی اسـت کـه به توحیـد ذاتی دسـت‌یافته باشـد و بتوانـد باطن را بـا ظاهـر جمـع کنـد و بـه تعبیـر ملاصـدرا دو چشـم گشـوده داشـته باشـد کـه بـا یک‌چشـم، ذات حق را آینه خلـق ببینـد و بـا چشـم دیگـر، خلـق را آینه ذات حـق ببینـد (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ١٦٤) و (آملـی، ١٣٦٢: ٨٠).

٤ـ٣ دیدگاه علامه مجلسی (۱۱۱۱ هـ ق)

علامـه مجلسـی بعـد از نقـل ایـن فقـره از روایت عمـران صابی، در پیچیدگـی و ابهـام این حدیث می‌گویـد: ایـن کلام و جوابـی کـه داده شـده در غایـت اغـلاق و پیچیدگـی اسـت (مجلسـی، ١٤٠٣ق، ج١٠: ٣١١). وی در ادامـه چهـار تبییـن در حـلّ ایـن روایـت ذکـر می‌کنـد و در همـان

ابتـدا، هیچ‌کـدام از ایـن توجیهـات را خالـی از اشـکال نمی‌دانـد (همـان). تبییـن اول: مـراد از کائـن اول در سـؤال عمـران، خداونـد متعـال باشـد. در ایـن صـورت، مـراد سـائل این اسـت کـه آیا خداونـد متعـال قبـل از وجـودش بـه خـود علـم داشـته اسـت؟

در ایـن صـورت، مـراد امـام (علیه‌السلام) در جـواب ایـن اسـت: علـم بـه شـیء قبـل از وجـود بـرای اشـیایی اسـت کـه در وجودشـان نیـاز بـه غیـر دارنـد، بـه ایـن صـورت که شـیء قبـل از وجـود باید متصـور شـود تـا آنچـه منافـی کمـالات وجـودی‌اش هسـت قبـل از وجـودش رفـع شـود، سـپس آنچـه را تصـور کـرده اسـت ایجـاد کنـد، امـا واجب‌الوجـود ذاتـش در اقتضـاء کافـی اسـت و مانعی (تصـور قبلـی نیـاز نـدارد)، در ایجـادش نیسـت تـا نیـاز بـه رفعـش داشـته باشـد، بـه همیـن دلیل ازلـی و غیرمعلـول اسـت.

تبییـن دوم: مـراد از کائـن در روایـت خداونـد باشـد، امـا مـراد سـائل ایـن باشـد کـه آیـا علـم خداونـد بـه نفسـش، هماننـد انسـان‌ها به‌واسـطه صـورت ذهنـی اسـت؟ و به‌همیـن دلیـل کلمـه «فی‌نفسـه» در روایـت آمـده اسـت (همـان).

در ایـن صـورت، مـراد حضـرت در جـواب چنیـن می‌شـود: صـورت ذهنـی داشـتن بـرای موجوداتـی اسـت کـه بـا غیـر خودشـان در یـک امـر ذاتـی، مابه‌الاشـتراک و مابه‌الامتیـاز داشـته باشـد، طـوری کـه بـرای تعیّـن و تشـخّص از غیـر، محتـاج به‌صـورت ذهنـی باشـد. ازآنجاکـه خداونـد بسـیط مطلـق اسـت، تشـخّص بالـذات اسـت و در ذاتیـات خـود بـا غیـر خـود هیـچ مشـارکتی نـدارد. بنابرایـن، در شـناخت خـود نیـازی بـه تصـور ذهنـی نـدارد و ذاتـش بالـذات نزد خـودش حاضـر اسـت. علامـه در ادامـه، در تأییـد سـخنانش می‌گویـد: ایـن فقـره از حدیـث کـه امـام می‌فرماینـد: «ولـم یکـن هـناک شـیء یخالـف» بدین معناسـت کـه در مقابـل خداوند هیچ شـیئی وجـود نـدارد تـا در بعضـی ذاتیـات بـا او مشـترک باشـد. در نتیجـه، خداونـد بـرای نفـی آن نیـاز بـه حـدود و تعریـف در یـک امـر ذاتـی همچـون جنـس و یـا فصـل داشـته باشـد (همـان).

تبییـن سـوم: اینکـه مـراد از «کائـن» در حدیـث، موجـود مخلـوق و حـادث باشـد و مـراد از «سـائل» ایـن باشـد کـه آیـا قبـل از خلـق موجـودات، صـورت ذهنـی از آنهـا در ذات خداونـد وجـود دارد؟

جواب: موجود ممکن قبل از ساختن چیزی باید، تصوری از آن داشته باشد، زیرا آنها از اتیان بعضی چیزها به خاطر وجود بعضی موانع عاجز هستند و ناچارند قبل از ساختن، موانع و لوازم آن را تصور کنند و بعد ازآن ارادهٔ انجام آن را داشته باشند؛ اما فاعلیت خداوند متعال متفاوت است و کمال قدرت الهی او را بی‌نیاز از تصور قبلی می‌کند. چنان‌که خداوند متعال می‌فرماید: «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون» (یس/ ۸۲). بنابراین، مراد حضرت نفی مطلق علم نیست، بلکه نفی همان تصور خیالی سائل از علم است. به عبارت دیگر، مراد امام نفی فهم خیالی او از علم الهی بوده است و ضمیر «منها» در روایت به «شیء کائن» به اعتبار نفس یا علم ناشی از نفس برمی‌گردد.

تبیین چهارم: اینکه مراد از «کائن» در حدیث، موجود مخلوق و حادث باشد و مراد سائل این باشد که آیا مخلوقات قبل از ایجاد به خود علم دارند؟ جواب: مخلوق تنها بعد از وجود و تشخص می‌تواند معلوم خودش قرار گیرد تا از موجودات دیگر متمایز گردد. علامه مجلسی در پایان به‌عنوان خلاصهٔ کلامش می‌گوید: حاصل آنکه امتیاز عینی شیء تنها بعد از وجودش ممکن می‌شود و این به خاطر احتیاجش در تمایز از سایر موجودات در ذاتیات و تشخص‌شان است، اما امتیازش در ذات الهی و قبل از ایجاد همانند وجود خارجی‌شان نیست و در ذات الهی نیازی به علم حادث و مخلوق نیست چنان‌که در مخلوقات و ذوی‌العقول چنین است (همان).

٤ـ۳ـ۱ نقد و بررسی

تبیین علامه مجلسی از این جهت که سعی کرده است فروض متعدد برای حلّ مسئله فرض کند، قابل تحسین است؛ اما چنان‌که علامه اشاره‌کرده بر هر یک از این وجوه نقدهایی وارد است.

نقد توجیه اول: در متن سؤال کلمه «قبل از وجود» نیامده است و بر فرض تقدیر چنین کلمه‌ای، سؤال از اعتبار علمی می‌افتد، زیرا معدوم نه به خود علم دارد و نه به غیر خود و عبارت سؤال این می‌شود: آیا خداوند قبل از وجودش به خود علم دارد؟ چنین سؤالی

لایـق و سـزاوار شـخصیت علمـی همچـون عمـران صابـی نیسـت. عـلاوه بـر اینکـه شـما فـرض امـکان عـدم بـر خداونـد را جایـز دانسـته‌اید (و ایـن محـال اسـت) و بـا ظاهـر حدیـث مخالفـت کرده‌ایـد (مختـاری نائینـی، ۱۳۸۰: ٤٦٠).

نقـد توجیـه دوم: تطبیـق جـواب حضـرت بـا سـؤال، بسـیار مشـکل و غیرممکن اسـت زیـرا ذات عقـلا (خـدا و انسـان) در ادراک خودشـان نیـازی به‌صـورت ذهنـی از خودشـان در نفس‌شـان ندارنـد و خـود نفـس در نفـس، بنفسـه حاضـر اسـت و بـا علـم حضـوری آن را درک می‌کنـد و ایـن مطلـب در فلسـفه اثبـات شـده اسـت. همچنیـن، علـم عاقـل بـه صـور ذهنـی، بـه خـودِ همـان صـور اسـت نـه اینکـه بـا صـورت دیگـری آن صـور را درک کنـد و ایـن مطلـب نیـز در جـای خودش ثابـت شـده اسـت. بنابرایـن، در علـم بـه نفـس همـهٔ عقـلا مشـترک هسـتند و تفاوتـی در ایـن امـر بیـن خـدا و خلـق نیسـت و حکـم شـامل هـردو می‌شـود (همـان).

نقـد توجیـه سـوم و چهـارم: بـا توجـه بـه محوریـت اثبـات توحیـد در بخـش اول سـؤال‌های عمـران صابـی (جعفـری، ١٣٦٦: ٥٠١) و دغدغـهٔ عمـران صابـی در شـناخت توحیـد (بـا توجـه بـه اظهاراتـش، مبنـی بـر اینکـه شـهرهای زیـادی ازجملـه بصـره و کوفـه را در پـی فهـم توحیـد رفتـه اسـت، امـا بـه پاسـخ درسـتی نرسـیده اسـت) قرینـه اسـت بـر اینکـه مـراد عمـران از «کائن» خداونـد متعـال اسـت و از طـرف دیگـر پاسـخ امـام ﷺ در سـؤال بعـدی عمـران صابـی، قرینـهٔ دیگـری اسـت بـر اینکـه مـراد از «کائـن» خداونـد متعـال بـوده اسـت. توضیـح مطلـب اینکـه، عمـران در سـؤال بعـدی می‌گویـد: بـا چـه چیـزی بـه معلومـات خـود علـم پیـدا می‌کنـد؟ (بِـأَیِّ شَـیْءٍ عَلِـمَ مَـا عَلِـمَ). مرجـع ضمیـر در فعـل «علـم» بـه نزدیک‌تریـن اسـم یعنـی «کائـن» برمی‌گـردد. همچنیـن سـؤال قبلـی عمـران نیـز بـا کلمـه «کائـن» (اخبرنـی عـن کائـن الاول) آمـده اسـت و در آنجـا حضـرت می‌فرماینـد: «امّـا الواحـد فلـم یـزل واحـدا کائـن لا شـیء معـه بـلا حـدود و لا أعـراض» (یکتایـی خداونـد ازلـی اسـت طـوری کـه شـیءی بـا او نبـود). ایـن پاسـخ حضـرت نیـز اثبـات می‌کنـد مـراد عمـران صابـی از کائـن خداونـد بـوده اسـت. بـه سـخن دیگـر، سـؤال اول و سـوم عمـران صابـی در ارتبـاط بـا خداونـد قرینـه اسـت کـه سـؤال دوم نیـز در ارتبـاط بـا خداونـد باشـد. بنابرایـن، وجـه سـوم و چهـارم بـا ظاهـر روایـت سـازگاری نـدارد. البتـه، نقـد تبییـن اول بـر تبییـن چهـارم نیـز وارد اسـت زیـرا مخلـوق قبـل از وجـود معـدوم اسـت

و موجـود معـدوم معلـوم قـرار نمی‌گیـرد (مختـاری نائینـی، ۱۳۸۰: ٤٦٠).

٤ـ٤ دیدگاه مختاری نائینی(۱۱٤۰ ق)

مختـاری نائینـی در تبییـن روایـت عمـران صابـی، بعـد از نقـد توجیهـات علامـه مجلسـی و ردّ آنهـا، دو وجـه دیگـر بـه وجـوه چهارگانـهٔ علامـه اضافـه می‌کنـد.

وجـه اول: مـراد سـائل از علـم، همـان معنـای عرفـی و مشـهور بیـن مـردم، یعنـی علـم زایـد بـر ذات اسـت و جـواب حضـرت در اینجـا نفـی همـان علـم اسـت. بنابرایـن، کلمـه «معلمـه» در متـن «انمـا تکـون المعلمـه» وصـف علـم زایـد بـر ذات عالـم اسـت، زیـرا عالـم بـه معنـای نفـس علـم و عیـن انکشـاف نیسـت و ذات عالـم در مرتبـه ذات چیـزی جـز جهـل نیسـت. بنابرایـن، نیـاز بـه یـک وصـف زائـد (معلمـه) بـرای نفـی آن جهـل دارد و وجـود جهلـی ذات عالـم به‌واسـطهٔ آن تبدیـل بـه وجـود علمـی می‌شـود. ازآنجاکـه خداونـد متعـال وجـودش شایسـته جهـل قبلـی نیسـت، ممتنـع اسـت علـم زایـد بـر ذات داشـته باشـد. بـه بیـان دیگـر، خداونـد متعـال امـری که خـلاف علـم (و ضـدّ آن یعنـی جهـل) باشـد، بـه هیچ‌یـک از اشـیا نـدارد تـا بـرای رفـع آن جهـل، نیـاز بـه تعریـف و توصیـف زایـد داشـته باشـد. بنابرایـن، در جـواب امـام ﷺ تأکیـد شـده اسـت بـه اینکـه علـم حـادث مسـبوق بـه جهـل و خداونـد منـزه از آن اسـت (مختـاری نائینـی، ۱۳۸۰: ٤٦۳). حسـینی خاتون‌آبـادی (۱۱۱۱ ق) در شـرحش بـر روایـت عمـران صابـی همیـن توجیـه را تأییـد کـرده اسـت بـا ایـن تفـاوت کـه ایشـان بـر اسـاس روایـت امـام رضـا ﷺ عنـوان علـم را در واقـع بـر علـم حصولـی اطـلاق می‌کنـد و اطـلاق آن بـر علـم حضـوری را از بـاب مسـامحه و مجازمـی دانـد (حسـینی خاتون‌آبـادی، نسـخه خطـی: ۱٤۳).

توجیـه دوم: مقصـود سـائل علـم فعلـی خداونـد باشـد و امـام ﷺ علـم فعلـی خداونـد را نفـی کـرده اسـت. وی در ادامـه بـا ذکـر یـک مقدمـه، بـه توضیـح مطلـب می‌پـردازد و می‌گویـد: علـم بـر دو قسـم اسـت: نخسـت، انفعالـی و آن علمـی اسـت کـه بعـد از حصـول معلـوم حاصـل می‌شـود ماننـد علـم انسـان بـه اشـیاء. دوم، فعلـی و آن علمـی اسـت کـه مقـدم بـر معلـوم و علـت وجـود آن اسـت، ماننـد علـم خداونـد بـه اشـیا. چنیـن علمـی علـت تکویـن اشـیا و علـت وجـود

نظـام احسـن اسـت و ایـن علـم همـان اصطـلاح «قضـا» در زبـان علـوم عقلـی اسـت که یـک علم اجمالـی بـه‌کل اشیاسـت و در مقابـل آن اصطـلاح «قـدر» علـم تفصیلـی خداونـد بـه مخلوقـات اسـت (مختـاری نائینـی، ۱۳۸۰: ٤٦٣).

ایشـان بعـد از ذکـر ایـن مقدمـه می‌گویـد: شـاید مـراد سـائل ایـن باشـد کـه آیـا همان‌طـور کـه ممکنـات مسـتند بـه علـم الهـی هسـتند، علـم خداونـد بـه ذاتـش نیز مسـتند بـه علمش اسـت؟ بـه عبـارت دیگـر، اسـتناد کمـالات ذاتـی خداونـد بـه ذاتـش، هماننـد اسـتناد ممکنات به اوسـت و همان‌طـور کـه علـم بـه ممکنـات علـت ایجـاد ممکنـات اسـت، علـم بـه کمـالات ذاتـی خداونـد نیـز علـت کمالاتـش اسـت، طـوری کـه اگـر بـه علـم و قدرتـش علـم نمی‌داشـت، علـم و قدرتـی نیـز نداشـت. بنابرایـن، صفـات کمالـی خداونـد نیـز هماننـد سـایر ممکنـات مسـتند بـه قضـا و قـدر الهـی اسـت (همـان: ٤٦٤).

جـواب: نسـبت ممکنـات بـه وجـود و عـدم مسـاوی اسـت و بـرای خـروج از حالـت اسـتوا نیـاز بـه مرجـح دارد. در ایـن حالـت، وجـود ممکـن بـرای نفـی عـدم از خـود و ایجادشـدنش، محتـاج علـم فعلـی اسـت. ایـن احتیـاج در خداونـد متعـال نیسـت زیـرا وجـود او عیـن ذاتـش اسـت و علّیتـی بیـن ذات و کمالاتـش نیسـت. خداونـد متعـال برخـلاف ممکنـات چیزی مخالـف و معاند کمالاتـش نیسـت تـا بـرای رفـع آن نیـاز بـه علـت داشـته باشـد. وی در پایـان، در ضـرورت تصـرف در ظاهـر روایـت می‌گویـد: خلاصـه اینکـه ظاهـر حدیـث نفـی علـم مطلـق از خداونـد می‌کنـد و ایـن مخالـف دیـدگاه همـهٔ مذاهـب علمـی اسـت و بـا اصـول اعتقـادی اسـلام سـازگاری نـدارد. بنابرایـن، ناچاریـم در ظاهـر حدیـث تصـرف کنیـم (همـان).

٤ـ٤ـ۱ نقد و بررسی

توجیـه اول ایشـان از حیـث محتـوا صحیـح اسـت بـه ایـن معنـی کـه امـام ﷺ بـر اسـاس فهـم سـطحی مخاطـب کـه علـم را تنهـا بـه معنـای حصولـی آن تصـور می‌کـرده اسـت و امـام ﷺ نیـز همـان علـم حصولـی را نفـی کرده‌انـد؛ امـا بایـد توجـه داشـت کـه اگـر مـراد عمـران صابـی ایـن توجیـه باشـد، نبایـد در سـؤال بعـدی، آنجـا کـه می‌گویـد: «فَأَخْبِرْنِـی بِـأَیِّ شَـیْءٍ عَلِـمَ مَـا عَلِـمَ

أَ بِضَمِیرٍ أَمْ بِغَیْرِ ذَلِکَ» (به من خبرده: با چه چیزی به معلومات خود علم پیدا می‌کند؟ آیا به‌وسیله ضمیر است یا با چیز دیگر؟) این سؤال را تکرار می‌کرد و از اطلاق کلمه «ما علم» می‌توان فهمید که سؤال ایشان از مطلق علم الهی بوده است (ذات و مخلوقات). بنابراین، نمی‌توان گفت سؤال اول از علم خدا به نفس سؤال شده است و در سؤال دوم از علم خدا به غیر تا اشکال برطرف شود. به‌عبارت‌دیگر، سؤال از عینیت صفت علم با ذات در سؤال بعدی آمده است و از دانشمندی چون عمران صابی شایسته نیست دومرتبه یک سؤال را تکرار کند. در هر صورت، ممکن است عمران صابی جواب حضرت را متوجه نشده باشد. به‌همین خاطر، حضرت سؤال می‌کند، آیا فهمیدی و عمران می‌گوید: بله، اما تکرار سؤال نشان می‌دهد که ایشان نفهمیده است.

توجیه دوم ایشان، با ظاهر حدیث سازگاری ندارد. ظاهر سؤال عمران دربارهٔ علم الهی به ذاتش قبل از ایجاد است؛ درحالی‌که وی حمل بر علم بعد از ایجاد کرده است.

٤ـ٥ـ دیدگاه علامه جعفری (۱۴۱۹ ق)

علامه جعفری در تبیین بحث به‌عنوان مقدمه، علم خداوند به ذات را مقتضای قاعده (تلازم تعین شیء با نفی خلاف) می‌داند و معتقد است امام ﷺ در جواب ایشان از این قاعده استفاده کرده است. ایشان برای تبیین بحث، ابتدا قاعده را به‌طور مفصل تبیین می‌کند. در ادامه خلاصه‌ای از توضیح ایشان را نقل می‌کنیم.

٤ـ٥ـ۱ قاعدهٔ تلازم تعین شیء با نفی خلاف

در فلسفه یک قاعده رایج وجود دارد که همهٔ متفکران فلسفی با آن آشنایی دارند. آن قاعده این است: هر شیء فی‌نفسه موقعی تعیّن پیدا می‌کند که هر آنچه غیر آن شیء است، از آن نفی گردد. اصطلاح فلسفی آن این‌گونه است: «الشیء هو هو و لیس غیره». وی در ادامه این قاعده را از بدیهیات فلسفه می‌داند و در توضیح قاعده می‌گوید: معنای این قاعده این است که اگر فرض کردیم یک موجودی در عرصه هستی واقعیت دارد، قطعاً باید بپذیریم که

آن موجود تعینی برای خود دارد که با ورود هر چیز دیگر به منطقهٔ هویت آن موجود سازگار نیست، مگر اینکه تعیّن را سلب کند و از اجتماع جزئی از باقی‌ماندهٔ موجود اول [اگر چیزی مانده باشد] با آنچه به منطقهٔ هویّت آن موجود واردشده است، موجود جدیدی را تشکیل بدهند (جعفری،۱۳٦٦: ۵۰۷). وی معتقد است این قاعده در «علم و معلوم» نیز جریان دارد؛ یعنی علم یک شیء بدون تعیّن معلوم از آن شیء امکان‌پذیر نیست، چنان‌که تحقق وجودی هر شیء بدون تعیّن آن‌که با تقرر هویت و نفی همه «غیرها» حاصل می‌گردد، محال است. همچنین تعیّن علمی زمانی پیدا می‌شود که همه آنچه غیرازآن شیء معلوم است، نفی شود و معلوم تحصل پیدا کند.

٤ـ۵ـ۲ تبیین پاسخ امام بر اساس قاعده (تلازم تعین شیء با نفی خلاف)

علامه جعفری پس از تبیین قاعده، پاسخ امام علیه‌السلام را بر اساس این قاعده چنین تبیین می‌کند: مراد سائل، شناخت چگونگی علم خداوند به ذات خویش بوده است. با توجه به قاعده مزبور، منظور سائل این بوده است که آیا علم خداوند به ذات خویش با این مشکل روبه‌رو نمی‌شود که قرارگرفتن ذات پاک خداوندی به‌عنوان معلوم، مستلزم تعیّن ذات در صقع ربوبی (مقام احدیت) است و این تعیّن مستلزم طرد و نفی هر آنچه غیر ذات معلوم است، می‌باشد؟ چنان‌که گفته شد، لازمهٔ چنین تعیّنی نفی غیر خداوند است و لازمهٔ نفی غیر، فرض تحقق اشیای جز خداوند در ازل است و این با وحدت مطلقه در مقام احدیت منافات دارد.

پاسخ امام علیه‌السلام با فرض چنین سؤالی این است که علم خداوند به نفسش با علم سایر موجودات به نفس قابل مقایسه نیست (تفاوت ماهوی دارد) زیرا هیچ حقیقتی نمی‌تواند به‌عنوان مخالف ذات خداوندی عرض وجود کند و منافی مقام هویت خداوندی بوده باشد، زیرا هر شیئی را که شما تصور کنید، مخلوق خداوندی است و آن مخلوق بدون اینکه در ذات خداوندی تغییری ایجاد کرده باشد، به وجود آمده است. به‌سخن دیگر، وحدت مطلقهٔ ذات اقدس ربوبی به‌حدی است که هیچ شیئی نه در ازل و نه در ابد در برابر آن ذات، تقرری نمی‌تواند داشته باشد تا برای علم به ذات نیازی بر نفی هر شیء غیر آن

ذات وجـود داشـته باشـد (همـان: ۵۰۹).

تبییـن دوم: علامـه جعفـری یکـی از وجـوه تبییـن ایـن حدیـث را چنان‌کـه دیگـران همچـون ملاصـدرا مطـرح کردنـد، حمـل آن بـر علـم حضـوری یـا به‌عبـارت دیگـر قاعـده «علـم حضـوری هـر مجـرد بـه ذاتـش» باشـد کـه ایـن قاعـده بـه خداونـد اختصـاص نـدارد و هـر مجـردی بـه خود علـم حضـوری دارد. علامـه جعفـری ایـن توجیـه را چنان‌کـه در ذیـل دیـدگاه ملاصـدرا آمـد، نمی‌پذیـرد و آن را نقـد می‌کنـد (همـان: ۵۱۱).

٤ـ۵ـ۳ نقد و بررسی

علامـه جعفـری دو تبییـن در ارتبـاط بـا حدیـث بیـان می‌کنـد. تبییـن دوم ایشـان بـر اسـاس علـم حضـوری موجـود مجـرد بـه ذات اسـت. اشـکال ایشـان ایـن اسـت کـه بـر اسـاس ایـن قاعـده بایـد همـه انسـان‌ها در علـم حضـوری بـه ذات خـود نیـازی بـه نفـی غیـر نداشـته باشـند درحالی‌کـه بیشـتر انسـان‌ها در ادراک خـود نفـی غیـر می‌کننـد. چنان‌کـه در تبییـن دیـدگاه ملاصـدرا ملاحظـه شـد، ایشـان ضعـف وجـودی انسـان‌ها را علـت نیـاز آنهـا بـه نفـی غیـر در ادراک‌شـان می‌دانـد. بـه سـخن دیگـر، علـم حضـوری بـه نفـس در نفـی غیـر کافـی اسـت و ایـن قاعـده در همـهٔ موجـودات مسـاوی اسـت، لیکـن ضعـف وجـودی بعضـی انسـان‌ها باعـث شـده اسـت در ادراک علـم حضـوری بـه خـود نیـاز بـه تصـور زایـد و نفـی غیـر داشـته باشـند.

تبییـن دوم ایشـان همـان تبیینـی اسـت کـه ملاصـدرا در شـرح روایـت سـوم بیـان کـرده اسـت امـا برداشـت علامـه از ایـن قاعـده بـا برداشـت ملاصـدرا کامـلاً متفـاوت اسـت. ملاصـدرا معتقـد اسـت بنـا بـر اصـل «الشـیء هـو هـو ولیـس غیـره» هـر چیـزی خـودش اسـت و خـودش بـرای نفـی غیـر کافـی اسـت و نیـازی بـه نفـی غیـر نـدارد. از دیـدگاه ایشـان، مفـاد ایـن قاعـده شـامل خداونـد و هـر موجـود دیگـری می‌شـود و اسـتثنایی وجـود نـدارد؛ امـا برداشـت علامـه جعفـری از ایـن قاعـده ایـن اسـت کـه هـر چیـزی بـرای اثبـات وحـدت و تعیّـن خـود نیـاز بـه نفـی غیـر دارد و خداونـد متعـال از ایـن قاعـده مستثناسـت، چـون غیـری در مقـام احدیـت ذاتـی وجـود نـدارد. تفـاوت دیگـر ایـن دو در ایـن اسـت کـه ملاصـدرا روایـت عمـران صابـی را ندیـده و از جانـب

خودش این تبیین را ارائه کرده است، اما علامه جعفری این تبیین را با اشراف بر روایت عمران صابی بیان می‌کند و به آن حضرت نسبت می‌دهد.

چنین تبیینی از این قاعده اشکالاتی را در پی دارد. اول: اصل «هوهویت» یک اصل فلسفی است که شامل همهٔ اشیا ازجمله خداوند متعال نیز می‌شود، به‌گونه‌ای که مستثناکردن خداوند متعال از آن موجب تخصیص در قواعد عقلی می‌شود و این شایسته نیست. دوم: چنان‌که در تبیین دیدگاه ملاصدرا ملاحظه شد، دغدغهٔ اصلی عمران صابی در این مناظره (با تأکید بیشتر در سؤال مورد بحث مقاله) اثبات علم پیشین الهی به خود و خلق بدون ملاحظه وجود غیر است که حتی فلاسفهٔ مشاء و اشراق نیز نتوانسته‌اند آن را درست تبیین کنند. ملاصدرا بر اساس اصالت وجود و تشکیک وجود و سایر مبانی فلسفی خود، همهٔ صفات از جمله وحدانیت، علم و سایر صفات را عین وجود خداوند می‌داند و بر اساس قاعده «هوهویت» اثبات می‌کند تنها وجود خداوند بما هو هو در نفی غیر کافی است. به سخن دیگر، چنان‌که خود علامه جعفری نیز بیان کرده است، این قاعده یک قاعدهٔ مرکب نیست که از دو جمله تشکیل شده باشد. (الف الف است. الف غیر الف نیست) بلکه یک جمله است که یک‌بار به‌صورت موجبه و یک‌بار به‌صورت سالبه ذکرشده است (جعفری، ۱۳۳۴، ج ۲: ۲۶۰).

۵. نتیجه‌گیری

۱. چالش اساسی در روایت عمران صابی، نفی علم الهی در مرتبه ذات است که در این ارتباط دیدگاه‌های گوناگونی نقد و بررسی شد و از میان آنها دو تبیین که ملاصدرا ارائه کرده، معتنابه است.

تبیین اول: بر اساس قاعده عقلی (هر مجردی به ذات خود علم حضوری دارد) وجود شیء برای ادراک حضوری کافی است و نیازی به تصور زاید از غیر (دیدگاه ابن‌سینا) و یا وجود غیر (شیخ اشراق) برای نفی آن در علم حضوری به خود نیست. به سخن دیگر،

جـواب حضـرت در پاسـخ توهـم سـائل مبنـی بـر ضـرورت وجـود غیـر بـرای اثبـات علـم حضوری خداونـد بـوده اسـت کـه امـام (علیه‌السلام) ایـن نیـاز و احتیـاج را رد کرده‌انـد نـه اصـل وجـود علـم. بـه عبـارت دیگـر، مـراد حضـرت از نفـی علـم در روایـت عمـران صابـی نفـی علـم حصولـی اسـت کـه همـراه بـا تصـور زایـد و نفـی غیـر اسـت و مـراد حضـرت از اثبـات علـم خداونـد در روایـات مثبـت علـم، علـم حضـوری بـوده اسـت.

تبییـن دوم: بـر اسـاس قاعـده عقلـی «هوهویـت» (الشـیء هوهـو و لیـس غیـره) (هـر چیـزی خـودش هسـت و غیـر خـودش نیسـت) وجـود خداونـد عیـن ذاتـش هسـت و وجـود ذات (بما هو هـو) بـرای اثبـات شـیء و نفـی غیـر کافـی اسـت، علـم الهـی بـه ذات نیـز، عیـن ذات و وجـودش اسـت و در اثبـات علـم اجمالـی خداونـد نـه تنهـا نیـازی بـه تصـور غیـر، بلکـه نیـاز بـه وجـود غیـر نیـز نیسـت. بـه سـخن دیگـر، مـراد حضـرت از نفـی علـم در روایـت عمـران صابـی بـه ایـن معناسـت کـه بـر اسـاس قاعـده هوهویـت، خداونـد متعـال در انتصـاب خـود بـه علـم، نیازمنـد وجـود غیـر نیسـت؛ در واقـع، امـام (علیه‌السلام) توهـم نیازمنـدی خداونـد در اثبـات علـم الهـی بـه وجـود غیـر را نفـی کـرده اسـت نـه مطلـق علـم الهـی را.

۲. قاعـده «هوهویـت» اسـاس و پایـهٔ قاعـده «هـر مجـردی بـه ذات خـود علـم حضـوری دارد» اسـت؛ بـه ایـن معنـا کـه در قاعـده اول وجـود ذات چـون عیـن ذات اسـت. بـرای اثبـات شـیء و نفـی غیـر کافـی اسـت؛ و علـم حضـوری در مرتبـه بعـد چـون عیـن وجـود شـیء اسـت، نیـازی به شـناخت غیـر و نفـی آن نیسـت.

۳. ملاصـدرا برخـلاف علامـه جعفـری، قاعـده «هوهویـت» و علـم حضـوری را به‌عنـوان اصـول عقلـی در همـهٔ موجـودات جـاری می‌دانـد و تفاوتـی از ایـن حیـث بیـن خداونـد و انسـان قایـل نمی‌شـود. از نـگاه ملاصـدرا، ضعـف و قصـور علمـی، علـت نیازمنـدی انسـان بـه علـم حصولی و واسـطه شـدن تصـور زایـد در فراینـد معرفتـی اوسـت.

منابع و مآخذ

ـ ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۵). *اسماء و صفات حق تبارک وتعالی*. تهران: اهل قلم.

ـ ابن بابویه، محمدبن علی. (۱۳۹۸ ق). *التوحید (للصدوق)*. قم: جامعه مدرسین.

ـ ــــــــــــــ. (۱۳۷۸ ق). *عیون أخبار الرضا* علیه‌السلام. تهران: جهان.

ـ آقابزرگ طهرانی، محمدمحسن. (۱۹۸۳ م). *الذریعة الی تصانیف الشیعه*. بیروت: دارالاضواء.

ـ بهمنیار، ابوالحسین. (۱۳۴۹). *التحصیل*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

ـ سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات. ج ۲. تصحیح هانری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ـ طوسی، محمدبن حسن. (۱۳۴۸). *رجال کشی*. مشهد: مرکز تحقیقات و مطالعات دانشگاه مشهد.

ـ جعفری، محمدتقی. (۱۳۶۶). «تفسیری بر احتجاج امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام با عمران صابی». *مجموعه آثار دومین کنگره جهانی امام رضا* علیه‌السلام. ج ۱. مشهد: آستان قدس رضوی. صص: ۴۸۹-۵۸۲.

ـ ــــــــــــــ. (۱۳۳۴). *ارتباط انسان و جهان*. ج ۲. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

ـ حسینی خاتون‌آبادی، سید اسماعیل. (شماره ثبت: ۷۸۲۵۱). *شرح حدیث عمران صابی*. تهران: نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

ـ قمی، قاضی سعید. (۱۳۷۹). *شرح الاربعین*. تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی. تهران: مرکز نشر میراث مکتوب.

ـ ــــــــــــــ. (۱۳۷۳). *شرح توحید صدوق*. تصحیح و تعلیق: نجفقلی حبیبی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

ـ ــــــــــــــ. (۱۳۸۱). *اربعینیات لکشف انوار القدسیات*. تصحیح و تعلیق: نجفقلی حبیبی. تهران: میراث مکتوب.

ـ کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دارالکتب الإسلامیه.

ـ مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ ق). *بحار الأنوار*. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

ـ ــــــــــــــ. (۱۴۰۴ ق). *مرآة العُقُول*. تهران: دارالکتب الإسلامیه.

ـ محقق، مهدی. (۱۳۶۶). «نهضت ترجمه و نشر علوم بیگانگان در زمان حضرت رضا علیه‌السلام». *مجموعه آثار دومین کنگره جهانی امام رضا* علیه‌السلام. ج ۱. مشهد: آستان قدس رضوی. صص: ۲۴۶ -۲۷۹.

ـ مختاری نائینی، بهاءالدین محمد. (۱۳۸۰). «شرح حدیث عِمران صابی». مصحح: علیرضا هزار. *میراث حدیث شیعه*. ش ۶. صص: ۴۶۳-۴۷۸.

ـ ملاصدرا، محمدبن ابراهیم. (۱۳۶۰). *اسرار الایات*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

ـ ــــــــــــــ. (۱۹۸۱ م). *اسفار اربعه*. بیروت: دارالاحیاء التراث.

ـ ــــــــــــــ. (۱۳۸۳). *شرح اصول الکافی*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ـ النجاشی، ابی العبّاس احمدبن علی. (۱۴۰۷ق). *رجال النجاشی*. المحقق: السید موسی الشبیری الزنجانی. قم: مؤسسه النشرالاسلامی.

ـ نصیر الدین، محمدبن‌محمدبن حسن الطوسی. (۱۴۰۳ق). *شرح اشارات و تنبیهات*. قم: نشر البلاغه.

نورسیده، علی اکبر؛ پوربایرام الوارس، رقیه (۱۳۹۹). تحلیل نشانه ـ معناشناسانه نظام گفتمان امام رضا علیه‌السلام (پژوهش موردی: دعای طلب باران)
فصلنامه علمی فرهنگ رضوی، ۸ (۱)، ۵۸-۳۵.

مقاله پژوهشی

تحلیل نشانه ـ معناشناسانه نظام گفتمان امام رضا علیه‌السلام (پژوهش موردی: دعای طلب باران)

دریافت: ۱۳۹۷/۹/۵ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۷

علی اکبر نورسیده[۱]، رقیه پوربایرام الوارس[۲]

چکیده

نشانه ـ معناشناسی از جمله ابزارهای ارزیابی چگونگی تولید و دریافت معنا در تحلیل گفتمان است. این دانش نوین با پشت‌سرنهادن نشانه‌شناسی کلاسیک، مجال را برای بروز نشانه‌ها با مدلول‌های نو در مسیری استعلایی فراهم می‌آورد. در این مقاله با استفاده از روش تحلیلی توصیفی و به‌منظور بررسی نشانه معناشناسانه گفتمان امام رضا علیه‌السلام، «دعای طلب باران» برای بررسی انتخاب شده است. این دعا به‌دلیل داشتن ماهیت گفتمان روایی، حاوی شَوِش‌ها و کُنِش‌های متعدد و ارزش‌محور است و از این لحاظ برای بررسی نشانه ـ معناشناسانه نظام‌های حاکم در آن شایستهٔ توجه است. امام رضا علیه‌السلام به‌عنوان وارث و پرچمدار امامت، مانند سایر ائمه علیهم‌السلام وظیفهٔ انتقال و ترویج مفهوم امامت را بر دوش می‌کشد. ایشان برای تحقق این مهم از روش‌های متعددی به‌طور واضح و پنهان بهره می‌گیرند اما در مواجهه با مأمون مانند برخی ائمه علیهم‌السلام، شیوهٔ تقیّه را برمی‌گزینند و القای غیرمستقیم آموزه‌های مورد نظر خود یعنی هژمونی امامت از طریق «دعای باران» را انتخاب می‌کنند. این پژوهش چگونگی رقم خوردن هژمونی مطلوب امام رضا علیه‌السلام یعنی ابلاغ و ترویج امامت فراخور زمان را نشان می‌دهد. برای شناساندن این هژمونی نیازمند ابزاری هستیم که با کنکاش انواع گفتمان، ما را با پاسخی مناسب مواجه کند. نشانه ـ معناشناسی به‌عنوان ابزاری دقیق می‌تواند ما را در تحقق این مهم یاری کند. در این جستار، انواع نظام‌های گفتمانی از قبیل نظام کنشی، نظام عاطفی و نظام تنشی و شگردهای پردازش مفهوم، انتقال پیام و ارتباط با مخاطب در متن «دعای باران» ارزیابی و نشان داده شده است که امام رضا علیه‌السلام از نظام‌های گفتمان چگونه بهره می‌گیرد و به تبیین حقانیت ولایت خود و خاندان مطهرشان می‌پردازد و گفتمان ولایت را هژمونیک می‌نماید.

کلیدواژه‌ها: نشانه ـ معناشناسی، نظام‌های گفتمان، هژمونی، امام رضا علیه‌السلام، دعای طلب باران.

۱. استادیار زبان و ادبیات عربی، دانشگاه سمنان (نویسنده مسئول): noresideh@semnan.ac.ir
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد مترجمی زبان عربی دانشگاه سمنان: r.poorbairam@semnan.ac.ir

مقدمه

همه‌جانبه و فراگیر بودن زبان موجب شد رویکردهای متفاوتی برای بررسی آن به وجود آید. «نشانه ـ معناشناسی» یکی از رویکردها و ابزارهای نوین تحلیل گفتمان است. این دانش به مطالعهٔ گفتمان‌هایی می‌پردازد که «در آنها عملیات گفتمانی راهی به‌سوی تولید گفتمانی متفاوت و غیرمنتظره است. بنابراین، گفتمان محلی برای ثبت ارزش، تولید، دگرگونی، بازسازی و تحول آن به‌سوی ارزشی جدید و متفاوت می‌گردد» (شعیری، ۱۳۹٤: ۳) و ادبیات تعلیمی با دربرداشتن ماهیت ارزش‌محور، جولانگاه مناسبی برای بررسی چگونگیِ تولید و دریافت نظام‌های ارزشی است.

از دیرباز تاکنون هژمونیک کردن سخن به‌عنوان عنصری برای القای مفاهیم و انجام نیّات و درخواست‌های گفته‌پرداز، به‌طور غیرمستقیم در متون مختلف از جمله تعلیمی ـ دینی به‌وفور دیده می‌شود. «به لحاظ هستی‌شناسی، گفتمان‌ها به این مطلب اشاره دارند که حقایق ثابت بیرونی وجود ندارند و تنها از طریق گفتمان است که این حقایق بازنمایی می‌شوند. بنابراین، جهان اجتماعی محصول گفتمان‌هاست و حتی کُنِش انسان‌ها را نیز متناسب با این حقیقت تولید می‌کند. از دیدگاه «لاکلا و موف»[1] گفتمان جهان اجتماعی را در قالب معنا می‌سازد. این ساخت از طریق زبان که ماهیتی بی‌ثبات دارد، انجام می‌شود. در نتیجه، گفتمان‌ها اموری بسته و تغییرناپذیر نیستند و هویّت خود را به‌واسطهٔ نوع ارتباطی که با سایر گفتمان‌ها دارند، بازتعریف می‌کنند. گفتمان وقتی توانست به یک ثبات نسبی برسد و نظام معنایی خود را تثبیت کند، به یک گفتمان هژمونیک تبدیل می‌گردد»(شعیری ومقدمی، ۱۳۹۰: ۹۱). در این پژوهش با رویکرد هژمونیکی ـ رویکردی غیرمستقیم که به کشف زوایای نهان سخن می‌پردازد ـ گفتمان و روش هژمونیک کردن حقّ مسلّم امامت توسط امام رضا علیه‌السلام را بررسی وتحلیل خواهیم کرد؛ یعنی این بُعد نهفتهٔ گفتمان به نمایهٔ اصلی تکوین گفتمان تبدیل می‌شود. آنچه واضح است اینکه هر گفتمانی، اعم از گفتمان هژمونیکی، برای تکوین، طرد و غلبه بر سایر گفتمان‌ها،

1. Laclau & Mouffe

نیازمند ابزار و مصالحی است. در حقیقت، در این پژوهش با ابزار نشانه ـ معناشناسی به کشف شگردهای معناسازی با محوریت هژمونی پیش خواهیم رفت تا نشان دهیم امام علیه‌السلام چگونه به ترویج و تعلیم حق امامت می‌پردازد. هر یک از ائمه علیهم‌السلام برای اثبات حق خود یعنی حقّ امامت، با بهره‌گیری از روش‌های مختلف و متناسب، با حکّام زمانشان تعامل کردند. گروهی از ایشان با رؤیایی مستقیم، گروهی با تقیّه و ابزارهای مختلفی چون خطابه و دعا، به دفاع و ترویج از مسئله امامت پرداخته‌اند. در بررسی گفتمان امام رضا علیه‌السلام در دعای باران نیز در جملاتی عین واژگان و گاهی مفهوم کنایی آن اشاراتی به مسئله امامت و غصب آن دارد و این همان هژمونی است، یعنی درخواست غیرآمرانه و مخفی در کُنه جملات، که در پی اثبات معنا در ذهن مخاطب خاص یعنی خلیفه وقت و مخاطب عام یعنی مردم دارد. مخاطب امام و گفته‌یابان آنانی هستند که خطبه را می‌شنوند و می‌خوانند، آنان که برای طلب باران به صحرا آمده‌اند و آنان که توطئه کردند، هم‌اکنون به‌عنوان گفته‌یاب، مخاطب گفتمان ایشان هستند. در حقیقت، تحدّی و چالش مذکور با نزول باران به‌گفته‌یاب خاص و عام منتقل می‌شود. در این جستار به تحلیل نظام‌های متعدد گفتمانی همچون نظام کنشی، نظام تنشی و نظام عاطفی در «دعای باران» از باب چهل‌ویکم کتاب «عیون أخبار الرِّضا» (جلد دوم صفحات ۱۷۹ تا ۱۸۳) خواهیم پرداخت.

هدف و ضرورت پژوهش

هدف این پژوهش حرکت در جهت معرفی زوایای متعدد کلام اولیای دین به‌منظور آشنایی مخاطب با چگونگی تولید و دریافت معناست. این پژوهش در جهت بررسی شکل‌گیری، تولید و دریافت معنا در گفتمان امام رضا علیه‌السلام در زمینهٔ ادبیات تعلیمی ـ به‌عنوان نمونه دعای طلب باران ـ را با رویکردی نشانه ـ معناشناسانه و در سه نظام گفتمانی بررسی و با این رویکرد، هژمونی و باور امامت و ولایت را بررسی می‌کند تا در سایهٔ چگونگی شکل‌گیری نظام‌های گفتمانی چون کنشی، عاطفی و تنشی، علاوه بر معرفی زوایای متعدد و متکثّر معنا، مخاطب را با منبع و منشأ شکل‌گیری این نظام‌های گفتمانی و چگونگی فرایند

هژمونیک کردن اعتقادات و باورهای دینی از منظور امام معصوم علیه‌السلام آشنا سازد. تحلیل گفتمان بزرگان دین بر مبنای نظرهای جدید موجب تبیین بهتر آنها در ذهن مخاطب می‌گردد و زوایای پنهان و مهم آن را کشف می‌کند. از این‌رو، ضرورت بررسی نمونه‌ای از فرمایش‌های امام رضا علیه‌السلام بر مبنای نظریه نشانه ـ معناشناسی احساس شده است.

سؤال‌های پژوهش

۱. گفتمان کُنِشی در دعای طلب باران چگونه شکل می‌گیرد و به تولید کنش‌های ارزش‌آفرین و تعلیمی منجر می‌شود؟

۲. نظام عاطفی گفتمان امام رضا علیه‌السلام چگونه شَوِش‌های ولایت‌محور و تعلیمی را تولید می‌کند؟

۳. نظام تنشی موجود در گفتمان امام رضا علیه‌السلام چگونه حالات روحی شَوِشگران را در دستیابی به مفهوم عبودیت و ولایت، به تصویر می‌کشد؟

٤. نظام‌های مذکور (کنشی، تنشی و عاطفی) چگونه در خدمت هژمونی قرار می‌گیرند و معانی مطلوب امام را تولید می‌کنند؟

فرضیه‌های پژوهش

هر تحقیقی متناسب با پرسش‌هایی طرح‌ریزی می‌شود و فرضیه‌ها پاسخ‌هایی است که در آغاز به ذهن پژوهشگر خطور می‌کند. در پاسخ به پرسش‌های مطرح‌شده در بحث حاضر، به فرضیه‌های زیر رسیدیم:

۱. در گفتمان کُنِشی، امام رضا علیه‌السلام با استفاده از نظام کُنِشی تجویزی به‌عنوان کُنِش‌گزار، مفاهیم تعلیمی و ولایی را پایه‌گذاری می‌کند.

۲. در نظام عاطفی گفتمان، تمام شَوِش‌ها به کُنِش آموزش مستقیم و غیرمستقیم مسئلهٔ امامت و هژمونیک کردن مسئله ولایت منجر می‌شود.

۳. نظام تنشی گفتمان امام رضا (علیه‌السلام) به‌گونهٔ غیرمستقیم دستیابی به ارزش عبادت و امامت در محور گستره‌ها و فشاره‌ها را به‌تصویر می‌کشد.

٤. گفته‌پرداز (امام رضا (علیه‌السلام)) نظام‌های گفتمانی خود (دعای طلب باران) را به‌گونه‌ای شکل می‌دهد که حقّ امامت و ولایت به شَوِشگران (مردم) انتقال یابد.

پیشینهٔ پژوهش

نشانه ـ معناشناسی در ایران بیشتر با نظریه‌های شعیری شناخته شده است. از جمله آثار وی در این زمینه می‌توان به کتاب «تجزیه و تحلیل نشانه ـ معناشناختی گفتمان» (۱۳۹٤) و نیز کتاب «نشانه ـ معناشناسی ادبیات: نظریه و روش تحلیل گفتمان ادبی» (۱۳۹۵) اشاره کرد. نویسنده در این دو کتاب با ذکر مثال به نظام‌های گفتمانی و چگونگی تکثّر معنا در هر یک از این نظام‌ها پرداخته است. پس از ارائه این نظریه، مقاله‌ها و پایان‌نامه‌های متعددی در این زمینه نگارش یافت. از جمله می‌توان به مقاله «تحلیل نشانه ـ معناشناختی شعر «آرش کمانگیر» و «عقاب» نوشتهٔ داودی مقدم اشاره کرد که نویسنده گفتمان‌های موجود در اشعار مذکور را بررسی کرده و در پی پاسخ به این پرسش است که شعر روایی فارسی تا چه حد ظرفیت تحلیل نظام‌های گفتمانی را داراست. در زبان عربی، از جمله مقاله‌های حوزهٔ نشانه ـ معناشناسی، می‌توان به مقالهٔ «میرزایی و امیدی» با عنوان «تحلیل نشانه ـ معناشناختی گفتمانی، در داستان کوتاه «خلأ» اثر نجیب محفوظ» (۱۳۹۵) اشاره کرد. در مقالهٔ یادشده، نویسندگان عناصر عاطفی گفتمان را بررسی کرده‌اند. همچنین می‌توان به مقالهٔ «نشانه ـ معناشناسی روایی رمان «و ماتشاؤون» براساس نظریه گریماس» نوشتهٔ نصیحت و دیگران (۱۳۹۱) اشاره کرد که نویسندگان در آن به شرایط تولید و دریافت معنا در نظام گفتمان روایی رمان مذکور بر اساس تحلیل انواع نظام گفتمانی حاکم در آن و

نیـز بررسـی شَـوِش‌ها و کُنِش‌هـای سـازنده گفتمـان ایـن رمـان پرداخته‌انـد. بـا وجـود تعـدد آثـار در زمینهٔنشـانه ـ معناشناسـی، تاکنـون پژوهشـی بـر مبنای تحلیـل هژمونیکی نشـانه ـ معناها در ادبیـات دینـی صـورت نگرفتـه اسـت. بنابرایـن، می‌تـوان اظهـار داشـت طـرح مباحـث نشـانه ـ معناشناسـی و پیونـد آن بـا هژمونـی، محصـول کار ایـن پژوهـش اسـت و تاکنـون توسـط افـراد دیگـری طـرح و بررسـی نشـده اسـت. ایـن مقالـه بـا رویکـردی نـو، بـه تحلیـل نشـانه ـ معناهـای موجـود در «دعـای طلـب بـاران» به‌عنـوان یکـی از گفتمان‌هـای امـام رضـا ﷺ می‌پـردازد تـا جلوه‌هـای متفـاوت شـکل‌گیری نشـانه ـ معناهـا و نظام‌هـای ارزشـی را آشـکار سـازد.

دعای طلب باران

دعـای بـاران در بـاب چهلـم کتـاب «عیـون أخبـار الرّضـا» (صفحـات ۱۷۹ تـا ۱۸۳) آمده اسـت. پـس از ولایتعهـدی امـام رضـا ﷺ، بـرای مدتـی بـاران نبارید. نزدیـکان مأمون ایـن امر را دسـتاویز قـرار دادنـد و نـزد مأمـون بـه سـخن‌چینی از امـام پرداختنـد کـه چـون امـام ﷺ ولی‌عهـد شـده، خداونـد بـاران خـود را از آنـان گرفتـه اسـت و اصطلاحـا ولیّ‌عهـدی ایشـان بدیُمـن اسـت. مأمـون در پـی ایـن سـخن‌ها از امـام ﷺ درخواسـت دعـای بـاران کـرد. حضـرت ایـن امـر را بـه دوشـنبه روزی موکـول فرمودنـد. طبـق الهامـی کـه در عالـم رؤیـا از جانـب رسـول خـدا ﷺ بـه امـام ﷺ شـده بـود، مـردم را بـه یکـی از بیابان‌هـای اطـراف شـهر رهنمـون شـدند. روز موعـود ده بـار ابرهـای مختلـف از آن منطقـه عبـور کردنـد. مـردم گمـان می‌کردنـد بـاران خواهـد بارید و شـادمانی زیـادی آنـان را فـرا می‌گرفـت، ولـی امـام می‌فرمودنـد ایـن ابـر بـرای فـلان سـرزمین اسـت و روزیِ شـما نیسـت. تـا اینکـه یازدهمیـن بـار ابـری بـر فـراز آسـمان آن منطقـه ظاهر شـد. امـام ﷺ خطـاب بـه مـردم فرمودنـد: روزیِ شـما همیـن ابـر اسـت. سـپس از مـردم خواسـتند به خانه‌هـای خـود برگردنـد چـون ابـر پربارانـی بـود و بیـم آسـیب بـه مـردم را داشـتند. پـس از آنکـه مـردم بـه خانه‌هـای خـود بازگشـتند، بارانـی سیل‌آسـا باریـد و خشکسـالی را از بیـن بـرد. نکتـهٔ مهـم اینکـه حضـرت در دعـای خـود از خداونـد طلـب بارانـی غیرمضرّ و سـودمند پس از بازگشـت مـردم بـه خانه‌هـای خـود کردنـد و متذکـر شـدند کـه مـردم امیـد بـه مـا اهـل بیـت بسـته‌اند و

برآورده شدن این دعا نوعی تأیید حقانیت خاندان نبوت است.

چارچوب نظری پژوهش

در این بخش اصول نظری نشانه ـ معناشناسی را تبیین و تاریخچهٔ این نظریه را بیان خواهیم کرد. سپس با گذار از نشانه‌شناسی سوسوری و پیرسی، به بیان مقدمات می‌پردازیم. در ادامه، چارچوب‌های مذکور را در نظام‌های سه‌گانه گفتمان ارزیابی و گفتمان امام رضا علیه‌السلام در «دعای طلب باران» را تبیین خواهیم کرد.

۱. از نشانه‌شناسی تا نشانه ـ معناشناسی

با مطالعهٔ تحولات نشانه زمینهٔ دریافت چگونگی گذر از نشانه شناسی ساخت‌گرا به نشانه ـ معناشناسی گفتمانی هموار می‌گردد. «فردینال دو سوسور»[1] که او را پدر علم نشانه‌شناسی نوین نامیده‌اند، حیات نشانه‌ها را منوط به زندگی اجتماعی مطالعه می‌دانست. به‌زعم وی، رابطهٔ دال و مدلول مطابق قرار داد و توافقی صورت می‌گیرد که مورد توافق در جامعه است و زمانی می‌توان به نشانه‌ها دست یافت که رابطهٔ ساختاری برخی نشانه‌ها را با نشانه‌های دیگر سنجید. او رابطهٔ میان دال و مدلول را جدایی‌ناپذیر می‌داند و برای تشریح این مطلب از دو روی کاغذ استفاده می‌کند؛ یعنی همان‌گونه که نمی‌توان دو روی کاغذ را از یکدیگر جدا کرد، به همین ترتیب، رابطهٔ دال و مدلول نیز گسست‌ناپذیر است. بر اساس دیدگاه سوسور، نشانه امری انتزاعی و ذهنی است به‌گونه‌ای که هر دالی یادآور مدلولی خاص در ذهن است. او «با تفکیک زبان (long) از گفتار (parol) به‌نوعی آغازگر ساختارگرایی شناخته می‌شود. لانگ جنبهٔ نظام‌یافته زبان است که پیش از فرد وجود دارد و افراد در سخن‌گفتن تابع آن هستند. پارول همان جنبهٔ فردی زبان است که به‌صورت گفتار ظاهر می‌شود. ساختارگرایان بر اساس همین طرز تفکر، خود را در برابر

1. saussare

نظـام تقریبـاً ثابتـی می‌دیدنـد کـه به‌دلیـل نیـاز گوینـدگان بـه ارتبـاط و انتقـال مفاهیـم، وحدتـی از معنـا را در خـود حفـظ می‌کنـد.» (شـعیری و معمـوری، ۱۳۸٦: ١٦٦). لـذا، در نشانه‌شناسـی سوسـوری «رابطـهٔ بیـن عناصـر تشـکیل‌دهندهٔ نشـانه، مکانیکـی و خالـی از حضور عامل بشـری اسـت زیـرا نشـانه در قالـب ارزش‌هـای متعیّـن در زبـان جـاری می‌شـود و فقـط زمانـی نشـانه شـکل می‌گیـرد کـه معنـی در زبـان منجمـد گـردد. ایـن امـر در قالـب رابطـهٔ دال و مدلـول، در خـور مطالعـه اسـت.» (داودی مقـدم، ۱۳۹۳: ١٦٢). اما «سـاختارگرایی پاسـخگوی همهٔ نیازهای نشـانه‌ای نیسـت. گاهـی رابطـهٔ بیـن دال و مدلـول بـر اسـاس پیوسـتار و گاهـی بـر اسـاس ناپیوسـتار تبییـن می‌شـود. «تیـر» و «سـیر» رابطـه‌ای ناپیوسـتار دارنـد؛ یعنـی بیـن آنهـا هیـچ چیـزِ واسـطه‌ای وجـود نـدارد (شـعیری، ۱۳۸۸: ۳۹). همچنیـن «نکتـهٔ مهـم دیگـری در نشـانهٔ سوسـوری، انـزوا، انقطـاع و منفـک بـودن آن اسـت. نشـانه‌ها در رابطـهٔ سیسـتمی قـرار دارنـد و خـارج از فراینـد زبانـی فراینـد مـورد نظـر هسـتند. مفهـوم سیسـتم در نظـام سوسـوری از تعریـف ارزشـی ناشـی می‌شـود. دو ویژگـی مهـمّ نشـانهٔ سوسـوری، اختیـاری و الزامـی بـودن آن اسـت. نشـانهٔ الزامـی یعنـی اینکـه رابطـهٔ بیـن دال و مدلـول، رابطـهٔ لازم و ملـزوم اسـت و بـه خاسـتگاه مـادی نشـانه هیـچ ربطـی نـدارد» (همـان: ۳۹).

«چارلـز پیـرس سـندرس»[1] از جملـهٔ دیگـر نشانه‌شناسـان ساختارگراسـت کـه از او به‌عنـوان پـدر سنت‌شناسـی آمریکایـی یـاد می‌شـود. او از مفهـوم «دلالـت» بـرای تشـریح و بسـط نظریـهٔ نشانه‌شناسـی خـود اسـتفاده می‌کنـد. در سـنت نشانه‌شناسـی او، «نشـانه»، «مفسـر» و «موضـوع» سـه ضلـع اصلـی مثلـث نشانه‌شـناختی را تشـکیل می‌دهنـد. «پیـرس» نیـز ماننـد سوسـور تمرکـز خـود را بر نشـانه اسـتوار سـاخت و در زمـرهٔ سـاختارگرایان جـای گرفـت. در نظر او «سـه نـوع نشـانه، یعنـی آیکـون (شـمایل)، نمایه و نمـاد اهمیت بسـزایی دارنـد. آیکون (شـمایل) از دیـدگاه پیـرس نشـانه اسـت کـه در آن رابطـهٔ میـان بازنمـون و موضـوع، مبتنـی بـر شـباهت اسـت. نمایـه از دیـدگاه پیـرس نشـانه‌ای اسـت کـه در آن رابطهٔ میـان بازنمـون و موضـوع، مبتنی بـر رابطـهٔ علّـی و معلولـی اسـت.» (توحیدلـو و شـعیری ،۱۳۹٦: ۸۸). امـا پـس از مدتـی دیگـر، سـاختارگرایی و اعتقـاد بـه نظـام بسـتهٔ معنایـی پاسـخگوی تولیـدات زبانـی نبـود.

1. Pierce

«یلمسلف»[1] از کسانی است که تا حدودی وضعیت انجماد نشانگی را تغییر داده است. این نشانه‌شناس دانمارکی به‌جای دو اصطلاح رایج دال و مدلول، از دو اصطلاح «سطح بیان» و «سطح محتوا» استفاده و آنها را نیز به صورت و ماده تقسیم کرد. مطابق نظر یلمسلف «این گونه نیست که دال و مدلول با یکدیگر الزام هستی‌شناختی داشته باشند؛ یعنی چنین نیست که مدلول لزوماً باید به تناسب دال فراخوانده شود بلکه این دو صرفاً در فراخوانده‌شدن بر یکدیگر ملزم می‌شوند. به‌عبارت دیگر، سرخی می‌تواند دالی باشد برای مدلول‌های بسیار، اما به‌محض اینکه برای مدلول خاصی، مثلا خشم یا عشق توسط عنصر میانجی فراخوانده شد، دیگر این دو از هم جداشدنی نیستند» (زیرک، ۱۳۹۵: ۷۹). از این‌رو «دیدگاه یلمسلف و مطالعهٔ پلان‌های زبانی و نوع ارتباط آنها با یکدیگر، سبب می‌شود بررسی نشانه‌ها از چارچوب محدود تحت تسلط رابطهٔ تقابلی سوسوری و نظام بستهٔ دال و مدلولی خارج و وارد نظام فرایندی شود. سطح بیان و محتوا که در دیدگاه یلمسلفی جایگزین دال و مدلول سوسوری شده‌اند، قابلیت جابه‌جایی بیشتری دارند و مرز میان آنها قطعی و از پیش تعیین‌شده نیست. این مرز معنایی هر بار به‌وسیلهٔ سوژه و موضعگیری او جابه‌جا می‌شود.» (آیتی، ۱۳۹۲: ۳).

«آلژین داس گریماس»[2] که از او به‌عنوان پدر معناشناسی نوین یاد می‌شود، با الگوگرفتن از طرح نظریهٔ سطح بیان و سطح محتوای یلمسلف، دو اصطلاح «برون‌نشانه» و «درون‌نشانه» را مطرح کرد و با طرح مسئلهٔ حضور انسان به‌عنوان گفته‌پرداز و با ارتباط پدیدارشناختی با نشانه، زمینه‌ساز عبور از نشانه‌شناسی ساخت‌گرا به نشانه معناشناسی گفتمانی شد. حضور عاملی به نام گفته‌پرداز باعث شد حوزه‌های جدیدی در علم نشانه ـ معناشناسی کشف و مطالعه شود. بی‌شک «مطالعات گریماس در دورهٔ دوم سیر اندیشه‌هایش، تداعی‌کنندهٔ عبور از نشانه‌شناسی ساختارگرا و پایه‌گذار نشانه ـ معناشناسی گفتمان است. آنچه مطالعات گفتمانی را دگرگون و از شکل مکانیکی صرف خارج کرد، حضور عاملی به‌نام گفته‌پرداز بود.» (همان: ۲۴). بدین‌ترتیب «در رویکرد متأخر نشانه

1. Hjelmslev
2. Greimas

ـمعناشناسی، تولید و تفسیر معنا به رابطهٔ پدرسالارانه محدود یا منحصر نمی‌ماند، بلکه مستلزم رابطه‌ای تعاملی است که به‌موجب آن معنا امری سیّال، گریزان و نامتعیّن به‌شمار می‌رود. بر این اساس، متن دیگر ابژه‌ای مادی تلقی نمی‌شود که در انتظار رمزگشایی است.» (آلگونه جونقانی، ۱۳۹۶: ۵).

از جمله رویکردهای مفید برای تحلیل گفتمان، رویکرد نشانه ـ معناشناسی است. این دانش «ابزاری علمی است که با آن می‌توان سازوکار شکل‌گیری و تولید معنا را در گفتمان بررسی و مطالعه کرد.» (پارسا و رحیمی، ۱۳۹۵: ۲). همچنین به کمک این ابزار نوین می‌توان روند چگونگی استحالهٔ نشانه‌ها در معنا و ایجاد ارزش‌های متفاوت و نقش آن در فرایند گفتمان را بررسی کرد. در این پژوهش، ضمن بررسی سه نظام گفتمانی چون نظام کنشی، عاطفی و تنشی نشان خواهیم داد که نشانه ـ معناها چگونه در روند گفتمان تعلیمی متکثّر می‌شوند و به معانی هژمونیک‌شده و تعلیمی دست می‌یابند.

۲. هژمونی

هژمونی به‌معنای اجماع و رسیدن به رضایت بدون توسل به خشونت است. به‌عبارت دیگر «هژمونی به‌معنای نوعی رضایت خودساخته و خودانگیخته است.» (گرامش و راثی، ۱۳۸۸: ۱۰۴). گفتمان هژمونیکی در اجتماع متولد می‌شود و درآن به‌کار می‌رود. در حقیقت «گفتمان، جهان اجتماعی را در قالب معنا می‌سازد.»(شعیری و مقدمی، ۱۳۹۰: ۹۳). برای مثال، دین اسلام برای از میان بردن فقر، نوعی هژمونی فقرزدایی را بنا ساخت. «گفتمان قرآن با خلق معانی و رسیدن به اجماع توسط افراد جامعه، عرب جاهلی را متحول ساخت؛ این‌گونه که در مدینه و چند سال بعد در مکه و حتی شهرهای مجاور آن، فقرا تا قبل از این گفتمان، قطب بی‌ارزش جامعه بودند اما پس از ظهور اسلام به‌وسیلهٔ سیستم زکات، فیء و بخشی از غنایم جنگی مورد حمایت مالی قرار می‌گیرند.» (سلمانی و حمیدیه، ۱۳۹۴: ۵). بدین‌ترتیب، فقرزدایی یک ارزش جدید تلقی و شخص فقرزُدا یک مصلح اجتماعی معرفی می‌شود و این ارزش جدید، محصول بیان هژمونیک اسلام می‌گردد و گفتمان اسلامی

بـا به‌حاشـیه‌راندن گفتمـان رقیـب، هژمونیـک می‌شـود. «پیامد هژمونی‌شدن یک گفتمان، به‌معنای برجسته‌شدن نظام معنـایی خـود و بـه‌حاشـیه‌راندن نظام‌های معنایی سایر رقبا (در اینجـا تجمل‌گرایـی) است.» (شـعیری و مقدمـی، ۱۳۹۰: ۹۴). امـام رضـا (علیه‌السلام) در دعـای طلـب بـاران بـا گفتمانـی هژمونیک‌شـده و تعلیمـی، توانسـته اسـت بـا جـذب کنش‌هـا و شَـوِش‌ها در بیانـی موجـز، دال‌هـا را بـه سـمت مدلول‌هـای تعلیمـی هدایـت کنـد و بـا کنـار زدن سـایر گفتمان‌هـای موجـود در آن زمـان، گفتمـان مطلـوب خـود را بـه شَوِشـگران در زمـان دعـای بـاران منتقـل کنـد. ایـن انتقـال هژمونیـک گفتمـان در فضـای خـاصّ آن زمـان، بیـش از هـر سـلاح و نبـرد فاتحانه‌ای توانسـت مفاهیـم مطلـوب امـام را منتقـل کند.

۳. نظام گفتمانی کُنِشی

در تعریـف نظـام گفتمـان کُنِشـی، می‌تـوان گفـت ایـن نظـام متشـکل از یـک برنامـه بـرای تحقـق و تبدیـل حالـت اولیـه بـه حالـت ثانویـه اسـت کـه بـه ایـن برنامـه کُنـش می‌گوینـد. بنابرایـن، کنـش بـه عملـی گفتـه می‌شـود کـه «می‌توانـد ضمـن تحقـق برنامـه‌ای، موجـب تغیـر وضعیتـی بـه وضعیـت دیگـر شـود.» (داودی مقـدم، ۱۳۹۱: ۱۰۹). در گفتمـان امـام رضـا (علیه‌السلام) در دعـای بـاران، کُنـش مطلـوب دعایـی اسـت کـه بـه موجـب آن بـاران ببـارد. روایـت از ایـن قـرار اسـت: زمانـی کـه مأمـون، امـام رضـا (علیه‌السلام) را به‌عنـوان ولیّ‌عهـد انتخـاب می‌کنـد، متعصبـان و حاسـدان اقـدام بـه سـخن‌چینی از امـام نـزد مأمـون کردنـد کـه از هنگامـی کـه ایشـان ولیّ‌عهـد گردیـده آسـمان خشـک آمـده اسـت: «أنّ الرِّضـا علـیَ بـنَ موسـی (علیه‌السّـلامُ) لمّـا جعَلَـه المأمـون ولـیَّ عهـدِه احتَبَـسَ المَطَـرُ فجَعـلَ بعـضُ حاشـیةِ المأمـون والمتعصبیـنَ علَـی الرِّضـا (علیه‌السلام) یقولـون: اُنظُـروا لمّـا جاءَنـا علـیُّ بـنُ موسـی (علیه‌السلام) و صـارَ ولـیَّ عهدِنـا فحَبَـسَ اللهُ عنَّـا المَطـرَ.» (ابن‌بابویـه، ۱۳۷۸ : ۱۸۳). بنابرایـن، وضعیـت اولیـه در ایـن گفتمـان «خشـکی و عـدم بـارش بـاران» اسـت . امـام بـه عنـوان کُنِشـگر بـا داشـتن برنامـه‌ای دینـی و بـا کنش دعـا در جهت تحقـق مسـئله حقانیـت ولایـت و امامـت (نتیجـه کنـش دعـا) برمی‌آیـد. هنگامـی کـه مأمـون، زمـان انجـام کُنِـش را از امـام می‌پرسـد، ایشـان می‌فرماینـد: «یـومَ الإثنیـنِ؛ فـإنَّ رسـولَ اللهِ (صلی‌الله‌علیه‌وآله) أتانـی البارحـةَ فـی مَنامِـی و معَـه أمیـرُ المؤمنیـنَ علـیٌّ (علیه‌السلام) و قـالَ: یـا بُنَـیَّ انتَظِـر یـومَ

الإثنیـن فَابـرِز إلـی الصحـراء وَاستَسـق، فـإنَّ اللهَ تعالَـی سَیُسـقِیهِم وأَخبِرهُـم بِمـا یُرِیـکَ اللهُ مِمّا لا یَعلَمـونَ مِـن حالِهِـم لِیَـزدادَ عِلمُهُـم بِفَضلِـکَ ومَکانِـک مِـن ربِّـک عَـزَّ وجَـلَّ» (فرمـود: روز دوشـنبه دعـا می‌کنـم زیـرا دیشـب رسـول خـدا ﷺ و امیرالمؤمنیـن را در خـواب دیـدم و پیامبـر فرمـود: منتظـر روز دوشـنبه بـاش و بـه صحـرا بـرو و بـرای مـردم از خداونـد عزّوجلّ طلـب بـاران کـن و از آنچـه نمی‌داننـد آنهـا را باخبـر سـاز تـا فضـل و مقـام تـو را دریابنـد) (همـان: ۱۸۳). بنابرایـن، برنامـهٔ امـام بـرای کنـش دعـا و تحقـق کنـش یعنـی بـاران و زمـان اجـرای آن، توسـط پیامبـر ﷺ و امـام علـی (ع) در اختیـار ایشـان قـرار گرفتـه اسـت.

در دعـای بـاران، دو نـوع نظـام گفتمانـی کنشـی بازشناسـی شـد: کنشـی ـ القایـی (مجابـی) و کنشـی ـ تجویـزی. در ادامـه، ضمـن معرفـی هـر نظـام، گفتمـان هژمونیـک امـام را بررسـی و تحلیـل خواهیـم کـرد.

۱-۳ نظام گفتمانی کنشی ـ القایی (مُجابی)

در ایـن نظـام گفتمانـی، مهم‌تریـن مسـئله، قـدرت اسـتدلال و مجاب‌سـازی اسـت. فراینـد مجاب‌سـازی می‌توانـد دارای شـکل‌های متفاوتـی نظیـر تشـویق، تهدیـد، چابلوسـی، رجزخوانـی و تحریـک و... باشـد.» (شـعیری، ۱۳۹۵: ۳۲). در گفتمـان موجـود در دعـای بـاران، حضـرت بـا اسـتفاده از فعل دعا درصـدد مجاب‌سـازی شَوِشـگران و قبولاندن گفتمـان هژمونیک خـود بـا کنـار زدن گفتمـان رایـج اسـت. بنابرایـن، نـوعِ بیان ایشـان به‌طـور قطـع در ایـن بخش از دعـا نوعـی گفتمـان کنـش القایـی و مجابـی اسـت؛ اگرچـه این امـر منکر وجـود گفتمـان مجابی القایـی در دیگـر گفتمان‌هـا نیسـت. بـرای مثـال، در ابتـدای گفتمـان مذکـور حاسـدان امـام بـا ذکـر مسـئلهٔ خشـکی آسـمان، عـدم بـارش و ارتبـاط آن بـا مسـئلهٔ ولیّ‌عهـدی امـام رضـا (ع) توانسـتند مأمـون را تحریـک کننـد: «لمّـا جَعلَـه المأمـونُ ولـیَّ عهـدِه احتبَـسَ المطـرُ فَجعـلَ بعـضُ حاشـیةِ المأمـونِ والمتعصّبیـنَ علَـی الرِّضـا (عَلَیـهِ السَّـلامُ) یقولـون: اُنظُـروا لمَّـا جاءَنـا علـیُّ بـنَ موسـی (علیـهِ السَّـلامُ) وصـارَ ولـیَّ عهدِنـا فحَبـسَ اللهُ عنَّـا المطـرَ، واتَّصـلَ ذلـک بالمأمـونِ فاشـتَدَّ.» (وقتـی مأمـون حضـرت رضـا (ع) را ولیّ‌عهـد خـود قـرار داد، مدتـی بـاران نبارید. بعضـی از اطرافیـان بداندیـش گفتنـد: ببینیـد از وقتـی کـه علی‌بن‌موسـی بـه سـوی مـا

آمده و ولیّ‌عهد شده، دیگر آسمان هم بر ما نمی‌بارد. این حرف به گوش مأمون رسید و بر او گران آمد) (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸: ۱۸۳). بنابراین، اطرافیان مأمون با القا و مجاب‌سازی مأمون نسبت به عدم بارش باران، او را به کنش وامی‌دارند تا او با امام این مسئله را مطرح کند و هستهٔ اولیه و مهم‌ترین کنش توسط امام رضا علیه‌السلام یعنی دعای باران، صورت گیرد. بنابراین، القاگر توانسته است نوعی انگیزهٔ کنش در القاشونده ایجاد کند:

عملیات القایی مأمون؛ فرایند کنشی درخواست دعا از امام توسط مأمون

در پاسخ به چنین گفتمانی، حضرت با کنش مجابی خود یعنی دعاکردن، پاسخی القایی و مجابی به کنشگران می‌دهد و فعل القایی مجابی خود را برخلاف فعل سخن‌چینان به‌جای پاسخ شفاهی، به انجام می‌رساند.

۳ـ۲ نظام گفتمانی کُنشی ـ تجویزی

نظام گفتماني تجویزی در راستای تحقق کُنش صورت می‌گیرد و «بر میثاق یا قراردادی میان کنش‌گزار و کنشگر استوار است. بر اساس این نظام، گفتمان ما را با کنش‌گزاری مواجه مي‌کند که در موقعیتی برتر نسبت به کنشگر قرار دارد و مي‌تواند او را به انجام کنشي وادارد.» (داودی مقدم،۱۳۹۱: ۱۱۲). امام پس از استقسای باران و اجابت آن، توصیه‌ها و ارشادهای خود را به مردم شروع می‌کند. در حقیقت، ایشان که یک کُنش‌گزار است، به‌عنوان مقامی ارشد که سخنش قولش تلقی می‌شود، به نهی و امر مردم می‌پردازد و بدین ترتیب در این گفتمان رسالت اصلی ادبیات تعلیمی «که موضوع آن مسائل اخلاقی، عرفانی، مذهبی، اجتماعی، پند و اندرز، حکمت و ... است» (داد، ۱۳۸۵: ۲۰)، تأمین می‌شود: «فقال: یا أیّها النّاسُ اتَّقُوا اللهَ فی نِعَم اللهِ علَیکُم فَلا تَنفِرُوها عَنکُم بِعاصیه، بَل استَدیمُوها بِطاعَته و شُکرِهِ علَی نِعَمه وأیادیه وَاعلَمُوا أنّکُم لا تَشکُرونَ اللهَ تَعالَی بِشَیءٍ بَعدَ الإیمانِ باللهِ و بَعدَ الاعتراف بِحقوقِ أولیاءِ رَسول اللهِ «ص» أحبّ إلیه من مُعاوَنَتِکُم لإخوانِکُم المُؤمنینَ علَی دُنیاهُم الَّتی هیَ مَعبرٌ لَهُم إلی جَنانِ ربِّهِم، فإنَّ مَن فعَل ذلک کانَ مِن خاصّةِ

اللهِ...) (پس فرمود: ای مردم از خدا به‌خاطر نعمت‌هایش تقوا پیشه کنید، و بدانید که نعمت‌های خدا را پس از ایمان به خدا و اعتراف به حقوق اولیای خدا چیزی بهتر از کمک به برادران مؤمن در دنیایی که محل عبور به بهشت پروردگار شماست، برایتان باقی نخواهد گذاشت. پس هرکس چنین کند از خواص درگاه الهی است. بپرهیزید که با سرپیچی از او سلب نعمت شوید، بلکه با فرمانبری و سپاسگزاری از خدا همچنان نعمت‌هایش را برای خود داشته باشید.) (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸: ۱۸۳). در این حالت، با نوعی تجویز منطقی یا عقلانی مواجهیم و از آنجاکه گفتمان «ادبیات تعلیمی از شرایط اجتماعی وام می‌گیرد و آن را در شکل پندهای اخلاقی یا نهی‌های انسانی بازنمایی می‌کند» (یلمه‌ها، ۱۳۹۵: ۸۶) بنابراین مردم با دیدن صحنهٔ بارش باران، به حقانیت امامت و ولایت ایشان پی می‌برند.

٤. نظام عاطفی گفتمان

در هر زبانی، عواطف از طریق واژگان مطرح و ظاهر می‌شوند. واژگان مبتنی بر عواطف می‌توانند احساس و حالات شَوِشگر عاطفی را به ما بشناسانند و بیانگر ویژگی‌های شَوِشی ـ احساسی او به ما باشند. واژگان عاطفی گاه در قالب اسم (خشم، کینه، محبت، عشق) و گاه در قالب صفت (وحشتناک، پریشان و خسیس) و یا در قالب قید (باعجله، شتابناک و مغرورانه) بیان شوند. در این جستار هدف از بررسی نظام عاطفی گفتمان، بررسی صِرف واژگان عاطفی نیست، بلکه بررسی فرایندی است که این عواطف در آن به‌وجود می‌آیند. برای شناخت نظام عاطفی گفتمان، باید عناصر سازندهٔ آن را بازشناخت و به تحلیل و نمونه‌آوری هریک پرداخت.

٤ـ۱ نقش افعال مؤثر در گفتمان عاطفی در گفتمان امام رضا علیه‌السلام

پس از تعریف نظام گفتمان عاطفی، در این بخش عناصر تشکیل‌دهنده و چگونگی ظهور آنها در گفتمان بررسی می‌شود. یکی از عناصر سازندهٔ گفتمان عاطفی «افعال مؤثر» هستند که «خود مستقیماً نقش کنشی ندارند و بر افعال کنشی تأثیر می‌گذارند. این

افعـال عبارتنـد از: خواسـتن، بایسـتن، دانسـتن، توانسـتن و بـاور داشـتن.» (شـعیری، ۱۳۹٤: ۱٤۸). ایـن افعـال در فراینـد گفتمـان، هـم به‌طـور صریـح و هـم به‌طـور ضمنـی ذکـر می‌شـوند و همچنیـن می‌توانـد در تعامـل یـا چالـش بـا یکدیگـر قـرار گیرنـد و گونه‌هـای ارزشـی و بـار عاطفـیِ مختلفـی را تولیـد کننـد.

۲-٤ نقش آهنگ و نمود در گفتمان

مقصـود از آهنـگ گفتمـان، ریتمـی اسـت کـه بـا هـدف و برنامـۀ خاصـی در گفتمـان ظاهـر و یـا ناپدیـد می‌گـردد. در واقـع، هـر ریتـمِ حاکـم بـر گفتمـان، مسـئول ایجـاد اثرهـای عاطفـی گوناگـون متناسـب بـا موضـوع گفتمـان اسـت به‌نحوی‌کـه شَوِشـگر به‌هنـگام احسـاس ریتـم در گفتمـان، نمایه‌هایـی را در فعالیت‌هـای جسـمی و ادراکـی خـود بـروز دهـد. در مثـال ارائه‌شـده، کلمـات امـام بـه هنـگام دعـای طلـب بـاران گویـا تقلیـدی از «ضرباهنـگ قطـرات بـارش بـاران» اسـت کـه بـا آهنگـی کوبشـی و مسـتمر تولیـد می‌گـردد: «اللّهُـمَ یـا رَبِّ أنـتَ عَظَمـتَ حَقّنـا أهـلَ البَیـتِ، فتَوَسَّـلُوا بِنـا کمَـا أمَـرتَ وأمُلُـوا فَضلَـکَ وَرَحمَتَـکَ وَتَوَقَّعُـوا إحسـانَکَ ونِعمَتَکَ، فَاسـقِهِم سَـقیَاً نافِعـاً عَامّـا غیـرَ رائِـثٍ ولا ضائـرٍ». (بارخدایـا، تـو حـقّ مـا اهـل بیـت را بـزرگ داشـتی، مـردم بـه مـا متوسـل شـدند آن‌سـان کـه تـو امـر کـردی و بـه فضـل و رحمـت تـو امیـد بسـتند و دل بـه احسـان و نعمـت تـو دارنـد. پـس آنـان را به‌گونـه‌ای سـودمند و نـه مضـرّ سـیراب گـردان). خصایـص صوتـی و آوایـیِ انتهایـیِ واژگان بـه‌کار رفتـه در ایـن بخـش از دعـا در کنـار عبارت‌هـای کوتـاه و قطعه‌گونـۀ آن، تداعی‌گـر صـدای کوبـش بـاران، ابتـدا به‌صـورت نـرم و سـپس تنـد و مسـتمر و ضرباهنگ‌گونـه، یکـی پـس از دیگـری اسـت. بدین‌ترتیـب، گفتمـان حاضـر، آهنگـی کوبشـی را در نمـودی مسـتمر نمایـان می‌سـازد کـه اثـر عاطفـی امید و گشـایش را تولیـد می‌کنـد زیـرا «بردبـاری بـرای رسـیدن بـه هـدف، نوعـی انتظـار و مقاومـت برای گشـایش اسـت کـه در آموزه‌هـای دینـی سـابقه داشـته و در ادبیـات تعلیمـی فضایـل اخلاقـی بـه شـیوۀ هنرمندانـه آمـوزش داده می‌شـود.» (افراسـیاب‌پور، ۱۳۹۱: ۱۰۳). و این‌گونـه، رسـالت ادبیـات تعلیمـی در گفتمـان تأمیـن می‌شـود.

٤ـ۳ نقش جسم ـ ادراکی یا جسمار

جهان عواطف برای بروز خود روش‌های گوناگونی را در پیش می‌گیرد. مهم‌ترین راه‌های ابراز عواطف بیان جسمی آن است که جانشین گفتار و بیان می‌شود. برای مثال، شَوِشگر عاطفی در شرایطی قرار می‌گیرد که موجب شرم و خجالت وی می‌شود و بیان جسمی همچون برافروختگی صورت و یا لرزش دست یا سربه‌زیر افکندن، این نمایهٔ عاطفی را از خود بروز می‌دهد. بدین‌ترتیب، می‌توان گفت «نمایه‌های عاطفی بروز یافته در جسم، نوعی گفتمان هستند و به همین دلیل است که از ترکیبات جسمی ـ ادراکی گفتمان صحبت به‌میان می‌آید. لذا می‌توان آنها را ارزش‌یابی و صحت‌وسقم آنها را بررسی کرد» (شعیری،۱۳۹۵: ۱۲٦). در گفتمان امام رضا علیه‌السلام در دعای باران، امام پس از جملات پی‌درپی و عبور ابرها و تفسیر گذر هر ابر و در نهایت فرارسیدن ابر مطلوب و باران‌زا، آن‌را به مردم معرفی می‌کند و می‌فرماید این همان ابری است که خداوند برای شما فرستاده است پس خداوند را به خاطر نعمتش سپاسگزاری کنید. در حقیقت ابری شدن آسمان و آمدن ابر باران‌زا و دیدن نعمت، امید و فرح را در جسم شَوِشگران پدید می‌آورد و آنان را به حرکت وا می‌دارد و از شدت بارانی که قرار است ببارد، گویا دنبال پناهگاه می‌گردند: «وتَحَرَّکَ النَّاسُ کأَنَّهُم یریدونَ التَنحِّی عَنِ المَطرِ» (و مردم به جنب و جوش در آمدند گویا که از شدت باران از آن کناره می‌گیرند) (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸: ۱۸۳). بنابراین این شَوِش انتظار و امیدوار شدن، نمایه جسمی تحرک و جنب‌وجوش را در جسم شَوِشگران (مردم) پدید می‌آورد.

٤ـ٤ صحنه‌های عاطفی یا صحنه‌پردازی

بروز جسمانه‌ای عواطف بر جسم شَوِشگَران ممکن است دارای صحنه‌ای باشد که در آن شَوِشگران عاطفی به‌گونه‌ای منحصربه‌فرد به‌عنوان یکی از عناصر اصلی صحنه ظاهر شوند. در حقیقت، برای بروز عواطف و احساسات در گفتمان، قایل بودن به چارچوب صحنه‌ای بدین معناست که برای به ظهور رساندن احساسات، نیازمند قالبی زمانی و مکانی و عنوان بشری و غیربشری هستیم. در تحلیل گفتمان مذکور در دعای باران،

امـام در هنـگام طلـب بـاران از نمایه‌هـای مختلفـی بهـره بـرده اسـت. بـرای مثـال «فَاسـقِهِم سَـقیاً نافِعـا عامّـا غیـرَ رائـثٍ ولا ضائـرٍ». امـام بارانـی را بـرای مـردم می‌خواهـد کـه سـودمند و غیرمضـرّ باشـد و ایـن نمایـهٔ طبیعـی بیانگـر حکمـت و بینـش امـام اسـت و نمایـهٔ مصلحـت را تولیـد کـرده اسـت. در ایـن بخـش از دعـا به‌خصـوص هنگامـی کـه از دو صفـت «غَیـرَ رائـثٍ و غَیـرَ ضائـرٍ» اسـتفاده شـده، مؤکّـد ایـن موضـوع اسـت کـه همان‌طـور کـه بـاران مضـر و نافـع وجـود دارد، ولایـت مضـر و سـودمند هـم وجـود دارد. امـام هژمونـی بـاور بـه ولایـت و ولایت‌پذیـری را بـه مخاطـب خـود منتقـل میکنـد و آنجـا کـه درخواسـت مضـر نبـودن بـاران می‌نمایـد، کنایه‌وار سـخن از مضـر بـودن ولایـت مأمـون می‌کنـد. اسـتفاده از صـور کنایـی در ایـن گفتمـان فرصتـی بی‌نظیـر بـرای امـام (علیه‌السلام) بـود تـا بـه وجـود ولایـت مضـر و سـودمند اشـاره کنـد و تشـبیهی ظریـف بیـن بـاران مفیـد و مضـر بـا ولایـت مفیـد و مضـر برقـرار کنـد. لایه‌هـای ضمنـیِ موجـود در ایـن بخـش از گفتمـان در عیـن حـال کـه صورتـی ظاهـری دارد و آن طلـب بـاران مفیـد بـرای مـردم اسـت، بـه نوعـی در خـود بـه سـودمندی ولایـت اهـل بیـت رسـول خـدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) اشـاره دارد.

۵-٤ چشم‌انداز یا دورنماسازی

از دیگـر عوامـل بـروز احساسـات در فراینـد عاطفـی گفتمـان، موضعگیـری گفته‌پـرداز اسـت. در واقـع، عواطـف و احساسـات زمانـی بـروز پیـدا می‌کننـد کـه عاملـی در رونـد گفتمـان نسـبت بـه دیگـر عوامـل و پدیده‌هـا موضعگیـری کنـد. امـام رضـا (علیه‌السلام) در سرتاسـر گفتمـان، موضـع خود یعنـی حـقّ ولایـت و جهان‌بینـی توحیـدی را مطـرح می‌کنـد: «فَتَوَسَّـلُوا بِنـا کَمـا أَمَـرتَ وأَمِلُـوا فَضلَـک ورَحمَتَـکَ وتوقَّعُـوا إحسـانَکَ ونِعمَتَـکَ» (مـردم بـه مـا متوسـل شـدند آن‌سـان کـه تـو امـر کـردی و بـه فضـل و رحمـت تـو امیـد بسـتند و دل بـه احسـان و نعمـت تـو دارنـد، پس آنـان را بـه گونـه ای سـودمند و نـه مضـر سـیراب گـردان) (ابن‌بابویـه، ۱۳۷۸ : ۱۸۳). امـام (علیه‌السلام) در طلـب بـاران و احقـاق آن بـه دنبـال ارائـهٔ موضـع دینـی و ولایت‌محـور خـود اسـت و ایـن منظـور خـود را در خـلال گفتمـان، تولیـد و بـه گفته‌یـاب انتقـال می‌دهنـد.

بایـد گفـت، مکـر و حیلـهٔ حاسـدان امـام نـزد مأمـون سـبب خیـر برکـت و فرصتـی بـرای اثبـات جایـگاه اجتماعـی ایشـان و اثبـات بیـش از پیـش حقانیـت حضـرت در رهبـری جامعـه شـد. در

نتیجه، امام با استفاده از بخش‌های مختلف این دعا و در ضمن عبارت‌های گوناگون، دورنمایی قابل تحقق از مبانی اعتقادی اسلام و لزوم حرکت جامعه به سمت ولایت راستین را ترسیم می‌نماید.

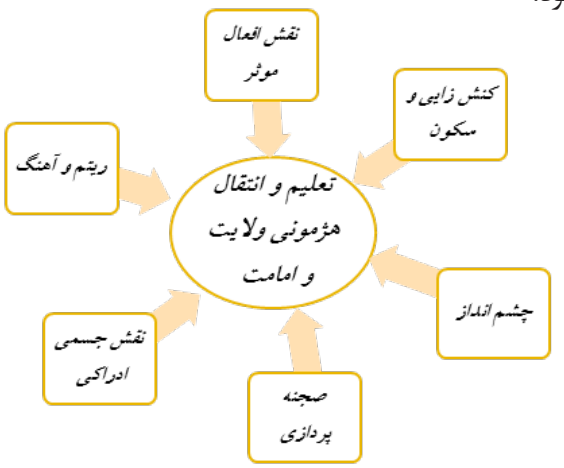
٤-٦ کُنِش‌زایی و سکون

آخرین موردی که گفتمان را عاطفی می‌سازد، مبحث کنش‌زایی و سکون عنصر عاطفی است. در واقع، هرگاه یک عنصر عاطفی موجب کنش گردد، آن را «زایا» می‌نامیم. برعکس، هرگاه عنصر عاطفی علاوه بر توقف خود، مانع بروز کنش دیگری نیز شود، با نوعی سرکوب و سکون مواجهیم. ابری شدن آسمان و بارش باران شَوِشی مبتنی بر یقین را در شَوِشگران پدید آورد و این نمایهٔ عاطفی تولیدشدهٔ آنان موجبات کنش بعدی را در آنها فراهم آورد. در حقیقت «زبان بازنمودی از دنیاست و تولیدات زبانی از شیوهٔ حس‌کردن مایه می‌گیرد؛ به‌گونه‌ای از صافی حواس عبور می‌کند و به گونه‌ای می‌تواند از صافی حواس عبور کند. بنابراین، هر یک از حواس می‌توانند منشأ تولیدات زبانی به‌شمار روند» (رادمنش و شعیری، ۱۳۹۲: ١٤). در واقع، در این گفتمان ملاحظه می‌کنیم مردم پس از مشاهدهٔ باران و اثبات حقانیت قول و کردار امام رضا علیه‌السلام یک‌صدا می‌گویند: «فَجَعَلَ النّاسُ یقُولُون: هَنِیئاً لِوَلَدِ رَسُولِ اللهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله» (گوارا باد کرامات خداوندی بر فرزند رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله) (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸: ۱۸۳). بدین‌ترتیب، بارش باران و تحقق دعای امام مقدمات کنش‌هایی چون عبادت و بندگی و حمد را در شَوِشگران ایجاد می‌کند. این گفتمان، گفتمانی زایاست نه عقیم زیرا گفتمان امام، گفتمانی انقلابی و کنش‌زاست و شَوِشگران را بر آن می‌دارد که در طلب منجی (باران) پس از برآورده‌شدن دعای امام به ایشان تبریک بگویند و به حقانیت ولایت ایشان بیش از پیش باورمند شوند. می‌توان گفت تبریک آنان به امام تنها به‌خاطر باران نیست، بلکه ناظر به نتیجهٔ استجابت این دعاست که همان اثبات ولایت و حقانیت فرزند رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله است.

در کنار عناصر زبانی دخیل در تولید گفتمان می‌توان گفت دیگر مؤلفه‌های خارجی هم در تشکیل گفتمان دخیل و مؤثر هستند. عواملی چون شرایط اجتماعی موجود در آن زمان

در کنار غلبهٔ حاکمان جور، حضرت را بر آن می‌دارد تا از گفتمانی مخفی و کنایی برای بیان مقاصد خود بهره ببرد. در شرایط خشکسالی حاکم بر آن منطقه، انتخاب گفتمان دعا بسیار مفید و سودمند است.

در مجموع می‌توان گفت، عناصر سازندهٔ گفتمان عاطفی امام (علیه‌السلام) در جهت تعلیم و انتقال گفتمان هژمونیک امامت و ولایت است. در ادامه، نمایهٔ این مسئله با استفاده از عناصر گفتمانی موجود در نشانه ـ معناشناسی که شعیری در کتاب خود (تجزیه و تحلیل نشانه ـ معناشناختی گفتمان) نه به شکل نموداری بلکه به‌طور پراکنده به آنها اشاره کرده است، ارائه می‌شود:

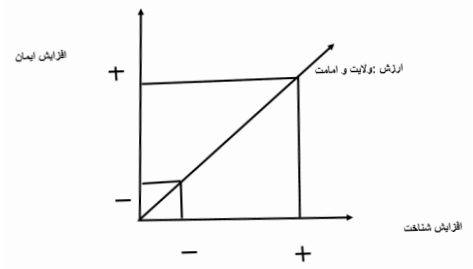


نمودار ۱ : شگردهای تعلیم و انتقال هژمونی ولایت در گفتمان امام رضا (علیه‌السلام)

چنان‌که از نمودار فوق برمی‌آید مؤلفه‌های شش‌گانهٔ پیرامونیِ دخیل در شکل‌گیری گفتمان هژمونیک به‌گونه‌ای نزدیک به هم و برابر در این امر دخیل هستند و مدوّر بودن این نمودار حاکی از دَوَران مؤلفه‌های خارجی گفتمان و سهم مشترک آنان در القای گفتمان هژمونیک در دعای مورد بررسی است.

۵. نظام تنشی

در نظـام گفتمـان تنشـی، «تنـش چاشـنی اصلـی کنـش و حرکت کنش‌گذار اسـت» (شـعیری، ۱۳۹٤: ٤٨). ایـن نظـام متشـکل از دو جریـان اسـت کـه یکـی مربـوط بـه حالـت روحـی اسـت و دیگـری بـه حالـت عاطفـی کنشـگر تعلـق دارد. تنـش موجـود در فضـای این نظـام متشـکل از دو بُعـد «شـناختی» کـه ـ همـان گسـتره‌های گفتمانـی هسـتند ـ و بُعـد «عاطفـی» ـ کـه فشـاره‌های عاطفـی را پدیـد می‌آورنـد ـ اسـت. در واقـع، از تعامـل دو بُعـد عاطفـی (کیفـی) و بُعـد شـناختی (کمـی) مربـع تنشـی گفتمـان ترسـیم می‌شـود. ماهیـت مربـع تنشـی بـر مبنـای دو محـور عمـودی و افقـی تشکیل‌شـده اسـت، کـه از اصـل محـور x و y پیـروی می‌کنـد. محـور yهمـان منطقـهٔ فشـاره‌ای یـا درونه‌هـای عاطفـی و محـور x، همـان منطقـهٔ گسـتره‌ای و یـا برونه‌هـای شـناختی اسـت. بنابرایـن، در فضـای تنشـی، «اگـر فضـای تنشـی بسـیار قدرتمنـد و پرانـرژی باشـد، سـوگیری تنشـی بـه سـمت قـوی بـودن درونـهٔ عاطفـی اسـت امـا اگـر سـوگیری تنشـی با افـت عاطفـی همـراه و کـم انـرژی باشـد، فضـای تنشـی هـم ضعیـف اسـت.» (نایبـی و شـعیری، ۱۳۹۵: ٦٨). بـر ایـن اسـاس، از آنجاکـه گفتمـان امـام رضـا ﷺ در «دعـای طلـب بـاران» از نـوع گفتمان‌هـای نوسـانی اسـت و رابطـهٔ گسـتره‌ای و فشـاره‌ای در آنهـا حاکـم اسـت، مـی تـوان حـالات شَوِشـگران را در مربـع تنشـی بـه تصویـر کشـید و اینکـه شَوِشـگران پـس از مشـاهدهٔ بـاران و حقانیـت دعـای مـردم چگونـه بـه تأییـد امـام رضـا ﷺ می‌پردازنـد. در واقـع، بـا افزایـش میـزان شـناخت مـردم، درجـهٔ ایمـان آنـان بـه قـول الهـی امـام افزایـش می‌یابـد. بدین‌ترتیـب، عواطـف و شـناخت در مربـع تنشـی به‌طـور مسـاوی رشـد می‌یابنـد. می‌تـوان آن را بدیـن شـکل تصویـر کـرد:



نمودار ۲: طرحوارهٔ افزایش همزمان قدرت فشاره و گستره در گفتمان امام رضا ﷺدردعای باران

در واقـع، بـا افزایـش میـزان دانسـتن و شـناخت مـردم و دیـدن صحنـهٔ بـاران، بـا رشـد عنصـر شـناختی مواجهیـم. همچنبـن بـا افزایـش شـناخت مـردم هیجان‌هـای آنـان نیـز افزایـش می‌یابـد و یـک صـدا می‌گوینـد گـوارا بـاد کرامـات خداونـدی بـر فرزنـد رسـول خـدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله): «ثُـمَّ جـاءَت بِوَابـلِ المَطـرِ فمُلِئَـت الأودیـةُ والحِیـاضُ والغُـدرانُ والفَلـوَاتُ فجَعـلَ النَّـاسُ یقولـونَ: هنیئـا لِوَلـدِ رسـولِ اللهِ (صلی‌الله‌علیه‌وآله)» (آنـگاه بـاران تنـدی باریـد و بیابان‌هـا و برکه‌هـا و آبگیرهـا و صحراهـا پـر از آب شـد، و مـردم را بـر آن داشـت کـه بگوینـد: گـوارا بـاد ایـن کرامـت خداونـدی بـر فرزنـد رسـول خـدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) (ابن‌بابویـه، ۱۳۷۸: ۱۸۳).

نتیجه

بـا تحلیـل نشـانه ـ معناشناسـانهٔ گفتمـان هژمونیـک امـام رضـا (علیه‌السلام) در دعـای «طلـب بـاران»، ایـن نتایـج به‌دسـت آمـد:

۱. تحلیـل نظـام کنشـی گفتمـان امـام رضـا (علیه‌السلام) بیانگـر مطالـب زیـر اسـت: الـف) هسـتهٔ اولیـهٔ روایـت را کنـش دعـای امـام رضـا (علیه‌السلام) تشـکیل می‌دهـد. ب) امـام رضـا (علیه‌السلام) بـه عنـوان کنشـگر، بـا در دسـت داشـتن برنامـهٔ کنـش از طـرف پیامبـر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و حضـرت علـی (علیه‌السلام) بـه عنـوان دو کنش‌گـزار، کنـش دعـا را انجـام می‌دهـد و نتیجـهٔ برنامـه مبتنـی بـر تبلیـغ، اعـلام، انتقـال ولایـت و امامـت محقـق می‌گـردد. ج) امـام رضـا (علیه‌السلام) در تعلیـم مباحـث دینـی بـه گونـهٔ تجویـزی بـه پنـد و انـدرز مـردم می‌پـردازد. ایـن گونـهٔ گفتمـان کنشـی مبتنـی بـر شـناخت و منطـق اسـت کـه امـام پـس از محقق‌شـدن قـول خویـش یعنـی بـارش بـاران، بـه مـردم تعلیـم می‌دهـد کـه حمـد الهـی لازمـهٔ هـر نعمـت اسـت و ایـن حمـد زمانـی محقـق می‌گـردد کـه حـقّ اولیـای الهـی را بشناسـیم و بـه آن معتـرف باشـیم. هـ) همچنیـن، در ابتـدای گفتمـان، حاسـدان و متعصبـان امـام از طریـق گونـهٔ گفتمانـی اغـواء و تحریـک مأمـون مبتنـی بـر ولی‌عهـدی امـام و ارتبـاط آن با خشکسـالی، توانسـتند انگیـزهٔ کنـش را در مأمـون ایجـاد کننـد و همیـن انگیـزه موجـب شـد کـه مأمـون از امـام درخواسـت دعـای بـاران کنـد.

۲. تحلیل نظام عاطفی گفتمان امام رضا (علیه‌السلام) در این دعا بیانگر این مطلب است که تمام عناصر سازندهٔ گفتمان عاطفی دو مفهوم را تولید می‌کنند الف) تعلیم برنامهٔ دین و عبودیت ب) انتقال گفتمان هژمونیک امامت و ولایت.

۳. تحلیل نظام تنشی گفتمان امام بیانگر این مطلب است که امام با تفسیر بارش باران، شناخت مردم را افزایش می‌دهد و با افزایش شناخت به‌طور همزمان، ایمان مردم به گفتهٔ اولیای الهی افزایش پیدا می‌کند و نتیجهٔ این افزایش ایمان، درک مفهوم امامت، ولایت و تعلیم آموزه‌های دینی است که در خلال گفتمان تأمین می‌گردد. بنابراین، در مربع تنشی گفتمان شاهد رشد همزمان محور گستره و فشاره هستیم.

منابع و مآخذ

ـ آلگونه جونقانی، مسعود. (۱۳۹۶). «پژوهشی در باب زمینه‌های نظری انفصال و اتصال گفتمانی». *دو فصلنامه روایت شناسی*. صص: ۲۵-۱.

ـ آیتی، اکرم. (۱۳۹۲). «مانلی نشانهٔ سیال نشانه ـ معناشناختی شعر مانلی نیما یوشیج». *مجلهٔ شعرپژوهی بوستان ادب*. صص: ۱۶-۱.

ـ ــــــــ. (۱۳۹٤). «تقابل من و دیگران در شعر منظومه شهریار و نیما». *دو ماهنامهٔ جستارهای زبان*. صص: ۳۹-۲۱.

ـ ابن بابویه، محمدبن علی‌بن حسین. (۱۳۷۸). *عیون أخبار الرّضا*. قم: انتشارات شریف رضی، ج۲.

ـ افراسیاب‌پور، علی‌اکبر. (۱۳۹۱). «فضیلت در ادبیات تعلیمی». *پژوهشنامهٔ ادبیات تعلیمی*. سال چهارم. شمارهٔ شانزدهم. صص: ۱۳۰-۱۰۳.

ـ پارسا، سیداحمد و رحیمی، منصور. (۱۳۹٦). «بررسی نشانه ـ معناشناسی داستان لیلی و مجنون جامی بر پایهٔ تحلیل گفتمان». *فنون ادبی (علمی-پژوهشی)*. صص: ۱- ۱۸.

ـ توحیدلو، یگانه و شعیری، حمیدرضا. (۱۳۸٦). «تحلیل نشانه ـ معناشناختی دروغ: لغزندگی». *ویژه‌نامه قصه‌شناسی فصلنامه فرهنگ و ادبیات عامه*. صص: ۱۱۰-۹٦.

ـ داد، سیما. (۱۳۸۵). *فرهنگ اصطلاحات ادبی*. تهران: مروارید.

ـ داودی‌مقدم، فریده. (۱۳۹۳). «تجزیه و تحلیل ادبی زبان داستان قرآنی موسی (علیه‌السلام) و خضر (علیه‌السلام) از منظر نظام‌های گفتمانی». *فصلنامهٔ علمی پژوهش‌های ادبی-قرآنی*. صص: ۱۳۳-۵۹.

ـ ــــــــ. (۱۳۹۱). «تحلیل نشانه ـ معناشناختی شعر آرش کمانگیر و عقاب: تحول کارکرد تقابلی زبان به فرآیند تنشی». *فصلنامهٔ جستارهای زبانی*. شمارهٔ اول. صص: ۱۲٤- ۱۰۵.

ـ رادمنش، شبنم السادات و شعیری، حمیدرضا. (۱۳۹۲). «بررسی نشانه ـ معناشناختی رابطهٔ عنوان و نقاشی: مطالعهٔ موردی تداوم خاطره اثر سالوادر دالی و جیغ اثر ادوارد مونش». *فصلنامهٔ تخصصی نقد ادبی*. صص: ۳۰-۷.

ـ زیرک، ساره. (۱۳۹۵). «نشانه ـ معناشناسی عاطفی گسست و انسداد گفتمانی در داستان حسنک وزیر». *نقد و نظریهٔ ادبی*. صص: ۹۱-۷٦.

ـ سلمانی، نیلوفر و حمیدیه، بهزاد. (۱۳۹٤). «هویّت و هژمونی در گفتمان فقر در قرآن با رویکردی به نظریهٔ زبان‌شناسی نوین». *کنفرانس بین المللی علوم انسانی روانشناسی و علوم اجتماعی*.

ـ شعیری، حمیدرضا. (۱۳۹٤). *تجزیه و تحلیل نشانه ـ معناشناختی گفتمان*. چاپ چهارم. تهران: سمت.

ـ ــــــــ. (۱۳۹۵). *نشانه ـ معناشناسی ادبیات: نظریه و روش تحلیل گفتمان ادبی*. تهران: مرکز نشر آثار علمی دانشگاه تربیت مدرس.

ـ ــــــــ. (۱۳۸۸). «از نشانه‌شناسی ساختارگرا تا نشانه ـ معناشناسی گفتمانی». *فصلنامهٔ تخصصی نقد ادبی*. صص: ۵۱-۳۳.

ـ شعیری، حمیدرضا و معموری، علی. (۱۳۸٦). «دانش زبان‌شناسی و کاربرد آن در مطالعات قرآنی». *مجلهٔ قرآن و علم*. صص: ۱۷٦-۱٦۱.

ـشعیری، حمیدرضا و مقدمی، محمدتقی. (۱۳۹۰). «نظریهٔ تحلیل گفتمان لاکلا و موف و نقد آن». *معرفت فرهنگی اجتماعی*. صص: ۱۲٤-۹۱.
– گرامشی، آنتونیو و راثی، حبیب. (۱۳۸۸). «نظریه هژمونی». *کتاب ماه علوم اجتماعی*. دوره جدید. ش ۱٦. صص: ۹۹-۱۰۹.
– میرزایی، فرامرز و جمال امیدی، احمد. (۱۳۹٤). «تحلیل نشانه معناشناسی گفتمانی در داستان کوتاه «خلأ» اثر نجیب محفوظ». *جستارهای زبانی*. صص: ۲۳۷-۲٦۰.
ـنایبی، سلما و شعیری، حمیدرضا. (۱۳۹۵). «تحلیل بازنمایی سکوت بر اساس کارکرد تنشی گفتمان در سینمای کیشلوفسکی». *دوفصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه هنر*. صص:۷۹-٦۵.
– نصیحت، ناهید؛ روشنفکر، کبری؛ پروینی، خلیل و میرزایی، فرامرز. (۱۳۹۱). «نشانه معناشناسی ساختار روایی رمان «و ما تشاؤون» بر اساس نظریه گریماس». *نقد ادب عربی*. صص ۳۹-٦۳.
ـیلمه‌ها، احمدرضا. (۱۳۹۵). «بررسی خاستگاه ادبیات تعلیمی منظوم و سیر تطور آن در ایران». *پژوهشنامهٔ ادبیات تعلیمی*. ش ۲۹. صص:۹۰-٦۱.

آذربایجانی، مسعود؛ لواسانی، سید محمدرضا (۱۳۹۹). بازخوانی سبک زندگی امام رضا علیه‌السلام با رویکرد روان‌شناختی اریکسون.
فصلنامه علمی فرهنگ رضوی، ۸ (۱)، ۹۴-۵۹.

مقاله پژوهشی

بازخوانی سبک زندگی امام رضا علیه‌السلام با رویکرد روان‌شناختی اریکسون

دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۵ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۹

مسعود آذربایجانی[۱]، سید محمدرضا لواسانی[۲]

چکیده

سبک زندگی امام رضا علیه‌السلام که از موضوعات پربسامد پژوهش‌های کنونی است، بیشتر با جنبه‌های خانوادگی، اجتماعی، کلامی و تربیت دینی عجین بوده و از رویکردهای روان‌شناختی و روش‌های متناسب آن بهره‌ای نداشته است تا بتواند تندیس جامع‌تری از شخصیت متعالی ایشان ترسیم کند؛ آنها با انگیزه‌های فرزانگی، جایگاه عاطفی ـ معنوی و امتیازهای ایشان در میان ائمه علیهم‌السلام، احیاء و تبیین فرهنگ رضوی و رأفت حسی نشر یافته‌اند. پژوهش حاضر می‌کوشد تا از پژوهش‌های سبک زندگی رضوی تحلیلی روان‌شناختی بر اساس دیدگاه «گستره عمر» اریکسون ارائه دهد. نخستین هدف نگارش نهادینه‌کردن جوهرهٔ سبک زندگی رضوی در ظهورات فردی و اجتماعی، دوم؛ نمایش، طبقه‌بندی و ارتقای دینی عمومی در سطوح فرهنگ عملی و نظری و سوم، تحلیل روان‌شناختی نتایج پژوهش است.

روش گردآوری اطلاعات، کتابخانه‌ای ـ اسنادی و با رویکرد کیفی و روش تحلیل روانی ـ تاریخی اریکسون پژوهش صورت گرفته، بعد از استخراج مؤلفه‌های اجتماعی ـ فرهنگی و فردی تحلیل شخصیت اریکسون، ویژگی‌های سبک زندگی امام رضا علیه‌السلام از اسناد برساخته و مطابق مؤلفه‌های یادشده دسته‌بندی شدند. حاصل پژوهش این است که مصادیق هویت ایشان بازتاب باورها، ارزش‌ها و دانش‌های کاربردی و نمادهای رفتار عملی بوده و اساس هویت‌های دینی، معنوی، اخلاقی ـ اجتماعی و ذهنی است و قابلیت الگوپذیری همگانی دارد.

کلیدواژه‌ها: امام رضا علیه‌السلام، سبک زندگی رضوی، تحلیل روان‌شناختی، هویّت، اریک اریکسون.

۱. دانشیار گروه روان‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه: mazarbayejani110@yahoo.com
۲. دانشجوی دکترای دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول): lavasani.seyedmohamadreza@urd.ac.ir

مقدمه

این پژوهش قصد دارد سبک زندگی امام رضا علیه‌السلام را با روش تحلیل روانی ـ تاریخی اریک اریکسون بررسی و مطالعه کند. نگارش مقالات علمی ـ پژوهشی درباره سبک زندگی عمدتا در قالب معارف قرآن و سنت بوده و در بسترهای تاریخی، کلامی، اجتماعی، سیاسی، اخلاقی و برخی با نگاه روان‌شناسی کاربردی سامان یافته‌اند. بیشتر آن‌ها به روش کتابخانه‌ای و اسنادی و از رویکردهای کیفی و کمی و یا ترکیبی بهره برده‌اند، برخی از پژوهش‌ها نیز میدانی بوده است و تعدادی انگشت‌شمار حول سبک زندگی شخصیت‌های دینی پژوهیده شده که سبک زندگی فاطمی و رضوی را می‌توان نام برد. این پیشینه به اختصار عبارت است از: سبک زندگی خانوادگی (شریفی و لطفی قادیکلائی، ۱۳۹۷)؛ تحلیل کارکردها و نهادینه‌کردن سبک زندگی (خدیمی، ۱۳۹۳؛ درینی، نامدار جویمی، تابان و ویسه، ۱۳۹٤)؛ سبک زندگی از منظر سیاسی (احمدنژاد، حاجی اسماعیلی و محمدزاده، ۱۳۹٤)؛ سبک زندگی و روان‌شناسی کاربردی (آذربایجانی، ۱۳۹۵)؛ بررسی و تحلیل سبک زندگی شخصیت‌های دینی (رجبی و مطهری، ۱۳۹٤؛ قریشی کرین، فاضل قانع، فروهی، ۱۳۹٤؛ اخوان ارمکی و نعلچی، ۱۳۹٤؛ ایروانی،۱۳۹٤؛ جانی‌پور و سروری‌مجد، ۱۳۹۳؛ حسین‌پور، بلالی اسکویی و کی‌نژاد، ۱۳۹٦؛ ابراهیمی، طهماسبی بلداجی، مرتضوی و قنبری، ۱۳۹٤)؛ تبیین سبک زندگی اسلامی بر اساس قرآن و سنت؛ (شریعتی، ۱۳۹۲؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۹٤؛ کافی، ۱۳۹٦).

با تحلیل موضوعات و عنوان‌های گذشته و همسو با هدف پژوهش حاضر روشن می‌شود نویسندگان این آثار با هدف احیا و تبیین فرهنگ رضوی، از راه بیان سبک زندگی ایشان به چیستی و چگونگی آن واقف شده‌اند. به بیان دقیق‌تر، پژوهش آنان بررسی راه‌کارهای ایجاد و تداوم سبک زندگی و تأثیرات آن در روابط اجتماعی، شیوه‌های تربیتی و رسیدن به آرامش روانی، پرداختن به برخی از مصادیق فروع دین، بهره‌مندی از تفریح سالم بر اساس مطالعه سبک زندگی امام رضا علیه‌السلام بوده که نتیجه پرداختن به چیستی و چگونگی سبک زندگی است (حسین‌پور، بلالی اسکویی و کی‌نژاد، ۱۳۹٦؛ ابراهیمی، طهماسبی

بلداجی، مرتضوی و قنبری، ۱۳۹٤؛ ایروانی،۱۳۹٤؛ درینی، نامدار جویمی، تابان و ویسه، ۱۳۹٤؛ قریشی کرین، فاضل قانع، فروهی، ۱۳۹٤؛ جانی‌پور و سروری‌مجد، ۱۳۹۳؛ اخوان ارمکی و نعلچی، ۱۳۹٤). مسئله مشترک در این پژوهش‌ها، بیان سبک زندگی امام رضا (ع) است با این تفاوت که تمرکز این پژوهش‌ها بر موارد گفته‌شده است و طبیعتاً دانش کافی را در مسائل مختلف سبک زندگی پوشش نداده‌اند و از سبک زندگی امام رضا (ع) نیز تحلیل روان‌شناختی ارائه نکرده‌اند، به‌ویژه در هیچ‌یک از مطالعات یاد شده از نظریه اریکسون برای انجام این تحلیل‌ها استفاده نشده است. به همین دلیل، این مطالعات دانشی کاربردی و طبقه‌بندی شده دربارهٔ سبک زندگی امام رضا(ع) را که برای عموم مردم قابل بهره‌برداری باشد، ارائه نمی‌دهند. به بیان نلسون، نظریه اریکسون بینش‌های ارزشمندی را عرضه می‌کند که برای درك مسائلی در زمینهٔ رشد معنوی و دینی به‌کار می‌آیند و می‌توانند به‌عنوان الگویی برای فهم مراحل و وظایف رشد معنوی به‌کار گرفته شوند (Nelson ,2009 :165).

نوآوری پیش‌رو با بهره‌گیری از نظریهٔ گستره عمر اریکسون، بینش عمیقی در زمینه رشد معنوی و دینی و ابعاد هویتی ایجاد کرده، سبک زندگی امام رضا(ع) را به روش تحلیل روانی ـ تاریخی بازخوانی می‌کند که در طی آن، شخصیت مطلوب و منحصربه‌فرد و وقایع مهمّ زندگی فرد با ارزیابی متعادلانه و متناسب واکاوی شده، رویدادهای آن زندگی را از روزنهٔ دید خود او می‌نگرد. رویکرد اریکسون در تحلیل شخصیت، رویکردی عرفی است و علی‌الاصول با شخصیت انسان کاملی چون امام رضا (ع) که از دو سرچشمهٔ متعالی علم و عصمت الهی بار می‌یابند، چندان قابل تطبیق به‌نظر نمی‌رسد؛ اما این پژوهش کوشیده است تا مشترکات و تمایزهای رویکرد اریکسون در تحلیل روان‌شناختی سبک زندگی ایشان را در حد امکان بررسی و واکاوی کند. به بیان دیگر، روش‌های پیشین قابلیت تولید چنین نتیجه و بازخوردی را ندارند. علاوه بر اینها، تاکنون سبک زندگی امام رضا (ع) با رویکرد و روش روان‌شناختی بررسی و بازخوانی نشده است. اهمیت جایگاه رفیع امام رضا (ع) و سبک زندگی رضوی تا آنجاست که با وجود انبوهی از جستارهای علمی در این‌باره، سیر پژوهش‌ها دربارهٔ آن امام همام همچنان ادامه دارد. علاوه بر شأن و منزلت

مقـام امامـت، احیـای امـر اهـل بیـت ﷺ انگیـزه‌ای دیگـر اسـت کـه آن امام رئـوف بـارش رحمت الهـی را بـرای محیـی آن از درگاه حـیّ متعالـی فرامی‌خوانـد و طریـق آن را فراگرفتـن دانش‌هـای ایشـان و انتقـال آن بـه دیگـران معرفـی می‌کنـد و راهـی بـرای تبعیّـت دینـی مردمـان می‌دانـد (ابن‌بابویـه، ۱۳۷۸ق، ج۱: ۳۰۷)، از ایـن‌رو، صمیمـت، ارتبـاط قلبـی و مجـاورت مکانـی، فضایی آکنـده از معنویـت را بـرای خلـق چنیـن آثـار مانـدگاری تقویـت کـرده اسـت. دانش سـبک زندگی بـا سـاحت‌های روان‌شناسـی و جامعه‌شناسـی درهـم تنیـده و مفاهیـم نویـن آن بـر رفتارهـا و کارکردهـای متفـاوت احاطـه دارد، «آدلـر» در میـان روان‌شناسـان و «ماکـس وبـر» در میـان جامعه‌شناسـان گـوی سـبقت را از دیگـران ربـوده، حضـور پررنگ‌تـری دارنـد. بسـط دانـش، ارائـه راه‌حـل بـرای مسـائل واقعـی و کمـک به توسـعهٔ مفهـوم گسـتردهٔ «سـبک زندگی» طریـق خویش را می‌پویـد و کارآزمـودگان گوناگونـی کوشـیده‌اند بـه آن رنـگ عمـل بپوشـانند.

ویژگـی مبنایـی موضـوع ایـن پژوهـش کـه دربردارنـدهٔ مجموعـه‌ای از مفاهیـم نظیر شـخصیت، ذهـن، جامعـه، محیـط، وراثـت و رفتـار و کارکردهـای انسـانی اسـت، سرگذشـت‌ها و اتفاق‌هـای جزئـی زندگانـی بشـری را دربرمی‌گیـرد. ضـرورت پژوهـش آنکـه نگـرش ایـن اثـر از دریچـهٔ نظریـه اریکسـون، مخاطـب را قـادر می‌سـازد از دیدگاهـی نـو هویّت‌هـای مثبـت را در پرتـوِ معـارف رضـوی بنگـرد و بینـش جدیـدی را پـس از تبییـن چکیـده‌ای از سـیره امـام ﷺ و تطبیـق آن بـا مناسـبات سـبک زندگـی امـروزه بـه ارمغـان آورد.

پرسـش اصلـی پژوهـش حاضـر بـر ایـن محـور اسـتوار اسـت کـه از سـبک زندگـی امـام رضـا ﷺ چـه تحلیـل روان‌شـناختی را می‌تـوان بـر اسـاس نظریـهٔ اریـک اریکسـون ارائـه کـرد؟ آنچـه از رهگـذر ایـن دانایـی حاصـل می‌شـود مـا را قـادر می‌سـازد تـا حـدّ تـوان الگوهـای رفتـاری حضرتـش را بعـد از انطبـاق بـا روحیـات و خلقیـات خـود بیاموزیـم و عمـل کنیـم. سـپس در مرحلـه دوم در محیـط خانوادگـی و اجتماعـی بـه افـراد خانـواده و جامعـه پیرامونـی، آن محاسـن را منتقـل کنیـم تـا دانسـتن رهنمودهـا و علـل و حکمت‌هـای رفتـاری، کارکردهـا و آثـار بهتـری را در ارتباطـات و مجموعـاً سـبک زندگـی فـردی و اجتماعی شـاهد باشـیم، حتـی بتوان بسـیاری از مفاهیـم و آداب را از ورطـه عـدم درآورد و هسـتی و معنـا بخشـید.

۱. روش پژوهش

روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای ـ اسنادی است و پژوهش با رویکرد کیفی و روش تحلیل روانی ـ تاریخی انجام شده است. بدین‌منظور، نخست شاخص‌ها و مؤلفه‌های ارائه‌شده در نظریهٔ گسترهٔ عمر اریک اریکسون برای تحلیل روان‌شناختی شخصیت استخراج شد. این روش در اصل بررسی‌های زندگی‌نامه‌ای است که وی از چارچوب نظریهٔ شخصیت خود برای توصیف بحران‌ها و روش‌های مقابله‌کردن شخصیت‌های مهمّ سیاسی، مذهبی و ادبی مانند مهاتما گاندی، مارتین لوتر و جورج برنارد شاو، استفاده کرد. این بررسی‌ها معمولا روی بحرانی مهم تمرکز دارند؛ رویدادی که بیانگر موضوع مهمّ زندگی است و فعالیت‌های گذشته، حال و آینده را یکپارچه می‌کند. اریکسون با استفاده از روشی که آن را «ذهن‌گرایی منضبط» نامید، دیدگاه آزمودنی را به‌عنوان دیدگاه خودش می‌پذیرفت و رویدادهای زندگی را از زاویه دید آن فرد ارزیابی می‌کرد (شولتز، ۱۳۸۷: ۲۷۰-۲۶۹؛ Zock , 1990:118 ؛ Capps,1996 :93-115). در مرحلهٔ بعدی، از میان پژوهش‌های صورت‌گرفته با موضوع سبک زندگی رضوی و با حفظ جوانب مربوط به شئون امامت، سبک زندگی امام رضا علیه‌السلام از نظرگاه اریکسون تطبیق و بازخوانی شد.

نخستین گام برای رسیدن به مطلوب، ارائه تصویری تحلیلی از سهم پژوهش‌های گذشته در توسعه دانش موضوعی و روش‌شناختی سبک زندگی بود تا از رهگذر آن گسست پژوهشی مشخص شود. چارهٔ کار برای یافتن این پژوهش‌ها جستجوی واژه «سبک زندگی» یا رصد «روش رفتاری» بود. همچنین عبارت‌هایی نظیر «روش اخلاقی، روش تربیتی، روش مناظرات، روش سیاسی و فکری، روش تبلیغی» که مبیّن سبک، شیوه و روش رفتاری است، می‌توانست برای نتایج بهتر کمک کند. گام دوم با بررسی بیش از شصت مقالهٔ علمی ـ پژوهشی درباره سبک زندگی اسلامی و یا سبک زندگی اهل بیت علیهم‌السلام آغاز شد و سیزده مقالهٔ مرتبط با سبک زندگی امام رضا علیه‌السلام انتخاب گردید. با مطالعهٔ مجموعهٔ بیش از سی حکایت تاریخی و روایی معتبر، مشهور و مستند درباره امام رضا علیه‌السلام، در نهایت مؤلفه‌هایی که نماد رفتار و عملکرد ایشان بودند، کدگذاری شد که برخی از آنها باوجود

تفاوت مسئله و هدف پژوهش، مشترک بودند. آنگاه در قدم آخر، مصادیق رفتاری ایشان با ابعاد نظریه اریکسون از روی کدها و تحلیل‌های پژوهشی مرتبط با سبک زندگی امام رضا علیه‌السلام تطبیق داده شد و پس از بازخوانی و طبقه‌بندی تحریر شدند و انتزاعات عقلی آن از جهات باور، ارزش و دانش در ردیف فرهنگ نظری جای گرفتند.

برای درک بهتر روش پژوهش، علاوه بر ارجاع به جدول ٤-١، شاهدی از رویکرد دوم (هویت معنوی)، شماره ٤ ارائه می‌شود؛ هنگامی که امام رضا علیه‌السلام به حمامی در نیشابور عزیمت کرده بودند، مردی برای استحمام نیز حضور داشت، لکن امام علیه‌السلام را تا آن روز ندیده بود و نمی‌شناخت. سپس مطالبهٔ دلاک کرد، چون غیر از او و ایشان کسی در آنجا نبود، امام علیه‌السلام بدون هیچ سخنی این امر را خالصانه انجام دادند، علماء شهر برای دیدار امام علیه‌السلام به این حمام آمدند. مرد وقتی به‌واسطهٔ معرفی دیگران متوجه آن مقام رفیع شد، با خجالت و شرمساری عذر خواست، اما حضرتش تقاضا کرد کار را به پایان رساند و الا ناراحتی امام علیه‌السلام را موجب می‌شد (ابن شهرآشوب مازندرانی، ۱۳۷۹ق، ج٤: ٣٦٢). این حکایت فراتر از یک توصیف عادی است که مصداقی از ملکهٔ تواضع، فروتنی، اخلاص، مردم‌داری و مهربانی و عطوفت است، حتی وفاداری به آنچه وظیفه نیست، در آن مشهود است. از این‌رو، تواضع و مردم‌داری نماد عملی رفتار علی‌بن‌موسی‌الرضا علیه‌السلام است و اندیشهٔ دوستی با مردم (نوع‌دوستی)، مسئولیت‌پذیری توأم با وفاداری و همدلی از باورها و ارزش‌های آن امام همام نشأت می‌گیرد که حاکی از فرهنگ نظری و الگوی عملی و اخلاقی برای مسئولان و کارگزاران در نفی هر گونه فرادستی و فرودستی است. متناظر هر نماد عملی در ستون فرهنگ عملی، ارزش، باور و دانش مرتبط با آن نیز در ستون فرهنگ نظری درج شده و هر کدام شمارهٔ متناظر خود را دارد. این تجربهٔ حسّی حکایتی است واقعی و قطره‌ای از دریای اخلاق و کرامت امام رضا علیه‌السلام که اگر اسوهٔ همگانی شود، ارتقای دینی ـ ایمانی و اخلاقی را در اظهر ظهورات فردی و اجتماعی به‌دنبال دارد.

از منظر روش‌شناختی، این اثر نسبت به سایر پژوهش‌ها متفاوت می‌نماید زیرا مهم‌ترین هدف آن بررسی روان‌شناختی است تا بتواند از رهگذر مطالعات تاریخی ـ دینی و با نگاه روان‌شناختی به حقیقتی متعالی و مقدس بنگرد و زوایای پنهان و نیمه‌پنهان دیگری

را آشکار نماید. در روش‌شناسی مطالعات ادیان آورده‌اند: بررسی ساختار اندیشه‌ها که رهیافت، رویکرد و جریان‌های فکری است، جنبه فردی دارد. از این‌رو، این روش‌شناسی ادیانی، مبتنی بر افراد برجسته و خاصی است که عظمت فکری‌شان را جهان جدید ارج می‌نهد. این روش عهده‌دار تشخیص شیوه‌ها و رهیافت‌های اندیشهٔ جدید در حوزهٔ دین است که با دوران گذشته تمایز دارد. از این‌رو، نگاه از بالا به دین یک تحول محسوس روش‌شناختی را نشان می‌دهد (وبگاه دبیرخانه دین‌پژوهان کشور، ۱۳۹۷: ۱-۲). همچنان که در انواع تجربه‌های دینی[1] بر احساسات، ادارک حسی، رویکرد فراطبیعی، ارتباطی عاطفی با خداوند و سرشار از عواطف و هیجان تأکید می‌شود، همواره نوعی دیدن و لقای خداوند با شعور باطنی است و نتیجه‌اش ایمان به خداوند خواهد بود. حضور خداوند یا حقیقتی متعالی و روحانی حضور پررنگ داشته و ادراک آن به‌مثابهٔ صور محسوسات است و درک‌کنندهٔ آن احساسی نزدیک و عاطفی برقرار می‌کند و خود را مشحون از لطف و رحمت الهی می‌بیند (آذربایجانی و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۰۳-۱۰۴).

چرایی پرداختن به مبحث سبک زندگی در لابه‌لای مطالب نویسندگان کتاب‌ها و مقالات به‌صورت ضمنی اشاره شده است. روان‌شناس برجسته «ویلیام جیمز» درباره ویژگی‌های مهمّ رهبران دینی در اثر سترگ خود به انگیزه مهم‌تری اشاره می‌کند که می‌تواند قانع‌کننده‌تر باشد به اینکه هدف از حیات دینی انسان‌سازی است، دین فردی از جانب دیگران ساخته می‌شود، از راه سنت به او منتقل می‌شود و بر اساس عادات در او نهادینه و حفظ می‌شود، الگوی اصلیِ این اعمال تقلیدی و احساساتی که بیان می‌شوند، تجربه‌هایی اساسی هستند. این تجربه‌های دینی به شکل هیجان قوی در کسانی یافت می‌شود که در مسیر زندگانی خود نابغه‌اند و این نبوغ، آنان را در زندگانی‌شان ماندگار کرده است (James,2002 : 11-12). اتفاقاً روشی که «ویلیام جیمز» از آن در روان‌شناسی دین و مطالعات پدیده‌های دینداری خود بهره می‌برد، بیشتر بر پژوهش‌های کیفی استوار است و بر شیوه‌هایی مانند درون‌نگری، مطالعه موردی، مطالعه زنجیره‌ای، مطالعه مقایسه‌ای و اسناد فردی تأکید دارد و عصاره آن همان روش پدیدارشناسی است که عمق

1. Religious Experience.

و غنـای موردپژوهی‌هـای کیفـی را مکمـل دسـتاوردهای آمـاری می‌دانـد (آذربایجانـی، ۱۳۸۵: ۱۴۱-۱۶۲).

بنابرایـن پژوهـش حاضـر بـر اسـاس رویکـرد تحلیـل روانـی ـ تاریخـی اریـک اریکسـون صـورت گرفته و از حکایات تاریخی و روایی وارد شـده درباره امام رضا علیه‌السلام و در اسـناد برسـاختهٔ پژوهشـی اسـتفاده کـرده اسـت. همچنیـن، بـا توجـه بـه شـخصیت قدسـی امـام رضـا علیه‌السلام از روش‌شناسـی روان‌شناسـی دیـن نیـز بهـره گرفتـه اسـت کـه در طـی آن تجزیه‌وتحلیـل روان‌شـناختی پدیده‌ها، داوری معنـوی و تجربه‌هـای دینـی اهمیـت می‌یابـد.

۲. مبانی نظری

از آنجاکـه پژوهـش حاضـر بـه تحلیـل روان‌شـناختی و مباحـث حـوزه سـبک زندگـی به‌طـور هم‌زمـان می‌پـردازد، مفاهیـم و مبانـی پژوهـش هـر دو سـاحت، در ادامـه می‌آیـد:

الف) تحلیل شخصیت

بـه نظـر شـولتز «شـخصیت[1] از واژه لاتیـن Persona گرفتـه شـده و بـه نقابـی اشـاره دارد کـه هنرپیشـه‌ها در نمایـش اسـتفاده می‌کردنـد. وی اظهـار مـی‌دارد کـه بر اسـاس ریشـهٔ شـخصیت، می‌تـوان نتیجـه گرفـت کـه شـخصیت بـه ویژگی‌هـای بیرونـی و قابـل رؤیـت انسـان اشـاره دارد یا جنبه‌هایـی از آدمـی اسـت کـه دیگـران می‌تواننـد ببیننـد. در ایـن صـورت، شـخصیت بر حسـب تأثیـری کـه بـر دیگـران می‌گذاریـم، تعریـف خواهـد شـد.» البتـه، ویژگی‌هـای قومـی ـ فرقـه‌ای و حتـی جنسـیتی در تحلیـل و تفسـیر ماهیت شـخصیت انسـان اهمیـت دارنـد. (شـولتز، ۱۳۸۷: ۱۰-۱۳). الگـوی نسـبتاً پایـدار صفـات، گرایش‌هـا یـا ویژگی‌هایـی کـه تـا انـدازه‌ای به رفتـار افراد دوام می‌بخشـد. به‌طـور اختصاصی‌تـر، شـخصیت از صفـات یـا گرایش‌هایـی تشـکیل می‌شـود کـه بـه تفاوت‌هـای فـردی در رفتـار، ثبـات رفتـار در طـول زمـان و تـداوم رفتـار در موقعیت‌هـای

1. Personality.

گوناگون می‌انجامد. این صفات می‌توانند منحصربه‌فرد باشند، در برخی گروه‌ها مشترک باشند، یا کلّ اعضای گونه در آن سهیم باشند، ولی الگوهای آنها در هر فرد تفاوت دارند. بنابراین، هر کسی با اینکه به طریقی شبیه دیگران است، شخصیت منحصربه‌فردی دارد (فیست، ۱۳۸۸: ۱۲). اگرچه برخی آن را طور دیگری معرفی می‌کنند: سازمان پویایی از سیستم‌های روان ـ تنی فرد که رفتارها و افکار خاص انسان را تعیین می‌کند و یا اینکه آن را الگوی منحصربه‌فرد صفات شخصیتی می‌دانند (راس، ۱۳۸٦: ١٤).

به‌طور کلی، هشت رویکرد برای ارزیابی شخصیت به‌کار می‌رود که عبارتند از: یک. رویکرد روانکاوی؛ دو. رویکرد نو روانکاوی؛ سه. رویکرد گستره عمر؛ چهار. رویکرد صفت، وراثت شخصیت؛ پنج. رویکرد انسان‌گرایی؛ شش. رویکرد شناختی؛ هفت. رویکرد رفتاری؛ هشت. رویکرد یادگیری اجتماعی (شولتز، ۱۳۸۷: ۷۸-٤٥٦). بررسی این رویکردها مجالی دیگر می‌طلبد، لکن از میان این رویکردها روش تحلیل روانی ـ تاریخی در نظریهٔ اریکسون با روش اثر حاضر همخوانی دارد.

رویکرد گستره عمر اریکسون از جنبه‌های خاص شخصیت تنها به برخی مراحل رشد اکتفا می‌کند ولی دیگران الگوهای رشد کلّی را فرض می‌کنند. برخی چون فروید و موری بر این باورند که شخصیت تا ۵ سالگی طی چند مرحله شکل می‌گیرد. اما یونگ معتقد است میانسالی مهم‌ترین زمان تغییر در شخصیت است. اریکسون نظریه کامل‌تر و منطقی‌تری را ارائه می‌کند و بر این باور است که رشد شخصیت در طول عمر حاصل می‌شود و رویکرد عمر در نظریهٔ شخصیت او تبیین می‌شود. از این‌رو، رفتار و رشد انسان را در هشت مرحله، از تولد تا مرگ توضیح می‌دهد و اینکه تمام جنبه‌های شخصیت را طبق نقاط عطف یا بحران، تشریح می‌کند (شولتز، ۱۳۸۷: ۲٦۲).

روش اریکسون گاهی تداعی آزاد و به‌ندرت روش زیانبار تحلیل رؤیاست. او معتقد است روش‌های ارزیابی باید متناسب و متعادل با نیازهای منحصر به هر فرد باشند. او برای ساختن نظریهٔ شخصیت خود، از اطلاعاتی استفاده می‌کند که عمدتاً آنها را از بازی‌درمانی، بررسی‌های زندگی‌نامه‌ای و تحلیل روانی ـ تاریخی به‌دست آورده است. از

نظـر شـولتز غیرعادی‌تریـن روش ارزیابـی اریکسـون تحلیـل روانـی ـ تاریخـی[1] اسـت زیـرا ایـن نـوع تحلیـل از سـنخ بررسـی‌های زندگی‌نامه‌ای است. وی از چارچـوب نظریـهٔ شـخصیت خـود بـرای توصیـف بحران‌هـا و روش‌هـای مقابله‌کـردن شـخصیت‌های مهـمّ سیاسـی، مذهبـی و ادبـی اسـتفاده می‌کنـد. از ایـن‌رو، اسـاس کار تحلیـل روانـی ـ تاریخـی او ارائـه تصاویر شـفاهی از رهبـران بزرگـی چـون مارتیـن لوتـر[2] و مهاتمـا گانـدی[3] اسـت کـه بـرای انعـکاس تکامـل هنجارهـا مناسـب هسـتند (شـولتز، ۱۳۸۷: ۲۶۲؛ Nelson ,2009 :159).

ویژگـی ایـن بررسـی‌ها آن اسـت کـه معمـولا بـر بحرانـی مهـم تمرکـز دارنـد؛ رویـدادی کـه بیانگـر موضـوع مهـمّ زندگـی اسـت و فعالیت‌هـای گذشـته، حـال و آینـده را یکپارچـه می‌کنـد. اریکسـون بـا اسـتفاده از روشـی کـه آن را «ذهن‌گرایـی منضبـط» نامیـد، دیـدگاه آزمودنـی را به‌عنـوان دیـدگاه خـودش می‌پذیـرد و رویدادهـای زندگـی را از زاویـه دیـد آن فـرد ارزیابـی می‌کنـد و هیـچ‌گاه از آزمون‌هـای روان‌شـناختی بـرای ارزیابـی شـخصیت اسـتفاده نمی‌کنـد (شـولتز، ۱۳۸۷: ۲۶۲-۲۶۳). وی همچنیـن بـر ایـن بـاور اسـت کـه عوامل اجتماعـی و تاریخی، بـر شـکل‌گیری هویّـت خـود تأثیـر می‌گذارنـد و ایـن به‌نوبـهٔ خـود ماهیـت شـخصیت را تحـت تأثیـر قـرار می‌دهـد. البتـه او سـنّ بحـران هویـت را حـدود ۱۲ تـا ۱۸ سـالگی می‌دانـد کـه بـه طریقـی حـل می‌شـود (شـولتز، ۱۳۸۷: ۲۶۹-۲۷۰). از ایـن‌رو، نـگارش ایـن اثـر نیـز بـر همیـن منـوال پیـش خواهـد رفـت و به‌دلیـل ظرفیـت انـدک سـیاق مقالـه، تنهـا بـه برخـی از ابعاد سـبک زندگـی امـام رضـا علیه‌السلام پرداختـه خواهـد شـد.

اریکسـون مراحـل رشـد روانـی ـ اجتماعـی و نیروهـای آن را بـر اسـاس سـنین مختلـف دسـته‌بندی می‌کنـد کـه از تولـد تـا ۱ سـالگی (مرحلـه دهانـی ـ حسـی) آغـاز می‌شـود. سـپس بـه ترتیـب از ۱ تـا ۳ سـالگی (مرحلـه عضلانـی ـ مقعـدی)، از ۳ تـا ۵ سـالگی (قـدرت جابجایـی)، از ۶ تـا ۱۱ سـالگی (مرحلـه نهفتگـی)، از ۱۲ تـا ۱۸ سـالگی (مرحلـه نوجوانـی)، از ۱۸ تـا ۳۵ سـالگی (مرحلـه جوانـی)، از ۳۵ تـا ۵۵ سـالگی (مرحلـه بزرگسـالی) و از ۵۵ سـالگی بـه بعـد

1. Psycho Historical Analysis.
2. Martin Luther.
3. Mahatma Gandhi.

(مرحلـه پختگـی) را می‌شـمارد (شـولتز، ۱۳۸۷: ۲۵۱-۲۶۰). وی مراحـل رشـد را این‌گونـه ارائـه کـرده اسـت و تأثیـر فرهنـگ، جامعـه و تاریـخ را بـر شـخصیت بـه رسـمیت می‌شناسـد، از ایـن‌رو، رشـد شـخصیت را بـه هشـت مرحلـه گذشـته تقسـیم کـرد. تعـارض در هـر مرحلـه، فـرد را بـا روش‌هـای مقابله‌کـردن سـازگارانه و ناسـازگارانه روبـه‌رو می‌سـازد. رشـد تحـت تأثیـر اصـل اپی‌ژنتیـک قـرار دارد؛ هـر مرحلـه بـه نیروهـای ارثـی بسـتگی دارد ولـی محیـط تعییـن می‌کنـد کـه آیـا آنهـا تحقـق یابنـد یـا نـه.

شخصیت سالم و رویکردهای ارتقای دینی در نگاه اریکسون

تبییـن اریکسـون از شـخصیت سـالم این‌گونـه اسـت کـه هیچـگاه بـه فقـدان بیماری‌هـای فـردی تعبیـر نمی‌شـود؛ بلکـه شـخصیتی را سـالم می‌دانـد کـه ترجیحـا دارای یکـی از ایـن ویژگی‌هـا باشـد: الـف) اعمـال فعالانـه بـرای چیره‌شـدن بـر محیـط ب) ابـراز احسـاس منحصربه‌فـرد بـودن درون خـود و ارتبـاط داشـتن بـا اطرافیـان و ج) ادراك دقیـق خـود و جهـان (Erikson,1968 :91-92; 1987:598). از سـوی دیگـر، فولـر بـر ایـن بـاور اسـت کـه محوریـت نظریـهٔ اریکسـون بـر رویکـرد کارکردگرایـی بـوده کـه بـه چگونگـی انطبـاق بـا محیـط می‌پـردازد و اگـر در فضـای دیـن بـه‌کار رود، کارکردگرایـی از پرسـش‌های صحیـح اجتنـاب کـرده ولـی دربـاره چگونگـی یاری‌رسـاندن افـراد در تکاملشـان پرسـش می‌کنـد (Nelson :2009 :159).

زیربنـای نظریـه اریکسـون بـر سـه اصـل اسـتوار اسـت کـه توجه بـه آنهـا در توسـعه و رشـد دینی ضـرورت دارد: الـف) داشـتن برنامـه‌ای فطـری بـرای تعالـی به‌سـوی تمامیـت در گسـتره زندگـی ب) اجـرای برنامـه تعالـی بـا ترتیبـی خـاص ذیـل وظایـف ویـژه در شـرایط مختلـف ج) ضـرورت رشـد مناسـب در مراحـل اولیـه بـرای موفقیـت. در طـی ایـن طـرح هشـت‌مرحله‌ای، فرصتـی بـرای افـزودن توانایی‌هـای ویـژه فراهـم شـده کـه می‌توانـد در طـول زندگـی ثبـات داشـته باشـد (Erikson,1964 :138-140). از میـان مراحـل هشـت‌گانهٔ گسـترهٔ عمـر اریکسـون مرحلـه کودکـی اهمیتـی ویـژه دارد زیـرا فرصـت شـکل‌گیری اعتمـاد اصلـی در دیگـران و محیـط را در اختیـار می‌گـذارد. دوره نوجوانـی نیـز بحرانـی اسـت زیـرا در طـول ایـن دوره هویت‌مـان[1] را بـه

1. Identity.

شکل «احساس عینی فردی و تداوم تاریخی»[1] ارتقا می‌دهیم. آنچه اریکسون بر آن تأکید می‌کند و همواره مهم برمی‌شمارد، احساس بهینهٔ هویت است زیرا این احساس اطمینانِ درونی معنای مثبت به زندگی می‌بخشد، همچنان که شادمانی فیزیکی و روان‌شناختی را به دنبال دارد (Erikson,1968 :17,165) و مهم‌تر آنکه در مراحل بعدی تکامل نیز، منشأ افزایش صمیمیت، وفاداری و عشق خواهد بود (Markstrom & Kalmanir ,2001).

از سوی دیگر، هویت در بدو نوجوانی در مجموعه‌ای مرکب از محرک‌های مثبت و منفی شکل می‌گیرد. هویت مثبت[2] ما نسبت به دیگران در اسلوب فکری که الگوی ماست، نمایان می‌شود. این نوع از هویت، به‌گونهٔ سنتی به کمك جامعه ایجاد شده و در عین ارتباطات با گذشته، به سمت آینده نیز میل می‌کند (Erikson,1968 :303,310). اگرچه ممکن است در شکل‌گیری هویت منفی[3] مجموعه‌ای از آرمان‌ها یا باورها را واکنشی در برابر ساختار خاصی بروز دهیم، ولی همه در موقعیت‌های منفی قرار داریم و نمی‌خواهیم مانند فرد یا گروه خاصی منفور باشیم. در موارد خاص‌تر، گروه‌های مردم با هویت‌های منفی می‌توانند دربارهٔ خود متفاوت و خاص بیندیشند که شاید تنها مردم ارزشمند روی زمین هستند (Erikson,1987 :580). مبنای کار اریکسون این نبود که برای دین ارزشی قایل باشد، اگرچه زمانی مدعی بود که یک پیرو مسیحی است. با این‌همه، وی از کارکردگرایی در اثر آخر و در تحلیل روان‌شناسی ـ تاریخی خود دربارهٔ مارتین لوتر و مهاتما گاندی فاصله گرفت زیرا کارکردگرایی غالبا راهی برای خلاصی از تعالی است (Nelson,2009 :159,161).

شکل‌گیری ارتقای دینی در مراحل کودکی و دورهٔ نوجوانی، از پیش‌نیازهای نظریهٔ اریکسون است که دو شاخصهٔ رشد و شکل‌گیری هویّت از میان آن‌ها اهمیت بیشتری دارند و مؤلفه‌های تشکیل‌دهندهٔ آن شمرده می‌شوند. از سوی دیگر، رهیافت‌ها و کارکردهای دین با مسائل تکمیلی چون توکل قرین است. وی دین نظام‌مند را نهاد اجتماعی بزرگی

1. Sense of Personal Sameness and Historical Continuity.
2. Positive Identity.
3. Negative Identity.

می‌داند که از رهگذر آن، احساس توکل و اطمینان مجدد در آدابی نظیر نماز و شعایر فراهم می‌شود. این اعتماد، مایهٔ ظهور تجربهٔ دینی و نیز پایه‌ای برای امیدواری است (Erikson,1968 :83,84). بر اساس یافته‌هایی از نظریه اریکسون، اهمّ نکات رویکرد او برای ارتقا و رشد سطح دینی، از چهار منظر قابل توجه است که در ادامه به آنها اشاره می‌شود:

منظر اول؛ ارتباط دین و هویت. فلسفهٔ موضوع نظریه اریکسون در واقع برای کشف ارتباط بین آن‌دو است که هویت به‌عنوان کانون زندگی فردی، مشابه مفهوم ایمان پاول تیلیش بود. اریکسون معتقد است در مراحل گوناگون زندگی با اضطراب‌ها و پریشانی‌هایی مواجه می‌شویم. این مستلزم رشد هویّت وجودی است که از سایر وجوه هویّت مجزاست. برای بیشتر مردم، منابع ایدئولوژیکی سنن دینی این‌گونه بود؛ ولی اریکسون معتقد بود سایر ایدئولوژی‌ها ممکن است این نیاز را برآورند. علاوه بر این، وی اعتقاد داشت گروهی از مردم با چالش‌های عصر خود روبه‌رو می‌شوند و این مسئله را مستقیما برطرف می‌کنند و به پاسخ‌هایی فراتر از آنچه دیگران داده‌اند، دست می‌یابند. آنها نوابغ دینی چون لوتر یا گاندی هستند که راه‌های جدیدی را برای بشریت روشن می‌کنند (As cited in Nelson,2009 :162).

منظر دوم؛ دین و معنویت. وجوهی از تجربهٔ انسانی است که در میانسالی صفتی پایدار می‌شوند. تصور اریکسون دربارهٔ دین این‌گونه است که نقش ویژهٔ حیاتی در بزرگسالی دارد و برای بالابردن یکپارچگی و یاری فردی که با نگرانی‌های نهایی سروکار دارد. سایر محققان طبیعت دینی، میانسالی را در اندیشه اریکسون بررسی کرده‌اند. برای نمونه، موضوعات دینی در مفهوم سازندهٔ وی آشکار است، وظیفه میانسالی فداکردن (ایثار) خود برای حفظ نسل جوان‌تر است، آنجاکه تصویر هنجاری نوع‌دوستانه‌ای از انسان فراهم می‌کند. یافته‌های پژوهش اخیر نشان می‌دهد ویژگی‌های شخصیتی افراد بسیار بالنده همچون امید راسخ، توکل و ایمان اغلب بر زیربنایی مذهبی استوارند و دیگر آنکه می‌توان بالندگی را با جستجوی جاودانگی فردی مرتبط دانست. (As cited in Nelson,2009 :162).

منظر سوم؛ وجه اخلاقی ـ اجتماعی. اریکسون نظریه ارتقای خود را که با زندگی دینی

مرتبط است، بسط داد. هنگامی که الصاق غیرارادی به جزمیت اخلاقی دین را رد کرد، در این فکر بود که هر فرد به‌عنوان هدف نه وسیله به رشد اخلاق اصولی بر پایه تقابل و اصل کانتی از رفتارهای دیگران نیاز دارد. او می‌انگاشت این احساس اخلاقی بزرگسال، باید بر اساس یکپارچگی ایدئولوژی با وجدان در شخصیت بزرگسال پایه‌گذاری شود. وی معنای آرمان اخلاقی را با مفهوم مسیحی عشق بدون قید و شرط به‌جای مفهوم رسمی عدالت معادل کرد؛ همان‌گونه که در نظریه‌پردازان رشد پیاژه‌ای[1] نظیر لارنس کولبرگ[2] دریافت (As cited in Nelson,2009 :162-163).

منظر چهارم؛ هویت ذهنی و کسب فضایل مثبت. اریکسون در کار بعدی‌اش به فضایل مثبتی توجه نمود که در هر مرحله از ارتقا نمودار می‌شوند. وی اینها را به‌عنوان قوای اساسی بررسی کرد که سرزندگی را برای سایر ویژگی‌های مثبت فراهم می‌کند. فضیلت‌هایی که به‌وسیلهٔ اریکسون به تصویر کشیده شد، از زندگی در جامعهٔ چندنسلی گسترش می‌یابند و به‌طور نزدیکی با دین گره خورده‌اند (1968:232; 114-113: Erikson,1964). مثلا اریکسون باور داشت که برتری امیدواری یا «باور پایدار در رسیدن به آرزوهای پرشور» هردو بنیادی‌اند که از ایمان بزرگسالی نشأت می‌گیرد. مثلا فضیلت وفاداری (توانایی در وفادارماندن که آزادانه جریان دارد، برخلاف تضادهای اجتناب‌ناپذیر حاکم بر نظام‌های ارزشی است) در مرکز هویت قرار دارد و با ایدئولوژی و تصدیق دیگران حمایت می‌شود، به‌طوری‌که هردو می‌توانند به‌وسیله دین تأمین شوند. حد اعلای فضیلت او حکمت است که با توجه مداوم در زندگی ولی فارغ از وابستگی‌ها رابطه دارد (Erikson,1964 :118,125,133). وی بر این باور است که در راستای هویت اصلی‌مان هویت ذهنی را نیز پرورش دادیم، علم به بودنمان به روش پایدار فردی تداوم را در روابط ما فراهم می‌کند. اریکسون ارتقا را رشد داد. تقریباً وجه عرفانی این تفکر در میان دست‌نوشته‌هایش بر روی «من» یا معنای الهی از آگاهی، وجود و زندگی است که با آگاهی پیش می‌رود (As cited in Nelson,2009 :164).

1. Piagetian Developmental Theorists.
2. Lawrence Kohlberg.

جمع‌بندی نظریهٔ اریکسون این است که وی بر اساس تحلیل روانی ـ تاریخی از جنبه‌های مختلف شخصیت به برخی از مراحل رشد اکتفا کرده و قایل است رشد شخصیت در طول عمر و در طی هشت مرحله حاصل می‌شود. روش بررسی زندگی‌نامه‌ای او برای مطالعهٔ شخصیت افراد سیاسی و دینی کاربرد داشت. وی اصول سه‌گانه‌ای را برای بیان ویژگی‌های شخصیت سالم ارائه کرد که مهم‌ترین آن داشتن برنامه فطری برای تعالی است. شکل‌گیری ارتقای دینی در مراحل کودکی و نوجوانی، پیش‌نیاز نظریهٔ اریکسون بوده که دو شاخصهٔ رشد و شکل‌گیری هویّت از میان آنها اهمیت بیشتری دارند. وی در دین نظام‌مند، از توکل و اعتماد و ایمان در شعایر و آدابی چون نماز یاد می‌کند که این توکل و اعتماد، امیدواری را در پی دارد و تجربه دینی را به ظهور می‌رساند. استواری اینها زیربنای دینی می‌طلبد و منظرهای دین و هویّت، دین و معنویت، وجه‌های اخلاقی ـ اجتماعی هویت و هویت ذهنی و کسب فضایل مثبت شخصیت از جمله رویکردهایی است که در نظریه گستره عمر از آن سخن می‌رود. برای تطبیق و تحلیل بهتر، تصویری از رویکردهای نظریه اریکسون در شکل ۲-۱ نمایانده شده است.

شکل۲-۱

پیکره هویت در نگاه اریک اریکسون. طبق نظریه گستره عمر اریکسون، رویکردهای او برای ارتقا و رشد سطح دینی چهار منظر دارد و هر یک به‌گونه‌ای هویّت آدمی را تشکیل می‌دهد. جامع این مجموعه پیکرهٔ هویّت انسان است که در طول عمر طبق عوامل مهمّ شخصیتی نظیر ژنتیک، محیط، والدین و یادگیری رخ می‌نماید.

ب) سبک زندگی

سازمان جهانی بهداشت به عنوان ارائه‌دهندهٔ ضرورت «نظریه سبک زندگی»[1] این تعریف را پیشنهاد می‌کند: «سبک زندگی، الگوهای انتخابی-رفتاری متناوبی هستند که به حسب موقعیت‌های اجتماعی-اقتصادی انسان‌ها بوده و آسایشی را در اموری که قدرت بر انتخاب دارند، در دسترس آنان قرار می‌دهد.» (World Health organization(WHO),1986 : 118). درباره سبک زندگی تعریف‌های مختلفی ارائه شده، اما بر اساس متون موجود از دو منظر قابل تعریف است:

منظر اول؛ سبک زندگی به‌عنوان پدیده‌ای اجتماعی-فرهنگی است (845-855 : World Health organization,1986 :117-124 ; Dean ,et al,1995). بر مبنای این دیدگاه، الگوهای رفتاری متأثر از زمینه‌ای است که فرد در آن زندگی می‌کند و بافت زندگی فرد با سبک زندگی او ارتباط متقابل دارند. ارزش‌های فرهنگی و باورها، عادت‌های رفتاری را که محدود یا ترغیب‌شده باشند، به‌وسیلهٔ شرایط اجتماعی-اقتصادی خاص شکل می‌دهند. از این‌رو، سبک زندگی بر الگوی رفتارها معطوف می‌شود.

منظر دوم؛ سبک زندگی به‌عنوان ویژگی فردی محسوب شود (مهدوی کنی، ۱۳۸۷: ۵۹-۶۳). طبق این نظریه، سبک زندگی شامل رفتار، افکار، احساسات فرد و حرکت به سوی هدف بوده، دایره آن به وسعت یک) فعالیت‌ها؛ دو) علاقه‌مندی‌ها؛ سه) عقاید و باورها (نگرش‌ها و گرایش‌ها)؛ چهار) اموال و پنج) روابط اجتماعی فرد است. از این‌رو، مؤلفه‌های متعدد آن که برگرفته از رویکردهای مختلف است و روابط اجتماعی در مرحله آخر مدنظر قرار می‌گیرد در امور ذیل خلاصه شده است: الگوهای مصرف، نوع پوشش، نحوه صحبت، نگرش‌ها و الگوهای مربوط به نقاط تمرکز علاقه‌مندی در فرهنگ، روابط زناشویی، عقلانیت، دین، خانواده، میهن‌پرستی، آموزش، هنرها و ورزش‌ها، اوقات فراغت، آداب معاشرت، چشم‌اندازهای اخلاقی، ارزش‌های سیاسی، الگوهای زندگی خانوادگی، تربیت کودک و روابط با فرزندان.

1 Concept of Lifestyle.

صاحب‌نظران این حوزه، نحوهٔ شکل‌گیری سبک زندگی در دوران کودکی، نگرش‌ها، وظایف اصلی زندگی و تعامل آنها با یکدیگر را در قالب درخت سبک زندگی نشان می‌دهند. ارزش‌ها و مفاهیم انسان‌شناختی و فلسفی را مطرح کرده و تمام زندگی را به‌صورت یکپارچه به تصویر می‌کشند (کاویانی، ۱۳۹۱: ۲۶-۲۷). بر این اساس، آلفرد آدلر و پیروان او همچون کرت آدلر، لیدا سیچر، الکساندر مولر، سوفیا وریس، آنتونی بروک، اروین وکسبرگ، الکساندر نؤر، سوفیا لازارفلد، آیدا لوی، فردیناند برن بام و دیگران، به موضوع سبک زندگی پرداخته‌اند (کاویانی، ۱۳۹۱: ٦٧-٦٩). آدلر نظام روان‌شناختی خود را «روان‌شناسی فردی» نامید تا نشان دهد که تمام توجهش به درک ماهیت یگانه و کلّیت فرد معطوف است، نه به این معنی که عامل اجتماعی را کم‌ارزش شمرده است.

مفهوم جدید سبک زندگی حوزه‌های مختلف علوم انسانی ـ اعم از جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، انسان‌شناسی، مدیریت، مطالعات فرهنگی و علوم اجتماعی ـ را بررسی می‌کند. تمرکز اصلی و موضوع اساسی سبک زندگی در همهٔ این شاخه‌ها رفتار آدمی است که حاصل جهان‌بینی و الگوهای پابرجای زندگی فردی یا اجتماعی اوست. در واقع، چگونه زیستن و مدل‌های رفتاری بشری، مبیّن ماهیت اندیشه و ارزش‌های انسانی است که در پرتوِ بایسته‌ها و شایسته‌ها شکل می‌گیرد و هرقدر متعالی‌تر باشد، رفتاری وزین‌تر و خردمندانه‌تر ظهور می‌کند. این مفهوم از نظر فردی با طرز زندگی، آداب و رسوم، فکر و ذهن، ذوق و سلیقه، شخصیت و رفتار، ژنتیک و وراثت و از نظر اجتماعی با خرده‌فرهنگ‌ها، جامعه و محیط مرتبط است. از این‌رو، با مطالعهٔ مبانی نظری سبك زندگی می‌توان مدعی شد که از پنج منظر در پژوهش‌های مختلف مدنظر قرار گیرد: ۱. سبك زندگی به عنوان مجموعه آگاهی‌های زندگی ۲. سبك زندگی به عنوان سبک تفکر و اندیشه ۳. سبك زندگی به‌عنوان ایجاد کنندهٔ توانایی «یادگیری نحوهٔ زندگی» ٤. سبك زندگی به‌عنوان توانایی «حلّ چالش‌های زندگی» ۵. سبك زندگی به‌عنوان «شیوه آموزش کارکردهای زندگی».

بـا مطالعـه الگوهـای رفتـاری امـام رضـا ﷺ ایـن اثـر چقـدر ارزش و منزلـت می‌یابـد؟ الگوهـای پایـدار فـردی و اجتماعـی، چگونـه زیسـتن و تعامـل ایشـان بـا دیگـران برای تشـنگان حقیقـت روشـن‌گری کـرده، ماننـد آفتابـی در ضمیـرش می‌درخشـد و بـا پیـروی از آن سـیرهٔ نـاب، سـرانجام بـه سـاحل هدایـت و رسـتگاری می‌رسـد. بـه دلیـل اهمیـت و رفعـت جایـگاه امـام رضـا ﷺ در میـان فـرق و مذاهـب اسـلامی و پیونـد قلبـی و معنـوی کـه مردم بـا حضرتش برقـرار می‌سـازند، ضـرورت پرداختـن بـه ایـن مفهـوم را آشـکارتر می‌کنـد، خاصـه اینکـه زمیـن فطـرت آدمـی تشـنه الگوسـازی و نهادینه‌کـردن خلقیّـات انسـان کامـل و متعالـی در وجـود خویشـتن اسـت.

۳.دلیل برگزیدن امام رضا ﷺ از میان سایر ائمه ﷺ

در تمـدن بشـری و در میـان اقـوام و ملـل مختلـف، تعـداد ماه‌هـای سـال را در هـر تقویـم (شمسـی، قمـری و میـلادی) و حتـی ماه‌هـای رومـی رومیـان قدیـم، دوازده شـمرده‌اند. قـرآن کریـم نیـز ضمـن صحه‌گـذاردن بـر ایـن قاعـده بشـری و عرفـی، تعـداد ماه‌هـا را نـزد حق‌تعالـی از زمـان خلقـت آسـمان و زمیـن در کتـاب تکویـن و تشـریع کـه در جایـگاه عقـل و لـوح محفـوظ منعکـس اسـت، دوازده مـاه بیـان می‌کنـد. مفسـران عامـه و خاصـه ذیـل کریمـه بـا عظمـت «إِنَّ عِـدَّةَ الشُّـهُورِ عِنْـدَ اللهِ اثْنـا عَشَـرَ شَـهْراً فـی کِتـابِ اللهِ یَـوْمَ خَلَـقَ السَّـماواتِ وَ الْأَرْضَ مِنْهـا أَرْبَعَـةٌ حُـرُمٌ» (توبـه/۳۶) بیـان کرده‌انـد از میـان ایـن ماه‌هـا در تقویـم قمـری چهـار مـاه ذی‌القعـده، ذی‌الحجـه، محـرم و رجـب حرمـت بیشـتری دارنـد؛ یعنـی اگـر کسـی در ایـن چهـار مـاه فعـل سـزا و نیکـی انجـام داد اجـر او مضاعـف اسـت و اگـر نافرمانـی اتفـاق افتـاد، عـذاب او نیـز مضاعـف اسـت (طبـری آملـی، ۱۴۱۲ق، ج۱۰: ۸۹-۹۰؛ طبرانـی، ۲۰۰۸م، ج۳: ۳۱۱؛ ابن کثیـر، ۱۴۱۹ق، ج۴: ۱۳۰-۱۳۱). گویـا خداونـد بـرای مهمانـی عظیمـی کـه در حـج بنـا نهـاده حرمـت خاص‌تـری قـرار داده اسـت؛ زیـرا اصـل عمـل حـج کـه در مـاه ذی‌الحجـه انجام می‌شـود موجـب تقویـت دیـن[1] برشـمرده شـده اسـت (طبـری آملـی، ۱۴۱۳ق: ۱۱۳). حتـی در زمـان

۱. وَالْحَجَّ تَشْیِیداً لِلدِّین.

جاهلیت نیز حرمت این ماه‌ها را نگه می‌داشتند و از جنگ و جدال پرهیز می‌کردند. این ظاهر آیهٔ مبارکه بود، اما تأویل و تفسیر آن را اهل بیت (علیهم‌السلام) فرمودند که باطن این آیه ما هستیم؛ همانا ما ائمه دوازده‌گانه‌ایم و در میان ما برای چهار امام حرمت خاص وجود دارد، این چهار امام دین قیّم‌اند و باید به امامت همه اقرار کرد، همه امام مفترض‌الطاعه هستند تا هدایت یابیم و به حق واصل شویم (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج۹: ۲۳۹-۲۴۱؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۲: ۲۱۵؛ زبیدی، ۱۴۲۸ق، ج۳: ۱۱۸؛ اشکوری، ۱۳۷۳، ج۲: ۲۵۷-۲۵۸). همه امام‌اند و همام‌اند، همه بزرگوارند و گرامی که در آن هیچ سخن و تردیدی نیست، از عجایب اینکه نام مبارک این چهار امام، علی است و اتفاقاً کنیهٔ آنها نیز ابوالحسن است؛ ابوالحسن علی‌بن ابی‌طالب (علیه‌السلام)، ابوالحسن علی بن الحسین السجاد (علیهما‌السلام)، ابوالحسن علی‌بن موسی‌الرضا (علیهما‌السلام)؛ ابوالحسن علی‌بن محمد الهادی(علیهما‌السلام). مهم‌تر آنکه یاعلی[1] ندای جبرئیل است به پیغمبر گرامی در روز احد که ای پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله)، صدا بزن علی (علیه‌السلام) را در هر مشکلی که گرفتار آمدی (قیصر الأفغانی، ۱۴۱۶ق، ج۲: ۱۰۸۷؛ عطار نیشابوری، ۱۳۷۶: ۴۰۱؛ لسان الملک سپهر، ۱۳۹۲، ج۱: ۳۵۵).

۴. یافته‌ها؛ تحلیل روان‌شناختی سبک زندگی امام رضا (علیه‌السلام)

از ویژگی‌هایی که در سیره‌نامه‌ها و زندگی‌نامه‌ها از نظر روان‌شناسی مطالعه می‌شود، جنبه‌های کنجکاوی، حساسیت به حقایق، ظرفیت تفکر منطقی، تنظیم دقیق احساسات و حتی اشراق را توجه می‌کنند و از این‌رو در تحلیل و تبیین شخصیت به این نتیجه می‌رسند که آن در واقع تراکم متغیرهای گسسته و جزیره‌ای فردی نیست؛ بلکه شخصیت مجموعه‌ای است پیچیده و یکپارچه که پژوهش‌های چنینی به دنبال ارائه روش فهم این پیچیدگی‌هاست. به همین دلیل، هنگامی که اریکسون در ارزیابی‌های روان‌شناسانه‌اش به موضوعات متفاوتی چون اختلال‌های روان‌شناختی و بیماری‌ها و همین‌طور سلامت روان شخصیت‌ها به‌طور افراطی پرداخت، مورد انتقاد واقع شد خاصه اینکه در فرایند

۱. نَادِ عَلِیّا مَظهَرَ العَجَائب، تَجِدهُ عَونَا لَکَ فِی النَّوَائب، کُلُّ غَمّ وَ هَمّ سَینجَلِی، بِوِلایَتِکَ یَا عَلِی.

ایـن مطالعـه، تجربـهٔ دینـی را نادیـده گرفـت (Wulff, 1997 :405-408). عـلاوه بـر ایـن، در بخـش مقدمـه بـه نبـود امـکان برخـی از ویژگی‌هـای تحلیـل روان‌شـناختی نظیـر اختلال‌هـای روان‌شـناختی و بیمـاری دربـاره امـام معصـوم به‌دلیـل دو شـاخصهٔ مهـمّ علـم و عصمـت الهـی اشـاره شـد. نظـر بـه اینکـه سـلامت روان آثار مثبـت فـردی و اجتماعـی دارد و می‌تواند از بسـیاری نقایـص پیشـگیری کنـد، بـه موضوعـات روان‌شـناختی شـخصیت و توانایی‌هـا و کارکردهـای آن تمرکـز می‌شـود. قابلیت‌هایـی ماننـد مدیریـت اسـترس، مدیریـت خشـم، مهارت‌هـای ارتباطـی، توانمنـدی حـلّ مسـائل و موانـع، تفکـر خلاقانـه و نقادانـه از محورهـای مهـمّ ایـن ارزیابـی اسـت. از سـوی دیگـر، عناصـر مهـم بـرای تحلیـل شـخصیت را در سـه دسـته اصلـی می‌تـوان خلاصـه کـرد: الـف) انگیزه‌هـا؛ کـه شـامل قـدرت و موفقیـت شـده و عامـل هدایـت شـمرده می‌شـود. ب) شـناخت‌ها و باورهـا؛ کـه بـه نگرش‌هـا و ارزش‌هـا توجـه دارد. ج) خلق‌وخـو و صفـات؛ کـه بـه اوصـاف و ویژگی‌هـای درونـی شـخصیت تمرکـز دارد.

بنابرایـن، آنچـه از مـدل تحلیـل شـخصیت‌ها برمی‌آیـد، از «تفاوت‌هـای فـردی» نظیـر سـطح انـرژی، جامعه‌پذیـری، کنتـرل تکانه‌هـا، ثبـات هیجانـی و سـبک‌های ارتبـاط بـا دیگـران؛ از «ویژگی‌هـای خلق‌وخـو» ماننـد برون‌گرایـی (شـادخویی)، سـازگاری (مطلوبیـت)، پیـروی از وجـدان، ثبـات عاطفـی و تجربه‌انـدوزی؛ در «سـنجش انگیزه‌هـا»، مطلوبیـت اجتماعـی و مدیریـت احساسـات؛ در «سـبک‌های رهبـری» نظیـر خشـم، اضطـراب، افسـردگی، بیانگـری عاطفـی، همـکاری و تمایـل مثبـت از اهمیـت بیشـتری برخوردارنـد. بـرای مثـال، سـبک رهبـری افـراد شـاخص و مهـم در انتخـاب طریقـهٔ برخـورد بـا مسـائل دشـوار عـلاوه بـر ماهیـت فراینـد تصمیم‌گیـری مؤثـر اسـت زیـرا برخـی بـر ایـن باورنـد کـه سـبک رهبـری هـر شـخصیتی نتیجـه و چکیـدهٔ رفتارهـای اولیـن موفقیـت مؤثـر رهبـری اوسـت و اگـر بتوانـد در طـول زمـان و در موقعیت‌هـای آینـده بـه آن اعتمـاد کنـد، می‌توانـد تقویـت شـود و از ایـن‌رو، طریقـه‌ای بـرای ارتبـاط بـا جهـان اطـراف خـود قـرار گیـرد (Barber ,1977).

از آنچـه گذشـت، دربـارهٔ سـبک زندگـی امـام رضـا ﷺ از نـگاه اریکسـون، ایـن مطالب به‌دسـت می‌آیـد:

اول. اریکسون، مراحل رشد روانی ـ اجتماعی و نیروهای آن را بر اساس سنین مختلف بسط داده و ۵۵ سالگی به بعد را مرحله پختگی دانسته بود. با توجه به مدت عمر گوهربار امام رضا علیه‌السلام (۱۴۸-۲۰۳ق) و با عنایت به دوران طلایی امامت ایشان ـ ۱۹۳ تا ۱۹۸ق ـ با وجود اختناق و خودکامگی‌های بسیار، مدیریت علمی و فرهنگی جامعه اسلامی را در مدینه عهده‌دار بودند، ولی امام علیه‌السلام توانستند به‌طور نسبی فعالیتی آزاد داشته باشند. از این‌رو، عمده تربیت شاگردان و نشر معارف و حقایق اسلامی در این دورهٔ فرهنگی رخ داده است که تا آغاز خلافت مأمون به‌طول می‌انجامد (پیشوایی، ۱۳۹٤: ٤۹۵-٤۹۹). در نگاه اریکسون، این دوره در اوج بزرگسالی و پختگی یک انسان کامل واقع شده است که تمامی مراحل رشد شخصیت را در طول زندگانی و ادوار هشت‌گانه طی کرده است. به همین دلیل، منشأ آثار و برکات بسیار بوده و نگارنده نیز در بخش یافته‌ها اهم وقایع و تأثیرگذارترین حوادث فرهنگی عمر با برکت امام رضا علیه‌السلام خاصه دههٔ اخیر امامت‌شان را که عصاره و بازتاب زحمات آن دوره است، بررسی می‌کند.

از سوی دیگر، با دقت و تأکید بر آنچه گذشت، زیربنای نظریهٔ اریکسون بر سه اصل استوار بود: الف) داشتن برنامه‌ای فطری برای تعالی به‌سوی تمامیت در گسترهٔ زندگی ب) اجرای برنامهٔ تعالی با ترتیبی خاص ذیل وظایف ویژه در شرایط مختلف ج) ضرورت رشد مناسب در مراحل اولیه برای موفقیت. اکنون بهتر پدیدار می‌شود و انطباق مناسب می‌یابد که کامل‌ترین و برترین برنامه فطری برای تعالی به سوی تمامیت در سرتاسر زندگی همان دین الهی است و انسان را به کلمه توحید فرا می‌خواند. کثرات و غیر خدا را از او دور می‌سازد و از رهگذر اجرای احسن برنامه‌های دینی که شامل آموزه‌ها و مناسک می‌شود، می‌تواند انسان را در مسیر تعالی‌اش به موفقیت برساند. از این‌رو، آن هشت مرحله رشد، فرصتی برای افزودن توانایی‌های ویژه است که می‌تواند در طول زندگی ثبات داشته باشد و همان‌طور که در نظر اریکسون و در بخش تحلیل شخصیت آمد، عوامل اجتماعی ـ تاریخی و ژنتیک در تکامل و رشد شخصیتی تأثیر مستقیم دارند. با این مطابقت عینی، ذهن به‌طور ناخودآگاه به سمت الگوی انسان کامل که نمونه آن، امام رضا علیه‌السلام است رهنمون می‌شود زیرا هم آینهٔ تمام‌نمای آن برنامهٔ فطری است و هم شایسته‌ترین

کسی است که برنامهٔ تعالی را به خوبی و کمال اجرا کرده است.

دوم. به عقیدهٔ اریکسون دین نظام‌مند، نهاد اجتماعی بزرگی است که از رهگذر آن، احساس توکل و اطمینان مجدد در آدابی نظیر نماز و شعائر فراهم می‌شود. این اعتماد، مایهٔ ظهور تجربه دینی و نیز پایه و اساسی برای امیدواری است. در این راستا، پژوهشی در باب نسبت اخلاق و سیاست به استناد حدیثی از امام رضا علیه‌السلام عرضه می‌دارد: «جایگاه آموزه‌های اخلاقی را در شریعت نبوی از زبان امام هشتم علیه‌السلام نشان می‌دهد و به‌خوبی اشعار می‌دارد که ظواهر دینی و اقامهٔ شعائر، بدون پایبندی به اصول اخلاقی نمی‌تواند معرّف شخصیت دینی فرد در هر جایگاه و پست و مقامی باشد.» (احمدی طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۴۲). مدعای اریکسون گویای حقیقتی است که امام علیه‌السلام تبیین کرده‌اند که علاوه بر انجام شعائر دینی و اهتمام به آنها که سرسپردگی فرد به آن دین را می‌رساند، تخلّق به آموزه‌های متعالی نظیر راستگویی و ادای امانت و اصول اخلاقی نظیر توکل و اعتماد به خداوند در مناسک دینی، امیدواری به مبدأ هستی، تجربه دینی و الهی را در زندگانی انسان پررنگ می‌کند و این از مظاهر عالیهٔ یک دین نظام‌مند است که هم انسان را به مراتب عالیهٔ معرفتی و انسانی رسانده و هم به او هویت بخشیده است.

علاوه بر اینها، قیود به‌کار رفته در کلام اریکسون (توکل، اطمینان به مبدأ هستی، شعائر و امیدواری) مایهٔ هویّت‌بخشی دینی (ارتباط با مبدأ متعالی) به انسان است که رهین پایبندی به اصول اخلاقی و انسانی است و سرانجام آن تجربه دینی و نتیجه‌اش ایمان به خداوند خواهد بود. اگرچه اریکسون فاقد آن اشراف علمی به پیکرهٔ اخلاق عملی و نظری است و سایر مصادیق اخلاقی را نشمارده، از باب مشت نمونه خروار تنها به برخی اشاره کرده است، لکن امام رضا علیه‌السلام با استناد به کلام پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله به سنگ‌بنای اخلاق در پیکره دین یعنی صداقت و امانتداری تأکید ورزیده و معیار دینداری را معرفی کرده‌اند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۲: ۵۱؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج۲: ۳۷۳). البته، سایر مکارم و فضایل اخلاقی موجبات کمال انسانی را فراهم می‌کند و هنگامی که از ملکات انسانی شد، هویت دینی او را می‌سازد مشروط بر آنکه آدمی مراقبه داشته باشد و خود را از رذایل اخلاقی دور بدارد (احمدی طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۴۴). در نگاه مسیحیت سنتی،

کانـون شـخصیت را قلـب[1] می‌داننـد کـه مسـتقیم به‌وسـیله خداونـد شـناخته شـده و بایـد بـه وجـود آن و ویژگی‌هایـش پی‌بـرد (Pannenberg, 1985 :197-224). امـا در فرهنـگ اسـلامی مشـارطه، مراقبـه، محاسـبه و معاتبـه از برنامه‌هـای شـبانه‌روز سـالک راه خداسـت. انسـان بایـد واردات قلبـی خـود را صیانـت کنـد و مراقبـه، نگهبانـی از اعمـال خویشـتن اسـت (سـمنانی، ۱۳۷۹: ۱۲۱). این‌گونـه اسـت کـه انسـان سـود یـا زیـان می‌کنـد. همچنیـن اسـت کـه مراقبـه را نـگاه پیوسـته بـه سـوی دوسـت می‌داننـد و تمـام همـت را بـر دیـدار او می‌گذارنـد (خوارزمـی، ۱۹۹۷: ۲۲۹). آن بهره‌منـدی روح اسـت از نفحـات و انـوار الهـی. خلـوت کـردن درون بـرای خـدا نیـز مراقبـه اسـت، ایـن کـه کـدام یـک از خاطـرۀ روحانـی حضـور دارد یـا خاطـره شـیطانی کـه دومـی را بایـد نفـی کنـد (جنـدی، ۱۹۹۳: ۱۰۴). ملاحظـه رقیـب حقیقـت مراقبـه اسـت (فیض کاشـانی، ۱۴۱۵، ج۸: ۱۵۶) و آن حالتـی بـرای قلـب اسـت کـه نتیجۀ آن معرفت‌شناسـی اسـت.

ایـن هویّـت دینـی اسـت کـه در کانـون زندگـی فـردی و اجتماعـی خلاصـه می‌شـود و هـم ایمان‌گرایـی را به‌دنبـال دارد و هـم ایمـان را ارتقـا می‌بخشـد کـه نتیجـۀ توجـه و عملکـرد کارکردهـای مصادیـق دینـداری اسـت و اریکسـون در منظـر اول دیـن و ارتقـای دینـی (ارتبـاط دیـن و هویـت) بـه آن اشـاره کـرد (As Cited in Nelson, 2009 :162). مضـاف بـر ایـن، دقایـق بسـیار مهـمّ دیگـری سـزاوار تأکیـد و توجـه اسـت بـه اینکـه اریکسـون در منظـر اول؛ هویّـت دینـی را به‌مثابـۀ ایمـان انگاشـته و اظهـار مـی‌دارد کـه انسـان بـا اضطراب‌هـا و پریشـانی‌ها مواجـه می‌شـود، از ایـن‌رو، معتقـد بـود سـایر ایدئولوژی‌هـا ممکـن اسـت ایـن نیـاز را بـرآورده و آن چالش‌هـا را مسـتقیماً رفـع کننـد و بـه پاسـخ‌هایی فراتـر از آنچـه دیگـران داده‌انـد، دسـت می‌یابنـد. وی در ادامـۀ ایـن سـخن از نوابـغ دینـی چـون لوتـر یـا گانـدی نـام می‌بـرد کـه راه‌هـای جدیـدی را بـرای بشـریّت روشـن می‌کننـد. امـا آفتـاب حقیقـت اینجاسـت کـه بـه نیکـی جلـوه مـی کنـد و آن گوهـر ایمـان اسـت کـه در سـرزمین انسـان روشـن‌ضمیر و پاک‌طینـت می‌درخشـد. هـر قـدر آدمـی رنـگ خلـوص و پاکـی‌اش بیشـتر باشـد، ایمانـش افزون‌تـر اسـت، چـون سرچشـمه‌ای از انـوار، اوصـاف و اخـلاق ربانـی و الوهـی در او جریـان یافتـه، پریشـانی‌ها و اضطراب‌هـای پیش‌آمـده را به‌خوبـی مدیریـت می‌کنـد، زندگانـی سراسـر آرامـش را تجربـه

1. Heart.

می‌کند، حتی امواج آرامش او به دیگران نیز سرایت می‌کند و نسیم رحمانی‌اش سایرین را می‌نوازد. ایمان واقعی حلاّل مشاکل است، اریکسون خوب به راه درمان ایمان پی برده و ایدئولوژی دیگری را نیز برای نجات ارجاع داده است لیکن گمگشتهٔ واقعی را که همان ایمان ناب است، نیافته است. ایمان ناب را باید در سرای انسان کاملی چون امام رضا ﷺ یافت؛ او که خورشید خورشیدهاست، از میان دوازده نور، درخشندگی‌اش چشم‌نوازتر و دلرباتر است، او آینهٔ رحمانیت و رحیمیّت حق‌تعالی و تجلی اوصاف جمال و کمال است. هرچه از گفتار و رفتار و ملکات از او سرمی‌زند، عین حق است. اصلا حق با او تعریف می‌شود و مصداق می‌یابد؛ چون جلوهٔ کمالات او در علم الهی است که در جان او عجین شده و با منطق فطری و عقلانی که خردپذیر است رفتار می‌کند، تا آنجا که مسیحی و یهودی و زرتشتی در برخورد با او سرِ تسلیم فرو می‌آورند. اگرچه لوتر و گاندی رهبری از رهبران بشری هستند، هیچ‌گاه در درجات عالیهٔ دینی و معنوی قادر به راهبری نیستند. کسانی که رنگ ایمان در نظرگاه‌شان شفافیت ندارد، نمی‌توانند آن حقیقت نوریه را به دیگران بتابانند.

از این‌رو، مخاطب فهیم سلیم به‌فراست درمی‌یابد که سبک زندگی امام رضا ﷺ هر دو منظر سبک زندگی (پدیده‌ای اجتماعی ـ فرهنگی و ویژگی فردی) قابل تطبیق است و کلیهٔ شئون اجتماعی، طبقات و اصناف و هر دین و مذهبی را بدون استثنا در الگوهای رفتاری در برمی‌گیرد، رفتار، افکار و احساسات فردی را نیز می‌پوشاند، فعالیت‌ها، علاقه‌مندی‌ها، عقاید و باورها (نگرش‌ها و گرایش‌ها) و روابط اجتماعی را زیر نظر دارد و به‌طور خلاصه همهٔ مراتب دو منظر سبک زندگی را که بالاتر آمد، در اختیار خود می‌گیرد.

سوم. اریکسون هویّت دینی، هویّت معنوی، هویّت اخلاقی ـ اجتماعی و فضایل مثبت را با ویژگی‌هایی برشمرد. فرهنگ غنی رضوی به‌گونه‌ای است که هم ابعاد نظری را در برمی‌گیرد و هم بر جنبه‌های عملی تأکید دارد. فرهنگ نظری بر باورها، ارزش‌ها و دانش‌ها اشراف دارد و فرهنگ عملی، نمادها و رفتارها را می‌نمایاند (آذربایجانی، ۱۳۹۵: ۳۵). اکنون با عنایت به دو جهت‌گیری فرهنگ نظری و فرهنگ عملی و حسب آنچه در

پیشینهٔ پژوهش آمد، می‌توان مظاهر و مصداق‌های آنها را در سبک رفتاری امام رضا ﷺ در میان پژوهش‌های مرتبط با سبک زندگی ایشان نظیر (قریشی کرین و دیگران، ۱۳۹٤: ٦۷-۸۱؛ اخوان ارمکی و نعلچی، ۱۳۹۳: ۱٥٤-۱۷٦؛ شریفی و لطفی قادیکلائی، ۱۳۹۷: ۱۸٦-۲۰۷؛ ابراهیمی و دیگران، ۱۳۹٤: ۳۹-٥٦؛ ایروانی، ۱۳۹٤: ۱۱۱-۱۲٥؛ رجبی و مطهری، ۱۳۹٤: ۸۲-۸۹؛ احمدنژاد و دیگران، ۱۳۹٤: ۸-۱٤؛ خدیمی، ۱۳۹۳: ۹٦-۱۰۲) مطابق جدول ٤-۱ طبقه‌بندی کرد. روش دریافت محتوای این جدول پیش از این در بخش روش پژوهش آمد.

چهارم. طبقه‌بندی مصداق‌های سبک رفتاری امام رضا ﷺ در نگاه اریکسون در واقع بر مبنای هویّت مثبت فردی قابل ملاحظه است. از این‌رو، تقسیم هویّت‌ها به هویّت دینی، معنوی، اخلاقی ـ اجتماعی و ذهنی ـ فضیلتی، اولا به اعتبار تقسیم رویکردهای نظریه اریکسون است و ثانیاً بر اساس زیرساخت‌ها و نتایج آن به شکل کنونی درآمده است. بنابراین، عصارهٔ همه انواع هویت تشکیل همان هویت مثبت است که در کانون انسان کارآمد از بدو تولد با توجه به عوامل مهمّ شخصیتی نظیر ژنتیک، محیط، والدین و یادگیری رخ می‌نماید و تفصیل جزئیات آن درباره امام رضا ﷺ مجالی دیگر می‌طلبد. مهم در این طبقه‌بندی، نهادینه‌شدن دو فرهنگ ارزشمند است؛ یکی فرهنگ نظری و دیگری فرهنگ عملی. اولی دائر مدار باورها، ارزش‌ها و دانش‌هاست و دومی مبتنی بر نمادها و رفتارهای بیرونی است. انسان سلیم‌النفس که فطرتاً به دنبال هدایت واقعی و کمال نهایی خویشتن است، نخست باید به فرهنگ نظری بیندیشد؛ یعنی از نظر ذهنی و ارزشی باورهای لازم را خردمندانه بپذیرد و دانش‌ها و معرفت‌های ضروری آن را نیز کسب کند. سپس در مرحلهٔ دوم نمادها و رفتارهای بیرونی را به مقتضای عقلانیت عرفی و اوامر و مصداق‌های شرعی و اخلاقی در خود نهادینه کند. ویژگی‌ها و ظرفیت‌های این ساختار، به تفصیل در مقالهٔ مورد اشاره آمده است (آذربایجانی، ۱۳۹٥: ۲۹-٤٤).

پنجم. مصداق‌های رفتاری امام رضا ﷺ از نگاه روان‌شناختی اریکسون در مطلوبیت اجتماعی و مدیریت احساسی تبلور دارد که از ملاک‌های سنجش انگیزه هستند. علاوه بر این، با مشاهدهٔ مفادّ تطبیقی جدول، سبک رهبری ایشان در مواردی همکاری، در برخی شرایط تمایل مثبت و به شکل مبنایی، بیانگر عاطفه محسوس است. این موارد در عین فعال بودن و استقلال شخصیتی که مبیّن نفوذ و تأثیر است، ایشان را به شخصیتی کاریزماتیک بدل کرده که همواره صلح و آرامش را نوید می‌دهد و به‌دلیل علایق درونی و بازخوردهای محیطی، نوعی مقبولیت اجتماعی، تأیید و تحسین عمومی را به‌دنبال دارد (مانند حکایت استقبال مردم و نخبگان از امام رضا ﷺ در نیشابور، اشتیاق طبقات اجتماعی برای اقامه نماز عید در مرو، تعامل‌های فرادینی فرهنگی و سازنده با سران ادیان و مذاهب و تفقد از مناظره‌کنندگان، خوشرویی با مردم و مأنوس‌شدن با دیگران و پرهیز از نگاه تحقیرآمیز، تواضع و مردم‌داری، خیرخواهی و کوشابودن برای امر دیگران، سرِ یک سفره نشستن با غلامان و دربان). از این‌رو، به‌دلیل عزت نفس بالا، با سلطه، زور و قدرت حاکمانه مخالفت کرده‌اند. بدین‌ترتیب، از نظر انگیزه، قدرت معنوی فوق‌العاده ایشان توأم با موفقیت الهی، عامل هدایت دیگران شده‌اند، ضمن اینکه از ناحیهٔ شناختی و باورمندی همچنان که در خلق‌وخو و صفات درونی شخصیت ایشان دیده شد، عناصر اصلی شخصیتی آن امام همام را ساخته است که حاکی از کارکردهای عقلانی و فطری است. تجربه‌اندوزی و ثبات عاطفی نیز از ویژگی‌های سرشتی امام ﷺ است و علاوه بر این تبیین اریکسون از شخصیت سالم، دربرداشتن یکی از این ویژگی‌ها بود: الف) اعمال فعالانه برای چیره‌شدن بر محیط، ب) ابراز احساس منحصربه‌فرد بودن درون خود و ارتباط داشتن با اطرافیان و ج) ادراك دقیق خود و جهان. اکنون با توجه به مجموعه یافته‌ها[1] و همچنین مطابق تئوری شخصیت سالم اریکسون که در اولین بند از همین عنوان در مبانی نظری ارجاع شد، روشن می‌شود که ایشان هر سه ویژگی را دارند و معیاری برای شخصیت سالم شمرده می‌شوند. سرانجام، از آنچه در سرفصل‌های فرهنگ نظری و عملی آمد،

۱. افزون بر این از مفروضات کلامی شیعی این است که امام ﷺ اسوه، معصوم و حجت بر همگان هستند.

دو شـاخصهٔ رشـد و شـکل‌گیری هویّـت از مؤلفه‌هـای تشـکیل‌دهندهٔ ارتقـای دینـی در مصداق‌هـای سـبک رفتـاری امـام رضـا علیه‌السلام قابـل تأمـل بـوده و از رهیافت‌هـا و کارکردهـای مختلـف دینـی دوران زندگـی ایشـان فـداکاری، امیـد و ایمـان راسـخ، فضایـل مثبـت و تـوکل بـه مبـدأ هسـتی مثال‌زدنـی اسـت. گوهـر ایـن فضایـل، حکمتـی اسـت کـه در وجـود ایشـان بـه ودیعـه گـذارده شـده اسـت.

ششـم. چنان‌کـه ملاحظـه می‌شـود، نتایـج ایـن تطبیـق حاصـل جزئـی از اقـوال، افعـال و تقریراتـی اسـت کـه از وجـود بـا برکـت امـام رضـا علیه‌السلام در طـول حیـات پربارشـان صـادر شـده اسـت. ایـن همـه قبـل از ظهـور از مصـدر امامـت، محمـل عقلانیـت و انسـانیت اسـت؛ یعنـی اگـر انسـانی مسـیحی، یهـودی، زرتشـتی، بودایـی، هنـدو و دیگـر از ادیـان شـرقی و غربـی و یـا حتـی یکـی از فـرق و مذاهـب اربعـه بـا چشـم مداقـه ایـن اعمـال را مطالعـه کنـد، ظاهـرا عبارتـی برآمـده از متـن قـرآن کریـم و سـنت در آن نخواهـد یافـت، لکـن بـه حکـم فطـرت، عقـل، اخـلاق و عـرف اجتماعـی بـر جـان و دلشـان می‌نشـیند و ایـن همـان باطـن ولایـت اسـت کـه از مشـرق کرامـت تابیـده و آن هنگامـی اسـت کـه جامعـه، دیـن و افـراد به‌سـوی حقیقـت متعالیـه و خورشـید هدایـت رهنمـون شـوند و انـوار هدایتـش را برتابنـد، مشـروط بـه آنکـه تکلیـف خـود را بـا عقـل و فطـرت انسـانی کـه همـان روح اسـلام و سرسـپردگی اسـت، روشـن کـرده باشـند.

مصداق‌های سبک زندگی امام رضا علیه‌السلام در نگاه اریکسون	فرهنگ نظری (باورها، ارزش‌ها و دانش‌ها)	فرهنگ عملی (نمادها و رفتارها)
یک . هویت دینی در پرتو صفت هدایت و ایمان‌گرایی	۱. ارزش محبت و مهرورزی ۲. احترام به دیگران ۳. رعایت امور خانوادگی ۴. هدایت توحیدی و ایمان‌گرایی اقوام و ملل و دعوت به خردورزی ۵. ارتباط با مبدأ هستی و متعالی برای کسب آرامش ۶. ایجاد اعتماد و اطمینان درونی در پرتو مناسک ۷. اهتمام به سنن الهی (کتمان سر)، نبی (مدارا با مردم) و ولی (صبر در مشکلات وسختی‌ها) ۸. دوری از تکلفات ۹. احساس شادمانی و یکرنگی با مردم ۱۰. برای بهره‌مندی از آثار فردی نماز و رسیدن به تکامل فردی و اجتماعی، ایجاد آرامش، تقویت امید و نشاط در زندگی و منع ناامیدی، ایجاد رابطه بین خدا و انسان، تقویت اعتماد به خداوند، رسیدن به کمال ایمانی و سعادت، تقویت صبر و استقامت، جهت‌دهی زندگی از نظر اجتماعی، احیای امر به معروف و نهی از منکر، مانعیت از فساد و تباهی، همکاری اجتماعی، ایجاد اتحاد و یکپارچگی، رفع فقر از جامعه، تقویت مساوات و برابری ۱۱. هدایت نظام‌مند به توحید ۱۲. همدلی، بهره‌مندی از نقاط قوّت و تبدیل نقاط ضعف به قوّت و سپس هدایت نظام‌مند به توحید ۱۳. ایمان‌گروی و مراقبهٔ نفس، عامل رشد و شکوفایی شخصیت انسانی در روابط اجتماعی است.	۱.استقبال مردم و نخبگان از امام رضا علیه‌السلام در نیشابور ۲. اشتیاق طبقات اجتماعی برای اقامه نماز عید در مرو ۳. برآوردن نیازهای خانواده ۴. تعامل‌های فرادینی فرهنگی و سازنده با سران ادیان و مذاهب ۵. اهتمام به انجام مناسک (نماز، روزه و دعا خاصه ذکر صلوات) ۶. توکل مستدام در امور زندگانی ۷. شکیبابی و صبوری در سختی‌ها و مدارای با مردم (هنگام زندان بودن پدر بزرگوارشان، هنگام وداع در سفر مدینه به مرو، تحمیل ولایتعهدی، سکوت در برابر اهانت دیگران)؛ ۸. سهل‌گرفتن امور زندگی ۹. خوشرویی با مردم (مأنوس شدن با دیگران، رفت‌وآمد به منزل امام، هم‌صحبتی با امام و پرهیز از نگاه تحقیرآمیز) ۱۰. توصیه و اهتمام به نماز اول وقت با حضور قلب و به جماعت ۱۱. سبک مناظرات مؤثر و سازماندهی‌شده (مشخص کردن طرف مقابل، هدایت به بحث، احتجاج به زبان خصم، رعایت سطح فکر مخاطب، رعایت مقتضای حال، احقاق حق و حق‌مداری، کاربست تشبیه و تمثیل، علاقه مخاطب به ادامه بحث، تفقد از مناظره‌کنندگان، استناد به کتاب و سنت) درمناظره با یحی بن ضحاک سمرقندی، جاثلیق، عمروبن هداب، عمران صابی، ثنویه ۱۲. سبک رفتار سیاسی با حاکمان (سبک برهانی، اقناعی ـ اسکاتی، توبیخی)، توجه امام علیه‌السلام به افکار عمومی و استفاده از فرصت‌های طلایی ۱۳. توصیه به تقویت ایمانی و مراقبه نفس به ابونصر بزنطی

دو. هویت معنوی در پرتو صفت وفاداری(ایثار) و نوع‌دوستی	۱. عدالت‌ورزی و محبت به دیگران از باب نوع‌دوستی ۲. مسئولیت‌پذیری اجتماعی در راستای عدالت اجتماعی ۳. تعاون اجتماعی و همیاری با دیگران براساس کرامت ذاتی ۴. وفاداری و دوستی با مردم، مسئولیت‌پذیری ۵. کرامت ذاتی و تکوینی انسان ۶. توجه به نیازها و امور اولیه دیگران و رسیدن به آرامش و شادمانی ۷. رعایت عدالت اجتماعی و رسیدن به آرامش و خوشبختی	۱. انفاق و هبه به دیگران و احسان به دیگران ۲. یاری به ناتوانان و زیردستان ۳. خیرخواهی و کوشابودن برای امر دیگران و تسمیه به کثیرالمعرفه و الصدقه ۴. تواضع و مردم‌داری (کیسه‌کشیدن بدن مردی در حمام نیشابور) ۵. سر یک سفره نشستن با غلامان و دربان ۶. مهرورزی و عطوفت به دیگران (غذا خوردن با خانواده و خادمان بعد در روز شهادت) ۷. یاد محرومان و درماندگان هنگام غذاخوردن و اطعام به آن‌ها؛

سه. هویت اخلاقی ـ اجتماعی در پرتو اراده جدی بر تخلق به اخلاق با نیت آرمان‌گرایی اخلاقی	۱. انس و هم‌گرایی اجتماعی؛ ۲. دوری از خشم و غضب الهی؛ احترام به دیگران؛ ۳. رعایت آداب اجتماعی؛ ۴. رعایت روابط اجتماعی مبتنی بر مکارم اخلاقی؛ ۵. کینه‌زدایی از دل و ایجاد آرامش و شادی؛ ۶. ایجاد و تقویت دوستی‌ها و دفع بلایا؛ ۷. چگونگی مهرورزی در اداء حقوق دیگران (رعایت حقوق شهروندی اعم از فردی و اجتماعی برای ایجاد و توسعه صلح و آرامش پایدار)؛ ۸. کاهش آلام و رنج‌ها، راحتی قلب ـ رجعت و میل از ناخوشی‌ها به سمت خوشی‌های زندگی، احتراز از فرسودگی روح و روان؛ ۹. به منظور تعلیم و تربیت مناسب نسل که از جمیع جهات پذیرفتنی و مقبول باشد اعم از پزشکی، جسمی، روحی، روانی، اخلاقی، اجتماعی، علمی و معنوی؛ ۱۰. جریان عدالت و مساوات در ارکان جامعه، رعایت اصول اساسی قانون کار؛ ۱۱. رعایت عدالت اجتماعی و هدایت به حق و قانون؛	۱. اهتمام به وضعیت ظاهری و رعایت آراستگی ۲. رعایت زیبایی ظاهری ۳. (شانه‌زدن، خضاب کردن، پوشیدن انگشتر و عطرزدن) ۴. (عفت در کلام‌داشتن، عدم تقطیع کلام دیگران، اهتمام به حاجات دیگران، تکیه ندادن در حضور اغیار، درازنکردن پاها، به نرمی سخن گفتن با خادمان و کارگزاران، تبسم کردن)؛ ۵. مهرورزی و هدیه دادن به یکدیگر ۶. رفت‌وآمد با خویشان و بخشش به آنان و آزار نرساندن به آنها ۷. التزام به توصیه‌های دوازده‌گانه (التزام به تقوا، داشتن حسن خلق، معاشرت با مردم، تواضع در قبال علما و دانشمندان و اهل دیانت، رفتار با ملاطفت با زیردستان، متعهدبودن، تسریع در برآوردن حوایج دیگران، احتراز از غیبت، سخن‌چینی و بدخلقی با خانواده، حسن خلق با همسایگان) ۸. خوش‌بینی نسبت به مردم و عدم کینه‌ورزی ۹. توصیه به برگزیدن همسر صالح، رعایت آداب مباشرت، مجموعه مراقبت‌های ایام بارداری، تقید به آداب و سنن بعد از ولادت (نظیر اذان و اقامه، ختنه، نام‌گذاری نیکو، عقیقه، برداشتن کام با تربت حسینی، مراقبت از کودک و تغذیه مناسب، اهتمام به مراسم عبادی در خانه، آموزش احکام و معارف، ایجاد فضای مناسب تربیتی، مهرورزی، احترام به شخصیت کودکان و پرهیز از استهزا و تحقیر او، تشویق و تنبیه به‌جا، نظارت بر فرزندان و توجه به استقلال آنان)؛ ۱۰. توصیه به برابری همگان در حقوق اجتماعی و رعایت حقوق شهروندی و شفافیت در اجرای قانون (در حکایت طی کردن مزد کارگران)؛ ۱۱. موضع‌گیری امام رضا علیه‌السلام در برابر زید به دلیل خروج بر مردم.

چهار. هویت ذهنی ـ فضیلتی کسب فضائل اخلاقی بر مبنای ایمان‌گرایی	۱.شکوه و زیبایی جامعه اسلامی ۲. تبلیغ حسّ زیبایی‌شناختی؛ مقتصد بودن و میانه‌روی ۳. اهتمام به امور خانوادگی ۴. فضیلت علم توحید و دفاع عقلانی و منطقی از مبانی اسلامی با حسن خلق ۵. سرسپردگی در برابر وجود متعالی و عبادت او ۶. ایجاد انگیزه و روحیه شادی مستدام ۷. دوری از تکلفات و آسایش در زندگی ۸. ایجاد آرامش و رضایت قلبی به مقدرات ۹. رسیدن به شخصیت والا و اهداف متعالی انسانی ۱۰. برآوردن نیاز جسم و روح، خشنودی و رضایتمندی از زندگی حاصل از قناعت.	۱و۲. پوشش زیبا و مناسب با شرایط مکانی، زمانی و اقتصادی ۳. میهمان‌نوازی و خدمتگزاری آنان ۴. مذاکره علم به روش احسن و تسلط بر مبانی علمی ادیان و مذاهب ۵. تفکر در امر الهی ۶. امیدواری به رحمت الهی ۷. قناعت در سراسر زندگی ۸. داشتن حس رضایت و حسن ظن به خداوند ۹. تقسیم ساعات شبانه‌روز به چهار بخش (مناجات، تأمین معاش، ملاقات و لذات) ۱۰. توصیه به بهره‌مندی از تفریح سالم و پرهیز از لهو و لعب و رفاه‌زدگی و مصرف‌گرایی.

جدول ٤-١

مصداق‌ها و مظاهر سبک زندگی امام رضا ﷺ از نگاه اریکسون. در این جدول مصداق‌ها و مظاهر سبک رفتاری امام رضا ﷺ از دریچهٔ رویکردهای نظریهٔ هویت اریکسون مطابق با دو منظر نظری و عملی سبک زندگی نگریسته و طبقه‌بندی شده است. مشاهده می‌شود که هویّت‌سازی دینی ـ اخلاقی و گسترش آن در طول زندگانی امام رضا ﷺ همواره هدف متعالی ایشان بوده و سرانجام آن هدایت و ایمان‌گروی است.

نتیجه‌گیری

در پاسخ به پرسش پژوهش که مطالعهٔ تحلیل روان‌شناختی سبک زندگی امام رضا ﷺ از دیدگاه اریکسون است، نتایج زیر به‌دست می‌آید:

نخست، نظریهٔ اریکسون بینش‌های ارزشمندی را می‌تواند برای درك مسائلی در زمینهٔ رشد معنوی و دینی ارائه دهد یا به‌عنوان الگویی برای فهم مراحل و وظایف رشد معنوی به‌کار گرفته شود، خاصه اینکه اگر طبق روش تحلیل روانی ـ تاریخی زندگانی امام معصوم بازخوانی شود.

دوم، امام رضا علیه‌السلام بر اساس رویکرد اریکسون، انسانی کامل با ویژگی‌هایی منحصربه‌فرد است که با توجه به سرشت شخصیتی ایشان و انطباق آن با دو منظر سبک زندگی (پدیده‌ای اجتماعی ـ فرهنگی و پدیده فردی) عصاره آن قابل دقت و تأمل است.

سوم، دین اسلام کامل‌ترین و برترین برنامهٔ فطری برای تعالی به سوی تمامیت در سرتاسر زندگی است که از سوی خدای متعال برای بشر نهاده شده و انسان را به کلمهٔ توحید فرامی‌خواند، کثرات و غیرخدا را از او دور می‌سازد و از رهگذر اجرای احسن برنامه‌های دینی مانند آموزه‌ها و مناسک، انسان را در مسیر تعالی‌اش به موفقیت می‌رساند. امام رضا علیه‌السلام الگوی منحصربه‌فرد انسان کامل و آینهٔ تمام‌نمای آن برنامه فطری است، کسی که برنامه تعالی را به خوبی و کمال اجرا می‌کند.

چهارم، وجه اشتراک میان سبک زندگی امام رضا علیه‌السلام و نظریهٔ اریکسون آن است که بر مفهوم توکل تکیه کرده‌اند. امام رضا علیه‌السلام آن را خداترسی معرفی کرده و از ارکان ایمان و مایهٔ نیرومندی انسان برمی‌شمارند، اریکسون آن را از موجبات امیدواری و عامل هویت‌بخشی انسان اظهار می‌دارد که سبب متعالی‌شدن نیّت هدفمند شده و انسان را از خودکامگی به خرسندی سوق می‌دهد. از این‌رو، به مدد این نظریه می‌توان نشان داد که توکل اساس امیدواری است که اجازه می‌دهد نیت هدفمند خود را تعالی بخشیم و از خودکامگی به خرسندی حرکت کنیم، وابستگی‌های خود را به زمان حال دگرگون کرده و امکان جدیدی را بگشاییم (Meissner, 1987 :186 -187 ; 204-205).

پنجم، قیود به‌کار رفته در کلام اریکسون (توکل، اطمینان به مبدأ هستی، شعایر و امیدواری) به انسان هویّت می‌بخشد که رهین پایبندی به اصول اخلاقی و انسانی است و سرانجام آن تجربهٔ دینی و نتیجه‌اش ایمان به خداوند خواهد بود. اما امام رضا علیه‌السلام در پیکرهٔ دین سنگ‌بنای اخلاق را صداقت و امانتداری اظهار می‌کنند و هنگامی که مکارم و فضایل اخلاقی از ملکات نفسانی شد، هویّت دینی او را می‌سازد، مشروط به آنکه آدمی مراقبه داشته باشد و خود را از رذایل اخلاقی دور بدارد.

ششم. طبقه‌بندی مصداق‌های سبک رفتاری امام رضا علیه‌السلام از دیدگاه اریکسون بر

مبنـای هویـت مثبـت فـردی اسـت و اقسـام هویّت‌هـای دینـی، معنـوی، اخلاقـی ـ اجتماعـی و ذهنـی ـ فضیلتـی بـه اعتبـار رویکردهـای نظریـه اریکسـون و بـر اسـاس زیرسـاخت‌ها و نتایـج آن بـوده اسـت. بنابرایـن، عصـارۀ همـه انـواع هویـت همـان هویّـت مثبت اسـت کـه در انسـان از بدو تولـد شـکل گرفتـه و بـه مرحلـۀ تکامـل و پختگـی می‌رسـد و تحـت تأثیـر عوامـل مهمّ شـخصیتی نظیـر ژنتیـک، محیـط، والدیـن و یادگیـری قـرار دارد. نهادینه‌شـدن دو فرهنـگ ارزشـمند نظـری و عملـی، غایـت ایـن دسـته‌بندی و نشـانۀ کارآمـدی انسـان اسـت.

از ویژگی‌هـای پژوهـش حاضـر، ارائـه دو نـوآوری بـود: نخسـت، اسـتخراج مؤلفه‌هـای تحلیـل شـخصیت طبـق نظریـه اریـک اریکسـون. دوم، تحلیـل روان‌شـناختی و بازخوانـی سـبک زندگی امـام رضـا(علیه‌السلام) مطابـق مؤلفه‌هـای نظریـه اریکسـون و طبقه‌بنـدی نتایـج.

بـا توجـه بـه آنچه گذشـت، مخاطبان اصلی این جسـتار، دانشـجویان، پژوهشـگران و اسـتادانی هسـتند کـه در حـوزۀ روان‌شناسـی دیـن، مطالعـات فرهنگـی، مطالعـات اسـلامی، دین‌پژوهـی و روان‌شناسـی دینـی، تحقیـق می‌کننـد. همچنیـن، دامنـۀ ایـن مقـال امامت‌پژوهـان، سـیره‌پژوهان، محققـان حـوزۀ سـبک زندگـی و در نهایـت علاقه‌مندانـی را در برمی‌گیـرد کـه رهیـن مهـر و رأفـت امـام مهربانـی و طالـب رشـد معنـوی و کمـالات انسـانی هسـتند.

منابع و مآخذ

ـ آذربایجانی، مسعود. (۱۳۸۵). «روش‌شناسی ویلیام جیمز در روان‌شناسی دین». *روش‌شناسی علوم انسانی*. زمستان. ش ٤٩. صص: ١٤١-١٦٢.

ـ ــــــــــــ. (۱۳۹۵). «ظرفیت‌شناسی روان‌شناسی برای سبک زندگی». *پژوهش‌نامه سبک زندگی*. پاییز و زمستان. ش ۳. صص: ۲۹-٤٤.

ـ آذربایجانی، مسعود؛ شیرازی، علی؛ لواسانی، سیدمحمدرضا و حبیبی سی‌سرا، مرتضی. (۱۳۹۵). *تجربه دینی در فرهنگ اسلامی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

ـ ابراهیمی، ابراهیم؛ طهماسبی بلداحی، اصغر؛ مرتضوی، سید ابراهیم و قنبری، لیلا. (۱۳۹٤). «بررسی نقش نماز در جهت‌دهی به سبک زندگی اسلامی در سیره رضوی». *فرهنگ رضوی*. زمستان. ش ۱۲. صص: ۳۵-٦۰.

ـ ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. (۱۳۷۸ق). *عیون اخبار الرضا* علیه‌السلام. تحقیق مهدی لاجوردی. تهران: نشر جهان.

ـ ابن‌شهرآشوب مازندرانی، محمدبن‌علی. (۱۳۷۹ق). *مناقب آل أبی طالب* علیهم‌السلام. قم: علامه.

ـ ابن‌کثیر، اسماعیل‌بن‌عمر. (١٤١٩ق). *تفسیر القرآن العظیم*. تحقیق: محمدحسین شمس‌الدین. بیروت: دارالکتب‌العلمیه.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (١٤٠٨ق). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. محمدمهدی ناصح و محمدجعفر یاحقی. مشهد: آستان قدس رضوی.

ـ احمدنژاد، امیر؛ حاجی اسماعیلی، محمدرضا و محمدزاده، عاطفه. (۱۳۹٤). «سبک زندگی سیاسی امام رضا علیه‌السلام در برخورد با حاکمان». *پژوهش‌های اجتماعی اسلامی*. بهار. ش ۱۰٤. صص: ۳-۳٤.

ـ احمدی طباطبایی، سیدمحمدرضا. (۱۳۹٤). «نسبت اخلاق و سیاست در آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام با تأکید بر سیره رضوی». *فرهنگ رضوی*. تابستان. ش ۱۰. صص: ۱۲۷-۱۵۰.

ـ اخوان ارمکی، مجتبی و نعلچی، معصومه. (۱۳۹۳). «سبک زندگی معنوی امام رضا علیه‌السلام؛ الگویی برای آرامش روانی». *فرهنگ رضوی*. پاییز. ش ۷. صص: ۱٤۵-۱۹۵.

ـ اشکوری، محمدبن‌علی. (۱۳۷۳). *تفسیر شریف لاهیجی*، تصحیح: جلال‌الدین محدث، تهران: داد.

ـ ایروانی، جواد. (۱۳۹٤). «جایگاه «تفریح و سرگرمی» در سبک زندگی رضوی و تأثیر آن بر تمدن‌سازی». *فرهنگ رضوی*. پاییز. ش ۱۱. صص: ۱۰۹-۱۳۲.

ـ پیشوایی، مهدی. (۱۳۹٤). *سیره پیشوایان*. قم: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام.

- جانی‌پور، محمد و سروری مجد، علی. (۱۳۹۳). «تبیین شیوه‌های تربیتی امام رضا علیه‌السلام در راستای ایجاد سبک زندگی اسلامی بر مبنای تحلیل محتوای دعاهای *صحیفه رضویه*». *فرهنگ رضوی*. پاییز. ش۷. صص: ۵۳-۷۹.

ـ جندی، مؤیدالدین. (۱۹۹۳م). *نفحة الروح*. بیروت: دارالحدیث.

ـ حسین‌پور، رضا، بلالی اسکویی، آزیتا و کی‌نژاد، محمدعلی. (۱۳۹٦). «تبیین سبک زندگی اسلامی (رضوی)؛ راه‌کارهایی در جهت تداوم آن در جامعه ایران». *فرهنگ رضوی*، پاییز. ش ۱۹. صص: ۷-٤۰.

ـ حویزی، عبدعلی‌بن جمعه. (١٤١۵ق). *تفسیر نورالثقلین*. تصحیح: هاشم رسولی. قم: اسماعیلیان.

ـ خدیمی، مسعود. (۱۳۹۳). «اندیشه حاکمیت قانون در پرتو آموزه‌های سبک زندگی رضوی». *سیاست متعالیه*. پاییز. ش ٦. صص:

۸۹-۱۰۶.
ـ خوارزمی، کمال‌الدین. (۱۹۹۷م). *جواهر الأسرار*. بیروت: دار الکتب العربیه.
– دربنی، ولی محمد؛ نامدارجویمی، احسان؛ تابان، محمد و ویسه، صید مهدی. (۱۳۹٤). «بررسی رابطه سرمایه نمادین مبتنی بر الگوی ایرانی ـ اسلامی با سبک زندگی اسلامی بر مبنای سیره رضوی». *فرهنگ رضوی*. تابستان. ش۱۰. صص: ۷-٤۱.
ـ راس، آلن اُ. (۱۳۸٦). *روان‌شناسی شخصیت (نظریه‌ها و فرایندها)*. ترجمه سیاوش جمال‌فر. تهران: روان.
ـ رجبی، فاطمه و مطهری، اعظم. (۱۳۹٤). «سبک شناسی مناظرات کلامی امام رضا علیه‌السلام». *پژوهش‌های اعتقادی کلامی*. پاییز. ش ۱۹. صص: ۸۱-۹۸.
–رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۹٤). «اصول سبک زندگی قرآنی». *پژوهش‌نامه سبک زندگی*. پاییز و زمستان. ش۱. صص:٤۷-۷۷.
ـ زبیدی، ماجد ناصر. (۱٤۲۸ق). *التیسیر فی التفسیر للقرآن بروایه أهل البیت*. بیروت: دارالمحجه البیضاء.
ـ سایت دبیرخانه دین‌پژوهان کشور. (۱۳۹۷/۹/۱۸). «روش‌شناسی مطالعات ادیان» <http://dinpajoohan.com/article13374.html>.
ـ سمنانی، علاء الدوله. (۱۳۷۹). *چهل مجلس*. تهران: موسسه الأعلمی.
–شریعتی، سیدصدرالدین. (۱۳۹۲). «درآمدی بر سبک زندگی اسلامی در آیات و روایات». *فرهنگ مشاوره و روان درمانی*. بهار. ش ۱۳. صص: ۱-۱۰.
ـ شریفی، عنایت الله و لطفی قادیکلائی، مهرعلی. (۱۳۹۷). «سبک تربیتی امام رضا علیه‌السلام در تربیت کودکان». *فرهنگ رضوی*. پاییز. ش۲۳. صص: ۱۸۱-۲۱۱.
ـ شولتز، دوان. پی، شولتز، سیدنی الن. (۱۳۸۷). *نظریه های شخصیت*. مترجم: یحیی سیدمحمدی. تهران: ویرایش.
ـ طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م). *التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم*. اردن: دارالکتاب الثقافی.
ـ طبری آملی، محمدبن جریر. (۱٤۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دارالمعرفه.
ـ ــــــــــــــــ. (۱٤۱۳ق). *دلائل الإمامة*. تحقیق قسم الدراسات الإسلامیة مؤسسة البعثة. قم: بعثت.
ـ عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۷٦). *لسان الغیب*. تصحیح حسین حیدرخانی مشتاقعلی. تهران: سنائی.
ـ فتال نیشابوری، محمدبن احمد. (۱۳۷۵). *روضه الواعظین و بصیره المتعظین*. قم: رضی.
ـ فیست، جس و فیست، گریگوری جی. (۱۳۸۸). *نظریه‌های شخصیت*. ترجمه یحیی سیدمحمدی. تهران: روان.
ـ فیض کاشانی، ملامحسن. (۱٤۱۵). *محجة البیضاء*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
ـ قریشی کرین، سیدحسن؛ فاضل قانع، حمید؛ فروهی، آرمان. (۱۳۹٤). «علی‌بن موسی‌الرضا علیه‌السلام و سبک زندگی اسلامی در روابط اجتماعی». *فرهنگ رضوی*. بهار. ش۹. صص: ۵۹-۸٦.
ـ قیصر الأفغانی، شمس الدین بن محمد. (۱٤۱٦ق). *جهود علماء الحنفیه فی إبطال عقائد القبوریه*. بی جا (مکتبه الشامله). دارالصمیعی.
–کافی، مجید. (۱۳۹٦). «هدفمندی و آرمان‌گرایی در سبک زندگی اسلامی». *پژوهشنامه سبک زندگی*. پاییز و زمستان. ش۵. صص: ۱۱۹-۱٤۱.
ـ کاویانی، محمد. (۱۳۹۱). *سبک زندگی اسلامی و ابزار سنجش آن*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
ـ لسان الملک سپهر، محمدتقی. (۱۳۹۲). *ناسخ التواریخ*. ج ۱. تهران: اسلامیه.
ـ مهدوی کنی، محمد سعید. (۱۳۸۷). *دین و سبک زندگی*. تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.

- Barber, James David. (1977). *The Presidential Character*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
-Capps, D. (1996b). Erikson's "inner space": Where art and religion converge. *Journal of Religion and Health*, 115–93 ,35.
-Dean, K. and Colomer, C. and Perez-Hoyos, s.(1995). Research on lifestyle and health: searching for meaning. *Social Science in Medicine* 855-845 ,(6)41.
-Erikson, E. (1964). *Insight and responsibility lectures on the ethical implications of psychoanalytical insight*. New York: W. W. Norton.
- Erikson, E. (1968). *Identity: Youth and Crisis*, New York, W.W. Norton.
-Erikson, E. (1987). *A Way of looking at things: Selected Papers of Erik H. Erikson*, 1930-1980(S. P. Schlein, Ed.), New York, Norton.
-James, W.(2002), *The Varieties of Religious Experience century edition*, London and New York, Routledge.
-Markstrom, C. A., & Kalmanir, H. M. (2001). *Linkages between the psychological stages of identity and intimacy and the strengths of fidelity and love. Identity: An International Journal of Theory and Research*, 1, 179-196.
-Meissner, W. W. (1987). *Life and faith: Psychology perspectives on religious experiences*. Washington, DC: Georgetown University Press.
-Nelson, James M. (2009). *Psychology, Religion and Spirituality*, USA, Springer.
-Pannenberg, W. (1985). *Anthropology in theological perspective* (M. O'Connell, Trans.). Edinburgh: T & T Clark.
-World Health Organization (Health Education Unit).(1986). *Life-styles and Health, Social Science in Medicine* 22, p.117-124.
-Wulff, D. (1997). *Psychology of religion: Classic & contemporary* (2nd ed.). New York: John Wiley & Sons.
-Zock, H. (1990). *A psychology of ultimate concern: Erik H. Erikson's contribution to the psychology of religion*. Amsterdam: Rodopi.

خان حسین آبادی، عطیه (۱۳۹۹). مضامین کاشی‌نگاره‌های دورهٔ قاجار در حرم مطهر رضوی (مطالعهٔ تطبیقی کاشی‌نگارهٔ معجزهٔ حملهٔ شیران به حمیدبن مهران با تصاویر چاپ سنگی).
فصلنامه علمی فرهنگ رضوی، ۸ (۱)، ۱۳۴-۹۵.

مقاله پژوهشی

مضامین کاشی‌نگاره‌های دورهٔ قاجار در حرم مطهر رضوی

(مطالعهٔ تطبیقی کاشی‌نگارهٔ معجزهٔ حملهٔ شیران به حمیدبن مهران با تصاویر چاپ سنگی)

دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۱ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۲۵

عطیه خان حسین آبادی[۱]

چکیده

کاشیکاری یکی از شیوه‌های نقش‌پردازی آرمان‌گرایانه در تزئینات معماری ایران است، که پیشینهٔ تاریخی آن به قبل از اسلام باز می‌گردد. هنر کاشیکاری در قرون اولیهٔ اسلامی در ایران به‌دلیل افزایش ساخت بناهای مذهبی، به‌صورت تزئینات در مجموعه‌های مذهبی نمایان می‌شود. روند رشد و توسعهٔ حرم مطهر در سراسر تاریخ اسلام و در طول حیات حکومت‌های اسلامی ادامه داشته است. از این‌رو، نوع معماری و متعلقات آن از جمله کاشیکاری، در طول تاریخ و دوره‌های ایلخانی، تیموری، صفوی، قاجار و معاصر به سبک‌ها و روش‌های مختلفی انجام شده است. در دورهٔ قاجار تحولات بسیاری در هنر و معماری به‌ویژه در تزئینات بناها روی داد. در این دوران نقشینه‌کردن دیوار ابنیه جلوه‌ای نوین یافت. کاشی‌نگاران این عصر در نقش‌پردازی، عکاسی، مرسولات پستی، اسلوب‌های غربی، سنت‌های کهن نگارگری، و همچنین کتاب‌های ادبی، تاریخی، مذهبی و تصاویر چاپ سنگی را منبع الهام قرار داده‌اند.

هدف اصلی این مقاله آشنایی با کاشی‌نگاره‌های دورهٔ قاجار در حرم مطهر و تطبیق کاشی‌نگارهٔ معجزهٔ حملهٔ شیران به حمیدبن مهران بر پیشانی ایوان شرقی صحن عتیق با تصاویر چاپ سنگی مشابه آن است. سؤال این است که کاشی‌نگاره‌های دورهٔ قاجار در حرم مطهر رضوی شامل چه مضامینی می‌شوند؟ آیا می‌توان کاشی‌نگارهٔ معجزهٔ امام رضا علیه‌السلام در مجلس مأمون (حملهٔ شیران به حمیدبن مهران) را متأثر از تصاویر چاپ سنگی مشابه دانست؟ در صورت تأثیرپذیری این کاشی‌نگاره از تصاویر چاپ سنگی، این تأثیرها چه مواردی را شامل می‌شود و با اثر کدام هنرمند تصویرساز مطابقت بیشتری دارد؟

مطالب و تصاویر پژوهش به روش میدانی و کتابخانه‌ای گردآوری شده و با رویکرد توصیفی و تحلیلی همراه با تفسیر تصویرها و تطبیق آن‌ها نگارش یافته است.

کلیدواژه‌ها: حرم مطهر رضوی، امام رضا علیه‌السلام، حمیدبن مهران، کاشی‌نگاره، چاپ سنگی.

---

۱. کارشناس ارشد ارتباط تصویری موسسه آموزش عالی فردوس مشهد: atiye.hosseinabadi@gmail.com

* این مقاله به جشنواره دوسالانه آیات مصور (معاونت قرآن و عترت وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی) درسال ۱۳۹۷ ارائه شده است.

۱. مقدمه

تزئینات بنا از عوامل بسیار مهم در معماری ایران و دربردارندهٔ اطلاعات تاریخی، اجتماعی، فرهنگی و اعتقادات مذهبی دوران خود است. در هنر اسلامی، تزئین برای اعتلا به افق‌های برتر و بیان فضای قدسی است. کاشیکاری در ایران جزءِ آثار ارزشمند هنری است. متعالی‌ترین تجلیات هنر دینی را در کاشیکاری‌های اماکن مذهبی می‌توان یافت که از مهم‌ترین مظاهر بروز مفاهیم معنوی و عرفانی در هنر به شمار می‌رود و نقش اصلی را در اماکن مقدس از جمله حرم مطهر رضوی ایفا می‌کند.

حرم امام رضا ﷺ دارای نمونه‌هایی از هنر کاشیکاری، مربوط به دوره‌های مختلف تاریخی است که می‌توان آنها را بر اساس ویژگی‌های بصری، نوع نقوش و دورهٔ تاریخی طبقه‌بندی کرد. طرح‌ها و نقوش کاشیکاری در هر دوره برگرفته از مبانی فکری ـ ارزشی زمان خود بوده است. در دورهٔ قاجار نیز ساخت‌وسازها و تزئینات بیشتری در حرم امام رضا ﷺ صورت گرفت که از اقدام‌های مهم، ساخت صحن نو (آزادی) در شرق حرم در سال ۱۲۳۳ق به دستور فتحعلی‌شاه بوده است (مهدوی، ۱۳۸۷: ۸۶). این صحن توسط محمدشاه تزئین و در روزگار ناصرالدین‌شاه به پایان رسید (کوثری، ۱۳۸۷: ۵۵).

در دورهٔ قاجار تحولات بسیاری در هنر و معماری روی داد. کاشیکاری نیز مانند سایر هنرهای این دوره دچار تغییر شد. این هنر در ادامهٔ سنت گذشته و به تقلید از آن در تکنیک و تزئین، تفاوت‌هایی با دوران پیشین دارد و با گذشت زمان متأثر از هنر غرب و حتی پدیده‌های جدید از جمله چاپ سنگی یا لیتوگرافی قرار می‌گیرد، که از آخرین شیوه‌های هنر متداول در دورهٔ قاجار است. گسترش و محبوبیت این هنر در میان مردم، ارتباط میان تصاویر چاپ سنگی و دیگر هنرهای ایرانی را برقرار کرد که از جمله، استفاده از آنها برای تهیهٔ الگوی کاشی‌نگاری[۱] این دوران بوده است.

در این پژوهش تلاش شده تا ضمن بررسی مضامین کاشی‌نگاره‌های دورهٔ قاجار در حرم

۱. اصطلاح کاشی نگاری توسط هادی سیف (۱۳۷۶: ۱۴) در کتاب نقاشی روی کاشی به‌کار برده شده است.

امـام رضـا (علیه‌السلام)، کاشـی‌نگارهٔ معجـزهٔ امـام (علیه‌السلام) در مجلـس مأمـون، حملـهٔ شـیران بـه حمیدبـن مهـران بـر پیشـانی نمـای داخلـی ایـوان شـرقی صحـن عتیـق، بـا تصاویـر چـاپ سـنگی تطبیـق داده شـود. نخسـت توضیحـات مختصـری دربـارهٔ کاشـیکاری دورهٔ قاجـار و توصیـف مضامین آن در حـرم مطهـر ارائـه شـده اسـت. سـپس تاریخچـه و تصاویـر چاپ سـنگی بیـان شـده و در نهایت کاشـی‌نگارهٔ حملـهٔ شـیران بـه حمیدبـن مهـران بـا تصاویـر چاپ‌سـنگی تطبیـق داده می‌شـود.

۲. روش تحقیق

ایـن مقاله حاصل پژوهشـی اسـت کـه از لحـاظ روش توصیفی ـ تحلیلـی، همراه با تفسـیر تصاویر و تطبیـق آنهـا صـورت پذیرفتـه و روش گـردآوری اطلاعـات، کتابخانـه‌ای و میدانـی و بـر اسـاس موضـوع و شـیوهٔ تحقیـق، پژوهشـی و سـؤال‌محور بـوده اسـت. جامعـهٔ آمـاری ایـن پژوهـش بـرای دسـته‌بندی مضامیـن، شـامل نمونه‌هایـی از کاشـی‌نگاره‌های بـر جـای مانـده از دورهٔ قاجـار در مـوزهٔ مرکـزی و صحن‌هـای عتیـق و نـو می‌شـود. بـرای تطبیـق کاشـی‌نگاره بـا چـاپ سـنگی، سـه تصویر از سـه نسـخهٔ «اخبارنامه» ۱۲٦۷ق، «اسرارالشـهاده» ۱۲٦۸ق، «جامع المعجزات» ۱۲۷۱ق مشـاهده شـد کـه بـر اسـاس فهرسـت کتاب‌هـای بررسـی شـده توسـط اولریـش مارزلـف (۱۳۹۰)، نسـخهٔ «اخبارنامـه» و «جامع‌المعجـزات» فقـط در سـال مذکـور بـه چـاپ رسـیده اسـت، امـا کتـاب «اسرارالشـهاده» در سـال‌های متعـدد به‌دفعـات چاپ شـده کـه تعـدادی از آنهـا در کتابخانهٔ مرکزی آسـتان قـدس رضـوی نگهـداری می‌شـود. از ایـن‌رو، جامعـهٔ آمـاری از میـان تصاویـر چـاپ سـنگی شـامل سـه کتـاب یادشـده و بررسـی تمـام نسـخه‌های موجـود از کتـاب «اسرارالشـهاده» در مخـزن کتاب‌هـای چـاپ سـنگی کتابخانـهٔ مرکـزی آسـتان قـدس رضـوی اسـت.

۳. پیشینهٔ تحقیق

دربـارهٔ کاشـیکاری‌های حـرم امـام رضـا (علیه‌السلام) تاکنـون کتاب‌هـا و مقاله‌هـای زیـادی نوشـته شـده اسـت. هـادی خورشـیدی (۱۳۹٦) در کتـاب «کاشـیکاری در حـرم مطهـر رضـوی» ضمـن

بررسی دوره‌های تاریخی کاشیکاری حرم، برخی از نقوش دورهٔ قاجار را بررسی کرده است. ابوالفضل صادق‌پور و سیدمحمود میرعزیزی (۱۳۹٤) در مقالهٔ «تحلیل کاشیکاری در دورهٔ قاجار با نگاهی به نقوش کاشی‌های حرم امام رضا (علیه‌السلام)» نقوش تزئینی حرم مطهر را براساس ویژگی‌های بصری دورهٔ قاجار دسته‌بندی و شناسایی کرده‌اند که البته برخی از نقوش دورهٔ قاجار از جمله نقوش اسطوره‌ای در آن نادیده گرفته شده است. در زمینهٔ چاپ سنگی و اهمیت و توجه به آن نیز آثار بسیاری وجود دارد. دربارهٔ تطبیق چاپ سنگی با کاشی، فاطمه جباری و محسن مراثی (۱۳۹۲) در مقاله خود با عنوان «مطالعهٔ تطبیقی تصاویر نسخ چاپ سنگی و کاشی‌های مصور دورهٔ قاجار» موارد تأثیرپذیری کاشی‌نگاران دورهٔ قاجار از تصاویر چاپ سنگی را بررسی کرده‌اند. سیدمحمود میرعزیزی و ابوالفضل صادق‌پور (۱۳۹۵) در «تحلیل تأثیر تصاویر چاپ سنگی کتاب نامهٔ خسروان بر تصاویر کاشی‌های نقش برجسته کاخ موزهٔ گلستان» کاشی‌های نقش‌برجستهٔ کاخ گلستان و نسخهٔ «مصورنامهٔ خسروان» و علل استفادهٔ هنرمندان کاشیکار از آن را مورد توجه قرار داده‌اند. در تألیفات گذشته تاکنون موردی که اختصاصاً مضامین کاشی‌نگاره‌های تصویری دورهٔ قاجار در حرم مطهر را دسته‌بندی و بررسی کند موجود نیست و در هیچ موردی نقش حملهٔ شیران به حمیدبن مهران با چاپ سنگی تطبیق داده نشده است.

۴. کاشیکاری قاجار

در عالم هنر، حضور نقاشان، معماران اروپایی و سایر هنرمندان غربی همراه با ورود هنر عکاسی و سینما به کشور، جهان هنرمند ایرانی را دگرگون کرد (تقوی، موسوی و آگنجی، ۱۳۹٤، ج۲: ۱۱۲۹). تفکرات جدید، در تنوع رنگ و نقش تأثیرگذار بود (ریاضی، ۱۳۹۵: ۷۰) که از ویژگی‌های مهمّ کاشی‌های دورهٔ قاجار است (میرعزیزی و صادق‌پور، ۱۳۹۵: ۷۸). در هنر قاجار که هنری پر زرق و برق، رنگارنگ و گوناگون است، رنگ اهمیت ویژه‌ای دارد (افضل و سلاحی، ۱۳۹٦: ١٤) هر چند جنبهٔ آرامش‌بخش و روحانیت دورهٔ صفویه را ندارد اما کاشی‌هایی به رنگ‌های شاد، زنده و مادی‌تر ساخته شدند (ریاضی، ۱۳۹۵:

۷۰). کاشیکاری‌های دورهٔ قاجار به لحاظ استفاده از رنگ‌های گرم در دوره‌های تاریخی ایران کاملاً متمایز هستند. رنگ غالب در اماکن مذهبی و غیرمذهبی زرد و قرمز است، به حدی که مشخصهٔ ویژهٔ هنر کاشیکاری قاجار است (افضل و سلاحی، ۱۳۹۶: ۱٤).

کاشیکاری در نقش نیز دچار تغییراتی می‌شود و کاشی‌ساز الگوهای سنتی را کنار می‌گذارد و توجه خود را معطوف تابلوهای نقاشی، عکس‌ها و کارت‌پستال‌هایی می‌کند که درباریان با خود از اروپا آورده بودند که سبب خلق مضامین، ترکیب‌بندی‌ها و رنگ‌آمیزی متفاوتی می‌شود (تقوی، موسوی و آگنجی، ۱۳۹٤، ج۲: ۱۱۲۹).

در دورهٔ قاجار، نقاشی روی کاشی در ادامهٔ سنت‌های گذشته و به تقلید از آن، با تأثیرپذیری از هنرهای نوپا و نوظهور مانند عکاسی و چاپ سنگی، وارد مرحلهٔ جدیدی از لحاظ بهره‌گیری از مضامین و تصاویر برگرفته از این هنرها می‌گردد که سبب خلق اثر توسط هنرمند کاشیکار در دورهٔ قاجار گشته است. کاشی قاجاری ابداع سبکی با تنوع خاص است که منجر به جاودانه ساختن ابعاد گوناگون هویّت ایرانی اعم از ملی، فرهنگی، دینی، مذهبی و رجال‌شناسی گردیده است و نقش هنر در جاودانه ساختن هویت ایرانی را برای ما بازگو می‌کند. این نقوش شامل تصاویر پادشاهان، مناظری از بناهای تاریخی و مناظری طبیعی از مناطق مختلف ایران، تصاویر انسانی، گیاهی (میرعزیزی و صادق‌پور، ۱۳۹۵: ۷۸)، نقوش شیر و خورشید و... است (عبدی‌فر، ۱۳۹۲: ٤۱).

در کاشی‌های هفت‌رنگ، تأثیرهای هنر غربی را با نقش‌هایی نظیر دسته‌های فراوان گل رُز، گلدان و انواع میوه می‌توان دید. در تمامی این سبک‌ها، سلایق عصر ملکه ویکتوریا مشهود است. این تأثیر را می‌توان در نقش‌مایه‌هایی نظیر صحنه‌های چشم‌انداز و مناظر اروپایی که به طور قطع از کارت‌پستال‌های معاصر وارداتی و تصاویر مجله‌ها کپی‌برداری شده است، به‌خوبی مشاهده کرد (ریاضی، ۱۳۹۵: ۳٤). تصاویر فرشتگان برهنه، شبه‌اسلیمی‌های شیپوری، نقوش هندسی با قابلیت فراوان و...، ولی اغلب اساس طراحی نقوش بر یک گلدان استوار است که از آثار تزئینی دورهٔ روکوکوی اسپانیاست. تصاویر این گلدان‌ها پر نقش‌ونگار و شامل نقش‌های پرندگان و گل‌های رُز با حالت طبیعی است (عبدی‌فر، ۱۳۹۲: ٤۱).

۵. کاشی‌نگاری

در زمـان پادشـاهی شـاه‌عباس و مکتـب رضـا عباسـی، کشـیدن تصویـر روی دیوارهـا یـا همـان دیوارنـگاری معمـول گردیـد (همـان: ٤٣). نقاشـی روی کاشـی یـا کاشـی‌نگاری یکـی از انـواع دیوارنـگاری اسـت. آثـاری از آن به‌وفـور از دورهٔ قاجـار بازمانـده اسـت کـه کاربـردی وسـیع داشـته (آژنـد، ۱۳۸۵: ٣٦) و به‌صـورت واقع‌گرایانـه یـا انتزاعـی، بـا توجـه بـه نـوع بنـا (مذهبـی و غیرمذهبـی) روی کاشـی نقـش می‌شـد. نقـوش کاشـی‌های ایـن دوره را می‌تـوان بـه هفـت دستهٔ اصلـی تقسـیم کـرد: نقـوش هندسـی، نقـوش گیاهـی و جانـوری، نقـوش (مناظر) معمـاری، نقـوش انسـانی، نقـوش اسـطوره‌ای، نقـوش روایتـی، نقـوش فرنگـی و نقـوش نظامـی (ریاضـی، ۱۳۹۵: ٥٤-٦٦).

ایـن کاشـی‌نگاری‌ها مضامیـن و موضوعـات متنوعـی داشـت کـه مضامیـن تزئینـی (گل‌ومـرغ و دورنماسـازی و...)، رزمی(افسـانه‌ای و تاریخـی)، بزمـی (داسـتان‌های تغزلـی، صحنه‌هـای شـکار و تفـرج) و مذهبـی (روایت‌هـای مذهبـی گوناگـون) از جملـهٔ آنها بـود (آژنـد، ۱۳۸۵: ٣٦).

بـر ایـن اسـاس، در پژوهـش حاضرکاشـی‌نگاره‌های حـرم مطهـر بـا توجـه بـه مضمـون و موضـوع، در چهـار گـروه فـوق دسـته‌بندی شـده‌اند.

۶. کاشی‌نگاره‌های دورهٔ قاجار در حرم مطهر

٦-۱ مضامین تزئینی

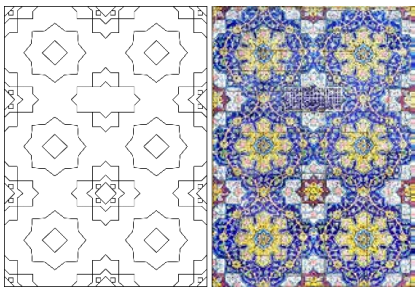
در میـان نقـوش کاشـی‌نگاره‌های حـرم، مضامیـن تزئینـی در زمـرهٔ نقـوش پرتعـداد قـرار دارنـد کـه همچـون سـایر زمینه‌هـا تحـت تأثیـر هنـر اروپایـی، بـه سـمت طبیعت‌پـردازی و فاصله‌گرفتن از فرم‌هـای تجریـدی و انتزاعـی پیـش می‌رونـد و شـامل نقـوش هندسـی، گیاهـی، گل‌ومـرغ، حیوانـی، مناظـر و معمـاری، و گلدانـی و کاسه‌بشـقابی می‌شـوند.

٦ـ۱ـ۱ نقوش هندسی

هندسه میراث تمدن‌های ایران پیش از اسلام، میان‌رودان، مصر و یونان است، که به‌تدریج در تمدن دوران اسلامی اهمیت والایی یافت. ساختمان‌های هندسی با مفاهیم نمادین، کیهانی و فلسفهٔ اسلامی سازگاری داشت. اغلب هنرمندان از این مفاهیم مطلع بودند و آنها را از طریق نقش بیان کرده‌اند. از این‌رو، بسیاری از طرح‌ها جنبهٔ تجریدی ندارند، بلکه دارای مفهومی مقدس و مذهبی‌اند (ریاضی، ۱۳۹۵: ٥٤).

طرح‌های هندسی بر نظام شبکه‌ای استوارند که در آن شبکه‌های هندسی به واحدهای مشخصی تقسیم و با توالی منظمی تکرار می‌شوند؛ با این مزیّت که می‌توان بر حسب روابط متناسب، طرح‌ها را میان نقش‌های هندسی، بزرگ یا کوچک کرد. نقوش هندسی می‌توانند به‌صورت منفرد یا مرکب با نقش‌های گیاهی استفاده شوند (همان: ٥٤-٥٥). اساس ساخت نقوش هندسی و گیاهی، مربع، دایره یا ترکیب آنهاست که انواع بی‌شماری را پدید می‌آورند (همان: ٥٧).

هنرمندان دورهٔ قاجار نیز بر پایهٔ اصول هندسی ساده، دستاوردهای زیبایی عرضه کرده‌اند. گاهی در این طرح‌ها به قیدوبندهای ناشی از بینش‌ها و معتقدات خود بیشتر مقیّد هستند تا محدودیت‌های خود این رسانه. در مجموعهٔ این نقوش، نه فقط اغلب طرح‌های رایج دوره‌های پیشین مورد توجه طراحان بوده، بلکه طرح‌های جدید و ابتکاری نیز فراوان است (همان: ٥٦-٥٧). باوجود این، در تزئینات اصیل یا بازسازی شده از دورهٔ قاجار در حرم مطهر، نقوش هندسی نسبت به سایر نقوش سهم کمتری را به خود اختصاص داده است (تصویر ۱).



تصویر ۱. ساختار هندسی، منسوب به دورهٔ قاجار، بازسازی در دوران معاصر، نقوش نمای داخلی ایوان شرقی صحن آزادی. منبع: نگارنده.

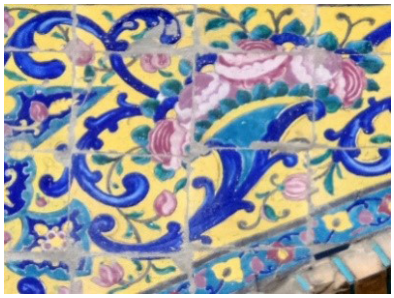
۶-۱-۲ نقوش گیاهی

در تزئین بناهای مذهبی، حرکت‌های مارپیچ و پویای اسلیمی و گل‌های ختایی نقش اساسی دارد که تعبیرهای گوناگونی در باب نمادگرایی آن به‌کار رفته است. بورکهارت اسلیمی‌های گیاهی را نمایش حرکت و زایش می‌داند (۱۳۶۵: ۷۱). برخی آن را نمودار کامل جهان قوسی‌شکل و کهکشان‌های مدوّر خوانده‌اند که در عهد صفویه به نهایت تکامل خود رسید (دادور و دالایی، ۱۳۹۵: ۲۱۱). همچنین، به‌عنوان سمبلی از انسان و تلاش و مجاهدهٔ وی برای رسیدن به کمال است تا در جایی به دایره‌ای کامل تبدیل شود (خلج، ۱۳۸۹: ۲۳). در نهایت، یادآور رمزگری حجاب است که بنا بر حدیث نبوی، خداوند پشت هفتاد هزار حجاب نور و ظلمت پنهان است؛ حجاب‌ها نورند تا ظلمت الهی را مستور دارند و ظلمت‌اند، تا حجاب نور الهی باشند (یاوری و باوفا، ۱۳۹۰: ۵۱-۵۲ و ۱۹۸).

تصویر۲. نقوش گیاهی، نمای داخلی ایوان شمالی صحن آزادی.
منبع: نگارنده.

تصویر۳. گل سرخ، قوس دهانهٔ ایوان شمالی صحن آزادی.
منبع نگارنده.

تصویر۴. زنبق، ضلع شمالی صحن آزادی. منبع: نگارنده.



تصویر۵. اسلیمی دهان شیپوری، ضلع غربی صحن انقلاب. منبع: نگارنده.

موتیف‌های سنّتی اسلیمی و ختایی در بیشتر ابنیهٔ دورهٔ قاجار نیز فراوان دیده می‌شود و در کاشی‌نگاره‌های باقی‌مانده از دورهٔ قاجار در حرم مطهر، نقش غالب را نسبت به نقوش هندسی برعهده دارند. اسلیمی‌هایی با شاخه‌های ضخیم و مارپیچ‌های بزرگ در میان گل‌های طبیعت‌گرا و منظره‌سازی که تقلیدی از تزئینات اروپایی به‌شمار می‌رود و گل‌های ختایی که در کنار گل‌های طبیعی جلوهٔ خود را از دست داده‌اند، در واقع هویّتی مستقل به نام اسلیمی و ختایی در آن شلوغی نقش و رنگ دیده نمی‌شود (صادق‌پور و میرعزیزی، ۱۳۹٤: ٦)، (تصویر۲). هم‌چنین، نقوشی از قبیل گل‌وبوته، انواع گل‌های طبیعی چون گل سرخ (تصویر۳) و زنبق (تصویر٤) و اسلیمی‌های دهان شیپوری (تصویر٥) از تزئینات گیاهی رایج این دوره در حرم هستند.

٦-۱-۳ گل‌ومرغ

مهم‌ترین مضامین تزئینی در کاشی‌نگاری‌های دورهٔ قاجار، گل‌ومرغ به گونهٔ درهم‌تنیده، گاه مجزا و مستقل و گاه هم اسلیمی‌های درهم‌تافته گیاهی است (آژند، ۱۳۸۵: ۳۸). گل‌ومرغ اصطلاحی است برای توصیف نوعی از نقاشی قدیم ایرانی، که دارای گل، برگ، پرندگانی مانند بلبل و گاه پروانه بود و نقاشان اغلب برای بازنمایی آن از طبیعت مایه می‌گرفتند و اسلوب «پرداز» را به‌کار می‌بردند (مشتاق، ۱۳۸۹، ج۱: ۲۳).

دربارهٔ تاریخ پیدایش آثار گل‌ومرغ آمده است که پس از رانده‌شدن نقاشان از دربار شاه‌طهماسب در قرن ۱۰ق، تولید نقاشی به‌صورت آزاد و مستقل و فارغ از سفارش‌های

دربـار رونـق گرفـت. نخسـتین بـار رضـا عباسـی در میـان هنرمنـدان ایـن دوره توانسـت پرنـدۀ کوچکـی را از زمینـۀ آثـار نقاشـی ایرانـی بیـرون آورد و بـه مضمـون اصلـی نقاشـی تبدیـل کنـد (شـهدادی، ۱۳۸٤، ج۱: ۲۰) کـه به‌صـورت نوعـی نقاشـی مسـتقل، ریشـه در نیمـۀ دوم سـدۀ ۱۱ق دورۀ صفـوی دارد. بعدهـا ایـن نـوع نقاشـی در دورۀ افشـاریه و زندیـه شـکل دلنشـین و زیبایـی پیـدا کـرد. نقاشـان دورۀ قاجـار هـم سـنت گل‌ومرغ‌سـازی را ادامـه دادنـد و عـلاوه بـر نقاشـی لاکـی و مینایـی، در کاشـی‌نگاری‌ها و گچ‌نگاری‌هـا هـم از آن بهـره گرفتنـد (آژنـد، ۱۳۸۵: ۳۸-۳۹). ایـن تصویـر نمایـی از باغ‌هـای بهشـتی اسـت (شایسـته‌فر، ۱۳۸۹: ۳۵) کـه وصـف آن در قـرآن کریـم بارهـا آمـده اسـت (خورشـیدی، ۱۳۹٦: ۷٦).

همچنیـن، در نقاشـی گل‌ومـرغ، ارتبـاط و پیونـدی عمیـق بـا ادبیـات و اشـعار عارفانـۀ منظـوم مطـرح اسـت (پنجه‌باشـی، ۱۳۹۵: ٦۲) و دارای بـار اسـطوره‌ای و تمثیلـی اسـت. عناصـر ایـن نقاشـی یکـی گل، کـه تمثیلـی از بـاغ، بهشـت، بهـار و جاودانگـی اسـت و دیگـری مـرغ (همـان: ۷٤) کـه کانـون توجـه اصلـی، تجلـی روح و نمـادی از عرفـان اسـلامی و اشـراق و باورهـای عارفانه اسـت (همـان: ٦۲). نقش‌مایـۀ مـرغ در حالت‌هـای مختلـف جنبـۀ عرفانـی دارد و بـا الهـام از عرفـان ایرانـی ـ اسـلامی شـکل گرفتـه و بـه نمـادی از احـوال و عواطـف تبدیـل شـده اسـت. مرغ نشـانگر حـال نقـاش و سـیر روحانـی و احـوال عارفانـۀ وی اسـت. گل‌ومـرغ در دورۀ قاجـار بازتـاب تخیّـل شـاعرانۀ هنرمنـدان اسـت (همـان: ۷٤).

قاب‌هـای کاشـی هفت‌رنـگ بـا طـرح گل‌ومـرغ در حـرم مطهـر، بـا حاشـیۀ قاب‌بنـدی شـده و زمینـۀ زرد و سـفید، بـر روی اسـپرهای پایـۀ ایـوان و بـالای ازارۀ ایـوان شـمالی صحـن آزادی (تصویـر٦) و ایـوان شـرقی صحـن انقـلاب (تصویـر۷) وجـود دارد کـه جایگزیـن پایه‌گلدانی‌هـای عصـر صفـوی و تیمـوری شـده‌اند. مشـابه ایـن نقـوش در پایه‌هـای ایـوان شـرقی صحـن آزادی هـم توسـط هنرمنـدان دوران معاصـر بازسـازی و جای‌گـذاری شـده‌اند.

تصویر٦. گل‌ومرغ، ایوان شمالی صحن آزادی.
منبع: نگارنده.

تصویر۷. گل‌ومرغ، ایوان شرقی صحن انقلاب.
منبع: نگارنده.

٦ـ۱ـ٤ نقوش جانوری

نقوش جانوری چون انواع پرندگان، حیوانات وحشی و اهلی، به‌صورت منفرد یا در ترکیب با نقوش گیاهی بسیار استفاده شده است و به نظر می‌رسد که کاشی‌نگار سعی داشته است تا هر حیوانی را که در طبیعت می‌دیده است روی کاشی به تصویر بکشد (ریاضی، ۱۳۹۵: ٦۳). در حرم مطهر نیز گونه‌های متعددی از انواع نقوش جانوری وجود دارد که در مضامین مختلفی به کار رفته‌اند؛ مثل لک‌لک‌های مارکش، سگ‌های شکاری، گوزن و فیل که جزء نقوش تزئینی شمرده می‌شوند و در منظره‌پردازی‌ها قابل مشاهده‌اند و نقوشی از قبیل اژدها، گرفت‌وگیر باز شکاری و مرغابی، و نبرد شیر و گاو، همچنین اسب و سوار، شیر و اژدها که جزءِ مضامین رزمی و اساطیری هستند و در جای خود به آن اشاره خواهد شد. اما در میان نقوش متعدد حیوانی، برخی کارکرد و حضوری کاملاً معمولی و تزئینی دارند که می‌توان به نقش پرنده (مرغ)، طوطی و مرغابی اشاره کرد.

٦ـ١ـ٤ـ١ پرندگان

پرنـدگان بیشـترین تعـداد را بـه خـود اختصـاص داده‌انـد کـه اغلـب نـوع یـا گونـهٔ مشـخصی را نشـان نمی‌دهنـد و گاهـی شـبیه بلبـل و گاهـی پرنـدگان خیالـی بهشـتی و هفت‌رنـگ هسـتند (تصویـر۸). آن‌هـا نمـادی از معنویـت و بـر بنیـاد نظریـهٔ یونـگ، نماینـدهٔ ارواح یـا فرشـتگان و امدادهـای فراطبیعـی، اندیشـه‌ها و پروازهـای خیالـی هسـتند و به‌عنـوان نمـاد روح، در ادبیـات عامیانـهٔ سراسـر جهـان رواج دارنـد (سـرلو، ۱۳۸۹: ۲۱۹). به‌عـلاوه، پرنـده نمـاد تعالـی، جـان، تجلـی الهـی، ارواح هـوا، ارواح مـردگان، صعـود بـه آسـمان، تـوان ارتبـاط بـا ایـزدان یـا دخـول بـه مرتبـهٔ عالـی شـهود، اندیشـه و تخیـل (کوپـر، ۱۳۷۹: ۷۱) آرزو، آزادی، تنفـس، جاودانگـی، خورشـید، رشـد و بی‌گناهـی اسـت (طهـوری، ۱۳۹۱: ۵۲). حتـی به‌طـور کامل‌تـر، نمـاد مراحـل معنـوی و مرحلـهٔ برتر وجود هسـتند (شـوالیه و گربـران، ۱۳۷۹، ج۲: ۱۹۷) و محافـظ درخـت زندگـی به‌شـمار می‌رونـد (طهـوری، ۱۳۹۱: ۵۲). در ایـران، پرنـدگان از دیربـاز آیـات و نشـانه‌های تقـدس بودنـد و اعتقاد بـه وجـود نیـروی ضـدّ دیـوی آن‌هاسـت (قلـی‌زاده، ۱۳۹۲: ۲۷۸).

تصویر۸ پرندگان، ایوان جنوبی صحن آزادی. منبع: نگارنده.

٦ـ١ـ٤ـ٢ طوطی

طوطـی در میـان پرنـدگان هفت‌رنـگ و نقـوش گیاهـی در ایوان‌هـای شـمالی و شـرقی دیـده می‌شـود. ایـن پرنـده، رنگـی از بهشـتیان دارد. چـون مسـکن اصلی او هندوسـتان اسـت، نمـاد دوری از وطـن مألـوف و جـدا افتـادن از اصـل بـه شـمار مـی‌رود کـه همـواره در آرزوی پـرواز بـه موطـن و پیوسـتن بـه یـاران و هم‌زبانـان اسـت (یاحقـی، ۱۳۷۵:

تصویر۹. طوطی، ایوان شمالی صحن آزادی. منبع: نگارنده.

۲۹۸-۲۹۹؛ انوشه، ۱۳۷۵، ج۱: ٤٤٧-٤٤٨)، (تصویر۹).

٦-۱-٤-۳ مرغابی

مرغابی در ایوان‌های شمالی و شرقی در اطراف نقوش گلدانی یا درخت‌زندگی مشاهده می‌شود (تصویر ۱۰). واسطهٔ بین آب و آسمان و در باور ایرانیان باستان، هر پرندهٔ مرتبط با آب، نمادی از آناهیتا یا ناهید است. آناهیتا الهه آب‌ها و مورد ستایش همهٔ ایزدان است چرا که او موجب فرخی و باروری جهان و جانوران است (نامجو و فروزانی، ۱۳۹۲: ۳۳). همچنین، پرندگان را می‌توان حافظ و پاسدار درخت زندگی (نماد باروری خاک) و نماد باران دانست (افروغ، ۱۳۸۹: ۱۷۰) زیرا سحرانگاری طلب باران، یکی از آیین‌های مردم دوران پیش از تاریخ در سرزمین‌های خشک بوده و مستند این ادعا نقش‌های بی‌شمار پرنده و باران است که از نگاره‌های سفال تا فرش (همان: ۱۷۳) و کاشی و... در هنر ایران کاربرد داشته است.

تصویر ۱۰. مرغابی، ایوان شمالی صحن آزادی. منبع: نگارنده.

٦-۱-٥ منظره‌پردازی و معماری

منظره‌پردازی و دورنماسازی هم از مضامین تزئینی دیگر کاشی‌نگاری‌های دورهٔ قاجار است (آژند، ۱۳۸۵: ۳۸). در بیشتر بناهای درباری، شخصی و برخی از بناهای مذهبی این دوره، ساختمان‌ها و مناظر معماری در قاب‌های هندسی به‌تصویر کشیده شده‌اند (ریاضی، ۱۳۹۵: ٦۳). این منظره‌پردازی‌ها با کوهی در دوردست، خانه‌ای در طبیعت، درختان و سبزینه‌های گیاهی چشم‌نواز در پیرامون خانه و رودخانه نمایان است که گویی الگوی اصلی آنها تصاویر چاپی اروپایی بوده که معماری ایرانی در آنها به‌جای معماری اروپایی نشسته است (آژند، ۱۳۸۵: ۳۸). این قاب‌ها اغلب در مرکز یا لچکی‌های یک قاب

تصویر۱۱. منظره‌پردازی، لچکی ایوان شمالی صحن آزادی. منبع: نگارنده.

تصویر۱۲. منظره‌پردازی، طاق ورودی ضلع شرقی صحن آزادی. منبع: نگارنده.

بزرگ (تصویر۱۱) یا طاق‌نماهایی با نقوش اسلیمی و ختایی (تصویر۱۲) (ریاضی، ۱۳۹۵: ٦۳) و عمدتاً در قاب‌های بیضوی، دایره و مربع به‌تصویر درمی‌آمدند که در بخش‌های مختلف ساختمان و از جمله ورودی‌ها به‌کار برده می‌شد (افرادی، ۱۳۹۵: ٤۳). همچنین، منظره‌پردازی‌ها در حرم مطهر بر بدنهٔ نقوش کاسه‌بشقابی و گلدانی (تصویر ۱۳) هم دیده می‌شوند. نکتهٔ قابل توجه دیگر، حضور نقوش انسانی، لک‌لک‌های مارکش، سگ‌های شکاری، گوزن و فیل و ... در میان مناظر طاق‌نمای ضلع شرقی است (تصویر۱٤).

تصویر۱۳. منظره‌پردازی، شمال صحن آزادی. منبع: نگارنده.

تصویر۱۴. منظره‌پردازی، طاق ورودی ضلع شرقی صحن آزادی. منبع: نگارنده.

٦-۱-٦ نقوش گلدانی و کاسه‌بشقابی

نقوش گلدانی (تصویر۱٥) از عناصر متداول دوره قاجار بود که در زیرمجموعه آن، نقوش کاسه‌بشقابی (تصویر۱٦) قرار می‌گرفت که با انبوهی از گل تزئین می‌شد. ترسیم

نقش‌مایه‌های گل و کاسه‌بشقاب، یکی از نوآوری‌های این دوره است که به تقلید از دنیای فرنگ متداول گردید. در نقوش کاسه‌بشقابی یک دسته‌گل درون کاسه‌بشقاب با نقوش بسیار ریز و تزئینی قرار می‌گیرد (افرادی، ۱۳۹۵: ۳۹). این نقوش در اضلاع شمالی، ایوان شرقی و جنوبی مشاهده می‌شوند.

تصویر۱۵ نقش گلدانی، ایوان جنوبی صحن آزادی. منبع: نگارنده.

تصویر۱۶. کاسه بشقابی، ایوان جنوبی صحن آزادی. منبع: نگارنده.

۲-۶ نقوش رزمی

نقوش رزمی شامل نقوش افسانه‌ای [اساطیری] و تاریخی (آژند، ۱۳۸۵: ۳۶) است. در این زمینه بیشترین توجه به داستان‌های شاهنامه و تاریخ ایران باستان و نیز خود دورهٔ قاجار معطوف شده است (همان: ۳۷). مضامین اساطیری و باستانی شامل موضوعاتی است که ریشه در هنر و فرهنگ ایران دارد (تقوی، موسوی و آگنجی، ۱۳۹۴، ج۲: ۱۱۳۴)، از جمله شیر و خورشید، خورشیدخانم، فرشته‌های بالدار (ریاضی، ۱۳۹۵: ۶۵) و شاهان باستانی ایران. قاجارها با این‌کار می‌خواستند اقتدار سیاسی خود را با اقتدار سیاسی شاهان باستانی ایران برابر نهند و با بهره‌گیری از آنها بر مشروعیت قدرت‌شان تأکید ورزند. دیوارنگاره‌های دورهٔ قاجار از این نظر با دیوارنگاره‌های دوره‌های پیشین متفاوت است و عنصری جدید بر جریان هنر دیوارنگاری افزوده است (آژند، ۱۳۸۵: ۳۸ و ۴۱). در دورهٔ قاجار استفاده از نقوش اسطوره‌ای غالباً در بناهای درباری و شخصی دیده می‌شود و کمتر در بناهای مذهبی مورد استفاده قرار می‌گرفت، اما می‌توان به نمونه‌هایی از آن در

آستان شاه‌عبدالعظیم (نقش خورشید خانم) و یا حسینهٔ نقشین (نبرد شیر و اژدها) در یزد اشاره کرد (ریاضی، ۱۳۹۵: ٦٥).

مضامین رزمی (افسانه‌ای ـ اساطیری و تاریخی) در حرم امام رضا ﷺ نیز موارد متعددی را در برمی‌گیرد. از جمله، نقوش حیوانی مانند شیر، اژدها و صحنه‌های گرفت‌وگیر، فرشته‌های بالدار و رجال درباری و حکومتی که در ادامه به آن اشاره خواهد شد.

٦ـ۲ـ۱ اژدها

اژدها از دیگر نقوشی است که در تمامی اسپرهای صحن آزادی در پایهٔ گلدان‌ها، مشاهده می‌شود. هیچ‌یک از این کاشی‌ها اصالت قاجاری ندارند و با کاشی‌های معاصر جایگزین شده‌اند، اما این طرح از نظر به‌کارگیری نقوش گیاهی و حیوانی به‌کار رفته در گلدان، منطبق با کاشی‌نگاره ایوانچه شمالی صحن انقلاب است که به نظر اصیل و از آثار دورهٔ قاجار است، زیرا «گل‌های برگ کنگری زردرنگ از اواسط دوره قاجار رایج شد و احتمال انتسابش به عصر صفوی خیلی ضعیف و تقریباً نادرست است» (مصاحبه با دکترمهدی صحرا گرد ۲۷/ ۱۲/ ۱۳۹٦). از آنجاکه این طرح در تمامی اسپرهای صحن آزادی بازسازی شده است، می‌توان آن را از آثار دورهٔ قاجار دانست که در دوران معاصر جایگزین شده‌اند (تصویر۱۷).

تصویر۱۷. اژدها، سمت راست: طرح بازسازی شده در اسپرهای صحن آزادی سمت چپ: طرح اصیل در ایوانچه شمالی صحن انقلاب. منبع: نگارنده.

اژدها نگهبان گنج‌های پنهان است که برای دست‌یافتن به آن، باید بر او پیروز شد (شوالیه و گربران، ۱۳۷۸، ج۱: ۱۲۳). نبرد میان قهرمان و اژدها همیشه آزادسازی نعمتی را به ارمغان دارد (طهوری، ۱۳۹۱: ٤۳) که تعبیری است از کشمکش انسان برای نیل به خودآگاهی (یاحقی، ۱۳۷۵: ۷۵)، و دستیابی به گنج معرفت باطنی (کوپر، ۱۳۷۹: ۱۸).

اژدهـا نگهبـان درخت‌زندگـی و هرگونـه گنـج اسـت و خواهـان تصاحـب آن بایـد، پهلوانـی و فرزانگـی‌اش را در مواجهـه بـا خطـر و کشـتن خزنـدهٔ عجیب‌الخلقـه، اثبـات کنـد. بهـار معتقـد اسـت شـاهان و پهلوانـان بـا عمـل اژدهاکشـی، کار برکـت بخشـی را انجـام می‌دهنـد کـه برکـت و بـاران بـر زمیـن جـاری می‌شـود (قلـی‌زاده، ۱۳۹۱: ۲۷۵). پـس اژدهـا بـر دروازهٔ شـهرها، کاشـی‌های لعاب‌خـورده و تخت‌هـای سـلطنت، نقـش محافظـت و پاسـبانی را برعهـده داشـت.

تصویر۱۸. شیر، ایوان شمالی صحن آزادی. منبع: نگارنده.

۶ـ۲ـ۲ شیر

شـیر کـه نقـش سـر آن در پایه‌هـا و ورودی ایـوان شـمالی وجـود دارد (تصویـر۱۸) در دوره‌هـای مختلـف فرهنـگ ایـران مفاهیـم خاصـی را در برداشـته و «مظهـر میتـرا، خورشـید، گرما، تابسـتان، پیـروزی، شـجاعت، سـلطنت، قـدرت، نـور و آتـش بـوده اسـت». شـاید قدیمی‌تریـن مفهـوم آن در علـوم نجـوم مـورد اسـتفاده قـرار گرفتـه اسـت (افـرادی، ۱۳۹۵: ۳۸). در کهن‌تریـن نقـوش، شـیرها نگهبـان پرستشـگاه‌ها، قصرهـا و آرامگاه‌هـا بودنـد و تصـور می‌رفـت کـه درنده‌خویـی آن‌هـا باعـث دورکـردن تأثیـرات زیـان‌آور می‌شـود (بهمنـی، ۱۳۸۹: ۷٤). شـیر در ایـران نمـاد سـلطنت، نیـروی خورشـید و نـور اسـت (بـرادران، ۱۳۹۲: ۹۸) کـه همـراه بـا خورشـید نیـز بـه‌کار می‌رفتـه و پـس از گذرانـدن سـیر تطـوری در زمـان ناصرالدیـن شـاه قاجـار و در سـال ۱۲۸۰ق نشـان رسـمی ایـران شـد (افـرادی، ۱۳۹۵: ۳۸). شـیر مظهـری از قـدرت خاکـی و زمینـی و خورشـید جلـوه‌ای از قـدرت آسـمانی اسـت و در کنـار هـم تجلـی قـدرت تفویـض شـده از آسـمان بـه مـردم اسـت کـه در وجـود شـاه یـا سـلطان تبلـور می‌یابـد (بـرادران، ۱۳۹۲: ۱۷۰). ایـن نقـش در دورهٔ قاجـار کاربـرد فـراوان پیـدا کـرد.

٦ـ۲ـ۳ گرفت‌وگیر

نبرد شیر وگاو (تصویر۱۹): شیر برای ایرانیان باستان مظهر تابستان و گاو ظهر زمستان بوده از این رو پریدن شیر بر پشت گاو، نماد لحظهٔ چیرگی تابستان بر زمستان و فرا رسیدن بهار است. گاو نماد ماه و شیر نماد خورشید و فائق آمدن شیر بر گاو، فائق آمدن خورشید بر ماه، روز بر شب و روشنایی بر تاریکی است (برادران، ۱۳۹۲: ۱۰۷). گاو و شیر (ثور و اسد) از صورت‌های فلکی هستند، در نزدیکی‌های اعتدال ربیعی، (نوروز) برج اسد بر برج ثور تفوق می‌یابد و بهار می‌شود و حاصلخیزی و تجدید حیات آغاز می‌شود که این را می‌توان بهترین تعبیر از این نقش دانست (همان: ۱۰۹). همچنین این دو صحنه نماد جنگ قدرت‌های نیک بر ضد ارواح خبیث است؛ جنگی که مؤمنان دایماً و با تمام قدرت در آن شرکت می‌کنند. رسیدن به جایگاه نور جاودان، برای ارواح درستکار با شفاعت قدرت مطلق [شیر] تضمین شده است (شوالیه و گربران، ۱۳۸۵، ج٤: ٦٨٤؛ نامورمطلق و کنگرانی، ۱۳۹٤: ۲٦۷). این نقش در تزئینات ضلع غربی صحن انقلاب دیده می‌شود.

تصویر۱۹. گرفت‌وگیر: نبرد شیر و گاو، ضلع غربی صحن انقلاب. منبع: نگارنده.

تصویر۲۰. گرفت‌وگیر: شاهین و شکار مرغابی، سمت راست: ورودی ایوان شمالی صحن آزادی، سمت چپ: ضلع غربی صحن انقلاب. منبع: نگارنده.

شاهین و شکار مرغابی (تصویر۲۰): در روایات کهن به‌خصوص در جهات اساطیری تفاوتی بین شاهین، عقاب و باز وجود ندارد. شاهین در توانایی سرآمد پرندگان و به‌دلیل شکوه و تقدس به «شاه‌مرغان» شهرت یافته است. در ایران باستان، شاهین مرغی خوش‌یمن و مقدس بوده که در افسانه‌ها به عنوان مظهر آسمان قلمداد می‌شده است

(یاحقی، ۱۳۷۵: ۲۷۰-۲۷۱). این پرندهٔ تیز پرواز در دوران باستان، سمبل قدرت و فرّ پادشاهی بوده (برادران، ۱۳۹۲: ۷۳؛ یاحقی، ۱۳۷۵: ۲۷۱)، و چون پادشاهان در هنگام شکار و صید پرندگان از این پرنده استفاده می‌کردند، تربیت آن خود فنی از لوازم سلطنت محسوب می‌شد که در ادبیات فارسی هم کتاب‌های متعددی با عنوان «بازنامه» به خود اختصاص داده است (یاحقی، ۱۳۷۵: ۲۷۱-۲۷۲). این نقش را که خود اشاره‌ای به فرهنگ ایران باستان در دستگاه سلطنتی است، می‌توان در ورودی ایوان شمالی صحن آزادی و در تزئینات ضلع غربی صحن انقلاب مشاهده کرد.

٦ـ۲ـ٤ فرشته‌های بالدار

در ابنیهٔ دورهٔ قاجار غالباً برهنه و به صورت قرینه نقش شده‌اند که از تاج کیانی و یا در مواردی از عبارت «نصر من الله و فتح قریب» و «صاحب‌الزمان ادرکنی» پاسداری می‌کنند (ریاضی، ۱۳۹۵: ٦٥). در باستانی‌ترین لایه‌های فرهنگ ایرانی، اشتیاق پرواز به ماورای ماده و قرارگرفتن بر فراز شرایط انسانی وجود داشته است. تمامی اسطوره‌ها، آیین‌ها و افسانه‌های حاوی روز عروج را می‌توان با اشتیاق دیدن و رفتار کردن تن مانند روح و تغییر شکل یافتن جسم انسان به وجه روحانی تفسیر کرد (یاوری و سعیدی‌فر، ۱۳۹۵: ٥-٦). فرشتگان پیام‌آوران بالداری‌اند که میان خدایان و بشر ارتباط برقرار می‌کنند (هال، ۱۳۸۳: ۲٦۰؛ شفرد، ۱۳۹۳: ٦۹). آنان پیک‌های خداوند، واسطهٔ بین خدا و انسان، آسمان و دنیا، نیروهای عالم غیب و اشراق هستند (کوپر، ۱۳۷۹: ۲۷۱)، از این‌رو، طراحان بنا خواسته‌اند با ترسیم نقش آنها نوعی تقدس و حالتی روحانی به بنا بدهند. ریشه ظهور این نقش، از نماد فروهر آغاز می‌شود، با سیمرغ همگام و در قالب فرشته جلوه‌گر می‌شود. فرشته در برخی از اماکن، به تعابیر اسلامی مانند ملایکه مقرب خداوند نزدیک‌تر است. وجود این ملایکه با لباس‌های پوشیده، حجب و حیای مخصوص، تعداد متقارن و واقع در ارتفاعی نسبتاً بلند، در تطابق با سنت‌های ایرانی ـ اسلامی قرار دارد و واسطهٔ فیض هستند و ضمن اینکه به بنا روحیه‌ای قدسی می‌بخشد، می‌تواند این پیام را به‌دنبال داشته باشد که بنا، صاحبان یا استفاده‌کنندگان از آن، در سایهٔ فیوضات الهی و حفاظت کروبیان عالم

ملکوت می‌باشند (افرادی، ۱۳۹۵: ۳۹) که نمونه‌ای از آن را در تزئینات داخلی ایوان شمالی صحن آزادی که حامل گلدانی از گل هستند، می‌توان دید (تصویر۲۱) و در برخی موارد نیز فرشته به مفهوم اروپایی خود که عنوان الههٔ رب‌النوع پیروزی و فتح است، نزدیک‌تر است (همان: ٤١)، و نقشی از آن را می‌توان در موزهٔ مرکزی آستان قدس رضوی مشاهده کرد (تصویر۲۲) که نمونهٔ بازسازی شده آن از دوران معاصر در ضلع غربی صحن آزادی مشهود است.

تصویر۲۱. فرشته، ایوان شمالی صحن آزادی، منبع: نگارنده.

تصویر۲۲. فرشته، موزه مرکزی آستان قدس رضوی. منبع: نگارنده.

٦-۲-۵ رجال درباری و حکومتی

از جمله نقوش مرسوم این دوره رجال حکومتی و ترسیم سربازان مسلح و آماده است که رسم آنها را می‌توان به‌منظور نشان دادن ابهت دولت و آمادگی نیروها تفسیر کرد و پیام آن می‌تواند این نکته باشد که سربازان حکومت با آمادگی کامل آماده جان‌نثاری برای شاه و وطن هستند (همان: ۳۸). از جمله نقوشی که در این زمینه می‌توان به آن اشاره کرد سه کاشی‌نگارهٔ موجود در موزهٔ مرکزی آستان قدس رضوی است که در یک مورد به تک‌چهره‌ای مستقل (تصویر۲۳) و در دو مورد دیگر به قهرمان سوار بر اسب (تصویر۲٤) اشاره شده است، که پرابهت‌ترین نوع قهرمان حماسی به‌شمار می‌آید، و اسبی که او را حمل می‌کند شریف‌ترین حیوان و برای آن قهرمان عزیزترین جانور است (قلی‌زاده، ۱۳۹۲: ٦٥). این نقش نماد پیروزی و شوکت است و سوار همان‌گونه که بر

مؤکبِ خود مسلط است، بر نیروی دشمن نیز غالب است. اسب‌سوار به بهشت صعود کرده و این صعود را به خدایان، قهرمانان و غاصبان می‌نمایاند، که در این حالت اسب‌سوار می‌تواند مفهومی معنوی پیدا کند، مفهومی چون محقق‌شدن کلام مقدس و نیل به کمال (شوالیه و گربران، ۱۳۷۸، ج۱: ۱٦٦). موضوعاتی همچون پیکره سوارکاران که اغلب در هوای آزاد طبیعت در حال سواری‌اند، در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۳ق تولید شدند (جباری و مراثی، ۱۳۹۲: ٦۰).

تصویر۲۳. تک‌چهره، موزه مرکزی آستان قدس رضوی. منبع: نگارنده.

تصویر۲۴. قهرمان سوار بر اسب، موزه مرکزی آستان قدس رضوی. منبع: نگارنده.

۳.٦ مضامین بزمی

نقوش روایی در ابنیهٔ دورهٔ قاجار شامل نقش‌های برگرفته از کتاب‌های ادبی و مذهبی و زندگی روزمره است (ریاضی، ۱۳۹۵: ٦۵). در این میان، کاشی‌نگاری‌های اقتباس‌شده از کتاب‌های ادبی و زندگی روزمره جزء مضامین بزمی شمرده می‌شوند که در صدر آنها بهره‌گیری از مجالس داستان‌های تغزلی مانند لیلی‌ومجنون، فرهادوشیرین، بهرام‌وگلندام، شیخ صنعان و دختر ترسا و بالاتر از همهٔ صحنه‌های شکار و تفرج و تفنن قرار دارد (آژند، ۱۳۸۵: ۳۸). همچنین، وقایعی مانند رقص و محافل درویشان (افرادی، ۱۳۹۵: ٤۲) که بر اساس مشاهدات میدانی از این قبیل نقوش در کاشی‌نگاره‌های حرم مطهر رضوی مشاهده نشد.

٤ـ٦ مضامین مذهبی

دستهٔ دیگر از نقوش روایی کاشی‌نگاری‌های برگرفته از کتاب‌های مذهبی است که در امامزاده‌ها، مساجد، حسینیه‌ها، تکیه‌ها و حتی خانه‌های خصوصی دیده می‌شود و موضوعات گوناگونی دارند که اغلب موضوعات مذهبی شیعه را دربرمی‌گیرد. از جمله موضوعات اصلی این کاشی‌نگاری‌ها می‌توان به «حکایت غدیرخم، معراج پیامبر ﷺ، جانفشانی‌های امام علی ؑ در جنگ با کفار، امام علی ؑ و حسنین ؑ، وقایع کربلا با چرخه‌ای از داستان‌های شهدای کربلا، امام رضا ؑ و شفاعت آهوان، بارگاه حضرت سلیمان، چرخه‌ای از داستان‌های یوسف و زلیخا، حضرت عیسی و پیروان» اشاره کرد (آژند، ۱۳۸۵: ۳٦). با اینکه کشیدن تصویر انسان و موجودات زنده در اسلام مذموم شمرده می‌شد، نقاشان در پرداختن به موضوع‌های مذهبی کوشا بودند (صادق‌پور و میرعزیزی، ۱۳۹٤: ۷). این امر از زمان پایه‌گذاری تشیّع به‌عنوان مذهب رسمی در ایران (پس از ۱۵۰۱م/۹۰٦ق) رشد یافت و تا عهد زند و قاجار نیز ادامه یافت (فلور، ۱۳۹۵: ۱٤۵). هنرهای پیکرنما با کاربرد گستردهٔ خود در جهت اشاعه و عمل به دین، فقط به اقامتگاه‌های شخصی و ابنیهٔ عمومی غیردینی محدود نماند و به میان مساجد و زیارتگاه‌ها نیز راه پیدا کرد (همان: ۱٤۹) که در واقع چیزی جز نشر و ترویج دین نبود (همان: ۱٤٦). در زمینهٔ مذهبی، فراگیرترین کاربرد هنرهای پیکرنمای قاجاری مربوط به بقاع متبرکه، تکیه‌ها و اماکنی بود که در آن‌جا مراسم سوگواری برگزار می‌کردند (همان: ۱۵۰). تصویرسازی و بازنمایی انسان و حیوان در بناهایی که جایگاه مذهبی داشته‌اند تا دههٔ ۱۸۵۰م/۱۲٦٦ق کاملاً عادی شده بود (همان: ۱٦۰). این شیوهٔ مرسوم تبلیغات دینی صرفاً به روستاها و آبادی‌ها محدود نمی‌گشت، بلکه در نزدیکی مقبرهٔ امام رضا ؑ، از مقدس‌ترین اماکن زیارتی شیعیان، هم اجرا می‌شد (همان: ۱٤٦).

تصویر۲۵. حمله شیران به حمیدبن‌مهران، پیشانی ایوان شرقی صحن انقلاب، منبع: نگارنده.

از مضامیـن مذهبـی در کاشـی‌نگاری‌های برجای‌مانـده از دورهٔ قاجـار در حـرم مطهـر رضـوی، فقـط از یـک مـورد می‌تـوان نـام بـرد و آن کاشـی‌نگارهٔ معجـزهٔ امـام ﷺ در مجلـس مأمـون، حملـهٔ شـیران بـه حمیدبن‌مهـران، بـر پیشـانی ایوان شـرقی صحن انقلاب اسـت (تصویـر ۲۵). ایـن ویژگـیِ روایی‌بـودن تصویـر، مضمـون مسـلط در تصویرگـری عصـر قاجـار اسـت (افـرادی، ۱۳۹۵: ۴۲).

۶ـ۴ـ۱ روایت معجزهٔ امام رضا ﷺ در مجلس مأمون

مأمـون بنـا بـه درخواسـت حمیدبن‌مهـران، بـه جهـت مجادلـه و پاییـن آوردن قـدر و شـأن امـام رضـا ﷺ، مجلسـی بزرگـی تشـکیل داد. در آن مجلـس حمیدبن‌مهـران رو بـه امـام ﷺ کـرد و گفـت: مـردم چـه حکایت‌هـا از شـما تعریـف می‌کننـد! مثـلاً می‌گوینـد بـه دعـای شـما بـاران آمـده! بـاران کـه هـر سـال می‌آیـد. چـرا مـردم آن را یکـی از معجـزات شـما می‌شـمرند؟ انـگار شـما در دنیـا نظیـری ندارید! امیرالمؤمنیـن مأمـون اسـت کـه نظیـر نـدارد و شـما را به ایـن مقام رسـاند! امـام ﷺ فرمـود: مـن بنـدگان خـدا را از حدیث‌کـردن نعمت‌هایـی کـه خـدا بـه فضـل خـود بـه مـن داده مانـع نمی‌شـوم و شـوق و خوشـحالی بـر اوصـاف خـود نمی‌کنـم. و امـا بـدان، مـرا مأمـون محلـی نـداده مگـر آن محلـی کـه پادشـاه مصـر بـه یوسـف صدیـق داد، و حـال آن دو را تـو میدانـی.

حمیدبن‌مهـران غضبنـاک شـد و گفـت: سـخنان بیهـوده می‌گویـی. باریـدن بارانـی را کـه وقتـش معلـوم اسـت بـه خـود نسـبت می‌دهـی و بـه آن فخـر می‌کنـی؟ گویـا معجـزه ابراهیـم ﷺ آورده‌ای کـه پرنـدگان را زنـده کـرد و آنهـا پـرواز کردنـد! اگـر راسـت می‌گویـی، ایـن دو شـیر روی پـرده را زنـده کـن و بـر مـن مسـلط گـردان. آن وقـت، می‌توانـی آن را معجـزه به‌حسـاب آوری. امـام ﷺ صیحـه‌ای بـر آن دو صـورت زد و فرمـود: او را بدریـد و اثـری از وی باقـی نگذاریـد. آن دو نقـش شـیر زنـده شـدند و بـر مـرد حملـه بردنـد. او را دریدنـد و تمامـاً خوردنـد و خونـش را لیسـیدند و سـپس گفتنـد: یـا ولی‌اللّـه! اجـازه می‌دهـی کـه ایـن را ـ اشـاره بـه مأمـون ـ بدریـم و بـه رفقیـش ملحـق سـازیم؟ مأمـون از شـنیدن ایـن کلام بی‌هـوش شـد! بـه دسـتور امـام ﷺ بـه مأمـون گلاب پاشـیدند تـا به‌هـوش آمـد. بـاز دو شـیر گفتنـد: اجـازه فرمـا کـه کار او را تمـام

کنیم. امام (علیه‌السلام) فرمود: نه، خدا را دربارهٔ او تدبیری است که اجرا خواهد کرد! به جای خود بازگردید و هم‌چنان که بودید، بشوید (ابن‌باویه، ۱۳۹۱، ج۲: ۳۰۹-۳۱۳؛ متوسل، ۱۳۸۷: ۱۰۲-۱۰۶).

استفاده از تصویر به‌منظور برانگیختن اعتقادات عموم در جهت اشاعه و توسعهٔ شمایل مذهبی در داخل و بیرون بناها و در ادبیات مکتوب مانند نگاره‌های نسخه‌ها و کتاب‌های چاپ سنگی، مؤثر بود. شمایل‌سازی حضرت رسول (صلی‌الله‌علیه‌وآله)، امام علی (علیه‌السلام) و حسنین (علیهماالسلام) در سدهٔ ۱۹م در نوع خود کسب و پیشه شمرده می‌شد و دادوستد پویایی در زمینهٔ بریده تصاویر شمایلی از جمله چاپ سنگی وجود داشت (فلور، ۱۳۹۵: ۱۴۸).

۷. چاپ سنگی

لیتوگرافی یا چاپ سنگی، روشی است در چاپ دستی که لوحهٔ آن مسطح و اساس آن عدم اختلاط آب و روغن است (پاکباز، ۱۳۹۴، ج۳: ۱۲۹۱)، بدین‌ترتیب که نوشته یا تصویر را به روی سنگ منتقل و با استفاده از روش‌های مختلط فیزیکی و شیمیایی آن را برجسته می‌کردند و سپس این تصویر بارها روی کاغذ چاپ می‌شد (امانی، ۱۳۹۴: ۵۰). اولین بار آلویس زنفلدر[1] آلمانی در سال ۱۷۹۷م این روش را برای چاپ نوشته‌هایش ابداع کرد و اختراع او به زودی کاربرد هنری یافت (پاکباز، ۱۳۹۴، ج۳: ۱۲۹۱).

شیوهٔ چاپ سنگی ۱۶ سال پس از چاپ سربی (میرعزیزی و صادق‌پور، ۱۳۹۵: ۷۵)، در دهه‌های نخست قرن نوزدهم از طریق روسیه به ایران معرفی شد (مارزلف، ۱۳۹۰: ۳۲). نخستین‌بار در زمان سلطنت فتحعلی‌شاه قاجار بود که به حکم عباس‌میرزا نایب‌السلطنه، نخستین چاپخانهٔ سنگی در سال ۱۸۲۱م از تفلیس به ایران وارد شد (امانی، ۱۳۹۴: ۵۴). نخستین کتاب مشخصی که به این شیوه چاپ شد، نسخه‌ای از قرآن کریم بود که سال ۳۳-۱۸۳۲م در دارالطبایع دارالسلطنهٔ تبریز به چاپ رسید. بعد

1. Alois Senefelder

از ایـن بـه مـدت دو دهـه چـاپ سـنگی و چـاپ سـربی همزمـان مـورد اسـتفاده بـود. چـاپ سـنگی خیلـی زود نسـبت بـه چـاپ سـربی برتـری یافـت و سـرانجام جایگزیـن شـیوهٔ پیشـین چـاپ (سـربی) گردیـد (مارزلـف، ۱۳۹۰: ۳۲). از دلایـل شـیوع ایـن شـیوهٔ چـاپ می‌تـوان بـه سـرعت بیشـتر، هزینـه کمتـر، سـهولت کار و برخـورداری از ویژگی‌هـای هنـری ماننـد کتاب‌های خطـی (امانـی، ۱۳۹٤: ٦۷-۷۰)، امـکان اسـتفاده از هنـر خوشنویسـی به‌عنـوان هنـری ملـی (رفیعـی و شـریفی، ۱۳۹٦: ۳۲)، و مسـئله مهـم تأمیـن شـغلی کاتبـان و نقاشـان اشـاره کـرد کـه بـا منسـوخ شـدن تولیـدات خطـی و تکثیـر کتـاب بـه روش چـاپ سـربی، در عمـل از میـان رفتـه بـود (غلامـی، ۱۳۹۰: ۱۰۰).

۸. ویژگی‌های بصری آثار چاپ سنگی

نوبـودن صنعـت چـاپ سـنگی، ناآموختـه بـودن چاپچیـان، ساده‌شـدن عناصـر تصویـری و اسـتفاده‌نکردن از رنـگ، از جملـه عواملـی اسـت کـه کیفیـت تصویـر را در شـیوهٔ چـاپ سـنگی پاییـن مـی‌آورد (حسـینی‌راد و خان‌سـالار، ۱۳۸٤: ۸٤). بـرای درک چگونگـی تأثیرپذیـری کاشـی‌نگاران دورهٔ قاجـار از تصاویـر چـاپ سـنگی، شناسـایی ویژگی‌هـای بصـری آنهـا ضـروری اسـت. از ویژگی‌هـای مهـمّ ایـن آثـار می‌تـوان بـه مـوارد زیـر اشـاره کـرد:

۱. خـط، اصلی‌تریـن عنصـر بصـری در تصاویـر چـاپ سـنگی اسـت که از نظـر فنـی با ایـن روش چـاپ تطابـق بیشـتری دارد (جبـاری و مراثـی، ۱۳۹۲: ۵۸). همچنیـن، به‌علـت محدودیت‌هـای تکنیکـی در ایجـاد برخـی از حالت‌هـای بصـری، بـار عناصـر دیگـر از قبیـل رنـگ و بافت‌هـای مختلـف را بـرای ایجـاد احساسـات و حـالات بصـری، جنسـیت، تیرگـی ـ روشـن و پلان‌بنـدی در تصویـر را برعهـده گرفتـه اسـت. ایـن خطـوط عامـل مهمـی در تقابـل بـا انرژی‌هـای ایسـتا در تصویـر هسـتند (حسـینی‌راد و خان‌سـالار، ۱۳۸٤: ۸٤). ارزش‌هـای بصـری خـط و تنـوع آن در نحـوهٔ اجـرا و پیوسـتگی، تداعی‌کننـدهٔ سـطوح و سـبب ارتبـاط بصـری میـان خطـوط، سـطوح و ترکیـب فضاهـای پـر و خالـی و در برخـی مـوارد، سـبب ایجـاد تنـوع و ریتـم در تصویـر می‌شـوند (جبـاری و مراثـی، ۱۳۹۲: ٦۲).

۲. حذف رنگ از دیگر ویژگی‌های مهمّ تصاویر چاپ سنگی است که به‌علت استفاده نکردن از رنگ در این شیوه، این آثار با مرکب مشکی و در مواردی از مرکب‌های تک‌رنگ مثل آبی یا سبز استفاده می‌شد (حسینی‌راد و خان‌سالار، ۱۳۸٤: ۸٤؛ جباری و مراثی، ۱۳۹۲: ۵۹).

۳. نور تصاویر معمولاً از روبروست و هیچ‌گاه سایه‌های شدید و طولانی در آنها دیده نمی‌شود (جباری و مراثی، ۱۳۹۲: ۵۹). سایه‌روشن بر روی چین‌وشکن لباس‌ها، پرده‌ها و اشیا، نمایی کلّی از آنها را نمایش می‌دهد و در هیچ‌یک از تصاویر زاویهٔ تابش نور به‌طور طبیعت‌نمایانه رعایت نشده است (حسینی‌راد و خان‌سالار، ۱۳۸٤: ۸٤).

٤. گرایش به طبیعت‌گرایی و مستندسازی، همچنین در کنار سطح‌نمایی نگارگری، حجم‌نمایی متأثر از ویژگی‌های هنر غربی نیز در برخی از آثار دیده می‌شود. در این تصاویر واقع‌گرایانه، به‌کمک هاشورزنی و نقطه‌چینی به‌عنوان بارزترین نمود بصری چاپ سنگی، حجم‌پردازی و ایجاد سایه‌روشن و طبیعت‌گرایی اجرا شده است (جباری و مراثی، ۱۳۹۲: ۵۸).

۵. با وجود طبیعت‌گرایی و مستندسازی، پرهیز از عمق‌نمایی طبیعت‌گرایانه در تصاویر چاپ سنگی وفاداری به ارزش‌های تصویری و تجسّمی سنت‌های هنر تصویری ایران را در آنها نشان می‌دهد. قرارگیری پیکره‌ها به‌طوری که قسمتی از پیکرهٔ زیرین را می‌پوشاند، حسّ پلان‌بندی و جلو و عقب بودن را انتقال می‌دهد. در پاره‌ای از تصاویر، با رعایت پرسپکتیو مقامی، حسی از عمق‌نمایی ایجاد شده است. همچنین، در برخی آثار، پرسپکتیو یک نقطه‌ای در معماری به‌چشم می‌خورد (حسینی‌راد و خان‌سالار، ۱۳۸٤: ۸٤-۸۵).

٦. نقوش و تزئینات از دیگر ویژگی‌های تصاویر کتاب‌های چاپ سنگی است که نسبت به آثار نگارگری قدیم، به‌میزان کمتری دیده می‌شود، شاید به دلیل اینکه توجه هنرمند دورهٔ قاجار بیشتر به انسان و شخصیت‌های انسانی بوده است. همچنین قابلیت‌های چاپ سنگی در حدی نبود که به جزئیات پرداخته شود. نقوش این تصاویر دو گروه هستند: ۱. نقوش گیاهی بر روی فرش، لباس‌ها، زین اسب‌ها و... ۲. نقوش منظم و هندسی که برخی با الهام از نقاشی قدیم با تزئینات معماری و برخی احتمالاً توسط خود نقاش ابداع شده است (همان: ۸۵).

۷. تصاویر چاپ سنگی با وجود پایبندی و وابستگی به سنن نگارگری ایران، عاری از تأثیرها و تمایلات غربی نیستند و در آنها توجهی به فرنگی‌سازی یا به‌کارگیری عناصر فرنگی دیده می‌شود. از جمله، نمایش پیکره‌های انسانی با استفاده از لباس‌های اروپایی و استفاده از اشیای فرنگی مانند صندلی یا پرده و گلدان گل به شیوهٔ اروپایی است (همان).

۸. در ترکیب‌بندی مجالس، به انرژی بصری عناصر کمتر توجه شده است. از این‌رو، هرجا فضای تصویر خالی‌مانده با گلدان، پرده، گل، پارچ و لیوان، سینی میوه یا به‌وسیلهٔ نقشی تزئینی پر شده است که برخی از هنرشناسان از آن به‌عنوان زیبایی‌شناسی گریز از خلأ نام برده‌اند (همان: ۸٤).

۹. چاپ سنگی و کاشی‌نگاری

در زمان فتحعلی‌شاه و ناصرالدین‌شاه قاجار تعدادی از بناهای مذهبی و غیرمذهبی با کاشی‌های هفت‌رنگ تزئین شد. از نیمهٔ دوم سده ۱۳ق و در زمان ناصرالدین‌شاه، نقاشی روی کاشی گذشته از نمای داخلی و خارجی، در ابنیه‌های دولتی، خانه‌های اشراف، حسینیه‌ها، تکیه‌ها، حمام‌ها و زورخانه‌ها مورد توجه قرار گرفت (جباری و مراثی، ۱۳۹۲: ۵۹-٦۰). بسیاری از این تصاویر بن‌مایه‌های ادبی و افسانه‌های ملی ایران، صحنه‌های نسخه‌برداری شده از روی عکس‌ها و کارت‌پستال‌های اروپایی و وقایع عادی زندگی ایرانیان آن زمان را به تصویر درآورده‌اند (فریه، ۱۳۷٤: ۲۹۱). در این میان، ابتکاری تازه در نقاشی روی کاشی، از میان ذوق و سلیقه مردم کوچه و بازار برخاست و شیوهٔ نوینی در کاشی‌نگاری به وجود آورد (جباری و مراثی، ۱۳۹۲: ٦۰).

در زمان ناصرالدین‌شاه و مظفرالدین‌شاه چاپ سنگی مورد اقبال عمومی قرار گرفت (ریاضی، ۱۳۹۵: ۸۸)، حتی از آن برای تکثیر تک‌برگ‌های تزئینی که در اماکن زیارتی شیعیان به رایگان توزیع یا فروخته می‌شد هم استفاده شده است (آژند، ۱۳۹۱: ۱٦۸). با رواج چاپ سنگی آثار متعددی نظیر «شاهنامه»، «پنج‌گنج نظامی»، «بوستان و گلستان

سعدی»، «نامۀ خسروان»، «آثارالعجم» و نشریه‌هایی چون روزنامۀ «وقایع‌اتفاقیه»، «شرف و شرافت» در ایران به چاپ رسید، که بسیاری از آن‌ها مصور و در ارتباط با مضامین داستانی، وقایع تاریخی، سیاسی و آثار تاریخی ایران است. تصاویر چاپ سنگی نسبت به دیگر آثار مصور این دوره نازل و خام‌دستانه است، اما به دلیل رواج آنها در میان عامۀ مردم، در تصویرسازی کاشی‌ها تأثیرگذار بود (ریاضی، ۱۳۹۵: ۸۸).

از موارد دیگر می‌توان به کتاب «آثارالعجم» نوشتۀ فرصت شیرازی (فرصت‌الدوله) و روزنامۀ «شرف» اشاره کرد که با تصاویر رجال و عکس‌هایی از بناهای تاریخی ایران، منبع مناسبی برای کاشی‌نگاران بود (همان: ۸۸-۸۹). همچنین کتاب «نامۀ خسروان» تألیف جلال‌الدین میرزا پسر فتحعلی‌شاه، با تصاویری از شاهان مختلف ایران، مورد توجه بسیاری از هنرمندان این دوره و از جمله کاشیکاران قرار گرفت. نمونۀ این نوع کاشی‌ها در بناهای دورۀ قاجار در نقاط مختلف ایران، از جمله در ازاره‌های تالار آینۀ کاخ گلستان، خانۀ اعلم‌السلطنه، خانه‌های شیراز و همچنین در مجموعه‌های موزه ملی ایران و موزه مقدم تهران موجود است (همان: ۸۹-۹۱). روش اجرای تصاویر چاپ سنگی که به‌صورت هاشورهایی منقطع، منظم و بریده در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند تا منجر به نمایش سایه‌روشن‌ها و القای عمق و بُعد شوند، در تصاویر منقوش بر سطح کاشی‌ها نیز دیده می‌شود (جباری و مراثی، ۱۳۹۲: ٦١).

۱۰. مضامین کتاب‌های مصور چاپ سنگی / ادبیات مذهبی

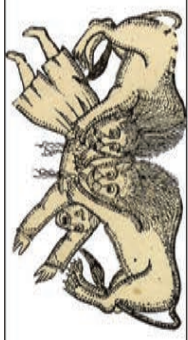
نخستین تلاش برای به‌کارگیری تصاویر در کتاب‌های چاپ سنگی، در کتاب «لیلی و مجنون» مکتبی (چاپ ۱۲۵۹ق) دیده می‌شود. از آن تاریخ تا سال ۱۲٦۰ق هیچ کتاب مصوری نیست و اولین کتاب مصور بعد از این تاریخ، از سال ۱۲٦۱ق منتشر شد (مارزلف، ۱۳۹٤: ٤١). مضامین کتاب‌های مصور چاپ سنگی در دورۀ قاجار عبارتند از: ۱. آثار ادبی و کلاسیک ایرانی ۲. کتاب‌های مذهبی ۳. کتاب‌های عامیانه ۴. کتاب‌های علمی و تاریخی ۵. کتاب‌های مکتب‌خانه‌ای و کودکان ۶. ترجمۀ کتاب‌های فرنگی (احمدی‌نیا و

شیرازی، ۱۳۹۰: ٤۳). در این تقسیم‌بندی، کتاب‌های «اخبارنامه»، «جامع‌المعجزات» و «اسرارالشهاده» که در این پژوهش مورد تطبیق با کاشی‌نگارهٔ «حملهٔ شیران به حمیدبن مهران» هستند، همانند خود کاشی‌نگاره، در مضامین مذهبی جای می‌گیرند. قصه‌های مذهبی از راه تعزیه‌خوانی، مرثیه و روضه‌های مذهبی به کتاب‌های چاپ سنگی راه یافت که ساختار آنها برگرفته از زندگی پیامبران و امامان و داستان‌هایی در رابطه با مصیبت کربلاست (حسینی‌راد و خان‌سالار، ۱۳۸٤: ۸۱). به‌طورکلی، کتاب‌هایی که با مضامین مذهبی ارائه شده در سه گروه قرار می‌گیرند: ۱. آثار مربوط به شخصیت و داستان‌های پیرامون زندگی پیامبر اکرم و اهل‌بیت علیهم‌السلام مانند «جامع المعجزات» یا «حدیقه‌الشیعه» اثر آقا صبور عرب که در باب معجزات ائمه اطهار علیهم‌السلام است ۲. آثاری که به مصائب اهل‌بیت علیهم‌السلام می‌پردازند مانند «اسرارالشهاده» اثر اسماعیل‌خان سرباز بروجردی، دربارهٔ مصیبت کربلا که اولین چاپ مصور آن در سال ۱۲٦۸ است. ۳. آثاری که به شیوه‌های عامه‌پسند داستان‌های انبیا را روایت کرده‌اند؛ مانند «اخبار نامه» که با خلقت جهان و سرنگونی شیطان آغاز می‌شود و با روز قیامت پایان می‌یابد (مارزلف، ۱۳۹٤: ٤٤-٤٥). مثنوی‌ای دربارهٔ قصص پیامبران و اولیا، اثر صادق با تخلص دُرّی است و از جملهٔ پایانی کتاب برمی‌آید که در سال ۱۲٦۷ق در دارالاسلطنهٔ تبریز تصویرگری و چاپ سنگی شده است (مارزلف و خدیش، ۱۳۹۱: ۱۰).

۱۱. تطبیق تصاویر چاپ سنگی با کاشی‌نگارهٔ حملهٔ شیران به حمیدبن‌مهران

در جدول۱، نزول شیوهٔ ترسیم در تصاویر چاپ سنگی نسبت به گذر زمان کاملاً مشهود است. با توجه به این ۱۰ تصویر سه نگاه و ذهنیت نسبت به روایت مشاهده می‌شود: ۱. حمله دو شیر به حمیدبن‌مهران ۲. حمله یک شیر ۳. نقش دو شیر بر روی پرده؛ که از این میان شش تصویر با نقش دو شیر که با کاشی‌نگارهٔ منظور هماهنگ هستند، جهت تطبیق در ادامه بررسی می‌شود (جدول۲ و ۳). نکتهٔ قابل توجه در تصاویر تک شیر نسبت به تصاویر با حملهٔ دو شیر، تفاوت اساسی لباس مرد در ریش، دستار سر و عباست، اما این سه تصویر در همین موارد و در شیوهٔ ترسیم و ترکیب با هم منطبق هستند و مشخص است که تصاویر۷ و ۱۰ برگرفته از تصویر ٦ هستند.

جدول ۱. تصاویر چاپ سنگی از سه نسخه اخبارنامه، جامع المعجزات و تمامی نسخ اسرارالشهاده در مخزن چاپ سنگی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی.

ردیف	۱	۲	۳	۴	۵
مأخذ تصویر	(مازرلف، ۱۳۹۴: ۱۳۸)؛ (مازرلف و خدیش، ۱۳۹۱: ۱۷۵)	ش‌ث ۴۰۷۶۵ (مازرلف، ۱۳۹۰: ۱۶۲)	ش‌ث ۳۹۵۹۵ (مازرلف، ۱۳۹۰: ۲۴۶)	ش‌ث ۳۱۶۲۰	ش‌ث ۱۶۸۹
سایر	زبان: فارسی، خط: نستعلیق	زبان: فارسی، خط: نستعلیق، ناشر: آقاموسی	زبان: فارسی، خط: نستعلیق، به اهتمام آقا سیدحسن خوانساری، چاپخانه: الله قلی خان	زبان: فارسی، خط: نستعلیق، ناشر: آمیرزا بابای اصفهانی	زبان: فارسی، خط: نستعلیق، ناشر: ملا رجبعلی، مسئول چاپ: علیقلی خان
تصویرگر	منسوب به میرزا علیقلی خویی	میرزا علیقلی خویی	منسوب به میرزا علیقلی خویی	سیف‌الله خوانساری	عبدالحسین خوانساری
کاتب	-	عبدالحسین بن ابراهیم	-	ابراهیم چاوش طهرانی	محمدباقر بن محمد حسن خوانساری
سال نشر	۱۲۶۷ ق	۱۲۶۸ ق	۱۲۷۱ ق	۱۲۷۴ ق	۱۲۹۲ ق
نام کتاب	اخبارنامه	اسرارالشهاده	جامع المعجزات	اسرارالشهاده	اسرارالشهاده
تصویر مستقل					
تصویر اصلی					

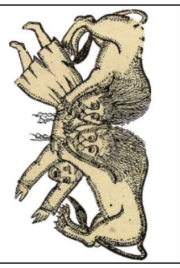
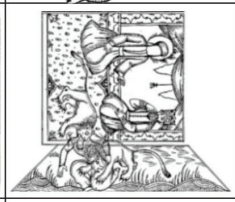
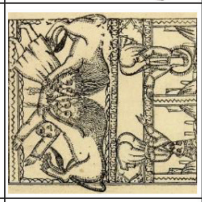
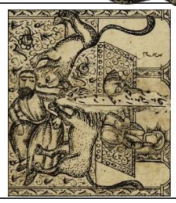
جدول ۱. تصاویر چاپ سنگی از سه نسخه اخبارنامه، جامع المعجزات و تمامی نسخ اسرارالشهاده در مخزن چاپ سنگی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی.

ردیف	مأخذ تصویر	سایر	تصویرگر	کاتب	سال نشر	نام کتاب	تصویر مستقل	تصویر اصلی
ب	ش‌ث ۱۶۸۱	زبان: فارسی، خط: نستعلیق	-	-	-	اسرارالشهاده		
ه	ش‌ث ۴۲۳۵۳	زبان: فارسی، خط: نستعلیق، بانی چاپ: محمدمهدی تاجر کتابفروش	-	ابراهیم بن محمدباقر لاهیجانی	۱۳۲۱ ق	اسرارالشهاده		
د	ش‌ث ۳۶۳۱۳	زبان: فارسی، خط: نستعلیق، چاپخانه: علیقلی خان	-	-	۱۲۹۹ ق	اسرارالشهاده		
ج	ش‌ث ۱۶۷۷۸	زبان: فارسی، خط: نستعلیق، بانی چاپ: ملامحمد عبدالله بن کتابفروش خوانساری	عبدالکریم	میرزاجان	۱۲۹۷ ق	اسرارالشهاده		
ب	ش‌ث ۴۶۸۲۴	زبان: فارسی، خط: نستعلیق، بانی چاپ: حاج عبدالحسین تاجر کتابفروش	-	عبدالکریم عبدالحسین فریدنی شیشجانی	۱۲۹۶ ق	اسرارالشهاده		

جدول۲. تطبیق کلی کاشی‌نگاره با تصاویر چاپ سنگی

میزان تطبیق کاشی‌نگاره با تصاویر چاپ سنگی		متوسط	زیاد
شیوه و جزئیات بازنمایی شیرها	گرایش به طبیعت، سه رخ، دقت در جزئیات ترسیم، حفظ فاصله میان پاها، به دندان گرفتن سر و کمر، قرارگیری بیشتر بدن شیر روی قسمت میانی و پشت نسبت به شیر مقابل در قسمت بالا و سر	گرایش به طبیعت، بدن نیم‌رخ، سر تمام‌رخ، دقت در جزئیات ترسیم، حفظ فاصله میان پاها، به‌دندان گرفتن سر و شانه، قرارگیری بیشتر بدن شیر روی قسمت میانی و پشت نسبت به شیرمقابل در قسمت بالا و سر	گرایش به طبیعت، بدن نیم‌رخ، سرها تمام‌رخ و نیم‌رخ، دقت در جزئیات ترسیم، حفظ فاصله میان پاها، به‌دندان گرفتن شانه و کمر، قرارگیری بیشتر بدن شیر روی قسمت میانی و پشت نسبت به شیر مقابل در قسمت بالا و سر
شیوه و جزئیات بازنمایی حمیدبن مهران	گرایش به طبیعت، وارونه، سه رخ، بدون مو، با ریش سبیل، درحال فریاد، چشمان متحیّر، لباس با تزئینات، دکمه، کمربند به همراه نامه، چکمه، دستی به گردن شیر	گرایش به طبیعت، وارونه، سه رخ، با مو، بدون ریش و سبیل، درحال فریاد، چشمان متحیّر، لباس ساده با تزئینات در یقه، بدون دکمه، کمربند، نامه، چکمه، حالتی همراه ساده‌لوحی	گرایش به طبیعت، وارونه، سه رخ، سر به پشت، کم مو، با ریش و سبیل، درحال فریاد، چشمان متحیّر، لباس ساده، با کمربند و بدون دکمه، نامه و چکمه
نحوه جای‌گیری مضمون اصلی	مرکز پیشانی ایوان	پایین، مرکز	پایین، مرکز
تأثیر عوامل و عناصر خارجی	چاپ سنگی، غرب، نقاشی قاجار، ادبیات عامیانه‌روایی	غرب، نقاشی قاجار	غرب، نقاشی قاجار
ترکیب‌بندی تصویر اصلی/ مستقل	متقارن، پویا/ پویا	آزاد، پویا/ پویا	متقارن، پویا/ پویا
گزینش رنگ	محدود، تخت بازمینه لاجورد	تک‌رنگ	تک‌رنگ
کادر تصویر اصلی/ تصویر مستقل	افقی/ افقی	افقی، تقریبا مربع/ افقی	عمودی/ افقی
ارتباط با کل اثر	مستقل، بیان معجزه در حرم	شعر	شعر
تصویر مستقل			
تصویر اصلی			
اثر هنری	کاشی نگاره	←	←

جدول۲. تطبیق کلی کاشی‌نگاره با تصاویر چاپ سنگی

زیاد	متوسط	ضعیف	ضعیف
گرایش به طبیعت، بدن نیم‌رخ، سرها سه‌رخ و نیم‌رخ، دقت در جزئیات ترسیم، حفظ فاصله میان پاها، به‌دندان گرفتن سر و ناحیه شانه، قرارگیری بیشتر بدن شیر روی قسمت میانی و پشت نسبت به شیر مقابل در قسمت بالا و سر	گرایش به طبیعت و تمایل به انتزاع، بدن و سرها نیم‌رخ، دقت کمتر در جزئیات ترسیم نسبت به تصاویر فوق، عدم فاصله میان پاها، به‌دندان گرفتن شانه و پا، قرارگیری بیشتر بدن شیر روی قسمت میانی و پشت نسبت به شیر مقابل در قسمت بالا و سر	گرایش به انتزاع، بدن نیم‌رخ، سر تمام‌رخ، متقارن به یک‌دیگر، عدم فاصله میان پاها، به‌دندان گرفتن مرکز در سمت پشت و کمر، قرارگیری یکسان بدن شیر در دو جهت بالا و پایین	گرایش به انتزاع، بدن نیم‌رخ، سرها تمام‌رخ و نیم‌رخ، عدم رعایت جزئیات و دقت در ترسیم، عدم فاصله طبیعی میان پاها، به‌دندان دست و سر، قرارگیری بیشتر بدن شیر روی قسمت میانی و پشت نسبت به شیر مقابل در قسمت بالا و سر
گرایش به طبیعت، سه رخ، بدون مو، با ریش و سبیل، درحال فریاد، چشمان متحیّر، لباس ساده، با کمربند و دکمه، بدون نامه و چکمه، دستی به گردن شیر	گرایش به طبیعت، وارونه، سه رخ، بدون مو و ریش، با سبیل، دهان بسته، چشمان متحیّر، لباس ساده، با کمربند، بدون دکمه، نامه و چکمه، دستی به گردن شیر	گرایش به انتزاع، وارونه، سه رخ، کم مو، با ریش و سبیل کم‌پشت، درحال فریاد، چشمان متحیّر، لباس ساده، با کمربند، بدون دکمه، نامه و چکمه	گرایش به انتزاع، وارونه، سه رخ، با مو و ریش و سبیل، دهان و چشمان بسته، بی‌تحرک، لباس ساده، با کمربند، بدون دکمه، نامه و چکمه
پایین، مرکز	همراه با ساختارشکنی، پایین و راست	پایین، مرکز	پایین، مرکز
غرب، نقاشی قاجار	غرب، نقاشی قاجار	غرب، نقاشی قاجار	غرب، نقاشی قاجار
آزاد، پویا/ پویا	آزاد، پویا/ پویا	متقارن، ایستا/ ایستا	آزاد، پویا/ پویا
تک‌رنگ	تک‌رنگ	تک‌رنگ	تک‌رنگ
افقی/ افقی	مربع/ مربع	عمودی/ افقی	افقی، تقریبا مربع/ تقریبا مربع
شعر	شعر	شعر	شعر
			
			
۴	۳	۵	۶
چاپ سنگی			

جدول۲. تطبیق کلی کاشی‌نگاره با تصاویر چاپ سنگی

کاشی‌نگاره	چاپ سنگی											
	۱		۲		۳		۴		۵		۶	
نمونه کاشی‌نگاره	نمونه چاپ سنگی	تطبیق	نمونه چاپ سنگی	تطبیق	نمونه چاپ سنگی	تطبیق	نمونه چاپ سنگی	تطبیق	نمونه چاپ سنگی	تطبیق	نمونه چاپ سنگی	تطبیق
دهان		دارد		دارد		دارد		ندارد		دارد		ندارد
ریش		ریش ندارد/ با ریش مأمون تطبیق ندارد		با ریش مأمون تطبیق دارد		با ریش مأمون دارد		ریش ندارد/ با ریش مأمون تطبیق ندارد		ریش ندارد/ با ریش مأمون تطبیق ندارد		ندارد
دست		دارد		دارد		دارد (دست روی گردن شیر)		دارد (دست روی گردن شیر)		ندارد		ندارد
دکمه		لباس حبیب دکمه ندارد/ دکمه‌ها در لباس مأمون		لباس حبیب دکمه ندارد/ دکمه‌ها در لباس مأمون		دارد		لباس حبیب دکمه ندارد/ دکمه‌ها در لباس مأمون		-		-
کمربند		لباس حبیب کمربند ندارد/ کمربند لباس		دارد		دارد		دارد		کمربند ندارد/ کمربند مأمون		ندارد
نقش ترنجات		نقش در یقه لباس حبیب و مستطیل مأمون		-		لباس نقش ندارد/ نقش روی بالشت مأمون		لباس نقش ندارد/ نقش روی زیرانداز		-		لباس نقش ندارد/ نقش روی نقش زیرانداز
گوش		دارد		دارد		دارد		دارد		ندارد		ندارد

جدول۲. تطبیق کلی کاشی‌نگاره با تصاویر چاپ سنگی

نتیجه میزان تطبیق	متوسط	زیاد	بسیار زیاد	ضعیف	تطبیق ندارد	تطبیق ندارد
چشم	دارد	دارد	دارد	ندارد	ندارد	ندارد
پنجه	دارد	دارد	دارد	ندارد	ندارد	ندارد
فاصله باها	دارد	دارد	دارد	ندارد	ندارد	ندارد
یال	دارد	دارد	دارد	ندارد	ندارد	ندارد
یال	دارد	دارد	دارد	دارد	ندارد	ندارد
صورت	در گرفتن سر و رسم تطبیق دارد/ در زاویه ندارد	در گرفتن سر تطبیق ندارد/ در رسم و زاویه‌سر دارد	در گرفتن سر، ترسیم و زاویه تطبیق دارد	در گرفتن سر دارد/ در رسم ندارد	در گرفتن سر دارد/ در رسم ندارد	ندارد
صورت	در گرفتن کمر و زاویه تطبیق ندارد/ در رسم دارد	در گرفتن کمر، رسم و زاویه سر تطبیق دارد	در گرفتن کمر تطبیق ندارد/در رسم و زاویه دارد	ندارد	ندارد	ندارد

نتیجه

کاشیکاری در ایران قبل از اسلام و در دورهٔ اسلامی از ارزش و اهمیت والایی برخوردار بوده‌است. این صنعت در دورهٔ قاجار دستخوش تغییر و تحولات عمده گردید که از مهم‌ترین عوامل تغییر در سلیقهٔ کاشی‌سازان، تحولات گستردهٔ سیاسی، اقتصادی و اجتماعی آن دوره بود. بر پایهٔ بررسی‌های به عمل آمده در مضامین نقوش کاشی‌نگاری‌های انجام شده در حرم مطهر امام رضا ﷺ در دورهٔ قاجار می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: این نقش‌ها به استثنای نقوش نظامی که مشاهده نشد، در شش دستهٔ نقوش هندسی، نقوش گیاهی و جانوری، نقوش (مناظر) معماری، نقوش انسانی، نقوش اسطوره‌ای، نقوش روایتی و نقوش فرنگی تقسیم می‌شوند که از نظر موضوعی در سه دستهٔ مضامین تزئینی (گل‌ومرغ و دورنماسازی و...)، رزمی(افسانه‌ای و تاریخی) و مذهبی (روایت‌های مذهبی) قرار می‌گیرند. در این بنای مذهبی از مضامین بزمی نقشی در میان نیست اما مضامین تزئینی (نقوش هندسی، گیاهی، گل‌ومرغ، جانوری، منظره‌پردازی، گلدانی و کاسه‌بشقابی) و مضامین رزمی (اژدها، شیر، گرفت‌وگیر، فرشته و رجال درباری و حکومتی) سطح وسیعی از نقوش را به خود اختصاص داده‌اند. پیام کلی این مضامین را می‌توان نشانی از بهشت، پیروزی خیر بر شر و غلبهٔ خصایل نیک بر خصایل زشت تفسیر کرد.

مضمون مسلط در تصویرگری عصر قاجار ویژگی روایی است که نقشی از آن را در زمینهٔ مضامین مذهبی می‌توان بر پیشانی ایوان شرقی صحن انقلاب مشاهده کرد. حملهٔ شیران به حمیدبن‌مهران، کاشی‌نگاره‌ای که یادآور معجزهٔ امام رضا ﷺ در مجلس مأمون است و اشاره‌ای به دفاع از حقانیت شیعه دارد. این تصویر نیز مانند بسیاری از کاشی‌نگاره‌های این دوره، با الهام از تصاویر چاپ سنگی ایجاد شده است که باید تعدد آثار چاپ سنگی و هزینهٔ اندك را در گسترش الهام‌گیری کاشیکاران در این مورد مؤثر دانست. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد کاشی‌نگارهٔ حملهٔ شیران به حمیدبن‌مهران مربوط به دههٔ اول مصورسازی کتاب‌های چاپ سنگی است. از نظر جنبهٔ فنی به‌دلیل محدودیت امکانات چاپ سنگی و استفاده‌نکردن از رنگ، خط به‌عنوان عنصر اصلی

بصـری در ایـن آثـار مـورد توجـه قـرار گرفتـه و جلوه‌هـای بصـری، سایه‌روشـن و عمق‌نمایـی را از طریـق هاشـورزنی بـه نمایـش می‌گذاشـته اسـت. هنرمنـد کاشـیکار دورهٔ قاجـار هـم از ایـن شـیوه و اجـرای هاشـورهایی بـا خطـوط بریـده و متقاطـع، سـود جسـته و آن را در نقاشـی بـر روی کاشـی بـه‌کار بـرده اسـت. همچنیـن، رنـگ بـر سـطح کاشـی در قالـب دوبُعـدی بـه صـورت تخت و بـدون سایه‌روشـن و در ادامـهٔ شـیوه‌های سـنتی نگارگـری ایرانـی ترسـیم شـده اسـت. ایـن کاشـی‌نگاره بـه احتمـال زیـاد برگرفتـه از آثـار میـرزا علیقلـی خویـی، از پرکارتریـن تصویرگـران کتاب‌هـای چـاپ سـنگی عهـد قاجـار اسـت. وی در دهـهٔ شـصت و نیمـهٔ اول دهـهٔ هفتـاد قـرن سـیزدهم هجـری قمـری فعـال بـود. از تصویرسـازی‌های او در نسـخه‌های متعـدد چـاپ سـنگی پیداسـت کـه در جهـت مصـور کـردن مجالـس مذهبـی، حماسـی، تغزلـی و عامیانـه شایسـتگی هنـری داشـته اسـت، طـوری کـه آن را بـرای عامـهٔ مـردم قابـل فهـم کـرده اسـت. در واقـع، مهم‌تریـن میـراث او، ایجـاد سـبک عامه‌پسـند و در خـور فهـم جامعـهٔ بی‌سـواد روزگار بـود (آژنـد، ۱۳۹۱: ۲۹).

منابع و مآخذ

- آژند، یعقوب. (۱۳۸۵). «دیوارنگاری در دوره قاجار». *مطالعات هنرهای تجسمی*. ش (۲۵). صص: ۳٤-٤۱.
- ـــــــــــــــ. (۱۳۹۱). *چاپ سنگی فارسی از نگاه شرق‌شناسان*. مترجم: شهروز مهاجر. تهران: پیکره.
- ـــــــــــــــ. (۱۳۹۱). *میرزا علی قلی خویی*. تهران: پیکره.
- ابن‌بابویه، محمدبن‌علی (شیخ صدوق). (۱۳۹٦ ق). *عیون اخبارالرضا*. مترجمان: حاج سید عبدالحسین رضائی و حاج شیخ‌محمد باقر ساعدی. تهران: کتابفروشی اسلامیه.
- احمدی‌نیا، جواد و شیرازی، علی‌اصغر. (۱۳۹۰). «ویژگی‌های چاپ سنگی در مصورسازی کتب دورهٔ قاجار». *ماه هنر*. سال سیزدهم (۱۵٦). صص: ٤۰-٤۹.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن. (۱۳٦۲). *مطلع‌الشمس*. به کوشش تیمور برهان لیمودهی. تهران: فرهنگسرا.
- افرادی، کاظم. (۱۳۹۵). «شناسایی وجه اشتراک پیام موجود در سردرِ هفت بنای عمومی دورهٔ قاجار از طریق تحلیل گفتمان نقوش به‌کار رفته در آنها». *نگره*. سال یازدهم (۳۷). صص: ۳۳-٤۷.
- افروغ، محمد. (۱۳۸۹). *نماد و نشانه‌شناسی در فرش ایران*. چاپ اول. تهران: جمال هنر.
- افضل طوسی، عفت السادات و سلاحی، لادن. (۱۳۹٦). «شمایل حضرت محمد ﷺ در کاشی‌نگاره‌های خانه‌های شیراز». *نگره*. سال دوازدهم (٤۱). صص: ۵-۱۵.
- امانی، فاطمه. (۱۳۹٤). *سیر و جایگاه تصویرسازی در تاریخ چاپ سنگی ایران با تأکید بر اصفهان*. تهران: بیهق کتاب.
- انوشه، حسن. (۱۳۷۵). *دانشنامهٔ ادب فارسی: آسیای مرکزی*. ج۱. تهران: مؤسسه فرهنگ و انتشاراتی دانشنامه.
- برادران حسن‌زاده، غلامرضا. (۱۳۹۲). *جستار در فرهنگ نمادین نشانه‌ها (و کاربرد آن از ایران باستان تا هنر دورهٔ معاصر)*. تبریز: اختر.
- بورکهارت، تیتوس. (۱۳٦۵). *هنر اسلامی، زبان و بیان*. مترجم: مسعود رجب‌نیا. تهران: سروش.
- بهمنی، پردیس. (۱۳۸۹). *سیر تحول و تطور نقش نماد در هنرهای سنتی*. دانشگاه پیام نور.
- پاکباز، رویین. (۱۳۹٤). *دایرةالمعارف هنر*. ج۳. تهران: فرهنگ معاصر.
- پنجه‌باشی، الهه. (۱۳۹۵). «مطالعهٔ تحلیلی و تطبیقی نقشمایهٔ مرغ در نقاشی‌های گل‌ومرغ لطفعلی شیرازی». *نگره*. سال یازدهم (۳۹). صص: ٦۱-۷۵.
- پوپ، آرتورآپهام و اکرمن، فیلیس. (۱۳۸۷). *سیری در هنر ایران، از دوران پیش از تاریخ تا امروز*. ج۳. مترجمان: نجف دریابندری و دیگران. تهران: علمی و فرهنگی.
- پورتر، ونیتیا (۱۳۸۱). *کاشی‌های اسلامی*. مترجم: مهناز شایسته‌فر. تهران: مطالعات هنر اسلامی.
- تقوی، عابد؛ موسوی حاجی، سید رسول و آگنجی شیرازی، نازآفرین. (۱۳۹٤). «تحلیل و بررسی مضامین نقوش کاشیکاری‌شدهٔ ابنیهٔ عصر قاجار شیراز». *مجموعه مقالات اولین همایش معماری ایرانی اسلامی* (سیمای دیروز- چشم‌انداز فردا) شیراز. ج۲. صص: ۱۱۲۷-۱۱٤۲.
- جباری، فاطمه و مراثی، محسن. (۱۳۹۲). «مطالعه تطبیقی تصاویر نسخ چاپ سنگی و کاشی‌های مصور دورهٔ قاجار». *هنرهای زیبا*. سال هجدهم (۱). صص: ۵۷-٦۸.

- حسینی‌راد، عبدالمجید و خان‌سالار، زهرا. (۱۳۸٤). *بررسی کتاب‌های چاپ سنگی مصور دوره قاجار*. هنرهای زیبا. ش (۲۳). صص: ۷۷-۸٦.
- خلج امیر حسینی، مرتضی. (۱۳۸۹). *رموز نهفته در هنر نگارگری*. تهران: آبان. چاپ دوم.
- خورشیدی، هادی. (۱۳۹٤). *گونه‌شناسی و بررسی کاشی‌های حرم مطهر رضوی در دوران معاصر*. آستان هنر. سال چهارم (۱۱-۱۲). صص: ٦۰-٦۹.
- ـــــــــــــ. (۱۳۹٦). *کاشیکاری در حرم مطهر رضوی*. مشهد: به‌نشر.
- دادور، ابوالقاسم و دالایی، آزاده. (۱۳۹۵). *مبانی نظری هنرهای سنتی (ایران در دوره اسلامی)*. تهران: دانشگاه الزهرا (س).
- رفیعی، اکرم و شریفی، علی‌اکبر. (۱۳۹٦). «بازشناسی رقم نقاش در نسخ چاپ سنگی دورهٔ قاجار، مطالعهٔ تطبیقی نسخهٔ چاپ سنگی نوش آفرین محفوظ در کتابخانه آستان قدس رضوی و آثار میرزا نصرالله». *هنرهای زیبا*. سال بیست و دوم (٦۹). صص: ۳۱-٤۲.
- ریاضی، محمدرضا. (۱۳۹۵). *کاشیکاری قاجار*. تهران: یساولی.
- زکی، محمدحسن. (۱۳٦٦). *تاریخ صنایع ایران (بعد از اسلام)*. مترجم: محمدعلی خلیلی. تهران: اقبال.
- سرلو، خوان ادواردو. (۱۳۸۹). *فرهنگ نمادها*. مترجم: مهرانگیز اوحدی. تهران: دستان.
- شایسته‌فر، مهناز. (۱۳۸۹). «تزئینات کاشیکاری نمای بیرونی موزهٔ پارس شیراز». *کتاب ماه هنر*. سال یازدهم (۱٤۷). صص: ۳۲-۳۷.
- شریف‌زاده، سید عبدالمجید. (۱۳۸۱). *دیوارنگاری در ایران (دوره زند و قاجار در شیراز)*. تهران: صندوق تعاون میراث فرهنگی کشور.
- شفرد، راونا و راپرت. (۱۳۹۳). *نماد در هنر و اسطوره شکل به چه معناست*. مترجم: آزاده بیداربخت و نسترن لواسانی. تهران: نشر نی.
- شوالیه، ژان و آلن گربران. (۱۳۷۸). *فرهنگ نمادها*. ج۱. مترجم: سودابه فضایلی. تهران: جیحون.
- ـــــــــــــ. (۱۳۷۹). *فرهنگ نمادها*. ج۲. مترجم: سودابه فضایلی. تهران: جیحون.
- ـــــــــــــ. (۱۳۸۵). *فرهنگ نمادها*. ج٤. مترجم: سودابه فضایلی. تهران: جیحون.
- شهدادی، جهانگیر. (۱۳۸٤). *گل و مرغ در دریچه‌ای بر زیبایی‌شناسی ایرانی*. ج۱. تهران: کتاب خورشید.
- صادق‌پور، ابوالفضل و میرعزیزی، سیدمحمود. (۱۳۹٤). «تحلیل کاشیکاری در دورهٔ قاجار، با نگاهی بر نقوش کاشی‌های قاجاری در حرم مطهر امام رضا (علیه‌السلام)». *همایش ملی نقش خراسان در شکوفایی هنر ایران*. صص: ۱-۱۲.
- طهوری، نیر. (۱۳۹۱). *ملکوت آینه‌ها؛ مجموعه مقالات در حکمت هنر اسلامی*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- عبدی‌فر، نرگس. (۱۳۹۲). *هنر و معماری در دورهٔ قاجاریه*. تهران: راشدین.
- غلامی، جلیسه. (۱۳۹۰). *تاریخ چاپ سنگی در اصفهان*. تهران: مجلس.
- فریه، ر. دبلیو (۱۳۷٤). *هنرهای ایران*. مترجم: پرویز مرزبان. تهران: فروزان.
- فلور، ویلم. (۱۳۹۵). *نقاشی دیواری در دورهٔ قاجار*. مترجم: علیرضا بهارلو. تهران: پیکره.
- قلی‌زاده، خسرو. (۱۳۹۲). *دانشنامهٔ اساطیری جانوران و اصطلاحات وابسته*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- کلانتری، شیرین. (۱۳۸۹). *کاشیکاری اصفهان*. تهران: تاریخ ایران.

- کوپر، جین. (۱۳۷۹). *فرهنگ مصور نمادهای سنتی*. مترجم: ملیحه کرباسیان. تهران: فرشاد.
- کوثری، مجید (۱۳۸۷). *راهنمای حرم امام رضا علیه‌السلام*. تهران: اندیشه کامیاب.
- مارزلف، اولریش و خدیش، پگاه. (۱۳۹۱). *اخبارنامه*. تهران: چشمه.
- مارزلف، اولریش. (۱۳۹۰). *تصویرسازی داستانی در کتاب‌های چاپ‌سنگی*. مترجم: شهروز مهاجر. تهران: نظر.
- ـــــــــــــ. (۱۳۹٤). *بیست مقاله در باب تاریخ چاپ سنگی در ایران*. به اهتمام محمدجواد احمدی‌نیا. قم: عطف.
- متوسل، احمد. (۱۳۸۷). *معجزات امام رضا علیه‌السلام از ولادت تا شهادت*. قم: دارالفکر.
- مشتاق، خلیل. (۱۳۸۹). *نقد هنری و ادبی*. ج۱. چاپ چهارم. تهران: آزاد اندیشان.
- مهدوی پارسا، حسین (۱۳۸۷). *در حریم ملکوت*. مشهد: خانه پژوهش.
- میرعزیزی، سیدمحمود و صادق‌پور فیروزآباد، ابوالفضل. (۱۳۹۵). «تحلیل تأثیر تصاویر چاپ سنگی کتاب «نامهٔ خسروان» بر تصاویر کاشی‌های نقش برجسته کاخ موزه گلستان». *نگره*. سال یازدهم (۳۷). صص: ۷۳-۸۵.
- نامجو، عباس و فروزانی، سیدمهدی. (۱۳۹۲). «مطالعهٔ نمادشناسانه و تطبیقی عناصر منسوجات ساسانی و صفوی». *فصلنامهٔ هنر علم و فرهنگ*. سال اول (۱). صص: ۲۱-٤۲.
- نامورمطلق، بهمن و کنگرانی، منیژه. (۱۳۹٤). *فرهنگ مصور نمادهای ایرانی*. تهران: شهر.
- هال، جیمز. (۱۳۸۰). *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*. مترجم: رقیه بهزادی. تهران: فرهنگ معاصر.
- یاحقی، محمد جعفر. (۱۳۷۵). *فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی*. چاپ دوم. تهران: سروش.
- یاوری، حسین و باوفا، رقیه. (۱۳۹۰). *سیری در حکمت معماری اسلامی و تزئینات وابسته به آن در دورهٔ صفویه* (با تأکید بر معماری اسلامی اصفهان در دورهٔ مذکور). تهران: آذر، سیمای دانش.
- یاوری، حسین و سعیدی‌فر، سعیده. (۱۳۹۵). *بررسی جایگاه نماد فرشته در آثار نگارگری ایران*. تهران: بیهق کتاب.

طهماسبی بلداجی، اصغر؛ مرتضوی، سید ابراهیم (۱۳۹۹). واکاوی رهاوردهای غائی مناظرات رضوی و کاربست آنها در عصر حاضر.
فصلنامه علمی فرهنگ رضوی، ۸ (۱)، ۱۶۱-۱۳۵.

مقاله پژوهشی

واکاوی رهاوردهای غائی مناظرات رضوی و کاربست آنها در عصر حاضر

دریافت: ۱۳۹۷/۷/۱۹ پذیرش: ۱۳۹۷/۸/۱۵

اصغر طهماسبی بلداجی[۱]، سید ابراهیم مرتضوی[۲]

چکیده

مناظرات امام رضا ﷺ با گروه‌های مختلف در موضوعات گوناگون، گنجینه‌ای از معارف رضوی است که از عالم آل محمد ﷺ به یادگار مانده است. در این مناظرات، مباحث مختلف از معارف دین اسلام بیان گردیده که پاسخ به شبهات و سؤالات و روشنگری در مسائل دینی از مباحث مهمّ مورد بحث در این گفتمان‌ها بوده است. توجه به اهداف امام ﷺ از این مناظرات و نتایج این گفتگوها حایز اهمیت است زیرا علاوه بر تبیین و تشریح معارف رضوی، چیدمان مناظرهٔ مطلوب و خداپسندانه در هر عصری را نیز ترسیم می‌نماید. بر همین اساس، پژوهش حاضر با روش توصیفی ـ تحلیلی و با رویکردی غایت‌شناسانه، مناظرات رضوی را بررسی و در ابعاد دینی، اجتماعی و سیاسی به رهاوردها و نتایج این مناظرات اشاره کرده است. نتیجه آنکه، امام ﷺ در این مناظرات اهدافی را دنبال می‌کردند که مهم‌ترین آنها عبارتند از: هدایتِ افراد مناظره‌کننده، تبیین معارف دین، شبهه‌زدایی از معارف دین، تبیین جایگاه و مقام اهل بیت ﷺ و فرهنگ‌سازی مناظرهٔ مطلوب در جامعه. کاربست این اهداف و رهاوردها در عصر حاضر دو نتیجهٔ مهم به‌دنبال خواهد داشت: نخست، به ترویج و تبلیغ معارف دین و پاسخگویی به شبهات در قالب مناظره کمک می‌کند. دوم، توجه به این اهداف و رویکردها و به‌کارگیری آنها، فرهنگ‌سازی مناظرهٔ مطلوب و نتیجه‌بخش در سطوح مختلف جامعه از ابعاد دینی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی را به‌دنبال خواهد داشت.

کلیدواژه‌ها: امام رضا ﷺ، مناظرات رضوی، رهاوردهای غایی، کاربست مناظرات، تبیین معارف دین.

۱. دانش‌آموخته دکترای علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک (نویسنده مسئول): tahmasebiasghar@yahoo.com
۲. دانش‌آموخته دکترای علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک: si.mortazavi@yahoo.com

۱. مقدمه

یکی از ابزارهای تبادل دیدگاه و بررسی آراء و نظریات در عرصه‌های مختلف مناظره است که از آن در جهت اثبات یا ردّ دیدگاه و نظریه، یا تحلیل و بررسی بهتر استفاده می‌شود. تبارشناسی مناظره در اسلام به زمان پیامبر اکرم ﷺ می‌رسد. پیامبر ﷺ با گروه‌های مختلف، از جمله مشرکان و اهل کتاب مناظراتی داشته‌اند. مناظره با مسیحیان نجران و سپس شکل‌گیری واقعهٔ مباهله، یکی از برجسته‌ترینِ این گفتمان‌ها در عصر نبوی است (ر.ک: قاضی ابرقوه، ۱۳۷۷، ج۱: ۵۰۹). در زمان سایر ائمه علیهم‌السلام نیز مناظره و گفتگو به‌عنوان یکی از ابزارهای تبلیغ و ترویج معارف دین و اثبات حقانیت مکتب اهل بیت علیهم‌السلام وجود داشته است. سبک‌شناسی محتوایی مناظرات ائمه علیهم‌السلام یک اصل مهم و مشترک را در میان تمامی این مناظرات مشهود می‌سازد و آن، اصل هدایتی است که اهل بیت علیهم‌السلام در تمامی مناظرات می‌کوشیدند تا با استناد و استدلال‌های متقن و مورد پذیرش قطعی، طرف مقابل مناظره را راهنمایی و هدایت کنند. مناظرات امام رضا علیه‌السلام به‌عنوان نقطه‌عطف مناظرات اهل بیت علیهم‌السلام، در گسترهٔ بیشتر و رویکردهای متفاوت، مبتنی بر اهداف و غایاتی بوده که تأثیرهای آن در عصر امام علیه‌السلام و پس از ایشان مشهود است. تحلیل، بررسی و الگوگیری از اهداف غائی امام علیه‌السلام در مناظرات و به‌کارگیری آن در عصر حاضر و همچنین در مباحث علمی و دینی حایز اهمیت است. در این مقاله با توجه به اهمیّت این مطلب، رهاوردها و اهداف غائی امام علیه‌السلام از مناظرات تحلیل و بررسی و با آگاهی عصری، کاربرد این اهداف در عصر حاضر بیان شده است.

۲. پیشینه پژوهش

درباره مناظرات رضوی، پژوهش‌های متعددی انجام شده است. برخی از این پژوهش‌ها با نگاه تحلیلی ـ علمی، مناظرات را بررسی کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸). برخی دیگر شاخصه‌های اخلاقی مناظرات رضوی را واکاوی و به ویژگی‌های اخلاقی مناظرهٔ مطلوب اشاره کرده‌اند (نک: روحی برندق، ۱۳۹۶؛ رضازاده کهنگی و فارسی‌نژاد، ۱۳۹۴؛ غفاری

و باغبان‌زاده، ۱۳۹۶). برخی از پژوهش‌ها با مطالعه موردی برخی از مناظرات، به فحص و بررسی استدلال‌های کلامی امام ﷺ پرداخته‌اند (نک: فرامرزی و خلیلی، ۱۳۹۶؛ میراحمدی و رضائی‌پناه، ۱۳۹۵) چنان‌که برخی دیگر به سبک‌شناسی و بررسی محتوایی این مناظرات پرداخته و از زوایای گوناگون، مناظرات رضوی را بررسی کرده‌اند (خزعلی و انصاری‌نیا،۱۳۹۶؛ دهقان سرخ‌آبادی و کرامتی، ۱۳۹۶؛ شمسی و جوارشکیان، ۱۳۹۵؛ مصلایی‌پور و سلیمی، ۱۳۹۲؛ مجیدی، ۱۳۹۲).

هرچند پژوهش‌های ارزشمندی در این‌باره نگاشته شده است، پژوهشی مستقل درباره رهاوردها و نتایج مناظرات رضوی نوشته نشده است. اینکه مناظرات رضوی اولاً بر اساس چه اهدافی دنبال شده و نتایج این اهداف چه بوده است؟

مقالهٔ حاضر، با دو رویکرد متمایز نسبت به آثار مزبور نگاشته شده است. نخست، رهاوردهای غائی مناظرات رضوی را در ابعاد دینی، اجتماعی و سیاسی تحلیل و بررسی کرده و به رهاوردهای مهمّ آن اشاره می‌کند. دوم، با نگاهی عصری، جایگاه این مناظرات را در عصر حاضر و کاربرد آنها را در ابعاد پیش‌گفته بیان می‌کند.

۳. ادبیات نظری پژوهش

هدف و غایت یکی از برنامه‌های مهمّ زندگی انسان است. در آموزه‌های دینی، غایت‌شناسی و هدف، در معارف و احکام دین مورد توجه قرار گرفته است. هدف و غایت از آفرینش انسان، بندگی خداوند (ذاریات/۵۶)، هدف و غایت نزول قرآن، هدایت انسان‌ها (حدید/۹؛ مائده/۱۶؛ ابراهیم/۱)، غایت اقامه نماز، یاد خداوند و دوری از امور منکر (طه/۱۴؛ عنکبوت/۴۵)، غایت روزه، تقوا و بندگی خداوند بیان شده است (بقره/۱۸۳) و موارد فراوان دیگر که در آن، فلسفه و غایت مباحث دینی بیان شده است.

در سیرهٔ گفتاری و رفتاری معصومین ﷺ نیز غایت‌شناسی و هدف بسیار مورد تأکید قرار گرفته است. امام علی ﷺ دربارهٔ هدف زندگی انسان می‌فرماید: «خداوند رحمت کند

کسی را که بداند از کجا آمده و در کجا قرار دارد و به کجا می‌رود.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج۲: ۳۴۷). یا در ادعیه حضرت زهرا (س) آمده است: «اللَّهُمَّ فَرِّغْنِی لِمَا خَلَقْتَنِی لَهُ» (خداوندا، زندگی مرا در راهی قرار بده که مرا به خاطر آن آفریدی) (ابن طاووس، ۱۴۱۱ق: ۱۴۱). تمام این موارد به هدف و غایت خلقت و زندگی اشاره دارند.

غایت‌شناسی و واکاوی اهداف، در هر امری می‌تواند به موفقیّت و رسیدن به نتایج مطلوب کمک کند. مناظرات امام رضا علیه‌السلام نیز از این اصل مستثنا نیست و بر اهداف و غایاتی مبتنی است. امام علیه‌السلام در این مناظرات، اهداف و رویکردهای غایی را دنبال می‌کردند. این مسئله با بررسی سبك بیانی و محتوایی مناظرات، مشهود است. تبیین و بررسی اهداف و غایاتِ مناظرات رضوی و کاربست آنها در عصر حاضر می‌تواند به‌طور قابل توجهی به نشر معارف دینی در قالب مناظرات از یک‌سو و تبیین و تنظیم مناظرهٔ مطلوب در عرصه‌های مختلف دینی، سیاسی و اجتماعی از سوی دیگر کمک کند. بنابراین، پژوهش حاضر با رویکرد غایت‌شناسی این مناظرات تنظیم شده است.

۴. مفهوم‌شناسی مناظره

واژهٔ مناظره از ریشه «نظر» و مصدر باب مفاعله است. راغب اصفهانی در معنای آن می‌نویسد: «المُنَاظَرَةُ: المُبَاحَثَةُ و المُبَارَاةُ فِی النَّظَرِ، و اسْتِحْضَارُ کلِّ ما یَرَاهُ بِبَصِیرَتِه» (مناظره به‌معنای مباحثه، و رقابت و ایستادگی در اندیشه و فراخوانی تمامی چیزهایی است که آن را با بصیرتش درک می کند)(راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج۱: ۸۱۴) این واژه در لغت‌نامه دهخدا در معانی جدال، مباحثه، سؤال و جواب و باهم نظردادن آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج۱۴: ۲۱۵).

ابن‌سینا در معنای اصطلاحی مناظره می‌نویسد: «مناظره از ریشهٔ نظر و اعتبار گرفته شده است و غرض از آن، بحث دربارهٔ دو دیدگاه متقابل است. هر یك از مناظره‌کنندگان، تأیید یکی از دیدگاه‌ها را برای ایجاد علم در طرف دیگر برعهده دارد. از این‌رو، مناظره به

بحث آموزش مربوط است زیرا هدف از مناظره، حصول علم است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۲۲).

آنچه دربارهٔ مفهوم مناظره می‌توان گفت این است که در این روش بین دو طرف، نظرات و آراء دربارهٔ یک موضوع یا موضوعات مختلف ردّ و بدل می‌شود که در نهایت به اثبات یا ردّ یک دیدگاه و نظر می‌انجامد. آنچه در سبک‌شناسی مناظرات امام رضا علیه‌السلام مشهود است، همین معنای مناظره مورد نظر است که در آن دیدگاه های مختلف مطرح و در نهایت، به اثبات یا ردّ عقیده یا دیدگاهی منجر می‌شده است.

۵. رهاوردهای مناظرات رضوی

مناظرات رضوی چه در عصر امام رضا علیه‌السلام و چه پس از ایشان، آثار مهمی دربرداشت و نتایج آن در حیطه‌های مختلف مشهود است. در ادامه، رهاوردهای مناظرات رضوی در ابعاد گوناگون بیان و با نگاهی عصری، کاربرد این اهداف و نتایج در عصر حاضر بررسی می‌شود.

۵ـ۱ رهاوردهای دینی

مهم‌ترین آثار و نتایج مناظرات رضوی، در تبلیغ و ترویج معارف دین است. از اصلی‌ترین اهداف امام علیه‌السلام از مناظرات با گروه‌های مختلف، تبیین صحیح معارف ثقلین و جذب حداکثری به دین اسلام بوده است. در ادامه، به برخی از مهم‌ترین این موارد اشاره می‌شود:

۵ـ۱ـ۱ رویکرد هدایتی

از اهداف غائی مهمّ مناظرات امام رضا علیه‌السلام، هدایت و راهنمایی مردم ـ با هر مذهب و

مسلکی ـ به راه سعادت و کمال بوده است. امام ﷺ در طول عمر شریف خود، از مناظره برای تحقق این مهم بهره برده است. این روش امام ﷺ مبتنی بر قرآن و سنت بوده است زیرا هدایت انسان از مهم‌ترین فلسفه‌های نزول قرآن و نیز هدف بعثت پیامبر ﷺ است. قرآن کریم خود را هدایت و رحمت برای مسلمانان معرفی می کند: «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّکَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هُدىً وَ بُشْرى لِلْمُسْلِمِينَ» (نحل/۱۰۲) و هدف از نزول آن را بر پیامبر ﷺ، هدایت انسان‌ها و خروج آنان از تاریکی‌های جهل و نادانی به سوی روشنایی و سعادت و کمال بیان می‌کند: «يَهْدي بِهِ اللهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَهُ سُبُلَ السَّلامِ وَ يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَ يَهْدِيهِمْ إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ»(مائده/ ۱۶).

سیره پیامبر رحمت ﷺ نیز بر همین اصل مبتنی بود. ایشان تا آنجا برای هدایت و راهنمایی مردم تلاش می کردند که به فرمودهٔ قرآن، نزدیک بود جان به جان‌آفرین تسلیم کنند: «لَعَلَّکَ باخِعٌ نَفْسَکَ أَلاَّ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ»(شعراء/ ۳). سیره علمی و عملی اهل بیت ﷺ نیز بر همین اصل استوار بوده است. آنان تلاش و کوشش می کردند تا مردم را به راه مستقیم الهی هدایت کنند. هدف اهل بیت ﷺ تنها هدایت پیروان خود نبود، بلکه دغدغهٔ آنان، هدایت و راهنمایی تمامی انسان‌ها با هر مسلک و مذهبی بوده است.

عالم آل محمد ﷺ نیز در مناظرات خویش این هدف و غایت را دنبال می کردند. هرچند این مناظرات به اجبار مأمون انجام می گرفت و هدف وی تخریب شخصیت امام ﷺ بود، امام ﷺ این فرصت را غنیمت شمردند و از آن برای هدایت و راهنمایی کسانی که قابلیت هدایت‌شدن داشتند، بهره بردند. امام ﷺ در مناظره با جاثلیق که معتقد به اولوهیت حضرت عیسی ﷺ بود، تلاش کردند تا او و پیروانش را از این اعتقاد شرک‌آمیز نجات دهند و گوشه‌ای از توحید را به آنان بیاموزند. جاثلیق بر این باور بود که حضرت عیسی ﷺ مردگان را زنده می کند و بیماران لاعلاج را شفا می‌بخشد. از این‌رو، ایشان را سزاوار پرستیدن می‌دانست. امام رضا ﷺ با اشاره به معجزات پیامبران پیشین، وی را بر این حقیقت رهنمون می‌سازد که این مطلب اختصاصی به حضرت عیسی ﷺ نداشته است بلکه دیگرِ انبیا نیز معجزاتی شبیه به ایشان داشته‌اند و اگر با انجام معجزه، عبودیت

و پرستش حاصل می‌شود باید دیگر انبیا را نیز که همین‌گونه بوده‌اند، پرستش نمود. امام رضا ﷺ برای نمونه به حضرت یسع ﷺ که معجزاتی همانند حضرت عیسی ﷺ داشت، اشاره می‌کند و می‌فرماید: «فَإِنَّ الْيَسَعَ قَدْ صَنَعَ مِثْلَ مَا صَنَعَ عِيسَى ع مَشَى عَلَى الْمَاءِ وَ أَحْيَا الْمَوْتَى وَ أَبْرَأَ الْأَكْمَهَ وَ الْأَبْرَصَ فَلَمْ تَتَّخِذْهُ أُمَّتُهُ رَبّاً وَ لَمْ يَعْبُدْهُ أَحَدٌ مِنْ دُونِ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ» (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۱: ۱۵۹). غایت این مناظره و استدلال‌های امام ﷺ برای جاثلیق، هدایت و راهنمایی وی به راه حقیقت می‌شود و جاثلیق زبان به اعتراف می‌گشاید و می‌گوید: «الْقَوْلُ قَوْلُکَ وَ لا إِلَهَ إِلاّ اللهُ» (همان: ۱۶۱). سخن، سخن شماست (یعنی سخن شما حق و حقیقت است) و معبودی جز خداوند نیست.

امام رضا ﷺ در مناظره با رأس‌الجالوت که نبوّت دیگر انبیا غیر از حضرت موسی ﷺ را قبول نداشت، نبوت دیگر انبیا را با ادلهٔ نقلی و عقلی برای وی اثبات می‌کند تا جایی که هیچ شك و شبهه‌ای برای او باقی نمی‌ماند و وی خطاب به امام رضا ﷺ می‌گوید: «وَ اللهِ يَا ابْنَ مُحَمَّدٍ لَوْ لا الرِّئَاسَةُ الَّتِي حَصَلَتْ لِي عَلَى جَمِيعِ الْيَهُودِ لَآمَنْتُ بِأَحْمَدَ وَ اتَّبَعْتُ أَمْرَکَ.» (ای فرزند محمد ﷺ به خداوند سوگند اگر ریاستی که اکنون در میان یهود دارم نبود، به احمد ایمان می‌آوردم و از فرمان تو اطاعت می‌کردم) (مجلسی، ۱۳۶۲، ج۴۹: ۷۷).

این مطلب به‌خوبی نشان می‌دهد که هدف امام رضا ﷺ ـ که هدایت و راهنمایی مردم به راه هدایت الهی بوده ـ محقق شده است. در مناظره با عمران صابی نیز همین اصل حکمفرماست. عمران صابی خطاب به امام رضا ﷺ می‌گوید: «به خدا سوگند! من چیزی جز این نمی‌خواهم که اگر واقعیت را برای من اثبات نمایی تا به دامش چنگ زنم، از آن صرف نظر نخواهم کرد.» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۱: ۱۷۱). از این‌رو، امام ﷺ به تمام سؤال‌های ایشان با استدلال پاسخ می‌دهند و او را به راه هدایت و سعادت راهنمایی می‌کنند تا آنجاکه این هدف غائی دربارهٔ عمران صابی نیز محقق می‌شود و پس از اتمام مناظره، وی خطاب به امام می‌گوید: «يَا سَيِّدِي قَدْ فَهِمْتُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ اللهَ تَعَالَى عَلَى مَا وَصَفْتَ وَ وَحَّدْتَ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً ص عَبْدُهُ الْمَبْعُوثُ بِالْهُدَى وَ دِينِ الْحَقِّ ثُمَّ خَرَّ سَاجِداً نَحْوَ الْقِبْلَةِ وَ أَسْلَمَ» (همان‌گونه است که شما وصف نمودید و وحدانیتش را اثبات

کردید. گواهی می‌دهم که محمد ﷺ بنده اوست که به هدایت و دین حق فرستاده شد. سپس رو به قبله به سجده افتاد و مسلمان شد) (همان: ۱۷۷).

بنابراین، از مهم‌ترین رهاوردهای مناظرات امام رضا ﷺ، هدایت انسان‌ها به استوارترین آیین بوده است: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَم...»(اسراء/ ۹). این رهاورد باید در تمامی مناظرات به‌ویژه مناظرات دینی و عقیدتی به‌عنوان اصل و مبنا قرار بگیرد. در عصر حاضر نیز مناظره و مباحثه با هر قشر و گروهی، اگر این رهاورد را داشته باشد، ارزشمند خواهد بود. با دقت در مناظرات امام ﷺ، برای نیل به این رهاورد و رهاوردهای دیگر، چند اصل باید مدّ نظر قرار گیرد:

۱. نخستین اصلی که در مناظرات به‌خوبی مشهود است، استناد و استدلال به منابع و مطالبی است که مورد قبول طرفِ مناظره است. امام ﷺ در آغاز مناظره، خطاب به نوفلی می‌فرماید: «أَتُحِبُّ أَنْ تَعْلَمَ مَتَى يَنْدَمُ الْمَأْمُونُ ... إِذَا سَمِعَ احْتِجَاجِي عَلَى أَهْلِ التَّوْرَاةِ بِتَوْرَاتِهِمْ وَ عَلَى أَهْلِ الْإِنْجِيلِ بِإِنْجِيلِهِمْ وَ عَلَى أَهْلِ الزَّبُورِ بِزَبُورِهِمْ وَ عَلَى الصَّابِئِينَ بِعِبْرَانِيَّتِهِمْ وَ عَلَى الْهَرَابِذَةِ بِفَارِسِيَّتِهِمْ وَ عَلَى أَهْلِ الرُّومِ بِرُومِيَّتِهِمْ وَ عَلَى أَصْحَابِ الْمَقَالَاتِ بِلُغَاتِهِمْ...» (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸ق: ٤١٩) و پیش از مناظره با جاثلیق، خطاب به وی می‌فرماید: «يَا نَصْرَانِيُّ فَإِنِ احْتَجَجْتُ عَلَيْكَ بِإِنْجِيلِكَ أَ تُقِرُّ بِهِ؟»(همان: ٤٢٠).

استناد و استدلال به منابع و مطالب مورد قبولِ خصم، زمینهٔ گرایش آنان را به راه حق بهتر فراهم می‌کند زیرا نفس آدمی به‌گونه‌ای است که وقتی یک عمر با چیزی ـ معنوی یا مادی ـ انس داشته باشد، به‌سختی می‌تواند از آن دل بکند. بحث عقیده و مذهب نیز از این اصل مستثنا نیست. دلبستگی و انس به مذهب یا عقیده‌ای خاص، به‌تدریج زمینه را فراهم می‌کند تا صاحب آن عقیده، گزاره‌های موجود در مصادر آن مذهب را که مذهب و عقیده‌ای دیگری را اثبات می‌کند ـ عمدی یا سهوی ـ فراموش کند و به دیدهٔ غفلت به آن بنگرد یا منکر آن شود. استناد به همین گزاره‌های دالّ بر حقانیت مذهب و عقیدهٔ دیگر و بیدارکردن فطرت خداجویِ پاکِ گرفتارِ نسیان، زمینهٔ مناسبی را برای هدایت فراهم می‌کند. امام ﷺ از این اصل در مناظرات خود به خوبی بهره برده است.

بهره‌گیری از این اصل در مناظرات در هر زمانی شایسته و بایسته است، تا هدفی که از مناظره دنبال می‌شود، حاصل آید. استناد به اعتقادهایی که تنها مورد قبول شخص مناظره‌کننده است، هیچ‌گونه پیوند و علقه‌ای را میان طرفین مناظره ایجاد نمی‌کند و هیچ هدفی از مناظره حاصل نمی‌شود.

۲. اصل دیگری که در مناظره برای نیل به رهاورد دینی ـ هدایتی باید مدّنظر قرار گیرد، دانش و آگاهی از منابع و اعتقادات طرف مقابل مناظره و عدم استناد یا عدم استنادِ صرف به منابع خودی است. امام ﷺ با دانش بی‌کران خود، و با علم به عهدین، در جهت تصحیح اعتقادات صاحبان این مذاهب، به‌خوبی عمل کرده است، چنان‌که خود فرموده است: «هرچه می‌خواهی بپرس و جوابش را بشنو!» (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸ق: ۴۲۰). برای تحقق مسئلهٔ هدایت، در مناظره باید آگاهی وسیعی از منابع و اعتقادات طرف مناظره داشت و به شکل مستند از آنها بهره برد تا پذیرش امر هدایت برای طرف مناظره با طیب نفس و بدون هیچ تردیدخاطری صورت گیرد.

۵ـ۱ـ۲ رویکرد تبیینی

یکی دیگر از رهاوردهای مناظرات امام رضا ﷺ، تبیین و ترویج معارف دینی بود. امام رضا ﷺ در مناظرات خود بسیاری از معارف دین را برای مردم تبیین کردند و این مناظرات بستری برای ترویج معارف قرآن و اهل بیت ﷺ گردید.

مسئولیت تبیین معارف دینی از رسالت‌های مهمّ پیامبر ﷺ بوده است: «...وَ أَنْزَلْنا إِلَيْکَ الذِّکْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَکَّرُونَ» (نحل/۴۴). این مسئولیت و رسالت، پس از ایشان به اهل بیت ﷺ که جانشینان پیامبر ﷺ بوده‌اند، واگذار شده است. بنابراین امام رضا ﷺ نیز تمام تلاش خود را به‌کار گرفتند تا معارف قرآن و سنت پیامبر ﷺ و اهل بیت ﷺ برای مردم بیان شود. امام رضا ﷺ در این مناظرات که در سطح وسیعی برگزار می‌شد، توانستند معارف دین را در عرصه‌های مختلف بیان کنند. این معارف به‌طور گسترده در میان مردم نقل و منتشر شد. در مناظره با عمران صابی،

در حیطه خداشناسی تبیین و تبلیغ گردید و معرفی خداوند و صفات او برای مردم به‌طور صحیح، مستند به قرآن و سنت بیان شد (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۱: ۱۷۱-۱۷۸).

در مناظره با علمای ادیان مختلف، ضمن اثبات حقانیت تمامی انبیا و پیامبران علیهم‌السلام حقانیّت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و اهل بیت علیهم‌السلام با اشاره به اصل کتاب‌های آسمانی پیشین بیان شد.(همان: ۱۵۹-۱٦٤).

در مناظره با سلیمان مروزی، امام مسئله بدا و صفات خداوند از جمله ارادهٔ الهی را تبیین و تشریع می‌کنند. به‌عنوان نمونه، امام علیه‌السلام با اشاره به آیات «وَ هُوَ الَّذی یَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ یُعیدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَیْهِ وَ لَهُ الْمَثَلُ الأَعْلی فِی السَّماواتِ وَ الأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزیزُ الْحَکیمُ» (روم/۲۷)؛ «بَدیعُ السَّماواتِ وَ الأَرْضِ وَ إِذا قَضی أَمْراً فَإِنَّما یَقُولُ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ» (بقره/۱۱۷)؛ «وَ اللهُ خَلَقَکُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَکُمْ أَزْواجاً وَ ما تَحْمِلُ مِنْ أُنْثی وَ لا تَضَعُ إِلاَّ بِعِلْمِهِ وَ ما یُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَ لا یُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلاَّ فی کِتابٍ إِنَّ ذلِکَ عَلَی اللهِ یَسیرٌ» (فاطر/۱۱) و همچنین سخنان دیگر معصومین علیهم‌السلام[1] مسئله بدا را تبیین می‌کند.(ابن‌بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۱: ۱۷۹-۱۷۸)

در مناظره با محمدبن جهم، مطالب قرآن و سنت را دربارهٔ عصمت انبیا بیان می‌کند. به‌عنوان نمونه، دربارهٔ عصمت حضرت آدم علیه‌السلام در روی زمین و حجت و خلیفه‌بودن ایشان، با اشاره به آیهٔ «إِنَّ اللهَ اصْطَفی آدَمَ وَ نُوحاً وَ آلَ إِبْراهیمَ وَ آلَ عِمْرانَ عَلَی الْعالَمینَ» (آل عمران/۳۳) می‌فرماید: «این گزینش، خود، دلیل بر معصوم بودن این رهبران است زیرا گزینش برای رهبری بدون عصمت، موجب نقض غرض است (ابن‌بابویه، همان: ۱۹۳).

در عصر کنونی نیز رهاورد مناظرات امام رضا علیه‌السلام می‌تواند بستری مناسب برای ترویج و تبیین معارف ثقلین باشد. امام رضا علیه‌السلام در این باره اصل مهمی را فرا روی تمامی کسانی گمارده‌اند که هدف آنها تبیین و ترویج معارف دین است. امام علیه‌السلام می‌فرماید: «فَإِنَّ

۱. امام علیه‌السلام در این باره به حدیثی از امام صادق علیه‌السلام اشاره می‌کند که به درستی مسئله بدا را تبیین کرده است. امام صادق علیه‌السلام در این باره می‌فرماید: «خداوند دو گونه علم دارد: علمی که مخزون و پنهان است و جز ذات پاکش کسی از آن آگاهی ندارد و بداء از این ناحیه حاصل می‌شود و علمی که به فرشتگان و پیامبرانش تعلیم داده و علما و اهل بیت علیهم‌السلام پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز از آن آگاهی دارند.»

النَّـاسَ لَـوْ عَلِمُـوا مَحَاسِـنَ كَلامِنَـا لاتَّبَعُونَا» (اگـر مـردم زیبایی‌های سـخنان مـا را می‌دانسـتند، از مـا پیـروی می‌کردند)(همـان: ۳۰۷). همان‌گونـه کـه مناظـرات امـام رضـا ﷺ وسـیله‌ای بـود تـا برخـی از انسـان‌ها بـا مذهـب و آئینـی غیـر از مکتـب اهـل بیـت ﷺ بـا توجـه بـه سـخنان امـام ﷺ بـه آییـن اسـلام بگرونـد و از پیـروان اهـل بیـت ﷺ شـوند. مناظـرات و مباحـث در عصـر حاضـر نیـز بایـد به‌گونـه‌ای باشـد کـه زیبایی‌هـای سـخنان قـرآن و اهـل بیـت ﷺ بـرای مـردم بیـان شـود تـا عـلاوه بـر ترویـج و تبییـن معـارف دیـن، موجبـات جـذب مـردم بـه فرهنـگ اهـل بیـت ﷺ را فراهـم کنـد.

۵-۱-۳ رویکرد شبهه‌زدایی

در فراینـد مناظـرات امـام رضـا ﷺ بـا گروه‌هـای مختلـف، شـبهه‌هایی مطرح و پاسـخ داده شـد کـه مبتلابـه جامعـه آن روز بـود. عصـر ترجمـه و ظهـور و بـروز مکاتـب مختلـف فلسـفی، زمینه‌ای شـده بـود تـا شـبهه‌های مختلفـی بـرای مسـلمانان پدیـد آیـد. افـزون بـر اینکـه حکومـت وقـت نیـز توجهـی بـه شـبهه‌زدایی در جامعـه نداشـت. بنابرایـن، در ایـن مناظـرات زمینـه‌ای فراهـم شـد تـا عـلاوه بـر پاسـخگویی امـام ﷺ بـه سـؤال‌ها و شـبهه‌ها، فراینـد شـبهه‌زدایی دینـی نیـز در جامعـه آن روز تقویـت شـود.

امـام رضـا ﷺ در مناظـرات مختلـف، شـبهه‌های مختلفـی را پاسـخ داد. در مناظـره بـا جائلیـق کـه بـاور بـه الوهیـت حضـرت عیسـی ﷺ داشـت، ایـن شـبهه مطـرح می‌شـود کـه چـون حضـرت عیسـی ﷺ قـادر بـه زنده‌کـردن مـردگان و شـفای بیمـاران بـود، اسـتحقاق پرسـتش و بندگـی را دارد (ابن‌بابویـه، ۱۳۷۸ق، ج۱: ۱۷۱). امـام در پاسـخ بـه ایشـان و رفـع شـبهه، بـه نمونه‌هـای نقـض اشـاره می‌کننـد کـه اگـر این‌گونـه باشـد، دیگـر انبیـا نیـز کـه معجزاتـی خارق‌العـاده داشـتند، اسـتحقاق پرسـتش دارنـد. ایشـان در ایـن بـاره بـه حضـرت یسـع ﷺ و حضـرت حزقیـل ﷺ اشـاره می‌کننـد کـه معجزاتـی هماننـد معجـزه حضـرت عیسـی ﷺ داشـتند (همـان). بنابرایـن، بـا ایـن اسـتدلال و آوردن نمونه‌هـای نقـض، ایـن شـبهه پاسـخ داده می‌شـود.

امام رضا ﷺ در جای دیگر در پاسخ و ردّ شبههٔ الوهیت حضرت عیسی ﷺ، استدلال دیگری را مطرح می‌کند آنجاکه خطاب به جاثلیق می‌فرماید: «یَا نَصْرَانِیُّ وَ اللهِ إِنَّا لَنُؤْمِنُ بِعِیسَی الَّذِی آمَنَ بِمُحَمَّدٍ ص وَ مَا نَنْقِمُ عَلَی عِیسَاکُمْ شَیْئاً إِلاّ ضَعْفَهُ وَ قِلَّةَ صِیَامِهِ وَ صَلاتِهِ» (ما به حضرت عیسی که به حضرت محمد ایمان داشت، ایمان داریم و نسبت به عیسای شما ایرادی نداریم به‌جز ضعف و ناتوانی و کمی نماز و روزه‌اش) (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۱: ۱۵۹). جاثلیق در پاسخ به امام، منکر سخن ایشان می‌شود و می‌گوید: حضرت عیسی بسیار نماز می‌خواند و روزه می‌گرفت. امام رضا ﷺ در پاسخ نهایی به شبههٔ مورد نظر را به‌گونه‌ای می‌دهد که دیگر شک و تردیدی باقی نماند: «فَلِمَنْ کَانَ یَصُومُ وَ یُصَلِّی» (برای چه کسی روزه می گرفت و نماز می خواند؟) (همان).

امام با این استدلال، این‌گونه شبهه را پاسخ می‌دهد که کسی استحقاق الوهیت را دارد که غنی مطلق باشد و نیاز نداشته باشد؛ اما حضرت عیسی ﷺ برای خدا روزه می‌گرفت و نماز می‌خواند، که این مطلب حاکی از نیاز و احتیاج او به خداوند است. بنابراین، حضرت عیسی بنده و فرستادهٔ خداوند بود.

امام در پاسخ به سؤالات و شبهات عمران صابی دربارهٔ نیازمندی خداوند به آفرینش موجودات، این‌گونه پاسخ می‌دهد: «ای عمران، بدان که اگر خداوند برای نیازی جهان را آفریده بود، باید قدرتی که داشت چندین برابر اینها را بیافریند چرا که هر قدر اعوان و یارانش بیشتر باشد بهتر است و لذا می گوییم آفرینش او برای رفع نیازی نبود.» (همان: ۱۶۹).

یا در مناظره با محمدبن‌جهم که با استناد به ظواهر برخی از آیات قرآن، عصمت انبیا را مورد مناقشه قرار داده بود، با تحلیل و تفسیر صحیح آیات، این شبهه را پاسخ می‌دهند. به‌عنوان نمونه، در ذیل آیهٔ «وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِهَا لَوْ لا أَنْ رَأی بُرْهانَ رَبِّهِ کَذلِکَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَ الْفَحْشاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبادِنَا الْمُخْلَصِینَ» (یوسف/۲۴)

کـه محمدبن‌جهـم دربـارۀ عصمـت حضـرت یوسـف ﷺ[۱] مطـرح کـرده بـود، این‌گونـه پاسـخ می‌دهـد کـه زلیخـا قصـد کام‌گیـری از یوسـف را نمـود و یوسـف ارادۀ قتـل زلیخـا را کـرد، امـا خداونـد او را از قتـل زلیخـا و عمـل خـلاف عفـت او دور سـاخت همان‌گونـه کـه می‌فرمایـد: «این‌گونـه از یوسـف بـدی و زشـتی را دور کردیـم.» (همـان). یـا در تفسـیر آیـۀ «وَ ذَاالنُّـونِ إِذْ ذَهَـبَ مُغاضِبـاً فَظَـنَّ أَنْ لَـنْ نَقْـدِرَ عَلَيْـهِ فَنـادى فِـي الظُّلُمـاتِ أَنْ لا إِلـهَ إِلاَّ أَنْـتَ سُـبْحانَكَ إِنِّـي كُنْـتُ مِـنَ الظَّالِمِيـنَ» (انبیـاء/۸۷) در پیراسـتگی حضـرت یونـس ﷺ از هرگونـه خطـا و گنـاه می‌فرمایـد: «ذَاکَ یُونُـسُ بْـنُ مَتَّـی ع ذَهَـبَ مُغَاضِبـاً لِقَوْمِـهِ فَظَـنَّ بِمَعْنَـی اسْـتَيْقَنَ أَنْ لَـنْ نَقْـدِرَ عَلَيْـهِ أَیْ لَـنْ نُضَيِّـقَ عَلَيْـهِ رِزْقَـهُ وَ مِنْـهُ قَوْلُـهُ عَـزَّ وَ جَـلَّ وَ أَمَّـا إِذا مَـا ابْتَـلاهُ فَقَـدَرَ عَلَيْـهِ رِزْقَـهُ أو [أَیْ ضَيَّـقَ وَ قَتَّـر» (ابـن بابویـه،۱۳۷۸ق،ج۱ : ۲۰۱). امـا دربـارۀ یونـس ﷺ منظـور از «لَـنْ نَقْـدِرَ عَلَيْـهِ» ایـن نیسـت کـه گمـان کـرد خداونـد بـر او تنـگ نمی‌گیـرد. امـام بـا اشـاره بـه آیـۀ دیگـر قـرآن (فجـر/۱۶) معنـای «لَـنْ نَقْـدِرَ عَلَيْـهِ» را تبییـن می‌کنـد. بنابرایـن، در ایـن مناظـرات رهـاورد پاسـخگویی بـه شـبهات و شـبهه‌زدایی از جامعـه کامـلاً مشـهود اسـت.

در عصـر حاضـر نیـز ایـن رویکـرد هـا کاربـرد بسـیار مهمـی دارد. عصـر کنونـی کـه می‌تـوان از آن بـه عصـر شـبهات یـاد نمـود، شـبهات فراوانـی در زمینه‌هـای مختلـف دینـی در رسـانه‌های مختلـف ماهـواره‌ای و غیرماهـواره‌ای شـبهه‌افکن بیـان می‌شـود. ایـن رسـانه‌ها بـا اهـداف مختلفـی ماننـد کم‌رنـگ کـردن روحیـه دینـی و ایمانـی مـردم به‌ویـژه جوانـان، ایجـاد مـوج ارتـداد خفـیّ یـا آشـکار در میـان مسـلمانان و شـیعیان و سـوق‌دادن آنان بـه فِرَق مذهبـی نوبنیان یـا دیـن مسـیحیت، کـه توسـط مسـیونرهای مسـیحی به‌شـدت دنبـال می‌شـود، تنش‌زایـی میـان فرقه‌هـای مذهبـی اسـلام و به‌ویـژه شـبهه‌افکنی در زمینـه مهدویـت و... دیـنِ حـقّ ملـت

۱ - در ایـن بـاره دو گونـه روایـات وجـود دارد: برخـی از روایـات ایـن آیـه را اینگونـه تفسـیر نمـوده انـد کـه: او (زلیخا)بـه جانـب یوسـف گرایـش پیـدا کـرد و در مقابـل حضـرت یوسـف ﷺ نیـز بـه عـدم انجـام آن عمـل زشـت همّـت گمارد(ابـن بابویـه، ۱۳۷۸ق، ج۱: ۲۰۱) در روایـات دیگـر معنـای ایـن عبـارت بـه ایـن صـورت معنـا شـده کـه وقتـی آن زن اقـدام بـه آن عمـل زشـت نمـود در مقابـل حضـرت یوسـف ﷺ نیـز همّـت بـه قتـل آن زن گمـارد؛ بـه عبارتـی تنهـا راه فـرار از آن معصیـت را قتـل آن زن مـی دانسـت کـه خداونـد او را از ایـن کار منصـرف نمـود چـرا کـه اگـر ایـن کار را انجـام مـی داد دیگـران بـی گناهـی و پاکدامنیـش را نمـی پذیرفتند(ابـن بابویـه،۱۴۱۷ق: ۹۶) تحلیـل ایـن دو روایـت ایـن گونـه مـی شـود کـه حضـرت یوسـف ﷺ همّـت گمـارد کـه آن کار قبیـح را انجـام ندهـد و بـرای رهایـی از آن گنـاه بـزرگ، آن زن را بـه قتـل برسـاند کـه خداونـد وی را از انجـام ایـن کار نیـز منصـرف نمـود کـه بـی گناهـی ایشـان اثبـات شـود.

مسلمان را نشانه می‌روند. شبهه‌افکنی و انکار وجود مهدی موعود عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف و مسخ چهرهٔ وی، دو شگرد موازی است که در جهت آرامش‌زدایی و فتنه‌گری مذهبی و دینی صورت گرفته است. در شگرد نخستین، روایات مربوط به حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف، سست و مجعول قلمداد شده و وجود ایشان امری موهوم و ساختهٔ پندار شیعیان یا مسلمانان تلقی می‌گردد. در شگرد دوم ادعا می‌شود که موعود شیعیان در قالب میرزا علی‌محمد باب یا حسینعلی بها یا قادیانی، سال‌هاست که آمده و رفته است. بابیت و بهائیت، از جمله فرقه‌هایی هستند که در قرن ۱۹ به‌وجود آمدند و رهبران آن، مدعیاتی چون نیابت خاصه امام عصر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف تا قائمیت و رسالت و خدایی را یدک می‌کشند (جمعی از نویسندگان، بی‌تا: ٦؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ٤١).

بنابراین، این مطلب اهمیّت زیادی دارد که از مناظرات و مباحثات به‌عنوان وسیله‌ای استفاده کرد تا پاسخگویی به شبهات و روشنگری در میان مردم به‌ویژه جوانان را در پی داشته باشد. جوانان در میان سایر اقشار، بیشتر در معرض شبهه‌افکنی و گمراهی و آماج اهداف استکباری دشمنان هستند (ر.ک: کولمن، ۱۳۷۵: ۲۹-۲٤). بیشترین اهداف و تأثیرهای شبکه‌های ماهواره‌ای به‌ترتیب در حوزه‌های روی‌آوردن جوانان به انواع موسیقی غربی، گرایش به مدگرایی افراطی، تضعیف باورهای دینی و بسترسازی از خودبیگانگی دینی و فرهنگی، الگوپذیری از نظام فرهنگی ـ اجتماعی و سبك زندگی غربی، دین‌گریزی و ترك نماز و سایر واجبات دینی، دوری از قرآن و دعا و نیایش، گرایش به آرایش‌های مبتذل، ترویج سکولاریسم و جدایی دین از سیاست، افزایش نابهنجاری‌های اخلاقی در خانواده، بی‌احترامی به والدین و ترویج فرهنگ برهنگی بیان شده است.(نك: بختیاری و فرخی، ۱۳۹۱: ۷۰).

بنابراین، از مهم‌ترین مواردی که دشمنان اسلام در پی ضربه‌زدن به آن هستند، تضعیف ارزش‌های اسلامی و تقویت ناهنجارهای فرهنگی و الگوپذیری از بیگانگان در بین جوانان و نوجوانان است، که در قالب‌های متفاوت می‌تواند نمایان شود. بر همین اساس است که امام صادق علیه‌السلام به مراقبت از این قشر بیشتر سفارش کرده‌اند. امام صادق علیه‌السلام دربارهٔ تربیت دینی و اعتقادی نوجوانان و جوانان و اهتمام به هویّت و شخصیّت آنان، می‌فرماید:

«نوجوانـان را دریابیـد و بـه آنـان حدیـث و دیـن بیاموزیـد پیـش از آنکـه مرجئـه (گروهـی منحرف) بر شـما پیشدسـتی کننـد و جوانـان را بربایند.» (برقی،۱٤۱٦ق: ٥). تشـکیل جلسـات مناظره و گفتگـو بـا جوانـان در مـدارس، دانشـگاه‌ها و مسـاجد می‌توانـد بـه شـبهه‌زدایی، رشـد شـخصیت دینـی و تقویـت باورهـای دینـی در میـان جوانـان و سـایر اقشـار جامعـه کمـک شـایانی کند.

۲ـ۵ رهاوردهای اجتماعی

عـلاوه بـر نتایـج مناظـرات رضـوی در بُعـد دینـی، در زمینـهٔ اجتماعـی نیـز تاثیـرات مهمـی از مناظـرات در جامعـه شـکل گرفـت کـه عـلاوه بـر جامعـهٔ آن روز، در عصـر حاضـر نیـز کاربـرد اساسـی دارنـد.

۱ـ۲ـ۵ تقویت اتحاد و یکپارچگی جامعه

یکـی از اساسـی‌ترین محورهـای حفـظ یـك جامعـه در راه کمـال و سـعادت، اتحـاد و یکپارچگی و پرهیـز از تفرقـه و نفـاق اسـت. وحـدت و دوری از تفرقـه یـك وظیفـه و نعمـت بـزرگ الهـی اسـت. در جامعـه‌ای کـه اختـلاف و تفرقـه در آن حاکـم باشـد، پیشـرفت و سـعادت و آرامـش از آن جامعـه رخـت می‌بنـدد. بـر همیـن اسـاس، وحـدت و دوری از تفرقـه از شـاخصه‌های مهـمّ فرهنـگ اسـلامی شـناخته می‌شـود. محـور اتحـاد در یـك جامعـه بایـد خداونـد باشـد چنان‌کـه می‌فرمایـد: «وَاعْتَصِمُـوا بِحَبْـلِ اللهِ جَمِیعًـا وَ لا تَفَرَّقُـوا» (آل عمـران/۱۰۳). مناظـرات امـام رضـا علیه‌السلام بـا دیگـر مذاهـب به‌گونـه‌ای بـود کـه منجـر بـه تحریـك احساسـات مذهبـی نشـود. ایشـان همـواره جانـب اتحـاد و یکپارچگـی مسـلمانان را در نظـر داشـتند (مجلسـی،۱۳٦۲ش: ج۸۱: ۱۹٥). در روایـات معصومیـن علیهم‌السلام ایجـاد وحـدت هنـگام پیدایـش اختـلاف، بهتریـن صدقـه‌ای معرفـی شـده کـه خداونـد آن را دوسـت دارد (کلینـی، ۱۳۸۸ق: ج۲: ۲۰۹).

در جامعـه‌ای کـه وحـدت در آن نباشـد آرامـش فـردی و اجتماعـی رخـت می‌بنـدد و اختـلاف و از هم‌گسـیختگی و عـدم امنیـت، شـاخصه اصلـی آن جامعـه می‌شـود. مناظـرات امـام رضـا علیه‌السلام نمونـه‌ای تـام از مناظـرهٔ مطلـوب در جامعـه بـود کـه عـلاوه بـر تبییـن بسـیاری از معـارف دیـن و

پاسخگویی به شبهه‌ها و مناظره با گروه‌های مختلف از مذاهب گوناگون، به حفظ همدلی و اتحاد در جامعه کمك نمود.

در عصر حاضر نیز حفظ وحدت و یکپارچگی بسیار حایز اهمیّت است. مناظراتی که طراحی می‌شوند، به‌ویژه در مباحث اختلافی بین مذاهب و ادیان باید به‌گونه‌ای باشند که موجب خدشه‌دار شدن اتحاد جامعه، و تحریك احساسات مذهبی نشوند چرا که یکی از اهداف دشمنان اسلام، تفرقه‌افکنی میان مذاهب و اقوام مختلف در جوامع اسلامی است. یکی از مهم‌ترین رویکردهای استعمار و استکبار در غلبه به کشورهای اسلامی ایجاد تفرقه میان مسلمانان و اقوام مختلف است؛ جمله معروف «تفرقه بینداز و حکومت کن» یا «تقسیم کن و غلبه کن» از محورهای کلیدی استکبار و استعمار در چند قرن اخیر بوده است. در مستندات و اذعانات جاسوسان کشورهای استعماری یکی از سیاست‌های مهم در کشورهای اسلامی تفرقه‌اندازی و تقویت فرقه‌ها بیان شده است (کولمن، ۱۳۷۵: ۲۹-۲٤). این تنش‌زایی میان فرقه‌های مسلمان، حکمرانی استکبار بر کشورهای اسلامی را تثبیت کرده و از گذرگاه این تفرقه، به منافع مادی و اقتصادی زیادی دست پیدا می‌کنند. استکبار معمولا برای ایجاد این تنش‌ها، افرادی مسمّی به علمای شیعه و سنّی را عَلَم می‌کند و از طریق آنان به مقصود خود دست می‌یابد.

بنابراین، از اهداف مهم استکبار جهانی، ایجاد تفرقه میان مسلمانان است. این تفرقه با ایجاد فرقه‌هایی چون وهابیت، بهائیت و داعش و حتی با ایجاد گروه‌هایی موسوم به شیعهٔ انگلیسی، نمود عملی پیدا کرده است. تحریکات مذهبی و قومی و قبیله‌ای از مهم‌ترین ترفندهای استکبار برای تضعیف وحدت و همدلی مسلمانان بوده است. زمانی که میان مسلمانان تفرقه و نفاق ایجاد شود، مسلمانان به‌جای پرداختن به نبرد با دشمن اسلام، به تضعیف یکدیگر همّت می‌گمارند که این مسئله علاوه بر تضعیف امّت اسلامی، زمینهٔ به‌ثمر رسیدن نقشه‌های استعمار و استکبار جهانی را نیز فراهم می‌کند. بنابراین در مناظرات، علاوه بر تبیین صحیح و بازگویی حق و حقیقت به‌صورت شایسته، اصل اتحاد و همدلی و دوری از تفرقه باید موردنظر مناظره‌کنندگان باشد.

۵-۲-۲ فرهنگ‌سازی مناظره و گفتگوی مطلوب در جامعه

در آموزه‌های دینی بر به‌کارگیری صحیح و سنجیده در هر امری توصیه شده است. این مهم، توسط معصومین ﷺ به طور جامع و کامل فرهنگ‌سازی شده است. به‌عنوان نمونه، در قرآن کریم خداوند مؤمنان را به «انفاق» دستور می‌دهد اما چگونگی و کیفیّت آن را نیز بیان می‌دارد. به‌عبارتی، کیفیّت انفاق را فرهنگ‌سازی می‌کند. اینکه انفاق از بهترین چیزها باشد (آل عمران/۹۲)؛ ابتدا از خویشاوندان شروع شود (بقره/۱۷۷)؛ در انفاق، افراط و تفریط نباشد بلکه جانب اعتدال رعایت شود (فرقان/٦٧)؛ انفاق خالصانه و بدون منّت و اذیت‌کردن باشد (بقره/٢٦٤) و موارد دیگر. معصومین ﷺ نیز تمام معارف دین را در جامعه نهادینه‌سازی می‌کردند تا فرهنگ دینی در جامعه حکمفرما شود. مناظرات امام رضا ﷺ نمونه‌ای تام از کاربست مناظرهٔ مطلوب و سنجیده است که امام ﷺ آن را فرا روی تمام کسانی نهاد که هدفشان از مناظره، رسیدن به نتایج مطلوب است. در عصر کنونی که وجود مناظره و گفتگو در همهٔ زمینه‌های دینی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی حایز اهمیت است و می‌تواند به پیشرفت در این زمینه‌ها کمک کنند. الگوگیری از مناظرات رضوی و فرهنگ‌سازی آن در جامعه مهم است. چیدمان مناظرات رضوی و فرهنگ‌سازی آن در جامعه را می‌توان در دو بُعد علمی و اخلاقی خلاصه کرد که هر دو بُعد دارای اهمیت والایی هستند.

۵-۲-۲-۱ بُعد علمیِ مناظرهٔ مطلوب

یکی از اصول مهم که در هر مناظره باید مورد توجه قرار گیرد، توجه به استدلال‌های نقلی و عقلی معتبر و به‌عبارت دیگر، علمی‌بودن مناظره است. علمی‌بودن مناظره به‌معنای استناد و استدلال به ادلهٔ معتبر و دوری از ظنّ و گمان است. در قرآن کریم، به دوری از ظن و پایبندی به علم و یقین توجه شده است: «وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولئِکَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً» (اسراء/۳٦). قرآن کریم در موارد متعدد، پیروی از ظنّ و گمان را به‌شدت نهی می‌کند و انحراف کافران و مشرکان را ناشی از ظن و گمان ناصحیح آنان معرفی می‌کند (نک: نساء/۱۵۷؛ انعام/۱۱٦؛ انعام/۱٤۸؛ نجم/۲۸).

امـام رضـا ﷺ نیـز در تمامـی مناظـرات خـود بـا گروه‌های مختلـف به ادلـهٔ معتبر نقلـی و عقلی اشـاره می‌کنـد به‌گونـه‌ای کـه طـرف مقابـل مناظـره، آن مطلـب را بـا طیـب خاطـر می‌پذیـرد. اسـتنادها و اسـتدلال‌های امـام بـا گروه‌هـای طـرف مناظـره بـه صورتـی بـود کـه روش ایشـان در صـورت و محتـوای اسـتدلال‌ها و اسـتنادها به‌طـور اتـم و اکمـل بـود به‌گونـه‌ای کـه ضعفـی در ایـن اسـتنادها و اسـتدلال‌ها مشـاهده نمی‌شـود. در اسـتناد بـه مباحـث عقلـی مـواردی را بیـان می‌کنـد کـه مـورد پذیـرش همـگان اسـت و در مـوارد نقلـی نیـز بـه مـواردی اسـتناد می‌جویـد که از قطعیّـات طـرف مقابـل مناظـره اسـت. البتـه ایـن بـدان معنـا نیسـت کـه اسـتدلال‌های امـام رضـا ﷺ و دیگـر معصومـان ﷺ همیشـه طـرف مقابـل مناظـره را اقنـاع کنـد چه اینکـه در برخـی مـوارد طـرف مقابـل مناظـره هدفـی جـز انـکار و ردّ موضـوع نـدارد و در برخـی مواضـع بـا وجـود ادلـهٔ معتبـر و اقناعـی، از پذیـرش حـق و حقیقـت اجتنـاب می‌کنـد کـه ایـن مطلـب به‌معنـای ضعـف ادلـهٔ معصومـان ﷺ نیسـت، بلکـه لجاجـت و تعصّـب و خودمحـوری و عـدم پذیـرش حقیقـت از طـرف مقابـل را نشـان می‌دهـد. آنچـه در این‌بـاره بایـد گفـت ایـن اسـت کـه در همـهٔ مناظـرات امـام ﷺ بـه ادلـهٔ معتبـر و کامـلاً یقینـی اشـاره می‌کنـد کـه هیـچ ضعفـی در ایـن ادلـه مشـاهده نمی‌شـود. از سـوی دیگـر، در بیشـتر مـوارد نیـز طـرف مقابـل مناظـره از ایـن ادلّـه اقنـاع می‌شـدند. به‌عنـوان نمونـه، در مناظـره بـا جاثلیـق بـه منابـع قطعـی مسـیحیان در انجیل اسـتناد می‌کنـد، به‌گونـه‌ای کـه جاثلیـق آن مطالـب را بـدون انـکار می‌پذیـرد و می‌گویـد: «لا أُنْکِـرُ مَـا قَـدْ بَـانَ لِی فِـی الإِنْجِیـلِ وَ إِنِّـی لَمُقِـرٌّ بِـهِ» (مطلبـی را کـه از انجیل برایم روشـن شـود انـکار نمی‌کنـم و بـه آن اقـرار و اذعـان دارم) (ابن‌بابویـه،۱۳۷۸ق، ج۱: ۱۵۸).

در مناظـره بـا رأس‌الجالـوت، عـلاوه بـر اسـتناد بـه منابـع قطعـی در کتـاب مقـدس، بـا اسـتدلال‌های عقلـی متقـن وی را اقنـاع می‌کنـد (همـان: ١٦٦). در مناظـره بـا اندیشـمندان اسـلامی، بـا اسـتناد بـه قـرآن کریـم و ادلـهٔ نقلـی و عقلـی معتبر، شـبهات آنـان را پاسـخ می‌گوید. در مناظـره بـا افـراد زندیـق، بـا اسـتناد بـه ادلـهٔ عقلـی، طـرف مقابـل را بـه پذیـرش سـخن حـق وا مـی‌دارد. (همـان: ۱۳۲). شـخصی از امـام دربـارهٔ حـدوث آفرینـش سـؤال می‌کنـد. امـام ﷺ بـا یـک اسـتدلال عقلـی وی را اقنـاع می‌کنـد و می‌فرمایـد: «أَنْـتَ لَـمْ تَکُـنْ ثُـمَّ کُنْـتَ وَ قَـدْ عَلِمْـتَ أَنَّـکَ لَـمْ تُکَـوِّنْ نَفْسَـکَ وَ لا کَوَّنَـکَ مَـنْ هُـوَ مِثْلُـکَ» (تـو نبـودی و به‌وجـود آمـدی

و قطعاً می‌دانی که خودت را به‌وجود نیاوردی و کسی همانند خودت نیز تو را به وجود نیاورد) (همان: ۲۹۳).

با بررسی مناظرات ائمه ﷺ به‌خصوص امام رضا ﷺ، این نکته مشهود است که طرفِ مقابل مناظره، با دلیل‌های امام قانع شده و سخن حق را با رضایت‌خاطر می‌پذیرد. این مهم، رهاوردی است در مناظرات و گفتگوها در عصر کنونی که در هر زمینه‌ای، دینی و غیردینی، طرف‌های مناظره‌کننده به ادلهٔ متقن و قطعی و مورد قبول طرف مناظره استناد و استدلال کرده و از ظن و گمان و مطالب نامعتبر اجتناب کنند.

۵-۲-۲-۲ بُعد اخلاقی

مناظرات رضوی نمونه‌ای از گفتمان اخلاق‌محور است که نه‌تنها مبتنی بر اخلاق بلکه بر پایه فرهنگ‌سازی گفتگوی اخلاق‌محور در جامعه است. در تمامی مناظرات امام رضا ﷺ، شاخصه‌های اخلاق اسلامی در یک گفتگوی مطلوب مشاهده می‌شود. احترام به عقاید دیگران، احترام به شخصیت، پرهیز از ستیزه‌جویی، جدال احسن، خوش‌اخلاقی و خوش‌برخوردی با طرف مناظره، دلسوزی و محبت، از جمله شاخصه‌های اخلاقی در مناظرات رضوی است. به‌عنوان نمونه، وقتی امام رضا ﷺ خطاب به جاثلیق فرمودند که «حضرت عیسی ﷺ نماز کم می‌خواندند و روزه کم می‌گرفتند» جاثلیق این سخنان را این‌گونه پاسخ می‌دهد: «أَفْسَدْتَ وَ اللهِ عِلْمَکَ وَ ضَعَّفْتَ أَمْرَکَ وَ مَا کُنْتُ ظَنَنْتُ إِلاّ أَنَّکَ أَعْلَمُ أَهْلِ الاسْلامِ!» (به‌خدا قسم، علم خود را فاسد و امرت را تضعیف کردی! گمان می‌کردم که تو عالم‌ترین اهل اسلام هستی!) (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۱: ۱۵۹). اما امام در مقابل این بی‌احترامی، کاملا اخلاق‌مدارانه می‌فرماید: «وَ کَیْفَ ذَاکَ؟» (مگر چه شده؟) (همان). در اینجا امام ﷺ به‌جای موضع‌گرفتن و پاسخ‌دادن به طرف مقابل، با استدلال دیگر، جاثلیق را اقناع می‌کند. در تمامی مناظرات امام ﷺ، رویکرد اخلاق‌مدارانه کاملاً حکمفرماست. این همان اصلی است که پیامبر ﷺ آن را هدف رسالت خود بیان کرده و فرموده است: «انّی بُعثتُ لأُتَمِّمَ مَکارِمَ الاخلاقِ» (ابن‌بابویه، ۱۳۷۷، ج۱: ۱۳). با این حال، در برخی مناظره‌ها و گفتگوها در عصر کنونی در جامعهٔ

اسلامی، شاهد رعایت‌نکردن اخلاق دینی و بی‌احترامی طرفین مناظره هستیم که مباین با مناظرهٔ مطلوب اسلامی است و پیامدهای نامطلوبی در سطوح مختلف جامعه ـ به‌ویژه در مناظره‌هایی که بُعد دینی و مذهبی دارد ـ برجای می‌گذارد زیرا دینمداری بیشتر بر پایهٔ کردار است تا گفتار و در گزاره‌های اسلامی نیز بر حیطهٔ کرداری بیش از حطیهٔ گفتاری تأکید شده است؛ چنان‌که می‌فرماید: «کُونُوا دُعَاةَ النَّاسِ بِأَعْمَالِکُمْ وَ لا تَکُونُوا دُعَاةً بِأَلْسِنَتِکُمْ» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج۵: ۱۹۸). تأثیر تخریبی یک بی‌اخلاقی در یک مناظره دینی و مذهبی بسیار بیشتر از مناظرات دیگر است. بنابراین، الگوگیری از مناظرات رضوی و تاسّی به آنها و رعایت اصول اخلاقی در گفتگوها و مناظره‌ها، در عصر حاضر مفید و تأثیرگذار خواهد بود.

۵ـ۳ رهاورد سیاسی: تبیین جایگاه اهل بیت علیهم‌السلام و استحقاق آنان برای خلافت

یکی از مباحث نشأت‌گرفته از قرآن و سنت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله، ولایت و خلافت اهل بیت علیهم‌السلام است. در آیات مختلف قرآن (مائده/۳؛ مائده/۵۵؛ مائده/۶۷) و نیز روایات معتبر از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله این مسئله به وضوح بیان شده است(ر.ک: حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج۳: ۱۲۴؛ ذهبی، بی‌تا، ج۳: ۱۲۴؛ هیثمی، بی‌تا: ۱۲۲؛ ابن‌مردویه، ۱۴۲۲ق: ۱۱۷؛ حموی، ۱۴۱۵ق،ج۱: ۱۷۷؛ مزی، ۱۴۰۶ق، ج۲۳: ۲۴۰؛ هیثمی، ۱۴۰۸ق، ج۹: ۱۱۸؛ متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج۱۱: ۶۱۲؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج۴۲: ۱۹۱؛ ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج۵: ۲۹۷؛ نسایی، ۱۴۱۱ق، ج۵: ۱۳۳؛ ابی‌یعلی، بی‌تا، ج۱: ۲۹۳؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج۳: ۱۱۱؛ ابن‌حنبل، بی‌تا، ج۴: ۴۳۸؛ متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج۱۱: ۶۰۸).

ائمه علیهم‌السلام در هر عصری با توجه به مقتضیات عصری، مصری و مخاطبی خود، به تبیین این امر برای مردم می‌پرداختند. برای مثال، پس از آنکه در سقیفه، حقّ امام علی علیه‌السلام را غصب کردند، ایشان در مواضع گوناگون و با تعبیرهای متعدد و متنوع، استحقاق ولایت و خلافت خود و اهل بیت علیهم‌السلام را آشکارا بیان کردند، چنان‌که فرموده است: «أَمَا وَ اللهِ لَقَدْ تَقَمَّصَهَا فُلَانٌ [ابْنُ أَبِی قُحَافَةَ] وَ إِنَّهُ لَیَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّی مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَی»

(ر.ک: شریف‌الرضی، ۱٤۱٤ق: ٤۸ و ۲٤٦). یا زمانی که هارون تصمیم می‌گیرد فدک را به اهل بیت علیهم‌السلام بازگرداند، امام موسی کاظم علیه‌السلام فدک را کلّ اقلیم اسلامی عنوان و مرزهای آن را این‌گونه توصیف می‌کند: « ... مرز اوّلش تا عدن است....مرز دومش سمرقند است... مرز سومش آفریقاست ... مرز چهارمش تا خزر و ارمنستان است» (امین عاملی، ۱۳۷٦، ج٦: ۱۲۳) که مراد امام علیه‌السلام، استرداد حکومت و رهبری اسلامی به ایشان، و عدم استحقاق هارون برای این رهبری است. در بیانات ائمه علیهم‌السلام دیگر نیز چنین گزاره‌هایی وجود دارد و تا جایی که شرایط اقتضا می‌کرد، این مطلب را تلویحاً یا تصریحاً، و در خلوت و جلوت برای مردم بیان می‌کردند.

در زمان امام رضا علیه‌السلام فرصتی فراهم شد تا امام این حقیقت را به‌طرق مختلف برای مردم بیان کند و موجبات روشنگری دینی و سیاسی را فراهم کند. از رهاوردهای مناظرات امام رضا علیه‌السلام در بُعد سیاسی، تبیین جایگاه اهل بیت علیهم‌السلام به‌عنوان جانشینان برحقّ پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله است. امام علیه‌السلام بدون اینکه وحدت اسلامی خدشه‌دار شود، این مطلب را در مواضع گوناگون برای مردم بیان کردند. نمونهٔ بارز این امر، حدیث «سلسلة‌الذهب» است (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۲: ۱۳۵). بر اساس این حدیث، اعتقاد به توحید سبب نجات از آتش جهنم است، ولی امام رضا علیه‌السلام خود را شرط این نجات معرفی کرده است که منظور امام علیه‌السلام، وجوب اعتقاد به امامت است (ابن‌بابویه، ۱۳۸۹ق: ۲۵). امام، مقتدا و پیشوایی است که مردم به او اقتدا و در گفتار و کردار از او پیروی کنند (طباطبائی، ۱۳۷٤، ج۱: ٤۰۹)، که هم ولایت باطنی را دربرمی‌گیرد و هم رهبری ظاهری را (مکارم شیرازی، ۱۳۷٤، ج۱: ٤٤۱).

امام رضا علیه‌السلام در مناظره با رأس‌الجالوت و جاثلیق، با اِستناد به کتاب مقدس، حقانیت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و اهل بیت علیهم‌السلام را اثبات می‌کند. زمانی که نامِ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، امام علی علیه‌السلام، حضرت فاطمه (س)، امام حسین علیه‌السلام و امام حسن علیه‌السلام را از تورات قرائت می‌کند، رأس‌الجالوت خطاب به ایشان علیهم‌السلام می‌گوید: «این احماد، دختر احماد، ایلیا، شبّر و شبیر که در تورات هست، تفسیرش به زبان عربی: محمد، علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم‌السلام هستند.» (مجلسی، ۱۳٦۲ش، ج٤۹: ۷۷). این اثبات حقانیت اهل بیت علیهم‌السلام توسط امام در

آن مناظره با گسترهٔ وسیع، تنها برای افراد غیرمسلمان نبود بلکه برای تبیین و روشنگری و اتمام حجت برای مسلمانان نیز بود. در مناظره با محمدبن‌جهم که با استناد به برخی از آیات، عصمت انبیا را مورد مناقشه قرار داده بود، خطاب به وی فرمود: «وای بر تو، گناهان زشت را به پیامبران الهی نسبت مده و کتاب خدا را به رأی خود تفسیر مکن، که خداوند فرمود: «تأویل آن را جز خدا و راسخان در علم نمی‌دانند. اکنون پاسخ سؤالات خود را بشنو.» (ابن‌بابویه، ۱۳۷٦: ۹۰). امام در این فراز به نکات مهمی اشاره کردند: نخست آنکه تأویل و تفسیر قرآن در معنای مطلق آن اختصاص به پیامبر اکرم ﷺ و جانشین ایشان دارد که همان راسخان در علم هستند. به‌عبارت دیگر، کسی استحقاق ولایت و خلافت پیامبر اکرم ﷺ را دارد که جزء راسخان علم بوده و همانند پیامبر ﷺ عالم به تفسیر و تاویل قرآن باشد. دوم، امام در ادامه خطاب به محمدبن‌جهم می‌فرماید: «پاسخ سوالاتت را بشنو.» (همان) به این معنا که من نیز جز راسخان در علم هستم که علم تأویل و تفسیر قرآن را به اذن خداوند می‌دانم. این مطلب، اثبات ولایت و خلافت ایشان است. امام علیه‌السلام در مناظرات خود علاوه بر اثبات استحقاق خود بر خلافت و ولایت جامعهٔ اسلامی، چهرهٔ منفور دنیاطلب حکومت عباسی را نیز نمایان می‌کند.

در مناظره با اهل بصره، خطاب به آنان فرمودند:

«بدانید که امام بعد از محمد ﷺ تنها کسی است که برنامه‌های او را تداوم بخشد و مقام امامت تنها برای کسی زیبنده است که با تمام امت‌ها و پیروان مذاهب مختلف، با کتاب خود آنان گفتگو کند؛ با تقوا و از هر عیب و نقصی پاک باشد؛ عدالت‌پیشه، با انصاف، حکیم، مهربان، باگذشت، پرمحبت، راستگو، مشفق، نیکوکار، امین، درستکار و مدبّر باشد.» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸: ۹٤).

در مناظره با سمرقندی، با استناد به ادلهٔ نقلی و عقلی، جایگاه مقام امامت و کسانی را که استحقاق آن را دارند، تبیین می‌کند، به‌گونه‌ای که پس از این مناظره، مأمون زبان به اعتراف می‌گشاید و می‌گوید: «ای اباالحسن، در روی زمین کسی مثل تو نیست که این‌گونه زیبا سخن بگوید.» (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۲: ۲۳۲) زمانی که مأمون از امام علیه‌السلام

درخواست کرد تا اسلام خالص را برای وی بیان کند، امام رضا ﷺ به‌صراحت، به امامت و خلافت ائمه ﷺ پس از پیامبر ﷺ اشاره می‌کند و خود را نیز در میان امامان برمی‌شمرد و لازمهٔ اسلام خالص را قبول امامت ائمه ﷺ بیان می‌کند (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۲: ۱۲۱).

در عصر حاضر، شبهات فراوانی دربارهٔ اهل بیت ﷺ و ولایت و خلافت ائمه ﷺ توسط دشمنان اهل بیت ﷺ مطرح می‌شود. شبکه‌های ماهواره‌ای، از فرقه وهابیت تا شبکه‌های ضالّه دیگر، سعی دارند تا مقام اهل بیت ﷺ را تخریب کنند. مناظرات عصر حاضر در این باره باید به‌گونه‌ای باشد که علاوه بر رعایت اصول مناظره و حفظ وحدت و یکپارچگی میان مسلمانان، با ادلهٔ معتبر نقلی و عقلی ـ که در آثار اهل بیت ﷺ فراوان وجود دارد ـ ضمن تبیین جایگاه و مقام اهل بیت ﷺ و ولایت آنان، موجبات گرایش به مذهب تشیّع را فراهم کند. از سوی دیگر، ترویج و تبلیغ مناظرات رضوی خود عامل مهمی در تبیین مقام امامت و ولایت ایشان است. در این مناظرات به‌طور صریح و قطعی، مقام علمی و معنوی امام ﷺ مشخص می‌شود اینکه امام به اذن خداوند به همهٔ کتاب‌های آسمانی آگاه بودند و به هر سؤالی که از ایشان می‌شد، پاسخ قطعی و یقینی می‌دادند. بدون شك این مهم تنها از جانشینان برحقّ پیامبر ﷺ برمی‌آید. تبیین رویکرد علمی ائمه ﷺ که در آثار روایی به‌طور قابل توجهی وجود دارد، به‌خوبی جایگاه و مقام هدایتی و ولایتی آنان را تبیین می‌کند.

۶. نتیجه

مهم‌ترین رهیافت‌های پژوهش حاضر را می‌توان چنین برشمرد:

۱. مناظرات امام رضا ﷺ با فِرَق مختلف، مجموعه‌ای از معارف دینی است که در ابعاد مختلف قابل تأمل و بررسی است. این مناظرات در ابعاد مختلف دینی، اجتماعی و سیاسی تأثیرهای قابل توجهی، نه‌تنها در جامعه آن روز بلکه پس از امام ﷺ در زمان‌های مختلف داشته‌اند. توجه به اهداف و نیت امام ﷺ از انجام مناظره می‌تواند راهبردی باشد برای

معرفت‌شناسی مناظرات رضوی از یک‌سو و تبیین کیفیت و چگونگی مناظرهٔ مطلوب از سوی دیگر. اهداف غایی امام ﷺ از مناظرات را می‌توان به سه حیطهٔ دینی، اجتماعی و سیاسی تقسیم کرد.

۲. رهاوردهای غائی مناظرات رضوی در بُعد دینی، مهم‌ترین رهاورد مناظرات بوده است. رویکرد هدایتی امام ﷺ در این مناظرات کاملاً مشهود است. امام رضا ﷺ با استناد به ادلهٔ معتبر و قابل قبول، سعی دارد طرف مقابل مناظره و دیگر افرادی را که به هدایت نیاز دارند، ارشاد و راهنمایی کند و آنان را به صراط مستقیم رهنمون سازد. هدایت عمران صابی و شیعه‌شدن او نمونه‌ای مشهود از این رهاورد است. تبیین و تبلیغ معارف دین یکی دیگر از اهداف امام ﷺ در این باره است. امام از فرصتِ مناظرات به‌خوبی استفاده می‌کند تا معارف دین را برای تمام مردم تبیین کند. تبیین توحید، نبوت، امامت، عصمت انبیا ﷺ و صفات الهی از جملهٔ این مباحث است. رویکرد دیگرِ امام ﷺ در این مناظرات، شبهه‌زدایی و تشریح صحیح معارف دین در جامعهٔ آن روز است. ردّ شبههٔ الوهیت حضرت عیسی ﷺ در مناظره با جاثلیق و پاسخ به شبهات عصمت انبیا ﷺ در مناظره با محمدبن‌جهم، از نمونه‌های این رویکرد است.

۳. در بُعد اجتماعی می‌توان دو رهاورد را در این عرصه قلمداد نمود. امام ﷺ با سیرهٔ علمی و عملی خود در این مناظرات، چیدمان مناظرهٔ مطلوب و نتیجه‌بخش را برای مردم بیان می‌کند. به‌عبارت دیگر، امام ﷺ در این مناظرات به فرهنگ‌سازی گفتمان شایسته با یکدیگر حتی با گروه‌های مخالف و غیرمسلمان می‌پردازد. تأکید بر مشترکات ادیان و مذاهب و استفاده از ادلهٔ معتبر و مورد قبول و احترام به عقاید دیگران، از مواردی است که امام ﷺ برای حفظ انسجام و وحدت در جامعهٔ آن روز، بهره می‌برد. مناظرات امام رضا ﷺ نمونه‌ای تام از تقویت وحدت و یکپارچگی در جامعه است.

٤. یکی از رهاوردهای مهمّ سیاسی مناظرات رضوی، تبیین جایگاه و مقام اهل بیت ﷺ و استحقاق آنها برای خلافت و ولایت امت بوده است. امام رضا ﷺ به‌طور مستقیم و غیرمستقیم به تبیین جایگاه اهل بیت ﷺ می‌پردازد و این شأنِ فراموش‌شدهٔ مورد

سفارش پیامبر ﷺ را به مردم هشدار می‌دهد. در مناظره با جاثلیق و رأس‌الجالوت، با استناد به کتاب مقدس، به نام پنج تن آل عبا علیهم‌السلام اشاره می‌کند. در مناظره با سمرقندی، با استدلال‌های عقلی و نقلی به استحقاق خلافت امام علی علیه‌السلام و غصب خلافت از ایشان اشاره می‌کند. امام در مواضع گوناگون، خود را جانشین پیامبر ﷺ معرفی می‌کند که این بیان به‌طور ضمنی و هوشمندانه، هویدا نمودن چهرهٔ مأمون و خلافت عباسی بوده است.

۵. توجه به این رهاوردها در عصر حاضر حایز اهمیت است. این رهاوردها نقشه‌ای جامع از گفتمان شایسته و مطلوب در جهان امروز است. گفتمان ادیان و مذاهب از یک‌سو و گفتمان‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی از سوی دیگر می‌تواند به نتیجه‌بخش شدن این گفتمان‌ها و تأثیرهای مثبت آن در جهان امروز کمک کند. در بُعد دینی نیز با الگوگیری از مناظرات رضوی و به‌کارگیری صحیح آن در جامعهٔ امروز، ضمن حفظ انسجام وحدت اسلامی، می‌توان به تبیین و تشریح معارف اهل بیت علیهم‌السلام و پاسخگویی به شبهات نوظهور پرداخت. بنابراین، توجه به رهاوردهای مناظرات رضوی و کاربست صحیح آن در عصر حاضر، مهم و قابل توجه بوده و شایسته است در گفتمان‌ها و مناظره‌های معاصر به‌عنوان نقش و الگوی راه، مورد توجه قرار گیرند.

منابع و مآخذ

ـ قرآن کریم.

ـ ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. (۱٤۱۷ق). *الامالی*. قم: مؤسسه‌البعثه.

ـ ــــــــــــ. (۱۳۷٦). *الامالی*. مترجم: محمدباقر کمره‌ای. تهران: کتابچی.

ـ ــــــــــــ. (۱۳۷۸ق). *عیون اخبارالرضا*. محقق: مهدی لاجوردی. تهران: جهان.

ـ ــــــــــــ. (۱۳۷۷). *الخصال*. مترجم: محمدباقر کمره‌ای. تهران: کتابچی.

ـ ــــــــــــ. (۱۳۹۸ق). *التوحید*. محقق: هاشم حسینی. قم: جامعه مدرسین.

ـ ابن‌حنبل، احمد. (بی‌تا). *مسند*. بیروت: دارصادر.

ـ ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله. (۱٤۰٤ق). *تعلیقات*. بیروت: مکتبه‌الاعلام‌الاسلامی.

ـ ابن‌طاووس، علی‌بن‌موسی. (۱٤۱۱ق). *مهج‌الدعوات و منهج‌العبادات*. قم: دارالذخائر.

ـ ابی‌یعلی، محمدبن‌محمد. (بی‌تا). *مسند*. بیروت: دارالمأمون لتراث.

ـ امین عاملی، سیدمحسن. (۱۳۷٦). *سیره معصومان*. مترجم: علی حجتی کرمانی. تهران: سروش.

ـ بختیاری، حسن و فرخی، حسن. (۱۳۹۱). «بررسی رابطه برنامه های شبکه های ماهواره ای تلوزیونی و هویت دینی جوانان». *فصلنامه پژوهش در تعلیم و تربیت اسلامی*. سال بیستم. ش۱۵. صص۵۵-۷۲.

ـ برقی، احمدبن‌محمد. (۱٤۱٦ق). *المحاسن*. تحقیق: سیدمهدی رجائی. قم: الجمع‌العالمی لاهل‌البیت علیهم‌السلام.

ـ ترمذی، محمدبن‌عیسی. (۱٤۰۳ق). *سنن*. بیروت: دارالفکر.

ـ جمعی از نویسندگان. (بی‌تا). *بهائیت، پیوند با استکبار*. اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه (ناشر دیجیتالی). نشریه ایلام (ناشر چاپی).

ـ حاکم نیشابوری، محمدبن عبدالله. (بی‌تا). *المستدرک علی‌الصحیحین*. بیروت: مؤسسه‌الکتب الثقافیه.

ـ خزعلی، انیسه و انصاری‌نیا، زری. (۱۳۹٦). «تحلیل گفتمان ادیان در مناظرهٔ امام رضا علیه‌السلام با علمای دین مسیح و یهود». *فصلنامه فرهنگ رضوی*. ش۱۹. صص۷۳-۱۰٤.

ـ دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*. تهران: دانشگاه تهران.

ـ دهقان سرخ‌آبادی، محدثه و کرامتی، انیسه. (۱۳۹٦). «روش‌های آموزشی در سیرهٔ رضوی و دلالت‌های آن برای تربیت عقلانی در دانشگاه فرهنگیان». *فصلنامه فرهنگ رضوی*. ش۱۷. صص۳۵-۵۸.

ـ ذهبی، محمد (بی‌تا). *تلخیص المستدرک*. بیروت: دارالمعرفه.

ـ راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد. (۱٤۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*. دمشق ـ بیروت: دارالعلم الدار الشامیه.

ـ رضازاده کهنگی، فریبا و فارسی‌نژاد، علیرضا. (۱۳۹٤). «اصول علمی و اخلاقی مناظره‌های رضوی». *فصلنامه فرهنگ رضوی*، ش۹. صص۳۷-۵۸.

ـ روحی برندق، کاووس. (۱۳۹٦). «اخلاق و مهارت‌های مناظره در مناظره‌های امام رضا علیه‌السلام». *فصلنامه فرهنگ رضوی*. ش۱۸. صص۷-۳۵.

ـ شریف الرضی، محمدبن‌حسین. (۱٤۱٤ق). *نهج‌البلاغه*. محقق: صبحی صالح. قم: هجرت.

ـ شمسی، جواد و جوارشکیان، عباس. (۱۳۹۵). «تصویر آفرینش در مناظرهٔ عمران صابی با امام رضا علیه‌السلام». *فصلنامه فرهنگ رضوی*. ش۱۳. صص۷-۳۰.
ـ صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم. (۱۳۸۳). *شرح اصول کافی*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
ـ غفاری، محمدهادی و باغبان‌زاده، محمدرضا. (۱۳۹۶). «شاخصه‌های اخلاقی در مناظرات رضوی». *پژوهش‌نامه اخلاق*. ش۳۵. صص۱۰۳-۱۲۲.
ـ فرامرزی، جواد و خلیلی، میثم. (۱۳۹۶). «روش‌شناسی استدلال‌های امام رضا علیه‌السلام به آیات ولایت در مناظره با علمای مرو». *فصلنامه فرهنگ رضوی*. ش۲۰. صص۱۶۹-۱۸۸.
ـ قاضی ابرقوه، رفیع‌الدین. (۱۳۷۷ق). *سیرت رسول‌الله*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
ـ کولمن، جان. (۱۳۷۵). *کمیته ۳۰۰ کانون توطئه‌های جهانی*. مترجم: یحیی شمس. تهران: فاخته.
ـ متقی هندی، علاءالدین. (۱۴۰۹ق). *کنزالعمّال*. بیروت: مؤسسه‌الرساله.
ـ مجلسی، محمد باقر (۱۳۶۲). *بحارالانوار*. تهران: اسلامیه.
ـ مجیدی، حسن. (۱۳۹۲). تحلیل گفتمان مناظره‌های امام رضا علیه‌السلام. *فصلنامه فرهنگ رضوی*. ش۲. صص۹-۳۹.
ـ مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۷). *تهاجم فرهنگی*. تحقیق و نگارش: عبدالجواد ابراهیمی. چاپ هشتم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
ـ مصلایی‌پور، عباس و سلیمی، مریم. (۱۳۹۲). «اصول مناظره و آزاداندیشی با تکیه بر مناظره‌های امام رضا علیه‌السلام». *فصلنامهٔ فرهنگ رضوی*. ش۳. صص۷۸-۱۱۴.
ـ مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۸). *مناظرات تاریخی امام رضا علیه‌السلام با پیروان مذاهب و مکاتب دیگر*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
ـ میراحمدی، منصور و رضائی‌پناه، امیر. (۱۳۹۵). «تحلیل گفتمان مناظره‌ها و مجادله‌های حضرت رضا علیه‌السلام با دگرهای گفتمانی». *فصلنامه فرهنگ رضوی*. ش۱۴. صص۷۵-۹۶.
ـ نسایی، احمدبن‌شعیب. (۱۴۱۱ق). *سنن*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
ـ هیثمی، نورالدین. (۱۴۰۸ق). *مجمع الزوائد*. بیروت: دارالکتب‌العلمیه.
ـ هیثمی، ابن‌حجر (بی‌تا). *الصواعق المحرقه فی الرد علی اهل البدع و الزندقه*. قاهره: مکتبه القاهره.

محمدی، مجید؛ قنبری اقدم، ایمان؛ نظری، بهناز (۱۳۹۹). بررسی تطبیقی مضامین رضوی در شعر «خوشدل تهرانی» و «محمدحسین الغروی الاصفهانی». فصلنامه علمی فرهنگ رضوی، ۸ (۱)، ۱۹۱-۱۶۳.

مقاله پژوهشی

بررسی تطبیقی مضامین رضوی در شعر «خوشدل تهرانی» و «محمدحسین الغروی الاصفهانی»

دریافت: ۱۳۹۷/۵/۱۷ پذیرش: ۱۳۹۷/۸/۱۵

مجید محمدی[۱]، ایمان قنبری اقدم[۲]، بهناز نظری[۳]

چکیده

شعر آیینی یکی از گونه‌های شعر تعلیمی است که پیشینه‌ای کهن در ادبیّات دارد. جایگاه والای امام رضا ﷺ در میان شیعیان و به‌ویژه حضور ایشان در ایران، سبب شده است که شاعرانِ هر گوشه از این دیار با سرایش مدیحه‌ها و مرثیه‌های زیبا، آثاری ارزشمند بیافرینند و گام‌های بزرگی در غنای ادبیّات دینی بردارند. در این میان، «محمدحسین غروی اصفهانی» و «خوشدل تهرانی» نمونه‌هایی بارز از شاعران خوش‌ذوقی هستند که غالب اشعار آنان را مدح و ستایش اهل بیت ﷺ تشکیل می‌دهد. در این پژوهش، نخست بنا بر جایگاه و رسالت ادبیّات تطبیقی، بر بنیان دیدگاه‌های مکتب آمریکایی، که تأکید بر مطالعات زیباشناختی، میان‌رشته‌ای و بینافرهنگی از ویژگی‌های برجستهٔ این نظریه است، پیش رفته و سپس به روش توصیفی ـ تحلیلی، با استناد به شواهدی از اشعار این دو شاعر، با هدف بررسی تطبیقی مضامین رضوی به مدایح و مراثی ایشان پرداخته شده است. یافته‌های این پژوهش بیانگر آن است که دو شاعر در مباحثی چون بیان فضایل اخلاقی امام ﷺ، حکمت و علم، منزلت و فضیلت‌های امام ﷺ، ولایت، وجه تسمیه امام، کرامت بارگاه مطهر امام، حوادث تاریخی زندگی امام ﷺ، نماز باران و حدیث سلسلة‌الذهب، ضامن‌آهو، شوق زیارت، شفاعت و... دارای شباهت و وجوه تفاوتی هستند. نتایج حاکی از آن است که اشعار رضوی خوشدل تهرانی به‌سبب تصاویر ادبی زیبا و مضامین متنوّع آن، نمود برجسته‌تری نسبت به شعر غروی اصفهانی دارد و تأثیر بیشتری بر مخاطب گذاشته است هرچند در شعر غروی نیز مضامین بدیع زیبایی به‌چشم می‌خورد.

کلیدواژه‌ها: ادبیّات تطبیقی، امام رضا ﷺ، شعر رضوی، غروی اصفهانی، خوشدل تهرانی.

۱. استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه رازی (نویسنده مسئول): Mohammadimajid44@gmail.com
۲. دانشجوی دکترای زبان و ادبیات عربی دانشگاه رازی: imanghanbariaghdam@gmail.com
۳. کارشناس ارشد زبان و ادبیات عربی دانشگاه رازی: behnaznazari0832@gmail.com

۱. مقدمه

سیمای اهل‌بیت ﷺ همواره در کانون توجّه شاعران متعهّد شیعی قرار داشته و ایشان پرداختن به آن را زینت‌بخش سروده‌های خویش گردانده‌اند به‌طوری‌که کمتر شاعر شیعی را می‌توان یافت که قطعه شعری در مدح و منقبت اهل‌بیت ﷺ و مکارم ایشان نسروده باشد. جایگاه والای امام رضا ﷺ در میان شیعیان و به‌ویژه حضور ایشان در ایران، پیوند عاطفی ناگسستنی را سبب شده است به‌طوری‌که شاعرانِ هر گوشه از این دیار، مدایح و مرثیه‌های زیبای خود را آیینهٔ تمام‌نمای ارادت خویش به محضر آن حضرت گردانده‌اند و آثاری ارزشمند را آفریده و گام‌های بزرگی در غنای ادبیّات دینی برداشته‌اند. «ادبیّات متعهد به‌ویژه گونهٔ شعر، همواره از ابزارهای اساسی در تبلیغ و اشاعه فرهنگ دینی و آیینی در میان ادیبان فارسی‌زبان و عرب‌زبان به‌شمار رفته و شاعران در هر عصر و دوره‌ای، برای ابراز باورهای دینی و اعتقادی خود از قلم بیان، عاطفه، احساس و قدرت خیال خود بهره جسته و برترین مضامین عاطفی را در این زمینه خلق کرده‌اند. بدین‌ترتیب، شیعیان از یکی از مهم‌ترین ابزارهای احساسی و عاطفی، یعنی ادبیات، آن هم قالب شعر که نقطهٔ اوج بیان احساس است، برای نشر دیدگاه‌های مذهبی خود بهره برده‌اند. بدون تردید، شعر فارسی نیز مانند شعر عربی از آغاز فعالیت خود در قالب فارسی نو کوشیده است تا مضامین اشعار عربی و از جمله موضوع ستایشگری را در خود جای دهد و به‌طور طبیعی شیعیانی را که عمیقاً به اهل بیت ﷺ عشق می‌ورزند، به سرایش شعر فارسی دربارهٔ اهل بیت وادارد» (جعفریان، ۱۳۸۲: ۷۸). عشق به پیامبر ﷺ و خاندان اهل‌بیت ﷺ از دیرباز در میان ایرانیان جایگاهی خاص داشته است. «شاعران ادب فارسی سیمای امام رضا ﷺ را به‌دلیل حضور حضرت و مرقد مطهرشان در ایران بیش از برخی ائمه و معصومین دیگر در آثارشان انعکاس داده‌اند.» (بیگ‌زاده و دیگران، ۱۳۹٤: ۲۰). شاعران بسیاری سعی در ارائهٔ فضایل و مناقب این شخصیت الهی داشته‌اند و ضمن بیان ویژگی‌های ظاهری و معنوی ایشان در قالب شعر، به نحوی مظلومیت و حقّانیت امام ﷺ را در اشعار خود منعکس کرده‌اند. به‌عبارتی «شعر ابزاری می‌شود برای دفاع از امامت و ولایت آن حضرت... سیمای اهل بیت ﷺ در ادبیات فارسی و عربی، با قدمت تاریخی

بسیار نمود پیدا کرده است. یکی از آن بزرگان، امام رضا ﷺ است که توسط تعداد کثیری از شاعران مورد حمد و ثنا قرار گرفته‌اند و هر کدام سعی داشته است به نحو مؤثر و با ذوق سلیم و شیوای خود، دورنمایی از چهرهٔ تابناک ایشان را به تصویر بکشد. هرچند شأن و منزلت افلاکیان بسی بالاتر و ارزنده‌تر از آن است که خاکیان به مدح آنان بپردازند، لیکن باز هم شاعران فرهیخته در سراسر این کرهٔ خاکی و با هر آئین و مذهبی، همواره برآنند تا نهایت استعدادهای شاعرانهٔ خود را به‌کار گیرند و برترین اشعار خود را دربارهٔ امام همام ارائه دهند و این امری است مُسَلّم که عاشقان، معشوق را پیوسته بستایند.» (پولادچنگ نجف‌آبادی، ۱۳۹۲: ۷۸). «محمدحسین غروی اصفهانی(۱)» و «خوشدل تهرانی(۲)» نمونه‌ای بارز از شاعران خوش‌ذوق ادب فارسی و عربی هستند که غالب اشعار آنها را مدح امامان بزرگوار و اهل بیت ﷺ تشکیل می‌دهد. قصاید و اشعار مذهبی این دو از یک‌سو بیانگر حبّ آنان نسبت به امام رضا ﷺ و دیگر اهل بیت ﷺ و از سوی دیگر نشان‌دهندهٔ آگاهی دینی بالای آنها به‌ویژه در زمینهٔ فرهنگ رضوی است.

هدف کلّی از پژوهش حاضر مقایسهٔ تطبیقی مدحیات رضوی در دیوان این دو شاعر متعهّد است. شیوه و روش کار به این صورت است که این مضامین به‌طور جداگانه در دیوان دو شاعر مطالعه و مقایسه می‌شود و شباهت‌ها و تفاوت‌های موجود میان آنها بررسی و ابیاتی که تأثیرپذیری و تأثیرگذاری در آنها به چشم می‌خورد، ذکر می‌گردد. هدف از این مقاله، علاوه بر معرّفی محمدحسین غروی اصفهانی و خوشدل تهرانی، که در زمرهٔ شاعران متعهد به اهل‌بیت ﷺ هستند، بررسی مضامین مشترک و متفاوت رضوی در دیوان دو شاعر است.

۱-۱ پرسش‌های تحقیق

۱. وجوه اشتراک و افتراق مضامین رضوی این دو شاعر در چه زمینه‌هایی است؟

۲. برجسته‌ترین مضامین رضوی در اشعار این دو شاعر کدامند؟

۱ـ۲ ضرورت، اهمّیّت و هدف

یکـی از دلایـل اصلـی نـگارش ایـن مقالـه بررسـی نـگاه شـاعران فارسـی‌زبان و عرب‌زبـان بـه موضـوع رضـوی و اهمیّـت آن و نیـز معرفـی محمدحسـین غـروی اصفهانـی و خوشـدل تهرانی به عنـوان دو شـاعر متعهّـد اسـت. از آنجاکـه شـعر از برتریـن وسـایل جهـت تأثیـر بـر دیگـران و نشـر معـارف اسـت، پرداختـن بـه اشـعاری از ایـن دسـت، گامـی بـزرگ جهـت ترویـج فرهنـگ رضـوی اسـت. ادبیّـات تطبیقـی یکـی از دانش‌هـای تأثیرگـذار در ابعـاد مختلـف اجتماعـی، سیاسـی، فرهنگـی و... اسـت. بـا توجـه بـه اهمیّـت چنیـن موضوعـی، تـلاش شـده اسـت تا ضمـن معرفی ایـن دو شـاعر عربـی و فارسـی، بـه یکـی از محورهـای اصلـی شعرشـان، کـه اشـعار رضوی اسـت، پرداختـه شـود. هـدف اساسـی ایـن پژوهـش نیـز آن اسـت کـه مضامین شـعری ایـن دو شـاعر در مـدح و منقبـت و وجـوه اشـتراک و افتـراق ایـن مضامیـن بررسـی شـود.

۱ـ۳ روش و چارچوب نظری پژوهش

روش پژوهـش توصیفـی ـ تحلیلـی اسـت کـه بـا بهره‌گیـری از منابـع، اسـناد و ابـزار کتابخانـه‌ای و همچنیـن فضـای مجـازی، فراینـد پژوهـش پیـش رفتـه اسـت. بررسـی ایـن دو اثـر بـر بنیـان دیدگاه‌هـای مکتـب ادبیّـات تطبیقـی آمریکایـی اسـتوار اسـت. ایـن مکتـب بـر خـلاف مکتـب فرانسـه، بـر آن عقیـده اسـت کـه بـرای تطبیـق دو اثـر ادبـی، نیـازی بـه تقـارن تاریخـی میـان آن دو نیسـت؛ بدیـن مفهـوم کـه بـدون اینکـه مبادلـه‌ای میـان دو اثـر صـورت گرفتـه باشـد و یـا اینکه ارتباطـی میـان دو نویسـنده بـر قـرار شـده باشـد نیـز می‌تـوان بـه تطبیـق دو اثـر ادبـی پرداخـت (کفافـی، ۱۳۸۲: ۱٤).

۱ـ٤ پیشینهٔ تحقیق

در بـاب پیشـینهٔ پژوهـش، لازم اسـت اشـاره شـود تاکنـون پژوهشـی مسـتقل بـا عنـوان فـوق صـورت نگرفتـه اسـت. امّـا برخـی نویسـندگان بـه بعضـی زوایـای این موضـوع اشـاره کرده‌انـد: از جملـه آثـاری کـه در آن به‌صـورت تلویحـی بـه سـروده‌های متعهدانـه غـروی اصفهانـی پرداختـه

شده است می‌توان به مقالهٔ «الأسلوبية في مديحة آية الله الغروی الإصبهانی للإمام الرضا ﷺ من ديوانه العربی "الأنوار القدسية"» (آفرین زارع و همکاران، ۱۳۹۵) اشاره کرد. نویسندگان در این مقاله اسلوب ادبی و زیبایی‌شناسی در مدحیات امام رضا ﷺ همچون بلاغت، وزن و ... را بررسی کرده‌اند. با این‌حال، پژوهشی که در آن به بررسی مجزّای سروده‌های مذهبی خوشدل تهرانی و به‌ویژه مدایح رضوی ایشان پرداخته باشد، یافت نشد. در این پژوهش ضمن معرفی این دو شاعر و اشاره‌ای گذرا به شعر شیعی، مضامین مشترک رضوی و سیمای امام رضا ﷺ در شعر آنان را بررسی خواهیم کرد.

۲. پردازش تحلیلی موضوع

۲ـ۱ شعر شیعی و جایگاه آن در نظر اهل بیت ﷺ

شعر شیعی نشأت‌گرفته از باورها و اعتقادات شاعران متعهّدی است که با قلم توانای خود و به یاری کلمات، ارادت خالصانهٔ خود به محضر این بزرگواران را نشان داده‌اند. به‌عبارتی، تاریخ ادبیات شیعه پر است از شاعرانی که با تکیه بر عنصر تعهّد، بر خود لازم دانسته‌اند که با تمام وجود در راه اشاعهٔ فرهنگ راستین امامان بزرگوار و اهل بیت ﷺ گام بردارند. «همواره در میان قشر هنرمند و ادیب جامعه، افرادی بوده‌اند که عشق به مکتب اهل بیت ﷺ آنها را واداشته تا با ذوق سرشار قلم به دست بگیرند و دل‌نوشته‌های خود را بر صحیفه تاریخ به ثبت برسانند.» (انصاری، ۱۳۹۲: ۱۶۸). «اهمّیّت این نوع از شعر به‌حدی است که گاه خود امامان بزرگوار لب به تحسین شاعران و ادیبان می‌گشودند. در روایات آمده است که کمیت‌بن زید اسدی شاعر به محضر امام باقر ﷺ رسید و شعرش در فضیلت اهل بیت را قرائت کرد. امام باقر ﷺ به او فرمودند: به خدا سوگند، ای کمیت، اگر ثروت و مالی نزد ما بود از آن به تو می بخشیدیم، اما برای توست آنچه رسول خدا به حسّان‌بن‌ثابت فرمودند: تا زمانی که از ما اهل بیت در شعرت دفاع می‌کنی، روح القدس با توست.» (کلینی،۱۴۰۷ق، ج ۸:

۱۰۲). «ابوطالب قمی شعری در فضیلت امام سجّاد ﷺ سرود و آن را برای امام باقر ﷺ نوشت و اجازه خواست دربارهٔ آن حضرت نیز شعر بسراید. امام ﷺ در جای خالی بالای همان کاغذ نوشت: کار نیکی انجام دادی، خداوند پاداش خیرت دهد.» (حرّ عاملی، ۱۴۰۳ق، ج۱۰: ٤٦٨). افزون بر این، روایات متعددی دربارهٔ بذل و بخشش امام رضا ﷺ نسبت به شاعرانی که شعر خویش را وسیله‌ای در جهت مدح اهل بیت ﷺ قرار داده‌اند، بیان شده است. آمده است که «ابونواس در مدح امام رضا ﷺ شعری سرود و آن را در محضر ایشان قرائت کرد. امام رضا ﷺ به او فرمود: ای حسن‌بن‌هانی، ابیاتی را گفتی که پیش از این همانند آن را نگفته‌ای، خداوند جزای خیرت دهد! سپس به همراه خویش فرمودند: چقدر پول داریم؟ عرض کرد: سیصد دینار، امام به او امر کردند: آنها را به ابونواس بده. اسب خویش را هم به او بخشیدند.» (طبری، ۱۴۲۵ق: ۱۳٤). در روایت دیگر آمده است که «روزی دعبل‌بن‌علی و ابراهیم‌بن‌عبّاس، که با هم دوست بودند، خدمت امام رضا ﷺ رسیدند و هر یك قصیده‌ای خواندند. امام رضا ﷺ بیست‌هزار درهم به این دو بخشیدند. دعبل ده‌هزار درهم خود را به قم آورد و اهل قم هر درهم از آن را به ده درهم خریدند و سهم او صدهزار درهم شد.» (قمی، ۱۳۷۱، ج۱: ۳٤۳-۳٤۲).

۲ـ۲ مضامین رضوی مشترک در شعر «محمدحسین غروی اصفهانی» و «خوشدل تهرانی»

در مدحیات این دو شاعر مضامین مشترکی چون بیان فضایل اخلاقی امام ﷺ (کرامات بیانی و کلامی، حکمت و علم امام ﷺ، منزلت و فضیلت‌های امام ﷺ)، ولایت، وجه تسمیهٔ امام به لقب رضا ﷺ، کرامت بارگاه مطهر امام رضا ﷺ، خیانت و پیمان‌شکنی مأمون و... به چشم می خورد. در این بخش ضمن بیان شواهد و مضامین مشترک در شعر دو شاعر، به بررسی و تحلیل موضوع پرداخته‌ایم:

۳-۱-۱ ارزش‌های اخلاقی

۳-۱-۱-۱ کرامات بیانی و کلامی

امامان ﷺ به‌عنوان جانشینان خداوند بر روی زمین، دربردارندۀ کرامات و شاخصه‌های اخلاقی هستند که از ایشان در برابر مؤمنان نمونه‌های عینی از انسان‌های راستین را تجسّم بخشیده است. گفتار و کردار این بزرگواران، در حقیقت جلوه‌ای کوچک از این ارزش‌های اخلاقی است که باید سرمنشأ قرار گیرد. غروی اصفهانی، در بخش‌های نخستین یکی از مدیحه‌های رضوی خود، گفتار امام ﷺ را جلوه‌ای بارز از کلام قرآن و عصاره‌ای از کلام نور الهی دانسته‌است. قرآن کلام خداوندی است و در آن کوچک‌ترین نقصانی به‌چشم نمی‌خورد. در حقیقت، شاعر با بیان این مطلب بیان کرده است که این ویژگی در کلام نورانی امام ﷺ نیز متبلور شده است:

یَنبی فی بَیانِه الکَریم　　عَن مُوجزاتِ النَّبأ العَظیم
کُلُّ کَلامِه جَوامِعُ الکَلِم　　عُقودُها وَثیقةٌ لا تَنفَصِم

(الغروی الاصفهانی، ۱۴۲۷ق: ۶۸)

(ترجمه: ۱. در بیان کریمانه‌اش از کلام‌های موجز قرآن کریم خبر می‌دهد. ۲. تمام سخن او جامع‌ترین کلام‌هاست که گره‌های آن محکم و استوار است و جدا نمی شود.)

شاعر با به‌کارگیری «النبأ العظیم» در بیت نخستین، اشاره‌ای به آیه ۲ از سورۀ نباء داشته است و با جمع‌کردن میان این آیۀ شریفه و کلام امام، به‌دنبال آن بوده است که جنبه‌ای معنوی و ارزشی والا به کلام ایشان ببخشد. غروی اصفهانی، در بیتی دیگر، کلام امام را کلامی وحدانی دانسته است که سراسر آن نفی غیرخدا و اشاره به یگانگی اوست:

لِسانُهُ نَاطِقَةُ التَّوحیدِ　　وَمَنطِق التَّجریدِ والتَّفریدِ

(همان: ۶۸)

(ترجمه: زبان او سخنگوی توحید است و منطق او نفی غیر خدا و یگانه دانستن اوست.)

امامان ﷺ انوار الهی هستند که هر کس به آنان متوسّل شود و ایشان را سرلوحهٔ خویش قرار دهد، راه نجات را خواهد یافت و در مسیر ضلالت و گمراهی گام نخواهد برداشت:

كلامُه هُدى لمن بِهِ اهتَدَى　　وَقَولُهُ فَصْلٌ عَلَى مَن اعْتَدَى

كَلَامُهُ نُورٌ وَنُورُ الطُّورِ　　كَأَنَّهُ ظُهُورُ ذَاكَ النُّورِ

(همان: ٦٩)

(ترجمه: سخن او هدایت است برای کسی که هدایت را طلب کند؛ و گفتارش قول فصلی برای کسی که تجاوز و دشمنی در پیش گرفته است. ۲. کلامش کلام نور است؛ نور طور؛ تو گویی نمایان شدن همان نور (کوه طور) است.)

شاعر در بیت دوم در تشبیهی زیبا نخست کلام امام را خودِ نور دانسته و سپس ضمن اشاره به داستان قرآنی حضرت موسی ﷺ و ظهور نور خداوندی در کوه طور، میان این دو پیوندی زیبا ایجاد کرده است.

مناظره امام رضا ﷺ با جاثلیق نصرانی از مناظره‌های معروف امام رضا ﷺ در برخی موضوعات کلامی و اعتقادی است که در دربار مأمون عباسی شکل گرفت. در این مناظره که نسطاس رومی و رأس‌الجالوت هم حضور داشتند، امام ﷺ تمام دعاوی خود را بر اساس کتاب مقدس مسیحیان مطرح فرمود و این امر موجب شگفتی حاضران و مسیحیان حاضر در مجلس شد. خوشدل نیز پس از ابیاتی که طی آن به برشمردن چندین ویژگی امام پرداخته است، با اشاره به همین داستان تاریخی، بر توانایی بالای ایشان در گفتار تأکید داشته است:

روی و مویش حُسن خلق و خویش نکو　　مذهب و دین زوی یافته آبرو

صد به از جائلیق عاجز از گفتگو　　خم بر منطقش از حکیمان رئوس

(خوشدل تهرانی، ۱۳۷۰: ٦٢٨)

وی در جـای دیگـر کلام امـام را صـدق راسـتین و جلـوه‌ای از کلام الهـی برشـمرده اسـت. از ایـن‌رو، سـخن وی همـواره صحیـح بـوده و بـه شـاهد و گـواه نیـازی نـدارد:

قول امام است حـجت و سخن صدق　　گفـــتهٔ حـق حاجت گواه ندارد

(خوشدل تهرانی، ۱۳۷۰: ۶۰۳)

۳-۱-۱-۲ حکمت و علم امام ﷺ

روایـات متعـددی دربـارهٔ علـم و آگاهـی والای امامـان بزرگـوار ﷺ وجـود دارد کـه بـر اهمیّـت جایـگاه ایشـان تأکیـد دارد. در سـورهٔ نسـاء آیـه‌ای بدیـن مضمـون آمـده اسـت: «وَإِذَا جَاءَهُـمْ أَمْرٌ مِـنَ الأَمْـنِ أَوِ الْخَـوْفِ أَذَاعُـوا بِـهِ وَلَـوْ رَدُّوهُ إِلَـى الرَّسُـولِ وَإِلَـى أُولِـي الأَمْـرِ مِنْهُـمْ لَعَلِمَـهُ الَّذِينَ يَسْـتَنْبِطُونَهُ مِنْهُـمْ وَلَـوْلا فَضْـلُ اللهِ عَلَيْكُـمْ وَرَحْمَتُـهُ لاتَّبَعْتُـمُ الشَّـيْطَانَ إِلاَّ قَلِيـلا» (و هنگامی که خبـری از پیـروزی یـا شکسـت بـه آنها برسـد (بـدون تحقیـق) آن را شـایع می‌کننـد، در حالـی اگر آن را بـه پیامبـر و اولوالامـر از میـان مسـلمین کـه آگاهـی کافـی و قـدرت تشـخیص دارنـد، ارجاع دهنـد آنهـا کـه اهـل ریشـه‌یابی مسـائل هسـتند، از آن آگاه خواهنـد شـد و اگـر فضـل و رحمـت خـدا نبـود همـهٔ شـما جـز عـدهٔ کمـی از شـیطان پیـروی می‌کردیـد) (نسـاء/ ۸۳). و در آیـهٔ دیگـر خداونـد می‌فرمایـد: «...فَاسْـأَلُوا أَهْـلَ الذِّكْـرِ إِنْ كُنْتُـمْ لا تَعْلَمُـونَ» (از کسـانی کـه اهـل علـم و دانش‌انـد بپرسـید اگـر چیـزی را نمی‌دانیـد) (نحـل/ ۴۳). غـروی اصفهانـی، دانـش سرشـار امـام را نشـأت‌گرفته از گنجینه‌هـای معرفـت دانسـته اسـت؛ دانشـی که سرچشـمه‌ای الهـی دارد و در آن حقایـق آشـکار و نهـان دیـن نهفتـه اسـت. ایـن جاسـت کـه شـاعر در گفتـار و کـردار امام و در آگاهـی والای ایشـان اسـرار الهـی را می‌بینـد؛ اسـراری کـه در بیـان امـام بـه شـکل روشـنی از پـرده بـرون می‌آینـد و از طریـق ایشـان بـه پیـروان دیـن می‌رسـد:

رُموزُ عِلـــمِه كُنوزُ المَـــعرِفَة　　حَقائِقُ الـدينِ بِها مُنكـــَشَفَة

بِنُور عِلـــــمِه وَحُسنُ المَنطِقِ　　يَكشِفُ عَن سِرِ الوُجودِ المُطلَقِ

(الغروی الاصفهانی، ۱۴۲۷ق: ۶۸)

(ترجمه: ۱. اسرار علمش گنج‌های معرفتند که حقیقت‌های دین با آن روشن می‌شود. ۲. و با نور علمش و نیکویی گفتارش از اسرار وجود مطلق خداوندی پرده‌گشایی می‌کند.)

کارکرد مجازی علم و همراهی معنای نور در این ابیات نشان از آن است که این علم، الهی است و همان‌طور که نور راه را روشن می‌کند، توسل به امام و بهره‌گرفتن از علم ایشان، راه بندگی و سعادت را بر مؤمنان روشن می‌گرداند. خوشدل نیز در بیتی با مضمونی تقریباً مشابه، علم و آگاهی امام را گسترده و دانشی الهی برشمرده است که تمام دانسته‌های بشری را شامل می‌شود و هیچ دانشی نیست مگر آنکه به تعبیر شاعر کلید دروازهٔ آن نزد امام علیه‌السلام باشد:

بر همه ابواب علم اوست مفتح　　بر همه ارکان شرع اوست مهندس

(خوشدل تهرانی، ۱۳۷۰: ٦٥٢)

۳-۱-۱-۳ منزلت و فضیلت‌های امام علیه‌السلام

جایگاه امامت با ویژگی‌هایی که شیعه به آنها معتقد است، جایگاهی بس رفیع و بلند است. از همین‌رو، معتقدیم امامت هر یک از امامان شیعه علیهم‌السلام بر پایهٔ گزینش و تأیید از سوی خداوند و تصریح پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله و نیز بر اساس شایستگی‌های معنوی و علمی صورت گرفته است. نظر به جایگاه والای این بزرگواران، شاعران همواره به‌دنبال آن بوده‌اند تا برترین واژگان و عبارات بر منزلت و جایگاه ایشان اشاره داشته باشد.

غروی اصفهانی، در ابیاتی با این مضمون، کوشیده است با به‌کارگیری فضایی معنوی از طریق برگزیدن واژگانی چون «آیات، محکمات، زبر» و نیز انتساب امام علیه‌السلام به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و نیز علی علیه‌السلام، به منزلت ایشان اشاره کند:

مَقَامُهُ الرَّفِيعُ فی أَعْلَی القَلَـــم　　وَلَـــــوحُ ذَاتِهِ صَحِيفَةُ الحِكَم

فَاتِحَةُ الــكِتَابِ فِی الجــلَالَه　　إِذْ هُو سِرُّ خَاتَمِ الـــــــرِّسَالَه

بل نقطة البا هی فی عین الرضا فإنَّه ســـر ابیه المـــرتـــضی

آیات کـــبریائـــه والعـــظمة بینة فی الزبر المعـــــــظمة

وَمُحکَمَاتُ الکلمَاتِ الـــباهرة لِـــــذاتِهِ العُلیَا شُؤُونٌ ظاهِره

(الغروی الاصفهانی، ۱٤۲۷ق: ٦٦)

(ترجمـه: ۱. جایـگاه والایـش در بالاتریـن مرتبـه‌ای اسـت کـه قلـم (تقدیـر) الهـی نگاشـته اسـت و صفحـهٔ ذات آن حضـرت محـلّ نـگارش حکمت‌هاسـت. ۲. در عظمـت، فاتحه‌الکتـاب (سـوره حمـد) قـرآن اسـت زیـرا او همـان سـرّ خاتمیـت رسـالت پیامبـر ﷺ اسـت. ۳. نقطـهٔ بـاء (بسـم‌الله) در چشـم (امـام) رضـا اسـت. پـس او سـرّ پـدر خویـش علـیّ مرتضـی اسـت. ٤. آیـات بزرگـی و عظمتـش در زبورهـای بـزرگ روشـن اسـت. آیـات و کلمـات محکـم قـرآن بـرای ذات بزرگ او امـوری آشـکار اسـت).

وی در ایـن ابیـات امـام را در چنـان مرتبـه‌ای از عـزت و جـلال برشـمرده اسـت کـه قلـم از وصـف آن عاجـز اسـت؛ چنان‌کـه آیـات کریمـهٔ قـرآن از عظمـت او حکایـت می‌کنـد و خاتمیـت پیامبـری محمّـد ﷺ وجـود مبـارک امـام علـی ؑ سـرّی از وجـود مبـارک ایشـان اسـت. از سـوی دیگـر، آیـات محکـم قـرآن کریـم نیـز بخشـی از سـرّ وجـودی آن حضـرت اسـت. در ایـن ابیـات مصـراع اول «نقـــــــطة البـاء» اشـاره بـه کلام حضـرت امیـر مؤمنـان ؑ دارد کـه فرمـود: «ان کل مـا فـی العالـم فـی القـرآن و کل مـا فـی القـرآن بأجمعـه فـی فاتحـة الکتـاب، و کل ما فـی الفاتحة فـی البسـملة، و کل مـا فـی البسـملة فـی البـاء، و أَنَـا نُقطَـةُ تَحـتَ الْبـاءِ». تمـام آنچـه در عالـم اسـت در قـرآن اسـت و تمـام آنچـه در قـرآن اسـت در سـورهٔ حمـد و آنچـه در سـورهٔ حمـد اسـت در بسـم‌الله‌الرحمن‌الرحیم جمـع شـده اسـت، و آنچـه در بسـم‌الله‌الرحمن‌الرحیم اسـت، در بـاء آن اسـت و مـن نقطـهٔ تحت‌البـاء هسـتم. تمایـز بیـن «الـف» و«بـا» بـه نقطـه اسـت و در نظـر اهـل معرفـت «الـف» اشـاره بـه «مقـام احدیّـت» ذات غیـب هویّـت اسـت؛ و «بـا» کـه حـرف دوم اسـت، اشـاره بـه «مقـام واحدیّـت» اسـت و آن را مقـام غیـب ثانـی گوینـد و آن مقـام جمعیّـت اسـمای الهیّـه اسـت و ظهـور شـؤونِ احدیّـت ذات از ایـن مقـام اسـت و ایـن همـان مقـام نورانیّـت

و حقیقت محمّدیّهٔ علویّه است که آن را ولایت مطلقهٔ الهیّه و«نقطه» گفته‌اند.» (بروجردی، ۱٤۱٦ق، ج۳: ۱۱۸).

خوشدل در توصیف شأن و منزلت امام ﷺ این نکته را بس می‌داند که میدان حق جز ایشان دلاوری نداشته است و همان‌طور که وی با ضمانت خویش جان آهوی مسکین را نجات بخشید، به همان‌گونه ملّت و دین پیامبر ﷺ را حفظ کرده و راه امامان پیش از خود را ادامه داده است:

پهنهٔ دین را جز او نیایی پهلو[1] عرصهٔ حق را جز او نیابی فارس

خسرو ضامن امین ملت خاتم حجت ثامن معین مذهب سادس[2]

(خوشدل تهرانی، ۱۳۷۰: ٦٥۲)

افزون بر این، شاعر در ابیاتی دیگر از مدیحهٔ بسیار زیبای خود در وصف امام رضا ﷺ با فراخوانی شخصیت‌های دینی همچون حضرت سلیمان ﷺ و حضرت موسی ﷺ بر این نکته تأکید دارد که امام در چنان مرتبه‌ای قرار دارد که جهان در برابر عظمت وی همچون نگین خاتم سلیمان ﷺ بوده است. از سوی دیگر، موسی ﷺ نیز ستایشگر آن حضرت بوده است:

امام هشتمین سلطان دین نور مبین شاهی که در زیر نگین باشد جهان همچون سلیمانش

وصی موسی کاظم که خاک درگه او را همی روبد به مژگان از شرف موسی بن عمرانش

(همان)

۳-۲. ولایت

ولایت به معنای سرپرستی و تصدی امور، از اصلی‌ترین و اساسی‌ترین مباحث اندیشهٔ

۱. پهلوان
۲. امام ششم

سیاسی اسلامی است که بیشتر در اندیشهٔ شیعه مورد توجه است. طباطبایی بر آن است که ولایت بر دو نوع است: ولایت بر اشیا یا شیء و یا ولایت بر اشخاص یا شخص. ولایت بر اشیا مانند ولایت و سرپرستی شخص بر اموال کسی که مرده است و ولایت بر شخص یا اشخاص مانند سرپرستی ولی بر همه جوانب مالی کودک، فرزند یا مجنون و یا ولایت خداوند و فرستادگان او مانند برخی از پیامبران و ائمه معصومین ﷺ در امور دنیا و آخرت مؤمنان می‌باشد» (طباطبائی، ۱۳۷٤، ج٦: ۱۵).

غروی اصفهانی، در نخستین مدیحه‌اش در مدح امام هشتم ﷺ با تکیه بر این اصل اعتقادی آورده است:

قَدِ اسْتَوَی سُلْطَانُ إقْلِیمِ الرِّضَا بِالیُمْنِ وَالعِزِّ عَلَی عَرْشِ القَضَا
عَرشُ الخِلافَةِ الإلهِیَّةِ فی عِبادِه فَیا لَه مِن شَرَفِ
لَه الوِلایَةُ المُحَمَّدیَّة فی سِرِّ ذاتِه عَلی البَرِیَّةِ
وِلایَةُ التَّکوینِ وَالإبداعِ اَکرِم بِهذَا المَلِکِ المُطاعِ

(الغروی الاصفهانی، ۱٤۲۷ق: ٦٦)

(ترجمه: ۱. پادشاه دیار رضا، با برکت و عزت بر کرسی قضاوت جایگیر شد. ۲. کرسی خلافت الهی در میان بندگانش، آن حضرت عجب شرافتی دارد. ۳. ولایت محمّدی بر مردم، در سرّ ذات حق از آن اوست. ٤. ولایت تکوینی و ابداعی (نیز به او اختصاص دارد) چه گرامی است چنین پادشاهی که مورد اطاعت مردم است).

شاعر در این عبارات که عمدتاً با لحنی مسرورانه سروده شده است، مسرّت خود را از به خلافت رسیدن امام هشتم ﷺ با استفاده از واژگانی چون «الیمن، العزّ» و نیز استعمال عبارات تمدیحی همچون «فیا له من شرف» و «أکرِم بهذا الملک المطاع» نشان داده است. افزون بر این، غروی در بیت سوم از این مدحیه با استفاده از اسلوب حصر، این ولایت را در امام حصر و به‌کلّی از دیگران نفی گردانده است. وی در ادامه، این ولایت را از

نـوع ولایـت تکوینـی برشـمرده اسـت کـه طـی آن بنـده‌ای از بنـدگان خـدا ـ خـواه پیامبـر باشـد خـواه امـام و یـا شـخص دیگـری ـ بـر اثـر عبودیـت و بندگـی، تکامـل روحی پیـدا و بر جهـان خارج از خـود تسـلط پیـدا می‌کنـد.» (سـبحانی و محمدرضایـی، ۱۳۸۹: ٦). از ایـن‌رو، امـام بـه اعتقاد شـاعر از چنـان منزلـت و مرتبتـی برخـوردار اسـت.

خوشـدل نیـز بـا اعتقـاد بـه ولایـت الهـی امـام رضـا ﷺ، بـر وجـوب پذیـرش ولایـت ایشـان تأکیـد ورزیـده و راه رهایـی مـردم از طوفـان حـوادث و مصیبت‌هـای زندگـی را توسـل بـه ولایـت ایشـان و اتّـکا بـه آن حضـرت پنداشـته اسـت:

به مزد بندگی درگـــهش خـــدا بنـــــهاد　　به فرق کیـهان رخشـــنده تاج کیوان را
حدیث سلسله بر خوان که تا چو من دانی　　ولای و مهرش فرض است هر مسلمان را
بنه به کشـتی مهرش قـدم وگرنه مجـوی　　ره رهـایی این بـــحر پر ز طـــوفـــان را
الا ای ولیّ خدا، ای وصیّ خـــتم رســـل　　یکی ز لـــطف نگر خوشدل سخـندان را

(خوشدل تهرانی، ۱۳۷۰: ۵۵۷)

به‌عبارتـی، تعبیـر شـاعر از کشـتی مهـر در ابیـات فـوق و ابیـات پـس از آن را می‌تـوان یـادآور حدیـث مبـارک سـفینه بـا ایـن مضمـون دانسـت. تعبیـر شـاعر از اهـل بیـت ﷺ به کشـتی نجات بشـریت را می‌تـوان اقتبـاس معنایـی از حدیـث مبـارک پیامبـر ﷺ دانسـت کـه می‌فرماینـد: «إِنَّمَـا مَثَـلُ أَهْـلِ بَیتِـی فِیکُـمْ کَمَثَـلِ سَـفِینَةِ نُـوحٍ، مَـنْ دَخَلَهَـا نَجَـی، وَ مَـنْ تَخَلَّـفَ عَنْهَـا غَـرِقَ» (مَثَـل اهـل بیـت مـن در میـان شـما ماننـد کشـتی حضـرت نـوح اسـت؛ هـر کس بـه این کشـتی داخـل شـود نجـات می‌یابـد، و هـر کـس سـوار نشـود و از آن دوری و تخلـف ورزد غـرق و نابـود می‌گـردد) (دیلمـی، ۱٤۱۲ق: ج۲: ۳۰٦):

الا محب رضا، در ولای او می‌کـــوش　　که هر چه فیض و سعادت از این ولا خیزد
بیا به کشتی مهر رضا و خوشدل باش　　در این محـــیط کـــز آن محنت و بلا خیزد

(خوشدل تهرانی، ۱۳۷۰: ٦۱۵)

وی در بیتی دیگر محبت و ولای ایشان را واسطهٔ فیوضات الهی و نیز بخشش گناهان در روز محشر برشمرده است:

هر که ولایت او حرز بازوی جان کرد　　روز جزا بیمی از گناه ندارد

(همان: ٦٠٣)

۳.۳ وجه تسمیهٔ امام به لقب رضا ﷺ

در وجه نام‌گذاری حضرت به «رضا» احادیثی وارد شده است، از جمله: «احمدبن‌ابی‌نصر بزنطی به امام جواد ﷺ عرض کرد: گروهی از مخالفان شما گمان می‌کنند که مأمون پدر بزرگوار شما را «رضا» لقب داده، آن هم بدین جهت که امام ﷺ را برای پذیرش ولایتعهدی راضی کرده است. امام جواد ﷺ فرمود: «به خدا سوگند! اینان دروغ می‌گویند، بلکه خدا پدرم را «رضا» نامیده، چون که پسندیدهٔ خدا در آسمان بود و رسول خدا و أئمه هدی در زمین از او خوشنود بودند.» بزنطی به امام گفت: آیا همهٔ پدران گذشتهٔ تو پسندیدهٔ خدا و رسول و ائمه نبودند؟ فرمود: چرا. بزنطی پرسید: پس چرا تنها آن حضرت «رضا» نامیده شد؟ فرمود: «زیرا همان‌گونه که دوستان و موافقان وی از حضرت راضی بودند، دشمنان و مخالفان نیز از او راضی بودند.» چنین ویژگی برای هیچ کدام از پدران حضرت وجود نداشت، و بدین‌سبب است که میان آنان، حضرت «رضا» نامیده شده است.» (ابن‌بابویه، بی‌تا، ج۱: ۲۷۷).

غروی اصفهانی، در ابیات زیر ضمن اشاره به لقب «رضا» برای امام هشتم ﷺ، بیان می‌دارد که ایشان به قضای الهی و بر اثر علوّ درجه‌ای که داشته‌اند به مرحله‌ای رسیده‌اند که مورد رضای خداوند قرار گرفته‌اند؛ از این‌رو بدین نام ملقّب گشته‌اند:

لَقَد تَفانَی فی الرِّضاءِ بِالقَضا　　حَتَّی تَسَامَی وتُسَمَّی بِالرِّضا

بَل فی رِضا البَاری رِضاهُ فانِ　　بَل ذاتُه بِذلِکَ العُنوانِ

(الغروی الاصفهانی، ١٤٢٧ق: ٧٠)

(ترجمه: ۱. در رضا به قضای الهی نهایت سعی خویش را نمود تا آنجاکه سرآمد همه گشت و رضا نامیده شد. ۲. بلکه رضایت او در رضای خداوند باری‌تعالی فانی است بلکه ذات او در این عنوان است).

خوشدل نیز در ابیات زیر ضمن اشاره به چندین لقب دیگر «صابر، فاضل، وفی» از امام علیه‌السلام به لقب رضا یاد می‌کند:

وصف القاب او بشنو از من جلّی (صابر) از صابری (فاضل) از فاضلی

چون (رضی) و (وفی) زو رضا منجلی آنکه بر دست او نه فلک داده بوس

داند این نکته را عارف با وقوف هست مخصوص او یا امام الرئوف

(خوشدل تهرانی، ۱۳۷۰: ٦٢٩)

وی در بیتی دیگر دلیل مسمّی‌شدن امام به این لقب را رضایت به قضای حتمی خداوند می‌داند:

شه ملک رضا کوشد رضا زآن را و لقب وی را که می‌بودی رضا خود بر قضای حتم یزدانش

(همان: ٦٥٧)

۳-٤ کرامت بارگاه مطهر امام رضا علیه‌السلام

از دیگر مسائلی که در مدحیات دو شاعر به آن پرداخته شده، موضوع زیارت حرم مطهر آن بزرگوار است. «اگر حتی یک روایت در فضیلت زیارت معصومان علیهم‌السلام صادر نشده بود، ادب در برابر آنان، مؤمنان را وا می‌داشت تا به زیارت حرم‌های مطهّرشان مشرّف شوند و افزون بر عرض ارادت و شیفتگی خود، از دریای معنویت بی‌بدیل و ناپیداکرانهٔ آنها، جرعه‌ها نوشند و روح خود را با نزدیک‌ساختن به آن ارواح بلند و بی‌نظیر شاداب سازند.» (حسینی، ۱۳۸٦: ۲۰). از خود حضرت رضا علیه‌السلام نقل است که فرموده‌اند: «هر که مرا در غربتم و

دوری مـزارم زیـارت کنـد، روز قیامـت در سـه جـا بـه فریـادش می‌رسـم تـا از هـول و وحشـت آن مکان‌هـا نجاتـش دهـم: هنگامـی کـه نامه‌هـا بـه چـپ و راسـت تقسـیم می‌شـود، هنگام صـراط، و هنـگام سـنجش اعمـال.» (ابن‌قولویـه، ۱۳۷۷، ج٤: ۳۰٤). در غالـب مدایح دو شـاعر، کرامت و عظمـت بـارگاه ملکوتـی امـام رضـا ﷺ به‌چشـم می‌خـورد کـه بـا بیانـی مخلصانـه و گاه بـا لحنی افتخارآمیـز همـراه اسـت. ابیـات زیـر از غـروی اصفهانـی، به‌خوبـی نشـان می‌دهـد کـه شـاعر تـا چـه انـدازه بـرای امـام و حـرم مطهرشـان احتـرام قایـل بـوده و چگونـه بـا افتخـار از اینکـه همـهٔ اقـوام بـه گـرد ایـن حـرم می‌گردنـد، صحبـت می‌کنـد:

تَرَی المُلـوکَ سُـجَّدا بِبابِه　　فَالـعِزُّ کُلُّ الـعِزِّ فِی اَعتابِه
تَـطوفُ حَولَ قَبرِهِ الاَملاکُ　　کَأَنَّه المِحـوَرُ وَ الأَفـلاکُ

(الغروی الاصفهانی، ۱٤۲۷ق: ۷۰)

(ترجمـه: ۱. پادشـاهان را سـجده‌کنان درگاه او می‌بینـی و تمـام عـزت در آسـتان اوسـت. ۲. فرشـتگان و آسـمان‌ها بـه گـرد قبـر او می‌گردنـد گویـی کـه محـور کائنـات اسـت).

شـاعر در ایـن ابیـات تمـام عـزت و فخـر را منحصـر در بارگاهـی می‌کنـد کـه گویـی محـور عالـم اسـت و افـلاک و سـتارگان بـه گِـرد آن می‌چرخنـد. افـزون بـر این، خوشـدل نیـز در ابیاتی مشـابه بـر فضـل و برتـری حـرم و دسـتگاه زیارتـی ایشـان تأکیـد ورزیـده و آن را مایـهٔ فخـر ایران‌زمیـن توصیـف کـرده اسـت:

هر که بـه‌کوی رضـا پناه ندارد　　در دو جـهان آبرو و جـاه ندارد
جـلوهٔ دربار و آسـتان رضـا را　　تا به ابـد هیـچ پادشـاه ندارد
ای شه شاهان و شهریار خراسان　　هیچ شهی چون تو دستگاه ندارد
پرچـم سبز تو هست بر سر ایران　　کـشـور ما به از این پـناه ندارد

(خوشدل تهرانی، ۱۳۷۰: ٦۰۳)

۳ـ۵ خیانت و پیمان شکنی مأمون

در کنـار مدیحه‌هـای دو شـاعر، در مرثیه‌هـای آنـان بـه بسـیاری از موضوعـات زندگـی امـام ﷺ پرداختـه شـده اسـت. از جملـهٔ ایـن مـوارد، حادثـهٔ خیانـت مأمـون بـه امـام رضـا ﷺ اسـت کـه بخـش قابـل توجهـی را در مرثیه‌هـای غـروی بـه خـود اختصـاص داده اسـت. وی در ابیاتـی ضمـن بیـزاری از عمـل مأمـون، از وی بـه عنـوان خیانتـکاری یـاد می‌کنـد کـه سـنّت پیامبـر را زیر پـا گذاشـته و خیانتـی بـزرگ را مرتکـب شـده اسـت کـه جـز نتایجـی شـوم نداشـت:

وَیلٌ بَلِ الوَیلاتُ لِلمـأَمونِ　　وَیلٌ لِذاک الـــغادِرِ الخَـــؤُنِ

لَم یَحفِظِ النَّبیَّ فِی سَبـیلِه　　وَ تاهَ فِی الـــغَیِّ وَفی سَبـیلِه

خانَ اَمـینَ اللهِ فِی اَمانَـتِه　　فَهل تَری اَعـظَمَ مِن خِـــیانتِه

(الغروی الاصفهانی، ۱۴۲۷ق: ۷۰)

(ترجمـه: ۱. وای بـر مأمـون! وای بـر آن فریبـکار خائـن! ۲. راه پیامبر را حفظ نکـرد و در گمراهی و راه آن فـرو رفـت. ۳. امیـن خداونـد را در امانتـش خیانـت کـرد. آیـا از خیانـت او بزرگ‌تـر مـی بینـی؟)

خوشـدل، شـهادت امـام پـس از خیانـت مأمـون را بـا حالتـی اندوهگیـن بـه تصویـر کشـیده اسـت:

دریـغ و درد از آن‌دم که ز امر مأمـون برد　　به‌سـوی خوشـــهٔ انگورِ زهـــردار انـگشـــت

ز تابِ زهر عـــقیق لـبش زبرجـــد شد[1]　　کسی که داشت در این زمردین حصار انگشت[2]

(خوشدل تهرانی، ۱۳۷۰: ۵۸۷)

۱. زبرجد سبز رنگ است. اشاره به اینکه از اثر زهر لبانش سبز شد.
۲. به‌معنی آسمان زنگاری است که زمردوار رنگش سبز است.

۴. مضامین رضوی غیرمشترک در شعر «محمدحسین غروی اصفهانی» و «خوشدل تهرانی»

افزون بر مضامین مشترک رضوی در شعر این دو شاعر، مضامینی غیرمشترک چون «اشاره به برخی حوادث تاریخی زندگی امام ﷺ، نماز باران، و حدیث سلسلةالذهب، ضامن آهو، شوق زیارت، شفاعت، غربت امام و حزن و اندوه شاعر» جلوه‌ای متفاوت به شعر این دو شاعر بخشیده است که به ذکر آنها پرداخته می‌شود:

۴-۱ ولادت امام ﷺ

در کنار مضامین خالصانه‌ای که در غالب مدایح این دو شاعر به‌چشم می‌خورد، مولودیه‌ها یا به‌عبارتی اشعاری که پیرامون تولد امام ﷺ سروده شده، بخش قابل توجهی را به‌خود اختصاص داده است. خوشدل در ابیاتی با همین مضمون، ضمن اشاره به تاریخ ولادت آن حضرت، با بیانی مسرورانه از این رخداد تاریخی مبارک یاد کرده است:

به صبح یازدهم ماه ذی‌قعده ز نجمه زاد و برآورد سوی یار انگشت
ز نجمه گشت در این مه مهی عیان که ز شوق سپهر کرد ز رنگ و شفق نگار انگشت

(خوشدل تهرانی، ۱۳۷۰: ۵۸۸)

۴-۲ اشاره به برخی حوادث تاریخی زندگانی امام ﷺ

۴-۲-۱ جان‌بخشیدن به شیر

در «عیون اخبارالرضا» آمده است: «حاجب مأمون که مأمور بود در مجلس امام رضا ﷺ را تحقیر کند، به آن حضرت گفت: مردم برای تو معجزاتی اثبات می‌کنند که برای احدی از مردم غیر از تو اثبات نکرده‌اند؛ گویی معجزه‌ای مانند معجزهٔ حضرت ابراهیم

کـه مرغـان کشته‌شـده را زنـده کـرد، آورده‌ای! اگـر راسـت می‌گویـی، پـس امـر کـن بـه ایـن دو شـیر و آنهـا را زنـده کـن و بـر مـن مسـلط گـردان! و مقصـود حاجـب دو صـورت شـیری بـود کـه روبـه‌روی هـم، بـر مسـند مأمـون نقـش کـرده بودنـد. حضـرت بـه غضـب درآمـده و بـه آن دو صـورت صـدا زدنـد: بگیریـد ایـن فاجـر را! و ایـن مـرد فاجـر را طعمـه خـود قـرار دهیـد و از او عین و اثـری باقـی نگذاریـد! آن دو شـیر برجسـتند و آن مـرد را پـاره کردنـد و طعمـهٔ خـود قـرار دادنـد و اسـتخوان‌های او را خـرد کردنـد و جویدنـد و او را خوردنـد و خـون او را لیسـیدند. و مـردم تماشـا می‌کردنـد و همـه در تحیّـر و حیـرت فـرو رفتـه بودنـد و پـس از آن، خدمـت حضـرت ایسـتادند و عـرض کردنـد: ای ولـیّ خـدا در روی زمیـن! آیـا امـر می‌کنـی کـه بـا مأمـون نیـز ایـن عمـل را انجـام دهیـم؟ مأمـون از اسـتماع ایـن سـخن غـش کـرد و حضـرت فرمودنـد: بایسـتید! و آنهـا بـه حـال خـود برگشـتند.» (ابـن بابویـه، ۱٤۰٤ق، ج۲: ۸۳). ایـن موضـوع بـا تعبیرهایـی متفـاوت، به‌دفعـات در شـعر خوشـدل بـه‌کار گرفتـه شـده و شـاعر بـه بیانـات گوناگـون، ایـن واقعـه را بـه تصویـر کشـیده اسـت:

شـیر پرده کـند خصـم او را ادب　　پادشـاه عـجم شـهریار عـرب

(خوشدل تهرانی، ۱۳۷۰: ٦۲۹)

به شیر پرده اگر جان دهد عجب نبود　　به دفع آن که به ضدّ امام ما خیزد

بلی که زادهٔ شیر خـدا به صـورت شیر　　بداد جان که پی قتل آن دغا خیزد

(همان: ٦۱٤)

٤-۲-۲ حدیث مبارک سلسله‌الذهب

«حدیـث مشـهور سلسـله‌الذهب اسـت کـه امـام علیه‌السلام شـرط قبولـی توحیـد را اعتقـاد بـه امامتـش دانسـتند: "قـال الله کلمـة لا إِلَـهَ إِلاّ اللهُ حِصْنِـی فَمَـنْ دَخَـلَ حِصْنِـی أَمِـنَ عَذَابِـی ـ بعـد از فاصلـه زمانـی کوتاه ـ فرمودنـد: بِشُـرُوطِهَا وَ أَنَـا مِنْ شُـرُوطِهَا" (خداونـد فرمـود: عبارت « هیـچ معبـودی جـز اللـه نیسـت» دژ اسـتوار مـن اسـت. هـر کـس درون آن گـردد، از کیفـرم

در امـان خواهـد بـود. امـام در ادامـه فرمـود: بـه شـرایطش کـه مـن یکـی از شـرایط هسـتم). (قمـی، ۱۳۷۱: ۳۴۷؛ ابن‌بابویـه، ۱٤۰٤ق، ج۲: ۲۹۹-۲۹٦). در بیـت زیـر اشـارهٔ شـاعر بـه بـه عبـارت «أنـا مـن شـروطها» تداعیگـر ایـن حادثـهٔ مبـارک اسـت:

حدیث سلسله برخوان و اندر آن بنگر چه نکته‌ها ز «أنا من شروطـها» خـیزد

(خوشدل تهرانی، ۱۳۷۰: ٦۱۵)

٤-۲-۳ نماز باران

نقـل اسـت کـه وقتـی مأمـون امـام رضـا ﷺ را ولیعهـد خـود قـرار داد، تـا مدتـی از بـارش بـاران خبـری نبـود. به‌دنبـال ایـن موضـوع، عـده‌ای از نزدیـکان مأمـون، امـام ﷺ را سـبب بخیل‌شـدن آسـمان و عـدم بـارش بـاران می‌دانسـتند. بنابرایـن، مأمـون از امـام درخواسـت می‌کنـد کـه بـرای بـارش بـاران دست‌به‌دعا شـود. بـا دعـای امـام بـاران شـدید شـروع بـه باریـدن می‌کنـد و مـردم بـرای تشـکر، گـرد امـام جمـع می‌شـوند (ابن‌بابویـه، ۱٤۰٤ق، ج۲: ۱٦۷-۱۷۲). خوشـدل در بیـت زیـر بـا تعبیـری شـاعرانه و بـا حسـن تعلیلـی بسـیار زیبـا، دلیـل جان‌بخشـیدن بـه شـوره‌زار بی‌جـان را نـگاه لطف‌آمیـز ایشـان بـه مـردم می‌دانـد و در ضمـن ایـن امـر اشـاره‌ای تلمیحـی بـه حادثـهٔ باریـدن بـاران و زنده‌شـدن زمیـن مـرده در زمـان امـام هشـتم ﷺ داشـته اسـت:

آن کو به شوره‌زار گر از لطف بنگرد ریحان و لاله گردد در شوره‌زار سبز

(همان: ٦٤۹)

٤-۲-٤. ضامن آهو بودن

داسـتان ضامـن آهـو بـودن امـام رضـا ﷺ در اشـعار شـاعران ایرانـی جلـوه خاصـی پیـدا کـرده اسـت. «داسـتانی کـه در جغرافیـای خطسـیر هجـرت امـام رضـا ﷺ از مدینـه بـه مـرو اتفـاق افتـاده و در افـواه مـردم اسـت. وقتـی آن حضـرت بـه دشـت پهنـاور سـمنان می‌رسـد، آهویـی اسـیر در بنـد صیـاد می‌بینـد. آهـو از امـام رضـا ﷺ می‌خواهـد کـه نـزد صیـاد ضامـن شـود تـا

به لانه و اقامتگاه خود برود و بچهٔ خود را شیر دهد. امام ضمانت می‌کند و آهو می‌رود و پس از ساعتی برمی‌گردد. صیاد با دیدن ماجرا، آهو را آزاد می‌کند.» (میرآقایی، ۱۳۹۱: ۱۱).

خطاب امام ﷺ به لقب ضامن آهو در بسیاری از مدحیّات خوشدل، به همین واقعه اشاره دارد:

به ظلّ ضامن آهو برم پناه و چه غم　　زند به شیر اگر خصمِ نابه‌کار انگشت

امام ثامن ضامن علیّ بن موسی　　کزوست در همه آفاق آشکار

(خوشدل تهرانی، ۱۳۷۰: ۵۸۸)

۳ـ٤ شوق زیارت

امام رضا ﷺ از بزرگ‌ترین مؤمنان، صالحان، صدیقان و یکی از معصومان ﷺ است. ادب در برابر این امام بزرگوار، مؤمنان را وامی‌داشت به زیارت حرم مطهرشان مشرف شوند و افزون بر عرض ارادت و شیفتگی خود، از دریای معنویت بی‌بدیل ایشان استفاده کنند. زیارت عملی عبادی است که از دیرباز نزد شیعیان اهمیّت بسیاری داشته است و مؤمنان به‌وسیلهٔ این عمل، ارادت خود را به محضر این بزرگواران که به اعتقاد آنان جانشینان بر حقّ پیامبر ﷺ هستند، نشان می‌دهند. حضور مبارک امام هشتم ﷺ در سرزمین ایران این پیوند عاطفی را مستحکم‌تر کرده است به‌طوری‌که شاعران بسیاری دست به سرودن مدایح و مرثیه‌هایی دربارهٔ آن بزرگوار زده‌اند. «مؤمنان همواره از ژرفای جان به اهل بیت ﷺ عشق می‌ورزند و در پی دستیابی به درک محضر آنان هستند. طبیعی است که محبّت به آنان جلوه‌ها و آثار گوناگونی در زندگی دارد و زیارت مرقدهای پاک و نورانی‌شان، در زمرهٔ مهم‌ترین آن جلوه‌هاست. از دیرباز زیارت امام رضا ﷺ نزد مردم ایران و شیفتگان آن حضرت اهمیت زیادی داشته است زیرا او را جانشین خداوند و فرزندان رسول اکرم ﷺ می‌دانند.» (محمدی و همکاران، ۱۳۹٤: ۷۱).

خوشدل با بیان خویش، خداوند را به حقّ صاحب مهربانی سوگند می‌دهد که وصال و شوق زیارت امام رضا ﷺ را نصیبش کند تا بدین‌وسیله همّ و غم از زندگی وی رخت بربندد:

بارالها تو را حقّ آن ذوالعطوف　　آن شهِ بی‌زوال آن مهِ بی‌خسوف

با وصالش ببر از دل ما لهوف　　چون به محشر کند نزد جدش جلوس

(خوشدل تهرانی، ۱۳۷۰: ۳۰)

شاعر با استفاده از اسلوب منادا در بیت نخست و بیان خطابی، خود را در محضر خداوند دانسته و او را در دل و جان نزدیک خود متصور شده است. از این‌رو، استعمال این اسلوب توسط وی و نیز تعبیر از امام ﷺ ذوالعطوف یعنی کسی که صاحب کرامت و مهربانی است و نیز استعاره از ایشان به ماهی که هرگز ناپدید نمی‌شود، فضایی عاطفی به شعر خود بخشیده است.

٤ـ٥ غربت امام رضا ﷺ

بنا به روایاتی، امام جعفر صادق ﷺ در روایتی لفظ «غریب» را برای امام به‌کار برده است. در «عیون اخبار» از حسین‌بن‌زید مروی نقل شده است که گفت: از امام جعفر صادق ﷺ شنیدم که می‌فرمود: مردی از اولاد فرزندم موسی ﷺ بیرون آید که اسم او اسم امیر المؤمنین ﷺ است و به زمین طوس می‌رسد و با زهر کشته شود و در آنجا غریب دفن شود.» (ابن‌بابویه، ١٤٠٤ق، ج۲: ۵۰۸). غروی نیز با تکیه بر این موضوع، در ابیاتی از مرثیهٔ خود، ضمن اشاره به شهادت امام ﷺ، غربت ایشان را با بیانی اندوهگینانه به تصویر کشیده است:

قَضی شَهیدا صابِراً مُحتَسِباً　　وَهوَ غَریبٌ بَل غَریبُ الغُرَبا

تقطعت امعاءه بالسم　　فداه نفسی و ابی و امی

(الغروی الاصفهانی، ١٤٢٧ق: ۷۱)

(ترجمه: ۱. روزگار را با شهادت و صبورانه و زندانی گذراند. او غریب بلکه غریب‌ترین غریبان است. ۲. سم درون شکم ایشان را تکه تکه کرد. من و پدر و مادرم فدای او شویم.)

٦.٤ حزن و اندوه شاعر

حزن و اندوه ناشی از شهادت مظلومانه امام هشتم ﷺ رنگ غالب همهٔ مرثیه‌های رضوی غروی را تشکیل می‌دهد. شاعر انتخاب واژگان و تعبیرهایی را که شاعر برگزیده است، به‌خوبی وی را در خلق فضای اندوه در این مراثی یاری کرده است؛ اندوهی که نه‌تنها شاعر، بلکه تمامی هستی از جمله فرشتگان و پیامبران را نیز شامل می‌شود:

نَاحَ الأَمِينُ وَهو ذُوشُجُونِ　　مِمَّا جَنَت بِهِ يَدُ المَأمُونِ

نَاحَت علَيه الحُورُ فِي الجِنَانِ　　تَأَسِّياً بِخيَرةِ النِّسوَانِ

عَلَيهِ سَيِّدُ الوَرَى يَنُوحُ　　حُزناً فَكَيفَ لا يَنُوحُ الرُّوحُ

نَاحَت عَلَيهِ الأنبِيَاءُ وَالرّسُل　　بَل العُقُولُ وَالنُّفُوسُ وَالمُثُل

(همان)

ترجمه: ۱. پیامبر امین در حالی که غمگین است، به سبب آنچه به دست مأمون رخ داد، نوحه سر داد. ۲. حوریان در بهشت برای تسلّی برترین بانوان (حضرت زهرا ﷺ) بر او نوحه سر دادند. ۳. برترینِ آدمیان بر او نوحه سر می‌دهد چگونه روح نوحه سرایی نکند؟ ٤. پیامبران و فرستادگان عقل‌ها و جان‌ها و پیکرها بر او ناله سر دادند.

پی‌نوشت‌ها

۱. محمدحسین غروی اصفهانی

(۱۲۹۶-۱۳۶۱ ق) معروف به کمپانی، از عرفا و علمای شیعهٔ دوران معاصر است. وی در دوم محرم سال ۱۲۹٦ در خانواده‌ای شریف، محترم، دانش‌دوست و پاکدامن درکاظمین دیده به‌جهان گشود و نزد آنان پرورش یافت. پدرش محمدحسن از تجار ثروتمند و معروف کاظمین، مردی پرهیزگار و متدیّ و با اینکه بازرگان بود، علم و عالمان را دوست داشت. وی اصالتاً نخجوانی بود و پس از امضای قرارداد ترکمانچای، نخست به تبریز و بعد به اصفهان مهاجرت کرد و سپس به کاظمین رفت. محمدحسین در دهه دوم زندگی به حوزه نجف رفت و مشغول تعلیم نزد استادان حوزهٔ آن روز شد. تحصیلات مقدماتی را در محضر شیخ محمدحسن تویسرکانی شروع و تا بیست‌سالگی آن را کامل کرد (مطلبی، ۱۳۷۰: ۳۹؛ خیابانی تبریزی، ۱۳٦٦: ۱۹۰). آیت‌الله غروی علاوه بر تربیت شاگردان ممتاز، آثار مهمی در زمینهٔ فقه، اصول، کلام و تفسیر به جامعهٔ اسلامی عرضه کرد. این آثار از ذوق و استعداد خدادادی و سرشار این عالم بزرگ حکایت می‌کنند. مهم‌ترین امتیازی که در آثار او وجود دارد، استدلال و ابتکاری است که از ژرف‌نگری و دقت‌نظر او ناشی می‌شود. محمدحسین غروی اصفهانی در پنجم ذیحجه سال ۱۳۶۱ ه. ق (۲۳ آذر ۱۳۲۱) در نجف درگذشت و در حرم امیرالمؤمنین در اتاقی که جنب گلدسته قرار دارد، به خاک سپرده شد. (آقابزرگ طهرانی، ۱٤۰٤ق، ج۲: ٥٦۱).

۲. خوشدل تهرانی

علی اکبر صلح‌خواه در نهم تیر سال ۱۲۹۳ در تهران دیده به جهان گشود. وی فرزند حاج رحیم صلح‌خواه بود و از همان اوان جوانی طبع و ذوقی لطیف داشت. علی‌اکبر تحصیلات متوسطهٔ خود را در مدرسه ثروت به پایان برد و علوم قدیمه از صرف و نحو، فقه و اصول و معانی بیان و بدیع را در مدرسهٔ مروی به انجام رساند. آنگاه یک دوره کتاب «مطول»

تفتازانی و «مغنی» ابن‌هشام را در محضر آقا شیخ علی رشتی به انجام آورد و روزگاری را در اصفهان و شیراز به تحصیل حکمت و منطق پرداخت. خوشدل سپس به سیر و سیاحت روی آورد و به‌مدت سی‌سال، ایران، عراق، مصر، ترکیه، حجاز، افغانستان، پاکستان و هندوستان را به پای شوق طی نمود و چهار بار به زیارت خانه خدا رفت. وی از آن پس در تهران ماندگار شد و به شعر و شاعری پرداخت. وی پس از عمری مجاهدت ادبی و هنری در دوم مهر ۱۳۶۵ در ۷۲ سالگی درگذشت و در آستانه شیخ صدوق در شهر ری به خاک سپرده شد. علی‌اکبر صلح‌خواه که خوشدل تخلص می‌کرد، در قالب غزل، قصیده، قطعه و مثنوی شعر می‌سرود و در غزل به شیوه طائب معتقد بود. آثار اوست: دیوان خوشدل، دیوان غزلیات، دیوان منتخبات، عمده‌الاسرار، و گلشن خوشدل (آصفی،۱۳۹۷).

نتیجه

سیمای تابناک امام رضا علیه‌السلام در سروده‌های مذهبی شاعران شیعه جلوه‌ای بارز داشته است. کمتر شاعر متعهدی را در ادبیات فارسی و عربی می‌توان یافت که به ستایش اهل بیت علیهم‌السلام نپرداخته و سخنی از این بزرگوار به میان نیاورده باشد. خوشدل تهرانی و محمّدحسین غروی اصفهانی نمونه‌ای از شاعرانی هستند که بیشتر همّت خود را در خدمت شعر دینی قرار داده و مدایح و مرثیه‌های فراوانی را سروده‌اند که اشعار رضوی بخش قابل توجهی را در دیوان دو شاعر به خود اختصاص داده است. با جستجوی دقیق در این سروده‌های مذهبی دریافتیم که:

خوشدل با احتساب تمام مدایح و مرثیه‌ها و قصیده‌هایی که در منقبت امام علیه‌السلام آورده است، در مجموع در دوازده قصیده به این مهم پرداخته است؛ حال آنکه غروی اصفهانی در یازده قصیده به مضامینی چون مدح و منقبت و مرثیه به بیان فضایل و مکارم ثامن‌الائمه توجه داشته است. می‌توان گفت دستاوردی که هر پژوهش تطبیقی با خود به ارمغان می‌آورد این است که طرفین مورد بررسی، بعضاً اندیشه‌های یکسانی دارند. به‌عبارتی، دغدغه‌های ذهنی هر مولّد ادبی در موضوعی خاص تقریباً مشابه هم است چنان‌که در

این مختصر مشاهده شد. خوشدل تهرانی و غروی در مباحثی چون بیان فضایل اخلاقی امام ﷺ (کرامات بیانی و کلامی، حکمت و علم امام ﷺ، منزلت و فضیلت‌های امام ﷺ)، ولایت، وجه تسمیه امام به لقب رضا ﷺ، کرامت بارگاه مطهر امام، خیانت و پیمان‌شکنی مأمون و... دارای اشتراکاتی نزدیک بوده‌اند.

با تمام این شباهت‌ها، تفاوت‌هایی نیز با هم دارند و آن اینکه خوشدل به برخی حوادث تاریخی زندگی امام ﷺ، نماز باران و حدیث سلسلة‌الذهب، لقب ضامن‌آهو، اشاره کرده و در این میان از شوق زیارت سخن به میان آورده است. غربت امام و حزن و اندوه شاعر، جلوه‌ای متفاوت از شعر غروی است که نمود بارزتری در شعر وی دارد. خوشدل تهرانی با توجه به کثرت مدایح و مراثی و نیز پرداختن به مضامین بدیعی رضوی متنوع، در ابراز عواطف و احساسات خود موفق‌تر بوده است. به‌طور کلّی، پرداختن به موضوعاتی از این دست نه‌تنها گامی در جهت غنای ادبیات دینی شمرده می‌شود، بلکه زمینه‌ای برای معرفی شاعران متعهد و پژوهش پیرامون آثار آنان را به‌وجود می‌آورد.

منابع و مآخذ

ـ قرآن کریم، ترجمه آیه‌الله مکارم شیرازی.

ـ آصفی، مهدی. (۱۳۹۷). سایت دعبل نیوز(www.deabelnews.ir/article/۳۳۲۵۶). تاریخ مشاهده:۰۵/۰۱/۱۳۹۹ .

ـ ابن بابویه، محمّد. (۱٤۰٤ق). *عیون الاخبار الرضا* علیه‌السلام. بیروت: موسسة الأعلمی.

ـ ــــــــــــ . (بی‌تا). *علل الشرایع*. جزء۱. بیروت: مؤسسه الأعلمی.

ـ ابن قولویه، جعفربن‌محمد. (۱۳۷۷). *کامل الزیارات*. مترجم: محمدجواد ذهنی تهرانی. تهران: پیام حق.

ـ الغروی الإصفهانی، محمدحسین. (۱٤۲۷ق). *الأنوار القدسیة*. (ط:۱). المطبعة البقیع: انتشارات الکوثر.

ـ انصاری، نرگس. (۱۳۹۲). «شعر شیعی فارسی و عربی در گذر تاریخ». *دوفصلنامه مطالعات ادبی متون اسلامی*. دوره ۲۰. ش ٤. صص: ۱٦۷-۱۹٤.

ـ آقابزرگ طهرانی، محمدمحسن. (۱٤۰٤ق). *طبقات أعلام الشیعه*. ج۲. مشهد: دارالمرتضی.

ـ بروجردی، سیدحسین. (۱٤۱٦ق). *تفسیر الصراط المستقیم*. قم: مؤسسه انصاریان.

ـ بیگ‌زاده، خلیل و همکاران. (۱۳۹٤). «بررسی تطبیقی سیمای امام رضا علیه‌السلام و انبیای الهی (مطالعه موردی: شعر فارسی و قرآن کریم)». *کاوش‌نامه ادبیّات تطبیقی* (مطالعات تطبیقی عربی- فارسی). سال پنجم، ش۲۰. صص: ۱۹-۳۹.

ـ پولادچنگ نجف آبادی، هاجر. (۱۳۹۲). «سیمای امام رضاعلیه السلام در شعر دعبل خزاعی و سنایی غزنوی». نسیم جان:*مجموعه مقالات سومین همایش علمی-پژوهشی فرهنگ رضوی وجلوه های آن در زبان و ادبیات فارسی*: (سیمای امام رضا(علیه السلام) درآیینه ادبیات عرفانی). کرمانشاه: سرانه. صص:۷۷-۱۱٦.

ـ تهرانی، خوشدل. (۱۳۷۰). *دیوان اشعار*. چاپ دوم. تهران: خواجه.

ـ جعفریان، رسول. (۱۳۸۲). «مروری بر منقبت امامان علیهم‌السلام در شعر فارسی». مشکوة. بهار ۱۳۸۲. ش۷۸. صص: ۷۸-۱۰۰.

ـ حرّ عاملی، محمّدبن‌حسن. (۱٤۰۳ق). *وسائل الشیعه*. ج۱۰. ط. الخامسة. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

ـ حسینی، سیّدعلی. (۱۳۸٦). «فرهنگ و ارزش فضیلت و پاداش زیارت امام رضا علیه‌السلام». *مجلهٔ فرهنگ جهاد*. ش۵۰. صص:۲۰-٤۹ .

ـ خیابانی تبریزی، علی. (۱۳٦٦). *علماء معاصرین*. تبریز: مولانا.

ـ دیلمی، حسن‌بن ابی‌الحسن. (۱٤۱۲ق). *ارشاد القلوب*. قم: الشریف الرضی.

ـ زارع، آفرین و همکاران. (۱۳۹۵). «الأسلوبیة فی مدیحة آیة الله الغروی الإصبهانی للإمام الرضا علیه‌السلام من دیوانه العربی "الأنوار القدسیة"». *إضاءات نقدیة (فصلیة محکمة)*. السنة السادسة. العدد الحادی والعشرون. صص: ۹۳- ۱۲٤.

ـ سبحانی، جعفر و محمدرضایی، محمد. (۱۳۸۹). «پژوهشی درباب ولایت تکوینی انسان از دیدگاه قرآن». *انسان‌پژوهی دینی*. پاییز و زمستان ۸۹. دوره ۷. ش۲٤. صص: ۵-۲۰.

ـ طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷٤). *ترجمه تفسیر المیزان*. قم: انتشارات جامعه مدرسین.

ـ طبری، محمّدبن ابی‌القاسم. (۱٤۲۵ق). *بشارة المصطفی لشیعة المرتضی*. ط. الثالثة. تحقیق: جواد قیومی اصفهانی. قم: مؤسسة النشرالاسلامیه.

ـ قمی، شیخ عبّاس. (۱۳۷۱). *منتهی الآمال*. تهران: علمیه اسلامیه.

ـ کفافی، محمدعبدالسلام. (۱۳۸۲). *ادبیات تطبیقی*. مترجم: سیدحسین سیدی. چاپ اول. مشهد: به‌نشر.

ـ کلینی، محمدبن‌یعقوب. (۱٤۰۷ق). *الکافی*. چاپ چهارم. تهران: دارالکتب‌الاسلامیه.
ـ محمدی، مجید و همکاران. (۱۳۹٤). «بررسی تطبیقی سیمای امام رضا علیه‌السلام در شعر دعبل خزاعی و سیّد حمید رضا برقعی». *کاوش‌نامه ادبیّات تطبیقی* (مطالعات تطبیقی عربی- فارسی). سال پنجم. ش۲۰. صص: ۵۹-۸۲.
ـ مطلبی، سیدابوالحسن. (۱۳۷۰). «آیت الله العظمی شیخ محمد حسین غروی اصفهانی». *مجلهٔ نور علم*. ش٤۰. صص: ۳۸-۵۸.
ـ میرآقایی، سیدهادی. (۱۳۹۱). «ضامن آهو و تجلّی آن در شعر فارسی». *فرهنگ مردم*. ش٤۳ و ٤٤. صص:۱۱-۲۲.

عصاره‌نژاد درفولی، سینا؛ فرخی، میثم (۱۳۹۹). دلالت‌های بنیادین سیاست‌گذاری تربیتی اسلامی، برگرفته از قول و سیره رضوی. فصلنامه علمی فرهنگ رضوی، ۸ (۱)، ۲۱۶-۱۹۳.

مقاله پژوهشی

دلالت‌های بنیادین سیاست‌گذاری تربیتی اسلامی، برگرفته از قول و سیره رضوی

دریافت: ۱۳۹۷/۸/۲۲ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۱۴

سینا عصاره نژاد درفولی[۱]، میثم فرخی[۲]

چکیده

سیره ائمه اطهار علیهم‌السلام مملو از درس‌های پربار است. از آموزه‌های زندگی امام رضا علیه‌السلام نیز می‌توان برای بهبود زندگی بشر بهره‌های بسیار برد. یکی از آنها اقدام‌های سیاست‌گذارانه آن حضرت برای تربیت انسان‌هاست. پژوهش حاضر با رویکرد توصیفی-تحلیلی، درصدد است دلالت‌هایی بنیادین در سیاست‌گذاری تربیتی اسلامی از سیره رضوی را استخراج کند. نتایج پژوهش حاکی از دلالت‌های تربیتی مانند جهت‌دهی به استعدادها و گرایش‌های متربی در فرایند تربیت، نقش اثرهای وضعی بر متربّی در فرایند تربیت؛ سیاست‌گذاری برای الگوهای اخلاقی و رفتاری متربّی، در فرایند تربیت؛ تشویق‌محور و تهدیدمحور بودن توأمان مدل تربیتی؛ توجه به گفتگومحور بودن مدل‌های تربیتی اسلامی؛ توجه به هماهنگی و تأثیر متقابل علم و عمل در سیاست‌گذاری تربیتی؛ مخاطب‌شناسی در فرایند تربیت؛ ضرورت سیاست‌گذاری برای محیط رشد متربّی است.

کلیدواژه‌ها: تربیت، سیاست‌گذاری تربیتی اسلامی، دلالت بنیادین، امام رضا علیه‌السلام، سیرهٔ رضوی.

۱. دانشجوی دکترای سیاست‌گذاری فرهنگی دانشگاه امام صادق علیه‌السلام (نویسنده مسئول): sina.asareh716@gmail.com
۲. استادیار گروه ارتباطات ومطالعات فرهنگی دانشکده رفاه تهران: mfarokhi65@gmail.com

۱. مقدمه و بیان مسئله

دین اسلام با عنایت به تأثیر تعلّم در تزکیه جامعه، این دو مقوله را از ارکان اساسی نیل انسان به کمال برمی‌شمارد. پرواضح است، وقتی دین اسلام اهداف، مقررات، نظام حقوقی، اقتصادی و سیاسی خاصی دارد، نمی‌تواند یک نظام خاصّ تربیتی نداشته باشد (مطهری، ۱۳۷٤: ۱٦). بی‌تردید انسان تا در میدان تعلیم و تربیت گام ننهد، توانایی‌هایش به فعلیت نمی‌رسد. ازاین‌رو، اسلام از آغاز، تربیت را اصل قرارداد و حرکت تکاملی خود را از آن آغاز کرد (نظرپور، بی‌تا: ۵۱). امام رضا علیه‌السلام می‌فرمایند: «علم، دارندگان خود را بهتر از پدران با هم جمع می‌کند.» (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۲: ۱۳۱). این بدان معناست که اتحاد آگاهانه و حرکت‌های تکامل‌بخش مردمی، مرهون شناخت عمومی است که به‌تدریج انسان‌ها را به صورتی بادوام، در کنار هم گرد می‌آورد و به هدف‌هایی والا می‌رساند (حکیمی، ۱۳۸٤، ج۱: ۱۷۹). بنابراین، علم در کنار تربیت، در تعالی جامعه مؤثر است؛ چه اینکه در پرتوِ آگاهی است که افراد جامعه با یکدیگر پیوند می‌خورند. بر این پایه، اهل‌بیت علیهم‌السلام که نمونهٔ کامل تربیت نبوی به‌شمار می‌روند، متناسب با شرایط اجتماعی خویش، سیرهٔ خاصی را در ارتقای جامعه اتخاذ می‌کردند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۵٦). بدین‌سان، دوران امامت امام رضا علیه‌السلام که عصر اختلاط فرهنگ اسلام با دیگر فرهنگ‌هاست (قائمی، ۱۳۷۸: ۲۷۵) به‌دلیل گسترش نهضت ترجمه، زمینه‌های علمی برای اندیشمندان ادیان و مذاهب مختلف ایجاد شد که به «عصر طلایی تمدن اسلامی» مشهور است (ابن‌سعد، ۱٤۰۸ق، ج۱: ٤۳۱؛ رفاعی، ۱۳٤۳ق، ج۱: ۳۷۹؛ جرجی‌زیدان، بی‌تا، ج۲: ۲۸۲). در این دوره زمینهٔ مناسبی برای نحله‌هایی نظیر واقفیه، غلات، مفوّضه، مشبّهه و مجسّمه مهیا شد. از سوی دیگر، جلسات مذاکراتی در قالب مناظرات با دانشمندان ادیان مختلف نیز برگزار می‌شد. ازهمین‌رو، هجرت امام رضا علیه‌السلام به خراسان، در تثبیت ارکان فکری جهان تشیّع، مقوله‌ای انکارناپذیر است. بدین‌سان، امام رضا علیه‌السلام در مواجهه با این جریان‌های درونی و بیرونی، نه‌تنها به شبهات پیروان آنان پاسخ می‌دادند بلکه از هر فرصتی برای ارائه آموزه‌های اسلامی به جامعه استفاده می‌کردند. شناخت این آموزه‌ها در عصر حاضر، الگویی عالی در حیطهٔ تربیت را پیش‌روی پژوهشگران قرار می‌دهد.

مسئله پژوهش حاضر، یافتن دلالت‌های بنیادین سیاست‌گذاری تربیتی امام رضا ﷺ، در اوضاع اجتماعی مذکور است تا بتوان از نحوهٔ عملکرد آن حضرت، برای سیاست‌گذاری تربیتی در دوران کنونی استفاده کرد. بنابراین، سؤال اصلی پژوهش عبارت‌است از:

دلالت‌های بنیادین سیاست‌گذاری تربیتی در سیره رضوی کدام است؟

تاکنون هیچ پژوهشی در حیطهٔ استخراج دلالت‌های سیاست‌گذاری تربیتی از سیره رضوی صورت نگرفته است. تنها پژوهش‌هایی نزدیک به این موضوع در اقوال و سیره رضوی انجام شده است که در جدول۱ به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود.

عظیم‌زاده اردبیلی و ذبیحی (۱۳۹۲) در پژوهش خود با عنوان «مؤلفه‌های سلامت و بهداشت روانی در سیره رضوی»، بیان می‌کنند که امام رضا ﷺ به انتخاب همسر به‌عنوان زیربنای بهداشت روانی خانواده تاکید و در این حوزه بر معیارهایی مانند توجه به زمان ازدواج، مشورت و ایمان فرد، امر فرموده‌اند. پس از شکل‌گیری کانون خانواده، رعایت توصیه‌هایی از قبیل: تأمین نیاز جنسی، توسعه اقتصادی، تقویت گرایش‌های اخلاقی در تعامل میان زوجین، بهداشت خانواده را در پی خواهد داشت.

جانی‌پور و سروری‌مجد (۱۳۹۳) در مقاله خود با عنوان «تبیین شیوه‌های تربیتی امام رضا ﷺ در راستای ایجاد سبک زندگی اسلامی بر مبنای تحلیل محتوای دعاهای صحیفه رضویه»، به این نتیجه رسیدند که اهم مضامین تأکیدشده در این ادعیه مبارکه، غلبه رویکرد آموزشی-تربیتی در مناسک عبادی، الگوسازی از اهل‌بیت ﷺ، آموزش آداب عبادت و بندگی و... است.

دهقان‌سرخ‌آبادی و کرامتی (۱۳۹۵) در مقاله خود با عنوان «روش‌های آموزشی در سیره رضوی و دلالت‌های آن برای تربیت عقلانی در دانشگاه فرهنگیان»، پنج روش تدریس آموزش انفرادی، بحث گروهی، پرسش و پاسخ، عبرت‌آموزی و مناظره را براساس سیره رضوی بیان نمودند. کاربرد هر یک از روش‌ها توسط مدرسان نیازمند برخورداری آن‌ها از مهارت‌های ارتباطی است. تأکید بر مهارت‌های دانشجو-استادان، به عنوان معیاری برای

جـذب، بررسـی مسـتمر توانمندی‌هـای فکـری نیروهـا، گنجانـدن یـک یـا چنـد واحـد درسـی در زمینـه تفکر، پیشـنهاد شـد.

زین‌آبـادی و عدلـی (۱۳۹۵) در پژوهـش خـود بـا عنـوان «اصـول و روش‌هـای تربیتـی بـا نگرشـی بـه اراده و اختیـار انسـان در سـیره رضـوی»، دو بُعـد ۱-اندیشـه‌ورزی بـا زیرمقـولات (بصیرت‌دهـی و...)، ۲-علم‌آمـوزی بـا زیرمقـولات (حقیقت‌جویـی و...) را بـه عنـوان مهم‌تریـن اصـول و روش‌هـای مبنـای اراده بیـان نمودنـد.

نـوروزی و همـکاران (۱۳۹۶) در مقالـه خـود بـا عنـوان «راهکارهـای تربیـت دینـی در فضـای مجـازی بـا تأکیـد بـر آموزه‌هـای قـرآن و سـیره رضـوی»، پـی بردنـده کـه از جملـه ویژگی‌هـای چالش‌برانگیـز تربیـت در فضـای مجـازی، نامحدوبـودن و غیرقابل‌کنترل‌بـودن، تضـاد فرهنگ‌هـا و... اسـت. همچنیـن اسـتفاده بهینـه از امکانـات فضای مجـازی، آشـناکردن متولیان تربیـت بـا خطـرات فضـای مجـازی، نظـارت و همراهـی بـا فرزنـدان در اسـتفاده از فضـای مجازی و... ازجملـه راهکارهایـی اسـت کـه از بررسـی آیـات قـرآن و سـیره رضـوی بدسـت آوردنـد.

دلبـری و زحمتکـش (۱۳۹۵) در پژوهـش خـود بـا عنـوان «به‌کارگیـری شـیوه‌های تسـامح و تسـاهل در سـیره تربیتـی امـام رضـا علیه‌السلام»، بـه ایـن نتایـج دسـت یافتنـد کـه التـزام بـه احتـرام نسـبت به غیرمسـلمان، آشـنایی بـا زبان و متـون مقـدس ادیـان، آزادی فکرو به رسمیت‌شـناختن حـق سـوال بـرای ادیـان، همزیسـتی مسـالمت‌آمیز، از مهم‌تریـن شـاخص‌های الگـوی رفتـاری رضـوی بـا دیگـر ادیـان بـوده اسـت.

موسـلی و جـدی (۱۳۹۷) در پژوهشـی بـا عنـوان «مولفه‌هـا و روش‌هـای تربیتـی در احادیـث امـام رضـا علیه‌السلام»، دسـت‌یافتند کـه مولفه‌هـای تربیـت رضـوی بـر سـه پایـه اسـتوار اسـت: خدامحـوری، جامعیـت و عنایـت بـه جنبه‌هـای فـردی و اجتماعـی. در امتـداد ایـن اصـول سـه‌گانه، از روش‌هایـی ماننـد: بهره‌گیـری از قـرآن، اسـتفاده از مصادیـق ملمـوس و طبیعـی، تشـویق بـه تحصیـل فقـه و دانـش، اسـتفاده نموده‌انـد.

۲. مبانی نظری پژوهش

۲ـ۱ چیستی مفهوم تربیت در دیدگاه اسلامی

پیش از بیان تعریف مختار از تربیت، ضروری است به تعریف‌های رایج آن نزد اندیشمندان اسلامی اشاره شود.

انسان فطرتی خداآشنا دارد ولی ممکن است در مصداق‌یابی دچار خطا شود. ائمهٔ معصومین ﷺ در جایگاه اولین مربیان، با استفاده از سرمایهٔ فطری، انسان را به‌طرف حقیقت رهنمون می‌سازند. بنابراین «تربیت اسلامی» روش رهنمون‌نمودن انسان به مصداق حقیقی «ربّ» و پرستش حداکثری او در تمام ابعاد حیات است و هدف آن، دادن زمام بُعد مادی او به دست فطرت است (امینی، ۱۳۸٤: ٤۸؛ باقری، ۱۳۸۹: ۹۹).

آیت‌الله خامنه‌ای معتقدند تربیت به‌معنای رشد و حرکت هر شیء به‌سمت غایتی است که کمال خود را بازمی‌یابد و در مورد انسان، حرکت او به‌سمت رشد توأمان جسمانی، عقلانی، علمی و اخلاقی است، به‌نحوی که به انسان کامل نزدیک شود (بانکی‌پور و قاماشچی، ۱۳۸٤: ۵۳).

آیت‌الله مطهری (ره) نیز معتقد است تربیت یعنی پرورش‌دادن؛ یعنی به‌فعلیت‌درآوردن استعدادهای بالقوه. لذا تربیت باید متناسب با طبیعت و سرشت باشد. اگر بنا باشد شیئی شکوفا شود، باید استعدادهایی که دارد، ظهور نماید و اگر استعدادی در شیئی نیست، بدیهی است که پرورش معنایی ندارد (مطهری، ۱۳۷٤: ۱۷).

به نظر استاد صفائی‌حائری، تربیت یعنی از آهن، ماشین ساختن و از بشر، آدم آفریدن. آدم کسی است که بر تمام استعدادهایش حکومت دارد و استعدادهای خود را تا حد انسانی رشد دهد. تربیتی که مسخ و نفی انسان نباشد، بلکه روشنی‌دادن و زمینهٔ فراهم‌آوردن باشد (صفایی‌حائری، ۱۳۷۹: ۲۳).

در نهایت، به متأخرترین تعریف پرداخته می‌شود که به نظر می‌رسد مجمع وجوه تعریف‌های گذشته است و لذا به‌عنوان مبنایی برای پژوهش حاضر، اخذ می‌شود. این تعریف عبارت است از: «تربیت فرایند یاری‌رسانی (ایجاد زمینه‌ها، رفع موانع، استفاده از شیوه‌های مؤثر) به متربی برای ایجاد تغییر تدریجی در گستره زمان، در یکی از ساحت‌های بدنی، ذهنی، روحی و رفتاری او، به‌واسطه عامل انسانی دیگر، به‌منظور دستیابی هماهنگ و همه‌جانبه، آزادانه و آگاهانه به کمال انسانی و شکوفاسازی استعدادهای او یا بازدارندگی و اصلاح صفات و رفتارهای اوست.» (اعرافی، ۱۳۹۲: ۲۸). این تعریف هم به ایجاد زمینه‌های بیرونی (رفع موانع) و درونی و هم به ایجاد تغییر در فرد اشاره دارد.

۲-۲ چیستی مفهوم سیاست‌گذاری

«دولت در عمل»، «هرآنچه حکومتی انتخاب می‌کند تا انجام دهد یا ندهد»، «اصول راهنمای کارهای دولت‌ها»، «مجموعه تصمیمات قوای سه‌گانه»، تعریف‌هایی از سیاست‌گذاری عمومی هستند (قلی‌پور، ۱۳۸۷: ۹۷-۲۲؛ الوانی و شریف‌زاده، ۱۳۸۸: ۳). به اعتقاد برخی، سیاست‌گذاری عمومی تجلّی ارادهٔ حکومت در عمل، به‌عنوان مجموعه‌هایی مرتبط متشکل از مقاصد، تصمیمات و سیاست‌ها که قابل نسبت به اقتدار عمومی (از قبیل مجلس و دولت) در سطوح مختلف است (وحید، ۱۳۸۰؛ الوانی و شریف‌زاده: ۱۳۸۸: ۳). بنابراین، علم سیاست‌گذاری، قسمتی از حرکت عقلانی کردن زندگی برای تسلط روزافزون بر زندگی اجتماعی است و این تسلط دارای دو وجه سلبی و ایجابی است (اشتریان، ۱۳۸٦: ۱۵). بعضی نیز سیاست‌گذاری را با فرایند سیاست‌گذاری پیوند می‌دهند و کوشش می‌کنند تا از این طریق تعریف مناسبی را ارائه کنند و خطّمشی‌گذاری را شامل تمام اقدام‌هایی می‌دانند که از زمان احساس معضل، شروع و به ارزیابی نتایج حاصل از اجرای خط‌مشی ختم می‌شود (الوانی و شریف‌زاده، ۱۳۸۸: ۲؛ توسلی، ۱۳۸۷: ۷۵). بنابراین، تا امری به‌عنوان معضل و از طرفی، امری به‌عنوان آرمان احساس نشود، اساساً سیاست‌گذاری قابل‌تصور نیست. ادراک، تبیین، تفسیر و صورت‌بندی این معضل می‌تواند از سوی نهاد حکومت، مردم

جامعه یا نخبگان باشد و با ادراک مشکل عمومی است که فرایند خط‌مشی‌گذاری آغاز می‌شود.

در نهایت، تعریفی که در پژوهش حاضر به‌عنوان تعریف مختار انتخاب می‌شود، برآیندی از همهٔ تعریف‌های سیاست‌گذاری مذکور و عبارت است از: مجموعه تصمیم‌ها و اقدام‌های هدفمند حکومت که به‌طور مستقیم از طرف حکومت یا سازمان‌ها و نهادهای مربوط، برای رسیدن به هدفی خاص صورت می‌گیرند.

۳-۲ چیستی مفهوم سیاست‌گذاری تربیتی

با توجه به مفاهیم بیان‌شده «سیاست‌گذاری تربیتی» عبارت‌است از: سیاست‌هایی که مراجع مختلف حوزه تربیت در کشور، از قبیل مجلس، دولت، حوزه‌های علمیه، دانشگاه‌ها و ... که حافظان ثغور تربیتی جامعه می‌باشند، می‌گیرند. برای مثال، دولت، در مفهوم کلی آن، نهاد قانونی برای خط‌مشی‌گذاری تربیتی است و به شکل‌های مختلف مانند برنامه‌ریزی، وضع قوانین و ضابطه‌ها به تعیین خط‌مشی تربیتی می‌پردازد. بر اساس تعریف‌های سیاست‌گذاری، شروع چرخه سیاست‌گذاری تربیتی، از احساس معضل تربیتی و یا آرمانی تربیتی برای جامعه است، که بتوان آن را تصور نمود و ادامهٔ چرخه سیاست‌گذاری تربیتی، ارزیابی از سیاست‌ها اجراشده در حوزهٔ تربیت است که این ارزیابی باعث بهبود برنامه‌ریزی خواهد شد. این تصمیمات، دو وجه سلبی و ایجابی دارند و می‌خواهند جامعه را به خیری در زمینه تربیت برسانند و یا از شرّی باز دارند.

۳. روش پژوهش

تحقیق به شیوهٔ کیفی و از نوع تحلیلی ـ توصیفی است. جامعهٔ آماری، شامل کلیه اسناد، منابع و مراجع مرتبط با دلالت‌های سیاست‌گذاری تربیتی امام رضا علیه‌السلام است و کلیه منابع، محتواها و مراجع موجود و در دسترس، اعم از کتاب‌ها و... تحلیل شده است.

داده‌های حاصل‌شده از نوع کیفی بوده و با توجه به نوع داده‌ها، به طبقه‌بندی، تحلیل، استدلال و استنتاج منطقی آنها پرداخته شد.

۴. دلالت‌های بنیادین سیاست‌گذاری تربیتی اسلامی در قول و سیره رضوی

در این بخش به بیان دلالت‌های بنیادین سیاست‌گذاری تربیتی اسلامی، مستنبط از اقوال و سیره رضوی پرداخته می‌شود.

٤ـ١ جهت‌دهی به استعدادها و گرایش‌های متربی در فرایند تربیت

«استعداد» در لغت به‌معنای «توانمندی بالقوه‌بودن»، «حرکت از قوه به فعل»، «توانمندی انجام کار در آینده یا قدرت به‌فعل‌درآوردن استعداد بالقوه»، «صلاحیت و آمادگی برای یادگیری به‌طور ساده و دستیابی به سطح بالای مهارت در زمینه‌ای مشخص» است (صلیبا، ١٣٦٦؛ نیکزاد، ۱۳۹۰؛ اس.ربر، ۱۳۹۰؛ رزم‌آزما، ۱۳۵۸؛ سجادی، ۱۳۷۵: ۵۹؛ وینهاوس، ۱۳۹۰: ٦).

استعداد شمشیری دولبه است که در صورت قرارنگرفتن آن تحت آموزه‌های تربیتی، فرد را به مسیرهای خطرناکی می‌کشاند (عصاره‌نژاد دزفولی، ۱۳۹۷). این اصل در سیره رضوی تأیید مؤلفه مذکور است. برای مثال، باید دانست که فرایند تربیتی، فقط فرایندی سلبی نیست، بلکه بال دیگر آن، ایجابی است (عظیم‌زاده اردبیلی و ذبیحی، ۱۳۹۲). باید در برابر تولیدات مضر، تولیداتی تربیتی، برخاسته از معارف الهی و بدیل‌های اسلامی تولید نمود و فقط نباید، به رویکردی سلبی اکتفا کرد (نوروزی و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۸). امام رضا علیه‌السلام در این زمینه می‌فرمایند: «خدا رحمت کند آن کس که امر ما را زنده بدارد. راوی می‌گوید: گفتم: چگونه امر شما را زنده بداریم؟ فرمود: با تعلیم علوم ما به مردم، زیرا اگر مردم زیبایی‌های کلام ما را بدانند از آن تبعیّت می‌کنند.» (ابن‌بابویه، ١٤٠٣ق: ۱۸۰؛ مجلسی، ١٤٠٣ق، ج۲: ۳۰). همچنین فرموده‌اند: «هرکس در مجلسی بنشیند که امر ما در آن زنده می‌شود، دل او نمیرد آن روز که دل‌ها همه خواهد مرد. از ایشان سؤال شد که

چگونه امر شما زنده نگه‌داشته می‌شود؟ به اینکه علوم ما را بیاموزد و به مردمان آموزش دهد.» (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۱: ۲۹٤؛ ابن‌بابویه، ۱۳۷٦ق: ۷۳؛ الراوندی، ۱٤۰۷ق: ۲۷۸؛ طبرسی، ۱۳۸۵ق: ۲۵۷؛ مجلسی، ۱٤۰٤ق، ج۱٤: ۵۰۲؛ بحرانی، ۱۳۷٤ق، ج۳: ۵۰۸؛ مجلسی، ۱٤۰۳ق، ج۱: ۱۹۹؛ جزایری، ۱٤۲۷ق، ج۱: ۱۸۵). این روایات بر این نکته دلالت دارند که تولید محصولات دینی و عرضه آنها، به خودی خود راهکاری در مقابله با ازبین‌بردن چالش‌های تربیتی، به‌خصوص در دنیای معاصر است و خود به نوعی احیای امر اسلام است.

٤-۲ مدارا و تسامح با متربّی، مؤلفه‌هایی اساسی در سیاست‌گذاری تربیتی اسلامی

مدارا و تسامح دینی از دیگر دلالت‌های بنیادین روش تربیتی رضوی است. امام رضا علیه‌السلام در ارتباط با پیروان سایر ادیان، سعهٔصدر داشتند. حضرت نه‌تنها به لحاظ نظری بلکه به لحاظ سلوک رفتاری نیز چنین بوده‌اند. احترام توأم با مدارا در مناظرات با سران ادیان و مذاهب، مؤید این مطلب است (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۱: ۸۹). ایشان درباره اهل عناد، سخت‌گیر بودند اما کسی را صرفاً به‌خاطر عقاید خاص مورد توهین قرار نمی‌داد (دلبری و زحمتکش، ۱۳۹۵). در رفتار امام رضا علیه‌السلام هم قاطعیت صریح دیده می‌شود و هم ملایمت. درباره مسائلی که با مبانی عقیده در تضاد باشد، نظیر مباحث توحید، امامت و... در این گونه موارد، امام علیه‌السلام سازش‌ناپذیر و بدون انعطاف است ولی آنجاکه به حقوق شخصی و زمینه‌های رفتاری مربوط می‌شود، اهل تسامح است (گنجور، ۱۳۹۰: ۲۵۰). راوی می‌گوید: «به امام رضا علیه‌السلام گفتم برای پدر و مادرم دعا کنم، با اینکه حقّ امامان و آل پیامبر را نشناختند؟ امام فرمود: برای آنها دعا کن و صدقه برای آنها بده و اگر در قید حیات هستند و حق را نمی‌شناسند، با آنها مدارا کن زیرا رسول خدا فرمود: خداوند مرا با رحمت مبعوث نمود نه با درشتی و نامهربانی.» (ابن شعبه حرانی، ۱۳٦٦: ٤۲٦). حارث‌بن دلهات می‌گوید، حضرت فرمود: «کسی مؤمن حقیقی نیست مگر اینکه در او سه خصلت باشد: سنت و روشی از پروردگارش، سنتی از پیامبر و سنت و رفتاری از ولیّ خدا... اما سنت پیامبرش، مداراکردن با مردم باشد که خداوند پیامبرش

را بـه مـدارای بـا مـردم امـر کـرده و فرمـوده اسـت: خُـذ الْعَفْـوِ وَأْمُـرُ بِالْعُـرْفِ وَ أَعْـرِضِ عَـنِ الْجَاهِلِينَ...»(ابن‌بابویـه، ۱۳۷۸ق، ج۱: ۲۵۶).

٤ـ۳ نقش اثرات وضعی بر متربی در فرایند تربیت

بـر اسـاس سـیرهٔ رضـوی، آن حضـرت یکـی از عوامـل مهـم در تربیـت را نقـش اثـرات وضعـی بیـان کرده‌انـد. نمونـه‌ای از ایـن شـواهد عبارتنـد از:

٤ـ۳ـ۱ توجه به شرایط انعقاد نطفه

در مباحـث نـکاح می‌تـوان روایت‌هایـی یافـت کـه بـرای اولیـن رابطـهٔ زوجیـن و نحـوهٔ انعقـاد نطفـه‌ای پـاک به‌عنـوان اولیـن گام در تربیـت، برنامـه داده‌انـد (عظیم‌زاده اردبیلـی و حمیدی‌پـور، ۱۳۹۳). امـام رضـا علیه‌السلام می‌فرماینـد: «هنگامـی کـه زن بـه خانـهٔ تـو وارد شـد، پیشـانی‌اش را بگیر و او را بـه طـرف قبلـه بنشـان و بگـو: خداونـدا، او را بـه امانـت گرفتـه‌ام و بـا میثـاق تـو بـر خـود حـلال کـرده‌ام، پـروردگارا، از او فرزنـد بـا برکـت و سـالم روزی‌ام کن و شـیطان را در نطفه‌ام شـریک مسـاز و سـهمی بـرای او قـرار مـده.» (نـوری، ۱۴۰۸ق، ج۱۵: ۱۲۲). امـام رضـا علیه‌السلام در ایـن دعـا لـزوم طلـب فرزنـد سـالم و صالـح را از خداونـد یـادآوری می‌کننـد. در نـگاه توحیـدی، اگـر تمـام اصـول تربیتـی رعایـت شـود بـاز هـم انسـان، بی‌نیـاز از عنایـت الهـی نمی‌شـود. فرزنـد صالـح، از الطـاف پنهـان و آشـکار خداونـد اسـت کـه بایـد ایـن لطـف را از درگاه الهـی طلـب کـرد.

٤ـ۳ـ۲ مراقبت‌های دوران حمل

پـس از تشـکیل نطفـه، بایـد بـه مراقبت‌هـای جسـمانی و روحـی مـادر و کـودک در دوران حمـل توجـه کـرد. در ایـن دوران آنچـه مـادر می‌خـورد، می‌بینـد، می‌شـنود و تمـام حالت‌هـا و احسـاس‌های او در کـودک مؤثـر اسـت. به‌همیـن دلیـل، توصیه‌هـای متعـددی در مراقبت‌هـای دوران بـارداری از ائمـه علیهم‌السلام رسـیده اسـت (کلینـی، ۱۴۰۷ق، ج٦: ۲۳). امـام رضـا علیه‌السلام می‌فرماینـد: «بـه زنـان بـاردار، کنـدر داده شـود، زیـرا اگـر حمـل آنهـا پسـر باشـد، پاکیـزه قلـب،

دانشمند و شجاع خواهد شد و اگر دختر باشد، خوش‌اخلاق، زیبا...و نزد شوهرش منزلت می‌یابد.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۶: ۲۳). واضح است که تغذیه علت تامه این صفات نیست اما عامل زمینه‌ساز است. این موارد، به والدین اختصاص دارد اما موارد دیگری وجود دارد که اختصاص به والدین ندارد و هرکسی که در سازوکارهای حمایتی از کودک نقشی در تربیت دارد، باید به آنها دقت کند.

۴-۳-۳ سفارش‌های اسلامی دوران تولّد

اعمالی به‌عنوان سنن ولادت در روایات ذکر شده است که شامل غسل، اذان‌گفتن در گوش نوزاد، برداشتن کام کودک با تربت سیدالشهدا علیه‌السلام، انتخاب نام نیکو و... می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۱۰۱: ۱۱۶). کودک در بدو تولد باید آوای توحید را با جان بشنود تا حق‌طلبی در جانش نفوذ کند؛ همان‌طور که برخی روایت‌ها به این معنا اشاره کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۶: ۳۸۹). از مهم‌ترین این سنن در تربیت، انتخاب نام است. امام رضا علیه‌السلام نقل کرده‌اند که از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله دربارهٔ حق فرزند سؤال شد. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمودند: «حقّ فرزند این است که نام و تربیت او را نیکو گردانی و او را در جایگاه (تربیتی) نیکویی قرار دهی» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۶: ۴۸). همچنین، آن امام علیه‌السلام می‌فرمایند: «اولین نیکی انسان به فرزندش، انتخاب نام نیک برای اوست.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۶: ۱۸). نام فرد می‌تواند در صفات روحی او تأثیرگذار باشد. در روایات، انتخاب نام نیک و انتخاب نام انسان‌های صالح از جمله پیامبران یا اسمی که نشان‌دهندهٔ بندگی خداوند باشد، توصیه و انتخاب نام‌هایی با معانی نامناسب یا اسمی که دلالت بر سرکشی می‌کند، نهی‌شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۶: ۲۱). امام رضا علیه‌السلام می‌فرمایند: «هرگاه فرزندی را محمد نام گذارید، او را گرامی بدارید، در انجمن‌ها به او گشادگی و وسعت مکان دهید و نسبت به او روی ترش نکنید.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۱۰۱: ۱۲۸). کودکی که نام نیکی بر او نهاده‌شده برای رعایت حرمت نامش باید مورد احترام قرار گیرد و این خود موجب می‌شود که صفات نیک در او نهادینه شود.

٤ـ٤ محبت‌مداری و تکریم متربّی در فرایند تربیت

با بررسی منابع اسلامی، الگویی که اسلام از تربیت ارائه می‌کند، مدلی تربیتی مبتنی بر محبت، قاطعیت و کرامت است (ری‌شهری، ١٣٨٦: ١٨٤). محبت به‌شدّت مورد تاکید روایات قرار گرفته و ترک ابراز آن نکوهیده است (ابن‌بابویه،١٤١٣ق، ج٢: ٦٢٥؛ مجلسی، ١٤٠٣ق، ج٤٣: ٢٨٣). افراط در محبت نیز نهی شده است (مجلسی، ١٤٠٣ق، ج٧٤: ١٠٨) لذا در کنار محبت، صلابت، دقت و قاطعیت لازم است (کلینی، ١٤٠٧ق، ج٥: ٦٢). پس متربّی در عین اینکه مورد محبت است، آزاد به انجام هرکاری نیست. اصل دیگر این الگو، احترام و ارزش قایل‌شدن است (حرّ عاملی، ١٤٠٩ق، ج٢١: ٤٧٦). در اسلام متربّی نباید تحقیر شود. فردی که شخصیت او باارزش قلمداد شود، به احساس کرامت‌نفس دست می‌یابد و خود را به زشتی‌ها نمی‌آلاید (نوری، ١٤٠٨ق، ج١١: ٣٣٩).

اولین تأثیرات محبت، رشد احساس پذیرش در فرزند، نوعی خوش‌بینی به آینده و اتکا به حمایت‌های خانواده است. ابراز محبت در سیرهٔ امام رضا ﷺ از اصول تربیتی است. فرزندانشان را در آغوش می‌گرفتند، می‌بوسیدند و با عبارت‌هایی مانند «بابی أنت و أمی» ایشان را خطاب قرار می‌دادند (اصفهانی‌بحرانی، ١٤١٣ق، ج٢٣: ٧٨). ایشان در تکریم بسیار دقت می‌کردند، به‌طوری که فرزند خود را به نام نمی‌خواندند بلکه همواره کنیهٔ او را صدا می‌زدند (اصفهانی‌بحرانی، ١٤١٣ق، ج٢٣: ٧٣) زیرا در زبان عرب صدازدن با کنیه، نشانهٔ احترام زیاد به اوست. تکریم متربّی، عزت‌نفس را بالا می‌برد و رفتارش نیز براساس نگرشی که خود و دیگران از وی دارند، شکل می‌گیرد. در سیرهٔ امام کاظم ﷺ نیز مشاهده می‌شود که چنین احترامی برای امام رضا ﷺ قایل بودند. برای مثال، می‌فرمودند: «بگویید فرزندم، رضا را نزد من بیاورند. به فرزندم رضا چنین گفتم، فرزندم رضا چنان گفت» و هرگاه ایشان را مخاطب قرارمی‌دادند، او را با کنیه‌اش «ابالحسن» صدا می‌زدند.» (ابن‌بابویه، ١٣٧٨ق، ج١: ١٤).

٤ـ٥ سیاست‌گذاری برای الگوهای اخلاقی و رفتاری متربّی در فرایند تربیت

ارزش‌ها و رفتارها در ابتدا در خانواده‌ها شکل می‌گیرند و در جان ریشه می‌کنند. انسان در دوران کودکی اولین کسانی را که می‌شناسد و همه چیز را وابسته به ایشان می‌داند، والدین او هستند. امام رضا ﷺ می‌فرمایند: «به فرزندانتان خوبی و نیکی کنید زیرا آنان گمان می‌کنند که شما ایشان را روزی می‌دهید.» (مجلسی، ١٤٠٣ق، ج٧١: ٧٧) زیرا آنها مورد اعتمادترین اشخاص نزد کودکان هستند و وفانکردن به وعده، اعتماد او را تخریب می‌کند. مهم‌ترین اثر منفی آن بر رابطهٔ کودک با خدا در آینده است. پیش از آنکه کودک با مفهوم خدا آشنا شود، والدین را ربّ خود می‌داند. حال اگر والدین به وعده‌های خود عمل نکنند، او این خلف‌وعده را به مفهوم خداوندی تسرّی می‌دهد (ری‌شهری، ١٣٨٦: ٢٣١). امام علی ﷺ می‌فرمایند: «کسی که خود را پیشوای مردم قرار دهد، باید پیش از تعلیم مردم، خود را تربیت کند و قبل از تربیت زبانی، با رفتارش مردم را تربیت کند.» (حرعاملی، ١٤٠٩ق، ج١٦: ١٥١). امام صادق ﷺ می‌فرمایند: «با غیر زبانتان دعوت‌کنندهٔ مردم باشید. باید مردم از شما پرهیزکاری، تلاش، نماز و خوبی ببینند که این دعوت‌کردن است.» (کلینی، ١٤٠٧ق، ج٢: ٧٨). در نتیجه، بهترین روش برای تربیت این است که ابتدا والدین عامل به اوامر الهی باشند.

٦ـ٤ تشویق‌محور و تهدیدمحور بودن توأمان مدل تربیتی

در قرآن‌کریم، تشویق و تهدید در بسیاری از موارد در کنار هم آمده‌اند. خداوند در قرآن دربارهٔ پیامبران می‌فرماید: «و ما نُرْسِلُ المُرْسَلينَ إلاَّ مُبَشِّرينَ وَ مُنْذِرينَ فَمَنْ آمَنَ وَ أَصْلَحَ فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يحْزَنُون» (انعام/٤٨). زکریابن‌آدم می‌گوید: «خدمت امام رضا ﷺ بودم که حضرت جواد ﷺ را نزد ما آوردند. او که حدود چهارساله بود، دست‌ها را بر زمین نهاد و سرش را به طرف آسمان بلند کرد و به فکر فرو رفت. امام رضا ﷺ به او فرمودند: جانم به فدایت باد! در چه موضوعی چنین اندیشه می‌کنی؟ فرمودند: در آنچه نسبت به مادرم فاطمه (س) انجام داده‌اند. به‌خدا قسم، آنها را از قبر

بیـرون مـی‌آورم، می‌سـوزانم و خاکسترشـان را بـه دریـا می‌ریـزم. امـام رضـا ﷺ او را بـه خـود نزدیـک سـاخت، بیـن دو چشـمش را بوسـید و فرمـود: پـدر و مـادرم به‌فدایت‌بـاد! تـو بـرای امامـت شایسـته‌ای.» (کلینـی، ۱۴۰۷ق، ج۶: ۱۰۵). در ایـن حدیـث، امـام رضـا ﷺ پـس از شـنیدن سـخنان فرزندشـان، او را در کلام و عمـل تشـویق می‌کننـد.

امـام رضـا ﷺ می‌فرماینـد: «روزی حضـرت موسـی‌بن‌جعفر ﷺ در محضـر پـدرش سـخنی فرمودنـد کـه موجـب شـگفتی، سُـرور و شـادی پـدر شـد. امـام صـادق ﷺ در مقـام تشـویق فرزنـد خـود بـه او فرمودنـد: ای فرزنـدم! سـپاس خـدای را کـه تـو را جانشـین و خلـف پـدران و مایـه سـرور و بهجـت فرزنـدان و جانشـین دوسـتان قـرار داد.» (ابن‌بابویـه، ۱۳۷۸ق، ج۲: ۱۲۷)». امـام رضـا ﷺ بـا بیـان ایـن حدیـث می‌خواهنـد تشـویق کلامـی امـام صـادق ﷺ را بیـان کننـد کـه بلافاصلـه پـس از کلام فرزندشـان مطـرح می‌شـود. در سـیرهٔ امیرالمؤمنیـن ﷺ نیـز موضـوع تشـویق و تنبیـه مشـاهده می‌شـود. در مـوارد بسـیاری از شـیوه گفتـاری ماننـد مـدح و ذمّ بـرای تشـویق و تنبیـه دیگـران بهـره می‌برنـد. به‌عنـوان نمونـه، زمانـی کـه سـپاهیان از جهـاد بـا معاویـه امتنـاع ورزیدنـد، فرمودنـد: «رویتـان زشـت‌باد و همـواره اندوهنـاک باشـید کـه خـود را هـدف تیـر دشـمنان قـرار دادیـد! آنـان شـما را غـارت می‌کننـد و شـما بـه آنـان حملـه نمی‌کنیـد! خـدا را معصیـت می‌کننـد و شـما خشـنود هسـتید! و... ای نامـردان مردنمـا، دارنـدگان رؤیاهـای کودکانـه و عقل‌هایـی بـه انـدازه عقـل زنـان حجله‌نشـین، ای کاش شـما را ندیـده بـودم و نمی‌شـناختم. بـه خـدا قسـم حاصـل شـناختن شـما پشـیمانی و غـم و غصـه اسـت.» (نهـج البلاغـه، ۱۳۹۱: ۵۱).

حضـرت رضـا ﷺ در توصیـف پیامبـر ﷺ می‌فرماینـد: «پیامبـر ﷺ کار نیـک را نیک می‌شـمرد و تشـویق و تقویـت می‌کـرد و کار زشـت را زشـت معرفـی می‌کـرد و بـه نکوهـش آن می‌پرداخـت.» (ابن‌بابویـه، ۱۳۷۸ق، ج۱: ۳۱۸؛ ابن‌بابویـه، ۱۴۰۳ق: ۸۲؛ بحرانـی، ۱۴۱۱ق، ج۱: ۱۷۵؛ مجلسـی، ۱۴۰۳ق، ج۱۶: ۱۵۱).

۷.٤ تبیین عقاید و ضرورت‌های دین برای متربّی

ادعیهٔ رضویه مشحون از عبارت‌هایی است که بر تسبیح، تحمید، تهلیل و تکبیر خداوند اشاره دارد. دربارهٔ تسبیح خداوند می‌فرمایند: «سُبْحان الله وَ الْحَمْدُلله وَ لا اِلـهَ الا الله و الله اکبر» (صحیفه‌رضویه، دعای۳). «سُبْحان الله کَما یَنْبَغی لله وَالْحَمْدُلله کَما یَنْبَغی لله وَ لا اِلـهَ الا الله کَما یَنْبَغی لله...» همان: دعای٤). این موارد نشان می‌دهد که امام رضا علیه‌السلام تلاش دارند تا با استفاده از ابزار دعا، صفات خداوند را معرفی و تبیین و جامعه را با اولین اصول اعتقادی دین، که خود مقدمه آشنایی با دیگر اصول و امری تربیتی در فرایند عظیم تربیت است، آشنا کنند (جانی‌پور و سروری‌مجد، ۱۳۹۳: ۱۷).

۸.٤ توجه به سنن الهی در سیاست‌گذاری تربیتی

بسیاری از آدابی که امام رضا علیه‌السلام در ادعیه خود به آموزش آن پرداخته‌اند، استفاده تلویحی از سنن الهی است. برای مثال، در دعای٦٣ صحیفهٔ رضویه بیان می‌دارند: «اَللّٰهُمَّ کَما سَتَرْتَ عَلَیَّ مَا لَمْ أَعْلَمْ فَاغْفِرْ لی مَا تَعْلَمُ وَ کَما وَسِعَنی عِلْمُکَ فَلْیَسَعْنی عَفْوُکَ وَ کَما بَدَأْتَنی بِالْإِحْسانِ فَأَتِمَّ نِعْمَتَکَ بِالْغُفْرانِ...» (صحیفه‌رضویه، دعای٦٣). در این دعا امام علیه‌السلام تلاش دارند تا با بیان اقدام‌هایی که خداوند آنها را به‌عنوان وظیفهٔ خود بیان کرده است، برخی امور را از خداوند بخواهند.

۹.٤ اصالت غفلت‌زدایی در طراحی فرایند تربیتی فرد و جامعه

انسان فطرتی خداآشنا دارد، ولی غفلت‌هایی بر سر راه قرار می‌گیرد که به‌محض برداشته‌شدن، دوباره به فطرت باز می‌گردد (قانع و عصاره‌نژاددزفولی، ١٣٩٦). علامه طباطبایی معتقد است بحث از خداوند به‌خاطر حاکم‌بودن اصل علیّت بر روح انسان است که به‌دنبال علت‌العلل برمی‌آید (مطهری، ۱۳۸۸: ٦٨). این مهم، از ادعیه رضوی قابل استنباط است. امام رضا علیه‌السلام بیان می‌دارند: «إِلَهی بَدَتْ قُدْرَتُکَ وَ لَمْ تَبْدُ هَیْئَتُکَ فَجَهِلُوکَ وَ بِهِ قَدَّرُوکَ وَ اَلتَّقْدِیرُ عَلَی غَیْرِ مَا بِهِ وَصَفُوکَ فَإِنِّی بَرِیءٌ یَا إِلَهی مِنَ

الَّذِیـنَ بِالتَّشْـبِیهِ طَلَبُـوکَ لَیْـسَ کَمِثْلِـکَ شَـیْءٌ إِلَهِـی وَ لَـنْ یُدْرِکُـوکَ وَ ظَاهِـرُ مَـا بِهِـمْ مِـنْ نِعَمِـکَ دَلِیلُهُـمْ عَلَیْـکَ لَـوْ عَرَفُـوکَ وَ فِـی خَلْقِـکَ...» (صحیفه‌رضویه، دعـای۸). بخـش اول دعـا بـه آگاه‌سـازی صفـات خداونـد و بیـان معـارف بـا هـدف غفلت‌زدایـی می‌پـردازد و تنهـا در بخـش پایانـی بـرای رفـع حوایـج، دعایـی ذکـر شـده اسـت. در ایـن ادعیـه، حضـرت از هـر موقعیتـی بـرای تبلیـغ معـارف و تربیـت جامعـه اسـتفاده می‌کننـد.

٤-١٠ توجه به نقش حجت درونی در سیاست‌گذاری تربیتی

امـام رضـا ﷺ عقـل را حجـت درونـی، در کنـار حجـت بیرونی یعنـی معصومیـن ﷺ می‌دانند. ابن‌سِـکیت از ایشـان پرسـید: «امـروز حجّـت بـر مـردم چیسـت؟ امـام ﷺ فرمـود: همـان خـرد باشـد کـه انسـان به‌وسـیلهٔ آن راسـتگو نسـبت بـه خـدا را می‌شناسـد و او را تصدیـق می‌کنـد و از دروغ‌پـرداز نسـبت بـه خـدا آگاهـی می‌یابـد و او را تکذیـب می‌کنـد. ابن‌سـکیت گفـت: به‌خـدا سـوگند کـه ایـن همـان پاسـخ (درسـت) اسـت.» (ابن‌شـعبه‌حرانی، ۱۳۸۰: ٤٤٣). خـود حضـرت در روزگاری کـه حجـت ظاهـری، یعنـی امامـت، در حـد پادشـاهی تنـزّل یافـت و امامـان ﷺ ناشـناخته ماندنـد، از حجـت باطنـی بیشـترین بهـره را بـرده و با تشـکیل مناظـرات و احتجاجـات عقلانـی، مـردم را هدایـت می‌کردنـد (ابن‌بابویـه، ۱۳۷۸ق، ج۲: ٣٤٠).

٤-١١ توجه به گفتگومحور بودن مدل‌های تربیتی اسلامی

ایـن روش، گفتگویـی منظـم دربـاره موضوعـات اسـت کـه در آن مربـی موضوعـی را مطـرح و فراگیـران دربـارهٔ آن اندیشـه و اظهارنظـر می‌کننـد.. در ایـن روش، فراگیـران در فعالیت‌هـای تربیتـی ـ آموزشـی شـرکت و در مباحثـه، از نگرش‌هـای خـود بـا ذکـر دلایـل حقایقـی و اصـول علمـی دفـاع می‌کننـد. در سـیرهٔ تربیتـی امـام رضـا ﷺ، از ایـن روش اسـتفاده می‌شـود، به‌نحـوی کـه ایشـان در میـان یـاران، آیـات قـرآن، روایـات و مسـائل روز را مطـرح می‌کردنـد و مبانـی اسـلام را آمـوزش مـی دادنـد. دو نمونـه از شـواهد آن در سـیرهٔ رضـوی، عبـارت اسـت از:

٤-١١-١ گفتگو در قالب پرسش‌وپاسخ

در سیرهٔ رضوی استفاده از پرسش‌وپاسخ یکی از لوازم اصلی تربیت است. ایشان می‌فرمایند: «علم، گنجینه‌های کمال است و کلیدهای آن گنجینه‌ها پرسش کردن است.» (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۱: ۱۲٤). هرچند ائمه علیهم‌السلام برای سؤال کردن فضیلت‌های متعددی برشمرده‌اند، اگر هدف آزار معلم باشد، هشدار داده‌اند. حضرت علی علیه‌السلام می‌فرمایند: «بر دانشجوست که در سؤال از معلم زیاده‌روی نکند و با پاسخ‌های او به مکابره و ستیزه برنخیزد. هنگام خستگی و ناتوانی معلم، از پای‌فشردن بر بحث خودداری کند و چون به عزم بیرون‌رفتن از مجلس درس برخاست، به دامن وی نیاویزد.» (مجلسی، ۱٤۰۳ق، ج۲: ٤۳)

درمجموع، پرسش‌وپاسخ که بیانگر نوعی گفتگوست، در سیرهٔ رضوی مورد توجه بسیار قرار گرفته است. روزی به دستور مأمون، مجلسی از فقها و فیلسوفان فرقه‌های مختلف، در حضور امام علیه‌السلام تشکیل شد و خود مأمون نیز در مجلس شرکت کرد. در آن مجلس، از امام علیه‌السلام پرسیده شد: مقام امامت برای مدعی آن، از چه راهی ثابت می‌شود؟ امام علیه‌السلام فرمود: با تصریح پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و دلایل ثابت می‌شود. عالم گفت: دلالت بر صدق امام چیست؟ امام علیه‌السلام فرمود: در علم و استجابت دعای او. عالم گفت: شما چگونه از حوادث خبر می‌دهید؟ حضرت فرمود: براساس عهدی که بین ما و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله وجود دارد. عالم گفت: شما از دل‌های مردم چگونه خبر می‌دهید؟ امام فرمود: آیا سخن پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به شما نرسیده که فرمود: مراقب فراست و تیزهوشی مؤمن باشید؛ چراکه او به کمك نور خدا، می‌نگرد. عالم گفت: آری؛ این سخن به مارسیده است. امام علیه‌السلام فرمود: هیچ مؤمنی نیست مگر اینکه دارای هوش تیز و سرعت انتقال است و با نور خدا به اندازهٔ ایمان و بصیرت و شناختش، به اشیا می‌نگرد و خداوند در وجود امامان علیهم‌السلام آنچه را که در میان همهٔ مؤمنان پخش کرده، جمع کرده است (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۲: ٤٤۸).

٤-١١-٢. گفتگو در قالب مناظره

«مناظره» به‌معنای گفتگو با یکدیگر است که طی آن دو طرف می‌کوشند با استفاده از

مقدمـات پذیرفته‌شدهٔ طـرف مقابـل، مطلـب خـود را اثبـات و فضیلـت خـود را بـر دیگـران اثبـات کنـد (سـپنجی و مومـن دوسـت، ۱۳۹۰: ۱۲۱). مناظـره بیانگـر برخـورد اندیشـه‌ها، به‌منظـور پرده‌برداشـتن از حقیقـت اسـت. امـام ﷺ فرموده‌انـد: «بـرای دانسـتن سـؤال کـن، نـه بـرای مغلوب‌کـردن دیگـران.» (ابن‌بابویـه، ۱۳۷۸ق، ج۲: ۱۳۳). ایشـان بـا شـرکت در مناظـرات، عمـلاً روش عقلانـی بحـث را بـه مـردم آمـوزش می‌دادنـد (ابن‌بابویـه، ۱۳۷۸ق، ج۲: ۱۳۲). در واقـع، نهضـت ترجمـه، تحولـی فکـری ـ فرهنگـی در جامعـهٔ اسـلامی ایجـاد کـرد، مسـائل جدیـدی جایگزیـن مسـائل موجـود شـد و مبانـی و روش‌هـا نیـز تغییـر کـرد. بـر همیـن اسـاس، برخـلاف برخـی رهبـران ادیـان و مذاهـب کـه پرسـش را زمینـهٔ بی‌اعتقـادی می‌دانسـتند، امـام رضـا ﷺ بـا اطمینـان از مبانـی دینـی، بـه عقلانیـت تأکیـد کردنـد و بـا اسـتقبال از تضـارب‌آرا، بـه طـرح مسـائل نویـن دین‌شناسـی پرداختنـد. اسـتقبال امـام ﷺ از مباحـث آزاد، نشـانگر آن اسـت کـه ایشـان مبانـی اسـلام را دارای پایه‌هـای عقلانـی و دیـن را بـا عقـل و علـم قابـل دفـاع می‌دانسـتند (وطن‌دوسـت، ۱۳۸۷: ۱٤). آنچـه امـام ﷺ در دفـاع عقلانـی بـه روش مناظـره انجـام دادنـد، شـبهات را از دیـن برطـرف کـرد و ظرفیـت تحمـل دیدگاه‌هـای مخالـف را شناسـاند. مناظره‌هـای امـام ﷺ ویژگی‌هـای خاصـی دارد کـه مهم‌تریـن آنهـا، میـدان‌دادن بـه طـرف مقابـل، آزادی کامـل مخالفـان، احتجـاج بـا زبـان طرف مقابـل و اسـتفاده از مقبـولات طـرف مقابـل در مناظره، اسـت (مجلسـی، ۱٤۰۳ق، ج۱۰: ۳۲۱؛ ابن‌بابویـه، ۱۳۷۸ق، ج۱: ۱٥٤).

۱۲.٤ توجه به هماهنگی و تاثیر متقابل علم و عمل در سیاست‌گذاری تربیتی

بـر اسـاس مبانـی اسـلامی، بیـن علـم و عمـل رابطـهٔ متقابـل و مسـتقیم وجـود دارد (کاردان، ۱۳۸۹: ٥۰٦) لـذا مربّـی بایـد متربّـی را تشـویق بـه اعمـال موافـق فطـرت کنـد. انجـام عمـل مطابـق فطـرت، به‌تدریـج علـم آن را به‌همـراه خواهـد آورد و ایـن تشـویق، قبـل از کلام مربّـی، بـا عمـل او صـورت می‌گیـرد (قانـع و عصاره‌نـژاد دزفولـی، ۱۳۹٦: ۲۱). در فقـه اسـلامی، بـر عـدم تشـبّه بـه کفّـار تأکیـد می‌شـود. پیامبـر ﷺ می‌فرماینـد: «هرکـس به‌غیـر مـا ماننـد شـود، از مـا نیسـت.» (پاینـده، ۱۳٦۰: ٥۰۹). در همیـن رابطـه، امـام رضـا ﷺ می‌فرماینـد: «عمـل تابـع علـم اسـت. هیـچ کـدام بـدون دیگـری نفعـی نـدارد و عالـم ناچار بایـد عمل کنـد و علـم به‌تنهایی

اهـل علـم را نجـات نمی‌دهـد.» (ابن‌فهدحلـی، ۱۳۸۱، ج۱: ۷۳). آن حضـرت فرمـود: «کسـی کـه بـدون شـناخت و بصیـرت عمـل کنـد، هماننـد کسـی اسـت کـه در بیراهـه حرکـت می‌کنـد و هـر چـه بـر سـرعت مسـیر بیفزایـد، جـز دوری از راه چیـزی بـر او نیفزایـد، پس علـم و عمـل دو یار قریـن هـم هسـتند کـه هیـچ یـک بـدون دیگـری درسـت نمی‌شـود و همـه فعالیت‌هـا بـه خاطـر ایـن دو گوهـر یعنـی علـم و عمـل شـکل‌گرفته اسـت.» (ابن‌فهدحلـی، ۱۳۸۱، ج۱: ۷٤).

۱۳.٤ مخاطب‌شناسی در فرایند تربیت

گوینـده در تعامـل، میـزان خـرد مخاطبـان را می‌سـنجد و به‌میـزان عقـول اسـتعداد و تـوان آنهـا بـه گفتگـو می‌پـردازد (زین‌آبـادی و عدلـی، ۱۳۹۵). امـام رضـا ﷺ می‌فرماینـد: «ظرفیت‌هـای معرفتـی هـر جامعـه را بایـد شـناخت و رعایـت کـرد و بـه انـدازهٔ آنهـا سـخن گفـت.» (ابن‌بابویـه، ۱۳۹۸ق: ۹۵). در روایـت دیگـر، امـام ﷺ می‌فرماینـد: «حکیمـان آن‌گاه حکمـت را تبـاه کردنـد کـه آن را در اختیـار نااهـلان گذاردنـد.» (مجلسـی، ۱٤۰۳ق، ج۷۵: ۳٤۵).

شـخصی از ثنویـه بـر یکتایـی وجـود خداونـد دلیـل خواسـت. حضـرت بـا توجـه بـه فهـم وی، بـه پاسـخی اقناعـی اکتفـا کـرده و فرمـود: «اینکـه تـو می‌گویـی خداونـد دوتاسـت، خـود دلیـل بـر یکتایـی اسـت؛ زیـرا تـو «دومـی» را نمی‌خوانـی، مگـر آنکـه اولـی را اثبـات کنـی. پـس اولـی مـورد اتّفـاق همـگان بـوده و دومـی، محـلّ اختـلاف اسـت.» (ابن‌بابویـه، ۱۳۹۸ق: ٤۲۰). آن حضـرت در ایـن اسـتدلال بـه اثبـات خـدای واحـد اکتفـا می‌کنـد، خـدای دوم را در مرحلـهٔ شـك وا می‌نهـد و آن را نفـی نمی‌کنـد.

۱٤.٤ ضرورت سیاست‌گذاری برای محیط رشد متربّی

منظـور از محیـط، مجموعـه شـرایطی اسـت کـه افـراد را در خـود شـناور می‌کنـد و بـر آنهـا اثـر می‌گـذارد، مثـل عوامل‌فیزیکـی، فرهنگـی و... (قائمـی، ۱۳۷۰: ۱۱٦). همچنیـن، بایـد توجـه داشـت کـه تربیـت، تنهـا شـامل محیـط خانـه نمی‌شـود، بلکـه شـامل تمامـی مکان‌هـای حضور متربّـی می‌شـود (مایـر، ۱۳۷٤: ۱۷). هرچـه محیـط بـا معیارهای دینی منطبق‌تر باشـد، شـرایط

برای تربیت دینی فراهم‌تر می‌شود. محیط است که انسان را به خداپرستی یا بت‌پرستی می‌کشاند. البته، انتخاب نهایی به‌دست خود انسان است (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷٤، ج٦: ۳۳۵). بر همین اساس، اصلی‌ترین راهکار اسلام برای مدیریت محیط، امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر است. امام رضا علیه‌السلام در این باره می‌فرمایند: «هرگاه امت من امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر را ترک کنند، باید در انتظار عذاب پروردگار باشند.» (عطاردی‌قوچانی، ۱٤۰٦ق، ج۲: ۳۸۲). خود امام علیه‌السلام مأمون را نصیحت می‌کرد و بیم می‌داد و کارهای خلاف او ر، تقبیح می‌نمود (مفید، ۱٤۱۳ق: ج۲: ۲٦۹).

٤ـ۱۵ شمولیت و جامعیت مؤلفه‌های سیاست‌گذاری تربیتی ـ اسلامی

یکی از ویژگی‌های تربیت رضوی شمولیت و جامعیت است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۹۲). امام علیه‌السلام چون نماد اسلام حقیقی بودند، همانند اسلام، به تمامی حوزه‌های انسانی چنان می‌پرداختند که با اهتمام به یک حوزه، از دیگر حوزه‌ها باز نمانند زیرا اسلام دینی حقیقی است، لذا احکامی آن نیز جامع هستند و به صورت هم‌زمان، خیر دنیا و آخرت را به‌دنبال دارند (موسلی و جدی، ۱۳۹۷). در همین رابطه «ابراهیم‌بن‌عباس» بیان می‌کند: «هرگز ندیدم آن حضرت، با سخن در حقّ کسی جفا کند... هرگز حاجتمندی را که توان انجام حاجت او را داشت، رد نمی‌کرد. هرگز پای خود را نزد دیگران دراز نمی‌کرد، هرگز در حضور دیگران به چیزی تکیه نمی‌داد، هرگز ندیدم غلامان و خدمهٔ خود را دشنام دهد، هرگز ندیدم که آب دهان بیندازد... وقتی سفره پهن می‌کرد، بردگان و خدمه و حتی دربان‌ها و نگهبانان نیز با او بر سفره می‌نشستند. بیشتر شب‌ها را تا صبح اهل تهجّد و نیایش بود... بسیار نیکی می‌کرد و پنهانی صدقه می‌داد... .» (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸، ج۲: ۱۸٤؛ مجلسی، ۱٤۰۳ق، ج٤۹: ۹۰)

۵. نتیجه‌گیری

علوم، بسته به مبادی خود، مختصّات مختلفی دارند. علوم تربیتی و متعلقات آن (مانند

سیاست‌گذاری) نیز از این امر مستثنی نیست. لذا با بنیان قراردادن مبانی اسلامی، نتایج مختلف و متفاوتی بر آن بار می‌شود. از طرفی، یکی از منابع استخراج احکام در اسلام، اقوال و سیرهٔ معصومان ﷺ است. سؤال اصلی پژوهش حاضر، چیستی دلالت‌های سیاست‌گذاری تربیتی اسلامی با مبنا قراردادن سیره رضوی بود زیرا دوران امامت امام رضا ﷺ بنا به دلایلی مانند نهضت ترجمه و... یکی از دوران پرتشتت فرهنگی است. بنابراین، نحوهٔ مدیریت و سیاست‌گذاری تربیتی امام رضا ﷺ در این اوضاع، می‌تواند به‌عنوان سرمشقی بی‌بدیل برای مدیریت عرصهٔ تربیت در جهان پرتشتت کنونی باشد.

انسان‌ها زمانی می‌توانند به کمال دست یابند که استعدادهای خویش را بشناسند و از رهگذر تعالیم معصومین ﷺ شکوفا سازند. ازطرف دیگر، به جهت اوضاع سیاسی و اجتماعی عصر رضوی ، جایگاه کیفیت تعامل با دیگران، نحوهٔ تربیت انسان‌ها توسط آن حضرت، بسیار پراهمیت است. پژوهش حاضر، در سنت کیفی و با روش توصیفی ـ تحلیلی، با مبنا قراردادن سیره رضوی، به‌دنبال استخراج دلالت‌هایی بنیادین در سیاست‌گذاری تربیتی اسلامی بود. اهمّ نتایج عبارتند از: ۱. جهت‌دهی به استعدادها و گرایش‌های متربی در فرایند تربیت ۲. مدارا و تسامح با متربّی، مؤلفه‌هایی اساسی در سیاست‌گذاری تربیتی اسلامی ۳. نقش اثرات وضعی بر متربّی در فرایند تربیت ٤. محبت‌مداری و تکریم متربّی در فرایند تربیت ٥. سیاست‌گذاری برای الگوهای اخلاقی و رفتاری متربّی در فرایند تربیت ٦. تشویق‌محور و تهدیدمحوربودن توأمان مدل تربیتی ۷. تبیین عقاید و ضرورت‌های دین برای متربی ۸. توجه به سنن الهی در سیاست‌گذاری تربیتی ۹. اصالت غفلت‌زدایی در فرایند تربیتی فرد و جامعه ۱۰. توجه به نقش حجت درونی در سیاست‌گذاری تربیتی ۱۱. توجه به گفتگومحور بودن مدل‌های تربیتی اسلامی ۱۲. توجه به هماهنگی و تأثیر متقابل علم و عمل در سیاست‌گذاری تربیتی ۱۳. مخاطب‌شناسی در فرایند تربیت ۱٤. ضرورت سیاست‌گذاری برای محیط رشد متربّی ۱٥. شمولیّت و جامعیِت مؤلفه‌های سیاست‌گذاری تربیتی اسلامی.

منابع و مآخذ

ـ قرآن کریم.
ـ نهج البلاغه. (۱۳۹۱). مترجم: محمد دشتی. تهران: پورصائب.
ـ ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. (۱۳۷۸ق). *عیون اخبار الرضا* علیه‌السلام. قم: مؤمنین.
ـ ــــــــــــ. (۱۳۷٦). *امالی*. تهران: کتابچی.
ـ ــــــــــــ. (۱۳۹۸ق). التوحید. قم: جامعه مدرسین.
ـ ــــــــــــ. (۱٤۰۳ق). *معانی الاخبار*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
ـ ــــــــــــ. (۱٤۱۳ق). *من لایحضره الفقیه*. قم: اسلامی.
ـ ابن فهدحلی، احمد بن محمد. (۱۳۸۱). *آداب راز و نیاز به درگاه بی نیاز*. مترجم: محمدحسین نائیجی. تهران: کیا.
ـ ابن سعد، ابو عبدالله محمد بن سعد. (۱٤۰۸ق). *الطبقات الکبری*. مدینه: مکتبه العلوم و الحکم.
ـ ابن‌شعبه‌حرانی، حسن‌بن‌علی. (۱۳۸۰). *تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیهم*. مترجم: بهراد جعفری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
ـ ــــــــــــ. (۱۳٦٦). *تحف العقول عن آل الرسول*. تصحیح: علی‌اکبر غفاری. تهران: اسلامیه.
ـ اصفهانی‌بحرانی، عبدالله. (۱٤۱۳ق). *عوالم العلوم و المعارف و الاحوال من الآیات و الاخبار و الاقوال*. قم: الامام المهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف.
ـ اعرافی، علی‌رضا. (۱۳۹۲). *فقه تربیتی*. تهران: اشراق و عرفان.
ـ امینی، ابراهیم. (۱۳۸٤). *اسلام و تعلیم و تربیت*. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
ـ اشتریان، کیومرث. (۱۳۸٦). *سیاست‌گذاری عمومی در ایران*. تهران: بنیاد حقوقی میزان.
ـ الوانی، سیدمهدی و شریف‌زاده، فتاح. (۱۳۸۸). *فرایند خط مشی گذاری عمومی*. تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
ـ بحرانی، سید هاشم بن سلیمان. (۱۳۷٤). *البرهان فی تفسیر القرآن*. قم: مؤسسه بعثت.
ـ ــــــــــــ. (۱٤۱۱ق). *حلیه الابرار فی احوال محمد و آله الاطهار* علیهم‌السلام. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
ـ باقری، خسرو. (۱۳۸۹). *درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت جمهوری اسلامی ایران*. تهران: علمی و فرهنگی.
ـ بانکی‌پورفرد، امیرحسین و قاماشچی، احمد. (۱۳۸٤). *تعلیم و تربیت از دیدگاه مقام معظم رهبری*. تهران: تربیت اسلامی.
ـ پاینده، ابوالقاسم. (۱۳٦۰). *نهج الفصاحه*. تهران: جاویدان.
ـ توسلی، حمید. (۱۳۸۷). «ارائه هشت مدل عملیاتی در چرخه سیاست‌گذاری برای اجرای مطلوب سیاست‌ها». *راهبرد یاس*. سال پنجم. ش ۳. صص: ۷۸-٤۵.
ـ جانی‌پور، محمد و سروری‌مجد، علی. (۱۳۹۳). «تبیین شیوه‌های تربیتی امام رضا علیه‌السلام در راستای ایجاد سبک زندگی اسلامی بر مبنای تحلیل محتوای دعاهای صحیفه رضویه». *فرهنگ رضوی*. سال دوم. شماره۱۷. صص: ۷۹-۵۳.
ـ جزائری، نعمت‌الله. (۱٤۲۷ق). *ریاض الأبرار فی مناقب الأئمة الأطهار*. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
ـ حرعاملی، محمدبن‌حسن. (۱٤۰۹ق). *تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*. قم: آل‌البیت علیهم‌السلام.
ـ حکیمی، محمدرضا. (۱۳۸٤). *الحیاة*. قم: دلیل ما.
ـ حسینی، حسن و ده‌پهلوانی، طلعت. (۱۳۹۱). «جایگاه عقلانیت در احتجاجات امام رضا علیه‌السلام». *مجموعه مقالات نخستین*

همایش ملی سیره و معارف رضوی. مشهد: دانشگاه فردوسی. صص: ۱۰۲-۸٤.
ـ دلبری، شهربانو و زحمتکش، زهرا. (۱۳۹۵). «به‌کارگیری شیوه‌های تسامح و تساهل در سیره تربیتی امام رضا علیه‌السلام». *فرهنگ رضوی*. سال پنجم. ش۲۰. صص: ٦۸-۳۱.
ـ رفاعی، احمدفرید. (۱۳٤۳ق). *عصر المأمون*. قاهره: دارالکتاب المصریه.
ـ رزم آزما، هوشیار. (۱۳۵۸). *فرهنگ روانشناسی*. تهران: علمی فرهنگی.
ـ ربرآرتوراس. (۱۳۹۰). *فرهنگ روانشناسی*. یوسف کریمی و دیگران. تهران: رشد.
ـ راوندی کاشانی، فضل الله. (بی‌تا). *النوادر*. قم: دارالکتاب.
ـ ری‌شهری، محمد. (۱۳۸٦). *حکمت نامه کودک*. قم: دارالحدیث.
ـ زین‌آبادی، حسن‌رضا و عدلی، مریم. (۱۳۹۵). «اصول و روش‌های تربیتی با نگرشی به اراده و اختیار انسان در سیره رضوی». *فرهنگ رضوی*. سال پنجم. ش۱۷. صص: ۹٦-۵۹.
ـ زیدان، جرجی. (بی‌تا). *تاریخ التمدن الاسلامی*. بیروت: دارالمکتبه الحیاة.
ـ سپنجی، امیرعبدالرضا و مؤمن‌دوست، نفیسه. (۱۳۹۰). «اقناع و تغییر نگرش جایگاه آن در سیره ارتباطی امامان معصوم علیهم‌السلام: مروری بر مناظرات مکتوب امام رضا علیه‌السلام». *دین و ارتباطات*. ش۲. صص: ۱٤٤-۱۱۷.
ـ سجادی، سیدجعفر. (۱۳۷۵). *فرهنگ علوم فلسفی*. تهران: امیرکبیر.
ـ صفائی حائری، علی. (۱۳۷۹). *مسئولیت و سازندگی*. تهران: لیله القدر.
ـ صلیبا، جمیل. (۱۳٦٦). *فرهنگ فلسفی*. مترجم: منوچهر صانعی دره بیدی. تهران: حکمت.
ـ طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۷). *تعالیم اسلام*. مترجم: هادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب.
ـ طبرسی، فضل‌بن‌حسن. (۱۳۸۵ق). *مشکاة الانوار فی غرر الاخبار*. نجف: المکتبه الحیدریه.
ـ عصاره‌نژاد دزفولی، سینا. (۱۳۹۷). *ارزیابی طرح حلقات صالحین شهرستان دزفول*. دانشکده معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات. دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
ـ عظیم‌زاده‌اردبیلی، فائزه و ذبیحی، عاطفه. (۱۳۹۲). «مؤلفه‌های سلامت و بهداشت روان خانواده در روایت‌های رضوی». *فرهنگ رضوی*. سال۱. ش۲. صص: ۱۷۹-۱۵۵.
ـ عظیم‌زاده‌اردبیلی، فائزه و حمیدی‌پور، معصومه. (۱۳۹۳). «سازوکارهای حمایتی از تربیت کودک در آموزه‌های دینی با تأکید بر سیرهٔ رضوی». *فرهنگ رضوی*. سال۲. ش۵. صص: ۱٦۸-۱٤۲.
ـ عطاردی قوچانی، عزیزالله. (۱٤۰٦ق). *مسند الامام الرضا ابی الحسن علی بن موسی علیه‌السلام*. بیروت: دارالصفوه.
ـ قلی پور، رحمت‌الله. (۱۳۸۷). *تصمیم‌گیری سازمانی و خط مشی گذاری عمومی*. تهران: سمت.
ـ قائمی، علی. (۱۳۷۸). *در مکتب عالم آل محمد امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام*. قم: امیری.
ـ ــــــــــ. (۱۳۷۰). *زمینه تربیت*. قم: امیری.
ـ قانع، احمدعلی و عصاره‌نژاد دزفولی، سینا. (۱۳۹٦). «دلالت‌های نظریه فطرت در نظام تربیتی اسلام». *علوم تربیتی از دیدگاه اسلام*. سال۵. ش۹. صص: ٦٤-۳۷.
ـ کاردان، علی‌محمد. (۱۳۸۹). *درآمدی بر تعلیم و تربیت اسلامی (فلسفه و تعلیم و تربیت)*. تهران: سمت.
ـ کلینی، ابوجعفرمحمدبن‌یعقوب. (۱٤۰۷ق). *الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

ـ گنجور، مهدی. (۱۳۹۰). «امام رضا علیه‌السلام و الگوهای رفتار ارتباطی با پیروان سایر ادیان و مذاهب». *شیعه‌شناسی*. ش۳٤. صص: ۲۵۰-۲۱۵.
ـ مطهری، مرتضی. (۱۳۷٤). *تعلیم و تربیت در اسلام*. تهران: صدرا.
ـ مجلسی، محمدباقر. (۱٤۰٤ق). *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
ـ ــــــــــــــ. (۱٤۰۳ق). *بحار الأنوار*. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
ـ مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷٤). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
ـ مایر، فردریک. (۱۳۷٤). *تاریخ اندیشه های تربیتی*. علی اصغر فیاض. تهران: سمت.
ـ موحدابطحی اصفهانی، سیدمحمدباقر بن مرتضی. (۱۳۹۱). *صحیفه رضویه جامعه: ادعیه امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام*. سیدعدنان لاجوردی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
ـ مفید، محمدبن محمد. (۱٤۱۳ق). *الإرشاد فی معرفه حجج اللّه علی العباد*. قم: مؤسسه آل البیت لإحیاء التراث.
ـ موسلی، مهدی و جدی، حسین. (۱۳۹۷). «مؤلفه‌ها و روش‌های تربیتی در احادیث امام رضا علیه‌السلام». *بصیرت و تربیت اسلامی*. سال۱۵. ش٤۵. صص: ۳۲-۹.
ـ نوری، حسین‌بن‌محمدتقی. (۱٤۰۸ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*. قم: آل البیت علیهم‌السلام.
ـ نظرپور، مهدی و همکاران. (بیتا). *آشنایی با نظام سیاسی اسلام*. تهران: نهاد نمایندگی ولیفقیه در سپاه.
ـ نیکزاد، محمود. (۱۳۹۰). *فرهنگ جامع روانشناسی (انگلیسی-فارسی)*. تهران: کیهان.
ـ نوروزی، مجتبی؛ کاظمی، ابوالفضل و شاهمرادی، سیده‌فاطمه. (۱۳۹٦). «راهکارهای تربیت دینی در فضای مجازی با تاکید بر آموزه‌های قرآن سیره رضوی». *فرهنگ رضوی*. سال۵. ش۱۹. صص: ۲۲۱-۱۷۷.
ـ وطن‌دوست، رضا. (۱۳۸۷). «عقل و روش کلامی امام رضا علیه‌السلام». *اطلاعات حکمت و معرفت*. ش۳۲. صص: ۱۵-۱۳.
ـ وینهاوس، دن. (۱۹۳۱). *کلیدهای کشف پرورش استعداد در کودکان*. مترجم: اکرم قیطاسی. تهران: کتاب‌های دانه.
ـ وحید، مجید. (۱۳۸۰). «درآمدی بر سیاست‌گذاری عمومی». *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی*. سال۲٤. ش۵۲. صص: ۲۱۷-۱۸۵.

سیدمحسنی باغسنگانی، سیدمهدی (۱۳۹۹). طراحی سناریوهای سیاستی زیارت مشهد مقدس بر مبنای روش عدم قطعیت بحرانی.
فصلنامه علمی فرهنگ رضوی، ۸ (۱)، ۲۳۹-۲۱۷.

مقاله پژوهشی

طراحی سناریوهای سیاستی زیارت مشهد مقدس بر مبنای روش عدم قطعیت بحرانی

دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲۴ پذیرش: ۱۳۹۸/۱/۲۰

سیدمهدی سیدمحسنی باغسنگانی[۱]

چکیده

موضوع زیارت باوجود اهمیت و جایگاه فوق‌العاده در مبانی دینی و مکتبی، کمتر مورد توجه عالمانه از منظر دانش سیاست‌گذاری قرار گرفته است. از سوی دیگر، استفاده از روش‌های آینده‌نگارانه در پیش‌ارزیابی سیاست‌های عمومی به‌دلیل برخورد پیش‌دستانه با عوامل محیط، به‌تدریج مورد توجه و اقبال دانشمندان حوزه سیاست‌گذاری قرار گرفته است. این تحقیق درصدد است تا با تکیه بر ترکیب فرایند تحلیل سلسله‌مراتبی و دلفی و بر مبنای مدل شوارتز، مهم‌ترین پیشران‌های اثرگذار بر آینده را شناسایی، اولویت‌بندی و در نهایت چهارچوب سناریوهای سیاستی آینده زیارت در مشهد مقدس در افق ۱۴۰۴ را طراحی کند. برای این‌کار، با به‌کارگیری مطالعهٔ اسنادی و پرسش‌نامهٔ باز و مصاحبه، دیدگاه ۱۵ صاحب‌نظر شناسایی شد و با تحلیل مضمون فهرست پیشران‌ها استخراج و با تکیه به روش دلفی ۸ پیشران اصلی مورد اجماع خبرگان شناسایی و با اجرای فنّ تصمیم‌گیری چندمتغیره دو پیشران که بیشترین اهمیت و عدم قطعیت را داشتند، شناسایی و بر اساس آن چارچوب سناریوها طراحی شد.

کلیدواژه‌ها: زیارت، سیاست‌گذاری فرهنگی، سیاست‌گذاری زیارت، سناریوپردازی، مشهدمقدس.

۱. دانشجوی دکترای سیاست‌گذاری فرهنگی، دانشگاه باقرالعلوم قم: 1smsmb@gmail.com

مقدمه

سیاست‌گذاری همواره با مفهوم دولت و حکومت پیوند داشته و به تدبیرهای حاکمان در حوزه مسائل مربوط به حکومت اشاره دارد. (شافریتز وپی بریک، ۱۳۹۰: ۲٤). وقتی این واژه به فرهنگ اضافه می‌شود نیز تدبیرها و اقدام‌های دولت و حاکمیت در عرصهٔ فرهنگ را منعکس می‌کند. یعنی سیاست فرهنگی همان سیاست‌های عمومی دولت در امور فرهنگی است (مک گوییگان، ۱۳۸۸: ۷). در یک تعریف دیگر، سیاست فرهنگی شامل اصول مکتوب و غیرمکتوبی است که از سوی برنامه‌ریزان برای ایجاد تغییر در وضع موجود و دستیابی به اهداف مطلوب در حوزه‌های مختلف فرهنگی تدوین می‌شود و مدیران آن را اجرا می‌کنند.

در چرخه سیاست‌گذاری، «پیش‌ارزیابی سیاست»[1] مبنایی برای تحلیل و بررسی سیاست‌ها پیش از تصویب است. به همین جهت «ارزیابی اثر»[2] اصطلاحی جاری و رایج برای پیش‌ارزیابی سیاست در این دانش است. (کمیسیون اروپا، ۲۰۰۱: ٤).

پیش‌ارزیابی سیاست روشی است که در تمام مراحل طراحی و اجرا و نظارت به‌کمک سیاست‌گذاران می‌آید تا امکان ارزیابی میان نتایج سیاست‌های موردنظر و بدیل‌های آنها را فراهم کند (کریک پاتریک و پارکر، ۲۰۰۷: ۱). در تعریف دیگر، پیش‌ارزیابی سیاست عبارت است از رویکردی تحلیلی و اطلاعات‌محور که به‌دنبال ارزیابی هزینه‌ها، پیامدها و اثرهای ممکن ابزارهای طرح‌ریزی‌شدهٔ سیاست‌های عمومی است (سازمان همکاری‌های اقتصادی و توسعه، ۲۰۰۱: ۱۰).

برای پیش‌ارزیابی سیاست روش‌ها و مدل‌های متعددی ذکر شده است؛ از جمله: هزینه منفعت، هزینه اثربخشی، اقتصادسنجی، آینده‌نگاری شبیه‌سازی و... . «مدل‌های آینده‌نگاری روشی ساختاریافته برای ایجاد بدیل‌ها در فرایند پیش‌ارزیابی سیاست است که امکان بررسی فرصت‌های اجتماعی ـ اقتصادی و توسعهٔ فنّاوری را در طرح‌ریزی سیاست‌ها فراهم می‌کند.» (قرونه، ۱۳۹۵: ۱۰٦).

1. Ex-ant evaluation of impact of policy
2. Impact assessment

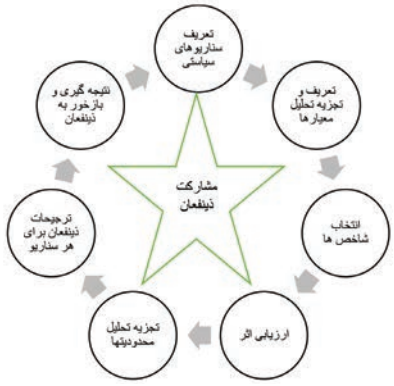
آنچه امروزه موجب فراگیری استفاده از رویکردهای آینده‌پژوهانه در سیاست‌گذاری شده است، برخورد پیش‌دستانه با روندها و اتفاق‌های محیط است. به‌عنوان نمونه، شبکه دیده‌بان علوم و فنّاوری اروپا [1] با طرح مفهوم «هوشمندی راهبردی در سیاست‌گذاری»[2] به‌دنبال تبیین روندهای موجود و پیشرفت‌های حاصل شده است به‌طوری که ادعا می‌شود «آینده‌نگاری فرایند اصلیِ یاری‌رسان به سیاست‌گذاران در سطوح ملی و فراملی است.» (میرزا امینی، ۱۳۸۵: ۳٤). در همین زمینه می‌توان به موارد متعدد استفاده از آینده‌پژوهی در سیاست‌گذاری فناوری اشاره کرد (رک: خزایی،۱۳۹٤: ۲).

هدف نهایی در مدل‌های آینده‌نگاری ارزیابی سیاست، ایجاد شناخت بیشتر در تصمیمات است و ابزار سیاست‌گذاری در این مدل‌ها، فرایند شناختی است که از گروه‌های متعدد کارشناسی و حمایت کنشگران تشکیل یافته است.

در این مدل‌ها با هدف کاهش عدم اطمینان و کاهش اختلاف آراء و علایق، چارچوب دومرحله‌ای ارائه می‌شود که شامل مراحل زیر است (موریس، ۲۰۱۱: ٤).

۱. تعریف سناریوهای سیاستی

۲. ارزیابی اثر برای هر سناریوی سیاستی.



ساختار منطقی چارچوبی برای ارزیابی اثر مشارکتی موریس (Morris ۲۰۱۱)

1. European Science and Technology
2. Observatory (ESTO) network

چنان‌که ذکر شد، برخورد پیش‌دستانه با روندها و اتفاق‌های محیط موجب فراگیری استفاده از رویکردهای آینده‌پژوهانه در سیاست‌گذاری شده است. بدون شک سیاست‌گذاری فرهنگی از جهت محیط آشوبناک و متغیر حوزهٔ فرهنگ می‌تواند حداکثر بهره‌مندی از این رویکردها را داشته باشد. در بین مسائل حوزهٔ فرهنگ، موضوع زیارت باوجود اهمیت و جایگاه فوق‌العاده در مبانی دینی و مکتبی، از منظر دانش سیاست‌گذاری کمتر مورد توجه عالمانه قرار گرفته است و با اینکه از جهات مختلف برای سیاست‌گذاران فرهنگی در جمهوری اسلامی ایران حایز اهمیت است، دربارهٔ پیش‌ارزیابی سیاست‌های این حوزه فعالیت قابل قبولی صورت نگرفته است. در این تحقیق، بر اساس چرخهٔ ارزیابی اثر مشارکتی موریس و در گام ابتدایی، درصدد شناسایی و طراحی سناریوهای سیاستی زیارت در مشهد مقدس خواهیم بود.

بیان مسئله و پیشینهٔ تحقیق

زیارت در یک معنای عام در لغت به‌معنای برگردیدن و برگشتن از چیزی و مایل‌شدن از آن چیز است (راغب اصفهانی، ١٤٢٦: ٣٨٧) خواه از دور باشد یا از نزدیک و خواه با گرایش قلبی و قصد باشد یا نه و اعم از اینکه با اکرام و تعظیم زیارت‌شونده همراه باشد یا نه. از این‌رو، دربارهٔ میل عنصری مادی چون خورشید نیزدر قرآن کریم از واژه «زَور» که به‌معنای میل‌کردن است، استفاده شده است (کهف/١٧). اما در اصطلاح اسلامی/ شیعی، ملاقات‌کردن و دیدن و دیدارکردن مظاهر و آیات برتر الهی همراه با قصد تقرب است.

زیارت نزد شیعه، حضوری روحی است و روحانیت بزرگ‌تر از آن زیارت‌شونده است که نفسی است ممتاز که صفات قدسی او بر نفس زائر افاضه می‌شود و او از آن بهره می‌جوید تا پس از اضطراب به اطمینان، پس از شقاوت به سعادت، بعد از ناامیدی به امید و پس از روی‌کردن به روشنی برسد (الامین ١٤٢٢: ج ١٣، ١٠٦). در قرآن کریم به‌سراغ کسی یا چیزی رفتن و دیدار کردن با او را زیارت نامیده می‌شود (جوادی آملی، ١٣٨٥ : ٢٤).

با اینکه موضوع زیارت از موضوعات مهم و تأثیرگذار فرهنگی در ایران به‌شمار می‌رود، تحقیقات موجود بیشتر متمرکز بر بُعد معنوی و نقلی زیارت متمرکز بوده و کمتر به ابعاد سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آن توجه شده است. کمبود آمارهای دقیق و تفکیک‌شده بر اساس متغیرهایی چون سن، جنس، تحصیلات و ملیّت زائر و... نمونهٔ روشنی از بی‌توجهی به این بُعد زیارت است. در بین مطالعات اجتماعی و فرهنگی زیارت می‌توان به «جایگاه سیاسی و اقتصادی زیارت» (قاسمی: ۱۳۸۷)، «کارکرد مزارات و زیارتگاه‌ها» (یوسفی جولندان، ۱۳۸۷)، «لوازم آثار و تربیتی سفرهای زیارتی» (صادقی: ۱۳۸۷) و «فهم جامعه‌شناختی زیارت» (تقی‌زاده،۱۳۸٦) و نظایر اینها اشاره کرد که بیشتر موردی بوده و نگاه جامع و کلان به موضوع زیارت نداشته‌اند.

در مقاله «تدوین راهبردهای احیای جادهٔ ولایت با هدف توسعه فرهنگ زیارت به روش SWOT» نگارنده کوشیده است با هدف توسعهٔ فرهنگ زیارت و به کمک روشSWOT نقاط قوّت و ضعف و فرصت‌ها و تهدیدهای مسیر تاریخی هجرت امام رضا علیه‌السلام، حدّ فاصل نیشابور تا رباط طرق مشهد، را شناسایی و راهبردهای احیای جاده ولایت را استخراج کند. اگر چه این مقاله تلاش می‌کند تا به مسئله زیارت از زاویه مدیریتی و فنی نگاه کند، محدودبودن موضوع به جاده ولایت و روش مبتنی بر مدیریت راهبردی، از نقاط تمایز تحقیق حاضر با این مقاله است (صادق؛ ۱۳۹۷: ۱۲۳).

زهرا قنبری در پایان‌نامه خود با عنوان «شناسایی سناریوهای باورپذیر و محتمل پیش‌روی گردشگری مذهبی در استان قم» تلاش می‌کند تا با شناسایی سناریوهای محتمل و باورپذیرِ پیش‌روی گردشگری مذهبی در استان قم، به اقدامی عملی در حوزه گردشگری بپردازد و با به‌کارگیری رویکرد عدم قطعیت بحرانی، شاخص‌هایی با بالاترین اهمیت و عدم قطعیت را معرفی می‌کند. این تحقیق از جهت روشی، به مقالهٔ حاضر شباهت دارد. البته، موضوع این تحقیق شهر مقدس قم است و بیشتر متعهد به ادبیات گردشگری، موضوع را بررسی می‌کند. در تحقیق حاضر تلاش شده تا نه‌فقط از منظر گردشگری، بلکه از دیدگاه آرمان‌های انقلاب اسلامی به مقولهٔ زیارت توجه شود.

وقـوع انقـلاب اسـلامی در ایـران و تشـکیل و برقـراری نظامـی اسـلامی متأثـر از ارزش‌هـای انقـلاب، از ابعـاد گوناگـون در تلقـی و انتظـار از زیـارت و سیاسـت‌های حکومتـی نسـبت بـه آن تأثیـر عمـده برجـای گذاشـت. بـا توجـه بـه اهـداف فرهنگـی انقـلاب اسـلامی، موضـوع زیـارت همـواره از دغدغه‌هـای اصلـی بنیانگـذار و سیاسـت‌گذاران انقـلاب اسـلامی بـوده اسـت. دراین نـگاه نه‌تنهـا بـه ابعـاد فـردی و روحـی بلکـه بـه ابعـاد سیاسـی، اجتماعـی و مبارزاتـی زیـارت هـم توجـه شـده اسـت. بـرای نمونـه، ابعـاد سیاسـی و اجتماعـی زیـارت از ابتـدای انقلاب مـورد توجه جـدی بنیانگـذار انقـلاب بـوده و ایشـان در این‌بـاره تصریـح می‌کننـد:

«چیـزی کـه تـا بـه حـال از ناحیـه ناآگاهـان و یـا تحلیلگـران مغـرض و یـا جیره‌خـواران به‌عنـوان فلسـفهٔ حـج ترسـیم شـده اسـت ایـن اسـت کـه حـج یـک عبـادت دسـته‌جمعی و یـک سـفر زیارتـی-سـیاحتی اسـت. بـه حـج چـه کـه چگونـه بایـد زیسـت و چطـور بایـد مبـارزه کـرد و بـا چه کیفیـت در مقابـل جهـان سـرمایه‌داری و کمونیسـم ایسـتاد! بـه حـج چـه کـه حقـوق مسـلمانان و محرومـان را از ظالمیـن بایـد سـتاند! بـه حـج چـه کـه بایـد بـرای فشـارهای روحـی و جسـمی مسـلمانان چاره‌اندیشـی نمـود! بـه حـج چـه کـه مسـلمانان بایـد به‌عنـوان یـک نیـروی بـزرگ و قـدرت سـوم جهـان خودنمایـی کننـد! بـه حـج چـه کـه مسـلمانان را علیـه حکومت‌هـای وابسـته بشـوراند. بلکـه حـج همـان سـفر تفریحـی بـرای دیـدار از قبلـه و مدینـه اسـت و بـس!» (امـام خمینـی، ۱۳۸۹، ج ۲۱: ۷۷).

امام راحل (ره) در جای دیگر می‌فرمایند:

«اسـلام بـزرگ، دیـن توحیـد و شـکنندهٔ شـرک و کفـر و بت‌پرسـتی و خودپرسـتی‌هاسـت. دیـنِ فطـرت و رهایی‌بخـش از قیدوبندهـای طبیعـت و وسـواس شـیاطین جـن و انس در نهـان و ظاهر اسـت و دیـن سیاسـت مـدن و راهنمـای صـراط مسـتقیم لاشـرقیه و لاغربیـه اسـت و دینـی اسـت کـه عباداتـش تـوأم بـا سیاسـت، سیاسـتش عبـادت اسـت. اکنـون کـه مسـلمانان کشـورهای مختلـف جهـان به‌سـوی کعبـهٔ آمـال و حـج بیـت اللـه روی آورده‌انـد و ایـن فریضـهٔ عظیـم الهـی و کنگـره بـزرگ اسـلامی در ایامـی متبرکـه و در مکانـی متبرکـه برپـا گردیـده، مسـلمانان مبعـوث از قبـل خداونـد تعالـی بایـد عـلاوه بـر محتـوای عبـادی، از محتـوای سیاسـی اجتماعـی آن

بهره‌منـد شـوند و بـه صـرف صـورت قناعـت نکننـد.» (همـان، ج ۱۰: ۱۵۸).

حضـرت امـام (ره) به‌صراحـت دیـدگاه صرفاً سـیاحتی و فردگرایانـه بـه حـج را نقـد و بـر ضرورت توجـه بـه ابعـاد سیاسـی و مبارزاتـی زیـارت بیت‌اللـه تأکیـد دارنـد. مقـام معظـم رهبـری نیـز در فرمایشـی مشـابه می‌فرماینـد:

«حـج از یـک طـرف مظهـر معنویـت اسـت ـ حـج ارتبـاط بـا خـدا، آشناشـدن دل بـا آیـات الهـی و نزدیک‌شـدن هرچـه بیشـتر انسـان بـه خـدا؛ از یک‌طـرف مظهـر وحـدت اسـت ـ یکپارچگـی امـت اسـلام، برداشـتن دیوارهـا و حجاب‌هـا و پرکـردن درّه‌هـا و شـکاف‌هایی کـه یـا بـه دسـت دشـمن یـا به‌وسـیلۀ تعصبـات و اوهـام به‌وجـود آمـده اسـت و نیـز ایجـاد قدمـی بـه سـوی امـت واحـده اسـلامی اسـت؛ و از طـرف دیگـر مظهـر برائـت از دشـمنان خـدا، برائـت از مشـرکین و ایـادی شـرک و کفـر اسـت. اگـر ان‌شـاءالله ایـن سـه جهـت در حـج متجسّـد و متجسّـم شـود، حـج فایـدۀ خـود را بخشـیده اسـت.» (بیانـات مقـام معظـم رهبـری در دیـدار کارگـزاران حـج، ۱۳۷۸/۱۱/۲۶).

چنان‌کـه ملاحظـه می‌شـود، در تفکـر انقـلاب اسـلامی بـرای زیـارت نه‌فقـط اهـداف معنـوی فـردی و تحول‌بخشـی درونـی بلکـه انتظارهـای سیاسـی، اجتماعـی و فرهنگـی متعـددی برشـمرده می‌شـود. در ایـن دیـدگاه، زیـارت امتـداد مسـیر مبـارزۀ سیاسـی و اجتماعـیِ مـورد نظـر اسـلام اسـت.

انتظـار مـی‌رود ایـن تلقـی از زیـارت در سیاسـت‌گذاری و برنامه‌ریـزی فرهنگـی حـوزۀ زیـارت به‌خوبـی منعکـس شـده باشـد؛ امـا مطالعـۀ اسـناد مرتبـط نشـان می‌دهـد ایـن موضـوع در بادی امـر نـه از منظـر فرهنگـی، بلکـه به‌عنـوان یـک مقولـۀ فنـی ـ عمرانـی، شـاخص سیاسـت‌گذاری و برنامه‌ریـزی قـرار گرفتـه اسـت. در سـال‌های پـس از پیـروزی انقـلاب هـم بـا اینکـه انتظـار می‌رفـت زیـارت متأثـر از ابعـاد فرهنگـی انقـلاب به‌طـور مسـتقل مـورد توجـه واقـع شـود، تـا سـال‌ها در حاشـیۀ برنامه‌هـای توسـعه و صرفاً از منظـر اقتصـادی بـه آن توجـه شـد. در نهایـت، قانـون برنامـۀ توسـعه پنجـم بـرای نخسـتین‌بار مقولـۀ زیـارت را از حاشـیه بـه متـن آورد و به‌طـور

مستقل آن را مورد توجه و ارزیابی قرار داده است.[۱] (ر.ک: آقاجانی، ۱۳۹۱: ٦۳).

این رویکرد حاشیه‌ای و صرفاً اقتصادی و فنی ـ مهندسی، در سیاست‌گذاری‌های حوزهٔ زیارت تبعات و پیامدهای ناخواسته و متناقضی را پدید آورده است. ایجاد شکاف طبقاتی، از بین‌رفتنِ هویّت مذهبی و زیارتی مشهد و خالی‌شدن زیارت مشهد از روح دینی و معنوی و تبدیل آن به یک سفر تفریحیِ صرف، برخی از این پیامدها ذکر شده است:

« آنچه در سال‌های اخیر بر الگوی توسعهٔ شهر حاکم بوده است و بعضاً بدیهی تلقی می‌شود، نوعی مدرنیسم کور و بی‌ضابطه است که نه‌تنها هیچ سازگاری با گفتمان انقلاب اسلامی ندارد، حتی امروزه در بسیاری از کشورهای سرمایه‌سالار غربی نیز مورد انتقاد شدید متفکران و اندیشمندان قرار دارد.» (ظهوریان، ۱۳۹۳).

رحمانی در پژوهش خود با عنوان «زیارت و گردشگری؛ از ابهام مفهومی تا آشفتگی سیاست‌گذاری» به‌دلیل تضاد و آشفتگی در سیاست‌گذاری، نه‌تنها ادامهٔ این روند را در تضاد با روح مذهبی و معنوی بلکه در بلندمدت مایهٔ کاهش کیفیت گردشگری و از دست‌دادن فرصت‌های کلیدی از این جمعیت انبوه زائران برای عرصه‌های فرهنگ، هنر، اقتصاد و حتی علم می‌داند. (رحمانی، ۱۳۹۷).

مقایسهٔ وضعیت موجود زیارت در مشهد مقدس از ابعاد گوناگون، با وضعیت مطلوب ترسیم‌شده توسط امام و رهبری، نشان‌دهندهٔ نوعی شکاف و فاصله و «مسئله» از زاویه‌دید سیاست‌گذاری فرهنگی است. آنچه مبنای طرح مسئله در این تحقیق است، ملاحظهٔ روند نزولی روح معنوی و ابعاد سیاسی و اجتماعی زیارت در مشهد مقدس و جایگزینی رویکردهای لذت‌محور و منفعت‌طلبانهٔ اقتصادی و تبدیل مشهد به یک قطب گردشگری و درآمدزایی، فارغ از ابعاد معنوی آن است. بر این اساس، دغدغهٔ این تحقیق شناسایی آیندهٔ بالقوه و بدیل‌های آیندهٔ زیارت در قالب سناریوهای سیاستیِ آیندهٔ زیارت در مشهد و ارزیابی و مقایسهٔ میان نتایج سیاست‌های مختلف و بدیل‌های آنهاست. مسئله اصلی در این تحقیق عبارت است از اینکه «با کمک روش‌های آینده‌نگارانه در پیش‌ارزیابی

۱. آقاجانی در «زیارت و گردشگری در برنامه‌ها و اسناد کلان توسعهٔ کشور» به‌خوبی سیر این تحولات را تبیین می‌کند.

سیاست‌های عمومی، چگونه می‌توان سیاست‌های حوزهٔ زیارت در مشهد مقدس را ارزیابی و نتایج سیاست‌های مختلف و بدیل‌های آنها را با یکدیگر مقایسه کرد».

نوآوری این تحقیق ارائه صورت‌بندی تازه از آیندهٔ ممکن و بدیل‌ها برای زیارت در شهر مشهد است که در قالب سناریوها تبیین شده است و در گام‌های بعدی برای سیاست‌گذاری فرهنگی زیارت باید ضمن غنی‌سازی سناریوها و تجزیه‌وتحلیل و ارزیابی اثر و تحلیل ذی‌نفعان بر اساس این سناریوها توسعه پیدا کند.

فرایند تدوین سناریو بر اساس رویکرد عدم قطعیت بحرانی (مدل شوارتز)

رویکردهای متفاوتی برای تدوین سناریو وجود دارد. بررسی‌ها نشان می‌دهد روش GBN که به «مدل شوارتز» معروف است، بسیار به‌کار گرفته شده و از اعتبار زیادی برخوردار است. لذا این پژوهش با این رویکرد اجرا شده است. ساخت سناریوها بر اساس روش شوارتز، هشت مرحلهٔ اصلی دارد (آذر،۱۳۹۳: ۸۳۵):

۱. شناسایی موضوع یا تصمیم اصلی

در هنگام توسعه سناریوها شروع کار با نگاه از «درون به بیرون» به‌جای «بیرون به درون» آغاز می‌شود، و آن عبارت است از شروع فرایند با پرسش یا تصمیمی خاص دربارهٔ محیط درونی. سپس بنای سناریوها به‌سوی محیط بیرونی شکل می‌گیرد (شوارتز، ۱۳۸۸، ۲۱۱).

۲. بررسی تغییرات گذشته برای شناسایی نیروهای کلیدی در محیط منطقه‌ای

گام دوم تهیهٔ فهرست عوامل کلیدی تأثیرگذار بر کامیابی یا ناکامی آن تصمیم است؛ عواملی مانند واقعیت‌هایی دربارهٔ مشتریان، تأمین‌کنندگان، رقبا و... .

۳. شناسایی نیروهای پیشران

شامل تهیهٔ فهرست روندهای هدایت‌کننده در محیط کلان است که بر عوامل کلیدی شناخته‌شده در گام قبلی تأثیرگذار هستند. شامل فهرست کنترل‌شدهٔ نیروهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، زیست‌محیطی و فناورانه و نیروهایی که در پسِ نیروهای شناسایی‌شده در محیط قرار دارند.

٤. طبقه‌بندی بر اساس اهمیت و عدم قطعیت

گام بعد شامل طبقه‌بندی عوامل کلیدی و روندهای پیشران بر اساس دو معیار است: نخست، درجهٔ اهمیت برای موفقیت موضوع یا تصمیم اصلی‌ای است که در گام اول شناسایی شده است و دوم، درجهٔ عدم قطعیت احاطه‌کنندهٔ آن عوامل و روندهاست. نکتهٔ اصلی، شناسایی دو یا سه عامل یا روندی است که بااهمیت‌ترین بوده و با بیشترین میزان عدم قطعیت همراه باشند.

٥. انتخاب منطق سناریوها

هدف نهایی رسیدن به سناریوهایی است که تفاوت موجود بین آنها برای تصمیم‌سازان قابل توجه باشد. در واقع، بر اساس طبقه‌بندی انجام‌شده در مرحلهٔ قبل، محورهای تمایز سناریوها مشخص می‌شود.

٦. پربارکردن سناریوها

پربار کردن سناریوها با رجوع به عوامل کلیدی و روندهای شناسایی‌شده در گام‌های دوم و سوم، فعالیت اصلی در این مرحله است.

۷. شناسایی مضامین

زمانی که سناریوهایی با جزئیات بیشتر توسعه یافت، زمان آن رسیده است که با رجوع به موضوع یا تصمیم اصلی شناخته‌شده در گام اول، تمرین آینده انجام شود. تصمیم موردنظر در هر کدام از سناریوها چطور به‌نظر می‌رسد؟ چه آسیب‌پذیری‌هایی آشکار شده است؟ و...

۸. تعریف شاخص‌ها و علایم راهنما

طراحی و شناسایی چند شاخص راهنما به‌منظور نظارت مداوم بر تحولات، در این مرحله شکل می‌گیرد (شوارتز ۱۳۸۸:۲۱۶).

روش پژوهش و نمونه و جامعهٔ آماری

این پژوهش به روش ترکیبی اکتشافی انجام شده است. روش‌های ترکیبی به روش‌هایی اطلاق می‌شود که درصدد ترکیب هر دو رهیافت کمّی و کیفی در یک مطالعهٔ واحد هستند (محمدپور، ۱۳۸۹: ۷۷). در مرحلهٔ شناسایی پیشران‌ها از روش دلفی و برای مشخص‌شدن اهمیت و عدم قطعیت، از روش تحلیل سلسله‌مراتبی استفاده شد.

جامعهٔ آماری پژوهش خبرگانی بودند که علاوه بر تسلط و آشنایی با مبانی و اهداف فرهنگی انقلاب اسلامی، در حوزه زیارت در مشهد، از لحاظ رشته تحصیلی و سابقه کاری حداکثر تعامل را با مقوله زیارت و سیاست‌گذاری‌های انجام‌شده در آن حوزه داشته باشند. بر این اساس، نمونه‌گیری در این تحقیق تصادفی نیست بلکه تعمدی و قضاوتی است (رنجبر، ۱۳۹۱: ۲۴۰).

روش دلفی

روش دلفی از جمله روش‌های ذهنی ـ شهودی حوزهٔ آینده‌نگاری است که «نورمن دالکی[1]»، «لاف هِلمر[2]» و «تی.جی. گوردون[3]» در دههٔ پنجاه برای غلبه بر ناتوانی‌های سایر روش‌های پیش‌بینی، در شرکتRAND آن را ابداع کردند. ابتدا برای مسائل نظامی به‌کار رفت، سپس به‌دلیل اهمیت آن، به سایر حوزه‌ها نیز راه یافت (پاشایی‌زاده، ۱۳۸۷: ٦٣).

اجماع در دلفی

همواره یکی از انتقادهای وارد به روش دلفی، مبهم‌بودن مفهوم اجماع نخبگان در این روش است. در پژوهش‌های مختلف معیارهای متفاوتی برای تعیین میزان اجماع، به‌کار گرفته شده است (پاشایی‌زاده، ۱۳۸۷: ۷۰). طیف متنوعی از معیارها برای اجماع در دلفی پیشنهاد شده است؛ از قرارگرفتن ۸۰٪ آرا در میان دو طبقه در مقیاس هفت‌درجه‌ای لیکرت تا اینکه حداقل ۷۰٪ خبرگان در مقیاس پنج‌درجه‌ای لیکرت، امتیاز سه و بیشتر به عوامل داده باشند و مقدار میانه ۳٫۲۵ یا بیشتر باشد. (آذر،۱۳۹۳: ۸٤۲). در تحقیق حاضر پیشران‌هایی مورد قبول قرار گرفت که حداقل ۹۰٪ نخبگان که در مقیاس پنج‌درجه‌ای لیکرت به عوامل، امتیاز سه و بیشتر داده و میانهٔ آن هم از ٤ بیشتر باشد.

1. Norman Dalkey
2. Olaf Helmer
3. T g Gordon

فهرست شرکت کنندگان:

ردیف	شغل و جایگاه	مدرک و رشته تحصیلی
۱	مدیر کل اجتماعی و فرهنگی استانداری خراسان رضوی	دکترای جامعه شناسی
۲	مدیر دفتر مطالعات فرهنگی اجتماعی شهرداری مشهد	دکترای مدیریت
۳	عضو هیئت مدیره سازمان فرهنگی شهرداری مشهد	دکترای فرهنگ و ارتباطات
۴	عضو هیئت مدیره سازمان فرهنگی شهرداری مشهد	دکترای فرهنگ و ارتباطات
۵	مسئول دبیرخانه پیوست فرهنگی	دکترای مهندسی برق
۶	مدیر فرهنگسرای هویت شهر مشهد (فرهنگسرای بهشت)	لیسانس کامپیوتر
۷	مدیر فرهنگسرای زیارت شهر مشهد	کارشناسی ارشد برنامه‌ریزی توسعه منطقه‌ای
۸	مدیر فرهنگسرای قرآن و عترت	حوزوی، خارج فقه
۹	هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی	دکترای اقتصاد
۱۰	هیئت علمی دانشگاه امام صادق (ع)	دکترای اقتصاد
۱۱	مدیرکل برنامه‌ریزی و نظارت راهبردی مرکز خدمات حوزه‌های علمیه	دکترای سیاست‌گذاری فرهنگی
۱۲	عضو مرکز رشد دانشگاه امام صادق (ع)	دکترای سیاست‌گذاری فرهنگی
۱۳	کارشناس طرح و برنامه پژوهشگاه دفتر تبلیغات اسلامی	دکترای سیاست‌گذاری فرهنگی
۱۴	پژوهشگر و مدیر مؤسسه پژوهشی امام حسین (ع)	حوزوی، خارج فقه
۱۵	پژوهشگر ـ نگارنده سند ورزش به‌مثابه نهاد فرهنگی شهر مشهد	دکترای مدیریت ورزشی
۱۶	پژوهشگر ـ نگارنده سند هویت شهر مشهد	کارشناسی ارشد علوم سیاسی
۱۷	پژوهشگر ـ نگارنده سند صنایع فرهنگی شهر مشهد	کارشناسی ارشد فرهنگ و ارتباطات
۱۸	پژوهشگر ـ مدرس دانشگاه	کارشناسی ارشد اقتصاد
۱۹	پژوهشگر ـ کارشناس سازمان فرهنگی شهرداری مشهد	کارشناسی ارشد ارتباطات

مراحل طی‌شده در این تحقیق

مطابـق مـدل شـوارتز، در گام اول مطالعـهٔ اسـناد و مطالعـات موجـود در زمینـهٔ سیاسـت‌های زیـارت در مشـهد در دسـتور کار قـرار گرفـت. البتـه، در ایـن مرحلـه از مطالعـهٔ ادبیـات جهانـی موجـود در حـوزه پیشـران‌های حـوزهٔ گردشـگری مذهبـی هـم اسـتفاده شـد. (رک: ییمـن، ۲۰۰۸: ۱۸۲). پـس از مطالعـهٔ اسـنادی و جمع‌بنـدی مطالعـات به‌کمـک پرسـش‌نامهٔ بـاز و مصاحبـه، دیـدگاه ۱۵ نفـر از نخبـگان اسـتخراج شـد کـه فهرسـت اولیـهٔ ۲۵ مـورد از پیشـران‌ها در ایـن مرحلـه تدویـن و در اختیـار صاحب‌نظـران قـرار گرفـت:

ردیف	حوزه	فهرست پیشران‌ها	میانگین نظرات نخبگان در مرحله اول
۱	فرهنگی	رشد معنویت‌خواهی و نیاز زائران به تربیت و تحول درونی	۳/۹
۲		تغییر چهره مذهبی ایران و جهان	۳/۶
۳		تهاجم فرهنگی غرب	۳/۳
۴		تغییر هویت مذهبی زیارتی مشهد	٤
۵		توسعه زیارت مجازی	۲/٤
۶		تأثیرهای فرهنگیِ جهانی‌شدن	۲/۷
۷	اقتصادی	هزینه سفر	۳/۷
۸		زمان ماندگاری زائر در مشهد	۳/۱
۹		تغییر نگاه به زائر با محوریت کسب سود اقتصادی صرف	۳/۸
۱۰		توسعه سایر انواع قطب‌های گردشگری مانند (کیش و ...)	۲/۸
۱۱		توسعهٔ شکاف طبقاتی در مشهد	۳
۱۲		حرکت در جهت برندسازی برای مشهد	۳/۶
۱۳		میزان بودجه تخصیصی دولت به زیارت	۳
۱۴	اجتماعی	شکاف بین‌نسلی در جامعه	۳
۱۵		تخریب بافت تاریخی شهر	۳/۵
۱۶		تغییر سبک زندگی زائران	٤
۱۷		ظهور تفریحات متنوع در کنار زیارت در داخل شهر مشهد	۳/۹
۱۸		حرکت در جهت تمدن‌سازی اسلامی	۳/۸

۱۹	مدرن‌سازی شهر مشهد بر اساس نظریات توسعه غربی	محیطی کالبدی	٤/۱
۲۰	تخریب معماری تاریخی شهر		۳/۸
۲۱	وضعیت توزیع کاربری‌های زمین‌های اطراف حرم (تجاری، اقامتی و)		٤
۲۲	توسعه و بهبود وضعیت ترافیک و حمل و نقل		۳/۳
۲۳	امنیت پایدار مشهد	سیاسی	۳/۷
۲۴	وحدت مدیریتی دستگاه‌های متولی زیارت در استان		۳/۳
۲۵	امنیت اماکن مذهبی رقیب (سوریه، عراق و...)		۳

در ادامه و پس از آزمون اولیه، با تکیه به روش دلفی، هشت پیشران اصلی مورد اجماع خبرگان شناسایی و استخراج شد. به‌عنوان پیشران نهایی مواردی انتخاب شد که دست‌کم ۹۰٪ نخبگان در مقیاس پنج‌درجه‌ای لیکرت، امتیاز سه و بیشتر به عوامل داده و میانه آن هم از ٤ بیشتر باشد. در مرحله بعد با اجرای فنّ تصمیم‌گیری چندمتغیره، دو پیشران که بیشترین اهمیت و عدم قطعیت را داشتند، انتخاب شدند. و در نهایت چارچوب سناریوهای سیاستی آیندهٔ زیارت در مشهد مقدس در افق ۱٤۰٤ طراحی شد.

نتایج تحقیق

چنان‌که ذکر شد، مسئلهٔ اصلی این پژوهش پیشران اصلی اثرگذار بر آیندهٔ زیارت مشهد در افق۱٤۰٤ بود. هشت پیشران اصلی مورد اجماع نخبگان به شرح زیر است:

۱. مدرن‌سازی شهر مشهد بر اساس نظریات توسعهٔ غربی

۲. وضعیت توزیع کاربری‌های زمین‌های اطراف حرم (تجاری، اقامتی و...)

۳. امنیت پایدار مشهد

٤. تغییر سبک زندگی زائران

۵. ظهور تفریحات متنوع در کنار زیارت در داخل شهر مشهد

٦. رشد معنویت‌خواهی و نیاز زائران به تربیت و تحول درونی

۷. تغییر هویت مذهبی زیارتی مشهد

۸. هزینه سفر.

پس از شناسایی عوامل اصلی، با به‌کارگیری فرایند تحلیل سلسله‌مراتبی، این عوامل به ترتیب زیر اولویت‌بندی شده است.

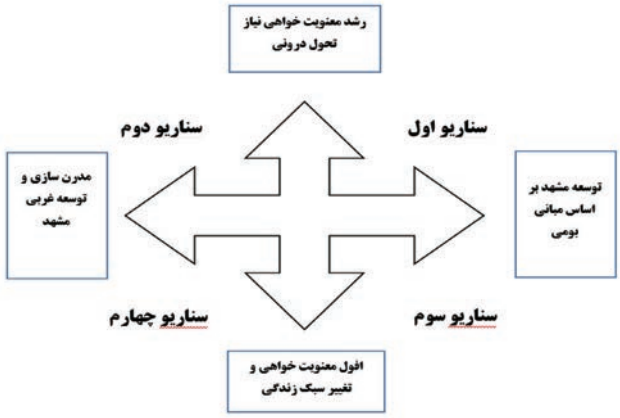
۱. رشد معنویت‌خواهی و نیاز زائران به تربیت و تحول درونی

۲. مدرن‌سازی شهر مشهد بر اساس نظریات توسعهٔ غربی.

توصیف سناریوها

سناریوسازی برخلاف تصور عامیانه، تنها به‌منظور شناسایی محتمل‌ترین آینده یا شناسایی آینده‌های مطلوب و خوشبینانه یا نامطلوب و بدبینانه نیست؛ بلکه اصلی‌ترین کارکرد سناریوها شناسایی آینده‌های متنوع و باورپذیری است که هر یک می‌تواند تحقق یابد و درصورت تحقق به تأثیرهای متعدد بر موضوع مورد بحث، یعنی سیاست‌های زیارت در شهر مشهد، منجر می‌شود. (کشاورز، ۱۳۹٤: ۱۳). مطابق مدل شوارتز، زمانی که مهم‌ترین نیروهای پیشران و منطق تمایز سناریوها مشخص شد، پربارکردن چارچوب سناریوها با رجوع به عوامل اصلی و روندها شناسایی شده و در گام‌های دوم و سوم، قابل اجرا خواهد بود. در هر سناریو باید به عوامل اصلی و روندها توجه شود. گاهی به‌سرعت معلوم می‌شود که کدام جنبه‌های عدم قطعیت باید در کدام سناریو قرار داده شود.

نمودار زیر منطق سناریوها را به‌خوبی تبیین می‌کند:



سناریو اول: آرمانشهر رضوی

آرمانشهر رضوی بیان‌کننده وضعیت آرمانی و مطلوب زیارت خواهد بود. در این سناریو به روند روبه‌تزاید معنویت‌خواهی به‌عنوان یک نیاز انسانی در پاسخ به زندگی ماشینی توجه می‌شود. باوجود همهٔ برنامه‌های رسانه‌ای، فرهنگی، اقتصادی و حتی امنیتی، روند رو به رشدی از معنویت‌گرایی در جوامع گوناگون نظیر توسعهٔ اسلام در اروپا و... ملاحظه می‌شود. این موضوع سبب می‌شود تا در پاسخ به این نیاز جهانی به معنویت، دین به‌طور عام و زیارت به‌طور خاص مورد توجه همگانی قرار گیرد. توسعهٔ میلیونی زیارت اربعین سیدالشهدا علیه‌السلام باوجود تهدیدهای امنیتی و سانسور رسانه‌ای، مؤید این روند عمومی است. مشهد به‌عنوان یکی از مراجع اصلی زیارت کانون توجه قرار خواهد گرفت.

همزمان با توسعه معنویت‌خواهی، توجه به توسعه مشهد بر اساس مدل‌های بومی و اسلامی، به شکل‌گیری وضعیت آرمانی زیارت در مشهد منجر خواهد شد. در این وضعیت، نهادهای مختلف تصمیم‌گیر و تصمیم‌ساز، از نهادهای سطح بالای حاکمیتی نظیر شورای عالی انقلاب فرهنگی و مجلس شورای اسلامی تا نهادهای محلی و شهری نظیر شورای شهر و آستان قدس رضوی و نهادهای تصمیم‌ساز نظیر حوزه و دانشگاه، به مدل‌های توسعهٔ بومی و اسلامی توجه نشان می‌دهند.

در سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی حوزه سیاست، تمرکز اصلی بر هویّت مذهبی-زیارتی مشهد خواهد بود. روند تخریب بافت تاریخی شهر متوقف خواهد شد، توسعهٔ شهر بر مبنای حفظ اصالت‌های فرهنگی و معماری تاریخی شهر خواهد بود، مسافران نه به‌عنوان منبع درآمد و توریست که به‌عنوان زائر مورد توجه خواهند بود و تفریحات متنوع تنها در صورت سنخیّت با زیارت در داخل شهر مشهد توسعه خواهند یافت. مشهد در این سناریو الگوی مناسب و ایده‌آلی برای حیات طیبه و شهر آرمانیِ مذهبی و دینی در سطح جهانی خواهد بود.

سناریو دوم: فرسایش هویتی

در سناریوی دوم به‌دلیل واکنش جهانی به زندگی ماشینی، شاهد روند روبه‌رشد نیاز زائران به مباحث معنوی و رشد معنویت‌خواهی خواهیم بود. در این سناریو به‌دلیل ویژگی‌های منحصربه‌فرد مشهد، انبوه میلیونی تشنگان زیارت از داخل و خارج به سمت حرم رضوی روانه خواهند شد اما شاهد مدل توسعه‌ای برای مشهد خواهیم بود که بر اساس مدل‌های توسعهٔ غربی و شهرهای توریستی و تفریحی و در عدم تجانس با ماهیت زیارتی مشهد خواهد بود.

در این حالت، کسب سود اقتصادی، محور نگاه به زائر در نهادهای تصمیم‌گیر و تصمیم‌ساز خواهد بود. سرمایهٔ معنوی و مذهبی در خدمت کسب درآمدهای کوتاه‌مدت قرار می‌گیرد و به‌تدریج سیاست‌های غلط و تغییر در معماری تاریخی و تخریب بافت تاریخی شهر، به تغییر هویت مذهبی-زیارتی مشهد خواهد انجامید. این موضوع ریشه در عقاید و تفکرات مجریان و تصمیم‌گیران نهادهای حاکمیتی شهر دارد که وضعیتی متناقض‌نما را بر شهر حاکم می‌کند و نیاز معنوی مخاطب توسط جریان‌های سوداگر مورد سوءِاستفاده قرار خواهد گرفت. این وضعیت اگرچه در کوتاه‌مدت به کسب سودهای اقتصادی منجر می‌شود، در بلندمدت به تخریب هویّت زیارتی مشهد و تغییر ذائقه زائر به کاهش سفرهای زیارتی و حتی زیان اقتصادی منجر خواهد شد.

سناریو سوم: تضاد هویتی

بر خلاف سناریوهای اول و دوم، در سناریوی سوم روند تغییر تدریجی سبک زندگی زائران به‌سوی سبک زندگی مصرفی و غرب‌گرا، موجب افول معنویت‌گرایی در جامعه و مخاطبان سفر زیارتی خواهد شد. این موضوع، ذائقه مصرف‌کننده سفرهای ـ زیارتی را به‌تدریج تغییر خواهد داد و زائران به مفهوم واقعی زیارت ـ که در ابتدای مقاله ذکر شد ـ کمتر توجه خواهند کرد در این سبک زندگی . سفر زیارتی بیشتر جنبه تزئینی و تفریحی خواهد داشت. آنچه موجب بروز تناقضات و تضادها در این سناریو خواهد شد اهتمام دستگاه‌های حاکمیتی در توسعه بر اساس مدل‌های بومی و اسلامی است. سناریوی سوم پرتضادترین سناریوی موجود است زیرا اگر مدل‌های بومی و مبتنی بر هویّت سنتی و اسلامی بتوانند مؤثر واقع شوند، شهر مشهد می‌تواند نقش برجسته‌ای در مقاومت در روند تغییر تدریجی سبک زندگی زائران به سوی سبک زندگی مصرفی داشته باشد. اما اگر این تلاش‌ها قرین موفقیت نشوند، این سبک زندگی زائر است که در شکل‌های مختلف در مقابل این مدل‌ها مقاومت خواهد کرد.

سناریو چهارم: نابودی شهر رضوی

در حقیقت، بیان‌کنندهٔ وضعیت موجود سیاست‌های زیارت در مشهد است. در این وضعیت، توسعهٔ شهر مشهد بر اساس مدل‌های غربی در کنار تغییر سبک زندگی زائران به سبک زندگی رفاه‌زده و مصرف‌گرا، هویت مذهبی ـ زیارتی مشهد را تغییر خواهد داد و آن را به شهری تفریحی و توریستی مبدل خواهد کرد و به‌تدریج فاصلهٔ تدریجی میان هدف و روح معنوی انقلابی زیارت پدید خواهد آورد.

در نتایج اولیهٔ این سناریو می‌توان به تغییر هویت مذهبی زیارتی مشهد، تغییر نگاه به زائر با محوریت کسب سود اقتصادی صرف، توسعهٔ شکاف طبقاتی در مشهد، تخریب بافت تاریخی شهر، تغییر سبک زندگی زائران، ظهور تفریحات متنوع در کنار

زیارت در داخل شهر مشهد و تخریب معماری تاریخی شهر اشاره کرد. در بلندمدت، ادامهٔ این مسیر منجر به تغییر کامل هویت، بافت و فرهنگ و زندگی در شهر مشهد خواهد شد.

بر اساس مدل شوارتز، برای پربارکردن سناریوها، با رجوع به عوامل کلیدی و روندهای دیگر، از پیشران‌های شناسایی‌شده نیز استفاده می‌شود. بیشتر پیشران‌ها در هر کدام از این سناریوها می‌توانند نقش متفاوتی را برعهده بگیرند. به‌عنوان مثال، وضعیت کاربری اراضی اطراف حرم رضوی در هر کدام از سناریوها می‌تواند وضعیت متفاوتی پیدا کند. با هدف پیش‌ارزیابی سیاست‌ها در ساختار ارزیابی اثر مشارکتی موریس، این تحقیق در مرحلهٔ اول تنها متولی شناسایی و اولویت‌گذاری پیشران‌ها و تدوین منطق سناریوها بود. در این مرحله، با شناسایی آیندهٔ ممکن و بدیل‌های آن، زمینه برای پیش‌ارزیابی سیاست‌های زیارت بر اساس هر کدام از چهار سناریوی فوق، ممکن و مهیا شده است.

نتیجه‌گیری

شکاف میان وضعیت موجود زیارت رضوی با انتظارهایی که از دیدگاه مکتبی و انقلابی از زیارت با معرفت وجود دارد، موجب طرح مسئله زیارت در حوزه سیاست‌گذاری فرهنگی می‌شود. در این تحقیق، با هدف ارزیابی نتایج سیاست‌های موردنظر با بدیل‌های آنها، از پیش‌ارزیابی سیاست و در میان رویکردهای مختلف پیش‌ارزیابی سیاست، از رویکردهای آینده‌پژوهانه در سیاست‌گذاری استفاده شد تا از امکان برخورد پیش‌دستانه با روندها و اتفاق‌های محیط بهره‌مند شویم.

بدین منظور، با تکیه بر مدل شوارتز و استفاده از فنّ دلفی، ابتدا عوامل کلیدی تأثیرگذار بر موضوع مورد بحث ـ شامل عوامل فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی، محیطی کالبدی، سیاسی و مدیریتی ـ و سپس نیروهای پیشران اصلی شناسایی شد:

۱. مدرن‌سازی شهر مشهد بر اساس نظریات توسعهٔ غربی

۲. وضعیت توزیع کاربری‌های زمین‌های اطراف حرم (تجاری، اقامتی و...)

۳. امنیت پایدار مشهد

٤. تغییر سبک زندگی زائران

۵. ظهور تفریحات متنوع در کنار زیارت در داخل شهر مشهد

٦. رشد معنویت‌خواهی و نیاز زائران به تربیت و تحول درونی

۷. تغییر هویت مذهبی زیارتی مشهد

۸. هزینه سفر.

با انتخاب مهم‌ترین و غیرقطعی‌ترین پیشران‌ها، چارچوب سناریوهای آیندهٔ زیارت استخراج شد تا در پیش‌ارزیابی سیاست‌های زیارت، مبنای بررسی و استفاده قرار گیرد. با توجه به خلأ تحقیقات روشمند در حوزه سیاست‌گذاری زیارت، این تحقیق می‌تواند گام اول مسیر پیش‌ارزیابی سیاست‌های حوزهٔ زیارت در مشهد باشد.

منابع و مآخذ

ـ آذر، عادل و دیگران. (۱۳۹۳). «طراحی مدلی نوین جهت ایجاد چارچوب سناریوهای آیندهٔ سازمان با رویکرد برنامه‌ریزی سناریو مورد مطالعه: مرکز آمار ایران». *مدیریت فرهنگ سازمانی*. دوره ۲. ش ٤. صص: ۸۳۱ـ۸٤۸.

ـ آقاجانی، حسین و دیگران. (۱۳۹۱). «زیارت و گردشگری در برنامه‌ها و اسناد کلان توسعهٔ کشور». *دوفصلنامه مطالعات گردشگری*. دوره اول. سال اول. صص:٦۳ ـ ۷۵.

ـ الأمین، حسن. (۱٤۲۲ق). *دائرة المعارف الأسلامیة الشیعیه*. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.

ـ پاشایی‌زاد، حسین. (۱۳۸۷). «نگاهی اجمالی به روش دلفی پیک نور». *کتابداری و اطلاع رسانی*. دوره ٦. ش۲. صص:٦۳ ـ ۷۹.

ـ تقی‌زاده داوری، محمود. (۱۳۸٦). «جامعه‌شناسی زیارت». *مجله معرفت*. ش٤۵. صص: ۵۹ ـ ٦۱.

ـ جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵). *ادب فنای مقربان*. قم: اسراء.

ـ خزایی، سعید و دیگران. (۱۳۹٤). «طراحی الگوی آینده‌پژوهانه اسناد سیاست‌گذاری فناوری انقلاب اسلامی». *پژوهشنامه انقلاب اسلامی*. دوره ۵. ش۱٤. صص:۱ ـ ۲۵.

ـ خمینی، روح الله. (۱۳۸۹). *صحیفه: مجموعه آثار امام خمینی (ره)* (بیانات، پیام‌ها، مصاحبه‌ها، احکام، اجازات شرعی و نامه‌ها) (دوره بیست و دو جلدی). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

ـ راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱٤۲٦ق). *مفردات الفاظ القرآن الکریم*. تحقیق: صفوان عدنان داوودی. بیروت: طلیعةالنور.

ـ رحمانی، جبار. (۱۳۹۷). «زیارت و گردشگری؛ از ابهام مفهومی تا آشفتگی سیاست‌گذاری». خبرگزاری مهر: https://www.mehrnews.com/news/٤۵۰۵۱۵۸ . تاریخ مشاهده: ۱۳۹۹/۱/۲۵.

ـ رنجبر، هادی و دیگران. (۱۳۹۱). «نمونه‌گیری در پژوهش‌های کیفی: راهنمایی برای شروع». *مجله دانشگاه علوم پزشکی ارتش جمهوری اسلامی ایران*. دوره۱۰. ش۳ (مسلسل ۳۹). صص: ۲۳۸ ـ ۲۵۰.

ـ شافریتز، جی‌ام و پی‌بریک، کریستوفر. (۱۳۹۰). *سیاست‌گذاری عمومی در ایالات متحده آمریکا*. مترجم: حمیدرضا ملک‌محمدی. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام).

ـ شوارتز، پیتر. (۱۳۸۸). *هنر دورنگری: برنامه‌ریزی برای آینده در دنیای با عدم قطعیت*. مترجم: عزیز علیزاده. تهران: مؤسسه آموزش و تحقیقاتی صنایع دفاعی.

ـ صادق، جواد؛ رجوعی، مرتضی و قاسمی جوزانی، محمد. (۱۳۹۷). «تدوین راهبردهای احیای جادهٔ ولایت با هدف توسعهٔ فرهنگ زیارت به روش SWOT». *فرهنگ رضوی*. دوره ٦. ش۲۲. صص: ۱۲۳ـ۱٤۷.

ـ صادقی، مریم. (۱۳۸۷). «لوازم، ارکان و آثار تربیتی سفرهای زیارتی». *مجموعه مقالات هم‌اندیشی زیارت*. ج۲. قم: مشعر. صص:۸۵۳ ـ ۸۹۷.

ـ ظهوریان، میثم. (۱۳۹۳). «از حمایت از سرمایه تا سرمایه‌سالاری؛ نگاهی به آینده الگوی توسعه شهر مشهد». در: http://old.alef.ir/vdcgwt۹x۷ak۹t۷٤.rpra.html?۲٤٤۸۳۸ . تاریخ مشاهده: ۱۳۹۹/۱/۲۵.

ـ قاسمی، نرگس. (۱۳۸۷). «جایگاه سیاسی و اقتصادی زیارت». *مجموعه مقالات هم‌اندیشی زیارت*. ج۲. قم: مشعر. صص:۹٤۱ ـ ۹۵٦.

ـ قرونه حسن و دیگران. (۱۳۹۵). «طبقه‌بندی ابزارهای پیش‌ارزیابی سیاست با رویکرد آینده‌پژوهی». *فصلنامه سیاست‌گذاری عمومی*. دوره ۲. ش۲. صص: ۱۰۵ ـ ۱۱۹.
ـ قنبری، زهرا. (۱۳۹۵). شناسایی سناریوهای باورپذیر و محتمل پیش‌روی گردشگری مذهبی در استان قم. *پایان‌نامه کارشناسی ارشد*. دانشکده مدیریت و اقتصاد دانشگاه قم.
ـ کشاورز ترک، عین‌الله. (۱۳۹٤). «طراحی سناریوهای تهدیدات نوظهور فرهنگی انقلاب اسلامی بر مبنای روش عدم قطعیت بحرانی». *پژوهشنامه انقلاب اسلامی*. سال چهارم. ش۱۵. صص:۱ ـ ۱۹.
ـ محمدپور، احمد. (۱۳۸۹). «روش‌های تحقیق ترکیبی به‌عنوان سومین جنبش روش‌شناختی: مبانی نظری و اصول عملی جامعه‌شناسی کاربردی». *مجله پژوهشی علوم انسانی دانشگاه اصفهان*. دوره۲۱. ش۲ (پیاپی۳۸). صص: ۷۷ ـ ۱۰۰.
ـ مک گوییگان، جیم. (۱۳۸۸). *بازاندیشی در سیاست فرهنگی*. مترجم: نعمت‌الله فاضلی و مرتضی قلیچ. تهران: دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام).
ـ میرزاامینی، محمدرضا. (۱۳۸۵). «هوشمندی راهبردی در سیاست‌گذاری روند تکامل آینده‌پژوهی و آینده‌نگری در حوزه سیاست‌گذاری‌های علم و فناوری اروپا». *رشد فناوری*. دوره۲. ش٦. صص:۳۲ ـ ۳٦.
ـ یوسفی جولندان، منصور. (۱۳۸۷). «کارکرد مزارات و زیارتگاه‌ها». *مجموعه مقالات هم‌اندیشی زیارت*. ج۲. قم: مشعر. صص:۹۵۷ ـ ۹۷۲.

ـ EUROPEAN COMMISSION Budget, 2001, *EX ANTE EVALUATION A PRACTICAL GUIDE FOR PREPARING PROPOSALS FOR EXPENDITURE PROGRAMMES*, December 2001, ec.europa.eu/smart-regulation/evaluation/docs/ex_ante_guide_2001_en.pdf.
ـ Kirkpatrick Colin,Parker David-, *2007Regulatory Impact Assessment Towards Better Regulation*, Edward Elgar Publishing.
ـ OECD (2001), *"Improving Policy Instruments through Impact,Assessment"*, SIGMA Papers, No. 31, OECD Publishing,Paris.
ـ Morris, J. B., V. Tassone, R. De Groot, M. Camilleri, and S. Moncada. 2011. *A Framework for Participatory Impact Assessment:* involving stakeholders in European policy making, a case study of land use change in Malta. Ecology and Society :(1)16 12. [online] URL: http://www.ecologyandsociety.org/vol16/iss1/art12.
ـ Yeoman Ian,2008,*Tomorrow's Tourist Scenarios & Trends,*Routledge.

چکیده انگلیسی

English Abstract

Designing the Policy Scenarios for Pilgrimage of Holy Mashhad Based on the Critical Uncertainty Method

Seyed Mahdi Seyed Mohseni Bagh Sangani [1]

Received: January 14 ,2019

Accepted: April 9 ,2019

Abstract

The subject of pilgrimage, despite its great importance and place in religious and scholastic foundations, has received less scholarly attention from the perspective of policy-making knowledge. On the other hand, the use of futuristic methods in the pre-evaluation of public policies due to the pre-emptive approach to environmental factors has gradually attracted the attention of policy makers. Relying on a combination of hierarchical and Delphi analysis process and based on the Schwartz model, this research seeks to identify, prioritize, and ultimately design the most important future policy scenarios for pilgrimage in Mashhad in 1404. To do this, using expert documentation and open-ended questionnaires and interviews, the views of 15 experts were identified, and by analyzing the content, the list of models was extracted and based on Delphi method, 8 main models were identified by experts, and by implementing a multi-variable decision-making technique, the two models that were most important and uncertain were identified, and the scenario framework was designed based on that.

Keywords: Pilgrimage, Cultural Policy, Pilgrimage Policy, Scenario Making, Holy Mashhad.

1. PhD student in Cultural Policy, Bagherul Uloom University of Qom, 1smsmb@gmail.com

The Basic Implications of Islamic Educational Policy, Derived from Raḍavī's Words and Deeds

Sina Asare Nejhad Dezfuli [1] Meysam Farokhi [2]

Received: November 13 ,2018

Accepted: January 24 , 2019

Abstract

The manners of the pure Imams (as) are full of fruitful lessons. The teachings of Imam Reza's (as) life can also be used to improve human life. One of them is his policy of educating human beings. The present study, with its descriptive-analytical approach, seeks to extract fundamental implications for Islamic educational policy from the Raḍavī tradition. The results of the research indicate educational implications such as orientation to the talents and tendencies of the educator in the training process, the role of situational effects on the educator training in the training process; policy-making for moral and behavioral patterns of the educator in the process of education; encouragement and threat-centeredness of the educational model; paying attention to the conversational nature of Islamic educational models; paying attention to the coordination and interaction of knowledge and practice in educational policy; recognition of audience in the process of education; the need for policy-making for the growth environment of the educator.

Keywords: Education, Islamic education policy, Fundamental implication, Imam Riḍā (as), Raḍavī methodology.

1. PhD Student of Cultural Policy, Imam Sadegh University, (Corresponding Author), sina.asareh716@gmail.com
2. Assistant Professor, Department of Communication and Cultural Studies, Tehran Faculty of Refah, mfarokhi65@gmail.com

Comparative Study of Raḍavī's Themes in Poetry of "Khoshdel Tehrani" and "Mohammad Hossein Al-Gharavi Al-Isfahani"

Majid Mohammadi [1] Iman Ghanbariaghdam[2] Behnaz Nazari [3]

Received: August 8 ,2018

Accepted: Novemeber 9 ,2018

Abstract

Ritual poetry is one of the types of teaching poetry that has an ancient background in literature. The supreme position of Imam Riḍā (as) among the Shiites, and especially his presence in Iran, has caused the poets of every corner of this land to create beautiful inspirational works and make great works in this regard, and taking steps thereafter a great deal in the richness of religious literature. Meanwhile, "Mohammad Hossein Gharavi Isfahani" and "Khoshdel Tehrani" are a typical example of the well-known poets who form the majority of their poems and praise Ahl al-Bayt (as). In this research, firstly, according to the position of the comparative literature, it proceeds from the perspective of the American school, which emphasizes the aesthetic, interdisciplinary, and interdisciplinary studies of the prominent features of this theory, and then, through a descriptive-analytical method, based on evidence of the poetry of these two poets, with the aim of comparative study of the themes of Raḍavī in his mediates and his successor, has been discussed. The findings of this research indicate that the two poets in the discussions such as: The expression of the moral virtues of Imam (as), the wisdom and knowledge, the dignity and virtues of Imam (as), the wilāyat (authority), the imam's signification, the dignity of the Imam, the historical events of Imam's life (as), prayer asking for rain, and the hadith of the ḍāmin Āhū (deer guarantor), the passion of pilgrimage, intercession, etc., have similarities and different aspects; the results indicate that the Raḍavī theme of Khoshdel Tehrani poetry, due to the beautiful literary images and its various themes, has had a more influential effect on the audience than the poetry of Isfahani, although in the poetry of Gharavi there are also some beautiful new themes.

Keywords: Comparative Literature, Imam Riḍā (as), Raḍavī Poetry, Gharavi Isfahani, Khoshdel Tehrani.

1. Assistant Professor of Arabic Language and Literature, Razi University of Kermanshah, (Corresponding Author), Mohammadimajid44@gmail.com
2. PhD student in Arabic Language and Literature, Razi University of Kermanshah, imanghanbariaghdam@gmail.com
3. Master of Science in Arabic Language and Literature, Razi University of Kermanshah, behnaznazari0832@gmail.com

An Analysis of the Ultimate Results of the Raḍavī's Debates and their Application in the Present Era

Asghar Tahmasebi [1] Seyed Ebrahim Mortazavi [2]

Received: October 11 ,2018

Accepted: November 6 ,2018

Abstract

Imam Riḍā's debates with different groups on various topics are a treasure from the teachings of Raḍavī, which has survived from the Prophet (pbuh). In these debates, various topics have been presented in the teachings of the Islamic religion that the answer to the doubts and questions and enlightenment in religious matters has been one of the most important topics discussed in these discourses. Considering the goals of Imam (as) from these debates and the results of these talks is important, because in addition to explaining and explaining the teachings of Raḍavī, the plot of a desirable and admirable debate in every age and Egyptian is also depicted. Accordingly, the present research, using a descriptive-analytical method and with an end-point approach, has focused on Raḍavī's debates and has drawn attention to the findings and outcomes of these debates in religious, social and political dimensions. As a result, Imam (as) pursued the goals in these debates, the most important of which are: Guiding the debater, explaining the teachings of religion, the hypocrisy of religion, explaining the position of the Ahl al-Bait (as) and the culture of the desired debate in society. These goals and objectives will have two main consequences in the present age: Firstly, promoting the religious education and nullifying the doubts in the form of a debate; secondly, paying attention to these goals and approaches and their application will lead to the emergence of favorable and controversial debates at various levels.

Keywords: Imam Riḍā (as), Raḍavī's debates, Final discharges, Debates.

1. PhD in Quranic and Hadith Sciences, Arak University (Corresponding Author), tahmasebiasghar@yahoo.com

2. PhD in Quranic and Hadith Sciences, Arak University, si.mortazavi@yahoo.com

The Themes of the Qājār Paintings of Tiles in the Raḍavī Shrine(A Comparative Study of the Tile Painting of Miracles of the Lion's Attack on Ḥamid Ibn Mehrān with Lithographic Impressions) [1]

Atiye Khan Hossein Abadi [2]

Received: December 22 ,2018

Accepted: March 16 ,2019

Abstract

Tiling is one of the idealistic ways of painting in the architectural decoration of Iran, at least its historical background dates back to before Islam. In the early Islamic centuries, art of tiling in Iran, because of the increase in the construction of religious buildings, appears as decorations in religious collections. The process of growth and development of the holy shrine has continued throughout the history of Islam and throughout the life of Islamic governments; hence, the type of architecture and its accessories, including tiling, throughout history and periods of Ilkhānī, Timurid, Safavid, Qājār and contemporary period have been done by different styles and methods. During the Qājār period, many developments in art and architecture, especially in the decoration of buildings, occurred. In this period, the painting of the building's wall found new effects. In this era, the tile designers have inspired from portraiture, photography, postage stamps, western fashions, ancient art traditions of painting, as well as literary, historical, religious, and lithographic.

The main purpose of this article is to get familiar with Qājār period tiles in the holy shrine and to adapt the miracle of the lion's attack to Hamid Ibn Mehrān on the front of the eastern porch of the Atiq courtyard with similar lithographic prints. The question is what are the topics of the Qājār period tiles in the holy shrine of Raḍavī? Can we see the tile of Imam Riḍā's miraculous tale in the Ma'mūn's assembly (Lion's attack on Hamid ibn Mehrān) from similar lithographic prints? If this tile is affected by lithographic prints, what are these effects? What works of the painter artists are more consistent with these items?

The compilation of the materials and pictures of the present research was done by field and library method, and its writing was done with a descriptive and analytical approach along with interpretation of the images and their adaptation.

Key words: Raḍavī Shrine, Imam Riḍā (as), Qājār era, Paintings of Tiles, Lithography.

1. Submitted to the biennial festival of Ayat Musawar (illustrated verses) (Deputy of Quran and Atrat of the Ministry of Culture and Islamic Guidance).

2. Master of Visual Communication Ferdows Institute of Higher Education, Mashhad, atiye. hosseinabadi@gmail.com

Reviewing the Lifestyle of Imam Riḍā (AS) through Erickson's Psychological Approach

Masoud Azarbayejani [1] Seyed Mohamadreza Lavasani [2]

Received: December 26 ,2018

Accepted: February 28 ,2019

Abstract

The lifestyle of Imam Riḍā (as), which is one of the most popular topics in contemporary research, is more intertwined with family, social, theological, and religious studies, and has not benefited from psychological approaches and appropriate methods in order to depict a more comprehensive statue of his transcendent personality. They have been published with the motives of wisdom, emotional-spiritual status and their privileges among the Imams (as), revival and explanation of Raḍavī culture and sensory compassion. The present study seeks to provide a psychological analysis of Razavi's lifestyle based on Erickson's "life span" perspective. The first purpose of the author is to institutionalize the essence of Raḍavī lifestyle in individual and social emergencies, second, the display, classification, and promotion of public religion at the levels of practical and theoretical culture, and third, the psychological analysis of the research results.

The data collection method is based on library-documentary and has been done with qualitative approach and Ericsson's research method of psychological-historical analysis. After extracting the socio-cultural and individual components of Erickson's personality analysis, the characteristics of Imam Riḍā's (as) lifestyle were constructed from the authentic documents and classified according to the mentioned components. The result of the research is that the examples of his identity reflect the beliefs, values and applied sciences and symbols of practical behavior and are the basis of religious, spiritual, moral-social and mental identities and have the ability to be modeled on the public.

Keywords: Imam Riḍā (as), Raḍavī life style, Psychological analysis, Identity, Erik Erikson.

1. Associate Professor, Department of Psychology, Research Institute of Seminary and University, mazarbayejani110@yahoo.com

2. PhD student in Religious Studies, University of Religions and Denominations (Corresponding author), lavasani.seyedmohamadreza@urd.ac.ir

Semio-Semantic Analysis of Imam Riḍā's Discourse System (Case Study: Prayer Asking for Rain)

Ali Akbar Noresideh [1] Roghayeh Poor Bayram [2]

Received: July 27 ,2018

Accepted: January 7 ,2019

Abstract

Sign-semantics is a tool for evaluating how to generate and get meaning in discourse analysis. This new science, with the backing of classical semiotics, provides the opportunity for signs to appear with new signatures in a forward direction. In this paper, using a descriptive analytical method, and in order to examine the semantic sign of the discourse of Imam Riḍā (as), the "Prayer asking for rain" was selected for research. This prayer is due to the nature of narrative discourse, which contains many acts and values, and regarding its semantic sign of governing systems, worth to be considered. Imam as the heir and flagship of Imamate, like other Imams, has the task of transferring and promoting the concept of Imamate. To realize this, they use a number of obvious and hidden methods, but in the face of Mamūn, like some Imams, he proceed the way of taqīyah, and indirectly induces the concept of their intended meaning, the hegemony of Imamate through the prayer asking for rain. This research demonstrates the realization of how the ideal hegemony of Imam Riḍā (as) is, namely, the advent of Imamate, and, in order to identify that hegemony, we need a precise tool to deal with the variety of our discourses. Here the sign-semantics analysis, as an accurate tools, can help us realize this. In this research, various types of discourse systems such as system of action, emotional system and tension system, and concepts for the processing of the concept, transmission of message and communication with the audience were evaluated and shown how Imam Riḍā (as) uses in the prayer, from some discourse systems, and explains the legitimacy of his wilāyat (authority) and his purified family, and hegemonic discourse of the authority.

Keywords: Sign-semantics, Discourse Systems, Hegemony, Imam Riḍā (as), Prayer asking for rain.

1. Assistant Professor of Arabic Language and Literature, Semnan University (Corresponding Author), noresideh@semnan.ac.ir

2. Master Student of Arabic Translation, Semnan University, r.poorbairam@semnan.ac.ir

An Explanation of the Previous Divine Knowledge to the Essence in the Îmran Ṣābi's Hadith

Seyed Ali Mashhadi [1] Seyed Hossain Seyed Mosavi [2] Vahideh Fakhar Noghani [3]

Received: December 19 ,2018

Accepted: March 16 ,2019

Abstract

One of the important issues in the field of divine names and attributes is God's previous knowledge to his essence before creating possible beings. According to the appearance of the Îmran Ṣābi's narration, Imām Reḍā (A.S) denies God's need for such knowledge that is incompatible with another Imām's narration in which God's knowledge to His essence is affirmed. The commentators of this narration like hadith scholars, philosophers, and mystics disagree in explaining and solving such incompatibility. ʿAllāmih Majlisī has mentioned four justifications that all of them can be criticized. Qāżī Saʿid Qummī accepts the apparent meaning of Hadith and attributes this knowledge to the level of Unity. This viewpoint is incompatible with those traditions in which the attributes of essence are affirmed. ʿAllāmih Jafarī uses only the principle of identity in jusfying this Hadith and does not accept the attributing this to God's intuitive knowledge. In this article, Mullā Ṣadrā's viewpoint that is based on intuition knowledge and the principle of identity is more compatible with Imām Reḍā's (A.S) Hadith in solving this contradiction.

Key words: Imām Reḍā's (A.S), Îmran Ṣābi's debate, Names and attributes, Divine Knowledge, the principle of identity, intuitive knowledge.

1. PhD student at Ferdowsi University of Mashhad, alshahidy@gmail.com
2. Associate Professor, Department of Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad (Corresponding Author), shmosavi@um.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, fakhar@um.ac.ir

Address:
No 3 ,34 Kamyab St. Kamyab Blvd. Mashhad,
9145983738, Iran.
Tel: +98 51 32283044-49
Fax: +98 51 32284452

Approach:

with an academic and research approach, this journal accepts articles with their main focus on Imam Reza (a.s) which are authored in various areas including ideological, theological, juridical (fiqh) , interpretive, Hadith, historical and comparative as well as other scientific aspects of the Erudite of Mohammad (PBUH) Family.

Journal of Razavi Culture

Imam Reza (A.S) International Foundation for Culture and Arts
Vol. 8, Issue. 29, Spring 2020

Managing Director: Mahmoud Reza Barazesh

Editor in Chief: Jalal Dorakhshah

Executive Director: Mohammad Ali Nedaee

Seyyed Mohammad Reza Ahmadi Tabatabai: Associate Professor, Researcher at Imam Reza(A.S.) International Foundation for Culture and Arts

Hasan Bashir: Professor of Imam Sadiq (A.S.) University

Jalal Dorakhshah: Professor, Imam Sadeq(A.S.) University

Farshad Shariat: Professor of Imam Sadiq (A.S.) University

Hosseinali Ghobadi: Professor of Tarbiat Modares University

Dariush Motalebi: Associate Professor Researcher at Imam Reza(A.S.) International Foundation for Culture and Arts

Seyyed Alireza Vasei: Associate Professor, Research Center for Islamic Sciences and Culture

Mohammad Hadi Homayoon: Professor, Researcher at Imam Reza(A.S.) International Foundation for Culture and Arts

Editor: Hamid Reza Navidi Mehr, Mohammad Ali Nedaee

Abstract Translator: Mohammad Reza Aram

Cover Design and Layout: Fahimeh Naji