



فرہنگِ صنوی

سال ہشتم، شمارہ سی و یکم، پاییز ۱۳۹۹



سازمان اسناد و کتابخانه ملی
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی



وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی



فصلنامه علمی فرهنگ رضوی

سال هشتم، شماره سی و یکم، پاییز ۱۳۹۹

هیئت تحریریه:

سید محمد رضا احمدی طباطبائی

دانشیار همکار بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام رضا (علیه السلام)

حسن بشیر

استاد دانشگاه امام صادق (علیه السلام)

جلال درخشه

استاد دانشگاه امام صادق (علیه السلام)

فرشاد شریعت

استاد دانشگاه امام صادق (علیه السلام)

حسین علی قبادی

استاد دانشگاه تربیت مدرس

داریوش مطلبی

دانشیار همکار بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام رضا (علیه السلام)

سید علیرضا واسعی

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمد هادی همایون

استاد همکار بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام رضا (علیه السلام)

ویراستار:

نعمت الله پناهی، محمد علی ندائی

ترجمه چکیده:

محمد رضا آرام

طراح و صفحه آرا:

فهیمه ناجی

صاحب امتیاز:

بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام رضا (علیه السلام)

مدیر مسئول: محمود رضا برازش

سر دبیر: جلال درخشه

مدیر اجرایی: محمد علی ندائی



نشانی:

مشهد مقدس، بلوار شهید کامیاب، شهید کامیاب

۳۴، پلاک ۳، بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام

رضا (علیه السلام)، دفتر نشریه. تلفن: ۳۲۲۸۳۰۴۴-۹

پایگاه اینترنتی فصلنامه و سامانه دریافت مقالات:

www.farhangerazavi.ir

بر اساس نامه شماره ۳/۱۸/۲۰۶۶ مورخ ۱۳۹۳/۱۱/۱ دفتر سیاست گذاری و برنامه ریزی امور پژوهشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، فصلنامه فرهنگ رضوی از شماره اول دارای اعتبار علمی - 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 می شود، از این پس عنوان علمی - پژوهشی از فصلنامه فرهنگ رضوی حذف و تنها عنوان علمی درج می شود.

فصلنامه علمی فرهنگ رضوی در پایگاه های علوم استنادی جهان اسلام (ISC)، اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)، پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags) و پایگاه اطلاعات نشریات کشور (magiran) نمایه می شود.

◀ درباره مجله

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

|||||

◀ راهنمای تهیه و تنظیم مقاله

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

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

- در متن مقاله، هر جا که لازم بود، نام مؤلف، سال انتشار، منبع و صفحه موردنظر (روش APA) و در مورد منابع خارجی (لاتین) معادل خارجی آنها در پایین همان صفحه درج شود. - نشانی کامل مقاله‌ها، کتاب‌ها، رساله‌ها و گزارش‌های لاتین ترجمه شده به فارسی باید ضمیمه مآخذ شود.

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

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

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

- مجله در «ویرایش» مقاله رسیده، بدون تغییر در مفاهیم آن، آزاد است.

- «فرهنگ رضوی» ترجیح می‌دهد مقاله‌هایی را چاپ کند که نتیجه پژوهش‌هایی درباره معارف و فرهنگ رضوی (امام رضا (علیه السلام)) باشد.

- مسئولیت مطالب مقاله‌های مندرج در فصلنامه، برعهده نویسندگان آن‌هاست.

|||||

اشتراک

هزینه اشتراک سالیانه فصلنامه مبلغ ۸۰۰۰۰ ریال است.
تلفن تماس دفتر نشریه برای متقاضیان اشتراک: ۰۵۱-۳۲۲۸۳۰۴۴-۴۹



۹	دادیار حامدی	مقایسهٔ جلوه‌های ادبیات پایداری در دو غزل رضوی	مقاله اول
۳۱	رضادریکوندی شکرالله خاگرد	جایگاه بارگاه رضوی در منازعات سیاسی مذهبی میان صفویان و ازبکان در عصر اول حکومت صفوی (۹۰۷ - ۱۰۳۸ ق)	مقاله دوم
۵۵	حسین صفره محمد عترت دوست	تحلیل محتوای احادیث شعری امام رضا علیه السلام	مقاله سوم
۹۹	زهراجهانبازی محمد غفوری نژاد سیدعلیرضاواسعی	تحلیل ساز و کارهای معرفی امام رضا علیه السلام توسط امام کاظم علیه السلام	مقاله چهارم

۱۲۹

صابره سیاوشی
عباس خندان
رعنا عبدی

مطالعه تطبیقی شعر موسوی
گرمارودی و عباس یاسین با
محوریت امام رضا (علیه السلام)

مقاله پنجم

۱۵۵

یحیی میرحسینی
علی محمد میرجلیلی
حسن زارعی محمودآبادی
احمد زارع زردینی
زهرا هاشمی

مواضع امام رضا (علیه السلام) در برابر
گفتمان‌های مشروعیت سیاسی
دستگاه خلافت

مقاله ششم

۱۸۵

مهدی جلالی
حسن نقی زاده
فاطمه ترابی

بررسی روایات متعارض در باب
«حجیت سوال از معصوم برای
اثبات امامت» در کتاب کافی

مقاله هفتم

۲۰۷

English Abstract

چکیده انگلیسی

ترجمه



مقایسه جلوه‌های ادبیات پایداری

در دو غزل رضوی

دریافت: ۱۳۹۸/۲/۱۳ پذیرش: ۱۳۹۸/۵/۱۰

دادیار حامدی^۱

چکیده

ستایش امام رضا (علیه السلام) در شعر معاصر به خصوص پس از انقلاب اسلامی جایگاهی ویژه دارد. شاعران هر یک به فراخور روحیات خویش، بر جنبه‌های خاصی از ویژگی‌های آن حضرت تأکید می‌ورزند. برخی شاعران با توجه به انس بیشتر با ادبیات پایداری و دفاع مقدس هنگام مدح امام هشتم، عناصر حماسی شعر را بیشتر به کار می‌گیرند و در مقابل، عده‌ای ترجیح می‌دهند با لحنی غنایی و عاشقانه، به مدح آن حضرت بپردازند و احساسات درونی و شخصی خود با ایشان را به تصویر بکشند. برای نگارنده این پرسش مطرح بوده است که چه ویژگی‌های مشخصی شعر رضوی را به ادبیات پایداری نزدیک یا از آن دور می‌کند. بنابراین هدف از نوشتن این مقاله آن بوده است که بعد از مقایسه دو غزل رضوی، نمونه‌هایی عینی و مستند از جلوه‌های ادب پایداری ارائه شود. به همین منظور با مقایسه غزل‌های رضوی قیصر امین‌پور و محمدعلی بهمنی، دو شیوه متفاوت شاعران معاصر را در مدح امام رضا (علیه السلام) بررسی کرده ایم. همچنین برای رسیدن به این مقصود، دو غزل را جزء به جزء از نظر فکری، ادبی و زبانی مقایسه کرده و نشان داده ایم که غزل امین‌پور با ویژگی‌های ادبیات پایداری مطابقت بیشتری دارد. طبق یافته‌های این پژوهش، شعر امین‌پور در سطح فکری گرایش‌های جمعی دارد و غزل بهمنی درون‌گراتر است. در سطح زبانی، امین‌پور واژه‌ها و فعل‌های پویا را به خدمت می‌گیرد و در مقابل واژه‌ها و فعل‌های غزل بهمنی انفعالی هستند و در نهایت از میان عناصر ادبی، وزن و صور خیال شعر امین‌پور در مقایسه با غزل بهمنی با لحن حماسی پیوند بیشتری دارد.

کلیدواژه‌ها: ادبیات پایداری، امام رضا (علیه السلام)، غزل معاصر، قیصر امین‌پور، محمدعلی بهمنی.

۱. دکترای زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی و دبیر آموزش و پرورش دودانگه مازندران: dadiyarh@yahoo.com

۱. مقدمه

ادبیات فارسی علاوه بر جنبه ادبی خود همواره تجلی گاه مضامین اعتقادی نیز بوده است. از دیرباز آثار بسیاری از شاعران به مثابه ابزاری برای طرح اندیشه‌هایشان بوده است. یکی از مهم‌ترین جلوه‌های این موضوع، خلق آثار ادبی در ستایش بزرگان دین و ائمه اطهار (علیهم‌السلام) بوده است. در این میان شاعران ایران در دوره‌های مختلف توجه مضاعفی به فضایل امام رضا (علیه‌السلام) نشان داده‌اند؛ زیرا آرامگاه مطهر آن امام بزرگوار در این سرزمین واقع شده است؛ البته شرایط زندگی و دوری از وطن مألوف نیز در محبوبیت ویژه ایشان مؤثر بوده است؛ به گونه‌ای که ایرانیان آن حضرت را «امام غریب» می‌خوانند. همچنین امام رضا (علیه‌السلام) از امامانی هستند که پایه‌های شیعه اثنا عشری را استوار کردند. ایشان «به تبیین اصل امامت پرداخته، باعث رشد علمی و فرهنگی و توسعه شیعه شدند» (خاکپور و دیگران، ۱۳۹۳: ۳۳) و به همین سبب شیعیان ایران به ایشان توجه ویژه‌ای دارند.

سرودن از امام رضا (علیه‌السلام) سابقه‌ای بس دور و دراز دارد؛ زیرا از همان زمان زندگی آن حضرت، شاعرانی چون دعبل ایشان را ستوده‌اند. ستایش‌های شاعران از امام رضا (علیه‌السلام) را می‌توان در دو دسته جای داد؛ دسته اول تمجید از مقام علمی و اخلاقی و معنوی ایشان را در برمی‌گیرد و دسته‌ای دیگر شامل «معرفی نقش پیشوایی و طلایه‌دارانه آن حضرت در میان امت، بیان مظلومیت و ستمی که بر او رفته بود... و اثبات حقانیت، ولایت و زمامداری امام رضا (علیه‌السلام) است» (فلاح، ۱۳۸۹: ۷۱). مفاهیم مرتبط با این دسته اخیر، اشعار رضوی را به تعریف ادبیات پایداری نزدیک می‌کند؛ زیرا دفاع از چنین موضوع‌هایی به سادگی میسر نیست و با منافع سیاستمداران ستمگر گره خورده است؛ حتی گاهی برای تحقق آن بهایی چون شهادت را باید پرداخت. البته در تعریف برخی پژوهشگران، «ادبیات پایداری گاه چنان حوزه وسیعی را در بر می‌گیرد که پایداری انسان را در برابر همه عناصر زیر شامل می‌شود: طبیعت و مظاهر آن، حکومت‌های بیگانه و غاصب، اندیشه‌ها و باورها، خواسته‌ها، آرزوها، کشش‌ها و کشمکش‌ها» (سنگری، ۱۳۸۹: ۱۷). طبق این تعریف حتی ستایش مقام معنوی امام رضا (علیه‌السلام) را بدون در نظر گرفتن بحث‌های سیاسی و اجتماعی

می‌توان تا حدی تبلوری از ادبیات پایداری دانست؛ زیرا تأیید این مقامات، به معنای قبول مقاومت و ایستادگی در برابر نیروهای شیطانی است.

سنت دیرینه ستایش امامان، چون میراثی به شاعران معاصر رسیده است. به ویژه پس از انقلاب اسلامی این امر با جدیت بیشتری دنبال شد. شاعران انقلاب در انتخاب قالب اشعار مذهبی، راه یکسانی در پیش نگرفتند. افرادی چون موسوی گرمارودی، صفارزاده و حسینی در سروده‌های مذهبی خویش قالب‌های نو را به کار بستند؛ اما بیشتر شاعران، استفاده از قالب‌های کلاسیکی مانند غزل را ترجیح دادند. قیصر امین‌پور و محمدعلی بهمنی از جمله همین شاعران هستند. سبک شعری این دو شاعر به طور کلی ویژگی‌های مشترکی دارد؛ از جمله این که هر دو شاعر زبانی ساده، صمیمی و پر از احساس دارند؛ اما در این میان تفاوت‌هایی نیز وجود دارد. امین‌پور اهل گتوند است. او از نزدیک درگیر مشکلات ناشی از جنگ و شاهد موشک‌باران‌های بسیار بوده است. مشاهده بی‌واسطه جنگ، موجب شد که شعر امین‌پور تا مدت‌ها از فضای رمانتیک و آرام دور باشد و با زبانی حماسی واقعیت‌های بی‌رحمانه جنگ را به تصویر بکشد. او برای این کار واژه‌هایی را به کار می‌گیرد که خشن‌تر می‌نماید:

«بگذار شعر من هم / چون خانه‌های خاکی مردم / خرد و خراب باشد و خون آلود / باید که شعر خاکی و خونین گفت / باید که شعر خشم‌بگویم / شعر فصیح فریاد / هر چند ناتمام» (امین‌پور، ۱۳۶۴: ۲۴).

اما در شعر بهمنی این گونه صحنه‌ها کمتر دیده می‌شود. او اغلب با زبانی سهل و ممتنع از عواطف شخصی خود سخن می‌گوید و زمزمه‌های عاشقانه او به سبب نزدیکی به زبان مردم، از نمونه‌های موفق غزل معاصر است. با این همه عناصر حماسی در شعرهای او جلوه چندانی ندارد. حضور نه چندان جدی زبان و تصویر حماسی موجب شده است که عناصر ادبیات پایداری در شعر او نسبت به شعر امین‌پور کمرنگ‌تر باشد؛ زیرا «حماسه در میان انواع ادبی، بیشترین کاربرد را در حوزه ادب پایداری دارد» (کاکایی، ۱۳۸۰: ۳۹).

در این مقاله با مقایسه دو غزل رضوی از این دو شاعر بنام معاصر، انعکاس مفاهیم

پایداری را در ذهن و زبان‌شان بررسی کرده و با بررسی سبک‌شناسانه، میزان پابندی آن‌ها را به اندیشه‌های مقاومتی سنجیده‌ایم. برای این کار عناصر فکری، ادبی و زبانی موجود در این دو غزل را استخراج کرده‌ایم و بر مبنای آن به یافته‌هایی رسیده‌ایم.

۱-۱. بیان مسئله

پایداری و مقاومت در برابر بدی‌ها، عنصری بنیادین در آموزه‌های دینی است؛ به همین سبب شعرهای دینی و به تبع آن شعرهای رضوی می‌تواند با ادبیات پایداری در پیوند باشد؛ اما میزان این پیوند، در آثار مختلف، متفاوت است. اگر پژوهشگران و منتقدان ادبی بتوانند عناصر قابل استناد ادب پایداری را در شعرهای رضوی مشخص کنند، ملاک و معیاری عینی در سنجش و مقایسه پایداری در این آثار به دست خواهد آمد. بر این اساس، پرسشی که نگارنده را به انجام پژوهش واداشت، این بوده است که با توجه به سطوح فکری، زبانی و ادبی، از میان دو غزل رضوی امین‌پور و بهمنی کدام یک با معیارهای ادبیات پایداری مطابقت بیشتری دارد؟ هدف نگارنده این بوده است که بعد از مقایسه این دو غزل، نمونه‌هایی عینی و مستند از جلوه‌های ادب پایداری ارائه کند. روش کار چنین بوده است که در سطح فکری مسائلی نظیر توجه دو شاعر به تلمیحات متفاوت و نیز گرایش به درون‌گرایی یا بیرون‌گرایی را تحلیل کرده و در سطح زبانی به مقایسه اسم‌ها، ضمیرها، نهادها، فعل‌ها و نحو جمله‌ها پرداخته‌ایم. در سطح ادبی نیز موسیقی شعر و صور خیال از جمله کنایه و تشخیص را در دو غزل با یکدیگر مقایسه کرده‌ایم. در نهایت، دستاورد پژوهش، این بوده است که غزل امین‌پور نمونه‌ای از آثاری است که با توجه به شاخص‌های عینی و آماری، با ویژگی‌های ادب پایداری سازگاری بیشتری دارد.

۲-۱. پیشینه تحقیق

نگارنده در جست‌وجوهای خود مقاله‌هایی را یافته که در آن‌ها هم به شعر رضوی و هم به ادب پایداری پرداخته شده است و این مقاله‌ها از این نظر با پژوهش مذکور همانندی‌هایی

دارد. از جمله می‌توان به مقاله «سیره فرهنگ رضوی؛ مبنای ادب پایداری»، نوشته آقاخان‌ی و دیگران (۱۳۹۷) اشاره کرد. نویسندگان این مقاله تأثیر عواملی چون شخصیت و شهادت امام رضا (علیه السلام) را بر سروده‌های رضوی بررسی کرده‌اند. رحیمی زنگنه و بیگ‌زاده (۱۳۹۵) در پژوهشی دیگر با عنوان «جلوه‌های پایداری در مناظره‌های امام رضا (علیه السلام) و سروده‌های صفارزاده و موسوی گرمارودی»، بازنمایی مناظره‌های امام هشتم را در شعرهای دو شاعر مذکور تحلیل کرده‌اند. «جلوه‌های ادبیات مقامت و پایداری در شعر شاعران شیعه با رویکردی به گفتمان رضوی» نوشته فلاح (۱۳۹۶) از دیگر مقاله‌های مرتبط با این پژوهش است. در این مقاله بن‌مایه‌های ادب پایداری (از قبیل شهادت‌طلبی و انتظار منجی) بررسی شده است. محمدی و بازیار (۱۳۹۵) نیز در مقاله «بررسی مؤلفه‌های پایداری در اشعار رضوی دعبل خزاعی» بازتاب موضوع‌هایی چون دعوت به مبارزه و بیان ظلم و ستم را در این شعرها نشان داده‌اند. ویژگی مشترک مقاله‌های مذکور این است که در آن‌ها به محتوای شعرها پرداخته شده است. در یکی دیگر از مقاله‌ها با عنوان «تحلیل تقابل واژگانی شعر رضوی شاعران دفاع مقدس»، بیگ‌زاده و شاهرخی (۱۳۹۷)، تقابل معنایی واژه‌های مربوط به ادبیات پایداری را تحلیل کرده‌اند؛ اما در مقاله پیش رو کوشش بر این است که بر خلاف پژوهش‌های پیشین، بررسی دو شعر رضوی نه در یک بُعد، بلکه در هر سه سطح فکری، ادبی و زبانی انجام شود تا در نهایت، تحلیل سبکی این شعرها شکل جامع‌تری به خود بگیرد.

۳-۱. ضرورت و اهمیت تحقیق

در پژوهش‌های مربوط به ادبیات پایداری اغلب به بررسی سطح فکری اثر بسنده می‌شود. در حالی که هر اثر ادبی علاوه بر سطح فکری، لایه‌های زبانی و ادبی نیز دارد و تحلیل آن‌ها نیز ضروری و با اهمیت به نظر می‌رسد. از این روال‌نگارنده در پی آن است که با مقایسه جزء به جزء مستندها و داده‌های عینی دو غزل رضوی، نمونه‌ای از بررسی‌های سبک‌شناسانه را در معرفی شاخص‌های ادب پایداری ارائه کند.

۴-۱. چارچوب نظری

در این مقاله برای دست یافتن به میزان بازتاب ادبیات پایداری در غزل‌های مورد بحث، از سبک‌شناسی جدید کمک می‌گیریم. توجه به لایه‌های فکری، زبانی و ادبی از مهم‌ترین راه‌ها برای دستیابی به سبک شاعر است که در این پژوهش بر اساس آن عمل کرده‌ایم.

۲. بحث و بررسی

۱-۲. مقایسه محتوای دو غزل

امروزه اهمیت مطالعات زبان‌شناسانه و فرمالیستی در میان اکثر اهالی ادبیات، پذیرفته شده است؛ اما این جوازی برای کم‌توجهی به نقش محتوا در شناخت سبک اثر ادبی نیست. «سبک، تنها با مقوله بر جسته‌سازی و ویژگی‌های صوری زبان مرتبط نیست؛ بلکه عمیقاً با درون‌مایه‌ها، تصاویر، ساختار کلی اثر، اندیشه و محتوای کلی آن و حتی جایگاه متن در سیر تکاملی تاریخ ادبیات سر و کار دارد. بنابراین سبک‌شناسی، زمانی به توفیق دست می‌یابد که میان صورت و محتوا پیوندی معنادار و استوار برقرار کند» (فتوحی، ۱۳۹۰: ۱۹). در این قسمت با بررسی محتوای فکری دو غزل، به مقایسه آن‌ها می‌پردازیم.

امین‌پور در سراسر غزل، به جز بیت آخر، از خود نمی‌گوید. در بیت پنجم، اعتقاد شهیدان به امام رضا (علیه السلام) و همچنین عنایت آن حضرت به شهدای ایران را متذکر می‌شود: «گل‌های این باغ» استعاره از شهیدان وطن است).

هم تو گل‌های این باغ را می‌شناسی

هم تمام شهیدان تو را می‌شناسند

(امین‌پور، ۱۳۶۴: ۸۵)

ستایش شهیدان در یک شعر رضوی، در نوع خود جالب توجه و بیانگر اعتقاد عمیق شاعر به بزرگداشت مجاهدان راه مقاومت است. امین‌پور در چهار بیت از غزل هفت بیته خود، به طور مستقیم یا تلویحی به موضوعات و تلمیحات تاریخی اشاره می‌کند. در بیت چهارم حدیث سلسله‌الذهب و در بیت ششم و هفتم، حضور امام رضا (علیه السلام) را در ایران یادآور می‌شود. همچنین «ریگ‌های بیابان» در بیت دوم می‌تواند تلمیحی به عبور امام رضا (علیه السلام) از بیابان‌های ایران برای ورود به خراسان باشد.

در بیت چهارم آوردن کلمه «لا»، به حدیث سلسله‌الذهب اشاره دارد:

از نشابور بر موجی از «لا» گذشتی

ای که امواج طوفان تو را می‌شناسند

(همان)

امام رضا (علیه السلام) این حدیث را زمانی روایت فرمودند که در حال عبور از نیشابور بودند. آن حضرت در پاسخ به اصرار جمعی از مردم نیشابور برای نقل یک حدیث، چنین فرمودند:

«... پروردگار عزّ و جلّ فرمود کلمه «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» دژ و حصار من است. پس هر کس داخل دژ و حصار من شود، از عذاب من ایمن خواهد بود. پس هنگامی که مرکب حضرت حرکت کرد با آواز بلند فرمود: با شروط آن و من خود یکی از آن شروط می‌باشم» (ابن بابویه، بی تا: ۲۱ و ۲۲).

از امام رضا (علیه السلام) احادیث زیادی بر جای مانده است؛ اما انتخاب این حدیث نشان می‌دهد که شاعر از میان آموزه‌های آن بزرگوار به پایداری در برابر طاغوت توجه بیشتری دارد. در شکل کامل حدیث، از همان آغاز، نام پیشوایان شیعه به طور متوالی ذکر می‌شود؛ امامانی که همیشه در صف مقدّم ایستادگی در برابر پلیدی‌ها بوده‌اند. وجود لفظ «حصن» به معنی دژ و حصار در متن حدیث بر این موضوع تأکید می‌کند.

«لا» مخفّف لا اله الا الله و به مفهوم نفی هر گونه ماسوی‌الله و پایداری در برابر هر چه

غیر از خداست. این «نه» گفتن در برابر طاغوت و مقاومت در برابر غیر خدا، برای امام هشتم آن قدر اهمیت دارد که در نهایت در این راه به شهادت می‌رسد. از سوی دیگر کاربرد واژه لا (بدون در نظر گرفتن حدیث سلسله‌الذهب) در شعر عرفانی فارسی نیز سابقه دارد. یکی از شاعرانی که به دفعات از این اصطلاح استفاده می‌کند، خاقانی است:

ای پنج نوبه کوفته بر دار ملک لا

لا در چهار بالش وحدت کشد تورا

(خاقانی، ۱۳۶۸: ۳)

اما آنچه نوع استفادهٔ امین‌پور را از پیشینیان متمایز می‌سازد، تلفیق این مفهوم عرفانی با روح پایداری و حماسی است. همنشینی «لا» با کلمه‌های موج، امواج و طوفان بیت مد نظر، نوعی جوش و خروش و اعتراض را در ذهن تداعی می‌کند. این پویایی، علاوه بر حماسه‌ای درونی و شهودی، پایداری بیرونی و عینی را نیز بازتاب می‌دهد. شاعر با طرح عبور امام رضا (علیه‌السلام) از نیشابور، بیت را از جنبهٔ صرفاً شهودی، یک پله فراتر می‌برد و حماسهٔ درونی را با تاریخ و حماسهٔ بیرونی پیوند می‌زند. استفاده از نام قدیمی «نشابور» به جای نیشابور مخاطب را به اعماق تاریخ سوق می‌دهد و فضای اجتماعی‌ای را که حضرت در آن حضور داشتند، در ذهن تداعی می‌کند. همچنین باستان‌گرایی در گزینش نام «نشابور»، فخامت و حماسی شدن زبان شعر را در پی دارد تا ویژگی‌های شعر پایداری بیشتر جلوه کند.

شاعر در بیت پنجم به شکل ظریفی به فضای ستم‌آلودی که علیه امام رضا (علیه‌السلام) وجود داشت، اشاره می‌کند و عنوان «فصل غریبی» را بر آن می‌نهد:

اینک ای خوب، فصل غریبی سر آمد

چون تمام غریبان تورا می‌شناسند

(امین‌پور، ۱۳۶۴: ۸۶)

بر پایه اصل اساسی در اندیشه‌های مقاومتی، در جنگ میان حق و باطل، در هر صورت پیروزی از آن جبهه حق است. در بیت مذکور نیز شاعر بر این عقیده است که حقانیت امام رضا (علیه السلام) پس از گذشت زمان، بیش از پیش آشکار شده است و خیل زائرانی که به دیدار آن حضرت می‌روند، شاهدی بر این مدعاست.

بهمنی در غزل خود به جای این حدیث، از موضوع دیگری به عنوان تلمیح بهره می‌گیرد و آن، داستان ضمانت آهو است. داستانی که آن قدر بر سر زبان‌ها افتاده که بر اساس آن، مردم لقب ضامن آهورا برای امام رضا (علیه السلام) برگزیده‌اند. این داستان نشان می‌دهد که مهربانی‌های امام رضا (علیه السلام) مرزهای انسانی را درمی‌نوردد و آن حضرت به دیگر موجودات نیز مهر می‌ورزد. در تعالیم عرفانی نیز تمام هستی، مظهر تجلی حق است و هر که دوستدار خداست، آفریده‌های او را نیز دوست دارد. در شعرهای بهمنی، این نگاه مهربانانه و عاشقانه همواره تحسین می‌شود. در این جا تلمیح به داستان آهو، بهانه‌ای است تا شاعر از خود و شرمندگی‌اش بگوید. شرمندگی از اینکه او به زعم خود، برخلاف آهولیاقت آن را نداشته تا مورد لطف امام رضا (علیه السلام) قرار گیرد؛ زیرا در زندگی ۶۳ ساله‌اش راهی به حریم رضوی نداشته است:

شرمنده‌ام که همت آهو نداشتم

شصت و سه سال راه به این سو نداشتم

(بهمنی، ۱۳۹۰: ۶۴۵)

بنابراین برخلاف شعر امین‌پور، غزل بهمنی با طرح دغدغه‌ای درونی آغاز می‌شود و عناصر مربوط به ادبیات پایداری کمتر در آن به چشم می‌خورد. در سایر بیت‌ها نیز اشاره‌هایی به زندگی شخصی شاعر دیده می‌شود؛ در بیت پنجم از خانواده‌اش می‌گوید. در بیت ششم از سختی‌های زمانه گله می‌کند. در بیت نهم توضیح می‌دهد که همواره سر بر زانوی غم داشته است و در بیت آخر با لحنی صمیمی از امام رضا (علیه السلام) می‌پرسد که «طلبیده یا نطلبیده (خوانده یا نخوانده) به پابوس امام رضا (علیه السلام) مشرف شده است؟»

۲-۲. بررسی واژگان

شاعر برای خلق اثر خود، ابزاری جز واژه در اختیار ندارد. «اهمیت کلمه و لفظ در شعر تا آن حد است که بسیاری از منتقدان آن را از معنا برتر دانسته‌اند» (علی‌پور، ۱۳۸۰: ۳۷). البته در زبان شعر، واژه‌ها به صورت طبیعی و هنجارمند در کنار یکدیگر قرار نمی‌گیرند و بر اساس ضرورت‌های ارتباطی سامان نمی‌یابند، بلکه به صورتی ظاهر می‌شوند که منش ارتباطی زبان معیار را در هم می‌شکنند و به زبان شعر تشخص ویژه‌ای می‌بخشند؛ بنابراین آنچه از آن به عنوان زبان شعر یاد خواهد شد، براینده نوعی خاص از کاربرد واژه است. برای پی بردن به محتوای شعر، واژه اساسی‌ترین ابزار برای منتقد است. «فرایند نقد با واژگان شروع می‌شود که ملموس‌ترین تبلور شکل هنری است» (پاینده، ۱۳۸۲: ۲۰۵). در این قسمت با بررسی واژه‌های به کار رفته، بازتاب عناصر ادبیات پایداری را در این دو غزل مقایسه می‌کنیم.

در غزل بهمنی واژه‌هایی به کار رفته است که بیشتر مناسب واگویه‌های شخصی و درونی یک زائر به هنگام زیارت است:

«باور نمی‌کنید؟ به پابوس آمدم، راستش، خانواده، دعاگو» (بهمنی، ۱۳۹۰: ۶۴۵ و ۶۴۶)

در برخی واژه‌های این غزل، صدایی منفعل به گوش می‌رسد؛ واژه‌ها و عبارت‌هایی چون شرمنده، اقرار، گمشده، بندگی، سری نهاده به زانو و راه نداشتن به زمانه نه تو (ناتوانی در برابر روزگار) اصطلاحاتی هستند که دغدغه‌های شخصی شاعر را در دیداری خاضعانه با امام رضا (علیه السلام) نشان می‌دهند. البته دور بودن این عبارت‌ها از لحن حماسی، ایرادی بر شعر نیست بلکه ادب دینی حکم می‌کند که هنگام دعا و نجوا با امام، متواضعانه حرف بزنیم و خود را در برابر عظمت وی منفعل در نظر بگیریم.

اما واژه‌های غزل امین‌پور در حال و هوایی متفاوت است و بیشتر با معیارهای ادب پایداری مطابقت دارد. او در بیت پنجم به طور مستقیم از واژه «شهید» استفاده می‌کند. به غیر از این، اغلب واژه‌های غزل امین‌پور به گونه‌ای حماسی با طبیعت در پیوند است

و این ویژگی، غزل را به لحن حماسی ادبیات پایداری نزدیک می‌کند. در شعر پایداری، حماسه چهره‌ای پررنگ دارد. این روح حماسی تمامی عناصر طبیعت را در بر می‌گیرد. گویی زمین و زمان در جنب و جوشی همیشگی اند تا در برابر پلیدی‌ها مقاومت کنند یا به نیروهای خیر پیوندند. در غزل امین‌پور آن دسته از مظاهر طبیعت دیده می‌شوند که ویژگی‌های اثرگذار دارند. موج (دوبار)، امواج، چشمه، آب، باران و طوفان حالتی از پویایی و تحرک و جاری بودن را به مخاطب انتقال می‌دهند. علاوه بر این، فضای غزل به گونه‌ای است که عبور را به ذهن تداعی می‌کند. واژه عبور و فعل گذشتن به ترتیب در بیت‌های چهارم و ششم، به صراحت ذکر شده‌اند. علاوه بر این، کلمات کوچه‌های خراسان و ریگ‌های بیابان به «حرکت» امام رضا (علیه السلام) به سوی مشهد مقدس اشاره دارد؛ اما در غزل بهمنی آن دسته از مظاهر طبیعت به کار رفته‌اند که متناسب با روح رمانتیک شعر هستند. «کندو»، «آهو»، «جسمی معطر» و «سوی فانوس» از این قبیل کلمات‌اند. در اینجا باید یادآور شد که انعکاس طبیعت در شعر بهمنی اغلب به همین نحو است. به عنوان مثال او «آن‌گاه که از غروب دم می‌زند، بدون شک غروب کوه، بیابان یا حتی غروب و ارتباطش با پنجره منظور نیست. غروب نقاشی شده در غزل‌های بهمنی از دریچه چشم آدمی حسّاس و روحی عاشق و دل‌تنگ و نشسته در ساحل و خیره بر آفتاب نشأت گرفته است» (فروتن، ۱۳۸۸: ۵۹).

مقایسه ضمیرهای به کار رفته در دو غزل نیز حاوی اطلاعات مفیدی است. در غزل بهمنی، ضمیر اول شخص مفرد بیشترین بسامد را دارد که چهار مورد به شکل ضمیر شخصی گسسته (من) و سه مورد به صورت ضمیر شخصی پیوسته آمده است. (همزبانیم، شعرم، نیشم). در یک مورد نیز، ضمیر مشترک مشاهده می‌شود (دیدن خود) که آن هم به جای اول شخص مفرد (دیدنم) به کار رفته است. با احتساب مورد اخیر، مجموع تعداد ضمیرهای مرتبط با اول شخص مفرد، به هشت مورد می‌رسد؛ یعنی به طور میانگین ۸۰ درصد بیت‌های این غزل شامل این نوع ضمیر است. این امر می‌تواند بیانگر درون‌گرایی شاعر باشد. او در پی نجوایی خصوصی با امام رضا (علیه السلام) و بیان اعترافاتی صمیمانه است. استفاده از ضمیر اول شخص مفرد، ابزاری کارا برای رسیدن به این مقصود است.

در غزل امین‌پور، ضمیر دوم شخص مفرد بیشترین بسامد را دارد. در این غزل هفت‌بیتی، ضمیر «تو» یازده مرتبه تکرار شده است. از این امر می‌توان نتیجه گرفت که شاعر از من فردی خود کمتر سخن می‌گوید و بیشتر در پی ستایش فضایل امام رضا (علیه السلام) است. این موضوع، یعنی «ستایش آزادی، آزادگی و مجاهدان و تکریم شهیدان»، یکی از مضمون‌های اصلی در ادبیات پایداری است (کاظمی، ۱۳۹۱: ۳).

۳-۲. مقایسه نحوی

از میان عناصر ظاهری کلام، ویژگی‌های دستوری و نحو جمله‌ها اهمیت شایانی در شناخت اثر ادبی دارد. ویژگی‌های دستوری یک اثر می‌تواند در سبک و نوع اثر تأثیرگذار باشد تا جایی که فرمالیست‌ها عامل ایجاد انواع ادبی را ساختارهای مختلف دستور می‌دانند (پارساپور، ۱۳۸۳: ۱۷۳). با توجه به چگونگی قرار گرفتن کلمه‌ها در جمله، می‌توان تشخیص داد که کلام، صدای فعالی دارد یا به حالتی منفعل دچار است. «صدای فعال بیان‌کننده انجام یک عمل توسط عنصر اصلی جمله (نهاد) است ... [و] وقتی مبتدای جمله، پذیرنده، هدف یا متحمل فعل باشد جمله صدای منفعل و پذیرا دارد» (فتوحی، ۱۳۹۰: ۲۹۵). صدای فعال با موضع متعهدانه شاعران ادب پایداری تناسب بیشتری دارد و در مقابل صدای منفعل در شعرهای شخصی و احساسی کاربرد دارد. «صدای فعال، در سبک حماسی پرکاربردتر است و صدای منفعل در سبک رمانتیک و عاشقانه» (همان: ۳۰۱). در ادامه برخی از ویژگی‌های نحوی دو غزل را با توجه به صدای دستوری‌شان مقایسه می‌کنیم.

۳-۲-۱. فعل

فعل اهمیت اساسی در جمله دارد. «مهم‌ترین عضو گزاره، گروه فعلی است» (وحیدیان کامیار، ۱۳۸۵: ۳۲). دیگر اجزای جمله تحت تأثیر فعل، نقش‌های دستوری خود را به دست می‌آورند؛ بنابراین توجه به فعل می‌تواند به منزله کلیدی برای شناخت بهتر متن

ادبی باشد. در این قسمت با بررسی فعل‌های دو غزل، به میزان بازتاب ادبیات پایداری در آن‌ها می‌پردازیم.

۲-۳-۱. اسنادی یا غیر اسنادی بودن فعل

شروع غزل بهمنی همراه با جمله‌ای است که فعل اسنادی دارد (شرمنده‌ام) و این موضوع سبب می‌شود که از همان آغاز، لحن حماسی شعر، کمرنگ جلوه کند؛ زیرا «جمله‌های اسنادی با فعل‌های اسنادی (است، بود، گشت و گردید) صدای منفعل دارند» (فتحی، ۱۳۹۰: ۲۹۶). در مجموع، پنج جمله اسنادی در این غزل مشاهده می‌شود؛ یعنی به طور میانگین ۵۰ درصد بیت‌های این غزل ۱۰ بیتی، حاوی چنین صدای منفعلی هستند.

در شعر امین‌پور نیز با سه فعل اسنادی مواجه‌ایم که کلاً در دو مصرع انعکاس یافته‌اند و معادل ۵۰ درصد بیت‌های غزل هستند. از این حیث تفاوت آماری میان این دو غزل وجود ندارد؛ اما در غزل امین‌پور عواملی وجود دارد که به‌رغم وجود افعال اسنادی، مانع انفعال صدای شعر می‌شود؛ از جمله در بیت دوم، کهن‌گرایی در نحو، فعال شدن لحن شعر را در پی دارد. شاعر با به کارگیری «را» ی فک اضافه در مصرع «پرسش تشنگی را تو آبی، جوابی» فحاشی را وارد فضای شعر می‌کند که ویژه حماسه است. همچنین درباره باقی مانده دیگر به دلایل زیر، از انفعال خاص جمله اسنادی کاسته می‌شود:

«نام تو رخصت رویش است و طراوت» (امین‌پور، ۱۳۶۴: ۸۵)

اول اینکه «رخصت» اصطلاحی است که منش جوانمردان و عیاران را به خاطر می‌آورد. با شنیدن این اصطلاح، مخاطب، آیین‌های پهلوانی را در ذهن مجسم می‌کند. (رخصت پهلوان!) پیداست که پهلوانان از تکیه‌گاه‌های اصلی پایداری مردم، در برابر بی‌عدالتی‌ها بوده‌اند. بنابراین حضور مستقیم یا تلویحی آنان در شعر موجب انتقال مفاهیم پایداری می‌شود. از سویی دیگر در مصرع مذکور، حضور واژه‌های «رویش» و «طراوت»، پویایی و سرزندگی خاصی را به کلام می‌بخشد که با خمودگی و تخدیر منافات دارد و آخرین نکته این است که ذکر یکی از مسندها (طراوت) در جایگاهی غیر معمول یعنی پس از فعل،

نحو جمله را از حالت عادی خارج می‌کند و آن را نسبت به زبان روزمره و تکراری، متفاوت می‌سازد؛ در نتیجه تلنگری بر ذهن وارد می‌کند که خود بیانگر فعال بودن لحن سخن است.

۲-۱-۳-۲. زمان فعل

هر دو غزل دارای ردیف فعلی است. این فعل در غزل بهمنی از نوع ماضی ساده است. چنین زمانی، گزینه مناسبی برای انتقال مفاهیم پایداری نیست؛ زیرا در این گونه فعل‌ها، سخن از عملی است که به پایان رسیده است و تداوم ندارد. بهمنی با به کارگیری فعل‌های ماضی، حسرت فرصت‌هایی را می‌خورد که در گذشته از دست داده است.

زمان ردیف فعلی در غزل امین‌پور، مضارع اخباری است. کاربرد این نوع فعل، انتقال مفاهیم حماسی را تسهیل می‌کند. به عنوان مثال در شعرهای فردوسی فعل‌های مضارع نقشی مهم در بیان مفاهیم حماسی دارد. «در تصاویر او مضارع که فعلی است پرتحرک‌تر و دارای نوعی کشش و ادامه در زمان است، بیشتر وجود دارد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۵: ۴۶۶).

۲-۱-۳-۲. گذر فعل

«متنی که با فعل متعدی در جمله معلوم تولید می‌شود، صدای فعال دارد [اما] جمله‌های با فعل لازم همگی پذیرش‌گرند و حالتی پذیرا را به نهاد جمله می‌دهند؛ مثل افتادن، ترک خوردن، وارفتن و...» (فتوحی، ۱۳۹۰: ۲۹۶). در غزل امین‌پور فعل «می‌شناسند» که در پایان هر بیت تکرار می‌شود، متعدی است و موجب فعال شدن صدای غزل می‌شود؛ اما ردیف غزل بهمنی (نداشتم) با اینکه متعدی است، به علت منفی بودن، صدای منفعلی را ایجاد می‌کند. تکرار نداشتن در انتهای هر بیت، شاعر را در موضعی پایین قرار می‌دهد. گویی او چون سائلی به بارگاه امام خویش پناه برده است و بدین وسیله از آن بزرگوار کمک می‌طلبد. این صدای منفعل با مقتضای حال شاعر

تناسب دارد. اما فعل‌ها در شعر امین‌پور تمامی از نوع مثبت هستند و با فعل‌ال بودن لحن شعر هماهنگی دارند.

۲-۳-۲. نهاد

شعر امین‌پور از همان آغاز با جمله‌هایی دارای نهاد جمع آغاز می‌شود. از آن جایی که ردیف شعر، از نوع فعلی است، در تمامی بیت‌ها نهاد تحت تاثیر فعل، به صورت جمع آورده می‌شود. به عبارت دیگر، فضای غزل بیانگر روحیه‌ای جمع‌گرایانه است. گویی شاعر در بیان بزرگی‌های امام هشتم، تنها نیست. او ستایش خویش را از یک دغدغه شخصی فراتر می‌برد، با سایر پدیده‌ها به اشتراک می‌گذارد و به جمع تعمیم می‌دهد. به عنوان مثال آن‌جا که می‌گوید «تمام غریبان تو را می‌شناسند»، به نیروی جمعی بزرگی اشاره می‌کند که نه تنها فراتر از مسائل شخصی شاعر است؛ بلکه محدوده‌های قومی، ملی و حتی مذهبی را نیز در می‌نوردد. بدیهی است که نیروی گروهی هرچه بزرگ‌تر باشد، قدرت آن در برابر بدی‌ها افزایش می‌یابد. باری، این جمع‌گرایی با ادبیات پایداری تناسبی بایسته دارد؛ چنان که در تعریف آن گفته‌اند: «ادبیات پایداری، بازتاب برخی دردهای مشترک، میان تمام جوامع بشری است که شاعران به عنوان وجدان آگاه جامعه آن را فریاد می‌زنند و یادکردشان جوشش ضمیر شاعران را به مضمونی مشترک بدل می‌کند» (کافی، ۱۳۸۷: ۳۸۹). سایر کلمه‌هایی که در این غزل به صورت نهاد جمع آمده، عبارت است از: چشمه‌ها، موج‌ها، ریگ‌ها، امواج و کوچه‌ها. یک بار نیز «برگ و باران» در کنار هم به عنوان نهاد جمع به کار رفته‌اند.

۲-۴. زیبایی‌شناسی

کاربرد متفاوت شگردهای بلاغی و زیبایی‌شناسانه در شعر، موجب اختلاف در سبک می‌شود. از میان این شگردها، برخی صورت‌های خیال مانند تشخیص تناسب بیشتری با موضوعات ادبیات پایداری دارند. شفيعی کدکنی در مورد نقش تشخیص در ایجاد لحن

حماسی می‌گوید: «برخی از شاعران به مسئله تشخیص بیش از دیگران پرداخته‌اند و این نکته سبب شده است که در شعر آن‌ها وصف‌ها با حرکت و حیات بیشتری همراه باشد» (شفیعی، ۱۳۷۵: ۱۵۰). در غزل رضوی امین‌پور نیز بیشترین عنصر بلاغی مربوط به تشخیص است و این موضوع با لحن فعال و حماسی شعر او تناسب دارد. با توجه به تکرار ردیف «تورا می‌شناسند»، در بیشتر موارد، عمل شناختن به نهادی غیر جاندار نسبت داده می‌شود. چشمه‌های خروشان، موج‌های پریشان، برگ و باران، امواج طوفان و کوچه‌های خراسان در زبان عادی نمی‌توانند عملی انسانی را انجام دهند؛ اما از دیدگاه شاعر ادبیات پایداری، همه جلوه‌های طبیعت در تکاپو هستند و سکون و بی‌حرکی را بر نمی‌تابند. «اصولاً تشخیص، سبب حرکت و پویایی تصاویر شعری می‌شود که لازمه روح حماسی شعر است» (قاسمی، ۱۳۸۴: ۱۸۹). همچنین در بیتی دیگر از این غزل، فعل شناختن هم برای شهیدان و هم برای امام رضا (علیه السلام) به کار رفته و به این ترتیب به پیوند دو سویه شهیدان و امام هشتم اشاره شده است. این امر، اعتقاد شاعر به زنده بودن شهیدان را گرچه به طور غیر مستقیم اما به شیوه‌ای کاملاً ملموس نشان می‌دهد. در این جا بنا به مقتضای بحث این بیت را بار دیگر ذکر می‌کنیم:

هم تو گل‌های این باغ را می‌شناسی

هم تمام شهیدان تورا می‌شناسند

(امین‌پور، ۱۳۶۴: ۸۵)

امین‌پور در این بیت به جای آن که مانند برخی دیگر از سخن‌پردازان، شعارهای تکراری را فریاد برآورد، به شکلی ظریف با استفاده از زمان مضارع اخباری در فعل «می‌شناسند»، حضور شهدای این باغ (وطن) را در جمع مردم یادآور می‌شود و به ستایش شهادت می‌پردازد. در بیت سوم همین غزل نیز، مفاهیم «رویش» و «طراوت»، موجودات انسانی فرض می‌شوند که برای عمل خود، نیاز به رخصت از امام رضا (علیه السلام) دارند.

در شعر بهمنی به جای تشخیص، کنایه بیشتر به چشم می‌خورد. کنایه نسبت به

بعضی صورت‌های خیال، نزدیکی بیشتری با زبان عامیانه مردم دارد و به همین دلیل «در ضرب‌المثل‌ها و گفتار عامیانه، کنایات بسیاری می‌توان یافت» (دهمرده و دیگران، ۱۳۸۶: ۱۳۴). برخی پژوهشگران، صنایعی همچون تشخیص و استعاره را ساخته افکار انتزاعی آدمی در دوره متأخر می‌دانند و برآنند که کنایه با اندکی مسامحه همزاد زبان است (عزیزی، ۱۳۹۱: ۷۳). حضور پررنگ کنایه در غزل بهمنی، با سبک کلی شعرهای او مطابقت دارد. زبان شعر او ساده و صمیمی است و نزدیکی زیادی با لحن مردم عادی دارد. این خصیصه موجب می‌شود که مخاطب، به راحتی با اثر ارتباط برقرار کند. این موضوع زمانی مهم‌تر جلوه می‌کند که بدانیم کنایه که خود، صورت خیالی ساده‌ای به شمار می‌رود، در غزل‌های بهمنی باز ساده‌تر می‌شود. «بهمنی در تمام کنایات خویش به سادگی و کمی حلقه‌های ظاهر و کنایی نظر داشته است؛ از همین رو عبارات کنایی او سهل الوصول اند و خواننده در فهم آن‌ها به دست و پا نمی‌افتد» (جباری مقدم، ۱۳۸۸: ۴۵)؛ اما این امر به قیمت دور شدن شعر از لحن حماسی تمام می‌شود. برخی کنایه‌های به کار رفته در این غزل عبارت است از: همّت آهوندداشتن، راه به این سو نداشتن، زمانه نه تو، بیشتر بودن نیش از نوش، سر به زانو نهادن، خواننده یا نخوانده (طلبیده یا نطلبیده) و به پابوس آمدن. عنصر دیگری که در غزل امین‌پور بیشتر نمود دارد، کهن‌گرایی است. همان‌طور که پیش از این اشاره کردیم شعرهای بهمنی زبانی ساده و امروزی دارند و استفاده از نحو و واژگان پیشینیان کمتر در آن به چشم می‌خورد. «عنصر غالب بیانی در شعر بهمنی استفاده از زبان محاوره و تعبیرات و فرهنگ عامیانه و روز است چنان که می‌توان فهرست آن‌ها را در خلال چندین صفحه ذکر کرد. این بدان معنی نیست که در شعر او فرهنگ و میراث گذشته، اصلاً منعکس نشده است بلکه برخی از تعبیرات که نشان از کهنگی زبان باشد در شعر او، ولو بسیار اندک دیده می‌شود» (نصراللهی، ۱۳۹۳: ۲۱۵). در غزل مد نظر ما، کهن‌گرایی یک بار اتفاق افتاده است. قرار گرفتن حرف «آ» در انتهای واژه «وای»، از ویژگی‌های شعر کهن است و مفهوم کثرت را بیان می‌کند.

وایا به من! که با همه همزبانی ام

در خانواده نیز دعاگونه داشتیم

(بهمنی، ۱۳۹۰: ۶۴۵)

البته ذکر واژه خانواده در ادامه بیت، مانع از فخامت و حماسی شدن زبان می شود و در عوض فضایی صمیمی و خودمانی را منعکس می کند. غزل امین پور به اندازه سه بیت کوتاه تر از شعر بهمنی است اما در آن سه مرتبه کهن گرایی دیده می شود. او در بیت سوم، به جای اصطلاحاتی مثل «به این دلیل» یا به این خاطر، از عبارت «زین سبب» استفاده کرده است که فخامت خاص زبان حماسی را داراست.

۲-۵. موسیقی

وزن غزل امین پور از اوزان کم کاربرد در شعر فارسی است و این خود عاملی در ایجاد برجسته سازی شعر است. شعر را می توان در بحر متدارک احذ این گونه تقطیع کرد:

«فاعِلن فاعِلن فاعِلن فاعِلن فع»

با این حال ترتیب قرار گرفتن یک هجای کوتاه و دو هجای بلند، می تواند یادآور بحر متقارب باشد که از اصلی ترین اوزان برای بیان حماسه هایی چون شاهنامه فردوسی است. به عبارت دیگر اگر تک هجای نخست و پایانی هر مصرع را نادیده بگیریم، وزن شعر چنین می شود:

«[فع]فعولن فعولن فعولن فعل[فع]»

اما بهمنی غزلش را در بحر مضارع مثنیٰ اُخرب مکفوف سروده است. این وزن در غزل فارسی، بسامد بسیار بالایی دارد و به خاطر آشنایی با قالب های ذهنی مخاطب و مألوف بودن آن برای شاعر، گزینه مناسبی برای درد دل کردن و زمزمه های عاشقانه با امام رضا (علیه السلام) است. در این وزن هجاهای کوتاه و بلند به طور منظم تکرار نمی شوند؛ به همین

سبب دارای موسیقی ملایمی است که با فضای نجواگراییانه کَل غزل تناسب دارد؛ اما شعر را از فضای حماسی دور می‌کند.

۳. نتیجه‌گیری

هر یک از دو غزل رضوی کارکردهای خاص خود را دارند. غزل بهمنی حاصل نگاهی شهودی در دیدار با امام رضا (علیه السلام) است و بیش از آن که جنبه اجتماعی داشته باشد، بازتابی از مکاشفه‌های درونی شاعر است. درد دل صمیمانه او با امام هشتم، اثری را پدید آورده است که محتوای آن، در قالب لحنی مناسب، بر سادگی و بی‌پیرایگی تکیه دارد؛ با این حال عناصر خاص شعر حماسی در آن کمتر به چشم می‌خورد. در مقابل، لحن حماسی در غزل امین‌پور جلوه‌ای پررنگ دارد و ویژگی‌های ادبیات پایداری چه در فرم و چه در محتوا بیشتر در آن دیده می‌شود. او هنگام ستایش امام رضا (علیه السلام) بر جنبه‌های جمع‌گرایانه و مقاومتی بیشتر تأکید می‌ورزد. علت این امر می‌تواند، انس بیشتر این شاعر با ادبیات دفاع مقدس و همچنین ارتباط تنگاتنگ وی با فضای انقلاب و جنگ تحمیلی باشد.

در مقایسه سبک این دو شعر می‌توان گفت که غزل بهمنی از نظر فکری درون‌گرایانه‌تر و شخصی‌تر است. او در سطح نحوی بیشتر از فعل‌ها و ضمیرهای اول شخص مفرد استفاده می‌کند و فعل‌های غزلش از نظر معنایی انفعالی می‌نمایند. همچنین صور خیال و موسیقی غزل بهمنی بیشتر مناسب شعر غنایی است. در مقابل، غزل امین‌پور را می‌توان نمونه‌ای از جلوه‌های ادب پایداری دانست. این غزل که از نظر فکری معطوف به دنیای بیرون است، در سطح زبانی از واژه‌ها و فعل‌های پویا بهره می‌گیرد و به سبب کهن‌گرایی، لحنی حماسی را القا می‌کند. همچنین مهم‌ترین صورت خیال در این غزل تشخیص است؛ این امر در کنار استفاده از وزن مناسب، موجب شده است که غزل امین‌پور در سطح ادبی نیز با معیارهای ادبیات پایداری هماهنگ باشد.

منابع و مآخذ

- آقاخان‌ی بیژنی، محمود؛ صادقی، اسماعیل؛ خوانساری، زهره؛ طغیانی، اسحاق. (۱۳۹۶). «سیره فرهنگ رضوی؛ مبنای ادب پایداری». فرهنگ رضوی. س. ۶. ش ۲۴. صص: ۱۲۷-۱۵۵.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (بی تا). *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*. ترجمه علی اکبر غفاری. تهران: صدوق.
- امین‌پور، قیصر. (۱۳۶۴). *تنفس صبح*. چاپ دوم. تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
- بهمنی، محمدعلی. (۱۳۹۰). *مجموعه اشعار*. تهران: نگاه.
- بیگزاده، خلیل؛ شاهرخی، فرنگیس. (۱۳۹۷). «تحلیل تقابل واژگانی شعر رضوی شاعران دفاع مقدس». *ادبیات پایداری*. س ۱۰. ش ۸. صص: ۵۳-۷۲.
- پارساپور، زهرا. (۱۳۸۳). *مقایسه زبان حماسی و غنایی، با تکیه بر خسرو شیرین و اسکندرنامه نظامی*. تهران: دانشگاه تهران.
- پاینده، حسین. (۱۳۸۲). *گفتمان نقد*. تهران: روزنگار.
- جباری مقدم، عباس. (۱۳۸۸). «بحث و نظری در باب غزل». *کتاب ماه ادبیات*. س ۳. ش ۲۸. صص: ۳۸-۴۸.
- خاقانی، افضل‌الدین. (۱۳۶۸). *دیوان اشعار خاقانی*. به تصحیح ضیاءالدین سجادی. چاپ سوم. تهران: زوار.
- خاکپور، حسین؛ محمودی، مرضیه؛ سعیدی گراخانی، منصوره. (۱۳۹۳). «نقش و آثار مدیریت فرهنگی امام رضا (علیه السلام) بر جامعه شیعه». *فرهنگ رضوی*. س ۲. ش ۸. صص: ۳۱-۵۶.
- دهمرده، حیدرعلی؛ امیری خراسانی، احمد؛ طالبیان، یحیی؛ بصیری، محمد صادق (۱۳۸۶). «کنایه لغزان‌ترین موضوع در فن بیان». *ادب و زبان (نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی کرمان)*. ش ۲۲ (پیاپی ۱۹). صص: ۱۳۱-۱۳۸.
- رحیمی زنگنه، ابراهیم؛ بیگزاده، خلیل. (۱۳۹۵). «جلوه‌های پایداری در مناظره‌های امام رضا (علیه السلام) و سروده‌های صفارزاده و موسوی گرماردی». *فرهنگ رضوی*. س ۶. ش ۲۱. صص: ۱۹۹-۲۲۲.
- سنگری، محمدرضا. (۱۳۸۹). *ادبیات دفاع مقدس. مباحث نظری و شناخت اجمالی گونه‌های ادبی*. تهران: بنیاد حفظ آثار و دفاع مقدس.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۵). *صور خیال در شعر فارسی*. چاپ ششم. تهران: آگاه.
- عزیزی، محمدرضا. (۱۳۹۱). «زیبایی‌شناسی کنایه‌ها در زبان عربی و فارسی». *ادب عربی*. دوره ۴. ش ۱. صص: ۶۵-۹۲.
- علی‌پور، مصطفی. (۱۳۸۰). *ساختار زبان شعر امروز*. چاپ دوم. تهران: فردوس.
- فتوحی، محمود. (۱۳۹۰). *سبک‌شناسی؛ نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها*. تهران: سخن.
- فروتن، محمدرضا. (۱۳۸۸). «مضمون در شعر محمدعلی بهمنی». *کیهان فرهنگی*. ش ۲۷۲ و ۲۷۳. صص: ۵۶-۶۰.
- فلاح، ابراهیم. (۱۳۸۹). «سیمای امام رضا در اشعار شعرای شیعی معاصرش». *دانشنامه (زبان و ادبیات عرب)*. ش ۷۹. صص: ۸۲-۷۱.
- _____ (۱۳۹۶). «جلوه‌های ادبیات مقامات و پایداری در شعر شاعران شیعه با رویکردی به گفتمان رضوی». *مطالعات ادبی متون اسلامی*. س ۲. ش ۷. صص: ۷۵-۹۶.

- قاسمی، حسن. (۱۳۸۴). *صورخیال در شعر مقاومت*. چاپ دوم. تهران: فرهنگ گستر.
- کاظمی، فاطمه. (۱۳۹۱). «بازتاب ادبیات پایداری در شعر شاعران معاصر با تأکید بر طاهره صفارزاده، سیمین دخت وحیدی و سپیده کاشانی». *پایان‌نامه کارشناسی ارشد*. دانشگاه سیستان و بلوچستان.
- کافی، غلامرضا. (۱۳۸۷). «ویژگی‌های مشترک شعر مقاومت در ادبیات ایران و جهان». *مجموعه مقالات دومین کنگره ادبیات پایداری*. به کوشش احمد امیری خراسانی. کرمان: اداره کل حفظ و نشر آثار دفاع مقدس. صص: ۵۱۷-۵۵۴.
- کاکایی، عبدالجبار. (۱۳۸۰). *بررسی تطبیقی موضوعات پایداری در شعر ایران و جهان*. تهران: پالیزان.
- محمدی، مجید؛ بازیار، عاطفه. (۱۳۹۵). «بررسی مؤلفه‌های پایداری در اشعار رضوی دعبل خزاعی». *فرهنگ رضوی*. س ۶. ش ۲۱. صص: ۹۱-۱۱۱.
- نصراللهی، یدالله. (۱۳۹۳). «لغزش‌های بیانی و زبانی در شعر محمدعلی بهمنی». *بهار ادب*. س ۶. ش ۲۳. صص: ۲۱۳-۲۲۶.
- وحیدیان کامیار، تقی. (۱۳۸۵). *دستور زبان فارسی (۱)*. با همکاری غلامرضا عمرانی. چاپ پنجم. تهران: سمت.
- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۵). *جویبار لحظه‌ها*. چاپ پنجم. تهران: جامی.



جاىگاه بارگاه رضوى در منازعات سىاسى مذهبى ميان صفويان و ازبكان در عصر اول حكومت صفوى (۹۰۷ - ۱۰۳۸ ق)

درىافت: ۱۳۹۸/۳/۱۰ پذيرش: ۱۳۹۸/۵/۳۰
رضا دريگوندی^۱، شكرالله خاكرند^۲

چكىده

پايه گذارى حكومت صفوى توسط شاه اسماعيل در سال ۹۰۷ قمرى حساسيت همساىگان سنى مذهب را برانگيخت. در اين بين ازبكان با داعيه‌هاى مذهبى و توسعه طلبى‌هاى ارضى حملات مختلفى را به شهرهاى مختلف خراسان از جمله مشهد تدارك ديدند كه در اين تهجمات بارگاه رضوى نقش مهمى ايفا كرد. پژوهش پيش‌رو به روش توصيفى تحليلى مبتنى بر متون كتابخانه‌اى درصدد پاسخ به اين سؤال است كه بارگاه رضوى در اين منازعات چه جاىگاهى داشته است؟ يافته‌ها حاكى از اين واقعيت است كه بارگاه رضوى نه تنها از روند اين منازعات تأثيراتى پذيرفته بلكه بر جريان آن‌ها نيز اثر گذاشته است؛ بدىن ترتيب كه تهجمات ازبكان به مشهد موجب دستبردهاى گوناگون آن‌ها به بارگاه رضوى شد؛ اما همىن تهجمات زمينه‌اى براى توجه بيشتر شاهان صفوى به مسئله زيارت مشهد و بازسازى حرم مطهر را فراهم كرد. همچىن صفويان توانستند از ظرفيت‌هاى متعدد بارگاه رضوى به منظور مقابله با ازبكان استفاده كنند.

كلىدواژه‌ها: مشهد، منازعات سىاسى مذهبى، بارگاه رضوى، ازبكان، زيارت.

۱. دانشجوى دكترائى تاريخ ايران دوره اسلامى دانشگاه شيراز: derikvandyreza@gmail.com

۲. دانشيار گروه تاريخ اسلام دانشگاه شيراز (نويسنده مسؤل): khakrand66@yahoo.com

۱. مقدمه

در شرایطی که صفویان سرگرم تثبیت پایه‌های قدرت خویش در برابر بازماندگان ترکمانان و سایر گردن‌کشان محلی بودند، با دشمنی نو ظهور در مرزهای شمال شرقی قلمرو خویش یعنی ازبکان مواجه شدند. مناسبات میان دو حکومت از همان ابتدا شکل خصمانه‌ای به خود گرفت. ازبکان تلاش کردند از اختلافات مذهبی به عنوان حربه‌ای برای توسعه‌طلبی‌های ارضی خود بهره‌برداری کنند؛ بنابراین سلسله حملاتی را به منظور تصرف خراسان به این سرزمین تدارک دیدند. آن‌ها در بازه‌های زمانی مختلف که معمولاً مصادف با ایام ضعف و آشفتگی داخلی حکومت صفویان بود، سرزمین خراسان را هدف تاخت و تازهای خود قرار دادند.

در این تهاجمات مشهد نیز مانند دیگر شهرهای خراسان هدف تهاجم ازبکان قرار گرفت. آنچه مشهد را در این تهاجمات از دیگر شهرهای خراسان متمایز می‌کرد، قرار گرفتن بارگاه رضوی در این شهر بود. به عبارتی اگر هرات را پایگاه سیاسی صفویان در خراسان به حساب آوریم مشهد را باید پایگاه مذهبی و فرهنگی این دودمان در شرق ایران دانست. در روند منازعات میان صفویان و ازبکان، بارگاه رضوی اهمیت و جایگاه بالایی داشته؛ به گونه‌ای که بارگاه رضوی در شکل‌دهی به این منازعات و روند آن‌ها نقش‌آفرینی کرده است.

پژوهش پیش‌رو در صدد پاسخ به این مسئله است که بارگاه رضوی چه جایگاهی در منازعات سیاسی مذهبی صفویان و ازبکان ایفا کرده است؟ پاسخ ابتدایی که می‌توان در برابر این سؤال مطرح کرد بدین شکل است که در منازعات بین دو حکومت، بارگاه رضوی نقش دوگانه‌ای ایفا کرده؛ یعنی هم از این منازعات تأثیر پذیرفته که این تأثیرپذیری خود در دو قالب مثبت و منفی قابل بررسی است و هم در روند این منازعات به نفع صفویان اثر مثبت گذاشته است.

۱-۱. پیشینه پژوهش

تاکنون هیچ‌گونه پژوهشی با این نگاه به موضوع پیش‌رو نپرداخته است، منتها می‌توان

از تحقیقاتی نام برد که به برخی از جنبه‌های تحقیق حاضر اشاراتی داشته‌اند یا از منظری دیگر بدین موضوع نگاه کرده‌اند. بخشی از کتاب «تاریخ شهر مشهد (از آغاز تا مشروطه)» (سیدی، ۱۳۷۸) به وضعیت این شهر و بارگاه رضوی در دوره صفوی اختصاص یافته است. در این اثر به صورت مشروح به جزئیات حوادث و رخدادهایی که در نتیجه منازعات بین صفویان و ازبکان بر شهر مشهد و حرم رضوی گذشته، پرداخته شده است. یکی دیگر از این گونه پژوهش‌ها مقاله امیرخانی (۱۳۹۰) با عنوان «مکتوبات سیاسی و داعیه‌های مذهبی (بررسی نقش مذهب در روابط ایران و ماوراءالنهر در قرن ۱۰ و ۱۱ ق)» است که نگارنده تنها به بررسی و تحلیل نقش مذهب در روابط صفویان و ازبکان با تکیه بر مکتوبات سیاسی آن عصر پرداخته و در خلال مباحث خود حرم امام رضا (علیه السلام) را یکی از دلایل نزاع مذهبی میان دو طرف ذکر کرده است.

در مقاله دیگری با عنوان «نقش و جایگاه حرم مطهر رضوی در شکل‌گیری و تکامل حیات شهری مشهدالرضا» (زارعی، هاشمی زوج آباد و مسعودی، ۱۳۹۵) نگارندگان بیشتر به نقش بارگاه رضوی در تکامل حیات شهری مشهد از شهادت امام رضا (علیه السلام) تا دوره قاجار پرداخته و به صورت کلی به تأثیر حملات ازبکان در ساختن برخی استحکامات دفاعی شهر مشهد اشاره کرده‌اند. همچنین در برخی پژوهش‌های دیگر از جمله «شاهان صفوی و زیارت» (ایزدی، ۱۳۹۱) نیز به طور مشروح به سفرهای زیارتی شاهان صفوی اشاره و این پیش‌فرض مطرح شده که شاهان صفوی در خلال سفرهای نظامی خود به زیارت ائمه شتافته‌اند. از آن جا که پژوهش حاضر درصدد است تا جایگاه بارگاه رضوی در منازعات میان صفویان و ازبکان را به صورت تحلیلی مورد بررسی قرار دهد، دارای جنبه نوآورانه بوده و با تحقیقات پیشینیان متفاوت است.

۱-۲. ضرورت و اهمیت انجام تحقیق

قرار گرفتن بارگاه ملکوتی حضرت رضا (علیه السلام) در سرزمین خراسان اهمیت خاصی به این منطقه بخشیده است. شخصیت معنوی این امام بزرگوار موجب شده که بارگاه رضوی

در تحولات سیاسی و اجتماعی خراسان و البته سراسر ایران نقش آفرین باشد. یکی از مصادیق این نقش آفرینی را در مسئله منازعات سیاسی و مذهبی میان صفویان و ازبکان شاهد هستیم. جایگاه مهم و دوگانه‌ای که بارگاه رضوی در این منازعات ایفا کرده بر اهمیت و ضرورت انجام این پژوهش می‌افزاید.

۲. نگاهی به منازعات سیاسی مذهبی صفویان و ازبکان

آغاز سده دهم قمری شروع دوران جدیدی در حیات عملی و رفتار سیاسی شیعیان بود که این بار بر گونه آیین اثناعشری و در قالب یک تشکیلات نو، دوران پرفراز و نشیبی از سرزندگی اندیشه سیاسی و دینی را شروع کردند (صفت گل، ۱۳۸۱: ۱۳۳). صفویان از جمله صوفیانی بودند که به تدریج تعلیمات شیعه را اخذ کردند و به دستگیری برخی علمای دینی شیعه در برابر تهاجمات فرهنگی و سیاسی دو همسایه غربی و شمال شرقی یعنی عثمانیان و ازبکان به مقابله برخاستند و استقلال ایران را حفظ کردند. دگرگونی مذهبی در ایران و صف‌آرایی سیاسی و مذهبی در مرزهای شرقی و غربی آن به همراه برقراری حاکمیتی متمرکز در درون مرزهای سنتی پس از سالیانتمادی از مشخصه‌های دوره صفویان است (حاجیان‌پور، ۱۳۷۶: ۴-۵). ایران هنگام تشکیل دولت صفوی نوعی تجزیه سیاسی را از سر می‌گذراند. در شرق آخرین حکمرانان دودمان تیموری به مرکزیت هرات، فرمانروایی متزلزل و منحطی داشتند. در غرب خاندان آق‌قویونلو در پایتخت خود تبریز درگیر ضعف سیاسی و انحطاط اقتصادی و اجتماعی بودند و در پیرامون آن ازبکان در شرق و عثمانیان در غرب به مثابه دو لانه زنبور به قلمروی ایران چشم دوخته بودند. افزون بر آن شماری از خاندان‌های محلی در ولایات مختلف ایران گونه‌ای استقلال داخلی داشتند و می‌کوشیدند در غیاب یک حکومت متمرکز اوضاع ولایت خویش را سامان دهند (صفت گل، ۱۳۸۸: ۳۵).

در این میان آغاز بازیگری ازبکان در منطقه ماوراءالنهر، صفویان را با چالش بزرگی مواجه نمود (امیرخانی، ۱۳۹۰: ۴۶). ازبکان نیروهای تازه‌نفسی از دشت‌های آسیای

مرکزی بودند که بر مبنای الگوی سنتی تاریخ چند قرن گذشته ایران آمادگی لازم را برای درنوردیدن خاک ایران پیدا کرده بودند (متولی و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۴۲). کوشش برای یافتن دلایل مذهبی به عنوان بهانه جنگ و غزا با سرزمین کفر و ادعاهای تاریخی و موروثی گویای پیچیدگی بحران سیاسی مذهبی در شرق ایران بود (حاجیان پور، ۱۳۷۶: ۷). یکی از مبنای اختلاف میان صفویان و ازبکان ناهمگونی مذهبی بود. شاه اسماعیل (۹۰۷-۹۳۰ ق) اساس وحدت سیاسی ایران را بر تشیع و سیاست خارجی خود را بر مخالفت با ازبکان و عثمانی ها که هر دو دسته سنی مذهب بودند، قرار داد و جنگ ها را به صورت کشمکش های مذهبی درآورد (سرافرازی و شاطری، ۱۳۹۳: ۷۹). ازبکان نیز که حنفیان متعصبی بودند (امیر خانی، ۱۳۹۰: ۴۷) آمادگی لازم برای ورود به مناقشات مذهبی را دارا بودند. رویکرد تبلیغی صفویان در جهت اشاعه تشیع در خراسان و افراط برخی از مریدان شاه اسماعیل در این زمینه دامنه اختلافات مذهبی را با ازبکان افزون ساخت. شعارهای آغازین صفویان در لعن خلفا نیز دستاویز محکمی را فراروی ازبکان قرار داد تا با جدیت بیشتری علیه شیعیان فتوا صادر کنند؛ بنابراین ازبکان تاخت و تاز به خراسان را که بیشتر با درون مایه غارتگری و زیاده خواهی همراه بود در پوشش جهاد علیه بدعت و رفض قرار دادند و مبتنی بر همین شیوه هرگونه رفتاری را علیه شیعیان مباح شمردند. از سوی دیگر تحریکاتی که برخی علمای ماوراءالنهر علیه مذهب صفویان به راه انداخته بودند، زمینه هرگونه مماشات را منتفی ساخته بود (متولی و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۵۳-۱۵۴).

سه عامل در تشدید منازعات مذهبی بین ازبکان و صفویان نقش داشت؛ ۱. نقش فضل الله بن روزبهان خنجی و اقدامات وی در زمینه تحریک ازبکان به جنگ با صفویان و مشروعیت بخشی به آن ها و تلاش در جهت پیوند دادن حکومت ازبکان با منصب خلافت ۲. تلاش دولت عثمانی برای تحریک ازبکان علیه صفویان و دادن عنوان غزا به منازعات آن ها ۳. مزار امام هشتم شیعیان و جایگاهی که در مجادلات کلامی و فرقه ای ایفا نمود (همان: ۴۸-۵۰؛ ر.ک: امیرخانی، ۱۳۹۰: ۴۴-۶۰). یکی دیگر از مبنای اختلاف میان صفویان و ازبکان توسعه طلبی های ارضی ازبکان برای تصاحب خراسان بود. خراسان به عنوان دروازه ورود ازبک ها به ایران به لحاظ دور بودن از مرکز حکومت صفوی از یک سو و

ناتوانی صفویان در اجرای یک برنامه دفاعی پایدار در برابر تهاجمات ازبکان از سوی دیگر در معرض آسیب‌های زیادی قرار گرفت که در فرایند کلی حیات اجتماعی و اقتصادی این منطقه تأثیرات ناگواری را به جا گذاشت (متولی و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۴۲). ازبکان اصرار داشتند که صفویان می‌بایست به عراق و آذربایجان اکتفا و خراسان را به آن‌ها واگذار کنند، در مقابل صفویان خراسان را ملک موروث خود می‌دانستند که به هیچ وجه حاضر به چشم‌پوشی از آن نبودند (ترکمان، ۱۳۸۲، ج ۲: ۴۵۲ - ۴۵۳ و ۵۶۶). صفویان توانستند بعد از نبرد مرو در سال ۹۱۶ قمری خراسان را به تملک خود درآورند. با توجه به واقع شدن حرم حضرت رضا (علیه السلام) در مشهد و سادات متن‌فد ساکن شهر مشهد این شهر یکی از مراکز مهم دولت صفوی شد (سیدی، ۱۳۷۸: ۱۰۰). با این حال گرایش غالب در نزد صفویان حفظ مناسبات دوستانه با همسایه شمال شرقی خویش بود (جناب‌دی، ۱۳۷۸: ۵۹۲؛ ترکمان، ۱۳۸۲، ج ۲: ۵۶۶)؛ اما تلاش‌های صلح‌طلبانه صفویان نتوانست جلوی خوی غارتگر ازبکان را بگیرد. شرح یورش‌های متعدد ازبکان به سرزمین پهن‌اور خراسان حکایتی دردآور از سرگذشت مردمانی است که به جبر طبیعت در معرض حملات مهاجمانی بودند که از شرق و شمال شرق بر سرزمین ایران می‌تاختند (امیرخانی، ۱۳۹۰: ۴۶). در این بین مشهد نیز در موارد مکرر مورد دستبرد و غارت مهاجمان ازبک قرار گرفت (شاملو، ۱۳۷۱: ۱۷۵؛ ترکمان، ۱۳۸۲، ج ۲: ۴۱۳؛ جناب‌دی، ۱۳۷۸: ۶۸۴ - ۶۸۵؛ ر.ک: سیدی، ۱۳۷۸: ۹۵ - ۲۲۰). با این حال تلاش ازبکان برای انضمام قطعی خراسان به ماوراءالنهر با شکست مواجه شد و خود آن‌ها پس از مدتی به امکان‌ناپذیر بودن این امر واقف گشتند (جناب‌دی، ۱۳۷۸: ۴۰۸).

۳. اثر پذیری بارگاه رضوی از منازعات سیاسی نظامی میان صفویان و ازبکان

۳-۱. یورش ازبکان به مشهد و دستبرد به بارگاه رضوی

اثر پذیری بارگاه رضوی از منازعات بین صفویان و ازبکان در دو قالب اثرپذیری مثبت و

منفی قابل بررسی است. دستبردهای متعدد ازبکان به بارگاه رضوی را می‌توان در ذیل اثر پذیری منفی گنجانند. ازبکان در حملات متعدد خود به مشهد در برهه‌های زمانی مختلف آن را اشغال کردند. مشهد شهری راهبردی در شرق ایران محسوب می‌شد و بنا به ماهیت زیارتگاهی اش ثروت‌های سرشاری را در قالب‌های مختلف در خود جای داده بود (بارتولد، ۱۳۵۸: ۱۳۴)؛ بنابراین تصرف آن از نظر سیاسی و اقتصادی برای ازبکان اهمیت زیادی داشت. یکی از مهم‌ترین دلایل حملات ازبکان به این شهر دستیابی به دارایی‌های متعلق به بارگاه رضوی بود. در این دوره خوی غارتگری که از رسوم صحرانوردان بود هنوز در ساختار نظامی سپاه ازبک پا بر جا بود (نواپی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۹۰). از این جهت است که کمپفر، ازبکان را غارتگران ایران می‌نامد (کمپفر، ۱۳۶۰: ۹۵). برای آگاهی از میزان ثروت‌هایی که تنها به شکل طلا و نقره در مجموعه بارگاه به کار رفته بود کافی است به این روایت نطنزی اشاره کنیم که می‌گوید طهماسب ۸۰ من طلا صرف مطلا کردن گنبد حرم و میل روی آن نمود (افوشته‌ای نطنزی، ۱۳۸۳: ۱۳-۱۵). همچنین گزارش‌های فراوانی در دست است که از اهدای فروش، قنادیل طلا و نقره و اموال دیگری توسط دیگر شاهان صفوی به حرم حکایت دارد. گزارشی دیگر از مستوفی در دست داریم که اگرچه مربوط به اواخر عصر صفوی و حاصل انباشت دارایی‌های حرم در یک دوره طولانی است ولی می‌تواند در فهم این موضوع به ما کمک کند. وی روایت می‌کند در سال ۱۱۲۶ قمری به منظور تأمین هزینه سرکوب افغانه هرات دارایی‌های حرم را ذوب کردند که مجموع آن‌ها ۹۶ من و ۳۲ استار طلا و سه خروار و ۳۵ من نقره بود^۱ (مستوفی، ۱۳۷۵: ۱۱۸-۱۱۹؛ ر.ک: اشرفی (خوانساری) (مترجم)، بی‌تا: ۱۰۶-۱۰۷ و ۱۱۰).

علاوه بر این می‌بایست دارایی‌های دیگری که به شکل فرش، ظروف چینی، شمعدان‌ها، نسخ خطی گرانبها، کشاورزی‌های وقفی مربوط به حرم و سایر اموال عوام الناس را بر ثروت این شهر و میزان جاذبه آن برای مهاجمان ازبک افزود. درخور یادآوری است که اکثر دارایی‌های حرم در فاصله زمانی ۹۱۱ تا ۱۰۰۷ قمری چه آن‌هایی که قبل از

۱. هر من برابر با ۳۲۶ گرم، استار برابر با ۱۵ مثقال و مثقال خود مساوی با ۴/۶ گرم بود؛ و هر خروار نیز برابر با ۵۸۸/۸۰ کیلوگرم بود. ر.ک: اشرفی (خوانساری)، بی‌تا: ۱۰۶-۱۰۷ و ۱۱۰.

ظهور صفویان در حرم موجود بود و چه آن‌هایی که در این بازه زمانی توسط شاهان صفوی به حرم اهدا شد، در جریان یورش‌های مکرر ازبکان به مشهد به یغما رفت. تهاجمات ازبکان به خراسان پیوند مستقیمی با آشفتگی اوضاع حکومت صفوی داشت. ترکمان با در نظر داشتن این واقعیت می‌گوید عبیدخان که «همیشه در آرزوی ملک خراسان ... بود از بیم شعله شمشیر عالم‌گیر حضرت خاقان سلیمان‌شأن [شاه اسماعیل] و ظهور واقعه شیبک خان در ملک بخارا خزیده، دم درکشیده بود بعد از واقعه نازله خاقان سلیمان‌شأن و حوادث سن حضرت شاه جنت‌مکان [شاه طهماسب] و اخبار منازعه امرا خودرأی قزلباش به گمان آنکه ممالک ایران بی‌صاحب و در دست چند متغلب است دندان طمع بملک خراسان تیز کرده شش مرتبه بعزم تسخیر لشکر بخراسان کشید» (ترکمان، ۱۳۸۲، ج ۱: ۵۰). نخستین تهاجم ازبکان به مشهد در دهه اول حکومت صفوی رخ داد. شیبک خان رهبر این قوم با بهره‌گیری از اشتغال شاه اسماعیل به مبارزه با مخالفان داخلی خویش در سال ۹۱۱ قمری به خراسان هجوم آورد. در جریان این حمله «ازبکان تمامی شهر مقدس مشهد و روضه رضیه متبرکه را تاخت نموده، برداشته به جانب هرات روانه گردیدند» (عالم‌آرای شاه اسماعیل، ۱۳۴۸: ۳۴۶). از این رو زمانی که شاه اسماعیل در سال ۹۱۶ قمری وارد مشهد شد مشاهده کرد «که ازبکان فرش آستان ملایک آشیان را تالان نموده‌اند و قنادیل طلا و نقره را با قالی و غیره برده‌اند» (عالم‌آرای صفوی، ۱۳۵۰: ۲۹۰). در سال ۹۱۹ قمری و به دنبال شکست و قتل امیرنجم‌ثانی در ماوراءالنهر نیز مشهد به مدت سه ماه به تصرف عبیدخان ازبک درآمد تا این که با ورود شاه اسماعیل به خراسان وی از این شهر عقب‌نشینی نمود (جناب‌دی، ۱۳۷۸: ۲۷۱ و ۲۷۳). عبیدخان یک‌بار دیگر در سال ۹۳۴ قمری نیز مشهد را بعد از یک محاصره طولانی تصرف نمود (همان: ۳۸۹).

به‌رغم اشاره نکردن منابع به نحوه رفتار ازبکان با ساکنان مشهد و بارگاه رضوی قطعاً در این مدت نیز به روال سابق شهر مشهد و بارگاه هدف دستبرد مهاجمان قرار گرفته بود. گزارش کاملی از غارت بارگاه رضوی و قتل و غارت مشهد و ساکنان آن در حمله سال ۹۹۸ قمری عبدالمؤمن خان ازبک به این شهر موجود است. خان ازبک بعد از یک محاصره هفت ماهه (همان: ۶۸۴-۶۸۵) شهر را تصرف کرد. ازبکان به مدت سه روز مشهد و ساکنان

آن را هدف قتل و غارت قرار دادند. اصرار خدام حرم در جلوگیری از ورود خان ازبک به داخل حرم و سوء قصدی نافرجام به جان وی موجب خشم عبدالمؤمن خان و صدور دستور غارت بارگاه و قتل پناهندگان آن مکان مطهر شد (همان: ۶۸۶ - ۶۸۷). شاملو تعداد ساداتی را که در این حادثه کشته شدند چهار هزار نفر ذکر کرده است (شاملو، ۱۳۷۱: ۱۷۵). به دنبال این حمله که ترکمان آن را «ثانی روز عاشورا» نامیده، روضه مقدسه به باد غارت رفت و قنادیل مرصع طلا و نقره و شمعدان‌ها که از حیز تعداد بیرون بود و مفروشات و ظروف چینی و «کتابخانه سرکار فیض آثار که در تمام ایام از اقصی بلاد اسلام جمع شده بود از مصحف بخطوط شریف حضرات ائمه معصومین و استادان مانقده مثل یاقوت مستعصمی و استادان سته و دیگر کتاب علمی و فارسی که از حیز احصا بیرون بود بدست اوزبکان بی تمیز نادان درآمده آن دُر گرانیامیه را چون خرف ریزه بی بها بیکدیگر میفروختند» (ترکمان، ۱۳۸۲، ج ۲: ۴۱۳)؛ همچنین زنان بسیاری نیز توسط ازبکان به اسارت گرفته شدند. ازبکان به این ثروت‌های به دست آمده اکتفا نکرده و میرسید ولی را که متولی آستان بود به منظور اخذ دفینه آن قدر شکنجه نمودند تا در نتیجه آن مصیبت به درجه شهادت رسید (شاملو، ۱۳۷۱: ۱۷۵). تبعات اقتصادی حمله ازبکان به شهر مشهد به اندازه‌ای بود که بنا بر گفته جناب‌دی «از اموال و جهات در روی زمین و زیر زمین یک دینار نگذاشتند» (جناب‌دی، ۱۳۷۸: ۶۸۷). عبدالمؤمن خان بعد از ترک مشهد میل طلای گنبد را نیز که توسط شاه طهماسب ترتیب داده شده بود به همراه خود برد (ترکمان، ۱۳۸۲، ج ۲: ۴۱۴).

انگیزه‌های مادی ازبکان در تهاجم به مشهد از آن جا مشخص تر می‌شود که به گفته ترکمان در تهاجم عبیدخان ازبک به این شهر در سال ۹۳۵ قمری «بسی از مردم یقین‌التسنن را بطمع مال بیبانه رفض و تشیع مقتول ساختند» (همان، ج ۱: ۵۸). ازبکان سایر متعلقات و موقوفه‌های بارگاه رضوی از جمله محصولات کشاورزی را نیز به یغما بردند. ترکمان از نامه علمای مشهد به عبدالله خان ازبک در سال ۹۹۷ قمری یاد می‌کند که در آن متذکر شده بودند که «متعرض محصولات که اکثر بسرکار فیض آثار متعلق و معاش جمعی کثیر از خدمه آن روضه مقدسه است نگردند» (همان، ج ۲: ۳۹۰)؛ اما ازبکان به بهانه آنکه

«این دیار از جمله دارالحرب است» تصرف و مصرف املاک وقفی را جایز می‌دانستند (شاملو، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۴۴). با این حال در برخی مواقع بزرگان مشهد از طریق مذاکره و دادن هدایا و اموالی مهاجمان را راضی به رفع محاصره مشهد می‌کردند (همان، ج ۲: ۴۱۱). یکی از اقدامات ناپسندی که ازبکان در هنگام تصرف مشهد انجام می‌دادند و حساسیت صفویان را برمی‌انگیخت، نبش قبور شخصیت‌های برجسته‌ای بود که در محدوده حرم دفن شده بود. می‌دانیم که بنا بر یک سنت مذهبی جنازه شاهان را در مشاهد متبرکه در ایران و بین‌النهرین دفن می‌کردند. در دوره مورد بحث ما حداقل یک جنازه مهم یعنی پیکر طهماسب (۹۳۰ - ۹۸۴ ق) در کنار مرقد حضرت رضا (علیه السلام) دفن شده بود (جناب‌دی، ۱۳۷۸: ۵۸۷؛ روملو، ۱۳۵۷: ۶۳۰). عبدالمؤمن خان در سال ۱۰۰۱ قمری قصد داشت جنازه طهماسب را بیرون آورده و بدان بی‌احترامی روا دارد اما به دلیل رعایت جوانب احتیاطی از جانب صفویان به هنگام دفن جنازه طهماسب، بدین امر موفق نشد (جناب‌دی، ۱۳۷۸: ۵۲۵ - ۵۲۷). تهاجمات ازبکان به مشهد بعد از شکست آن‌ها در سال ۱۰۰۷ قمری در جنگ رباط پریان به پایان رسید و سپس با قدرت‌نمایی شاه‌عباس اول آن‌ها نتوانستند مانند سابق خراسان را هدف تاخت‌وتاز قرار دهند. ازبکان به‌رغم بی‌احترامی‌هایی که در نحوه رفتار با ساکنان شهر مشهد و بارگاه رضوی داشتند، تحت تأثیر شخصیت معنوی حضرت رضا (علیه السلام) قرار گرفته و ارادت خود را به ایشان اظهار می‌کردند. بر اساس نوشته‌های فضل‌الله بن روزبهان خنجی مورخ سنی مذهب درباره ازبکان، شیبک خان در سال ۹۱۱ قمری به زیارت حضرت رضا (علیه السلام) شتافت و آداب زیارت را به جای آورد (خنجی، ۱۳۵۵: ۳۳۹). خنجی ابیاتی به وی نسبت می‌دهد که به زبان ترکی و در ستایش حضرت رضا (علیه السلام) سروده شده است^۱ (همان: ۳۴۱) شاملو نیز روایت می‌کند عبدالمؤمن خان بعد از تصرف مشهد در سال ۹۹۸ قمری قصد ورود به بارگاه را داشته به گونه‌ای که چون خدام حرم مانع از ورود وی می‌شدند خان فریاد برآورد «بغیر از ادراک شرف زیارت مطلبی دیگر نداریم» (شاملو، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۷۴). خنجی که نظریه‌پرداز سیاسی و مذهبی ازبکان محسوب می‌شود و مورخی صفوی ستیز به حساب می‌آید (سیدی، ۱۳۷۸: ۹۶ - ۹۷) نیز درباره بارگاه حضرت رضا (علیه السلام)

۱. ترجمه یکی از این ابیات چنین است: «اگر سر بر این آستان بگذارم و اشک روان بر چهره جاری کنم دیگر در میان این آستان پاک غمی از مرگ نخواهم داشت». به منظور آگاهی از متن کامل این غزل به زبان ترکی ر. ک: خنجی، ۱۳۵۵: ۳۴۱.

چنین می‌گوید: «معبدیست از معابد اسلام هرگز آن مرقد عالی از طاعت نیازمندان خالی نیست و چگونه چنین باشد و حال آنکه تربت حضرت امامیست که اوست مظهر علوم نبوی و وارث صفات مصطفوی و امام برحق و رهنمای مطلق و صاحب زمان امامت خود و وارث نبوت بحق استقامت خود» (خنجی، ۱۳۵۵: ۳۳۶).

۳-۲. توجه بیشتر شاهان صفوی به مسئله زیارت مشهد

نخستین اثرگذاری مثبت منازعات صفویان و ازبکان بر بارگاه رضوی فراهم شدن زمینه حضور بیشتر شاهان صفوی در خراسان و توجه بیشتر آن‌ها به زیارت مشهد بود. یورش‌های مکرر ازبکان به خراسان به خصوص در فاصله زمانی سال‌های ۹۱۱ تا ۱۰۰۷ قمری لزوم حضور شاهان صفوی در این منطقه به منظور دفع مهاجمان را بیشتر می‌کرد. منابع این عصر نیز با در نظر داشتن این واقعیت دلیل سفرهای مکرر شاهان صفوی به خراسان در برهه زمانی فوق را انگیزه‌های سیاسی و ضرورت مقابله آن‌ها با مهاجمان ازبک ذکر کرده‌اند (جنابدی، ۱۳۷۸: ۲۱۸ و ۴۱۸؛ خواندامیر، ۱۳۷۰: ۱۶۷؛ ترکمان، ۱۳۸۲: ج ۱: ۵۸؛ خواندمیر، ۱۳۸۰: ج ۴: ۵۰۷ - ۵۰۸). نگاهی کوتاه به زیارت‌های شاهان صفوی از مشهد در این دوره نیز خود گواه این واقعیت است که ضرورت مقابله با ازبکان بر میزان حضور آن‌ها در خراسان تأثیرگذار بوده است. دو زیارت شاه اسماعیل از مشهد در خلال سفرهای جنگی وی در سال‌های ۹۱۶ و ۹۱۹ قمری صورت گرفت (جنابدی، ۱۳۷۸: ۲۳۴ و ۳۷۷؛ روملو، ۱۳۵۷: ۱۵۳). شاه طهماسب نیز در خلال سفرهای نظامی خود در سال‌های ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۴۰ و ۹۴۳ قمری چندین نوبت به زیارت حضرت رضا (علیه السلام) رفتند (خواندامیر، ۱۳۷۰: ۳۱۴؛ جنابدی، ۱۳۷۸: ۳۹۴؛ روملو، ۱۳۵۷: ۲۷۹؛ ترکمان، ۱۳۸۲: ج ۱: ۵۸)؛ و برخی زیارت‌های شاه عباس اول (۹۹۶ - ۱۰۳۸ ق) نیز با سفرهای نظامی وی به خراسان در ارتباط بود (جنابدی، ۱۳۷۸: ۶۷۸؛ منجم، ۱۳۶۶: ۱۷۱؛ ترکمان، ۱۳۸۲: ج ۲: ۵۷۸).

بنابراین مشخص است که لزوم مقابله با ازبکان در کمیت زیارت شاهان صفوی از مشهد تأثیرگذار بوده است؛ اما این سخن بدین معنی نیست که مسئله زیارت مشهد صرفاً با

تهاجم ازبکان به خراسان پیوند خورده بود؛ زیرا شاهان صفوی شیعیان مخلصی بودند که نه تنها در خلال سفرهای جنگی بلکه در موارد دیگری صرفاً بنا بر اعتقاد قلبی که به ائمه هدی (علیهم السلام) داشتند به زیارت مقابر آنها در ایران و بین‌النهرین می‌رفتند (ر.ک: ایزدی، ۱۳۹۱: ۱۳۱-۱۵۱) برای اثبات این مدعا می‌توان به نمونه‌هایی از سفر شاهان صفوی به خراسان اشاره کرد که صرفاً به انگیزه زیارت مشهد انجام گرفت. یکی از این موارد سفر معروف سال ۱۰۰۹ قمری شاه عباس بود که با پای پیاده (معصوم، ۱۳۵۱: ۴۳) و در عرض ۲۸ روز انجام گرفت (ترکمان، ۱۳۸۲، ج ۲: ۶۱۱-۶۱۲). جدای از این شاهان صفوی در زیارت مشهد مراتب ارادت و اخلاص خود را به امام رضا (علیه السلام) نشان داده و هرگونه شائبه مصلحتی بودن این سفرها را از اذهان زدوده‌اند (ترکمان، ۱۳۸۲، ج ۲: ۶۱۲؛ عالم‌آرای صفوی، ۱۳۵۰: ۲۹۱؛ عالم‌آرای شاه اسماعیل، ۱۳۴۸: ۳۴۷).

۳-۳. توسعه و بازسازی بارگاه رضوی و شهر مشهد

دومین اثر‌پذیری مثبت بارگاه رضوی از منازعات بین صفویان و ازبکان را باید در فراهم شدن بستری برای اهتمام بیشتر شاهان صفوی به توسعهٔ آستان مقدس رضوی و توجه بیشتر به شهر مشهد دانست. مشهد به عنوان مدفن امام هشتم شیعیان پایگاه مذهبی صفویان در برابر ازبکان محسوب شده و برای خاندان صفوی دارای اهمیت فراوانی بود؛ به گونه‌ای که از دست رفتن آن را مساوی با از دست رفتن کل خراسان می‌دانستند (منجم، ۱۳۶۶: ۵۹). جایگاه راهبردی مشهد در سیاست‌های مذهبی شاهان صفوی بدان درجه بود که شاه اسماعیل در برابر خواسته‌های شیبک خان ازبک مبنی بر فراهم نمودن وسایل عبور سپاه ازبک از عراق برای زیارت کعبه، مسئله زیارت حضرت رضا (علیه السلام) را مطرح کرده و خطاب به خان ازبک می‌نویسد: «ما نیز عزم جزم کرده‌ایم که جهت طواف ملایک مطاف روضه رضویه علی راقدها ألف السلام و التحیه ... به صوب خراسان توجه فرماییم لایق آنکه در استقبال موکب جاه و جلال طریق استعجال مسلوک داشته راه تکاهل ننمایند» (جناب‌دی، ۱۳۷۸: ۲۳۰).

در طی تهاجمات ویرانگر ازبکان که موجب «خرابی خراسان و خراسانیان» گشته بود (همان: ۲۹۶)، مشهد نیز به عنوان یکی از مهم‌ترین شهرهای خراسان صدمات فراوانی دید و مقدار قابل توجهی از سرمایه‌های انسانی و مادی خود را از دست داد. همچنین در جریان این تهاجمات بارگاه رضوی نیز به کرات هدف غارت ازبکان قرار گرفت. لزوم جبران این خسارات در کنار علاقه و اهتمام شاهان صفوی به آباد کردن مشهد متبرکه و شهرهای مذهبی موجب گشت که اقدامات عمرانی در خود بارگاه و شهر مشهد انجام بگیرد. این اقدامات در دو بعد جزئی و کلی و در چند مرحله صورت پذیرفت. در مرحله اول که مقارن با سلطنت اسماعیل و طهماسب است (۹۰۶ - ۹۸۵ ق) اصلاحات عمدتاً جزئی است. ویژگی اصلی این دوره تهاجمات مکرر ازبکان است که با دستبردهای خود به بارگاه مطهر تأثیر اقدامات عمرانی شاهان صفوی را خنثی می‌کردند؛ اما در مرحله دوم اقدامات عمرانی اساسی و پایداری در ساختار بارگاه و شهر مشهد صورت گرفت. در این مرحله به دلیل تثبیت قدرت صفویان در خراسان و تضعیف دودمان ازبک که بعد از نبرد رباط پریان آغاز شد، تهاجمات آن‌ها به مشهد به حداقل رسید و اقدامات عمرانی شاه عباس پایدار ماند. در منابع این عصر گزارشی از اقدامات عمرانی به معنای واقعی که به دست شاه اسماعیل صورت گرفته باشد، دیده نمی‌شود؛ بلکه گزارش‌ها عموماً به تأمین لوازم ضروری حرم مثل شمعدان، فرش و رسیدگی به امور خدام و سادات مجاور حرم مربوط می‌شود. در سال ۹۱۶ قمری شاه اسماعیل دستور داد که حرم را مفروش و قنادیل و شمعدان‌های طلا و نقره برای آن فراهم کنند (عالم‌آرای صفوی، ۱۳۵۰: ۲۹۰-۲۹۱؛ عالم‌آرای شاه اسماعیل، ۱۳۴۸: ۳۴۶-۳۴۷). وی در جریان همین سفر سادات و مجاوران حرم را با دادن صدقات خوشدل گرداند (جنابدی، ۱۳۷۸: ۲۳۴؛ روملو، ۱۳۵۷: ۱۵۳؛ ترکمان، ۱۳۸۲، ج ۱: ۳۷؛ خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۴: ۵۰۸). اهدای صدقات به مجاوران حرم در سفر سال ۹۱۹ قمری شاه اسماعیل به خراسان نیز تکرار شد (جنابدی، ۱۳۷۸: ۲۷۷).

شاه طهماسب اقدامات عمرانی بیشتری نسب به پدر خویش در بارگاه رضوی و شهر مشهد انجام داد. وی علاوه بر آن که در سفرهای متعدد نظامی خود به خراسان سادات و خدام حرم را با اعطای صلات خوشوقت گردانید (همان: ۳۹۴، ۴۲۰ و ۴۵۹)، اقدامات

عمرانی همچون برآوردن باروی گرد شهر مشهد (روملو، ۱۳۵۷: ۶۳۵؛ حسینی استرآبادی، ۱۳۶۴: ۵۴) که ظاهراً به جای باروی کهنه آن ساخته شده بود، مطلاً کردن گنبد مبارک (حسینی استرآبادی، ۱۳۶۴: ۵۴؛ مستوفی، ۱۳۷۵: ۸۱)، نصب میل طلای سر گنبد مبارک (حسینی استرآبادی، ۱۳۶۴: ۵۴)، «قلعه مشهد مقدس، سر طوق مرصع گنبد مطهر مزبور، ... شرفه دوز ضریح مقدس، شمعدان بالای سرو پایین پای مرقد مطهر، درب مرصع روضه رضویه» را نیز انجام داد (مستوفی، ۱۳۷۵: ۸۱). در دوره مورد بحث ما شاه عباس بیشترین اقدامات عمرانی را در بارگاه رضوی انجام داد. استرآبادی با در نظر داشتن این واقعیت می گوید که شاه عباس «در تعمیر مشاهد مقدسه و بقاع آن حضرات» سعی جمیل داشت (همان: ۱۳۳). به طور کلی اقدامات شاه عباس در جهت توسعه و عمران حرم امام رضا (علیه السلام) در چهار سطح انجام گرفت؛ نخست سروسامان دادن به امور مربوط به خادمین و کارکنان حرم، دوم تأمین وسایل ضروری آستان همچون ظروف آلات و فرش ها و ...، سوم تأمین آب مورد نیاز ساکنان و زوار و بهبود فضای سبز محوطه حرم و چهارم توسعه و گسترش فضای داخلی حرم که با تغییرات و افزودن صحن ها و ایوان های جدیدی صورت گرفت. شایسته یادآوری است که شاه عباس علاوه بر تعقیب سیاست های شاهان پیشین صفوی در احیای بارگاه ضوی در برابر هجمه های فرهنگی و سیاسی از بکان هدف دیگری را نیز دنبال می کرد و آن ایجاد زیرساخت های مناسب در مشهد و بارگاه رضوی به منظور پذیرایی از زوار در مقیاسی گسترده بود. در توضیح این امر باید اضافه کرد که پس از روی کار آمدن حکومت صفویه علاوه بر عوامل اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و ژئوپولیتیکی، وجود مراکز عمده تشیع و قبور متبرکه امامان شیعه در عراق همواره موجب بروز اختلاف میان آن ها با ترکان عثمانی می شد (رحمانیان و شهبواری، ۱۳۹۱: ۳). به عبارتی سه نقطه برخورد و تعامل دولت عثمانی با ایران تجارت، جنگ و حج بود (قائدان و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۲۰).

گروه کثیری که هر سال به مکه و مدینه می رفتند برای مخارج و صدقاتی که می باید به متولیان اماکن شریفه بدهند و باج و خراجی که ترک ها و اعراب از آن ها می گرفتند مبالغی دوکای طلا با خود به خارج می بردند (تاورنیه، بی تا: ۵۱۵). هر سال تعداد زیادی از ایرانیان برای زیارت عتبات عالیات در شهرهایی که پس از عهدنامه صلح

آماسیه (۹۶۲ ق) از ایران جدا شده بود و همچنین زیارت مکه و مدینه از خاک عثمانی عبور می کردند (ایزدی، ۱۳۹۱: ۱۴۲). شهرهایی که زائران زیارت می کردند عبارت بودند از کاظمین، سامرا، کربلا و نجف (عیسوی، ۱۳۶۲: ۱۹۷). از لحاظ مسافت این مسافرت‌ها دست کم شش ماه به طول می انجامید و زوار ایرانی به ویژه آن‌هایی که به سمت مکه می رفتند می باید به منظور پرداخت عوارض، خرید نیازمندی‌های طول سفر یا پرداخت نذورات خود به حرم نبوی و مسجدالحرام و هزینه گمرک به مأموران عثمانی از سکه‌های طلا استفاده کنند، بدین ترتیب سکه‌های طلا که از مهم‌ترین عوامل تدارک و تجهیز سپاهیان نو بنیاد شاه عباس بود از ایران و قلمرو صفوی خارج و موجب تقویت مالی قدرت ترکان عثمانی و تجهیز سپاهیان آن‌ها می شد (همان: ۱۴۲). به علاوه یکی از عوامل بسیار جالب افزایش تقاضا و قیمت طلا در دوره صفویه زیارت سالانه حج و تا حدی زیارت اماکن متبرکه شیعی در نجف و کربلا بود. با شروع ایام زیارت آن‌هایی که قصد داشتند سفر دراز مدت یک ساله به شبه جزیره عربستان انجام دهند مقدار زیادی طلا می خریدند؛ زیرا تنها این پول بود که برای حمل به نقاط دوردست بسیار مناسب بود و نتیجه این اقدام افزایش قیمت طلا بود (متی، ۱۳۸۷: ۷۴). در حقیقت می توان گفت که مراسم حج فقط یک مناسک دینی نبود بلکه فرایند اقتصادی، سیاسی و فرهنگی مهمی در جهان اسلام بود (قائدان و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۲۰). این عوامل منجر به وارد آمدن آسیب‌هایی بر ساختار اقتصادی حکومت صفوی شد. به علاوه بد رفتاری و اجحافات که در حق زوار ایرانی انجام می گرفت (جعفریان، ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۱ و ۱۲)، شرافت و حیثیت حکومت صفوی را زیر سؤال می برد. بنابراین شاه عباس به منظور جلوگیری از این زیان بزرگ مالی در صدد برآمد تا با آباد کردن بارگاه رضوی و مشهد این شهر را به کانون نخست زیارتی رعایای خویش تبدیل کند. وی جدای از آنکه در خلال سفرهای مختلف خود به مشهد به نظم و نسق امور حرم و اهدای صلات و نذورات به خدام و مجاوران آن جا پرداخت (ترکمان، ۱۳۸۲، ج ۲: ۵۷۸؛ جنابدی، ۱۳۷۸: ۷۶۳)، در سال ۹۹۶ قمری قنادیل طلا و نقره و فروش زیادی به حرم اهدا کرد و در زینت این مکان کوشید (شاملو، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۶۴). این امر در سال ۱۰۰۷ قمری که حرم هدف دستبرد ازبکان قرار گرفته بود نیز تکرار شد و «از قنادیل مرصع و

طلا و نقره و شمعدان و قالی‌های بتکلف کرمانی و جوشقانی و اوانی و ظروف آنچه ضروری سرکار فی آنچه ضروری سرکار فیض آثار بود سرانجام یافت» (ترکمان، ۱۳۸۲، ج ۲: ۵۷۸).

اساسی‌ترین اصلاحات در ساختار حرم و شهر مشهد در سال ۱۰۲۱ قمری صورت گرفت. به گفته ترکمان در این سال رأی شاه بر توسعه صحن مبارک قرار گرفت؛ زیرا صحن سابق در نظر وی تنگ و حقیر می‌نمود و ایوان میرعلی شیر بدان خاطر که در یک گوشه صحن افتاده بود به غایت بدنما بود، به همین دلیل «طبع سلیم و دانش مستقیم آن حضرت ... اقتضای آن کرد که عمارت سابق جانب شرقی را که انهدام پذیرفته بود برداشته اضافه صحن نمایند بنوعی که ایوان مذکور در وسط حقیقی واقع شود و ایوان دیگر در مقابل آن که جانب شمالی صحن و روی بجنوب داشته باشد و دو ایوان دیگر در طرف شرقی و غربی عمارت کشند که آن ثانی صحن بیت‌المعمور مشتمل بر چهار ایوان بلندارکان بوده باشد» (همان، ج ۲: ۸۵۴). شاه عباس برای تسهیل در رفت و آمد زوار «خیابانی از دروازه غربی شهر تا شرقی طرح فرمودند که از هر دو طرف بصحن مبارک» می‌رسید و از میان ایوان می‌گذشت. همچنین از آن جا که «ساکنان مشهد مقدس معلی و زوار روضه متبرکه از قلت آب در عذاب بودند آب از انهار سرچشمه جلست و قنوات مجدد احداث کرده آنحضرت بشهر درآورده نه‌ری در میان خیابان و حوضی بزرگ در وسط صحن موسع مذکور احداث فرمودند» در نتیجه این اقدامات شاه عباس، مشهد «معمورتین بلاد خراسان و رشک روضه رضوان» گشت (همان). صندوق طلای امام الجن و الانس، درب طلای روضه مقدسه مزبوره، ضریح طلای ایضاً ... عمارت دارالسیاده و دارالحفاظ آستانه مقدسه، نقره عتبه و ضریح فولادی روضه مقدسه مزبوره از دیگر اقدامات عمرانی شاه عباس در بارگاه رضوی است (مستوفی، ۱۳۷۵: ۱۰۲). در نتیجه این اقدامات و توجهات شاهان صفوی نه تنها بارگاه رضوی آبادتر و باشکوه‌تر شد، بلکه شهر مشهد نیز پیشرفت‌های زیادی کرد. با ایجاد بناهای مختلف و خیابان‌سازی و فراهم ساختن امکانات شهری و کوچانده شدن طوایف مختلف به خراسان از جمله به مشهد بر جمعیت آن نیز افزوده شد و وسعت و رونق مشهد بیش از پیش زمینه بهتری را برای جلب زوار و مسافران فراهم ساخت. در این دوره به واسطه توجه شاهان و امرای

صفوی و شیعیان علاقه‌مند به توسعه اماکن اطراف حرم مطهر و احداث ساختمان‌ها و بناهای مذهبی از جمله مساجد و مدارس توجه شایانی مبذول و مساجد و مدارس فراوانی در مشهد احداث شد؛ به گونه‌ای که تعداد بناهای دوره‌های قبل با بناهای ساخته شده در عهد صفویه قابل مقایسه نبود. از طرف دیگر با حضور بیشتر علمای برجسته تشیع، حوزه علمی مشهد بیش از پیش فعال شد و مشهد به عنوان یکی از بزرگ‌ترین مراکز علمی مطرح گردید (زارعی و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۱۱).

۴. اثر گذاری بارگاه رضوی بر منازعات بین صفویان و ازبکان

۴-۱. بهره‌گیری از ظرفیت‌های متنوع بارگاه رضوی در مواجهه با ازبکان

استفاده صفویان از ظرفیت‌های متنوع بارگاه رضوی در آوردگاه‌های نظامی با ازبکان، نمود عینی اثرگذاری حرم مطهر رضوی و شخصیت معنوی حضرت رضا (علیه السلام) در جریان منازعات بین دو حکومت است. اعتقاد شاهان صفوی و مریدان مخلص آن‌ها مبنی بر امدادهای غیبی ائمه معصومین در میادین نبرد که از طریق رؤیا و توسل نمود می‌یافت، از مشخصه‌های مهم نظامی عصر صفوی است. این اعتقاد در سه جنبه قابل بررسی است؛ در نخستین شیوه ائمه معصومین به ویژه حضرت علی (علیه السلام) در قالب رؤیا در پیشامدهای مهم مریدان خود را ارشاد می‌کردند. در توضیح این موضوع باید گفت که به طور کلی در تاریخ ایران رؤیاها اهمیتی ویژه داشته است. رؤیاها انواعی داشته و تفسیرهای مبتنی بر آن‌ها نیز متفاوت بوده است. بعضی از رؤیاها حالت شخصی داشته و دایره آن‌ها از رفتار خصوصی فرد تجاوز نمی‌کرد. بعضی از آن‌ها نوعی الهام درونی تلقی می‌شد. گروهی دیگر از رؤیاها جنبه‌های الهیات‌شناسی و علمی داشته؛ اما مهم‌ترین نوع رؤیاها آن‌هایی هستند که از آن‌ها به عنوان ابزار سیاسی با ادعای نوعی رهبری به منظور انجام فعالیت‌های آشکارا سیاسی استفاده می‌شد (صفت‌گل، ۱۳۸۱: ۱۳۵).

کارکردهای رؤیا در دوره صفوی از نوع سوم یعنی ابزاری برای فعالیت‌های سیاسی بود.

صفویان در موارد مختلفی همچون تقویت روحیه سربازان، اتخاذ راهبرد مناسب جنگ با دشمن، سرپوش نهادن به ترک مخاصمات، رهایی نیروهای خودی از محاصره دشمن و... از رؤیاها بهره می‌بردند (احمدی، ۱۳۸۸: ۴۸ و ۴۹ و ۶۲ و ۶۳). این امر در دوره شاه اسماعیل و شاه طهماسب بیش از دیگر دوره‌ها رواج داشت. برخی تصمیمات کلان سیاسی و نظامی بر اساس رؤیاها اتخاذ می‌شد و در بسیاری از مواقع رؤیا دیدن فرمانده کل را از بروز تنش با فرماندهان و مشاوران عالی‌رتبه رها می‌کرد (رازنهان و مشفق‌فر، ۱۳۹۴: ۱۱۴).

این امر به‌خوبی در دیدگاه سران قزلباش دربارهٔ مقابله با شیبک خان قبل و بعد از ماجرای کسب اجازه شاه اسماعیل از حضرت رضا (علیه السلام) نمایان است. سران قزلباش که حرکت به سمت مرو را در آن شرایط به مصلحت نمی‌دیدند بعد از آن که شاه اسماعیل ادعا کرد که از حضرت رضا (علیه السلام) کسب اجازه نموده به سجده افتادند و «روی خود را بر خاک آن روضه مقدسه نهاده گریه بسیار کردند و بعد از آن خندان و شکفته و خاطر جمع به جد گرفتند شاه را که ای شهریار توبه کردیم که دیگر آنچه مرشد بگوید و اراده کند ما را حد آن نباشد که تجاوز کنیم» (عالم‌آرای صفوی، ۱۳۵۰: ۲۹۳-۲۹۱). شاهان صفوی از این روش که ریشه در اعتقادات و احساسات دینی سربازان شان داشت بهره فراوانی در عرصه‌های نظامی می‌بردند (مشفق‌فر، ۱۳۸۳: ۵۰). به نظر می‌رسد چنین کوشش‌هایی از نیازهای درونی شده‌ای برخاسته است که شاهان صفوی برای ماندگاری اقتدار معنوی خود به امدادهای نجات‌بخشانه آسمانی داشتند (فرهانی منفرد و خلیلی، ۱۳۸۹: ۹۵). گزارش‌های بسیاری دربارهٔ راهنمایی ائمه (علیهم السلام) به شاهان صفوی در قالب رؤیا در منابع این عصر آمده است. به ادعای کتاب عالم‌آرای شاه اسماعیل ترفندی که اسماعیل برای بیرون کشیدن شیبک خان از قلعه مرو در سال ۹۱۶ قمری اعمال کرد در نتیجه راهنمایی بوده که حضرت امیر (علیه السلام) در خواب به وی کرده بود (عالم‌آرای شاه اسماعیل، ۱۳۴۸: ۳۶۰-۳۶۱). راهنمایی‌های حضرت امیر (علیه السلام) به شاه اسماعیل از طریق رؤیا در پیشامدهای مهمی همچون نبرد با سپاه الوند میرزا ترکمان و اعلام تشیع به‌عنوان مذهب رسمی حکومت با تعبیر «ای فرزند دغدغه به خاطر مرسا» نیز خودنمایی می‌کند (عالم‌آرای صفوی، ۱۳۵۰: ۸۰ و ۱۶۴).

در شیوه دوم شاهان صفوی با روش‌هایی همچون نوشتن شب‌نامه از امام رضا (علیه السلام) درباره اتخاذ یک تصمیم سیاسی و نظامی مهم کسب تکلیف می‌کردند. زمانی که قزلباش‌ها از خستگی راه و لاغری ستوران شکوه می‌کردند و رفتن به آوردگاه مرو را در آن شرایط به مصلحت نمی‌دیدند، شاه اسماعیل با بیان این که تدابیر آن‌ها خردمندانه است اظهار کرد که بین وی و حضرت رضا (علیه السلام) ارتباط خاصی وجود دارد و هر کاری انجام داده به رخصت او بوده و بر شما پوشیده است. سپس برای کسب اجازه از حضرت رضا (علیه السلام) شب‌نامه‌ای در داخل ضریح انداختند و در ضریح را قفل نمودند، صبح با این جواب مواجه می‌شوند که «رخصت است بروید که فتح و ظفر با شماست» (همان: ۲۹۳ - ۲۹۱).

در شیوه سوم که مرسوم‌تر و معقول‌تر نیز بود شاهان صفوی قبل از رویدادهای مهم نظامی به زیارت ائمه (علیهم السلام) به خصوص حضرت رضا (علیه السلام) رفته و استمداد می‌طلبیدند. منابع این عصر از استمداد شاه اسماعیل از امام رضا (علیه السلام) قبل از رویارویی با شیبک خان در سال ۹۱۶ قمری یاد می‌کنند (ترکمان، ۱۳۸۲، ج ۱: ۳۷؛ خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۴: ۵۰۸؛ خواندامیر، ۱۳۷۰: ۱۳۰). طهماسب قبل از حضور در آوردگاه جام در سال ۹۳۵ قمری «از سر صدق نیت به روضه طیبه رضویه» رفت (جنابدی، ۱۳۷۸: ۳۹۵) و «از روح آن سلطان ... استمداد همت نموده» (ترکمان، ۱۳۸۲، ج ۱: ۵۳) سپس «از روی و شوق تمام متوجه حرب سلاطین چنگیزی گردید» (همان: ۳۹۵). شاه عباس نیز قبل از رویارویی‌های نظامی خود با ازبکان از روحانیت حضرت رضا (علیه السلام) کمک می‌طلبید (همان: ۶۷۸ و ۷۳۸). خود قزلباش‌ها نیز به کرامت خاندان صفوی اعتقاد داشتند و جدای از اعتقاد و باوری که به رؤیاهای شاهان صفوی داشتند این اعتقاد را به زبان نیز می‌آوردند به نحوی که دانه سلطان یکی از امرای قزلباش در این باره گفته بود «از این دودمان خلافت نشان چه کرامت‌ها و معجزه‌ها دیده‌ایم» (عالم‌آرای شاه اسماعیل، ۱۳۴۸: ۳۵۳). علاوه بر این واقع شدن بارگاه رضوی در مشهد خود به عامل مهمی در افزایش روحیه و توان دفاعی ساکنان این شهر در برابر مهاجمان ازبک تبدیل گشته بود، به گونه‌ای که در تهاجمات زیادی که به این شهر صورت می‌گرفت و گاه تا مدت هفت ماه نیز به طول می‌انجامید، انگیزه مقاومت مردم و خادمان حرم در دفاع از شهر بیشتر می‌شد؛ و «وضیع و شریف»

به دفاع برمی‌خاستند (عالم‌آرای شاه طهماسب، ۱۳۷۰: ۶۴). این مسئله به خوبی در نامه ابراهیم خان استاجلو به عبدالله خان ازبک نمودار است؛ آن‌جا که خان استاجلو می‌نویسد «هرگاه متوجه محاصره قلعه مشهد مقدس گردند استعداد قلعه‌داری در مردم این ولایت بیشتر است و جهت حفظ و حراست روضه مقدسه حضرت امام الجن و الانس در قلعه‌داری زیاده از مردم هرات سعی و کوشش خواهند کرد» (ترکمان، ۱۳۸۲، ج ۲: ۳۸۹). با این حال واقع شدن بارگاه رضوی در شهر مشهد موجب شده بود که صفویان به خاطر رعایت احترام و حرمت حضرت و آسیب نرسیدن به بارگاه در گشودن آن از سلاح‌های آتشین استفاده نکنند. ترکمان درباره علت خودداری شاه عباس از کاربرد سلاح آتشین در فتح مشهد به سال ۱۰۰۱ قمری می‌گوید: «آن بقعه شریف را دارالحرب ساختن و توپ و تفنگ بجانب شهر که روضه مطهر حضرت امام همام ثامن است و چند طرف بر باطل باشد انداختن مکروه طبع اشرف اعلی بود» (همان، ج ۲: ۴۵۴).

صفویان در مواقعی که با تنگناهای مالی مواجه می‌شدند از دارایی‌های متعلق به بارگاه رضوی به منظور تجهیز سپاه و دفع ازبکان بهره می‌بردند (افوشته‌ای نطنزی، ۱۳۸۳: ۱۹۹). امری که در اواخر دوره صفوی به منظور مقابله با شورش افغانه هرات نیز تکرار شد (مستوفی، ۱۳۷۵: ۱۱۸-۱۱۹). حمل پرچم مخصوص بارگاه رضوی در میادین نبرد با ازبکان از دیگر ظرفیت‌های شخصیت معنوی حضرت رضا (علیه السلام) بود که صفویان از آن در مواجهه با مخالفان ازبک خویش بهره می‌بردند. در مقیاس کلی در دوره صفوی از درفش‌های مذهبی در جنگ‌ها استفاده می‌شد. درفش‌هایی که در این جنگ‌ها به کار گرفته می‌شد با درفش‌های سیاسی و حکومتی صفویان متفاوت بود و از آن‌جا که بیشتر جنگ‌های این دوره صبیغه مذهبی و شیعی داشت، درفش‌های نظامی و جنگی می‌باید نشان‌دهنده این مبنای اعتقادی باشد (شاطری، ۱۳۹۵: ۱۶۷). جناب‌دی به ما اطلاع می‌دهد که در سال ۹۵۵ قمری به دنبال حمله جلال خان بن دین محمد خان حاکم مرو به خراسان «مرتضی قلی خان رایت میمنت آیت امام همام به دست خویش ارتفاع داده فوجی از آن مبارزان نامی قزلباش در ظل آن رایت میمنت آیت بر بادپایان برق رفتار ... به استقبال حمله ایشان مهمیز ستیز بر مراکب افشردند» (جناب‌دی، ۱۳۷۸: ۵۹۷).

نتیجه‌گیری

نتایج تحقیق نشان می‌دهد که دو عامل اختلافات مذهبی و توسعه‌طلبی‌های ارضی ازبکان در شکل‌گیری روابط خصمانه بین صفویان و ازبکان نقش‌آفرینی کرده‌اند. ازبکان از سیاست‌های مذهبی صفویان ناراضی بوده و به دو صورت نظری و عملی مخالفت خود را با آن نشان دادند. جنبه نظری این مجادلات در قالب مکتوبات سیاسی که بین دو حکومت رد و بدل شد، نمود یافت و جنبه عملی آن در آوردگاه‌های نظامی خود را نشان داد. این تضاد عقیدتی و توسعه‌طلبی ارضی زمینه‌ساز تهاجمات گسترده‌ای از جانب ازبکان به خراسان گشت. در نتیجه این تهاجمات، سرزمین خراسان در دفعات مکرر پایمال سم ستوران مهاجمان ازبک گشت. در این بین تسلط بر مشهد به عنوان شهری که پایگاه ایدئولوژی صفویان در شرق محسوب می‌شد و بنا به ماهیت زیارتگاهی‌اش دارای‌های زیادی را به اشکال مختلف در خود جای داده بود، برای آن‌ها یک پیروزی بزرگ به حساب می‌آمد. در نتیجه حملات مکرری به این شهر انجام دادند. در جریان منازعات بین دو حکومت بارگاه رضوی نقش دوگانه‌ای ایفا کرد؛ یعنی هم از این منازعات تأثیر پذیرفت و هم بر روند آن‌ها اثر گذاشت.

دستبردهای مکرر ازبکان به بارگاه رضوی و شهر مشهد و قتل خدام و مجاوران حرم اثرپذیری منفی بارگاه رضوی از این منازعات بود. با این حال لزوم حضور شاهان صفوی در خراسان به منظور دفع مهاجمان ازبک موجب رونق زیارت مشهد توسط شاهان صفوی شد. همچنین آن‌ها به منظور جبران دستبردهای ازبکان به بارگاه رضوی و اهتمامی که به آباد کردن مشاهد مقدسه داشتند به بازسازی و توسعه حرم و گاه خود شهر مشهد نیز پرداختند؛ و بدین ترتیب اثرات مثبت این منازعات بر بارگاه رضوی نمودار شد. بارگاه رضوی در یک مورد مهم نیز بر روند این منازعات اثر گذاشت و صفویان توانستند به روش‌های مختلف از شخصیت معنوی حضرت رضا (علیه السلام) در آوردگاه‌های نظامی به منظور مقابله با مخالفان ازبک خویش بهره‌برداری کنند.

منابع و مآخذ

- افوشته‌ای نظنزی، محمد بن هدایت‌الله. (۱۳۸۳). *نقاوه‌الآثار*. به اهتمام احسان اشراقی. تهران: دانشگاه تهران.
- احمدی، زهت. (۱۳۸۸). *رؤیا و سیاست در عصر صفوی*. تهران: نشر تاریخ ایران.
- اشرفی (خوانساری) (مترجم). *فرهنگ اوزان و مقادیر علمی و عملی بین‌المللی*. (بی‌تا). کرج: سازمان ملی استاندارد ایران.
- ایزدی، حسین. (۱۳۹۱). «شاهان صفوی و زیارت». *فصلنامه شیعه‌پژوهی*. سال دهم. ش ۳۹. صص: ۱۳۱-۱۵۱.
- امیرخانی، غلامرضا. (۱۳۹۰). «مکتوبات سیاسی و داعیه‌های مذهبی (بررسی نقش مذهب در روابط ایران و ماوراءالنهر در قرن ۱۰ و ۱۱ قمری)». *فصلنامه گنجینه اسناد*. س ۲۱. ش ۸۲. دفتر دوم (تابستان ۱۳۹۰). صص: ۴۴-۶۰.
- بارتولد، و. واسیلی. (۱۳۵۸). *تذکره جغرافیایی تاریخ ایران*. ترجمه حمزه سردادور. چاپ دوم. مشهد: توس.
- ترکمان، اسکندریگ. (۱۳۸۲). *عالم‌آرای عباسی*. تصحیح ایرج افشار. چاپ سوم. ج ۲ و ۳. تهران: امیرکبیر.
- تاورنیه، ژان باتیست. (بی‌تا). *سفرنامه*. ترجمه ابوتراب نوری. با تجدید نظر کلی و تصحیح حمید شیرانی. چاپ دوم. تهران: کتابخانه سنائی و کتابفروشی تأیید اصفهان.
- جنابدی، میرزاییگ. (۱۳۷۸). *روضه‌الصفویه*. به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد. تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار.
- جعفریان، رسول. (۱۳۷۳). *میراث اسلامی ایران*. ج ۳. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- حاجیان‌پور، حمید. (۱۳۷۶). «ایران و جهان در بامداد صفویان». *کیهان اندیشه*. ش ۷۶. صص: ۴-۱۹.
- حسینی استرآبادی، سید حسین بن مرتضی. (۱۳۶۴). *تاریخ سلطانی (از شیخ صفی‌تاشاه صفی)*. به کوشش احسان اشراقی. تهران: علمی.
- خنجی، فضل‌الله بن روزبهان. (۱۳۵۵). *مهمان‌نامه بخارا (تاریخ پادشاهی محمد شیبانی)*. به اهتمام منوچهر ستوده. چاپ دوم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- خواندامیر، امیر محمود. (۱۳۷۰). *ایران در روزگار شاه اسماعیل و شاه طهماسب*. به کوشش غلامرضا طباطبایی. تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین. (۱۳۸۰). *حبیب‌السیر فی اخبار افراد البشر*. تصحیح محمد دبیرسیاقی. تهران: خیام.
- روملو، حسن‌بیگ. (۱۳۵۷). *احسن‌التواریخ*. به کوشش عبدالحسین نوایی. تهران: بابک.
- رازنهان، محمدحسن؛ مشفق‌فر، ابراهیم. (۱۳۹۴). «ارزیابی نقش مؤلفه‌های دینی در توان نظامی حکومت صفوی». *مطالعات تاریخ اسلام*. س ۷. ش ۳۷. صص: ۱۰۷-۱۳۷.
- رحمانیان، داریوش؛ شهسواری، ثریا. (۱۳۹۱). «جایگاه عتبات عالیات در مناسبات ایران و عثمانی عصر قاجار مطالعه موردی: «زوار و حمل جناز»». *مطالعات تاریخ فرهنگی*. (پژوهشنامه انجمن ایرانی تاریخ). س ۴. ش ۱۳. صص: ۱-۲۰.
- زارعی، علی؛ هاشمی‌زوج‌آباد، حسن؛ مسعودی، ذبیح‌الله. (۱۳۹۵). «نقش و جایگاه حرم مطهر رضوی در شکل‌گیری و تکامل حیات شهری مشهدالرضا». *فصلنامه خراسان بزرگ*. س ۷. ش ۲۳. صص: ۱۰۵-۱۱۵.
- سرافرازی، عباس؛ لعل‌شاطری، مصطفی. (۱۳۹۳). «سیاست مذهبی شاه اسماعیل اول صفوی و تأثیر آن بر مناسبات فکری ایران و عثمانی». *پژوهشنامه تاریخ*. س ۹. ش ۳۶. صص: ۷۶-۹۱.
- سیدی، مهدی. (۱۳۷۸). *تاریخ شهر مشهد (از آغاز تا مشروطه)*. تهران: جامی.

- شاطری، میترا. (۱۳۹۵). «تأملی بر کارکردشناسی درفش‌های دوره صفوی». پژوهش‌های باستان‌شناسی ایران. ش ۱۱. دوره ۶. صص: ۱۶۳-۱۷۶.
- شاملو، ولی قلی خان بن داوودقلی. (۱۳۷۱). قصص الخاقانی. تصحیح سید حسن سادات ناصری. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شفق‌فر، ابراهیم. (۱۳۸۳). «حفظ سرزمین و تأثیر برخی مؤلفه‌های مذهبی در دوره صفویه». فصلنامه مطالعات راهبردی بسیج. ش ۲۵. صص: ۴۵-۷۲.
- صفت‌گل، منصور. (۱۳۸۸). فراز و فرود صفویان. تهران: کانون اندیشه جوان.
- _____ (۱۳۸۱). ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی (تاریخ تحولات اندیشه دینی ایران در سده‌های دهم تا دوازدهم هجری قمری). تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- عالم‌آرای شاه اسماعیل. (۱۳۴۸). با مقدمه و تصحیح و تعلیق اصغر منتظر صاحب. تهران: علمی و فرهنگی.
- عالم‌آرای شاه طهماسب (زندگی‌داستانی دومین پادشاه صفوی). (۱۳۷۰). به کوشش ایرج افشار. تهران: دنیای کتاب.
- عالم‌آرای صفوی. (۱۳۵۰). به کوشش یدالله شکری. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- فرهانی منفرد، مهدی؛ خلیلی، نسیم. (۱۳۸۹). «اندیشه موعودگرایی در دوره صفویه». فصلنامه تاریخ اسلام و ایران. دوره جدید. س ۲۰. ش ۸. پیاپی ۸۹. صص: ۸۸-۱۱۳.
- قائدان، اصغر؛ امامی، محمدتقی؛ دوغان، اسرا. (۱۳۹۲). «جایگاه حج در مناسبات ایران و عثمانی در عصر قاجار». مطالعات تاریخ اسلام. س ۵. ش ۱۷. صص: ۱۱۷-۱۴۲.
- کمپفر، انگلبرت. (۱۳۶۰). سفرنامه. ترجمه کیکاووس جهاننداری. تهران: خوارزمی.
- متولی، عبدالله؛ اصلانی، ابراهیم؛ فضلی، فاطمه. (۱۳۹۳). «پیامدهای تهاجمات ازبکان بر منطقه خراسان در دوره صفوی». دو فصلنامه پژوهشنامه تاریخ‌های محلی ایران. س ۲. ش ۲. (پیاپی ۴). بهار و تابستان ۱۳۹۳. صص: ۱۴۴-۱۶۱.
- متی، رودلف. پ. (۱۳۸۷). اقتصاد و سیاست خارجی عصر صفوی. ترجمه حسن زندیه. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- مستوفی، محمدمحسن. (۱۳۷۵). زبده‌التواریخ. به کوشش بهروز گودرزی. تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار.
- معصوم، میرزاحمد. (۱۳۵۱). تاریخ سلاطین صفویه. به سعی و اهتمام امیرحسین عابدی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- منجم، ملاجلال‌الدین. (۱۳۶۶). تاریخ عباسی یا روزنامه ملاجلال. به کوشش سیف‌الله وحیدنیا. تهران: وحید.
- نوایی، عبدالحسین. (۱۳۶۸). ایران و جهان. ج ۲. تهران: هما.



تحلیل محتوای احادیث شعری

امام رضا (علیه السلام)

دریافت: ۱۳۹۸/۴/۲۳ پذیرش: ۱۳۹۸/۵/۱۵

حسین صفره^۱، محمد عترت دوست^۲

چکیده

مروری بر سیره معصومان (علیهم السلام) نشان می‌دهد که امام رضا (علیه السلام) نیز از اشعار حکمت‌آمیز دیگران در کلام خود بهره برده و مضامین آن را تأیید کرده و گاه خود ابیاتی سروده‌اند. در احادیث نقل شده از امام رضا (علیه السلام)، ۵۲ بیت ذکر شده که به نظر می‌رسد ایشان به خاطر مضامین ارزشمند اخلاقی و حکمی، آن‌ها را نقل کرده و در کلام خود بدان تمثیل جسته‌اند. پاره‌ای از این اشعار تمثیل شعری امام رضا (علیه السلام) و چند بیت نیز سروده خود ایشان است. نگارندگان با استفاده از روش تحلیل محتوا، از مجموع این ۵۲ بیت شعر، در حدود ۱۰۰ مضمون و ۱۶ موضوع اصلی استخراج کرده‌اند که به اصطلاح «جهت‌گیری متن» نامیده می‌شود. این عناوین که ایده و پیام اصلی متن هستند با توجه به اصل «تبادر» به ذهن مخاطب خطور می‌کند. با «طبقه‌بندی» جهت‌گیری‌ها برای دستیابی به «مقوله»‌های تحقیق روشن شد که از ۱۶ موضوع اصلی استخراج شده، ۹ مجموعه (۵۶ درصد) به موضوع چگونگی روابط اجتماعی انسان با دیگران، چهار مجموعه (۲۵ درصد) به موضوع امور فردی و اعمال عبادی انسان و سه مجموعه (۱۹ درصد) نیز به مسئله غصب خلافت توسط حاکمان ظالم و دشمنان اهل بیت (علیهم السلام) اشاره دارند. لذا هدف اصلی مقاله که بیان جهت‌گیری اصلی اخبار شعری رضوی بوده، ذیل سه مقوله روابط اجتماعی، روابط فردی و روابط سیاسی طبقه‌بندی و موضوعات اصلی هر یک به تفصیل بیان شده است.

کلیدواژه‌ها: امام رضا (علیه السلام)، شعر، تمثیل شعری، روش تحلیل محتوا.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران (نویسنده مسئول): h.safareh@sru.ac.ir

۲. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران: Etratdoost@sru.ac.ir

طرح مسئله

طبع شعر و سخن موزون یکی از نعمت‌های ارزشمند خدای متعال است که شاید پیشینه‌ای به اندازه طول حیات انسان داشته باشد. شعر هم به دلیل موسیقی و هم گزینشی بودن واژه‌ها و ترکیب‌های بدیع، گاه اثر پیام را در مخاطب صدچندان می‌کند. از این رو شاعران همواره جایگاه مهمی در میان مردم داشته‌اند (ر.ک: موسوی، بی‌تا: ۲۳۰). با وجود این شاهد هستیم که برخی شاعران این هنر را در مسیر باطل به کار گرفته و موجب وهن شعر و شاعری شده‌اند تا آن جا که خدای متعال در قرآن کریم فرموده: «وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ * أَلَمْ تَرَأَهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهيمُونَ * وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ» (شعراء، ۲۲۴-۲۲۵) و بر این نکته تأکید کرده که شاعران گمراه را فقط گمراهان پیروی می‌کنند. آیا ندیده‌ای که آنان در هر وادی سرگردان‌اند و چیزهایی می‌گویند که انجام نمی‌دهند.

البته این وضعیت برای همه شاعران یکسان نیست و از این آیات قرآن کریم نمی‌توان نفی شعر و شاعری را برداشت کرد چرا که در ادامه همان آیات، خداوند متعال عده‌ای را استثنا کرده و فرموده است: «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا» (شعراء، ۲۲۷)؛ مگر کسانی [از شاعران] که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده و خدا را بسیار به یاد آورده و پس از آنکه مورد ستم قرار گرفته‌اند، [از خداوند و مؤمنان] یاری خواسته‌اند. بی‌شک این استثنا بیانگر آن است که شعر در صورتی که با عمل صالح و یاد خدا و همراهی مظلومان همراه باشد، ممدوح است و می‌تواند در خدمت حق و رشد و تعالی انسان قرار گیرد.

به همین دلیل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در خصوص شعر فرموده‌اند: «إِنَّ مِنَ الشُّعْرِ لِحِكْمَةً...» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج ۴: ۳۷۹) پاره‌ای از شعر حکمت است. فیض کاشانی در شرح این حدیث گوید: «پاره‌ای از اشعار سخن سودمندی است که مانع جهل و سفاهت است و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از آن دو نهدی می‌کند. مراد این سخن موعظه‌ها و مثل‌هایی است که مردم از آن‌ها سود می‌برند مانند حکمت و دانش و فهم و داوری که بر اساس عدل است» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۲۶: ۱۶۵).

جرج جرداق، عالم مسیحی علاقه‌مند به مطالعه نهج البلاغه نیز در این باره می‌نویسد: «از آن جا که ائمه اطهار (علیهم السلام) سرآمد سخنوران و بلیغان بوده و ارزش بالای اشاره‌های مستقیم و غیرمستقیم به شعر، مَثَل و مانند آن را به خوبی می‌دانسته‌اند، لذا در سخن شفاهی یا مکتوب خود، به مقتضای حال یا مقال، به صورت‌های مختلف از آن بهره برده و با گنجینه منحصر به فرد دانش خود، در برانگیختن ذهن مخاطب، ایجاد شوق شنیدن در وی و سرعت انتقال معانی به او از طریق این اشارات مبادرت می‌ورزیدند» (جرداق، بی‌تا: ۳۲).

در میان اصحاب پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و امامان معصوم (علیهم السلام) شاعرانی وجود داشتند که شعرشان در خدمت حق بوده و خودشان تا زمانی که در مسیر حق بوده‌اند، مورد تحسین معصومین (علیهم السلام) قرار داشتند. عده زیادی از این شاعران را علامه امینی در کتاب «الغدیر» یاد کرده است (ر.ک: امینی، ۱۴۱۶ ق، ج ۲: ۴۷-۴۹۵؛ ج ۳: ۱۱-۴۶۳).

مروری بر سیره معصومان (علیهم السلام) نشان می‌دهد که ایشان نیز در برخی موارد به سرودن شعر پرداخته و در موارد دیگری نیز از اشعار حکمت‌آمیز دیگران در کلام خود بهره جسته و مضامین آن شعر حکمت‌آمیز را تأیید کرده‌اند.

در اخبار و احادیث نقل شده از امام رضا (علیه السلام) مجموعه ابیاتی ذکر شده که به نظر می‌رسد امام (علیه السلام) به خاطر مضامین ارزشمند اخلاقی و حکمی، آن‌ها را نقل کرده و در کلام خود بدان تمثل جسته‌اند. برخی از این ابیات نیز سروده خود حضرت است که همه این موارد نیازمند تحقیق و بررسی است.

در این مقاله تلاش شده با استفاده از روش تحلیل محتوا به عنوان یکی از بهترین روش‌های تحقیق میان‌رشته‌ای و متن‌محور، به تجزیه و تحلیل مضامین احادیث شعری امام رضا (علیه السلام) بپردازیم که احادیث شعری رضوی خوانده می‌شود. ضمن استخراج کامل این اشعار از منابع تاریخی و روایی، مضامین اصلی و فرعی و نقاط تمرکز این اشعار احصا و دسته‌بندی شده است.

روش تحقیق

در پی توجه به دانش نشانه‌شناسی و ارتباطات غیرکلامی در بررسی‌های زبان‌شناختی و متن‌پژوهی در دهه ۱۹۶۰ میلادی، روش «تحلیل محتوا» به عنوان بهترین روش ترکیبی کمی و کیفی، پای به عرصه تحقیقات علمی اندیشمندان گذاشت. در این روش، «کمیت» و به طور کلی «رویکرد کمی»^۱ به متن، کلید اصلی حل معمای فهم متن به شمار می‌رود که زمینه‌ساز ورود به عرصه تحلیل‌های کیفی بوده و بستر مناسبی برای متن‌پژوهی ترکیبی فراهم می‌آورد.

«تحلیل محتوا در حقیقت فن پژوهش عینی، اصولی و کمی به منظور تفسیر و تحلیل محتواست و تفکر بنیادی تحلیل محتوا عبارت است از قرار دادن اجزای یک متن (کلمات، جملات، پاراگراف‌ها و مانند آن بر حسب واحدهایی که انتخاب می‌شوند) در مقولاتی که از پیش تعیین شده‌اند» (باردن، ۱۳۷۵: ۲۹). کریپندورف نیز در کتاب خود با عنوان «مبانی روش‌شناسی تحلیل محتوا»، چارچوبی را برای استفاده از این روش معرفی می‌کند که دارای سه کارکرد؛ تجویزی، تحلیلی و روش‌شناختی است (ر.ک: کریپندورف، ۱۳۷۸: ۳۱). برخی نیز این روش را فن «پرسشنامه معکوس»^۲ نامیده‌اند (فیروزان، ۱۳۶۰: ۲۱۱).

روش «تحلیل محتوا» از جمله روش‌های تحقیق میان‌رشته‌ای است که می‌تواند به عنوان ابزاری جدید، به تحلیل نصوص دینی اعم از قرآن کریم یا احادیث بپردازد و مدلول آن‌ها را شناسایی نماید (برای نمونه ر.ک: جانی‌پور، ۱۳۹۰: ۷۹-۱۹۲؛ عترت دوست، ۱۳۹۷: ۷۵-۱۰۳). انواع فنون روش تحلیل محتوا در منابع مختلف معرفی شده است (ر.ک: هولستی، ۱۳۷۳: ۴۷-۹۳؛ جانی‌پور و شکرانی، ۱۳۹۲: ۲۷-۵۷).

برای مقاله حاضر از تکنیک «تحلیل محتوای مضمونی» به صورت «کدگذاری باز» با تأکید «قالب بیانی» و «مخاطب» استفاده شده و ضمن تأکید بر نقاط تمرکز^۳ هر متن، تلاش شده تا در نهایت جهت‌گیری^۴‌های هر کدام از مجموعه احادیث شعری رضوی نیز تعیین و تحلیل شود.

1. Quantitative Perspective
2. Inverse Questionnaire
3. Attention
4. Direction

یکی از مراحل مهم در فرایند اجرای روش تحلیل محتوا، «طبقه‌بندی»^۱ جهت‌گیری‌ها برای دستیابی به «مقوله»^۲ های تحقیق است. در مرحله طبقه‌بندی، اولاً فقط به جهت‌گیری‌های اصلی متن توجه داشته و تلاش می‌شود تا رابطه عَرَضی میان آن‌ها و نوع نسبتی که با همدیگر دارند، شناسایی شده و ثانیاً از تجمیع موارد مشترک آن‌ها، «مقوله» ساخته شود که در حقیقت، گویای ماهیت اصلی و بنیادین متن است.

این مرحله از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است چراکه با تغییر هر کدام از مضامین اصلی از یک مقوله به مقوله‌ای دیگر، حجم انبوهی از مضامین و متون حدیثی کدگذاری شده، به آن مقوله جدید منتقل شده و به نوعی، ماهیت جدید دریافت می‌کنند. لذا در این مرحله می‌باید بسیار دقت شود که آیا مقوله انتخاب شده به عنوان مقوله اصلی، قابلیت تحمل و پذیرش حجم انبوهی از مضامین کدگذاری شده ذیل خود را دارد یا خیر؟ و آیا در ادامه مسیر تحلیل کیفی و توصیفی، می‌توانیم ادعا کنیم که آن بخش از مضامین، ذیل آن مقوله هستند یا خیر؟ این اقدام در نهایت منتهی به ساخت مجموعه موضوعی احادیث شده و مهم‌ترین کارکرد استفاده از روش تحلیل محتوا برای فهم حجم انبوهی از اطلاعات حدیثی پراکنده منقول از ائمه اطهار (علیهم السلام) است.

تحلیل محتوای روایات شعری امام رضا (علیه السلام)

روایات شعری امام رضا (علیه السلام) به دو دسته قابل تقسیم است؛ برخی شامل تمثیل^۳ شعری حضرت است و پاره‌ای نیز اشعاری هستند که خود آن حضرت سروده است که در این جا

1. Classification

2. Categories

۳. تمثیل به شعر، یک نوع تضمین و صنعت بلاغی است (ر.ک: موسوی، بی‌تا، بخش دوم). ابن منظور گوید: «تَمَثَّلَ فُلَانٌ ضَرْبَ مَثَلٍ وَ تَمَثَّلَ بِالشَّيْءِ ضَرْبُهُ مَثَلًا» (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱: ۶۱۲) یعنی وقتی گفته می‌شود کسی به شعری تمثیل جست یعنی از آن شعر به عنوان ضرب المثل استفاده کرد.

علامه شعرانی در حاشیه شرح کافی، ضمن اشاره به برتری تمثیل به آیات قرآن کریم در کلام خود، تمثیل به شعر را نیز جایز دانسته و نمونه‌های متعددی از تمثیل ائمه اطهار (علیهم السلام) به اشعار دیگران را به صورت نمونه ذکر کرده است (ر.ک: شعرانی، ۱۳۸۲ ق، ج ۷: ۵۴). علامه مجلسی معتقد است پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نیز به شعر تمثیل می‌جست، ولیکن روش او چنین بود که با جابه‌جایی کلمه‌ای، شعر را از حالت نظم خارج کرده و به اصطلاح آن را می‌شکست (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۵: ۲۲۹).

همه ذیل عنوان روایات شعری امام رضا علیه السلام ذکر و در خلال بحث نوع آن روشن می شود. بررسی های متعدد در منابع تاریخی و روایی نشان می دهد که مجموعه اشعار متعدد و پراکنده ای به نقل از امام رضا علیه السلام وجود دارد که در این مقاله تلاش شده ضمن احصای کامل، به تحلیل محتوای آن ها نیز پرداخته شده و مضامین اصلی و فرعی کشف و تبیین شود. این روایات بدین شرح است:

۱-۱. روایت اول

شیخ کلینی روایت کرده است که روزی مأمون از حضرت رضا علیه السلام پرسید: «هَلْ رَوَيْتَ مِنَ الشَّعْرِ شَيْئًا فَقَالَ قَدْ رَوَيْتُ مِنْهُ الْكَثِيرَ فَقَالَ أَتَشِدُّنِي أَحْسَنَ مَا رَوَيْتَهُ فِي الْحِلْمِ فَقَالَ عليه السلام؛ آیا تاکنون چیزی از شعر روایت کرده ای؟ حضرت فرمود: شعر بسیاری روایت کرده ام. مأمون گفت: پس بهترین شعری که درباره حلم برای تو گفته اند برای ما بازگوی. امام علیه السلام فرمود:

إِذَا كَانَ دُونِي مَنْ ثَلِيْتُ بِجَهْلِهِ أَبَيْتُ لِنَفْسِي أَنْ تُقَابَلَ بِالْجَهْلِ
وَإِنْ كَانَ مِثْلِي فِي مَحَلِّي مِنَ النَّهْيِ أَخَذْتُ بِحِلْمِي كَيْ أَجِلَّ عَنِ الْمِثْلِ
وَإِنْ كُنْتُ أَدْنَى مِنْهُ فِي الْفَضْلِ وَالْحِجَى عَرَفْتُ لَهُ حَقَّ التَّقَدُّمِ وَالْفَضْلِ^۱

(ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۷۴؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ ق، ج ۴: ۳۷۲)

البته در کتاب «الجلس الصالح» این گفت و گو میان نضر بن شمیل و مأمون دانسته شده است (جیری، ۱۴۲۶ ق: ۲۴۶). ابن عبدربه نیز این اشعار را منقول از أحنف دانسته است (ابن عبدربه، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۱۸۱).

۱. ترجمه ابیات:

۱. هرگاه من گرفتار رفتار بد کسی شوم، اگر آن کس کمتر از من باشد، خود را با او در نمی اندازم.
۲. اگر شأنش در نزد همانند من باشد، با حلم و بردباری با او رفتار می کنم تا از وی بالاتر باشم.
۳. و اما نسبت به آن که از من برتر و بالاتر است، حق بزرگتری و تقدّم و فضل را بدو می دهم.

در ادامه مأمون از شنیدن این ابیات اظهار خرسندی می‌کند و از امام (علیه السلام) می‌پرسد: «فَقَالَ لَهُ الْمَأْمُونُ مَا أَحْسَنَ هَذَا مَنْ قَالَهُ؟ فَقَالَ: بَعْضُ فُتَيَانِنَا»؛ چه کسی این ابیات را سروده است؟ امام (علیه السلام) پاسخ می‌دهند: یکی از جوانان ما. سپس مأمون درخواست می‌کند بهترین شعری را که درباره سکوت در برابر جاهل و ترک سرزنش دوست برای آن حضرت گفته‌اند، بخوانند که امام (علیه السلام) در پاسخ این ابیات را قرائت می‌فرمایند:

إِنِّي لَيَهْجُرُنِي الصَّدِيقُ تَجَنُّبًا فَأُرِيهِ أَنْ لَهْجَرِهِ أَسْبَابًا
وَأَرَاهُ إِنِّي عَاتَبْتُهُ أَغْرَبْتُه فَأَرَى لَهُ تَرَكَ الْعِتَابِ عِتَابًا
وَإِذَا بُلِيتُ بِجَاهِلٍ مُتَحَكِّمٍ يَجِدُ الْمُحَالَ مِنْ الْأُمُورِ صَوَابًا
أُولَيْتُهُ مِنِّْي السُّكُوتَ وَرُبَّمَا كَانَ السُّكُوتُ عَنِ الْجَوَابِ جَوَابًا^۱

(ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۷۴-۱۷۵)

جریری به نقل از کتاب «بهجة المجالس و انس المجالس» معتقد است این ابیات متعلق به ابوالعباس ناشئ است. وی سپس ابیات دیگری در همین معنا با اندکی اختلاف را از شاعران دیگر نقل کرده است (جریری، ۱۴۲۶ ق: ۲۴۶). ذهبی نیز معتقد است گوینده این اشعار ابن خرشة بن زید (یزید) است (ذهبی، ۱۴۲۷ ق، ج ۸: ۸۰).

در ادامه مأمون مجدد ابراز خرسندی می‌کند و از گوینده ابیات می‌پرسد که امام (علیه السلام) همانند مورد قبل شاعر این اشعار را از یکی از جوانان اهل بیت می‌دانند: «فَقَالَ الْمَأْمُونُ مَا أَحْسَنَ هَذَا هَذَا مَنْ قَالَهُ فَقَالَ لِبَعْضِ فُتَيَانِنَا». مأمون سپس از امام (علیه السلام) می‌خواهد که بهترین شعری را که درباره جذب دشمن برای دوست شدن گفته‌اند، برای وی بازگوید. امام (علیه السلام) در پاسخ ابیات ذیل را قرائت می‌فرمایند:

۱. ترجمه ابیات:

۱. دوستم به قصد جدایی از من دوری می‌گزیند و من بدو می‌فهمانم که دوری گزیدن او اسبابی داشته است.
۲. و به او نشان می‌دهم که اگر در این دوری جستن به او تندی کنم، سبب دوری بیشتر او شده‌ام، پس ترک عتاب را عتاب می‌دانم.
۳. هر گاه مبتلا شوم به دوست نادان و زورگویی که امور ناشدنی را درست می‌داند.
۴. خاموشی در برابر او را سزاوار او می‌دانم؛ زیرا که خاموشی گاه جواب محسوب می‌شود.

وَذِي غَلَّةٍ سَالِمَةٍ [سَالَمْتُهُ] فَقَهَرْتُهُ فَأَوْفَرْتُهُ مِنِّي لَعْفُو التَّحْمُلِ
وَمَنْ لَا يَدْفَعُ سَيِّئَاتِ عَدُوِّهِ بِإِحْسَانِهِ لَمْ يَأْخُذِ الطُّوْلُ مِنْ عِلٍّ
وَلَمْ أَرْ فِي الْأَشْيَاءِ أَشْرَعَ مَهْلِكًا لِعِمْرِ قَدِيمٍ مِنْ وَدَادٍ مُعْجَلٍ^۱

(ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۷۵؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ ق، ج ۴: ۳۷۲)

مأمون برای دفعه سوم مجدد ابراز خرسندی می کند و از گوینده ابیات می پرسد و امام (علیه السلام) همانند موارد قبل، شاعر این ابیات را از یکی از جوانان اهل بیت معرفی می نمایند. مأمون سپس از امام (علیه السلام) می خواهد که بهترین شعری را که درباره رازداری برای وی گفته اند، بازگوید: «قَالَ فَأَنْشِدْنِي أَحْسَنَ مَا رَوَيْتَهُ فِي كِتْمَانِ السَّرِّ». امام (علیه السلام) در پاسخ درخواست وی فرمودند:

وَإِنِّي لَأَنْسَى السَّرَّ كَيْ لَا أَذِيعَهُ فَيَا مَنْ رَأَى سِرًّا يَصَانُ بَأَنٍ يُنْسَى
مَخَافَةً أَنْ يَجْرِيَ بِبَالِي ذِكْرُهُ فَيَنْبِذَهُ قَلْبِي إِلَى مُلْتَوَى الْحَسَا
فَيُوشِكُ مَنْ لَمْ يُفَشِّرْ سِرًّا وَجَالَ فِي خَوَاطِرِهِ أَنْ لَا يُطِيقَ لَهُ حَسًّا

(ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۷۵)

مأمون در پایان با کسب اجازه از امام رضا (علیه السلام)، دستور می دهد که این اشعار را مکتوب نمایند و برای فضل بن سهل ببرند و ۳۰۰ هزار درهم نیز به حضرت هدیه می دهند. در توضیح این که چرا امام رضا (علیه السلام) پاسخ سؤالات مأمون را داده و هدیه او را دریافت کرده اند، باید گفت که به نظر می رسد این اقدام حضرت اولاً رعایت ادب و احترام نسبت به درخواست مشروع دیگران بوده باشد، چنانکه از اخلاق کریمه اهل بیت (علیهم السلام)، پاسخگویی به

۱. ترجمه ابیات:

۱. بسا شده است که با شخص شرور و نیرنگ بازی از راه صلح و دوستی در آمده و بر وی غالب شده ام، و او را زیر بار گذشت خود برده گرانبار نموده ام.

۲. و هر کس اعمال زشت دشمن خویش را با نیکی از خود دفع نکند، او بخشش یا بردباری را از مقام بالاتری فرا نگرفته است.

۳. و من برای برطرف کردن کینه قدیمی، راهی نتیجه بخش تر از دوستی و مهربانی فوری ندیده ام.

سؤالات و درخواست‌های مشروع مردم اعم از هم‌مسلمان و مخالفان و معاندان بوده است. ثانیاً پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نیز هدایای پادشاهان را قبول می‌فرمودند، همان‌گونه که امام حسن مجتبی (علیه السلام) نیز عطایای معاویه را قبول نمودند. اساساً سیره اهل بیت (علیهم السلام) این بوده است که هیچ‌گاه رد احسان نکرده و عطایای دیگران را می‌پذیرفتند اگرچه بدان بی‌نیاز بوده و در اولین فرصت آن را به مستحقان و مسکینان جامعه عطا می‌نمودند. استغنا و بی‌نیازی اهل بیت (علیهم السلام) از اموال دنیا و ساده‌زیستی ایشان از جمله اخبار متواتری است که موافقان و مخالفان بدان اعتراف کرده‌اند.

۱-۲. روایت دوم

روایت دوم را شیخ صدوق از معمر بن خلّاد و گروهی نقل کرده است که بر امام رضا (علیه السلام) وارد شده‌اند و یکی از آنان خطاب به امام (علیه السلام) عرض کرد: «جَعَلْنَا اللَّهَ فِدَاكَ مَا لِي أَرَاكَ مُتَغَيَّرَ الْوُجْهِ»؛ خدا ما را فدایت گرداند، چرا رنگ چهره‌ات را دگرگون می‌بینم؟! امام (علیه السلام) می‌فرماید: «إِنِّي بَقِيْتُ لَيْلَتِي سَاهِرًا مُتَفَكِّرًا فِي قَوْلِ مَرْوَانَ بْنِ أَبِي حَفْصَةَ^۱»؛ من تمام شب را بیدار بودم و به گفته مروان بن ابی حفصه فکر می‌کردم که گفته است:

أَنِّي يَكُونُ ذَاكَ بِكَائِنٍ لِبَنِي الْبَنَاتِ وَرَاثَةُ الْأَعْمَامِ^۲

سپس حضرت می‌فرماید که اندکی خوابیدم و در خواب دیدم که گوینده‌ای می‌گفت: «ثُمَّ نَمْتُ فَإِذَا أَنَا بِقَائِلٍ قَدْ أَخَذَ بِعَصَاةِ الْبَابِ وَهُوَ يَقُولُ»:

أَنِّي يَكُونُ ذَاكَ بِكَائِنٍ لِلْمُشْرِكِينَ دَعَائِمُ الْإِسْلَامِ

لِبَنِي الْبَنَاتِ نَصِيبُهُمْ مِنْ جَدِّهِمْ وَالْعَمُّ مَثْرُوكٌ بِغَيْرِ سَهَامِ

مَا لِلطَّلِيقِ وَلِلثَّرَاتِ وَإِنَّمَا سَجَدَ الطَّلِيقُ مَخَافَةَ الصَّمْصَمِ

۱. مروان بن ابی حفصه از شعرای عهد عباسی است که به دلیل مدح بسیار از خلفای عباسی به ویژه مهدی و رشید، ثروت انبوهی برای خود فراهم کرده و به جهت هجو علویان، به دستگاه هارون نزدیک شده بود.

۲. ترجمه بیت: «از کجا می‌شود و این شدنی نخواهد بود که ارث عموها به دخترزاده‌ها برسد؟!».

قَدْ كَانَ أَخْبَرَكَ الْقُرْآنُ بِفَضْلِهِ فَمَضَى الْقَضَاءُ بِهِ مِنَ الْحُكَامِ
إِنَّ ابْنَ فَاطِمَةَ الْمُنَوَّهَ بِاسْمِهِ حَازَ الْوَرَاثَةَ عَنْ بَنِي الْأَعْمَامِ
وَبَقِيَ ابْنُ نَثْلَةٍ وَاقِفًا مُتَرَدِّدًا يَبْكِي وَيُسْعِدُهُ دَوُو الْأَرْحَامِ

(ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۷۶)

علامه مجلسی در توضیح این خبر آورده است که مراد از «طلیق»، عباس است که در جنگ بدر اسیر و سپس با پرداخت فدیة آزاد شد. مراد از «صمصام» نیز شمشیر برنده‌ای است که همانند ندارد. ضمیر در عبارت «بِفَضْلِهِ» نیز به امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) بازمی‌گردد، به دلیل سیاق و قرینه آنچه پس از آن ذکر شده زیرا مراد از «فاطمه»، فاطمه بنت اسد، مادر آن حضرت است و مراد از «ابن نثله» نیز عباس است، زیرا نام مادرش نثله بوده است (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۴۹: ۱۱۰).

۳-۱. روایت سوم

روایت سوم را شیخ صدوق به نقل از پدر بزرگوارش نقل می‌کند که با سلسله سند خود از امام رضا (علیه السلام) نقل کرده است: «حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَا (علیه السلام) يَقُولُ:»

إِنَّكَ فِي دَارٍ لَهَا مَدَّةٌ يُقْبَلُ فِيهَا عَمَلُ الْعَامِلِ

۱. ترجمه ابیات:

۱. از چه رو و برای چه و این شدنی نخواهد بود که مشرکان پرچمدار اسلام باشند.
۲. دخترزادگان نصیب ارث خود را از جدشان می‌برند، در حالی که عمو بدون سهم الارث کنار می‌رود.
۳. آن که در لشکر کفر بوده و اسیر مسلمانان شده و با فدیة آزاد گشته، چگونه ارث نبوت برد؟ چه بسا آزاد شده که از ترس شمشیر اظهار اسلام کرده.
۴. و قرآن از پیش، تو را به فضل و مقام آن که ارث‌بر بود (به آیه مباهله و آیه تطهیر و آیه خاتم بخشی ...) خبر داده است و آنچه از احکام در باره او بود گفته است.
۵. آن فردی که فرزند فاطمه (بنت اسد)؛ که مشهور و زیانزد همگان است، او ارث نبوت را می‌برد از عموزاده‌ها.
۶. اما فرزند نثله (بنت جناب، مادر عباس بن مطلب) در کنار متحیر می‌ایستد و می‌گرید و خویشتنش با وی همدمی می‌کنند.

أَلَا تَرَى الْمَوْتَ مُحِيطًا بِهَا يُكَذِّبُ فِيهَا أَمَلُ الْأَمَلِ
تُعْجِلُ الذَّنْبَ لِمَا تَشْتَهِي وَتَأْمُلُ التَّوْبَةَ فِي قَابِلِ
وَالْمَوْتُ يَأْتِي أَهْلَهُ بَغْتَةً مَا ذَاكَ فِعْلُ الْحَازِمِ الْعَاقِلِ^۱

(ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۱۷۶)

در خور ذکر است که در کتاب در «سراج الملوک» این ابیات از عبدالواحد بن زید دانسته شده است (فهری، ۱۲۸۹ق: ۱۱). شیخ مفید نیز در کتاب «الاختصاص» خود چنین ذکر می کند که این ابیات به درخواست مأمون برای موعظه توسط امام (علیه السلام) گفته شده است: «كَتَبَ الْمَأْمُونُ إِلَى الرَّضَا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فَقَالَ عَظُمِي فَكَتَبَ ...» (مفید، ۱۴۱۳ق: ۹۸).

۱-۴. روایت چهارم

روایت چهارم را احمد بن حسین کاتب ابی الفیاض از پدرش نقل کرده است: «حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعِيدٍ الْعَسْكَرِيُّ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ الْفَضْلِ الْمَعْرُوفُ بِابْنِ الْخَبَّازِ سَنَةَ أَرْبَعِ عَشْرَةٍ وَثَلَاثِمِائَةٍ قَالَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ أَحْمَدَ الْكَاتِبُ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحُسَيْنِ كَاتِبُ أَبِي الْفَيَاضِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: حَضَرْنَا مَجْلِسَ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فَشَكَارَ رَجُلٌ أَخَاهُ فَأَنْشَأَ يَقُولُ». وی گوید: در مجلس علی بن موسی (علیه السلام) حاضر شدیم که مردی از برادرش شکایت کرد. در این هنگام امام (علیه السلام) خطاب به وی فرمودند:

أَعْذِرُ أَخَاكَ عَلَى ذُنُوبِهِ وَاسْتَزِرْ وَعَظَّ عَلَى عُيُوبِهِ
وَاصْبِرْ عَلَى بُهْتِ السَّفِيهِ وَلِلرَّمَّانِ عَلَى خُطُوبِهِ

۱. ترجمه ابیات:

۱. تو اکنون در خانه ای هستی که مدت ماندنت محدود است و در همین مدت کوتاه عمل هر عمل کننده ای مورد قبول است.
۲. آیا نمی بینی که مرگ از هر سو این سرا را فرا گرفته و آرزوی آرزومندان را بر باد می دهد؟!
۳. و در این مدت کوتاه شتابان در پی امیال نفسانی خود مرتکب گناه می شوی، و توبه و بازگشت به سوی حق را به آینده موکول می کنی.
۴. از آن جا که مرگ ناگهانی به سراغ ما می آید، چنین روشی کار انسان آینده نگر و خردمند نیست.

وَدَعَ الْجَوَابَ تَقْضًا وَكِلَ الظُّلُومَ إِلَى حَسِيبِهِ^۱

(ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۷۷)

با توجه به عبارت «فَأَنْشَأَ يَقُولُ» در متن روایت، به نظر می‌رسد این اشعار سروده خود امام رضا (علیه السلام) باشد. در هیچ کدام از کتب تاریخی و روایی نیز بر انتساب این اشعار به شخص دیگر اشاره نشده است.

۱-۵. روایت پنجم

شیخ صدوق با سلسله سندی از ریّان بن صلت نقل می‌کند که امام رضا (علیه السلام) برای شخصی به نام عبدالمطلب این اشعار را قرائت فرمودند: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الرَّيَّانِ بْنِ الصَّلْتِ قَالَ: أَتَشَدَّنِي الرَّضَا (علیه السلام) لِعَبْدِ الْمُطَّلِبِ»:

يَعِيبُ النَّاسُ كُلَّهُمْ زَمَانًا وَمَا لِرَمَانِنَا غَيْبٌ سِوَانَا
نَعِيبُ زَمَانَنَا وَالْعَيْبُ فِينَا وَلَوْ نَطَقَ الزَّمَانُ بِنَا هَجَانَا
وَإِنَّ الدُّنْبَ يَتَرَكُ لَحْمَ دُنْبٍ وَيَأْكُلُ بَعْضُنَا بَعْضًا عِيَانًا
لِبَسْنَا لِلْخِدَاعِ مُسَوِّكَ طِيبٍ وَوَيْلٌ لِلْغَرِيبِ إِذَا أَتَانَا^۲

(ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۷۷)

۱. ترجمه ابیات:

۱. برادرت را در کارهای نادرست‌اش معذور بدار و بپوشان و روی زشتی‌های او پرده کش.

۲. و بر بهتانی که بی‌خرد بر تو بندد، و نیز بر حوادث سخت روزگار شکیبایی کن.

۳. و از روی لطف و بزرگی جواب او را مده و او را رها کن و ستمکار را به خدای حسابگرش واگذار.

۲. ترجمه ابیات:

۱. همه مردم از زمانه عیب‌جویی می‌کنند و از آن بد می‌گویند، اما زمانه جز خود ما عیبی ندارد.

۲. ما بر زمانه عیب می‌گیریم، حال آن‌که عیب در ماست، اگر زمانه به سخن بیاید از ما بدگویی خواهد کرد.

۳. هیچ گرگی گوشت گرگ دیگر را نمی‌خورد، اما برخی از ما آشکارا گوشت برخی دیگر را می‌خوریم.

۴. ما از خود ظاهری فریبنده نشان می‌دهیم، پس وای بر غریبی که به سوی ما بیاید!

درباره این ابیات نیز باید گفت با توجه به قرینه متصل در متن یعنی عبارت «أُنشَدَنِي الرَّضَا (علیه السلام) ...» به نظر می‌رسد این ابیات نیز سروده شخص امام رضا (علیه السلام) باشند. البته مشخص نیست که این ابیات برای شخصی به نام عبدالمطلب در عصر امام رضا (علیه السلام) سروده شده یا منظور جد بزرگوار پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) است. برخی شارحان معتقدند که مقصود آن بزرگوار، مذمت غیبت کردن از دیگران است، خاصه در حق اولاد عبدالمطلب که همانا اهل بیت (علیهم السلام) و خاندان ایشان هستند.

۱-۶. روایت ششم

روایت ششم، خبری است که گویا امام رضا (علیه السلام) به نقل از پدران بزرگوارش، شعری را از امام علی (علیه السلام) روایت کرده‌اند: «حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الطَّالْقَانِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو سَعِيدٍ الْحُسَيْنِيُّ بْنُ عَلِيٍّ الْعَدَوِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا الْهَيْثَمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الرُّمَانِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرُّضَا (علیه السلام) عَنْ أَبِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ (علیه السلام) قَالَ كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (علیه السلام) يَقُولُ:»

خُلِقَتِ الْخَلَائِقُ فِي قُدْرَةٍ فَمِنْهُمْ سَخِيٌّ وَمِنْهُمْ بَخِيلٌ

فَأَمَّا السَّخِيُّ فَفِي رَاحَةٍ وَأَمَّا الْبَخِيلُ فَشَوْمٌ طَوِيلٌ^۱

(ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۱۷۷)

کاملاً مشخص است که این ابیات، سروده امام علی (علیه السلام) است و امام رضا (علیه السلام) ضمن تصریح به این مطلب، به کلام آن حضرت تمثیل جسته‌اند.

۱. ترجمه ابیات:

۱. مردم بر يك فطرت و با قدرت يك خدا آفریده شده‌اند، اما برخی بخشنده و پاره‌ای تنگ‌نظرند.
۲. آن که سخی است پس در راحتی و آسایش است و آن که بخیل است در بدیمنی دور و دراز است.

۱-۷. روایت هفتم

شیخ صدوق خبر شعری هفتم را با سند خود از محمد بن یحیی بن ابی عباد نقل می‌کند که گوید: روزی از امام رضا (علیه السلام) شنیدم که شعری را زمزمه می‌کنند در حالی که آن حضرت بسیار کم شعر می‌خواندند: «حَدَّثَنَا الْحَاكِمُ أَبُو عَلِيٍّ الْحُسَيْنِيُّ بْنُ أَحْمَدَ الْبَيْهَقِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الصَّوْلِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ أَبِي عَبَادٍ قَالَ حَدَّثَنِي عَمِّي قَالَ: سَمِعْتُ الرُّضَا (علیه السلام) يَوْمًا يُنْشِدُ وَقَلِيلًا مَا كَانَ يُنْشِدُ شِعْرًا:

كُلُّنَا نَأْمُلُ مَدَافِي الْأَجَلِ وَ الْمَنَائِي هُنَّ آفَاتُ الْأَمَلِ

لَا تَغُرَّنَاكَ أَبَاطِيلُ الْمُنَى وَ الزَّمُ الْقَصْدَ وَدَعْ عَنْكَ الْعِلَّالَ^۱

إِنَّمَا الدُّنْيَا كَظَلٍّ زَائِلٍ حَلَّ فِيهِ زَاكِبٌ ثُمَّ رَحَلَ^۲

(ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۷۸)

در ادامه راوی به آن حضرت عرض می‌کند که: خداوند وجود شما را عزیز بدارد، این اشعار از کیست؟ حضرت فرمودند: «یکی از عراقی‌های خودتان». وی می‌گوید: «ابو العتاهیه این اشعار را از خود برایم خوانده است». امام (علیه السلام) در این هنگام بدون اشاره به صحت این انتساب و نام بردن از شاعر، با اشاره به لقب بیان‌شده، می‌فرماید: «هَاتِ اسْمَهُ وَدَعْ عَنْكَ هَذَا، إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يَقُولُ: «وَلَا تَنَابَرُوا بِالْأَلْقَابِ» (حجرات؛ ۱۱) وَ لَعَلَّ الرَّجُلَ يَكْرَهُ هَذَا» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۷۸)؛ وی را به نامش بخوان و این طرز سخن گفتن را واگذار که خدای متعال می‌فرماید: «همدیگر را با لقب‌های زشت نخوانید!» شاید آن مرد این لقب را ناخوش داشته باشد.

توضیح اینکه واژه «العتاهیه» مصدر است و معنی آن گمراهی و بی‌خردی است و نام

۱. در یکی از نسخه‌ها به جای «الْقَصْد»، واژه «الصَّمْتُ» آمده است.

۲. ترجمه ابیات:

۱. همه ما آرزو داریم که مرگ ما را مهلت دهد، در حالی که مرگ‌ها خود نابودکننده آرزوها هستند.

۲. آرزوهای دروغین تو را فریب ندهد و پایبند میانه روی باش و ناراستی و نادروستی را کنار گذار.

۳. زیرا که دنیا سایه‌ای ناپایدار، [و کاروان‌سرایی است] که سواری در آن بار می‌اندازد و سپس کوچ می‌کند.

اصلی شاعر در کتب تاریخی و تراجم، اسماعیل بن قاسم ذکر شده و کنیه اش ابواسحاق است. گفته شده مهدی عباسی به دلیل ماجرای که میان او و کنیز مهدی به نام «عنبه» رخ داد، بدو گفته «اراک مختلطاً متعتّها»؛ تو را مجنون و یاوه سرا می بینم و از آن زمان وی را «ابو العتاهیه» لقب داده است (ابن بابویه، بی تا، ج ۲: ۴۱۴).

۸-۱. روایت هشتم

خبر شعری هشتم با سلسله سند ذیل نقل شده است: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ زِيَادٍ بْنُ جَعْفَرٍ الْهَمْدَانِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْحَسَنِيُّ قَالَ...». در این روایت از ابراهیم بن محمد حسنی نقل شده است که روزی مأمون، کنیزی را به عنوان هدیه نزد امام رضا (علیه السلام) فرستاد. هنگامی که کنیز بر امام (علیه السلام) وارد شد، سپیدی موی امام (علیه السلام) و کهن سالی ایشان را ناخوش داشت. امام (علیه السلام) نیز چون کراحت او را دید، وی را نزد مأمون بازگردانده و این ابیات را برایش نگاشتند: «بَعَثَ الْمَأْمُونُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا (علیه السلام) جَارِيَةً فَلَمَّا أُدْخِلَتْ إِلَيْهِ اشْمَازَتْ مِنَ الشَّيْبِ فَلَمَّا رَأَى كَرَاهِيَتَهَا رَدَّهَا إِلَى الْمَأْمُونِ وَ كَتَبَ إِلَيْهِ بِهَذَا الْأَبْيَاتِ شِعْرًا:

نَعَى نَفْسِي إِلَى نَفْسِي الْمَشِيبُ	وَعِنْدَ الشَّيْبِ يَتَّعِظُ اللَّيِّبُ
فَقَدْ وَلَّى الشَّبَابُ إِلَى مَدَاهُ	فَلَسْتُ أَرَى مَوَاضِعَهُ يُثُوبُ
سَأَبْكِيهِ وَأُنْدِبُهُ طَوِيلًا	وَأَدْعُوهُ إِلَيَّ عَسَى يُجِيبُ
وَهَيْهَاتَ الَّذِي قَدْ فَاتَ عَنِّي	تُمْنِيَنِي بِهِ النَّفْسُ الْكَدُوبُ
وَرَاعَ الْغَانِيَاتِ بَيَاضَ رَأْسِي	وَمَنْ مَدَّ الْبَقَاءَ لَهُ يَشِيبُ
أَرَى الْبَيْضَ الْحَسَانَ يَجْدُفُ [يَجْدُنْ] عَنِّي	وَفِي هَجْرَانِهِنَّ لَنَا نَصِيبُ
فَإِنْ يَكُنِ الشَّبَابُ مَضَى حَبِيبًا	فَإِنَّ الشَّيْبَ أَيْضًا لِي حَبِيبُ

سَأَصْحَبُهُ بِتَقْوَى اللَّهِ حَتَّى
يُفَرِّقَ بَيْنَنَا الْأَجَلَ الْقَرِيبَ^۱

(ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۷۸)

در کتب روایی نسبت به انتساب این ابیات به امام رضا علیه السلام تصریح نشده است و برخی معتقدند به دلیل مضامین عادی و معمولی که این ابیات دارد و افسوس گذران عمر را بیان می کند، بعید است این اشعار متعلق به آن حضرت باشد.

۹-۱. روایت نهم

شیخ صدوق در کتاب «عیون اخبار الرضا»، خبر شعری نهم را با سند خود از ابراهیم بن عباس نقل می کند و گوید: «حَدَّثَنَا الْحَاكِمُ أَبُو عَلِيٍّ الْحُسَيْنِيُّ بْنُ أَحْمَدَ الْبَيْهَقِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الصُّوْلِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو ذَكْوَانَ قَالَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْعَبَّاسِ قَالَ: كَانَ الرَّضَا عليه السلام يُنْشِدُ كَثِيرًا:

إِذَا كُنْتُ فِي خَيْرٍ فَلَا تَغْتَرِبْ بِهِ
وَلَكِنْ قُلِ اللَّهُمَّ سَلِّمْ وَتَمِّمْ^۲

از آن جا که این بیت متضمن جمله ای دعایی است و در کتب حدیثی نیز به نقل از امام رضا علیه السلام گفته شده و شخصی بر انتساب آن به شاعر دیگری تصریح نکرده است، به نظر می رسد این بیت نیز از سروده های حضرت باشد. نکته جالب این جاست که اگرچه برخی از راویان اشاره کرده اند که امام رضا علیه السلام خیلی کم شعر می گفتند، اما در این

۱. ترجمه ابیات:

۱. پیری و سپیدی مویم به من خبر مرگم را می دهد و شخص زیرک و هشیار هنگام پیری نصیحت پذیر است.
۲. آری ایام جوانی سپری شد و مدتش به آخر رسید و دیگر بازگشتنی از آن به جای خود، نخواهم دید.
۳. در فراق و دوریش می گریم و ناله سر می دهم و همواره او را می خوانم، باشد که بپذیرد و بازگردد.
۴. و هیئات که آنچه را که از دست داده ام این نفس دروغزن مرا به آرزوی بازگشت آن وامی دارد.
۵. زنان زیبا و خوش اندام از موی سفید من می هراسند و هر کس که بودنش طول کشید، پیر خواهد گشت.
۶. نکورویان سیمین تن را می نگرم که از من گریزانند و مفارقت و جدایی آنان ما را اکنون نصیب است.
۷. پس اگر جوانی که اکنون گذشته است محبوب ما بود، اینک پیری هم همچنان برای من محبوب است.
۸. من با همین پیری و سالخوردگی رفاقت کرده و دوست می شوم با پروای از خداوند تا اینکه اجل که چندان هم از آمدنش نمانده است، فرا رسد و میان من و او جدایی اندازد.

۲. ترجمه بیت:

وقتی در خوشی و راحتی، زندگی می کنی بدان مغرور مشو، بلکه بگو: خداوند! تنم را سالم و نعمتات را بر من تمام کن.

روایت ذکر شده است که آن حضرت بیت مذکور را بسیار تکرار می کردند. البته در کتاب «معجم السفر» آمده است که این شعر متعلق به ابوالحسن علی بن عبدالکریم مغربی است (ر.ک: سلفی اصفهانی، بی تا: ۳۰۸) ولیکن این قول بعید به نظر می رسد.

۱-۱۰. روایت دهم

در کتاب شریف «کافی»، روایتی طولانی ذکر شده است بدین صورت که یسع بن حمزه گوید: در مجلس حضرت رضا (علیه السلام) بودم و عده زیادی نیز در خدمتش بودند و از مسائل حلال و حرام می پرسیدند. در این موقع مردی بلندقد و گندمگون وارد شد و عرض کرد یا ابن رسول الله، سلام علیکم، من مردی از دوستان و ارادتمندان شما خانواده هستم. از مکه می آیم، پول خود را گم کرده ام و آن قدر ندارم که مرا به وطنم برساند. اگر صلاح بدانید به من کمک کنید تا به شهر خود برسم. در آن جا من ثروتمند هستم و خدا مرا از نعمت خویش بهره مند ساخته است. وقتی به شهر خود رسیدم آنچه را به من عنایت کرده اید، از طرف شما صدقه می دهم چون خود نمی توانم از صدقه استفاده کنم، امام رضا (علیه السلام) خطاب به وی فرمود: «فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَهُ اجْلِسْ رَحِمَكَ اللَّهُ»؛ خدا رحمت کند، بنشین. سپس روبه مردم کرده و به صحبت کردن با آنان ادامه دادند تا اینکه همه متفرق شدند و آن مرد با سلیمان جعفری و جثیمه و من باقی ماندیم. آن گاه امام (علیه السلام) فرمودند: «فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَتَأْذَنُونَ لِي فِي الدُّخُولِ»؛ آیا اجازه می دهید من وارد اندرون شوم. سلیمان عرض کرد: خدا شما را موفق کند.

امام (علیه السلام) وارد اطاق اندرونی شده و پس از چند لحظه، در را باز کرده و از همان پشت در، دست خود را خارج نمودند و فرمودند: «أَيُّنَ الْخُرَاسَانِيِّ»؛ خراسانی کجاست؟ عرض کرد من این جا هستم. حضرت خطاب به وی فرمود: «خُذْ هَذِهِ الْمِائَتِي دِينَارٍ وَاسْتَعِنْ بِهَا فِي مَوْتِكَ وَتَفَقَّتِكَ وَتَبَرُّكَ بِهَا وَلَا تَصَدَّقْ بِهَا عَنِّي وَ اخْرُجْ فَلَا أَرَاكَ وَلَا تَرَانِي»؛ این ۲۰۰ دینار را بگیر و از آن برای مخارج خویش استفاده کن و به آن تبرک بجو. نمی خواهی از طرف من صدقه بدهی. برو که مرا نبینی و من تو را نبینم.

سپس آن مرد خارج شد. سلیمان عرض کرد: خیلی به او لطف کردید و مورد شفقت خویش قرارش دادید اما چرا صورت خود را از او پوشانیدید؟ حضرت فرمودند: «مَخَافَةٌ أَنْ أَرَى ذُلَّ السُّؤَالِ فِي وَجْهِهِ لِقَضَائِي حَاجَتَهُ، أَمَا سَمِعْتَ حَدِيثَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: «الْمُسْتَتِرُ بِالْحَسَنَةِ تَعْدِلُ سَبْعِينَ حِجَّةً وَالْمُذِيعُ بِالسَّيِّئَةِ مَحْذُولٌ وَالْمُسْتَتِرُ بِهَا مَغْفُورٌ لَهُ»؛ ترسیدم به خاطر برآوردن نیازش از سوی من، خواری سؤال را در چهره اش ببینم. آیا حدیث پیامبر خدا ﷺ را نشنیده‌ای که فرمود: هر کس نیکی را پنهان کند، برابر هفتاد حج است و کسی که کار بد را آشکار کند، خوار است و هر کس پنهان سازد، خدایش او را می‌آمرزد. سپس آن حضرت بدین بیت شعر استناد کرده و فرمودند: «أَمَا سَمِعْتَ قَوْلَ الْأُولَى:

مَتَى آتَهُ يَوْمًا لَا تُطْلَبُ حَاجَةٌ رَجَعْتُ إِلَى أَهْلِي وَوَجَّهِي بِمَائِهِ

آیا این گفته پیشینیان را نشنیده‌ای که: روزی به خاطر نیازی نزد شخص کریم آمدم و با آبروی محفوظ نزد خانواده‌ام برگشتم» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۲۳-۲۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۹: ۱۰۱؛ مجلسی اول، ۱۴۰۶ق، ج ۳: ۲۱۹-۲۲۰). امام علی (علیه السلام) به صراحت بیان کرده‌اند که این بیت متعلق به شعرای گذشته است و از آن جا که امام رضا (علیه السلام) در این روایت به بیت شعری استناد کردند، لذا در این مقاله از این روایت نیز استفاده کردیم.

۱-۱۱. روایت یازدهم

روایت دیگری که از امام رضا (علیه السلام) نقل شده، این است که ابراهیم بن عباس گوید: هرگاه امام رضا (علیه السلام) بر سر سفره طعام می‌نشست، خدمتکاران خود و حتی نگهبان و دربان را نیز بر سر سفره می‌نشاند و این ابیات از آن حضرت (علیه السلام) است:

لَبِسْتُ بِالْعِفَّةِ ثَوْبَ الْغِنَى وَصِرْتُ أَمْشِي شَامِخَ الرُّأْسِ

لَسْتُ إِلَى التَّسْنَسِ مُسْتَأْنِسًا لَكِنِّي أَنَسُ بِالتَّائِسِ

۱. ترجمه بیت:

روزی به خاطر نیازی نزد شخص کریم آمدم و با آبروی محفوظ نزد خانواده‌ام برگشتم

إِذَا رَأَيْتُ التَّيَّةَ مِنْ ذِي الْغَنَى تَهْتُ عَلَى النَّائِهِ بِالْيَأْسِ
مَا أَنْ تَفَاخَرْتُ عَلَى مُعْدِمٍ وَلَا تَضْغَعْتُ لِإِفْلَاسٍ^۱

در کتب روایی و حدیثی این اشعار به امام رضا (ع) انتساب داده شده و از ایشان دانسته شده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ ق، ج ۴: ۳۶۲؛ بحرانی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲۲: ۱۹۰).

۱-۲. روایت دوازدهم

روایت دیگری که از امام رضا (ع) نقل شده، این است که ابراهیم بن هاشم از عبدالسلام بن صالح هروی نقل کرده که گفت: «دعبل بن علی خزاعی رحمة الله علیه بر امام علی بن موسی الرضا (ع) وارد شد و به آن حضرت عرضه داشت: «يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ إِنِّي قَدْ قُلْتُ فِيكَ قَصِيدَةً وَآلَيْتُ عَلَى نَفْسِي أَنْ لَا أُنْشِدَهَا أَحَدًا قَبْلَكَ»؛ ای پسر رسول خدا من قصیده ای درباره شما سروده ام و با خود عهد کرده ام که آن قبل از شما برای کسی نخوانم. امام رضا (ع) بدو فرمود: «هَاتِهَا»؛ بخوان (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۲۶۳). سپس دعبل شروع کرد به خواندن قصیده بلند خود که با بیت ذیل شروع می شود:

مَدَارِسُ آيَاتٍ خَلَّتْ مِنْ تِلَاوَةٍ وَمَنْزِلٌ وَحْيٍ مُقْفَرُ الْعَرَصَاتِ^۲

در بین قرائت اشعار دعبل، گاه امام (ع) گریسته و او را تصدیق کرده و گاه او را دعا نموده و وقتی به این بیت رسیدند که می گفت:

وَقَبْرٌ بِبَغْدَادَ لِنَفْسٍ زَكِيَّةٍ تَصَمَّنَهَا الرَّحْمَنُ فِي الْعُرْفَاتِ^۳

۱. ترجمه ابیات:

۱. با غفت و پاکی، لباس بی نیازی را پوشیدم، و سر بلند زندگی کردم.

۲. با دیوان و نامردمان انس نگرفتم، اما با مردم انس و الفت داشتم.

۳. هنگامی که ثروتمند را سرگردان دیدم، از گمراه - خودخواه - نومید شدم.

۴. هرگز به چیزی که نابودشدنی است، افتخار نکردم و برای ورشکستگی سست نشدم.

۲. ترجمه بیت: خانه هایی که محل درس و بحث آیات خدا بود، از تلاوت خالی گردیده است و محل نزول وحی مانند بیابان خالی از ساکنان شده است.

۳. ترجمه بیت: و قبری که در بغداد است بری انسانی پاکیزه که خداوند رحمان او را در غرفه های بهشت، مشمول رحمت خود ساخته است.

امام رضا (علیه السلام) خطاب به دعبل فرمودند: «آیا دوبیت به این قسمت نیفزایم تا قصیده ات بدان تمام و کامل شود؟!» دعبل عرض کرد: «یا ابن رسول الله بفرمایید». سپس امام (علیه السلام) فرمودند:

وَقَبْرِ طُوسٍ يَا لَهَا مِنْ مُصِيبَةٍ تَوَقَّدْ فِي الْأَخْشَاءِ بِالْحُرُوفَاتِ
إِلَى الْحَشْرِ حَتَّى يَبْعَثَ اللَّهُ قَائِمًا يُفَرِّجُ عَنَّا الْهَمَّ وَالْكَرْبَاتِ^۱

پس از آن دعبل عرض کرد: یا ابن رسول الله (علیه السلام)، این قبر که در طوس است از آن کیست؟ حضرت رضا (علیه السلام) فرمودند: «قبر من است. شب‌ها و روزها سپری نمی‌شود، مگر این که طوس محل رفت و آمد شیعیان و زائران من باشد. بدانید هر کس مرا در غریبی ام در طوس زیارت کند، روز قیامت گناهان او آمرزیده شود و در درجه من با من باشد» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۲۶۳).

تحلیل محتوای احادیث شعری رضوی

از آن جا که بررسی‌های روایی انجام شده در این مقاله نشان می‌دهد، امام رضا (علیه السلام) در سخنان و کلمات گهربار خود هم به سرودن شعر پرداخته و اشعاری از جانب خود بیان کرده‌اند و هم بخشی از اشعار دیگران را اقتباس کرده و در ضمن بیانات خود، به کار برده‌اند، لذا در این مقاله به منظور بررسی همه این اشعار اعم از آن‌هایی که خود امام سروده یا آن اشعاری که دیگران سروده‌اند و مورد استفاده امام (علیه السلام) واقع شده‌اند، از اصطلاح «روایات شعری امام رضا (علیه السلام)» استفاده خواهد شد. این اصطلاح به صورت عام برای همه اشعار مذکور در این مقاله به کار گرفته و در جدول ذیل تحلیل شده است.

در ادامه به منظور دسته‌بندی و تجزیه و تحلیل احادیث شعری رضوی با استفاده از روش تحقیق میان‌رشته‌ای «تحلیل محتوا»^۲ که روشی مناسب برای پژوهش‌های متن‌محور است، به تحلیل احادیث شعری رضوی پرداخته‌ایم. برای این مقاله از تکنیک «تحلیل

۱. ترجمه ابیات:

قبری در شهر طوس است که وامصبیتا از آن که مصیبت‌های صاحب آن قبر تا آخر الزمان در اعضا و رگ و ریشه بدن شعله می‌زند تا اینکه خداوند قائم (عجل الله تعالی فرجه) را از ما اهل بیت برمی‌انگیزد و او از ما غمگساری و اندوه‌زدایی می‌کند.

2. Content Analysis

محتوای مضمونی» به صورت «کدگذاری باز» با تأکید «قالب بیانی» و «مخاطب» استفاده شده و ضمن تأکید بر نقاط تمرکز^۱ هر متن، تلاش شده تا در نهایت جهت گیری^۲ های هر کدام از مجموعه احادیث شعری رضوی نیز تعیین و تحلیل شود. جدول تحلیل محتوای این اشعار بدین صورت است:

جدول ۱- تحلیل محتوای احادیث شعری رضوی

سند	شاعر	ردیف	متن شعر	جهت گیری	نقطه تمرکز	کد شناسه
حدیث اول	یکی از جوانان اهل بیت (ع)	۱	إِذَا كَانَ دُونِي مِنْ يُلَيْتُ بِجَهْلِهِ * أُبَيِّتُ لِنَفْسِي أَنْ تُقَالِلَ بِالْجَهْلِ	چگونگی رابطه با مردم (عام)	پرهیز از مجادله با افراد پست و حقیر	۱-۱-A
			هرگاه من گرفتار رفتار بد کسی شوم، اگر آن کس کمتر از من باشد، خود را با او در نمی اندازم.		مجادله با افراد حقیر، شأن انسان را کاهش می دهد	۲-۱-A
		۲	وَإِنْ كَانَ مِثْلِي فِي مَحَلِّي مِنَ النَّهْيِ * أَخَذْتُ بِحِلْمِي كَيْ أَجِلَ غِنِ الْمِثْلِ		توصیه به رفتار مسالمت آمیز با افراد خردمند و عاقل	۳-۱-A
			اگر شأنش در خرد همانند من باشد، با حلم و بردباری با او رفتار می کنم تا از وی بالاتر باشم.		حلم و بردباری باعث افزایش شأن انسان می شود	۴-۱-A
		۳	وَإِنْ كُنْتُ أَذْنَى مِنْهُ فِي الْفَضْلِ وَالْجَبِّي * عَرَفْتُ لَهُ حَقَّ التَّقَدُّمِ وَالْفَضْلِ		توصیه به رعایت ادب و احترام نسبت به افراد والامقام و بزرگسال	۵-۱-A
			و اما نسبت به آن که از من برتر و بالاتر است، حق بزرگتری و تقدّم و فضل را بدو می دهم.			
	یکی از جوانان اهل بیت (ع)	۴	إِنِّي لَيْهَجُرُنِي الصَّدِيقُ تَجُنُّبًا * فَأَرِيهِ أَنَّ لِهَجْرِهِ أَسْبَابًا	چگونگی رابطه با دوستان (خاص)	تلاش برای تداوم رابطه دوستی	۶-۱-A
			دوستم به قصد جدایی از من دوری می گزیند و من بدو می فهمانم که دوری گزیدن او اسبابی داشته است.		تلاش برای شناسایی عوامل اختلاف و تفرقه در جامعه	۷-۱-A

1. Attention
2. Direction

۸-۱-A	پرهیز از تندى و سرزنش دوستان	چگونگی رابطه با دوستان (خاص)	وَ أَرَاهُ إِنْ عَاتَبْتَهُ أَعْرَبْتُهُ * فَأَرَى لَهُ تَرَكَ الْعِتَابِ عِتَاباً	۵	یکی از جوانان اهل بیت علیه السلام
۹-۱-A	توصیه به مدارا و ملایمت با دوستان		و به او نشان می‌دهم که اگر در این دوری جستن به او تندى کنم، سبب دورى بیشتر او شده‌ام، پس ترك عتاب را، عتاب می‌دانم.		
۱۰-۱-A	پرهیز از دوستی با افراد نادان و زورگو		وَ إِذَا بُلِيتُ بِجَاهِلٍ مُتَحَكِّمٍ * يَجِدُ الْمُحَالَ مِنْ الْأُمُورِ صَوَاباً	۶	
			هرگاه مبتلا شوم به دوست نادان و زورگویی که امور ناشدنی را درست می‌داند،		
۱۱-۱-A	توصیه به سکوت در برابر دوستان نادان		أَوَّلَيْتُهُ مِثِّي السُّكُوتَ وَ رُبَّمَا * كَانَ السُّكُوتُ عَنِ الْجَوَابِ جَوَاباً	۷	
۱۲-۱-A	سکوت، بهترین پاسخ برای افراد نادان و ابله است	خاموشی در برابر او را سزاوار او می‌دانم؛ زیرا که خاموشی گاه جواب محسوب می‌شود.			
۱۳-۱-A	توصیه به رفتار مسالمت‌آمیز با افراد شرور و فریبکار	چگونگی رابطه با دشمنان (خاص)	وَ ذِي غَلَّةٍ سَالِمَةٍ [سَالَمْتُهُ] فَقَهَرْتُهُ * فَأَوْقَرْتُهُ مِثِّي لَعْنُو التَّحْمِلِ	۸	یکی از جوانان اهل بیت علیه السلام
۱۴-۱-A	توصیه به عفو و گذشت در روابط اجتماعی		بسا شده است که با شخص شرور و نیرنگ بازی از راه صلح و دوستی در آمده و بر وی غالب شده‌ام و او را زیر بار گذشت خود برده گرانبار کرده‌ام.		
۱۵-۱-A	پاسخگویی به اعمال زشت دیگران با رفتار نیک و بخشش		وَ مَنْ لَا يُدَافِعُ سَيِّئَاتِ عَدُوِّهِ * بِإِحْسَانِهِ لَمْ يَأْخُذِ الطَّوْلُ مِنْ عِلٍّ	۹	
۱۶-۱-A	لزوم فراگرفتن اخلاق نیک و بخشش از بزرگان دینی (اهل بیت)		و هر کس اعمال زشت دشمن خویش را با نیکی از خود دفع نکند، او بخشش یا بردباری را از مقام بالاتری فرا نگرفته است.		
۱۷-۱-A	بهترین راه برای برطرف کردن کینه‌های قدیمی، دوستی و مهربانی است.		وَ لَمْ أَرْ فِي الْأَشْيَاءِ أَسْرَعَ مَهْلِكاً * لِغَمْرِ قَدِيمٍ مِنْ وَدَادٍ مُعَجَّلٍ	۱۰	
۱۸-۱-A	توصیه به عفو و گذشت در مخاصمات و دشمنی‌ها	من برای برطرف کردن کینه قدیمی، راهی نتیجه بخش‌تر از دوستی و مهربانی فوری ندیده‌ام.			

حدیث اول	یکی از جوانان اهل بیت (علیهم السلام)	۱۱	وَ إِيَّيْ لَا تَكْسَى السَّرَّ كَيْ لَا أَذِيعَهُ * فَيَا مَنْ رَأَى سِرّاً يُصَانُ بِأَنْ يُنْسَى	چگونگی رابطه با دوستان (خاص)	توصیه به فراموشی اسرار دیگران به دلیل افشا نشدن آن	۱۹-۱-A
			همانا فراموش می کنم راز را تا اینکه شیوع ندهم آن را، پس ای کسی که راز کسی را دیدی، آن راز محفوظ خواهد شد با فراموش کردن.			
			مَخَافَةُ أَنْ يَجْرِيَ بِبَالِي ذِكْرُهُ * فَيَنْبِذَهُ قَلْبِي إِلَى مُلْتَوَى الْحَشَا			
روایت دوم	امام رضا (علیه السلام)	۱۲	زیرا که اگر فراموش نکنم باید بترسم از اینکه یاد آن در خاطر جاری شود و قلب من آن سر را بر اطراف دل من افکند.	عصب خلافت	بهترین راه حفظ اسرار، فراموش کردن آنهاست.	۲۰-۱-A
			فَيُوشِكُ مَنْ لَمْ يُفَشِّ سِرّاً وَ جَالَ فِي * خَوَاطِرِهِ أَنْ لَا يُطِيقَ لَهُ حَسّاً			
			پس کسی که افشای سر نکند اما در خاطر خود بگذارد، نزدیک است که آن سر را نتواند در قلب خود نگه دارد و افشا کند.			
	مروان بن ابی حفصه	۱۴	أَنْتَ يَكُونُ وَ لَيْسَ ذَاكَ بِكَائِنٍ * لِبَنِي الْبَنَاتِ وَ رَأَتْهُ الْأَعْمَامُ	معرفی اهل بیت (علیهم السلام) و دشمنان آنها	تعجب از غصب حق خلافت توسط بنی عباس	۲۲-۱-A
			از کجا می شود و این شدنی نخواهد بود که ارث عموها به دخترزاده ها برسد.			
			أَنْتَ يَكُونُ وَ لَيْسَ ذَاكَ بِكَائِنٍ * لِلْمُشْرِكِينَ دَعَائِمُ الْإِسْلَامِ			
	امام رضا (علیه السلام)	۱۵	از چه رو و برای چه و این شدنی نخواهد بود که مشرکان پرچمدار اسلام باشند.	عصب خلافت	اشاره به مخالفت مردم با خلافت بنی عباس	۲۳-۱-A
			لِبَنِي الْبَنَاتِ نَصِيبُهُمْ مِنْ جَدِّهِمْ * وَ الْعَمُّ مَمْزُوكٌ بِغَيْرِ سِهَامٍ			
			دخترزادگان نصیب ارث خود را از جدشان می برند، در حالی که عمو بدون سهم الارث کنار می رود.			
	امام رضا (علیه السلام)	۱۶	مَا لِلطَّلِيقِ وَ لِلثَّرَاثِ وَ إِيَّامَا * سَجَدَ الطَّلِيقُ مَخَافَةَ الصَّمْصَامِ	معرفی اهل بیت (علیهم السلام) و دشمنان آنها	اعتراض به محروم کردن اهل بیت (علیهم السلام) از حق خلافت خود	۲۶-۱-A
			آن که در لشکر کفر بوده و اسیر مسلمانان شده و با فدیة آزاد گشته، چگونه ارث نبوت برد؟ چه بسا آزاد شده که از ترس شمشیر اظهار اسلام کرده.			
			بنی امیه و بنی عباس از ترس مرگ، اظهار اسلام کرده و مسلمان حقیقی نیستند			
	امام رضا (علیه السلام)	۱۷	اشاره به وقایع تاریخی جنگ های صدر اسلام (جنگ بدر و فتح مکه)	معرفی اهل بیت (علیهم السلام) و دشمنان آنها	بنی امیه و بنی عباس از ترس مرگ، اظهار اسلام کرده و مسلمان حقیقی نیستند	۲۷-۱-A
			اشاره به وقایع تاریخی جنگ های صدر اسلام (جنگ بدر و فتح مکه)			
			اشاره به وقایع تاریخی جنگ های صدر اسلام (جنگ بدر و فتح مکه)			

۲۹-۱-۸	معرفی مقام و جایگاه اهل بیت (علیهم السلام) در قرآن کریم، دلیل فضیلت ایشان است	معرفی اهل بیت (علیهم السلام) و دشمنان آنها	قَدْ كَانَ أَخْبَرَكَ الْقُرْآنُ بِفَضْلِهِ * فَمَضَى الْقَضَاءُ بِهِ مِنَ الْحُكَامِ	۱۸	امام رضا (علیه السلام)	روایت دوم
۳۰-۱-۸	حق خلافت اهل بیت در قرآن کریم بیان شده است		و قرآن از پیش، تو را به فضل و مقام آن که ارث بر بود، خبر داده است و آنچه از احکام درباره او بود، گفته است.			
۳۱-۱-۸	اشاره خاص به حق ولایت و خلافت امام علی (علیه السلام)		إِنَّ ابْنَ فَاطِمَةَ الْمُنَوَّهَ بِاسْمِهِ * خَاَزَ الْوَرَاثَةَ عَنْ بَنِي الْأَعْمَامِ	۱۹		
۳۲-۱-۸	تبیین مقبولیت خلافت امام علی (علیه السلام) در جامعه		آن فردی که فرزند فاطمه (بنت اسد) که مشهور و زبانزد همگان است، او ارث نبوت را از عموزاده ها می برد.			
۳۳-۱-۸	فضیلت و شخصیت امام علی (علیه السلام) برای همگان آشکار و واضح است		و بَقِيَ ابْنُ ثَلَاثَةِ أَهْلِ قَوْمٍ مُتَرَدِّدًا * يَبْكِي وَيُسْعِدُهُ دُؤُو الْأَرْحَامِ	۲۰		
۳۴-۱-۸	اشاره به فرجام بد خاندان بنی عباس		اما فرزند نتيله (بنت جناب، مادر عباس بن مطلب) در کنار متحیر می ایستد و می گرید و خویشانش با وی همدمی می کنند.			
۳۵-۱-۸	توصیه به انجام عمل در مدت زمان محدود زندگی دنیایی	چیستی دنیا و مرگ	إِنَّكَ فِي دَارٍ لَهَا مُدَّةٌ * يَقْبَلُ فِيهَا عَمَلُ الْعَامِلِ	۲۱	نامشخص	روایت سوم
۳۶-۱-۸	دنیا محل عمل و آخرت محل محاسبه اعمال است		تو اکنون در خانه ای هستی که مدت ماندنت محدود است و در همین مدت کوتاه عمل هر عمل کننده ای مورد قبول است.			
۳۷-۱-۸	هشدار درباره فرارسیدن مرگ و اتمام زندگی دنیایی		أَلَا تَرَى الْمَوْتَ مُحِيطًا بِهَا * يَكْدُبُ فِيهَا أَمَلُ الْأَهْلِ	۲۲		
۳۸-۱-۸	مرگ، نابود کننده آرزوهای انسان است.		آیا نمی بینی که مرگ از هر سو این سرا را فرا گرفته و آرزوی آرزومندان را بر باد می دهد؟			
۳۹-۱-۸	پرهیز از ارتکاب گناه و موکول کردن توبه به آینده		تُعَجَّلِ الذَّنْبَ لِمَا تَشْتَهِي * وَ تَأْمُلِ التَّوْبَةَ فِي قَابِلِ	۲۳		
۴۰-۱-۸	زندگی دنیا بسیار کوتاه و گذرا است.		و در این مدت کوتاه شتابان در پی امیال نفسانی خود مرتکب گناه می شوی، و توبه و بازگشت به سوی حق را به آینده موکول می کنی.			

روایت سوم	نامشخص	۲۴	وَالْمَوْتُ يَأْتِي أَهْلَهُ بُغْتَةً * مَا ذَاكَ فِعْلُ الْحَازِمِ الْعَاقِلِ	چیستی دنیا و مرگ	روش انسان های عاقل، انجام عمل صالح و توبه است	۴۱-۱-A
			از آن جاکه مرگ ناگهانی به سراغ ما می آید، چنین روشی کار انسان آینده نگر و خردمند نیست.		آینده نگر یعنی تعجیل در توبه	۴۲-۱-A
روایت چهارم	امام رضا (علیه السلام)	۲۵	أَعْذِرُ أَحَاكَ عَلَى ذُنُوبِهِ * وَ اسْتَزِرْ وَ عَطَّ عَلَى عُيُوبِهِ	چگونگی رابطه با دوستان (خاص)	توصیه به پذیرش عذر دیگران	۴۳-۱-A
			برادرت را در کارهای نادرستش معذور بدار و بپوشان و بر روی زشتی های او پرده کش.		نادیده گرفتن اشتباهات و عیوب دیگران	۴۴-۱-A
		۲۶	وَ اصْبِرْ عَلَى بُهْتِ السَّفِيهِ * وَلِلزَّمانِ عَلَى حُطُوبِهِ		صبر در مقابل ناملایمات زندگی	۴۵-۱-A
			و بر تو بهتانی که ببخرد بر تو بندد و نیز بر حوادث سخت روزگار شکیبایی کن.		صبر در مقابل رفتار نادرست دیگران	۴۶-۱-A
		۲۷	وَ دَعِ الْجَوَابَ تَفَضُّلاً * وَ كِلِ الظَّلُومَ إِلَى حَسِيبِهِ		صبر نسبت به ظلم و ستم دیگران	۴۷-۱-A
			و از روی لطف و بزرگی جواب او را مده و او را رها کن، و ستمکار را به خدای حسابگرش واگذار.		واگذار کردن ظالمان به خداوند حسابگر	۴۸-۱-A
روایت پنجم	امام رضا (علیه السلام)	۲۸	يَعِيبُ النَّاسُ كُلَّهُمْ زَمَانًا * وَ مَا لِرَمَانِنَا عَيْبٌ سِوَانَا	رعایت اخلاق در جامعه	علت ناملایمات روزگار، رفتار نادرست انسان هاست	۴۹-۱-A
			همه مردم، از زمانه عیب جویی می کنند و از آن بد می گویند، اما زمانه جز خود ما عیبی ندارد.		عادت مردم، عیب جویی از دیگران و نادیده گرفتن عیوب خود است	۵۰-۱-A
		۲۹	نَعِيبُ زَمَانِنَا وَ الْعَيْبُ فِينَا * وَ لَوْ نَطَقَ الزَّمَانُ بِنَا هَجَانًا		ناراحتی روزگار از رفتار ناپسند انسان ها	۵۱-۱-A
			ما بر زمانه عیب می گیریم، حال آن که عیب در ماست، اگر زمانه به سخن بیاید از ما بدگویی خواهد کرد.		لزوم توجه به عیوب خود و اصلاح آن ها	۵۲-۱-A
		۳۰	وَ إِنَّ الدُّبَّ يَتْرُكُ لَحْمَ ذَنْبٍ * وَ يَأْكُلُ بَعْضُنَا بَعْضًا عَيْنَانَا		رفتار برخی انسان ها از حیوانات نیز بدتر است	۵۳-۱-A
			هیچ گرگی گوشت گرگ دیگر را نمی خورد، اما برخی از ما اشکارا گوشت برخی دیگری را می خوریم.		برخی انسان ها به هم نوعان خود رحم نکرده و به آنها ظلم می کنند	۵۴-۱-A
		۳۱	لَيْسَنَا لِلْخِدَاعِ مُسَوِّكٌ جَلِيبٌ * وَ وَيْلٌ لِلْغَرِيبِ إِذَا أَتَانَا		پرهیز از فریبکاری با تظاهر به خوب بودن	۵۵-۱-A
			ما از خود ظاهری فریبنده نشان می دهیم، پس وای بر غریبی که به سوی ما بیاید.		پرهیز از فریب دادن افراد غریبه	۵۶-۱-A

روایت ششم	امام علی علیه السلام	۳۲	خُلِقَتِ الْخَلَائِقُ فِي قُدْرَةٍ * فَمِنْهُمْ سَخِيٌّ وَ مِنْهُمْ بَخِيلٌ	معرفی افراد جامعه	خلقت همه انسان ها بر اساس یک فطرت مشترک و واحد است	۵۷-۱-۸
			مردم بر یک فطرت و با قدرت یک خدا آفریده شده اند، لکن برخی بخشنده و پاره‌ای تنگ‌نظرند.		مردم به دو دسته بخشنده و بخیل تقسیم می‌شوند	۵۸-۱-۸
		۳۳	فَأَمَّا السَّخِيُّ فِي رَاحَةٍ * وَأَمَّا الْبَخِيلُ فَشَوْمٌ طَوِيلٌ		افراد بخشنده در راحتی و آسایش هستند	۵۹-۱-۸
			آن‌که سخی است پس در راحتی و آسایش است و آن‌که بخیل است در بد یمنی دور و دراز است.		افراد بخیل در ناراحتی و آرزوهای دست نیافتنی هستند	۶۰-۱-۸
روایت هفتم	اسماعیل بن قاسم	۳۴	كُلُّنَا نَأْمَلُ مَدًّا فِي الْأَجَلِ * وَ الْمَنَائِيَا هُنَّ أَفَاتُ الْأَمَلِ	چیستی دنیا و مرگ	مرگ، نابود کننده آرزوهای انسان است	۶۱-۱-۸
			همه ما آرزو داریم که مرگ ما را مهلت دهد، در حالی که مرگ‌ها خود نابودکننده آرزوها هستند.		مرگ به هیچ انسانی مهلت توبه و بازگشت نمی‌دهد	۶۲-۱-۸
		۳۵	لَا تَعْرِتُكَ أَبَاطِيلُ الْمُنَى * وَ الزَّمُ الْقَصْدُ وَ دَعْ عَنْكَ الْعِلَلِ		پرهیز از فریب خوردن با آرزوهای طولانی	۶۳-۱-۸
			آرزوهای دروغین تو را فریب ندهد و پایبند میانہ روی باش و ناراستی و نادرستی را کنار گذار.		توصیه به میانہ‌روی و اعتدال در زندگی	۶۴-۱-۸
		۳۶	إِنَّمَا الدُّنْيَا كَظِلٍّ زَائِلٍ * خَلَّ فِيهِ رَاكِبٌ ثُمَّ رَحَلَ		اجتناب از کارهای نادرست	۶۵-۱-۸
			زیرا که دنیا سایه‌ای ناپایدار، [و کاروان سرایی است] که سواری در آن بار می‌اندازد و سپس کوچ می‌کند.		اشاره به ناپایدار و زودگذر بودن زندگی دنیا	۶۶-۱-۸
روایت هشتم	نامشخص	۳۷	نَعَى نَفْسِي إِلَى نَفْسِي الْمَشِيبِ * وَ عِنْدَ الشَّيْبِ يَتَغَيَّطُ اللَّيْبُ	غنیمت شمردن فرصت‌ها	نشانه زیرگی و هوشیاری، نصیحت‌پذیری است	۶۸-۱-۸
			پیری و سپیدی مویم به من خبر مرگم را می‌دهد و شخص زیرک و هشیار هنگام پیری نصیحت‌پذیر است.		انسان‌های پیر، نصیحت پذیرتر هستند	۶۹-۱-۸
		۳۸	فَقَدْ وَلَّى الشَّبَابُ إِلَى مَدَاهُ * فَلَسْتُ أَرَى مَوَاضِعَهُ يُثَوِّبُ		هیچ بازگشتی در ایام زندگی انسان نیست	۷۰-۱-۸
			آری ایام جوانی سپری شد و مدتش به آخر رسید و دیگر بازگشتی از آن به جای خود، نخواهم دید.		هرکدام از ادوار زندگی انسان، مدت زمان مشخصی دارند	۷۱-۱-۸

۷۲-۱-۸	اظهار ناراحتی و افسوس به خاطر از دست دادن فرصت جوانی	غنیمت شمردن فرصت‌ها	سَابِكِيهِ وَ اُنْذِبُهُ طَوِيلًا * وَ اَدْعُوهُ اِلَيَّ عَسَى يَجِيبُ	۳۹	نامشخص	روایت هشتم
۷۳-۱-۸	توصیه به غنیمت شمردن فرصت جوانی برای انجام عمل		در فراق و دوریش می‌گیرم و ناله سر می‌دهم و همواره او را می‌خوانم، باشد که بپذیرد و بازگردد.	۴۰		
۷۴-۱-۸	هیچ بازگشتی در ایام زندگی انسان نیست		وَ هِيَ هَاتِ الَّذِي قَدْ فَاتَتْ عَنِّي * ثَمَّ نِيْنِي بِهِ النَّفْسُ الْكُذُوْبُ			
۷۵-۱-۸	نفس، انسان را با آرزوهای دروغین و محال فریب می‌دهد		و هیهات که آنچه را که از دست داده ام بازگردد، این نفس دروغزن مرا با آرزوی بازگشت آن وامی‌دارد.	۴۱		
۷۶-۱-۸	ناراحتی انسان‌ها از پیری و فرسوده شدن		وَ رَاعَ الْفَانِيَاتِ نِيَّاضَ رَاسِي * وَ مَن مَّدَّ الْبَقَاءَ لَهُ يَسِيْبُ			
۷۷-۱-۸	پیری و فرسوده شدن نتیجه عمر زیاد انسان است.		زنان زیبا و خوش اندام از موی سفید من می‌هراسند و هر کس که بودنش طول کشید پیر خواهد گشت.	۴۲		
۷۸-۱-۸	بهره‌مند نشدن انسان‌های پیر از امکانات دنیایی		اَرَى الْبَيْضَ الْحَسَنَ يَجْدُف [يَجْدُنْ] عَنِّي * وَ فِي هِجْرَانِهِنَّ لَنَا نَصِيْبُ			
۷۹-۱-۸	جوانی انسان بسیار گذرا و سریع است		نکورویان سیمین تن را می‌نگرم که از من گریزانند و مفارقت و جدایی آنان ما را اکنون نصیب است.	۴۳		
۸۰-۱-۸	غنیمت شمردن فرصت‌ها در همه حال		فَاِنْ يَكُنِ الشَّبَابُ مَضَى خَبِيْبًا * فَاِنْ الشَّيْبُ اَيْضًا لِي خَبِيْبُ			
۸۱-۱-۸	انسان‌ها در همه حال می‌باید وضعیت خود را دوست داشته باشند		پس اگر جوانی که اکنون گذشته است محبوب ما بود اینک پیری هم همچنان برای من محبوب است.	۴۴		
۸۲-۱-۸	انسان‌ها در همه حال می‌باید مشغول انجام عمل صالح باشند		سَاُصْحِبُهُ بِتَقْوَى اللّٰهِ حَتَّى * يَفْرُقَ بَيْنَنَا الْاَجَلُ الْقَرِيْبُ			
۸۳-۱-۸	انسان‌ها در همه حال می‌باید تقوای الهی را رعایت کنند		من با همین پیری و سالخوردگی رفاقت کرده و دوست می‌شوم با پروای از خداوند تا اینکه اجل که چندان‌هی هم از آمدنش نمانده است فرا رسد و میان من و او جدائی اندازد.			
۸۴-۱-۸	توصیه به شکرگزاری در همه حال	رابطه با خدا	اِذَا كُنْتُ فِي خَيْرٍ فَلَا تَغْتَرَّ بِهِ * وَ لَكِنْ قُلِ اللّٰهُمَّ سَلِّمْ وَ تَمِّمْ	۴۵	امام رضا (علیه السلام)	روایت نهم
۸۵-۱-۸	درخواست سلامتی و اتمام نعمت از خداوند در همه حال		وقتی در خوشی و راحتی، زندگی می‌کنی بدان مغرور مشو، بلکه بگو: خداوند! تنم را سالم و نعمتت را بر من تمام کن			
۸۶-۱-۸	پرهیز از غرور و غفلت					

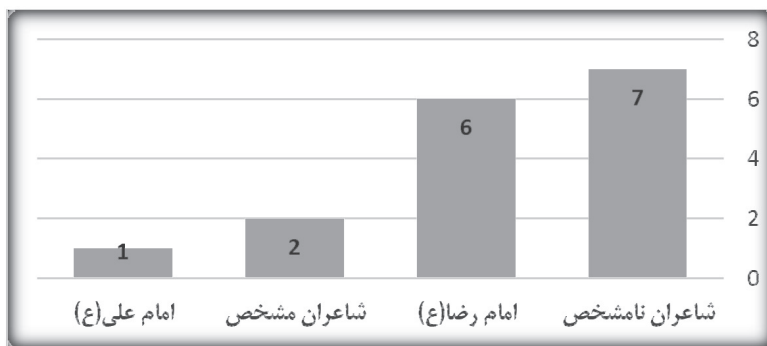
روایت دهم	شعرای گذشته	۴۶	مَتَى آتِيهِ يَوْمًا لَا ظُلْبَ حَاجَةً * رَجَفْتُ إِلَى أَهْلِي وَ وَجَّهِي بِمَائِهِ	چگونگی رابطه با مردم (عام)	توصیه به حفظ آبروی افراد نیازمند	۸۷-۱-۸
			روزی به خاطر نیازی نزد شخص کریم آدمم و با آبروی محفوظ نزد خانواده ام برگشتم		حفظ آبرو از کمک مالی مهم تر است	۸۸-۱-۸
روایت یازدهم	امام رضا (علیه السلام)	۴۷	لَبِسْتُ بِالْعِفَّةِ ثَوْبَ الْغِنَى * وَ صِرْتُ أَمْشِي سَامِخَ الرُّأْسِ	رعایت اخلاق در جامعه	توصیه به غنا و بی نیازی	۸۹-۱-۸
			با عفت و پاکی، لباس بی نیازی را پوشیدم، و سربلند زندگی کردم.		توصیه به عفت و پاکی	۹۰-۱-۸
		۴۸	لَبِسْتُ إِلَى الثَّنَاسِ مُشْتَأَسًا * لَكِنِّي أَنَسُ بِالنَّاسِ		پرهیز از ارتباط با افراد پست و نامرد	۹۱-۱-۸
			با دیوان و نامردمان انس نگرفتم، اما با مردم انس و الفت داشتم		توصیه به انس و الفت با مردم	۹۲-۱-۸
		۴۹	إِذَا رَأَيْتَ الثَّيْبَ مِنْ ذِي الْغِنَى * تَهْتَ عَلَى الثَّائِي بِالْيَاسِ		اظهار ناامیدی از افراد ثروتمند گمراه	۹۳-۱-۸
			هنگامی که ثروتمند را سرگردان دیدم، از گمراه- خودخواه- نومید شدم		برخی از ثروتمندان در گمراهی هستند	۹۴-۱-۸
		۵۰	مَا أَنْ تَفَاخَرْتُ عَلَى مُعْدِمٍ * وَلَا تَضَعُضْتُ لِإِفْلَاسٍ		عدم افتخار و دلخوشی به دنیای فانی	۹۵-۱-۸
			هرگز به چیزی که نابودشدنی است، افتخار نکردم و برای ورشکستگی سست نشدم		عدم یأس و ناامیدی به خاطر شکست در زندگی	۹۶-۱-۸
روایت دوازدهم	امام رضا (علیه السلام)	۵۱	وَقَبْرُ بَطْلُوسٍ بِأَلْهَا مِنْ مُصِيبَةٍ * تَوَقَّذْ فِي الْأَخْشَاءِ بِالْحُرَفَاتِ	مظلومیت اهل بیت (علیهم السلام)	اشاره به مظلومیت امام رضا (علیه السلام)	۹۷-۱-۸
			قبری در شهر طوس است که وامصیبتا از آن که مصیبت های صاحب آن قبر تا آخر الزمان در اعضا و رگ و ریشه بدن شعله می زند		اشاره به ناراحتی شیعیان از مظلومیت اهل بیت (علیهم السلام)	۹۸-۱-۸
		۵۲	إِلَى الْحَشْرِ حَتَّى يَبْعَثَ اللَّهُ قَائِمًا * يُفْرِجُ عَنَّا أَلْهَمَ وَ الْكَزْبَاتِ		اشاره به ظهور حضرت قائم (علیه السلام) در آینده	۹۹-۱-۸
			تا اینکه خداوند قائم (علیه السلام) را از ما اهل بیت برمی انگیزد و او از ما غمگساری و رنج زدایی می کند.		اشاره به انتقام گیری حضرت قائم (علیه السلام) از دشمنان	۱۰۰-۱-۸

۱-۱۳. تحلیل محتوای کُمّی احادیث شعری رضوی

بررسی‌های تاریخی و حدیثی نشان می‌دهد که در کتب حدیثی ۱۲ روایت پیرامون اشعار امام رضا (علیه السلام) نقل شده که شامل ۱۶ مجموعه شعری مشتمل بر ۵۲ بیت شعر است. نویسندگان توانسته‌اند با استفاده از روش تحلیل محتوا، از مجموع این ۵۲ بیت شعر، در حدود ۱۰۰ مضمون استخراج نمایند.

مجموعه شعری شامل ۲۰ بیت از این اشعار سروده آن حضرت بوده و دیگر اشعار متعلق به شاعران دیگر است. از این میان نام سه نفر از شعرا به نام‌های امام علی (علیه السلام)، اسماعیل بن قاسم و مروان بن ابی حفصه مشخص است که امام رضا (علیه السلام) در کلام خود در مجموع ۶ بیت از کلام ایشان اقتباس کرده‌اند. شاعر بقیه اشعار نیز مشخص نیست که نمودار آن بدین صورت است:

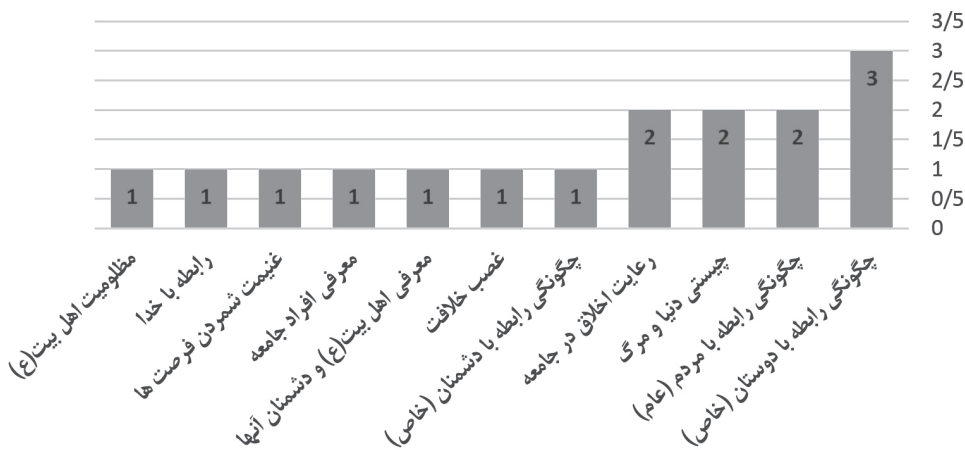
نمودار ۱: سنجش فراوانی شاعران



بررسی مجموعه شانزده‌گانه احادیث شعری رضوی محققان را به شناسایی و استخراج ۱۶ موضوع اصلی برای این اشعار رهنمون کرده که در مباحث تخصصی روش تحلیل محتوا به آن‌ها به اصطلاح «جهت‌گیری» متن گفته می‌شود. این عناوین که ایده و پیام اصلی متن هستند با توجه به اصل «تبادر» به ذهن مخاطب خطور می‌کنند. البته در برخی

از کتاب‌های روش تحقیق از این اقدام به «برچسب‌زنی»^۱ یا «کدگذاری»^۲ تعبیر شده است (هولستی، ۱۳۷۳: ۵۶). نمودار سنجش فراوانی و احصای این موضوعات به صورت ذیل است:

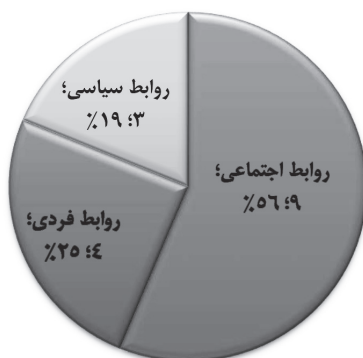
نمودار ۲- سنجش فراوانی جهت‌گیری‌های احادیث شعری رضوی



طبقه‌بندی جهت‌گیری‌های مستخرج از تحلیل احادیث شعری رضوی نشان می‌دهد که از ۱۶ موضوع اصلی استخراج شده، ۹ مجموعه (۵۶ درصد) به موضوع چگونگی روابط اجتماعی انسان با دیگران، چهار مجموعه (۲۵ درصد) به موضوع امور فردی و اعمال عبادی انسان و سه مجموعه (۱۹ درصد) نیز به مسئله غصب خلافت توسط حاکمان ظالم و دشمنان اهل بیت (علیهم‌السلام) اشاره دارند. به همین دلیل مجموع ۱۶ جهت‌گیری اصلی احادیث شعری رضوی ذیل سه مقوله: روابط اجتماعی، روابط فردی و روابط سیاسی طبقه‌بندی شده‌اند که نمودار آن‌ها بدین شرح است:

1. Labeling
2. Coding

نمودار ۳- سنجش فراوانی مقوله‌های احادیث شعری رضوی



این مقوله‌ها با توجه به جهت‌گیری‌های متن استخراج شده و به عبارتی، گویای ماهیت کلی مجموعه احادیث شعری رضوی است. این مقوله‌ها، راهگشای فهم مجموعه متون بوده و در بخش تحلیل کیفی لازم است با توجه به آن‌ها، نقاط تمرکز متن، توضیح داده شود که در ادامه بیان خواهد شد.

۱-۱۴. تحلیل محتوای کیفی احادیث شعری رضوی

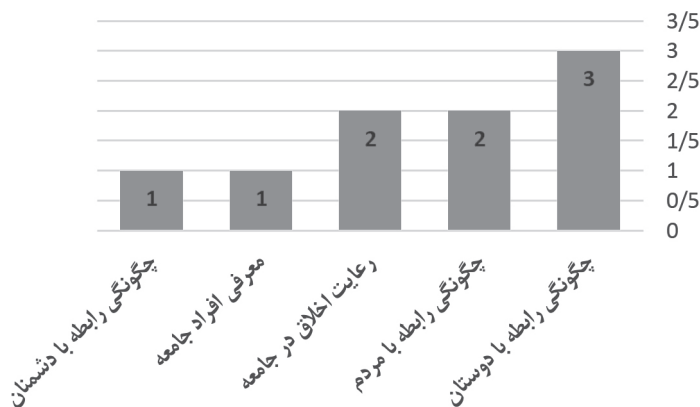
از آن جاکه مقوله «روابط اجتماعی» بیشترین فراوانی را در میان احادیث شعری رضوی دارد، لذا در این بخش ابتدا از این مقوله شروع کرده و مباحث مربوط به این بخش بیان می‌شود.

۱-۱۴-۱. مقوله روابط اجتماعی در احادیث شعری رضوی

همان گونه که پیش از این ذکر شد، ۹ مجموعه از اشعار شانزده گانه رضوی به موضوعاتی می‌پردازد که دسته‌بندی و طبقه‌بندی آن‌ها در کنار همدیگر می‌تواند ما را به سمت مقوله «روابط اجتماعی» رهنمون سازد. در این جا منظور از روابط اجتماعی، کلیه اموری است

که به چگونگی تعامل و مواجهه افراد با دیگر انسان‌ها در جامعه می‌پردازد و مسائلی را در این خصوص بیان می‌کند. از آن‌جا که شعر، قدرت انتقال مفاهیم بیشتری نسبت به خطابه دارد، لذا به نظر می‌رسد امام (علیه‌السلام) در مواجهه خود با مردم از این ابزار بیانی بسیار مهم استفاده کرده و به‌ویژه بخش عمده‌ای از آداب و خُلقیات اجتماعی را بدین وسیله به مردم متذکر شده‌اند. موضوعات اصلی مطرح شده ذیل این بخش بدین شرح است:

نمودار ۴: سنجش فراوانی مقوله روابط اجتماعی



الف. معرفی افراد جامعه

امام رضا (علیه‌السلام) با استناد به شعری از امام علی (علیه‌السلام) به نقل از پدران بزرگوارشان، ضمن بیان این مطلب بسیار مهم که خلقت همه انسان‌ها بر اساس یک فطرت مشترک و واحد است (A-۱-۵۷)، مردم جامعه را به دو دسته بخشنده و بخیل تقسیم کرده (A-۱-۵۸) و در ادامه وضعیت و سرانجام هر کدام را مشخص می‌نمایند:

۱. افراد بخشنده در راحتی و آسایش هستند (A-۱-۵۹)،

۲. اما افراد بخیل در ناراحتی و آرزوهای دست‌نیافتنی هستند (A-۱-۶۰).

این بیان حضرت بدین معناست که در یک رابطه دوگانه، مردم می‌باید به منظور نیل به راحتی و آسایش، بخشش و سخاوت را به عنوان مهم‌ترین مؤلفه اخلاقی خود در جامعه، در پیش بگیرند و در عین حال به این نکته توجه داشته باشند که این انتخاب، انتخابی بر اساس فطرت مشترک و واحد همه انسان‌هاست و آن کسانی که مسیر برعکس یعنی بخل و تنگ‌نظری را انتخاب کرده‌اند، مسیری برخلاف فطرت رفته‌اند.

ب. تبیین چگونگی رابطه با مردم

پس از تبیین یک رابطه دوگانه در کلام امام رضا (علیه السلام) برای تقسیم مردم به دو گروه، در مجموعه شعری دیگری از امام (علیه السلام) شاهد آن هستیم که نحوه مواجهه با مردم را در یک رابطه چهارگانه چنین تبیین کرده‌اند:

۱. چگونگی مواجهه با افراد پست و حقیر: امام رضا (علیه السلام) توصیه می‌کنند که از مجادله با افراد پست و حقیر پرهیز کنیم (A-۱-۱) چراکه مجادله با افراد حقیر، شأن انسان را کاهش می‌دهد (A-۱-۲).

۲. چگونگی مواجهه با افراد خردمند و عاقل: امام رضا (علیه السلام) توصیه می‌کنند که رفتار مسالمت‌آمیزی با افراد خردمند و عاقل داشته باشیم (A-۱-۳) چراکه حلم و بردباری در برابر این گروه، باعث افزایش شأن انسان می‌شود (A-۱-۴).

۳. چگونگی مواجهه با افراد والامقام و بزرگسال: امام رضا (علیه السلام) توصیه به رعایت ادب و احترام نسبت به افراد والامقام و بزرگسال کرده (A-۱-۵) و رعایت ادب را در مقابل بزرگان، لازم می‌دانند.

۴. چگونگی مواجهه با افراد فقیر و نیازمند: امام رضا (علیه السلام) توصیه می‌کنند که در مواجهه با افراد نیازمند، اولین اقدام لازم و ضروری، حفظ آبروی آن‌هاست (A-۱-۸۷) چراکه حفظ آبروی افراد نیازمند، از کمک مالی برای آنان مهم‌تر است (A-۱-۸۸).

همه این مفاهیم و عبارات، از مضامین اشعار منقول توسط امام رضا (علیه السلام) به دست آمده

است و کدهای شناسه مقابل هر جمله به خوبی نشان می‌دهد که این مضمون از کدامین بیت، استخراج شده است.

ج. تبیین چگونگی رابطه با دوستان

همان گونه که نمودار شماره ۳ نشان می‌دهد، موضوع چگونگی رابطه با دوستان، دارای بیشترین فراوانی در بخش روابط اجتماعی است. امام رضا (علیه السلام) در ضمن سه مجموعه شعری شامل ۱۰ بیت به چندین مسئله مهم درباره چگونگی مواجهه و ارتباط با دوستان به عنوان گروهی خاص از انسان‌هایی که با هر شخص در ارتباط هستند، پرداخته‌اند که عبارتند از:

۱. تلاش برای تداوم رابطه دوستی: به نظر می‌رسد امام رضا (علیه السلام) قصد داشته‌اند با تأکید بر اشعاری خاص، به موضوع اهمیت تداوم رابطه دوستی افراد در جامعه (A-۱-۱-۶) اشاره کرده و توصیه‌های مهمی در این زمینه بیان کنند مانند: تلاش برای شناسایی عوامل اختلاف و تفرقه در جامعه (A-۱-۷)، پرهیز از تندی و سرزنش دوستان (A-۱-۸)، توصیه به مدارا و ملایمت با دوستان (A-۱-۹)، توصیه به پذیرش عذر دیگران (A-۱-۴۳) و توصیه به نادیده گرفتن اشتباهات و عیوب دیگران (A-۱-۴۴).

۲. تلاش برای حفظ اسرار دوستان: از جمله توصیه‌های مهم امام رضا (علیه السلام) که در اشعار خود بر آن تأکید کرده‌اند، توصیه به فراموشی اسرار دیگران به دلیل افشاشدن آن است (A-۱-۱۹)، چرا که بهترین راه حفظ اسرار، فراموش کردن آن‌هاست (A-۱-۲۰) و به خاطر آوردن اسرار دیگران، زمینه‌ساز افشای اسرار آن‌ها می‌شود (A-۱-۲۱). به نظر می‌رسد این موضوع مهم ارتباط مستقیمی با مسئله تقیه و حفظ اسرار شیعیان در دوران اختناق بنی عباس داشته باشد.

۳. چگونگی مواجهه با دوستان نادان: موضوع دیگری که امام رضا (علیه السلام) در اشعار خود بدان توجه کرده‌اند، مسئله چگونگی مواجهه با دوستان نادان است. ایشان اگرچه به

همگان هشدار می‌دهند که از دوستی با افراد نادان و زورگو پرهیز کنند (A-۱-۱۰) اما از آن‌جا که ممکن است این مسئله مبتلا به کسی باشد، افراد را به سکوت (A-۱-۱۱) و صبر در برابر دوستان نادان و رفتار نادرست دیگران (A-۱-۴۵ و A-۱-۴۶) دعوت کرده و معتقدند که سکوت، بهترین پاسخ برای افراد نادان و ابله است (A-۱-۱۲). بی‌شک این مضمون کلام امام (علیه السلام) برخاسته از آیه «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا» (الفرقان: ۶۳) است.

د. تبیین چگونگی رابطه با دشمنان

یکی از نکات قابل توجه در احادیث شعری رضوی آن است که آن حضرت در بخشی از اشعار مقتبس خود تلاش کرده‌اند تا چگونگی مواجهه با دشمنان و مخالفان را نیز به مردم جامعه آموزش دهند. توصیه کلی و عمومی آن حضرت در بسیاری از اشعار، توصیه به عفو و گذشت در روابط اجتماعی (A-۱-۱۴) و همگان را به لزوم فراگرفتن اخلاق نیک و بخشش از بزرگان دینی (A-۱-۱۶) دعوت کرده‌اند که به نظر می‌رسد نمونه اتم و اکمل آن، اهل بیت (علیهم السلام) و شخص خود ایشان باشند.

ایشان در ادامه، بهترین راه برای برطرف کردن کینه‌های قدیمی را دوستی و مهربانی دانسته (A-۱-۱۷) و بسیار بر رفتار مسالمت‌آمیز با افراد شرور و فریبکار (A-۱-۱۳)، پاسخگویی به اعمال زشت دیگران با رفتار نیک و بخشش (A-۱-۱۵)، عفو و گذشت در مخاصمات و دشمنی‌ها (A-۱-۱۸) و صبر نسبت به ظلم و ستم دیگران (A-۱-۴۷) توصیه کرده و در پایان نیز می‌فرمایند که ظلم ظالمان و ستم دشمنان را به خداوند حسابگر واگذار کنید (A-۱-۴۸) که او بهترین حساب‌رسان و انتقام‌گیرندگان است.

ح. تبیین اصول اخلاقی روابط اجتماعی

بخشی از احادیث شعری رضوی متضمن نکاتی است که توجه به آن‌ها می‌تواند ما را با اصول اخلاقی مدنظر امام رضا (علیه السلام) در روابط اجتماعی آشنا کند. آنچه توسط مؤلفان در

تحلیل محتوای احادیث شعری رضوی به عنوان اصول اخلاقی روابط اجتماعی از منظر امام رضا (علیه السلام) به دست آمده، عبارت است از:

۱. توصیه به انس و الفت با مردم (A-۱-۹۲)،
 ۲. عیب‌جویی نکردن از دیگران (A-۱-۵۰) و توجه به عیوب خود و اصلاح آن‌ها (A-۱-۵۲)،
 ۳. رعایت حقوق انسانی؛ چرا که علت ناملایمات روزگار، رفتار نادرست انسان‌هاست (A-۱-۴۹ و A-۱-۵۱) و رفتار برخی انسان‌ها از حیوانات نیز بدتر است (A-۱-۵۳) و حتی به ممنوعان خود رحم نکرده و به آن‌ها ظلم می‌کنند (A-۱-۵۴)،
 ۴. پرهیز از ارتباط با افراد نامرد (A-۱-۹۱) و فریبکار (A-۱-۵۵) که با تظاهر به خوب بودن و نفاق، به دنبال فریب دادن افراد غریبه هستند (A-۱-۵۶)،
 ۵. توصیه به غنا و بی‌نیازی (A-۱-۸۹) و رعایت عفت و پاکی (A-۱-۹۰) چرا که بسیاری از ثروتمندان به دلیل اتراف و غفلت، گمراه شده‌اند (A-۱-۹۳ و A-۱-۹۴)،
 ۶. دلخوش نبودن به دنیای فانی (A-۱-۹۵) و ناامید نشدن به خاطر شکست در زندگی (A-۱-۹۶).
- بی‌شک اگرچه می‌توان مجموعه کاملی از اصول اخلاقی را از احادیث گهربار امام رضا (علیه السلام) استخراج نمود اما این که آن امام همام تلاش کرده باشند تا مضامینی خاص را با استفاده از قالب بیانی شعر که اثرگذاری و ماندگاری بیشتری دارد به مخاطبان خود انتقال دهند، نشان از اهمیت این مضامین خاص داشته و به همین دلیل توجه به نکات یادشده می‌تواند راهگشای افراد در تعاملات اجتماعی خود با دیگران باشد.

۱-۱۴-۲. مقوله روابط فردی در احادیث شعری رضوی

همان‌گونه که پیش از این بیان شد، در میان احادیث شعری رضوی، چهار مجموعه شامل ۱۶ بیت، به موضوعاتی می‌پردازند که تجمیع و دسته‌بندی آن‌ها در کنار همدیگر

ما را به سمت مقوله «روابط فردی» رهنمون می‌سازد. منظور از این مقوله، مجموعه عبارات و پیام‌هایی از متن است که به مسائل فردی و شخصی انسان توجه داشته و هر انسانی به تنهایی می‌باید درباره آن‌ها اندیشه داشته و عمل کند. دسته‌بندی موضوعاتی که در احادیث شعری رضوی بیان شده، به شرح ذیل است:

الف. اشاره به ناپایداری دنیا و فرارسیدن مرگ

امام رضا (علیه السلام) در بخشی از اشعار خود تلاش دارند تا ماهیت حقیقی دنیا را به مردم متذکر شوند. ایشان با بیان این مطلب که زندگی دنیا بسیار کوتاه و گذراست (A-۱-۴۰)، به ناپایدار و زودگذر بودن زندگی دنیا اشاره کرده (A-۱-۶۶) و اینکه چون مدت زمان زندگی انسان‌ها در دنیا بسیار اندک و کوتاه است (A-۱-۶۷)، پس لازم است که فریب آرزوهای طولانی در دنیا را نخوردند (A-۱-۶۳) چرا که نفس، انسان را با آرزوهای دروغین و محال فریب می‌دهد (A-۱-۷۵).

اشاره به کوتاهی و ناپایداری دنیا، همه انسان‌ها را متوجه مرگ و انتقال به جهان آخرت می‌کند. به همین دلیل امام (علیه السلام)، همگان را نسبت به فرارسیدن مرگ و اتمام زندگی دنیایی هشدار داده (A-۱-۳۷) و بیان می‌کنند که مرگ، نابود کننده آرزوهای انسان است (A-۱-۳۸ و A-۱-۶۱) و به هیچ انسانی مهلت توبه و بازگشت نمی‌دهد (A-۱-۶۲).

ب. توصیه به غنیمت شمردن فرصت حیات دنیایی

امام رضا (علیه السلام) پس از اشاره به ناپایداری زندگی دنیا، در ادامه به این موضوع اشاره می‌کنند که هیچ بازگشتی در ایام زندگی انسان نیست (A-۱-۷۰ و A-۱-۷۴) و از آن جاکه هر کدام از ادوار زندگی انسان، مدت زمان مشخصی دارند (A-۱-۷۱)، لذا همگان را به غنیمت شمردن فرصت جوانی برای انجام عمل در دنیا توصیه می‌کنند (A-۱-۷۳). ایشان با بیان این مطلب که دوره جوانی انسان، دوره‌ای است که سریع می‌گذرد (A-۱-۷۹) و بسیاری از افراد به خاطر پیر و فرسوده شدن ناراحت بوده (A-۱-۷۶) و افسوس می‌خورند

که چرا این دوره به پایان رسیده (A-۱-۷۲) و دیگر نمی‌توانند همانند دوره جوانی، از امکانات دنیایی استفاده کنند (A-۱-۷۸)، لذا با طبیعی شمردن پیر و فرسوده شدن به علت عمر زیاد انسان (A-۱-۷۷)، مجدد همگان را به غنیمت شمردن فرصت‌ها در همه حال تشویق کرده (A-۱-۸۰) و متذکر می‌شوند که انسان‌ها در همه حال می‌باید وضعیت خود را دوست داشته باشند (A-۱-۸۱).

نکته حائز اهمیت در این بخش، آن است که امام علیه السلام تلاش دارند ضمن تشویق جوانان برای غنیمت شمردن فرصت و انجام عمل صالح، به تحریک احساسات افراد کهن سال نیز پرداخته و آنان را نیز برای انجام عمل صالح و توبه تشویق کنند، لذا در بخشی از کلام خود به این مطلب اشاره می‌کنند که انسان‌های پیر، نصیحت‌پذیرتر هستند (A-۱-۶۹) و نشانه زیرکی و هوشیاری انسان، نصیحت‌پذیری اوست (A-۱-۶۸) و سپس توصیه‌ها و نصیحت‌هایی را بیان می‌کنند که در ادامه خواهد آمد.

ج. توصیه به توبه و انجام عمل صالح در دنیا

امام رضا علیه السلام پس از آنکه مردم را با ماهیت حقیقی دنیا و ناپایداری و فانی بودن آن آشنا کرده و آن‌ها را متوجه مرگ و جهان آخرت کرده و به غنیمت شمردن فرصت زندگی در دنیا تشویق می‌نمایند، در ادامه، مجدد متذکر این مطلب می‌شوند که مرگ، به هیچ انسانی مهلت توبه و بازگشت نمی‌دهد (A-۱-۶۲)، لذا لازم است ضمن پرهیز از ارتکاب گناه و موکول کردن توبه به آینده (A-۱-۳۹)، هرچه سریع‌تر روش انسان‌های عاقل را انتخاب کرده و به انجام عمل صالح و توبه روی آورند (A-۱-۴۱)، چراکه آینده‌نگری یعنی تعجیل در توبه (A-۱-۴۲).

ایشان در ادامه می‌فرمایند که دنیا محل عمل و آخرت محل محاسبه اعمال است (A-۱-۳۶)، لذا همگان را به انجام عمل در مدت زمان محدود زندگی دنیایی (A-۱-۳۵)، میانه‌روی و اعتدال در زندگی (A-۱-۶۴)، اجتناب از انجام کارهای نادرست (A-۱-۶۵) توصیه کرده و با تأکید بسیار می‌فرمایند که انسان‌ها در همه حال می‌باید مشغول انجام

عمل صالح (A-۱-۸۲) و رعایت تقوای الهی باشند (A-۱-۸۳).

ایشان در بیت شعری خاص که سروده خود آن حضرت بوده و گویا دایم تکرار می کردند، به علاقه‌مندان و محبان خود توصیه می کنند که با پرهیز از غرور و غفلت (A-۱-۸۶)، در همه حال شکرگزار بوده (A-۱-۸۴) و از خداوند متعال درخواست سلامتی و اتمام نعمت (A-۱-۸۵) داشته باشند.

۱-۴-۳. مقوله روابط سیاسی در احادیث شعری رضوی

بخش سوم از مجموعه مضامین مستخرج از احادیث شعری رضوی به موضوع خلافت و حاکمیت جامعه اسلامی و اختلاف میان اهل بیت (علیهم السلام) با بنی عباس و بنی امیه اشاره داد و به همین دلیل این بخش از مضامین ذیل مقوله «روابط سیاسی» طبقه‌بندی شده‌اند.

نکته بسیار قابل توجه و ویژه در این بخش آن است که همه اشعار این قسمت، سروده امام رضا (علیه السلام) است و شخص ایشان به این نکات مهم اشاره کرده‌اند. آن حضرت پس از آنکه به شعر «مروان بن ابی حفصه» اشاره کرده و تعجب وی از غصب حق خلافت اهل بیت (علیهم السلام) توسط بنی عباس (A-۱-۲۲) و مخالفت مردم با این جریان (A-۱-۲۳) را گوشزد کرده، به سه موضوع مهم اشاره می کنند:

الف. معرفی دشمنان اهل بیت (علیهم السلام)

بی شک لازمه مبارزه با دشمن، ابتدا دشمن شناسی است. امام رضا (علیه السلام) در اشعار خود تلاش کرده‌اند با استناد به گزارش‌های موثق و معتبر تاریخی که برای همگان مبرهن و واضح است، به معرفی چهره حقیقی دشمنان اهل بیت (علیهم السلام) به‌ویژه خاندان بنی عباس پرداخته و ماهیت تزویر و نفاق آنان را نشان دهند. آن حضرت با اشاره به وقایع تاریخی جنگ‌های صدر اسلام از جمله جنگ بدر در سال ۲ قمری و فتح مکه در سال ۹ قمری (A-۱-۲۸) به این موضوع اشاره کنند که اجداد خاندان‌های بنی امیه و بنی عباس در این جنگ‌ها در صف دشمنان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و مسلمانان بوده و پس از آنکه اسیر شدند،

از ترس مرگ و کشته شدن، اظهار اسلام کرده و همین مطلب نشان می‌دهد که آن‌ها مسلمان حقیقی نیستند (A-۱-۲۷)، بلکه همچنان مشرک هستند (A-۱-۲۴).

استناد تاریخی دیگر حضرت آن است که این دو خاندان با محروم کردن امام علی (علیه السلام) و فرزندان بزرگوارش از خلافت، در حق آنان ظلم و خلافت را غصب کردند (A-۱-۲۶) که این مطلب نیز با اشاره به فرجام بد خاندان بنی عباس (A-۱-۳۴) تکمیل شده و در نهایت امام (علیه السلام) چنین نتیجه می‌گیرند که بنی عباس شایسته خلافت نیستند (A-۱-۲۵).

ب. معرفی جایگاه اهل بیت (علیهم السلام)

بخش دوم مضامین حاصل از تحلیل محتوای احادیث شعری رضوی به مسئله معرفی جایگاه و مقام اهل بیت (علیهم السلام) و نیز تبیین حقوق ایشان در جامعه اسلامی اختصاص دارد. امام رضا (علیه السلام) در این قسمت عمدتاً به آیات قرآن کریم استناد کرده و مردم را به این کتاب آسمانی و مشترک میان همه مسلمانان ارجاع می‌دهند.

۱. تبیین مشروعیت اهل بیت (علیهم السلام) برای حکومت: امام رضا (علیه السلام) در مرحله اول تلاش می‌کنند با بیان این مطلب که مقام و جایگاه اهل بیت (علیهم السلام) (A-۱-۲۹) و نیز حق خاص ایشان برای خلافت و سرپرستی مؤمنان در قرآن کریم بیان شده است (A-۱-۳۰)، مشروعیت ولایت و حکومت این گروه را تبیین نموده و به فضیلت ایشان بر دیگر انسان‌ها اشاره نمایند.

۲. تبیین مقبولیت اهل بیت (علیهم السلام) برای حکومت: در مرحله دوم نیز تلاش دارند با اشاره خاص به حق ولایت و خلافت امام علی (علیه السلام) (A-۱-۳۱) و آشکار بودن فضیلت و شخصیت ایشان برای همه مسلمانان صدر اسلام تاکنون (A-۱-۳۳)، مقبولیت خلافت و حکومت اهل بیت (علیهم السلام) در جامعه اسلامی را تبیین نموده (A-۱-۳۲) و مسیر حکومت ایشان را هموار کنند.

بر مبنای آموزه‌های دینی و علوم بشری مانند دانش سیاست و جامعه‌شناسی می‌دانیم

که دو پایه مهم حکومت و خلافت در نظام اسلامی، مشروعیت و مقبولیت داشتن حاکم است و هر زمان یکی از این دو رکن، ناقص یا حذف شوند، عملاً آن حاکم نمی تواند به حکومت خود در نظام اسلامی ادامه دهد. علت سکوت ۲۵ ساله امام علی (علیه السلام) نیز نبود مقبولیت دانسته شده است چراکه مشروعیت خلافت ایشان از زمان حیات پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) تبیین شده بود و هیچ کس در آن شک نداشت.

ج. زمینه سازی برای احقاق حق اهل بیت (علیهم السلام)

یکی از مهم ترین اشعار سروده شده توسط امام رضا (علیه السلام) که اکثر شیعیان و محبان اهل بیت (علیهم السلام) با آن آشنا هستند، دو بیت شعری است که امام (علیه السلام) در وسط قصیده دعبل خزاعی درباره مظلومیت اهل بیت (علیهم السلام) اضافه نموده و در آن ابیات به مظلومیت خاص خود و نیز مسئله ظهور حضرت مهدی (علیه السلام) به منظور انتقام گیری از دشمنان و احقاق حقوق از دست رفته اهل بیت (علیهم السلام) اشاره می کنند. به نظر می رسد این دو مضمون کلیدی در واقع بخش کوچکی از اقدامات امام (علیه السلام) به منظور زمینه سازی برای احقاق حقوق از دست رفته اهل بیت (علیهم السلام) باشد که فراتر از احادیث و خطبه ها و مناظرات ایشان، این بار در قالب بیانی شعر تجلی پیدا کرده است.

در این ابیات امام رضا (علیه السلام) تلاش می کنند تا دو مطلب مهم و اساسی را به عنوان اقدامات لازم و شایسته جهت زمینه سازی به حاکمیت رسیدن اهل بیت (علیهم السلام) و بازگشت حقوق ایشان در جامعه اسلامی تبیین نمایند:

۱. تبیین مظلومیت اهل بیت (علیهم السلام): در مرحله اول امام (علیه السلام) سعی بر آن دارند تا با اشاره به مظلومیت تاریخی اهل بیت (علیهم السلام) (A-۱-۹۸) و به ویژه مظلومیت خاص خودشان و اینکه در کجا به شهادت رسیده و دفن خواهند شد (A-۱-۹۷) به سرگذشت دردناک اهل بیت (علیهم السلام) و تحریک احساسات مردم پرداخته و از این رهگذر، نام و یاد اهل بیت (علیهم السلام) را برای همیشه در تاریخ جاودان کنند. می دانیم که فطرت حقیقت جوی و عدالت جوی انسان ها همیشه به دنبال دفاع از مظلومان و مستضعفان بوده و ظلم و جنایت هیچ گاه در تاریخ فراموش

نخواهد شد، لذا به همین دلیل است که مظلومیت امام حسین علیه السلام هیچ‌گاه در طول تاریخ کمرنگ نشده و حتی غیرمسلمانان نیز داغدار این غم بزرگ هستند.

۲. امیدبخشی نسبت به آینده با طرح مسئله ظهور منجی: گام دوم امام رضا علیه السلام برای زمینه‌سازی حاکمیت اهل بیت علیهم السلام بر جامعه اسلامی، طرح مسئله ظهور حضرت قائم علیه السلام به عنوان منجی و نجات‌بخش همه انسان‌ها برای انتقام‌گیری، مبارزه با دشمنان و حکومت بر جامعه اسلامی است (A-۱-۹۹ و A-۱-۱۰۰). بی‌شک اگر صرفاً به مظلومیت و ظلم وارد شده به اهل بیت علیهم السلام و مستضعفین جهان بپردازیم، این مطلب برای انسان ایجاد یأس و ناامیدی می‌کند از اینکه همیشه ظالمان در پرتو قدرت و ثروت پیروز بوده و مظلومان مجبور به پذیرش شکست و ظلم هستند، اما اعتقاد همه پیروان ادیان و مذاهب آسمانی بر این است که در نهایت با ظهور منجی، بساط ظلم برچیده شده و حق مظلومان و مستضعفان به آنان عطا خواهد شد. اعتقاد به ظهور منجی، امیدبخش‌ترین آموزه همه ادیان الهی است و فقط به دین اسلام و مذهب شیعه اختصاص ندارد. طرح این مسئله باعث می‌شود انگیزه انسان‌ها برای باقی ماندن در مسیر حق و تحمل سختی‌ها برای نیل به مدینه فاضله، همچنان حفظ شده و برای زمینه‌سازی حاکمیت حق تلاش کنند.

نتیجه‌گیری

۱. شعر به دلیل ظرفیت اثرگذاری بالا و ماندگار بر مخاطب، مورد توجه امام رضا علیه السلام بوده و در مجموع از این رهگذر، آموزه‌های مهمی از ناحیه آن حضرت به دست ما رسیده است.

۲. بیش از نیمی از مضامین اشعار نقل شده از امام رضا علیه السلام مربوط به روابط اجتماعی انسان با دیگران است که ضمن معرفی افراد جامعه در دو دسته افراد بخشنده و افراد بخیل، چگونگی رابطه با گروه‌های چهارگانه و دوستان و دشمنان را بیان و اصول اخلاقی در روابط اجتماعی را تبیین فرموده است.

۳. یک چهارم مضامین به امور فردی و اعمال عبادی انسان مربوط است. که امام ضمن اشاره به ناپایداری دنیا و فرارسیدن مرگ، به غنیمت شمردن فرصت حیات دنیایی و توبه و انجام عمل صالح در دنیا توصیه فرموده است.

۴. حدود ۲۰ درصد مضامین اشعار به مسئله غصب خلافت توسط حاکمان ظالم و دشمنان اهل بیت (علیهم السلام) اشاره دارد که امام (علیه السلام) افزون بر معرفی دشمنان اهل بیت (علیهم السلام)، به معرفی جایگاه اهل بیت (علیهم السلام) و تبیین مشروعیت و مقبولیت اهل بیت (علیهم السلام) برای حکومت پرداخته و همچنین با بیان مظلومیت اهل بیت (علیهم السلام) و امیدبخشی به آینده با طرح مسئله ظهور منجی، به زمینه‌سازی برای احقاق حق اهل بیت (علیهم السلام) دست زده است.

۵. تنوع و ترکیب مباحث نشان می‌دهد که ائمه (علیهم السلام) ضمن تأکید بر اخلاق و انسان‌سازی در عرصه فرد و اجتماع، هرگز از روشنگری در مسئله سیاست و بیان حق الهی خود و ظلم دشمنان اهل بیت (علیهم السلام) خودداری نکرده‌اند.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۳۷۹ق). مناقب آل ائمه اطهار (ع). قم: نشر علامه.
- ابن عبد ربّه، ابو عمر. (۱۴۰۴ق). العقد الفريد. بيروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بيروت: دارالفکر.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). عيون أخبار الرضا (ع). تهران: نشر جهان.
- _____ (بی تا). عيون أخبار الرضا (ع). ترجمه حمیدرضا مستفید و علی اکبر غفاری. بی جا: نشر صدوق.
- _____ (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- امینی، عبدالحسین. (۱۴۱۶ق). الغدير. قم: مرکز الغدير.
- باردن، لورنس. (۱۳۷۵). تحلیل محتوا. ترجمه ملیحه آشتیانی و محمد یمنی دوزی. تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- بحرانی، عبدالله بن نورالله. (۱۴۰۷ق). عوالم العلوم والمعارف والاحوال من الآیات والاخبار والا قوال. قم: مدرسه الامام المهدي.
- جانی پور، محمد. (۱۳۹۰). اخلاق در جنگ: تحلیل محتوای مکاتبات امیرالمؤمنین (ع) و معاویه. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- جانی پور، محمد؛ شکرانی، رضا. (۱۳۹۲). «رهاوردهای استفاده از روش تحلیل محتوا در فهم احادیث». مجله پژوهش های قرآن و حدیث. س ۶۶. ش ۲. صص: ۲۷-۵۷.
- جرداق، جرج. (بی تا). من روائع نهج البلاغة. بيروت: دار العلم.
- جریری نهری، أبو الفرج. (۱۴۲۶ق). الجلیس الصالح الکافی والأئیس الناصح الشافعی. بيروت: دارالکتب العلمیه.
- ذهبی، شمس الدین. (۱۴۲۷ق). سیر أعلام النبلاء. قاهره: دارالحدیث.
- سیلفی اصفهانی، صدرالدین. (بی تا). معجم السفر. مکه: المكتبة التجارية.
- شعرانی، ابوالحسن. (۱۳۸۲ق). تعلیقه بر شرح الکافی مولى صالح مازندرانی. تهران: المكتبة الإسلامية.
- عترت دوست، محمد. (۱۳۹۷). «تحلیل محتوای کیفی شبکه معنایی «قدرت»؛ تلاشی برای فهم الگوی «قدرت نرم» در قرآن کریم». دوفصلنامه مطالعات قرآن و حدیث. س ۱۲. ش ۱. پیاپی ۲۳. صص: ۷۹-۱۱۰.
- فهری، ابوبکر محمد بن محمد. (۱۲۸۹ق). سراج الملوک. مصر: المطبوعات العربیة.
- فیروزان، توفیق. (۱۳۶۰). روش تحلیل محتوا. تهران: نشر آگاه.
- فیض کاشانی، ملا محمد محسن. (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین (ع).
- کریندورف، کلوس. (۱۳۷۸). مبانی روش شناسی تحلیل محتوا. ترجمه هوشنگ نائینی، تهران: نشر نی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تحقیق علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع). بيروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمد تقی. (۱۴۰۶ق). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه. قم: مؤسسه کوشانپور.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الاختصاص. قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
- موسوی، کاظم عبد فریح. (بی تا). الإقتباس والتضمین فی نهج البلاغة. عراق: دانشگاه میسان.
- هولستی، آل. آر. (۱۳۷۳). تحلیل محتوا در علوم اجتماعی و انسانی. ترجمه نادر سالارزاده امیری. تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.



تحلیل ساز و کارهای معرفی امام

رضا (علیه السلام) توسط امام کاظم (علیه السلام)

دریافت: ۱۳۹۸/۵/۱۳ پذیرش: ۱۳۹۸/۷/۱۴

زهرا جهانبازی^۱، محمد غفوری نژاد^۲، سیدعلیرضا واسعی^۳

چکیده

مطالعه سیر تاریخی تعیین امام از سوی امام قبلی، حاکی از وجه متفاوت آن از سوی امام کاظم (علیه السلام) است، تا آن جا که برای نخستین بار در فرهنگ امامت، آن حضرت در فضای عمومی و مکرر اقدام به معرفی جانشین خویش کرد. با بررسی های صورت گرفته در منابع حدیثی اولیه به دست می آید که ۴۱ حدیث در باب معرفی امام هشتم (علیه السلام) از سوی امام پیشین روایت شده که در این میان، علاوه بر تلقی به قبول این روایات از سوی عموم اصحاب امامی، ۱۱ حدیث براساس مبانی اعتبارسنجی متأخرین صحیح السند است. اختلاف محسوس آمار این گروه از روایات، بیش از هر چیز معلول عواملی از جمله گسترش جامعه شیعی تا دورترین نقاط عالم اسلامی و گسترش سازمان وکالت و نیز پیش بینی جریان های انحرافی از جمله جریان واقفه به سرمداری برخی بزرگان و وکلا، از سوی امام کاظم (علیه السلام) است. تبیین مسئله امامت و شاخصه های امام، اعلام علنی و معرفی در ملاء عام، وصی، خلیفه و قیم قرار دادن حضرت در حیات و ممات، سپردن ودایع امامت، تعیین نشانه ای خاص برای شناخت امام، تکریم و احترام بسیار و دیگر اقدام ها از جمله ساز و کارهای امام کاظم (علیه السلام) در اعلام امامت امام رضا (علیه السلام) به شمار می رود. این پژوهش به روش تاریخی و حدیثی مبتنی بر تحلیل مضمون می کوشد تا ابعاد گوناگون قضیه را بکاود و راز آن را بیان کند.

کلیدواژه ها: امام کاظم (علیه السلام)، تعیین امام، امام رضا (علیه السلام)، واقفه، شاخصه های امام.

۱. دانشجوی دکترای دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول): z.jahanbazi@ut.ac.ir

۲. دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب: ghafoori_n@yahoo.com

۳. دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی: a.vasei@isca.ac.ir

۱. طرح مسئله

مهم‌ترین عاملی که باعث افتراق جامعه اسلامی به دو فرقه شیعه و سنی شد، مسئله جانشینی پیامبر ﷺ بود. در میان تشیع نیز بیشتر شکاف‌های مذهبی ریشه در همین مقوله داشته است. این مقاله با در نظر داشت ملاک‌های تعیین جانشین امام در تفکر اعتقادی شیعه بر آن است تا چگونگی معرفی امام هشتم توسط امام هفتم را رازکاوی و راه کار طی شده را تبیین کند. به این منظور پس از شناسایی روایات مربوطه و اعتبار سنجی آن‌ها و نیز بررسی علل و عوامل بازگویی و تاکید مکرر امام کاظم (علیه السلام)، فرایند تثبیت و مقبولیت‌یابی امام هشتم را نشان دهد. پرسش کانونی مقاله آن است که ساز و کار تاثیرگذار معرفی امام رضا (علیه السلام) و بسترها یا عللی که موجب کاربست آن شده، چه بوده است؟

گرچه در باره امامت امام رضا (علیه السلام) دوران حیات ایشان تحقیقات بسیاری انجام شده، اما در باره جریان جانشینی و وصایت ایشان چه به لحاظ تاریخی، چه حدیثی و کلامی تاکنون بررسی مستقلی صورت نگرفته است. جعفریان (۱۳۹۱) در کتاب «حیات فکری - سیاسی ائمه شیعه» به اجمال به مسئله جانشینی هر یک از امامان پرداخته است. «شیوه‌های تشخیص امام در عصر حضور» نوشته صادقی کاشانی (۱۳۹۴)، «علل اختلاف شیعیان عصر حضور در تشخیص مصداق امام» نوشته کاظمی نجف‌آبادی (۱۳۹۳) و «اعیان امامان (علیهم السلام)، جستاری در راه‌های اثبات امامت اشخاص امامان (علیهم السلام) در روایات شیعه» اثر نعیمه پورمحمدی (۱۳۹۱) از جمله آثاری هستند که در این باره منتشر شده است؛ اما آنچه مقاله پیش رو را از آثار فوق متمایز می‌سازد، بررسی روایات مربوط به معرفی امام رضا (علیه السلام) از سوی امام کاظم (علیه السلام)، معطوف به علل و عوامل بنیادین است. همچنین ساز و کارها و روش‌هایی که امام برای تثبیت امامت وصی و جانشین خویش به کار برده، مورد واکاوی و تامل قرار گرفته و رابطه میان حجم نصوص معرفی امام با شرایط فکری و فرهنگی حاکم بر جامعه شیعه نشان داده شده است.

۲. بسامد روایات معرفی هر یک از امامان (علیهم السلام) از سوی امام پیشین

تعیین و شناسایی امام از سوی امام پیشین، از مهم‌ترین مسائل تاریخ امامت شیعی بوده که گاه به تفرق مذهبی می‌انجامید. نگاهی جامع به روایات آمده در منابع اصلی شیعی (۱۵۶ روایت) و ارزیابی آن‌ها با دو مبنای نگاه متقدمان (بررسی‌های رجالی) و ملاک‌های متأخران (شواهد و قرائن)، ۴۲ حدیث صحیح‌السند، ۱۱۲ حدیث ضعیف و ۲ حدیث موثق شمرده می‌شود. جدول شماره ۱ این آمار را به تفکیک هر یک از امامان (علیهم السلام) نشان می‌دهد.

• جدول شماره ۱ - فراوانی روایات معرفی ائمه (علیهم السلام) از سوی امام پیشین

ردیف	امام	روایات صحیح	روایت ضعیف	موثق	جمع روایات
۱	امام حسن (علیه السلام)	۲	۹		۱۱
۲	امام حسین (علیه السلام)	۱	۳		۴
۳	امام سجاد (علیه السلام)	۳	۲		۵
۴	امام باقر (علیه السلام)	۳	۲	۱	۶
۵	امام صادق (علیه السلام)	۷	۴		۱۱
۶	امام کاظم (علیه السلام)	۴	۱۸	۱	۲۳
۷	امام رضا (علیه السلام)	۱۱	۳۰		۴۱
۸	امام جواد (علیه السلام)	۵	۱۲		۱۷
۹	امام هادی (علیه السلام)	۱	۳		۴
۱۰	امام عسکری (علیه السلام)	۱	۱۷		۱۸
۱۱	امام عصر (علیه السلام)	۴	۱۲		۱۶
۱۲	جمع‌بندی	۴۲	۱۱۲	۲	۱۵۶

مقایسه آمار روایات معرفی امام رضا (علیه السلام) با آمار روایات معرفی دیگر امامان (علیهم السلام) تفاوت معناداری را نشان می‌دهد. بر اساس جدول فوق کمترین آمار مربوط به امام حسین (علیه السلام) و امام هادی (علیه السلام) چهار روایت و بیشترین آمار مربوط به امام رضا (علیه السلام) با ۴۱ روایت است که با حدود دو برابر بالاترین فراوانی پس از خود (امام کاظم با ۲۳ روایت) است. این اختلاف فاحش مسئله‌ای درخور کاوش و تحلیل است.

۳. بررسی مقایسه‌ای روایات معرفی امام رضا (ع)

چنانکه ملاحظه می‌شود در میان روایات معرفی حضرت رضا (ع)، ۱۱ روایت صحیح و ۳۰ روایت ضعیف به چشم می‌خورد. مقایسه آمار روایات صحیح معرفی امامان (ع) با یکدیگر نیز نشان می‌دهد که بالاترین آمار روایات صحیح نیز مربوط به روایات معرفی آن حضرت است. در رتبه بعد روایات معرفی امام صادق (ع) با فراوانی ۷ قرار دارد؛ چنانکه بالاترین فراوانی روایات ضعیف با ۳۰ روایت نیز باز مربوط به امام هشتم است که در رتبه پس از آن آمار روایات امام کاظم (ع) با ۱۸ روایت قرار دارد. جدول‌های شماره ۲ و ۳ به ترتیب، روایات صحیح و ضعیف معرفی امام رضا (ع) را به تفکیک منبع و با اشعاری بر مفاد آن نشان می‌دهد. در این میان برخی روایات در چند منبع از منابع مورد مطالعه و برخی دیگر تنها در یک منبع آمده است.

• جدول شماره ۲- روایات صحیح معرفی امام رضا (ع)

ردیف	راوی	کافی		مفاد روایت
۱	ابوجریر قمی	*		تصدیق درگذشت امام کاظم (ع) و وصیت حضرت بر وصایت و امامت امام رضا (ع)
۲	حسین بن نعیم	*	*	معرفی امام رضا (ع) به عنوان سید اولاد و بخشیدن کنیه خود به ایشان از سوی امام کاظم (ع)
۳	علی بن یقطين		*	معرفی امام رضا (ع) به عنوان سید اولاد و تأکید بر علم و فقاقت ایشان از سوی پدر (با دو سند مستقل)
۴	بکر بن صالح		*	تصدیق صداقت و راستگویی امام رضا (ع) از سوی ابراهیم (برادر امام) و تأیید مقدم بودن ایشان در وصیت پدر
۵	حسین بن مختار	*	*	وکیل بودن امام رضا (ع) در امور پدر و مقام امامت برای ایشان
۶	حسین بن خزاز		*	وصی قرار دادن امام رضا (ع) و معرفی ایشان به علی بن حمزه بطائنی
۷	محمد بن سنان		*	معرفی به عنوان امام و هسمان دانستن مقام امامت ایشان با مقام امامت امیرالمؤمنین (ع)
۸	عبدالرحمن بن حجاج		*	سپردن سرپرستی موقوفات به امام رضا (ع)
۹	داود بن کثیر		*	اطمینان از جانشینی و امامت (صاحب اختیاری) امام رضا (ع)
۱۰	زیاد بن مروان		*	قول و سخن و نامه امام رضا (ع) همان قول و سخن پدر
۱۱	نصر بن قابوس		*	معرفی امام رضا (ع) به عنوان امام پس از خود

• جدول شماره ۳: روایات ضعیف معرفی امام رضا (علیه السلام)

ردیف	روایت			متن روایت
۱	علی بن یقطین *			معرفی امام رضا (علیه السلام) به عنوان سید اولاد و تأکید بر علم و فقاقت ایشان از سوی پدر (با دو سند مستقل)
۲	حسین بن مختار *	*		وکیل بودن امام رضا (علیه السلام) در امور پدر
۳	محمد بن سنان *			معرفی به عنوان امام و هسمن دانستن مقام امامت ایشان با مقام امامت امیرالمؤمنین (علیه السلام)
۴	داود بن کثیر *			اطمینان از جانشینی و امامت امام رضا (علیه السلام)
۵	زیاد بن مروان *			قول و سخن و نامه امام رضا (علیه السلام) همان قول و سخن پدر
۶	مفضل بن عمر *	*		تکریم امام رضا (علیه السلام) از کودکی و نسبت فرزند با خود را نسبت خود با امام صادق (علیه السلام) دانستن از سوی امام کاظم (علیه السلام) و تصدیق امامت ایشان بعد از خود (اطاعت از امام رضا (علیه السلام) مایه هدایت و رشد و نافرمانی کفر است).
۷	مسافر *			سپردن امانات به ام احمد برای سپردن به وصی بعد از رحلت
۸	نعیم بن قابوسی *	*	*	تکریم و احترام بسیار امام رضا (علیه السلام) و نظر کردن در کتاب جفر که در آن نظر نکند جز پیغمبر یا وصی پیغمبر.
۱۰	اسحاق بن عمار *			معرفی وصی و جانشین
۱۱	محمد بن اسماعیل هاشمی *	*		معرفی وصی و جانشین
۱۲	محمد بن مفضل *	*		معرفی امام رضا (علیه السلام) در جمعی از شیعیان به عنوان وصی و قیم به امر، خلیفه و جانشین
۱۳	عبدالله بن حارث طالبی *	*		معرفی امام رضا (علیه السلام) در جمعی از شیعیان به عنوان وصی و قیم به امر، خلیفه و جانشین
۱۴	داود بن سلیمان *	*		معرفی امام پس از خود
۱۵	نصر بن قابوس *	*		معرفی امام پس از خود
۱۶	سلیمان بن حفص *	*		مشاهده کرامت امام کاظم (علیه السلام) و معرفی امام وحجت پس از خود و درخواست برای شهادت به امامت او.
۱۷	اسحاق و علی بن جعفر *	*		معرفی امام رضا (علیه السلام) به عنوان خلیفه، جانشین و قیم امور

۱۸	داود بن زریبی	*	*	به امانت سپردن سهم امام به داود زریبی و بیان اینکه صاحب امر پس از من آن ها را از تو خواهد گرفت.
۱۹	یزید بن سلیط	*	*	معرفی امام رضا (علیه السلام) به عنوان امام و وصی با بیان ویژگی های امام
۲۰	یزید بن سلیط	*	*	معرفی امام رضا (علیه السلام) در حضور خاندان و یاران به عنوان وصی
۲۱	عبدالله بن محمد حجال	*		معرفی امام رضا (علیه السلام) در جمعی از بنی هاشم و نوادگان و صحابه
۲۲	عبدالرحمن بن حجاج	*		تهیه نوشته ای برای وصایت امام رضا (علیه السلام) و شهادت ۶۰ نفر از بزرگان مدینه
۲۳	حسین بن بشیر	*		علنی کردن وصایت امام رضا (علیه السلام) از سوی امام کاظم (علیه السلام) (شبهات معرفی امام رضا (علیه السلام) به عنوان وصی با روز عید غدیر خم)
۲۴	منصور بن بزرج	*		معرفی امام رضا (علیه السلام) به عنوان وصی و خلیفه و درخواست تهنیت به او
۲۵	علی بن عبیدالله هاشمی	*		وکیل قرار دادن امام رضا (علیه السلام) در حیات و ممات در حضور ۶۰ نفر
۲۶	عبدالله بن مر حوم	*		معرفی امام رضا (علیه السلام) به عنوان وصی و بهترین فرزندشان علی (علیه السلام)
۲۷	حیدر بن ایوب	*		وصی قرار دادن امام رضا (علیه السلام)
۲۸	حیدر بن ایوب	*		وکیل و وصی قرار دادن امام رضا (علیه السلام) در حضور ۱۷ نفر از سادات
۲۹	اسماعیل بن خطاب	*		توجه دادن شیعیان به جایگاه امام رضا (علیه السلام) با تکریم و مدح و ثنای مکرر امام رضا (علیه السلام) از سوی پدر
۳۰	محمد بن اسحاق	*		معرفی امام رضا (علیه السلام) به عنوان کسی که دین و آیین خود را از او بگیرد. و معرفی حضرت به عنوان بهترین یادگار خویش

۴. رازکاوی اختلاف آمار روایات معرفی امام رضا (علیه السلام)

به نظر می رسد دو عامل تاریخی در افزایش تعداد روایات معرفی امام رضا (علیه السلام) نقش داشته است: نخست گسترش تشیع و توسعه سازمان وکالت و دیگری پیش بینی جریان وقف از سوی امام کاظم (علیه السلام).

۴-۱. گسترش تشیع و توسعه سازمان وکالت

با تلاش های ۳۵ ساله امام کاظم (علیه السلام) جامعه شیعه به اقتدار و جایگاهی رسیده بود که از سوی تشکیلاتی هر چند پنهان اما عمیق مدیریت می شد. تشکیلاتی که بر

مدار «اعتقاد به لزوم پیروی از امام به مثابه پیشوای فکری و نیز رهبری سیاسی» هویت یافته (خامنه‌ای، ۱۳۹۳: ۳۳۱-۳۳۲) و توانسته بود حضور خود را حتی در دورترین سرزمین‌های اسلامی به نمایش بگذارد تا آن‌جا که می‌توان این سخن مخالفان امام را که هر چند برای سعایت از امام نزد خلیفه بیان داشتند، پذیرفت که «مشرق و مغرب عالم برای او خمس می‌آورند» (مفید، ۱۳۷۶، ج ۲: ۵۸۱) یا «خلیفان یجبی الیهما الخراج» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۳۸۹). حضور سلیمان بن جعفر عموی هارون با پای برهنه در اجتماع باشکوه شیعیان برای تشییع جنازه امام کاظم (علیه السلام) به منظور فرو نشاندن خشم آنان از شهادت حضرت (ابن بابویه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۵۲) بیانگر رشد و اقتدار شیعیان در این دوران است. شیعیان در سراسر دارالاسلام (مکه، مدینه، بحرین، سمرقند، خراسان، مصر، عراق، ایران و...) از طریق وکلای امام با حضرت در ارتباط بودند و ضمن تحویل وجوه و حقوق شرعی خود همچون خمس، نذر، زکات و...، مسائل، اختلافات و منازعات خود را نیز با امام در میان می‌گذاشتند (ر.ک: جباری، ۱۳۸۲، ج ۱: ۳۰۷، ۲۸۰-۲۹۶؛ همان، ۱۳۹۲: ۹-۲۹). امام با تقویت هسته مرکزی و تشکیلات منسجم و گسترده نظام وکالت سعی بسیاری در حفظ و بسط تشیع در جامعه عصر خویش کردند. با بررسی‌های تاریخی به خوبی می‌توان به این باور رسید که فعالیت‌ها و اقدامات امام در این دوره حاکی از تلاش ایشان برای تشکیل حکومت است. تعیین تمام حد مراکز اسلامی به عنوان حد فدک، نهی از هرگونه یاری حکومت، دستور به علی بن یقطین برای امر وزارت در دستگاه خلافت، ترس شدید خلیفه از فعالیت‌های شیعیان و... مؤید این مطلب است (ر.ک: کشی، بی‌تا، ج ۲: ۷۴۰؛ ابن جوزی، ۱۳۷۶: ۳۱۴؛ جعفریان، ۱۳۹۱: ۴۹۳-۴۹۶؛ خامنه‌ای، ۱۳۹۳: ۳۵۵-۳۶۰).

حاصل آنکه مجموعه شواهد و قرائن گسترش قابل ملاحظه تشیع در این دوره را نشان می‌دهد و این واقعیت تاریخی می‌تواند تفاوت فاحش آماری روایات معرفی امام رضا (علیه السلام) در مقایسه با دیگر امامان باشد. به صورت طبیعی هر چه میزان مخاطبان یک پیام در محورهای جغرافیایی گوناگون بیشتر باشد، ابلاغ پیام به آنان مؤونه بیشتری می‌طلبد. به همین نسبت و به طور طبیعی، میزان انتقال این پیام به نسل‌های پسین نیز افزایش می‌یابد.

۴-۲. پیش بینی ظهور واقعه به عنوان بزرگ‌ترین شکاف در جریان شیعی

برخی آورده اند که پس از رحلت امام کاظم (علیه السلام) عده کوچکی از شیعیان نزد احمد بن موسی (علیه السلام) برادر کوچک امام رضا (علیه السلام) رفتند و وی را به امامت پذیرفتند (اشعری، ۱۴۰۰ ق: ۲۹؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۹۹)، اما بررسی شواهد نشان می دهد پیدایش فرقه ای به نام احمدیه مربوط به بعد از شهادت امام رضا (علیه السلام) بوده است؛ از آن رو که امام کاظم (علیه السلام) در وصیت خویش از فرزندش احمد پس از امام رضا (علیه السلام) یاد کرده بود (نوبختی، بی تا: ۸۵).

شکاف اصلی بعد از شهادت امام هفتم، از سوی معتقدان به وقف، یعنی بزرگان شیعه و وکلای امام و نیز معتقدان به روایاتی که از مهدویت و قائم بودن امام هفتم خبر می دادند، پدید آمده بود. با شهادت امام کاظم (علیه السلام) برخی مرگ امام را انکار کردند و معتقد به غیبت امام شدند. از منظر آنان امام، همان قائم و مهدی موعود است که روزی قیام خواهد کرد. همین امر موجب توقف در امامت ایشان و انکار امامت امام رضا (علیه السلام) شد (ر.ک: کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۱۱؛ نوبختی، بی تا: ۸۲؛ صابری، ۱۳۸۳، ج ۲: ۲۹۸-۳۰۰؛ کشی، بی تا، ج ۱: ۴۰۶).

البته گستردگی حوزه امامت و توفیق های به دست آمده، در این نگره بی تاثیر نبود و پیروان آن حضرت نمی توانستند میرایی چنین بزرگی را بپذیرا شوند؛ از این رو، ادعاهایی چون غیبت یا رجعت ایشان در ذهن شیعیان جای گرفته بود. همچنین زندانی بودن آن امام در اواخر عمر و نبود امکان ارتباط با او، این ادعا را پذیرفتنی تر می کرد (صفری فروشانی، ۱۳۸۸: ۱۲-۱۳). بسط و تقویت نهاد وکالت که منجر به گسترش فعالیت اصحاب و وکلای امام در سرتاسر جهان اسلام و تقویت بنیه مالی شیعیان شده بوده از جمله عواملی بود که اعتقاد به پیگیری تشکیل حکومت از سوی امام هفتم را تقویت می ساخت. از سویی دیگر وضعیت نابسامان فرهنگی اجتماعی و اقتصادی شیعیان در این زمان و فشارهایی که از سوی حکومت های بنی امیه و بنی عباس بر آنان وارد می شد و شکست قیام هایی که به نام اهل بیت رخ می داد از سویی دیگر باعث می شد، اندیشه قائمیت و مهدویت که به ویژه از سوی صادقین (علیهم السلام) بسط و تبیین بیشتری یافته بود، مجال بیشتری برای رشد

یابد؛ چرا که شیعه تنها راه نجات خود را در چنین شرایط دشواری قیام قائم آل محمد (صلی الله علیه و آله) و مهدی موعود می دانست. رواج روایاتی عمدتاً از امام صادق (علیه السلام) که مدعی قائمیت امام کاظم (علیه السلام) بود حتی در زمان حیات امام، از دیگر عوامل اعتقاد به اندیشه وقف بود تا آن جا که امام به نفی قائمیت خود به عنوان مهدی موعود می پردازد و فرزندش علی (علیه السلام) را به عنوان امام پس از خویش معرفی می نماید. در چنین شرایطی بود که برخی اصحاب و وکلای امام به ویژه در عراق و مصر که اموال بسیاری از شیعیان نزد آنان به امانت گذاشته شده بود، با توجه به فضای فکری و اعتقادی جامعه و با انگیزه های مالی اندیشه وقف و مهدویت امام را ترویج کردند (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۱ق: ۷۰، ۳۰-۴۱).

هر چند وجود روایات بسیار امان پیشین به ویژه امام صادق (علیه السلام) درباره مهدی موعود از جمله اینکه مهدی موعود پنجمین فرزند از نسل موسی (علیه السلام) است (جوهری، بی تا: ۴۱؛ طوسی، ۱۴۱۱ق: ۴۲)، در کنار دیگر شواهد و دلایل می توانست جعلی بودن بسیاری از روایات را اثبات کند، اما انگیزه ها و اغراض انتفاعی یا اقتصادی موجب نادیده انگاری این دست از روایات شده بود. طبق گزارش های موجود، جریان واقعه جریان وسیع و بزرگی بوده و تا مدت ها، موجب انشقاق و شک در جامعه شیعی شده بود. طوسی از ۵۴ تن از شاگردان امام کاظم (علیه السلام) که به واقعه پیوستند نام می برد (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۳۲-۳۶۶) که از جمله آن ها ابراهیم بن موسی (علیه السلام) بود که مرگ پدر را انکار نمود (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۸۰).

این افراد که قائل به وقف شدند و گاه درباره آن به نوشتن و تبلیغ پرداختند، غالباً وکیلان یا راویان و اصحابی بودند که زنده بودن امام هفتم می توانست برای آنان مایه دوام و جاهت اجتماعی یا تضمین اعتبار مالی باشد. خاندان هایی چون بنو فضل و بنو سماعه یا شخصیت هایی مثل عبدالرحمن بن حجاج، یونس بن یعقوب، جمیل بن دراج، رفاعة بن موسی، حماد بن عیسی، احمد بن ابی نصر بن زنتی، و حسین بن علی و شاء و نیز وکلایی چون علی بن حمزه بطائنی، زیاد بن مروان، منصور بن یونس که خود از شاهدان وصایت امام به فرزندش علی الرضا (علیه السلام) بوده اند، اما به آن تن ندادند، گویا بیشتر با انگیزه های مادی به چنین باوری دامن می زدند (ر.ک: کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۱۲).

ابن بابویه، ۱۳۹۵: ۲۵۸؛ ابن بابویه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۵، کشی، بی تا، ج ۲: ۷۶۸؛ صفری فروشانی، ۱۳۸۸: ۱۴-۱۸)، گرچه برخی بهانه‌ها چون رعایت نکردن تقیه از سوی امام رضا (علیه السلام)، علنی کردن دعوی امامت، عدم غسل امام کاظم (علیه السلام) توسط ایشان یا نداشتن فرزند را نیز پیش می کشیدند (ابن بابویه، ۱۳۸۹، ج ۲: ۴۰۴).

به هر روی امام کاظم (علیه السلام) به وکلای خویش سپرده بود که در صورت شهادت ایشان اموال را به چه کسی واگذار کنند (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۱۳؛ مفید، ۱۳۷۶، ج ۲: ۵۹۶؛ ابن بابویه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۶) و حتی اگر شواهد تاریخی کافی هم برای اثبات این امر وجود نداشت، با توجه به تشکیلاتی که امام اداره می کرد و نحوه تقسیم وظایف و همچنین پیش بینی هایی که از عملکرد دستگاه حاکم وجود داشت، می توان شناخت امام پسین را حداقل برای وکلا امری بدیهی دانست. از همین روست که همواره مهم ترین دلیل ایجاد فرقه واقفه را انگیزه های مالی وکلای امام دانسته اند که از شرایط و فضای فکری جامعه شیعیان سوء استفاده و بدین طریق اموال و دارایی های بسیاری را تصاحب می کردند (کشی، بی تا، ج ۲: ۷۶۰ و ۷۶۸؛ طوسی، ۱۴۱۱ ق: ۶۴). حسین بن خزاز از علی بن ابی حمزه خبر می دهد که کالاها و اموال امام کاظم (علیه السلام) را حمل می کرده تا به علی بن موسی (علیه السلام) برساند، چرا که امام فرزندش را وصی خویش قرار داده بود. علی بن ابی حمزه بعد از وفات امام کاظم (علیه السلام) این مطلب را منکر شد و اموال را به حضرت تحویل نداد (ابن بابویه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۶). همچنین داود بن زربی وقتی سهم امام را تقدیم امام کاظم نمود، امام برخی از آن را وانهادند و فرمودند صاحب امر بعد از من آن را از تو خواهد گرفت (یعنی این نشانه امام بعد از من خواهد بود) که طبق حدیث، امام رضا (علیه السلام) آن اموال را مطالبه می کنند (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۱۳)، اما برخی مثل منصور بن یونس و حیان سراج بعد از شهادت امام، اموال ایشان را به جانشین اش ندادند و خود غصب کردند (کشی، بی تا، ج ۲: ۷۶۰ و ۷۶۸).

حاصل آنکه گسترش تشیع و توسعه نهاد وکالت، به همان اندازه که فرصتی برای مکتب شیعه محسوب می شده، می توانسته است به عنوان یک تهدید هم تلقی شود. چرا که این امر به جمع شدن مقادیر قابل توجهی از اموال نزد برخی وکلای امام کاظم (علیه السلام)

منتهی شد و گذشت زمان نشان داد که وسوسه تصاحب این اموال سرانجام به انحراف آنان انجامید. از این رو پیش‌بینی این وضعیت را می‌توان از علل تأکیدات و تصریحات عدیده امام کاظم (علیه السلام) در معرفی امام رضا (علیه السلام) به عنوان جانشین و امام پسین تلقی کرد.

اکنون مناسب است گذری بر مفاد روایات و گزارش‌های معرفی امام رضا (علیه السلام) داشته باشیم و ساز و کارهای مورد استفاده امام کاظم (علیه السلام) در انجام این کار مهم را مرور کنیم.

۵. ساز و کارهای معرفی امام رضا (علیه السلام) توسط امام کاظم (علیه السلام)

دوره امامت امام هفتم، از جمله دوران‌های حساس امامت است. اینک شیعیان در نقاط مختلف جهان اسلام همچون مصر، بین‌النهرین، یمن، ایران و... حضور داشتند. جریان‌های انشعابی شیعی همچون اسماعیلیه، زیدیه، فطحیه و فرقه‌هایی همچون مرئنه، معتزله، قدریه، غالیان و... در جامعه به چشم می‌خورند. سیاست تقیه در دوران امامان پیشین باعث شده بود برخی از شیعیان در تشخیص امام با مشکل مواجه و از جریان اصیل تشیع جدا شوند. امام در حالی به امامت رسید که حتی خواصی چون هشام بن سالم و مؤمن الطاق نیز در شناخت امام دچار تردید شدند و ایشان پس از معرفی خویش از آنان خواست که این امر را مگر از اهلش پوشیده نگه دارند چرا که فاش کردن آن خطر جانی در پی خواهد داشت (مفید، ۱۳۷۶، ج ۲: ۳۴۵). فشارهای سیاسی حکام بنی عباس بر امام به حدی بود که امام بسیاری از سال‌های امامت خویش را در زندان گذراند و همین دوری از امام و نبود دسترسی آسان به ایشان مشکلات بسیاری را برای شیعیان به وجود آورد. علاوه بر این قیام‌های علویان همچون قیام شهید فخر نیز منجر به ایجاد فضای دوگانگی در میان شیعیان و افزایش فشار بر آنان از سوی دستگاه حکومت شد. در چنین شرایطی بود که امام کاظم (علیه السلام) عمده فعالیت خویش را به تقویت زیرساخت‌ها و مبانی فکری شیعه به ویژه در مباحث سیاسی، حکومت و امامت قرار داد و با توجه به شرایط فکری و اعتقادی شیعیان، فضای سیاسی اجتماعی جامعه در کنار دیگر اقدامات خویش با توجه به اهمیت مسئله امامت و به ویژه تشخیص امام از سوی

شیعیان، در کنار تبیین ضرورت شناخت امام و همچنین تبیین شاخصه‌ها و معیارهای امامت، با ساز و کارهای مختلف به معرفی مصداق حقیقی امام پس از خویش پرداختند. ایشان نشانه‌های تشخیص امام را تصریح پدر بر امامت او، پاسخگویی به تمام سؤالات، خبر از آینده و توانایی تکلم به تمام زبان‌ها (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۸۵؛ مفید، ۱۳۷۶، ج ۲: ۵۶۹) می‌دانستند و به نقش خرد و تعقل در تشخیص امام اشاره می‌کردند (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۵). با توجه به این روایات چهل و یک گانه پیش گفته، حضرت کاظم (علیه السلام) در معرفی جانشین خود عمدتاً از رویکردهای زیر بهره برده‌اند:

۵-۱. معرفی به یاران و اصحاب خاص

بسیاری از روایات پیشوایان شیعی از سوی اصحاب خاص و مورد اعتماد آنان نقل گردیده است. این امر درباره روایات معرفی امام رضا (علیه السلام) از سوی امام هفتم به خوبی مشهود است. در این روایات برای توصیف امام از عباراتی همچون حجت، وصی، امام، صاحب الامر و صاحب اختیار استفاده شده است (ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۳-۵۴؛ کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۱۱-۳۲۲). محمد بن سنان نقل می‌کند که آن حضرت امامت فرزند را با امامت امیرالمؤمنین (علیه السلام) مقایسه کردند و فرمودند: هر کس امامت او را بعد از من انکار کند مثل کسی خواهد بود که به علی بن ابیطالب (علیه السلام) ظلم کرده و حق او را نداده و امامت او را بعد از حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) منکر شده است (ابن بابویه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۵۲؛ کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۱۹) یا او را چون خود می‌شناساند، چنان که به زیاد بن مروان می‌گوید: نامه او نامه من، سخن او سخن من، فرستاده او فرستاده من و قول او قول من است (ابن بابویه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۵۲؛ کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۱۲).

سلیمان بن حفص نقل می‌کند که امام کاظم (علیه السلام) فرزندش علی را به عنوان بهترین فرزند او و حجت خداوند بر مردم و وصی خویش معرفی نموده و از او می‌خواهد نزد شیعیان و اهل بیت که خواستار شناخت جانشین و وصی او هستند، به نفع او شهادت دهد (ابن بابویه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۲). همچنین از منصور بن یونس خواستند بر علی وارد شده و

به امامتش تبریک بگوید (همان: ۳۶). البته در پاره‌ای از روایات از مکتوم داشتن جریان امامت امام رضا (علیه السلام) نیز سخن به میان آمده است. از آن جمله روایتی است که یزید بن سلیط نقل می‌کند. طبق این روایت پس از گفت‌وگویی که میان یزید و حضرت در مسیر مکه صورت گرفته است، امام به یزید از وصیت خویش به امام رضا (علیه السلام) خبر می‌دهند و در پایان از او می‌خواهند این امر را مخفی نگه‌بدارد (همان: ۳۸؛ کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۱۳-۳۱۴). به نظر می‌رسد این سخن مربوط به زمانی است که هنوز شرایط عمومی جامعه شیعه برای شنیدن آن فراهم نبوده است.

۵-۲. وصیت و سپردن امور به امام رضا (علیه السلام)

وصیت غیر از تصریح است. منظور از وصیت این است که پدر پیش از وفات، فرزند خویش را وصی خویش قرار دهد و رسیدگی به امور شخصی و غیر شخصی خویش را به او بسپرد. به فرموده امام صادق (علیه السلام) از جمله نشانه‌های امام این است که امام پیشین به وی وصیت کرده باشد (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۸۴) و طبق برخی شواهد تاریخی، وصیت یکی از راه‌های شناخت امام به شمار می‌رفته است (همان: ۳۱۰) و هنگامی که یکی از اصحاب امام کاظم (علیه السلام) پس از آنکه از وصیت حضرت به امام رضا (علیه السلام) خبر می‌آورد، به دیگران می‌گوید: حال که می‌بینید به او وصیت کرده، بدانید که او را امام قرار داده است (ابن بابویه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۴).

امام هفتم، در مواقع مختلف، به ویژه هنگامی که از سوی دستگاه خلافت زندانی می‌شدند، وکالت امور خویش را به فرزندشان امام رضا (علیه السلام) می‌سپردند و هنگام وصیت، وی را وصی خویش قرار می‌دادند. حضرت ضمن تحویل الواحی امام رضا (علیه السلام) را وکیل خویش قرار دادند تا امور ایشان را پیگیری کند (ابن بابویه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۹؛ کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۱۳). طبق روایتی بر روی لوح نوشته شده بود که عهد من (مقام امامت) به فرزند بزرگم می‌رسد. ایشان همچنین در اموال موقوفه خویش نیز اختیار و مدیریت آن‌ها را به دست علی بن موسی و در صورت فوت وی به دیگر فرزنداناش (ابراهیم، قاسم، اسماعیل، عباس)

واگذار می‌کند. محمد بن زید از فراخواندن ۱۷ نفر از سادات از سوی امام و معرفی امام رضا (علیه‌السلام) به عنوان وصی و وکیل خویش در حیات و در ممات گزارش می‌کند. محمد بن زید این وصایت را همان امامت بیان می‌کند که قطعاً شیعیان بعد از امام هفتم به او معتقد خواهند شد چرا که به گفته او وقتی او را وصی قرار داد یعنی امامت را به او واگذار کرده است (ابن بابویه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۵).

هر چند وصیت نقش بسیار مهمی در معرفی امام داشته، اما باید دانست «رابطه بین وصیت و امامت نیز از سنخ روابط قراردادی است». از این رو تنها کسانی از وجود وصیت به امامت وصی پی می‌بردند که می‌دانستند وصیت، نشانه امام است. چنین وصیتی به ویژه با توجه به این که وصیت از آداب اسلامی است و میان مسلمانان همیشه رواج داشته، برای دیگران که از این رابطه اطلاع نداشتند بسیار عادی و بدون کمترین حساسیتی بوده است. همچنین گرچه در روایات متعددی وصیت به عنوان یکی از نشانه‌های امام ذکر شده است، اما دلیلی وجود ندارد که اثبات کند این گونه روایات را تمامی شیعیان می‌دانسته‌اند و در فکر و ذهن‌شان ثبت و ضبط شده بود؛ بنابراین از چنین روایاتی اندیشمندان شیعه و شاید برخی دیگر از شیعیان آگاهی داشته‌اند و طبیعتاً این مقدار از آگاهی باعث نمی‌شده است آشکار شدن وصیت به آگاهی همگان، به امامت امام بعد منجر شود (آیتی، ۱۳۹۳: ۸۶). بر اساس همین نگرش است که برخی از این مسئله استفاده کرده و ضمن گواهی به وصیت حضرت به امام رضا (علیه‌السلام)، وی را صرفاً وصی در امور شخصی حضرت اعلام کنند (ابن بابویه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۶۲).

۵-۳. تصریح به امامت

پس از اینکه بر اثر فعالیت‌های امام، جامعه شیعی به وضعیتی با ثبات و منسجم رسید، حضرت به صراحت و به صورت علنی به معرفی امام پس از خویش پرداخت. گزارش‌های تاریخی و روایات حاکی است که حضرت برخلاف پدر خویش که تمام سعی خود را برای مخفی نگه داشتن امر وصایت از عموم جامعه انجام داد و تنها عده‌ای از شیعیان را از این

امر مطلع کرد و حتی برخی روش‌هایی که در این باره اتخاذ کرده بود، منجر به ابهام در تشخیص امام شد، امام امام رضا (علیه السلام) در شرایطی که فضا برای طرح مسئله مهیا بود، به صورت علنی و آشکار به معرفی وصی خویش می‌پرداختند و از اصحاب نیز می‌خواستند که بعد از ایشان، به امامت علی‌الرضا (علیه السلام) شهادت و گواهی دهند.

یک دلیل عمده این امر تفاوت بین اوضاع زمان این دو امام است. منصور خشم و کینه عمیقی از امام داشت و همواره امام را به شدت زیر نظر می‌گرفت و بر آن بود تا به محض رحلت ایشان، جانشین وی را به شهادت برساند. اما هارون الرشید رفتار دوگانه‌ای در برخورد با امام اتخاذ کرده بود. وی در برخی مواقع سعی می‌کرد احترام و جلالت امام را حفظ کند، اما آن‌گاه که عزت و جایگاه امام و شیعیان را می‌دید، تصمیم به برخوردهای تند می‌گرفت. وی حتی بعد از شهادت امام نیز بر آن بود که خود را از اتهام قتل امام برهاند و این‌گونه وانمود کند که امام به مرگ طبیعی از دنیا رفته است (ابن عنبه، ۱۳۸۰: ق: ۱۹۶؛ قمی، ۱۳۸۷: ۱۶۹).

مخزومی و عبدالله بن حارث طالبی از یاران حضرت نقل می‌کنند که امام یاران را جمع و به صراحت به جانشینی علی‌الرضا (علیه السلام) پس از خود تصریح کردند: این پسر من وصیم و قیم به امروم و بعد از من خلیفه و جانشین من است، هر که از من وامی خواهد از این پسر باید آن را بگیرد و به هر کس وعده‌ای دادم باید عمل بدان را از او خواهد و هر کس ناگزیر است مرا شخصاً ملاقات کند باید به وسیله نامه او باشد (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۱۲؛ طوسی، ۱۴۱۱: ق: ۳۷). اسحاق و علی بن جعفر در حضور حفص بن غیاث، قاضی حسین بن احمد منقری و اسماعیل بن عمر و حسان بن معاویه و حسین بن محمد صاحب‌الختم را بر شهادت خود به اینکه علی بن موسی (علیه السلام) طبق سخن امام کاظم وصی، خلیفه و جانشین و قیم کارهای ایشان است شاهد گرفتند که دو نفر آن‌ها بر این امر شهادت دادند و دو نفر دیگر گفتند که وی جانشین و وکیل موسی بن جعفر (علیه السلام) است. چنانکه از این گزارش تاریخی برمی‌آید امام کاظم (علیه السلام) به صورت علنی این امر را انجام داده‌اند (ابن بابویه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۵۴-۶۲). یزید بن سلیط از اعلام وصایت و جانشینی امام رضا (علیه السلام) از سوی پدر در حضور برخی از خاندان و یاران گزارش می‌دهد. طبق این

گزارش، هیچ کس حق ندارد کلام امام را رد کند و حتی ازدواج دختران نیز می باید با اجازه ایشان باشد. در پایان امام هر کس را که با حکم وی مخالفت کند مورد لعن قرار می دهد (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۱۳؛ ابن بابویه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۸). عبدالله بن محمد حجال با بیان شاهدان بیشتری که غالباً از نسل ابوطالب و نوادگان زید و جمعی از صحابه بوده اند همین ماجرا را نقل کرده است (همان). عبدالرحمن بن حجاج از نوشته ای بر وصایت امام رضا (علیه السلام) خبر می دهد که امام هفتم تعداد ۶۰ نفر از بزرگان مدینه را نیز بر آن شاهد می گیرند (ابن بابویه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۶۹). علی بن عبدالله هاشمی نیز همین ماجرا را نقل می کند (همان: ۴۲). حسین بن بشیر می گوید همانگونه که پیامبر در روز غدیر خم امام علی (علیه السلام) را به امامت معرفی کردند امام کاظم (علیه السلام) نیز فرزند خویش، علی (علیه السلام) را امام و وصی بعد از خود معرفی کردند (همان: ۴۶).

۴-۵. تکریم و احترام بسیار

حضرت علاوه بر معرفی فرزند خویش به اصحاب و شیعیان خاص، ایشان را بسیار مورد تکریم و محبت شدید خویش قرار می دادند و با این عمل به طور غیرمستقیم به شایستگی حضرت برای تصدی مقام امامت اذعان می کردند. مفضل بن عمر از علاقه و محبت شدید امام کاظم (علیه السلام) به فرزندش علی الرضا (علیه السلام) در حالی که کودک بود، روایت می کند. امام او را خوشبو، خوش خلق و پاک طینت توصیف و به امامت وی پس از خود تصریح و بر وجوب اطاعت از او تأکید می کنند تا آن جا که هر کس از ایشان نافرمانی کند، کافر است. طبق برخی روایات علی بزرگترین فرزندان، خوش رفتارترین یا مطیع ترین، محبوب ترین، بهترین، فقیه ترین آن ها و نیز یادگاری که بعد از ایشان باقی خواهد بود، توصیف شده است (ر.ک: کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۱۲-۳۱۹؛ ابن بابویه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۵-۵۱). اسماعیل بن خطاب نیز از ذکر فضایل و نیکی و مدح و ثنای مکرر علی بن موسی از سوی پدرشان گزارش می کند و می گوید که گویی با این کار می خواستند اطرافیان را به وی متوجه کنند (ابن بابویه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۸).

۵-۵. سپردن ودایع امامت به فرزند

یکی از قرائین و نشانه‌های امامت، همراه داشتن ودایع امامت (از جمله سلاح پیامبر، کتب، وصیت‌نامه پیامبر، زره پیامبر، پیراهن حضرت یوسف، الواح، طشت، عصای موسی و خاتم سلیمان، انگشتر امام حسین (علیه السلام) است (ر.ک: کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۳۲-۲۳۸؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱: ۱۴۲ و ج ۲: ۶۷۳؛ صفارقمی، ۱۳۶۲: ۱۸۹-۲۰۵؛ طبرسی، ۱۳۹۰: ۲۸۶؛ مفید، ۱۳۷۶، ج ۲: ۵۳۳ و نیز ن.ک: پورمحمدی، ۱۳۹۱: ۱۶۱-۱۶۴). امام کاظم (علیه السلام) به وجود این وسایل نزد امام رضا (علیه السلام) اشاره می‌کنند و می‌فرمایند: او با من در جفر هم نظر است و جز پیغمبر یا وصی پیغمبر در جفر نظر نمی‌کند (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۱۲؛ ابن بابویه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۵۱) و به یزید بن سلیط ضمن تصریح به امامت امام رضا (علیه السلام)، از سپردن امانات از جمله عمامه که رمز سلطنت است، شمشیر رمز عزت، کتاب، نور، عصا نیروی خداوند و خاتم، جامع همه این امور است به ایشان خبر می‌دهند (همان).

۵-۶. بیان نشانه خاص

از دیگر ساز و کارهای معرفی امام رضا (علیه السلام) از سوی پدر، تعیین نشانه‌های خاصی برای تشخیص مصداق امام بوده است. در برخی مواقع امام با بیان نشانه‌ای خاص امامت فرزند را اعلام می‌کنند. در روایتی امام بعد از دریافت سهم امامت از داود بن زر بی، نیمی را به او برگرداند و گفت که صاحب امر بعد از من آن را از تو خواهد گرفت. یعنی نشانه امام بعد از من این خواهد بود. پس از شهادت حضرت، امام رضا (علیه السلام)، آن اموال را مطالبه فرمودند (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۱۳؛ مفید، ۱۳۷۶، ج ۲: ۵۹۶). همچنین ایشان پیش از حرکت به سوی بغداد، ودایع امامت را به ام‌احمد سپردند و فرمودند: او را به کسی که از تو مطالبه کند تحویل بده و ام‌احمد با مراجعه امام به وی برای گرفتن ودایع پی به امامت حضرت بردند (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۸۱). طبق نقل مجلسی امام کاظم (علیه السلام) مطالبه ودایع را نشانه جانشین و امام واجب الطاعه برای تو و دیگران بیان فرموده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۸، ج ۲۷۹).

۵-۷. رد قائمیت خود

پیش از این امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) از فتنه‌ای خبر داده بودند که عده‌ای از اصحاب و شیعیان پس از گردن نهادن به ولایت امامان (علیهم السلام) از این امر روی گردانده، به انحراف کشیده خواهند شد. حمران پس از شنیدن سخن امام باقر (علیه السلام) که «شیعه‌ای نیست که اسم او و پدرش نزد ما نوشته نشده باشد، مگر آنان که از ما روی برمی گردانند.» با تعجب می‌پرسد: مگر می‌شود شیعیانی بعد از معرفت از امامان روی گردان شوند؟! حضرت در پاسخ می‌فرماید: بله و تو آنان را درک نمی‌کنی». حمزه بن الزیّات می‌گوید: ما در این روایت بحث و مجادله می‌کردیم تا این که درباره آن، نامه‌ای به امام رضا (علیه السلام) نوشتیم و از کسانی که از امامان روی برمی گردانند، پرسیدیم؛ حضرت در پاسخ، واقفه را نام بردند (کشی، بی تا، ج ۲: ۷۶۲).

شواهد تاریخی حاکی است که مسئله قائمیت و مهدویت امام کاظم (علیه السلام) در زمان حیات حضرت، در میان برخی از شیعیان وجود داشته است، به همین دلیل بوده که حضرت خود از فتنه‌ای پس از رحلت خود خبر می‌دهد که عده‌ای بعد از مرگ من می‌گویند او قائم است در حالی که قائم سال‌ها بعد از من خواهد آمد (کشی، بی تا، ج ۲: ۷۶۰) و نیز به صراحت اعلام می‌کند که: «من قائم و بر پا دارنده حق هستم. اما آن قائمی که زمین را از دشمنان خدا پاک می‌کند و زمین را بعد از آن که از ظلم پر شده باشد، لبریز از عدالت می‌سازد، پنجمین نسل من خواهد بود...» (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱: ۳۶۱). بنا بر گزارش‌های تاریخی جسد امام سه روز در معرض دید گذاشته شده و سپس به خاک سپرده شد (ابن بابویه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۵۱؛ طوسی، ۱۴۱۱، ق: ۳۱؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۵: ۳۳۶؛ ابن عنبه، ۱۳۸۰، ق: ۱۹۶).

۵-۸. تحذیر و هشدار به نپذیرفتن امامت امام رضا (علیه السلام)

برخی روایات بیانگر هشدار امام به زیاد بن مروان به نپذیرفتن امامت فرزند است. طبق روایتی به نقل از زیاد قندی و ابن مسکان، امام کاظم (علیه السلام) به ایشان فرمود: الان بهترین

فرد اهل زمین بر شما وارد می شود. در این هنگام امام رضا (علیه السلام) در حالی که خردسال بود، وارد شد. آن دو گفتند: بهترین فرد روی زمین (همین است؟!). امام به فرزندشان فرمود: پسر من می دانی این دو، چه می گویند؟ امام رضا (علیه السلام) عرض کرد: بله پدر جان! این دو، در امامت من شک دارند (طوسی، ۱۴۱۱ ق: ۶۸)، در ادامه این روایت که از کسان دیگری نقل شده (همان)، حضرت کاظم (علیه السلام) به آن دو در خصوص انکار امامت فرزندش هشدار داده است. حضرت به آنان فرمود: اگر حق او را انکار کنید یا خیانت ورزید، لعنت خدا و ملائکه و همه مردم بر شما باد. ای زیاد، تو و اصحابت، فرزندم را انکار نکنید (همان).

در روایت دیگری، امام در حضور زیاد با اشاره به فرزندشان فرمودند: ای زیاد این پسر من است که نامه اش نامه من، سخنش سخن من و فرستاده اش فرستاده من است. و هر چه بگوید سخن حق همان است (مفید، ۱۳۷۶، ج ۲: ۵۹۳).

این روایات نشان می دهد امام موسی (علیه السلام) در موارد متعددی با اندیشه انحرافی توقف در امامت خویش مبارزه و تلاش کرده شیعیان را در این زمینه آگاه سازد.

۶. مروری بر فرایند پذیرش امامت امام رضا (علیه السلام)

۶-۱. جریان شناسی اجتماعی در دوره آغاز امامت امام رضا (علیه السلام)

در این دوران ایجاد فضای مناظرات و گفت و گوها از جمله عواملی بود که منجر به گسترش و تقویت جریان های کلامی، فقهی، حدیثی و... گردید. غلات، زیدیه، اسماعیلیه، فطحیه، واقفه از یک سو و جریان های کلامی معتزله، قدریه و... از سویی دیگر در جامعه حضور و فعالیت داشتند. کیسانیه در این دوران دیگر در جامعه حضور ندارد چرا که درگذر زمان به تدریج عده ای از آن ها به امامیه و دیگر فرق شیعی یا غلات و برخی نیز به جنبش عباسیان پیوسته بودند و به تعبیر مادلونگ «کیسانیه و شاخه های گوناگونش پس از ظهور عباسیان از هم پاشیده شد» (حسین زاده و حسین شاه، ۱۳۹۰: ۲۱). فعالیت های اسماعیلیه

در این دوران چندان ظهور و بروز بیرونی ندارد. برای همین چندان مورد توجه امام و شیعیان قرار نمی‌گیرد (ر.ک: صابری، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۱۰-۱۱۶).

دربارهٔ فتحیه نیز شاهد چندان مقابله جدی نیستیم چرا که با مرگ عبدالله و نبود فرزند برای او اکثریت پیروان وی به امامیه روی آورده بودند و معتقدان به امامت عبدالله از توان علمی و اعتقادی چندان در دفاع از آموزه خویش برخوردار نبودند. زیدیه نیز هر چند مورد نکوهش امام قرار گرفت (کشی، بی تا، ج ۲: ۷۶۱)؛ اما به دلیل مشغول شدن به قیام‌های بسیار در این ایام، چندان مورد توجه امامیه قرار نگرفت؛ اما از آن جایی که پیدایش واقعه می‌رفت، شکاف عظیمی در جریان شیعه ایجاد کرده و با انکار نصوص امامت امام و نیز جعل حدیث از یک سو و نیز گرایش وکلا و فقه‌های بزرگ به آن، روند گرایش به امامت امام رضا (علیه السلام) را با مشکل مواجه سازد، امام به مقابلهٔ جدی با آن به پا خاست که نتیجه این تلاش را می‌توان در پذیرش امامت حضرت از سوی اکثریت شیعیان به ویژه در مدینه، کوفه، ایران، جبل عامل، مصر و... مشاهده کرد (پیشوایی، ۱۳۹۰: ۵۰۴).

اینک در پرتو روایات امامان پیشین به ویژه معیارهایی که از امام صادق (علیه السلام) روایت شده بود، تقریباً راه‌های تشخیص امام بر شیعیان هموار شده بود. شیعیان اغلب بعد از شهادت امام در پی این شواهد و دلایل بودند که مهم‌ترین آن‌ها نص و علم بود. علاوه بر تصریح آشکار، یکی از راه‌های تشخیص نص، وصیت بود. هر امامی پیش از شهادت، امام بعد از خود را وصی خویش قرار می‌داد و این امر چنان در تشخیص امام اهمیت داشت که به فرموده امام صادق (علیه السلام) امام کسی است که اگر فردی وارد شهر شده و خبر از امام نداشته باشد و سؤال کند، به او بگویند که امام بر فلان کس وصیت کرده است (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۸۴). امام فرزند بزرگ‌تر پدر است مگر اینکه عیبی در او وجود داشته باشد (همان: ۲۸۵)، همچنین علم بارزترین ویژگی و شاخصه امام به شمار می‌رود. نزدیک‌تر بودن به امام سابق و همراه داشتن ودایع امامت از دیگر قرائین امامت به شمار می‌رود (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۳۲-۲۳۸؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱: ۱۴۲ و ج ۲: ۶۷۳؛ صفار قمی، ۱۳۶۲: ۱۸۹-۲۰۵؛ طبرسی، ۱۳۹۰: ۲۸۶؛ مفید، ۱۳۷۶، ج ۲: ۵۳۳ و نیز ن.ک: پورمحمدی، ۱۳۹۱: ۱۶۱-۱۶۴).

امام کاظم (علیه السلام) بارها فرزندش علی (علیه السلام) را به عنوان امام، وصی، صاحب امر و صاحب اختیار بعد از خود معرفی کرده بود و شاهدان این امر که غالباً از یاران و اصحاب خاص امام بودند این روایات را بازگو می کردند. ابراهیم فرزند امام گواهی می دهد که پدرش پیش از شهادت، پنج نفر از فرزندان را وصی خویش قرار داد و علی را بر همه مقدم کرد. داود بن کثیر حسین بن خزاز، محمد بن سنان، زیاد بن مروان قندی، نصر بن قاموس، مفضل بن عمر، اسحاق بن عمار، محمد بن اسماعیل بن فضل هاشمی، محمد بن سلیمان، سلیمان بن حفص، یزید بن سلیط، منصور بن یونس، عبدالله بن مرحوم، حسین بن نعیم صحاف، اسحاق و علی برادران امام هفتم از کسانی هستند که روایات امامت و وصایت امام رضا (علیه السلام) از سوی ایشان نقل شده است. اسماعیل بن خطاب نیز از ذکر فضایل، نیکی و مدح و ثنای مکرر علی بن موسی از سوی پدر گزارش می کند و می گوید گویی با این کار می خواستند اطرافیان را به وی متوجه کنند. هشام بن حکم در دیداری با حضور علی بن یقطین و حسین بن نعیم، بعد از شنیدن این سخن که امام، فرزندش علی را به عنوان سید اولاد خویش معرفی کرده و کنیه خویش را به او بخشیده، به مقصود امام بر امامت امام رضا (علیه السلام) اشاره کرده و سخن امام را نشانه ای بر این دانسته است (ر.ک: کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۰۸-۳۱۳؛ ابن بابویه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۴-۳۵؛ طوسی، ۱۴۱۱ق: ۶۸). در نسخه ای از این روایت امام بر فقاقت و علم فرزند نیز تأکید کرده اند (همان: ۳۵؛ کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۱۲).

امام همچنین پیش از حرکت به سوی بغداد، ودایع امامت را به ام احمد سپرده و از او خواستند آن را به کسی که مطالبه کند تحویل دهد. طبق این روایت، امام رضا (علیه السلام) نزد ام احمد آمده و امانت های پدر را طلب کرد. ام احمد با مشاهده این امر، وصایا را به امام رضا سپرده و با ایشان بیعت کرد (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۸۱). محمد بن سلیمان نصر بن قاموس، اسحاق بن عمار، محمد بن اسماعیل و... از جمله افرادی هستند که در زمان حیات امام هفتم در پی شناخت جانشین امام، از حضرت سؤال پرسیده و ایشان به امامت فرزند خویش تصریح کرده اند (ر.ک: کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۰۸-۳۱۳؛ ابن بابویه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۴-۳۵). علاوه بر امام کاظم (علیه السلام)، در برخی روایات امام صادق (علیه السلام) نیز از

امامت امام رضا (علیه السلام) خبر داده اند. یزید بن سلیط، سلمه بن محرز، ابراهیم کرخی از جمله افرادی هستند که از خبر دادن امام ششم از ولادت و امامت امام رضا (علیه السلام) سخن گفته اند (همان).

۶-۲. روش های مبارزه امام رضا (علیه السلام) با جریان وقف

چنانکه پیشتر اشاره شد، جریان وقف مهم ترین چالش پیش روی امامت حضرت رضا (علیه السلام) بوده است. مطالعه سرگذشت آن حضرت حاکی از روش های متعدد آن حضرت برای مبارزه با این جریان و دفع شبهات آنان است. از مهم ترین روش های مقابله با جریان واقفه و تثبیت جریان شیعه قطیعه می توان به موارد زیر اشاره کرد:

۶-۲-۱. ادعای علنی امامت

همان گونه که امام کاظم (علیه السلام) همچون پیامبر به علنی کردن معرفی امام پس از خود در بیرون از منزل و با حضور شاهدان اقدام کرد، امام رضا (علیه السلام) نیز به طور آشکار از امامت خویش سخن می گفت و این امری بود که فهم و درک بسیاری از مردم قادر به تحلیل آن نبود (همان: ۴۰۵). ایشان از همان آغاز تقیه را کنار نهاد و به صراحت خود را امام معرفی کرد (ابن بابویه، ۱۳۸۹، ج ۲: ۴۰۴، ۱۳۸۵، ج ۲: ۳۶۷؛ ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۱ و ج ۲: ۴۳۲). به روایت ابو جریر قمی، امام ضمن تصدیق مرگ پدر و عدم غیبت ایشان، بر وصایت و امامت خود تأکید می کنند (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۸۰). امام این امر را غالباً در حین مناظرات و بحث و گفت و گو با واقفه یا کسانی که در وضعیت شک و تردید قرار داشتند انجام می داد. حضرت در حضور جمعی از واقفیان از جمله علی بن ابی حمزه بطنانی، محمد بن اسحاق بن عمار، حسین بن مهران، حسن بن سعید در پاسخ به اعتراض آن ها به ادعای علنی امامت برای شیعیان، خود را با پیامبر در هنگامی که هنوز دعوت خویش را عمومی نکرده بود، مقایسه کرده و فرمود: رسول الله در ابتدای دعوتش جز هواداران و افراد مورد اعتمادش را از نبوت خویش آگاه نکرد و آنان را به اسلام دعوت کرد، نه همه مردم را (همان: ۴۰۵).

۲-۲-۶. پاسخ به شبهه عقیم بودن

فرزند نداشتن و عقیم بودن امام (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۲۰؛ ابن بابویه، ۱۳۸۹، ج ۲: ۳۹۶) از شبهه‌ای بود که از طرف برخی از واقفه مطرح شده بود. این شبهه زمانی قوت گرفت که امام تا سال ۱۹۵ قمری یعنی در دهه پنجم عمر خود هنوز فرزندی نداشت. امام با تأکید بر اینکه امامت به عم و خال نمی‌رسد و تنها حق فرزند است، با بشارت به ولادت فرزندان جواد (علیه السلام) به آن پاسخ می‌دادند (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۸۶؛ خزاز قمی، ۱۴۰۱، ق: ۲۷۸) و پیشگویی تولد فرزند و به دنیا آمدن جواد الائمه (علیه السلام) خود می‌توانست معجزه‌ای دال بر حقانیت امام تلقی شود. از نکاتی که از روایات مربوط به فرزند، حاصل می‌گردد این است که انتقال امامت از پدر به فرزند، در این زمان امری قطعی و پذیرفته شده است، در غیر این صورت طرح این شبهه از سوی واقفه مورد قبول نبود.

۳-۲-۶. پاسخ به شبهه غسل ندادن پدر

طبق برخی روایات شیعی، امام را جز امام غسل نمی‌دهد (ابن بابویه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۵۹؛ کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۸۴) و بر این اساس حضور نداشتن امام رضا (علیه السلام) در تغسیل و تکفین و نماز پدر، شبهه‌ای در ذهن برخی ایجاد کرده بود که امام در پاسخ به این شبهه خود را عامل غسل پدر معرفی می‌کرد (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۸۴) و در پاسخ به این اعتراض به ماجرای کربلا و غسل و تجهیز امام حسین (علیه السلام) توسط امام سجاد (علیه السلام) در حالی که در حبس و اسارت بودند استناد کرده، فرمودند: «من که در حبس و اسارت نبوده‌ام. قطعاً این امر برای من مقدورتر است» (کشی، بی تا، ج ۲: ۷۶۴). این امر که از حضور معجزه‌آمیز امام در بغداد و جنبه الهی مقام امامت حکایت می‌کرد، موجب شد که شیعیان از غسل نه به عنوان معیاری برای تشخیص امامت، بلکه صرفاً مؤید و قرینه‌ای بر صحت صدق ادعای امامت بهره گیرند.

۴-۲-۶. پاسخ به شبهه علم امام

یکی دیگر از شبهات مربوط به علم امام بود. برخی از واقفه برآن بودند که بین پاسخ امام

رضا (علیه السلام) به سؤالات با روایات امامان پیشین اختلاف وجود دارد (حمیری، ۱۳۷۱: ۳۴۹). این شبهه بیش از دیگر شبهات از سوی امام پاسخ داده شد. به ویژه اینکه با مناظراتی که از سوی دستگاه خلافت برگزار گردید علم امام به خوبی بر همگان آشکار شد. حضرت امامت را بهترین راه برای تشخیص امام بیان می‌فرمایند. «چرا که هر امامی دارای مجموعه علوم لدنی پیرامون مذهب است و تنها او می‌تواند قبل از رحلتش آن را به امام پس از خود منتقل کند. در این راه امام زمان تنها منبع انحصاری قدرت علمی در امور مذهبی می‌شود و لذا هیچ کسی بدون هدایت او نمی‌تواند در راه راست قدم بردارد» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۰۸). علم مخصوص امام شامل معانی ظاهری و باطنی قرآن می‌شود (همان: ۲۶۱). داشتن علم و اعلم بودن امام اختصاص به علوم شرعی ندارد بلکه علوم غیرشرعی را هم دربرمی‌گیرد. یعنی امام باید در امور غیرشرعی مانند سحر و شعبده نیز اعلم باشد تا در صورت مواجهه با ساحران و شعبده‌بازان سحر آنان را خنثی کند و حيله‌های آنان را به مردم بنمایاند و از گمراه شدن مردم جلوگیری کند. امام ضمن تأکید بر نقش تعیین‌کننده علم در امامت، وجود این علم را در طی امامت ۲۰ ساله خویش به منصب ظهور رساندند تا آن‌جا که به ایشان «عالم آل محمد» لقب داده شد (اربلی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۸۳۵) ابوصلت هروی درباره ایشان می‌گوید: «من عالم‌تر از علی بن موسی الرضا (علیه السلام) ندیدم و هیچ عالمی را هم ندیدم مگر اینکه او هم مثل من درباره امام رضا شهادت دهد» (همان). ابراهیم بن عباس نقل می‌کند من ندیدم از حضرت رضا سؤال شود الا اینکه پاسخ صحیح را بداند. محمد بن عیسی گوید که هنگامی که در امامت حضرت اختلاف شد ایشان ۱۵ هزار یا ۱۸ هزار مسئله را پاسخ فرمودند» (طوسی، ۱۴۱۱ ق: ۷۳). این بیانگر این است که برای شیعیان نیز ملاک تشخیص امام علم بوده است و برای همین امر ایشان را مورد آزمون قرار می‌دادند (ر.ک: کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۵۳، ۳۵۱، ۳۴۹، ۲۸۴؛ ابن بابویه، ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۹۴-۱۹۶؛ کشی، بی‌تا، ج ۲: ۶۷۲). چرا که «از سویی اهل بیت به شیعیان آموخته بودند که امام وارث علوم پیشینیان خود و پاسخگوی پرسش‌های آنان است. برای همین مهم‌ترین راه شناسایی امام راستین از دروغین نص و علم امام قرار گرفت. از این‌رو، سنجش علمی مطمئن‌ترین راه برای شناسایی امام بود و در مواردی که جان امام در خطر بود و نص

کم رنگ می شد از ابزار علم استفاده می شد» (حسینیان مقدم و گودرزی، ۱۳۹۶: ۱۱۴-۱۱۵). این امر برای کسانی که اهل علم بوده و تشخیص امام را به علم ایشان موقوف می دانستند بسیار کارساز بود. حسین بن بشار، احمد بن محمد بن زنتی، رفاعه بن موسی اسدی، یونس بن یعقوب، جمیل بن دراج، حماد بن عیسی، حسن بن علی الوشاء، ابو جریر قمی، ابی نصر بن زنتی از کسانی هستند که از این طریق هدایت یافته و موفق به تشخیص حق گردیده اند (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۱ق: ۷۱-۷۴؛ ابن بابویه، ۱۳۸۹، ج ۲: ۴۱۳، ۴۴۰ و...). احمد بن ابی نصر بن زنتی با مکاتبه با امام از اندیشه وقف رویگردان شد (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۷۳-۷۱؛ حمیری، ۱۳۷۱: ۳۴۸-۳۴۹؛ ابن بابویه، ۱۳۸۹، ج ۲: ۴۰۲). هم اوست که بعدها روایات بسیاری درباره علم امامان (علیهم السلام) بیان می کند؛ از جمله این که هیچ بنده ای به اوج ایمان نمی رسد، مگر اینکه به آنچه برای نخستین امامان معتقد است، برای آخرین نیز به همان قائل باشد (مفید، ۱۳۷۹: ۲۲).

۵-۲-۶. برخورد شدید با سران واقفه

امام رضا (علیه السلام) از طریق فرستادن نامه به سران واقفه سعی در هدایت آنان داشت (ابن بابویه، ۱۳۸۹، ج ۲: ۴۰۲-۴۰۴؛ طوسی، ۱۴۱۱ق: ۷۱). در برخی مواقع حضرت برای تأثیر بیشتر و جلوگیری از پنهان کردن نامه از سوی افراد، آن را برای دوستان این افراد می فرستاد (کشی، بی تا، ج ۲: ۸۶۱). برگزاری مناظره با واقفیان از سوی امام و یاران، از دیگر راه های مقابله با واقفه بود (کشی، بی تا، ج ۲: ۷۵۸-۷۶۵). حضرت به شدت با جریان واقفه به مقابله برخاست و آنان را زندیق خواند و از هرگونه ارتباطی با آنان منع کرد (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۶۵-۷۰؛ کشی، بی تا، ج ۲: ۷۵۶-۷۵۷). حضرت بر مرگ پدر قسم یاده کرده و تقسیم اموال و ازدواج همسران ایشان را نشانه این امر می دانستند (کشی، بی تا، ج ۲: ۷۲۸). حضرت همچنین در مباحث خود به جعلی بودن و تحریف روایات پدران خویش از سوی واقفه تصریح می فرمودند. همین امر باعث شد که برخی از وکلا پیش از مرگ از خود پشیمان شدند و وصیت کردند اموال متعلق به جایگاه امامت را به امام رضا (علیه السلام) برسانند (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۶۶-۶۷).

۶-۲-۶. دعوی همراه داشتن ودایع امامت

حضرت بر در اختیار داشتن شواهد امامت همچون سلاح پیامبر تأکید می کردند (صفار، ۱۳۶۲: ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۵، ۲۰۹). امام رضا (علیه السلام) همچنین مدعی در اختیار داشتن ودایع و امانات امامان پیشین بود و با آن‌ها بر امامت خویش استدلال می کرد. ایشان در نامه‌ای به محمد بن فضیل صیرفی می نویسد: «... من به منزله پدرم هستم و وارث اویم و آنچه نزد او بود نزد من هم هست» (منظور کتاب‌ها، طومارها، اسلحه پیامبر و...) (صفار قمی، ۱۳۶۲: ۲۷۲؛ طبری، ۱۴۱۳ق: ۳۷۰). ام احمد همسر امام کاظم (علیه السلام) نیز بر تحویل گرفتن این ودایع از سوی امام رضا (علیه السلام) و همچنین امامت حضرت شهادت می دهد (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۸۱).

۶-۲-۷. فعالیت تبلیغی اصحاب

در کنار تلاش‌های امام، فعالیت‌های تبلیغی یاران برجسته امام کاظم (علیه السلام) که برخی همچون یونس بن عبدالرحمن و علی بن میثم از متکلمان برجسته شیعه بودند، عامل مهمی در رویگردانی بسیاری از آموزه وقف بود. همچنین افرادی که خود تحت تأثیر واقفه قرار داشته و از سوی امام و یاران ایشان هدایت یافته بودند، بعدها خود به مبلغان تبلیغ امامت تبدیل می شدند. به گفته علی بن احمد علوی واقفی، بزنطی مؤثرترین فرد در ترویج گرایش امامی بوده است (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۶۲). ربیع بن عبدالرحمن با بیان پیشگویی‌های امام هفتم از ظهور واقفه به دفاع از امام رضا برخاسته (ابن بابویه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۷۰) و یونس بن عبدالرحمن ضمن اشاره به انگیزه‌های مالی واقفه، از تلاش‌های خود در دعوت به امامت امام رضا (علیه السلام) سخن می گوید (ابن بابویه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۷۱؛ کشی، بی‌تا، ج ۲: ۷۸۶؛ طوسی، ۱۴۱۱ق: ۶۴). اسحاق بن ابراهیم حضینی، عبدالله بن حمد حضینی و علی بن ریان به واسطه حسن بن سعید اهوازی با مکتب اهل بیت (علیهم السلام) آشنا شده و به خدمت امام رسیدند (برقی، ۱۳۴۲: ۵۶؛ طوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۵۴؛ کشی، بی‌تا، ج ۲: ۸۲۷). علاوه بر شاگردان خاص، شعرای بزرگی همچون دعبل و ابونواس نیز در این ایام با اشعار خویش به معرفی اهل بیت و ترویج فرهنگ شیعی می پرداختند.

۳-۶. تشتت آرای واقفه

جریان وقف یک جریان یک دست نبود بلکه عقاید درباره امام کاظم (علیه السلام) و مهدویت او خود به چندین طیف تقسیم می گردید و همین تشتت و نبود وحدت در عقیده، موجب رویگردانی بسیاری از شیعیان می شد (ر.ک: نوبختی، بی تا: ۸۰-۸۴؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۸۹-۹۱؛ مفید، ۱۴۱۴ق: ۳۱۳؛ اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۹؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ۳۹ و نیز ن.ک: صفری فروشانی، ۱۳۸۸: ۱۰).

۴-۶. فضای باز سیاسی

فضای باز سیاسی که بر اثر مشغول شدن امین به عیش و نوش و جنگ با برادرش مأمون به وجود آمده بود، ولایت عهدی و استفاده از این فرصت برای علنی کردن داعیه امامت شیعی و رساندن پیام تشیع به مسلمانان، شرکت در مناظرات علمی که غالباً با حضور علمای ادیان و مذاهب مختلف برگزار می شد و در آن ها امام قوی ترین استدلالات درباره امامت را بیان می فرمود، حضور در میان مردم و تبیین دقیق مسائل دین و مذهب، مهاجرت امام رضا (علیه السلام) به خراسان و در پی آن حضور بسیاری از فرزندان امام کاظم (علیه السلام) در شهرهای مختلف ایران و تبلیغ تشیع از دیگر عوامل موثر بر رواج پذیرش امامت حضرت بود. به گفته رجاء بن ضحاک «در هیچ شهری از شهرها فرود نمی آمدیم، مگر آنکه مردم به سراغ او می آمدند و از او درباره مسائل شان استفتا می کردند و معالم دینی شان را می پرسیدند و او نیز احادیث زیادی از طریق آبای طاهریں اش برای آن ها نقل می کرد» (ابن بابویه، ۱۳۸۹، ج ۲: ۳۴۳).

به هر حال، با گذشت زمان و روشن شدن حقیقت، بسیاری از کسانی که به این جریان ها پیوسته بودند، مرگ امام کاظم (علیه السلام) را پذیرفتند و به امامت امام گردن نهادند. سخن امام رضا (علیه السلام) وضعیت پذیرش امامت ایشان در اقصی نقاط عالم اسلام را به خوبی نشان می دهد. حضرت در پاسخ به مأمون این گونه فرمودند: «این امر (ولایت عهدی) هرگز نعمتی برایم نیفزوده است. من در مدینه که بودم دست خطم در شرق و غرب اجرا

می‌شد» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۸: ۱۵۵؛ ابن بابویه، ۱۳۸۹، ج ۲: ۳۰۸). اشعری قمی نیز نقل می‌کند که «در زمان امام کاظم و امام رضا (علیه السلام) عده‌ای از مرجئه اهل سنت و زیدیان به تشیع گرویدند و معتقد به امامت این دو امام شدند (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۹۴).

۷. نتیجه‌گیری

با بررسی روایات مربوط به معرفی هر یک از امامان از سوی امام پیشین روشن می‌شود که بیشترین تلاش برای معرفی جانشین، از سوی امام کاظم (علیه السلام) صورت گرفت تا آن‌جا که حضرت به صورت علنی و در فضای عمومی به معرفی فرزند خویش به عنوان امام اقدام کردند. بسامد روایات معرفی امام رضا (علیه السلام) بیانگر توجه بسیار امام هفتم (علیه السلام) به مسئله جانشین خویش است. این امر معلول عواملی چون گسترش جامعه شیعه در جهان آن روز، تکثر و کلا و نیز مدعیان و پیش‌بینی جریان‌های خاص عقیدتی در میان شیعه، مثل ظهور پدیده وقف، بوده است. حضرت کاظم (علیه السلام) با توجه به فضای عصر خویش ساز و کارهای مختلفی برای معرفی وصی و جانشین خویش به شیعیان به کار برده‌اند؛ علاوه بر بیان راه‌های عام و کلی معرفت امام، به ذکر معیارها و قرائین شناخت شخص امام از جمله تصریح پدر بر امامت فرزند، پاسخگویی به تمام سؤالات (علم)، توانایی تکلم به تمام زبان‌ها پرداخته و از راهکارهایی چون معرفی مخفی، دعوت آشکار و تصریح علنی، سپردن ودایع امامت، تکریم و احترام بسیار، سپردن ودایع امامت، سپردن وکالت و وظایف خویش در طول حیات، وصیت، تعیین رمز و علامتی خاص برای امام بهره گرفته‌اند.

از سویی دیگر امام رضا (علیه السلام) و اصحاب نیز تلاش بسیاری در مقابله با جریان وقف و بسط جریان تشیع نمودند. اتخاذ دو رویکرد پیشگیری از سوی امام کاظم (علیه السلام) و رویکرد مقابله از سوی امام رضا (علیه السلام)، باعث شد با وجود فعالیت‌های گسترده واقفه که بزرگ‌ترین جریان انشعابی شیعی به شمار می‌رفت، شیعه از بحرانی سخت عبور و هویت خویش را حفظ کند.

منابع و مآخذ

- آیتی، نصرت الله. (۱۳۹۳). «واکاوی جریان وصیت در شناخت امام». فصلنامه علمی-ترویجی پژوهش‌های مهدوی. س ۳. ش ۹. صص: ۷۵-۹۷.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۹). عیون اخبار الرضا علیه السلام. ج ۱. مترجم محمد صالح روغنی قزوینی. قم: نشر مسجد مقدس جمکران.
- _____ (۱۳۸۵). معانی الاخبار. ترجمه عبدالعالی محمدی شاهرودی. ج ۲. چاپ سوم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- _____ (۱۳۷۷). خصال. ترجمه محمدباقر کمره‌ای. چاپ هشتم. تهران: نشر کتابچی.
- _____ (۱۳۹۵). کمال الدین و تمام النعمه. تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ابن العنبة، احمد بن علی. (۱۳۸۰ق). عمدة الطالب فی أنساب أبي طالب. چاپ دوم. نجف: المطبعة الحیدریه.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین. (۱۳۸۵). مقاتل الطالبین. چاپ دوم. قم: مؤسسه دارالکتاب.
- اشعری، ابوالحسن. (۱۴۰۰ق). مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین. چاپ سوم. آلمان، ویسبادن: نشر فرانس شتاینر.
- اشعری قمی، سعد بن عبدالله. (۱۳۶۰). المقالات و الفرق. تصحیح از محمدجواد مشکور. چاپ دوم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- امین، سیدمحسن. (۱۴۰۳). اعیان الشیعه. ج ۶. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- برقی، احمد بن محمد. (۱۳۴۲). کتاب الرجال. تهران: چاپ جلال الدین ارموی.
- پورمحمدی، نعیمه. (۱۳۹۱). «اعیان ائمه علیهم السلام؛ جستاری در راه‌های اثبات امامت اشخاص ائمه علیهم السلام در روایات شیعه». فصلنامه امامت پژوهی. س ۲. ش ۸. صص: ۱۳۷-۱۶۶.
- پیشوایی، مهدی. (۱۳۹۰). سیره پیشوایان. چاپ سی و یکم. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- جبازی، محمدرضا. (۱۳۸۲). سازمان وکالت و نقش آن در عصر ائمه علیهم السلام. ج ۱. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله علیه.
- _____ (۱۳۹۲). «امام کاظم علیه السلام و سازمان وکالت». فصلنامه تاریخ اسلام. س ۱۴. ش ۱ (پیاپی ۵۳). صص: ۴۵-۷.
- جعفریان، رسول. (۱۳۹۱). حیات فکری و سیاسی امامان شیعه. چاپ دوم. تهران: نشر علم.
- الجوهری، احمد بن عبدالله بن عیاش. (بی تا). المقتضب الاثر. تهران: نشر مکتبه الطباطبایی.
- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۳). انسان ۲۵۰ ساله. چاپ چهل و سوم. تهران: انتشارات صهبا.
- خزاز قمی، علی بن محمد. (۱۴۰۱ق). کفایه الاثر فی النص علی الائمة الاثنی عشر. قم: انتشارات بیدار.
- حمیری، عبدالله بن جعفر. (۱۳۷۱). قرب الاسناد. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.
- حسین زاده شانه چی، حسن؛ حسین شاه، سید علمدار. (۱۳۹۰). «فرقه‌های شیعی در نیمه نخست قرن سوم هجری». فصلنامه علمی-تخصصی سخن تاریخ. ش ۱۲. صص: ۱۹-۳۵.
- حسینیان مقدم، حسین؛ گودرزی، ابراهیم. (۱۳۹۶). «بازشناسی حدیث «الامام لا یغسله الا الامام» در گفت‌وگو با واقعیه و امامیه (براساس پیشینه شناسی تجهیز معصومان در منابع فریقین)». فصلنامه علمی پژوهشی علوم حدیث. دوره ۲۲. ش ۴.

صص: ۱۰۲-۱۲۲.

- راوندی، قطب الدین. (۱۴۱۹ق). *الخرائج والجرائع*. ج ۲. قم: مؤسسه امام مهدی علیه السلام.
- سبط ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی. (۱۳۷۶). *تذکره الخواص*. قم: نشر الشریف الرضی.
- شعبانپور، محمد. (۱۳۹۲). «روش امام شناسی از منظر امام رضا علیه السلام با تأکید بر کتاب *عوامل العلوم*». مجموعه مقالات دانشگاه علامه طباطبائی. ش ۲۹۰. صص: ۱۴۷-۱۶۲.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۳۶۴). *الملل والنحل*. چاپ سوم. قم: نشر الشریف الرضی.
- صادقی کاشانی، مصطفی. (۱۳۹۴). «شیوه‌های تشخیص امام در عصر حضور». *پژوهشنامه امامیه*. س ۱. ش ۲. صص: ۴۷-۶۶.
- صفار قمی، محمد بن حسن. (۱۳۶۲). *بصائر الدرجات الکبری فی فضائل آل محمد*. تصحیح و تعلیق میرزا محسن کوچه باغی. تهران: منشورات اعلمی.
- صفری فروشانی، نعمت الله. (۱۳۸۸). «فرقه‌های درون شیعی دوران امامت امام رضا علیه السلام (با تأکید بر فطحیه و واقفیه)». *پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی (طلوع نور سابق)*. س ۸. ش ۲۸. صص: ۳-۲۲.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۹۰). *اعلام الوری بأعلام الهدی*. با مقدمه حسن خراسان. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). *الاحتجاج*. ج ۲. مصحح: محمدباقر موسی خراسان. مشهد: نشر المرتضی.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۳ق). *دلائل الامامیه*. قم: نشر مؤسسه بعثت.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ق). *الغیبه*. محققین عبادالله طهرانی و علی احمد ناصح. قم: مؤسسه معارف اسلامی.
- _____ (۱۴۱۵ق). *رجال الطوسی*. تحقیق جواد قیومی. قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- کاظمی نجف آبادی، روح الله. (۱۳۹۳). «علل اختلاف شیعیان عصر حضور در تشخیص مصداق امام». *نشریه امامت پژوهی*. ش ۱۶. صص: ۴۳-۸۳.
- کشی، محمد بن عمر. (بی تا). *اختیار معرفه الرجال*. خلاصه کننده محمد بن حسن طوسی. محقق: مهدی رجایی. مصحح: محمدباقر میرداماد. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاهیات التراث.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸). *الاصول من الکافی*. مصحح علی اکبر غفاری. ج ۱. چاپ سوم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- قمی، عباس. (۱۳۸۷). *الانوار البهیة فی تواریخ الحجج الالهیه*. با مقدمه کاظم مدیرشانه چی. قم: نشر المکتبه الحیدریه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. ج ۴۸. چاپ دوم. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۳۷۹). *الاختصاص*. تصحیح علی اکبر غفاری. تهران: مکتبه الصدوق.
- _____ (۱۴۱۴ق). *الفصول المختاره*. محقق سیدعلی میرشریفی. بیروت: دارالمفید.
- _____ (۱۳۷۶). *الارشاد فی معرفه حجج الله*. ج ۲. مصحح محمدباقر بهبودی. مترجم محمدباقر ساعدی خراسانی. چاپ سوم. تهران: کتابفروشی اسلامیه.
- نویختی، حسن بن موسی. (بی تا). *فرق الشیعه*. چاپ دوم. بیروت: دارالاضواء.



مطالعه تطبیقی شعر موسوی گرمارودی و

عباس یاسین با محوریت امام رضا (علیه السلام)

دریافت: ۱۳۹۸/۴/۱۵ پذیرش: ۱۳۹۸/۷/۱۳

صابره سیاوشی^۱، عباس خندان^۲، رعنا عبدی^۳

چکیده

امام رضا (علیه السلام) و یادآوری فضایل ایشان از گذشته تاکنون محور بسیاری از اشعار مذهبی شیعی بوده است. در این پژوهش نیز به تحلیل سروده‌های رضوی دیوان‌های «خلجات فی سفر القلب» عباس یاسین و «گوشواره عرش» موسوی گرمارودی به روش توصیفی تحلیلی و بر پایه مکتب آمریکایی ادبیات تطبیقی پرداخته شده است تا بتوان با کشف اشتراکات کلامی و احساسی دو شاعر، سیرت و سیمای حضرت را از منظری ادیبانه برای پیروان ایشان ترسیم کرد. از دستاوردهای این پژوهش توجه به این نکته است که بخشنده‌گی و فریادرسی امام هشتم (علیه السلام) بیش از دیگر صفات ایشان برای دو شاعر اهمیت دارد. این نکته می‌تواند بیانگر این باشد که هر دو نماینده ادبی، متأثر از شرایط روحی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی زمانه، خود را بیش از هر وقت دیگری نیازمند کمک امام (علیه السلام) می‌دانند. در رسیدن به هدف نیز شاعر پارسی در استفاده از تخیل، صنایع ادبی و نیز به کارگیری تصویرهای جدید موفق‌تر ظاهر شده است؛ البته استفاده از حقایق علمی و نمایش اطلاعات شاعر در بیانی شاعرانه نیز نه تنها فهم شعر او را دشوار نکرده، بلکه با درک این حقایق، لذت مخاطب نیز دوچندان شده است. شعر عباس یاسین نیز بیشتر تبلور احساسات اوست و دیگر عناصر از جمله خیال و تصویرسازی‌های جدید کمتر در آن به چشم می‌خورد؛ اما در نهایت هر دو شاعر بیش از هر چیز مخاطب را متوجه ابعاد معنوی شخصیت حضرت رضا (علیه السلام) می‌کنند و با انتخاب بخشنده‌گی و فریادرسی ایشان، بُعد توسل را در شعر برای خواننده پررنگ می‌کنند که از مباحث مهم مذهب شیعه است.

کلیدواژه‌ها: مدیحه‌سرایی، امام رضا (علیه السلام)، موسوی گرمارودی، عباس یاسین.

۱. استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول): saberehsiaavashi@yahoo.com

۲. کارشناسی ارشد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی: mr.khandan94@gmail.com

۳. دانشجوی دکترای زبان و ادبیات عربی دانشگاه علامه طباطبائی: r707070a@yahoo.com

۱. مقدمه

یکی از موهبت‌های بزرگ برای ایرانیان، وجود مرقد حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) در خراسان است. از آن جا که در ادبیات پارسی، مدیحه‌سرایی برای خاندان پیامبر (علیه السلام) از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، عشق و ارادت به امام رضا (علیه السلام) نیز از سوی ادیبان ایرانی به گونه‌های مختلف بیان شده است. «این قبیل اشعار، پیش از حمله مغول در ایران چندان متداول نبوده است؛ اما پس از آن و به ویژه از دوره صفویه بسیار رواج یافته است... این نوع شعر، از قرن نهم به بعد، بسیار مورد توجه شاعران قرار گرفته است به طوری که در دیوان هر شاعر، چند منقبت وجود دارد» (رستگارفسائی، ۱۳۸۰: ۱۷۰ و ۱۷۱) این در حالی است که در میان اعراب، سابقه سرایش منقبت برای خاندان وحی، از آغاز پیروزی مسلمانان بر بت پرستان مکه آغاز شده و تاکنون ادامه دارد. ستایش اهل بیت (علیهم السلام) تنها به شیعیان و مسلمانان اختصاص ندارد. در تایید این ادعا می‌توان به شعر فرزدق (۳۸-۱۱۴ ق) شاعر عصر اموی، در مدح امام سجاد و اشعار بولس سلامه، شاعر مسیحی لبنان، در بزرگداشت حضرت علی (علیه السلام) و امام حسین (علیه السلام) اشاره کرد. ارادت به اهل بیت (علیهم السلام) در دو زبان پارسی و عربی، همواره با فراز و نشیب‌های گوناگون ادامه یافته تا اینکه در شعر معاصر و در آثار ادیبان دو زبان پارسی و عربی نمودی دوباره یافته است که از جمله این شاعران، عباس یاسین و علی موسوی گرمارودی هستند. در این پژوهش سعی بر آن است که اشعار گرمارودی و عباس یاسین درباره امام رضا (علیه السلام) بررسی و مشخص شود که این شاعران، شخصیت حضرت را چگونه به تصویر کشیده‌اند تا روش پردازش موضوع در شعر هر کدام از شاعران در مقایسه با شعر دیگری بهتر آشکار شود.

۱-۲. پرسش‌های پژوهش

با توجه به نگرش این مقاله درباره شخصیت و سیره امام رضا (علیه السلام)، می‌توان پرسش‌های زیر را درباره اشعار رضوی این دو شاعر مطرح کرد و از میان مباحث این پژوهش، پاسخ‌های مناسبی به آن‌ها داد:

۱. سیره امام رضا (علیه السلام)، در شعر عباس یاسین و گرمارودی چه محورهایی دارد؟
۲. چه مشابهت‌هایی میان اندیشه عباس یاسین و گرمارودی در ترسیم سیره امام رضا (علیه السلام) وجود دارد؟
۳. صور خیال در شعر رضوی گرمارودی و عباس یاسین برای اثبات معنا چگونه به کار رفته و کدام شاعر در به کارگیری عناصر آن توفیق بیشتری یافته است؟

۳-۱. روش و هدف پژوهش

در این پژوهش با استفاده از روش توصیفی تحلیلی و بر پایه مکتب آمریکایی ادبیات تطبیقی^(۱)، سروده‌های رضوی در دیوان دو شاعر، معرفی و ویژگی‌های هر یک برشمرده می‌شود. این مقاله با نمونه آوردن اشعار دو شاعر، در تلاش است به معرفی و تبیین روش هر یک از شاعران و ژرفای دلدادگی آن‌ها به امام (علیه السلام) در قلمرو محتوا بپردازد.

۴-۱. پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌های نسبتاً فراوانی در این باره انجام شده است. بهمنی مطلق (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «نگاهی به قصیده‌پردازی گرمارودی، سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی» به این موضوع پرداخته است اما در این نوشتار، قصیده‌های حاضر بررسی نشده است. رسول‌نیا و آقاجانی (۱۳۹۱) هم در مقاله «پایداری و ناپذیرایی در شعر محمود درویش و موسوی گرمارودی» هم به اشعار گرمارودی درباره امام رضا (علیه السلام) نپرداخته است. اباذری و ترکمانی (۱۳۹۴) هم در مقاله «بررسی تلمیح در اشعار سیدعلی موسوی گرمارودی و محمدعلی معلم دامغانی» به هیچ یک از تلمیح‌های مرتبط با امام رضا (علیه السلام) در اشعار گرمارودی نپرداخته است. دهرامی و کمالی‌نهاد (۱۳۹۴) هم در «حس شاعرانه در سوگ‌سروده‌های موسوی گرمارودی» به سوگ‌سروده‌های مرتبط با امام رضا (علیه السلام) اشاره‌ای نکرده است. هر چند در مقاله رحیمی‌زنگنه و بیگزاده (۱۳۹۷) با عنوان «جلوه‌های

پایداری در مناظره‌های امام رضا (علیه السلام) و سروده‌های صفارزاده و گرمارودی»، تنها بخش‌هایی از اشعار مرتبط با امام رضا (علیه السلام) بررسی شده است.

عبدالنبی یاسین، خلود (۲۰۱۹م) هم در مقاله‌ای با عنوان «شاعریه مرفهه و مصداقیه لافتة فی دیوان «شبابیک سوف یدخلها الضوء» للشاعر عباس یاسین که تنها پژوهش یافته شده درباره یاسین است، به ویژگی‌های شعر عباس یاسین در آخرین دیوانش پرداخته است که «شبابیک سوف یدخلها الضوء» نام دارد و در آن صحبتی از شعرهای عباس یاسین درباره حضرت رضا (علیه السلام) نیست. دلیل نبود اطلاعات درباره شاعر عرب، می‌تواند داشتن شخصیت سیاسی و حفظ امنیت او باشد.

۲. سیدعلی موسوی گرمارودی

سیدعلی موسوی گرمارودی (۱۳۲۰) فرزند پدری طلبه دارای خانواده‌ای کاملاً مذهبی است که افزون بر آموختن دروس حوزوی، در سطح دانشگاهی نیز موفق به کسب دکترای زبان و ادبیات فارسی شده است (گرمارودی، ۱۳۸۹: ۵۷۱-۶۰۴) او با سه مجموعه شعر «عبور»، «سرود رگبار» و «در سایه سار نخل ولایت» ... از بنیان‌گذاران شعر نو مذهبی در دهه ۵۰ است. گرمارودی در شعر سپید با نادیده گرفتن آگاهانه وزن عروضی، بسیاری از ظرافت‌های غیرقابل توصیف اما محسوس و نیز آهنگ درونی این نوع شعر را کسب کرده است. او بیش از هر شاعر مذهبی سرای دیگر، نگرش تاریخی دارد و مسیر پر سنگلاخ شیعه را در بستر تاریخ کاویده و با زبان هنرمندانه بیان کرده است. گرمارودی در نحو زبان دست نمی‌برد و از الگوهای رایج زبانی قدیم و جدید استفاده می‌کند و در کنار ساختارهای نحوی کلاسیک، گاه شعرش به زبان گفتار امروز نزدیک می‌شود... [گرمارودی] از بین صورتهای خیالی، به تشبیه و سپس به استعاره علاقه‌مند است و از نمادهای آشنا نیز استفاده می‌کند» (ر.ک: طاهری، ۱۳۹۳: ۲۲۵-۲۲۸) شعر گرمارودی از بعد محتوایی دربردارنده موضوعاتی چون مدح و ستایش، توصیف، مرثیه، شکواییه، حبسیه، تحمیدیه و بدبینی به دنیا است (ر.ک: بهمنی مطلق، ۱۳۹۱: ۴۹۵-۵۰۰).

۳. عباس یاسین

حاج عباس یاسین، مسئول روابط عمومی حزب الله در بیروت و پدر شهید محمد عباس یاسین با نام جهادی «رضا» است. او کتاب «قمری... دمه یضی» (۲۰۰۹م) را در انتشارات دارالهادی به چاپ رسانده که در بردارنده خاطرات و نامه‌های نویسنده به عنوان پدر برای پسر شهیدش است (سایت مقاومت اسلامی لبنان، ۱۵ مهر ۱۳۹۹) دیگر آثار او عبارتند از: مطرزة علی حاشیة الجرح (۲۰۱۴)، خلجات فی سفر القلب (۲۰۱۴)، فقرات من حکایة الوطن والغربة (۱۹۸۲) و تذکرة لشمس العمر (یاسین، ۲۰۱۴: ۱۲۸). آخرین دیوان او «شبایک سوف یدخلها الضوء» ذکر شده است (خبرگزاری بین المللی قرآن (ایکنا)، ۱۵ مهر ۱۳۹۹) از شاعر اطلاعات بیشتری در دسترس نیست که دلیل آن می‌تواند مسائل امنیتی به خاطر عضویت او در حزب مقاومت اسلامی لبنان باشد.

۴. سنجش تحلیلی موضوع

ابعاد وجودی و سیره امام هشتم علیه السلام در اشعار موسوی گرمارودی و عباس یاسین را می‌توان در چهار مؤلفه وحدت آفرینی، بخشنده‌گی، یاوری و جذابیت‌های معنوی حضرت بررسی کرد:

۴-۱. وحدت آفرینی امام رضا علیه السلام

گرمارودی در شعر «سپیده هشتم»، امام رضا علیه السلام را عامل وحدت و یکپارچگی معرفی می‌کند: «رشته‌ای از فرش حرمت / زنجیر گردن عاشقان است / وسلسله وحدت؛ / و خطی که دل‌ها را به هم پیوند می‌دهد» (گرمارودی، ۱۳۸۸: ۲۵۸)

واژگان «رشته»، «زنجیر»، «سلسله» و «خط» همگی ضمن داشتن تناسب معنایی با یکدیگر، در بردارنده معنای «در یک خط قرار گرفتن» و «وحدت» نیز هستند. گرچه شاعر

در ظاهر امر، رشته‌ای از فرش حرم امام رضا (علیه السلام) را عامل وحدت دانسته؛ اما در حقیقت به این معتقد است که فرش نیز از اینکه در کنار پیکر مطهر امام رضا (علیه السلام) قرار گرفته و در راه خدمت به زیارت‌کنندگان ایشان به کار گرفته شده است، تقدس یافته و حتی رشته‌ای از تار و پود آن می‌تواند اثرات مثبتی بر جای گذارد و به طور تلویحی یادآوری کند که اگر انسان پیرو راه امام رضا (علیه السلام) شود، به چه سرمنزلی نائل خواهد شد.

در مقطع واپسین این شعر، بار دیگر اشیا به نمایندگی از وجود امام رضا (علیه السلام) عامل وحدت شده‌اند:

«شتر از مسلخ/ به پولادِ ضریح تو می‌گریزد/ پولادِ تو/ پیوند جماد و نبات و حیوان» (گرمارودی، ۱۳۸۸: ۲۵۹)

این بار پولادی که همه هستی بدان دست نیاز می‌فهرند، آنان را در یک خط به صف کرده است.

یاسین در شعر «موج الجموع» که آن را در جوار ضریح امام رضا (علیه السلام) سروده است، به صورت ضمنی امام رضا (علیه السلام) را به کعبه تشبیه کرده که قلب‌ها از هر سو قصد طواف آن را می‌کنند و بدین‌سان حضرت رضا (علیه السلام) باعث وحدت میان قلب‌ها شده‌اند:

«كَأَنَّ بِمَوْجِ الْجُمُوعِ يَحْجُّ إِلَيْكَ / قُلُوبٌ تَدُقُّ عَلَى عَالَمٍ لَا يَرِيدُ الرِّحِيلَ .. / وَهَذَا الشَّعَاعُ الَّذِي يَعْبُرُ الْآنَ قَرَبَ الْعَيُونِ / سَهَامُ الْمَحَبَّةِ تَهْفُو إِلَيْكَ» (یاسین، ۲۰۱۴م: ۹۳)؛ گویی قلب‌هایی که در جهانی مانا می‌تپند، با موج جمعیت قصد [دیدار] تو/ حج [کعبه وجود] تو را دارند... و این پرتویی که اکنون از نزدیکی دیدگان می‌گذرد، تیرهای مه‌ری است که به سوی تو به پرواز درمی‌آید.

نکته جالب در این شعر، استفاده از واژه قلب‌ها به جای واژه انسان‌هاست؛ در این حالت، هر موجودی که قلبی تپنده دارد، می‌تواند به طواف کعبه وجود حضرت رضا (علیه السلام) بیاید. همچنین استفاده از واژه جمع «قلوب» بیانگر عقیده شاعر است که امام رضا (علیه السلام) را پیوند دهنده قلب همه موجودات به خود می‌داند. همچنین حضرت را تنها پیوند دهنده قلب

شیعیان، مسلمانان یا ایرانیان نمی‌داند بلکه هر انسانی از هر نژادی و با هر دینی، اگر با ابعاد وجودی شخصیت ایشان آشنا شود، ممکن است این کشش وحدت‌آفرین را درک کند که فارغ از هر تقسیم‌بندی، روبه‌سوی نماینده‌ی خداوند و سپس ذات پروردگار و هدفی واحد حرکت کند.

۴-۲. بخشندگی امام رضا (علیه السلام)

زائران امام رضا (علیه السلام)، به جز شوق، حاجت‌ها و خواسته‌هایی دارند که به دنبال آن، رهسپار حرم امام رضا (علیه السلام) می‌شوند؛ زیرا ایشان را مهربان‌تر از آن می‌دانند که توان بخشش داشته باشد و نبخشد:

«و بخشش تو/ اعطای پاک‌ترین بنده‌ی خدای سبحان است/ وقتی تو می‌بخشی/ دست مریخ نیز/ به سوی سقاخانه‌ات/ دراز است/ ناهید و کیوان و پروین/ صف در صف/ در کنار من و آن مرد روستا/ در مُضیف [خانه] تو/ کاسه در دست/ به نوبت آش/ ایستاده‌ایم» (گرمارودی، ۱۳۸۸: ۲۵۹).

مریخ در میان سیارات، به ناچیز بودن حجم آب معروف است و تا مدت‌ها نیز گمان می‌رفت که آبی در سطح مریخ وجود ندارد (مصفی، ۱۳۵۷: ۷۲۸ و ۷۲۹).

حال شاعر ایرانی با استفاده از راه حل معنوی و احساسی، سعی در حل این مشکل مریخ کرده و آن را چون انسانی دردمند و حاجت‌دار به در سقاخانه‌ی امام رضا (علیه السلام) فرستاده است تا از آب سقاخانه‌ی امام رضا (علیه السلام)، خود را سیراب کند.

شاعر تصویری خلق می‌کند که در آن، صحنه‌ی بخشش امام رضا (علیه السلام) به هستی، به صحنه‌ی پخش کردن غذا میان مردمی تشبیه می‌شود که پشت در خانه‌ای صف کشیده‌اند و سپس با تشبیه سیارات ناهید و کیوان و نیز ستاره‌های خوشه‌ی پروین به مردم منتظر و تشبیه الطاف حضرت رضا (علیه السلام) به غذا، بر زیبایی صحنه افزوده است. در واقع این بند از شعر، به این نکته اشاره دارد که نه تنها پیروان آن حضرت، بلکه سایر موجودات و حتی ستارگان

و سیارات همگی به نوبت ایستاده و در انتظار توجه و بهره جستن از وجود حضرت رضا (علیه السلام) هستند و نیز باید توجه داشت قیاس الطاف امام رضا (علیه السلام) با کاسه غذا، قیاسی مع الفارق است و کاسه آش پایان پذیرفتنی است، اما عنایات امام رضا (علیه السلام) به خواست خداوند، زوال ناپذیر است. همچنین مقدار اثرگذاری این دوه به طور کامل متفاوت است و نیز بیشتر تاثیر کاسه آش بر جسم آدمی و بیشتر تاثیر عنایات امام رضا (علیه السلام) بر روح اوست؛ البته توجه به نوع آش یا همان عنایاتی که به طور تخمینی از جانب امام رضا (علیه السلام) متوجه سیارات ناهید و کیوان و ستارگان پروین خواهد شد نیز به نوبه خود جالب توجه است. ناهید یا زهره که دومین سیاره منظومه شمسی است و گرم‌ترین آنان نیز به‌شمار می‌رود، در ادبیات، نماد معشوق و گاه در کنار دو فرشته تبعید شده یعنی هاروت و ماروت، نماد رامشگری، خنیاگری و جادو است و معشوق مریخ به‌شمار می‌رود. این دو در پارسی ناهید و بهرام نام دارند و در یونانی ونوس و ادونیس نام‌گذاری شده‌اند. این سیاره سپیدرنگ، سیاره دوقلوی زمین بوده و پرنورترین جسم آسمانی هم لقب گرفته است (مصفی، ۱۳۵۷: ۹۴ و ۹۷؛ ۳۴۴-۳۴۸). و طبق نظر برخی، در گذشته این سیاره آب فراوانی داشته است اما یک باره تمام این آب‌ها از سطح ناهید تبخیر شده و از این رو، این نام‌گذاری بی‌دلیل نبوده است (ر.ک: آسیموف، ۱۳۷۴: ۱۶-۲۷). طبق این توضیحات، غذا یا عنایتی که از جانب امام رضا (علیه السلام) به ناهید تعلق خواهد گرفت، می‌تواند خنک‌تر شدن و نجات از حرارت بالا، زیاد شدن حجم آب آن، رهایی از رسوایی و بدنامی یا موفق شدن در امر عشق و عاشقی باشد.

کیوان یا زحل نیز هفتمین سیاره منظومه شمسی است که به «نحس اکبر» شهرت دارد و از آن جا که در پارسی دری، «کی» به معنای «شاه» (داعی الاسلام، ۱۳۶۲، ج ۴: ۳۳۸) و وان به معنای «بان» (همان، ج ۱: ۵۹۴) است، یکی از معانی این نام، «نگهبان شاه» است و پیشینیان نیز نام‌هایی چون «پیرفلک»، «مهندس فلک» یا «پاسبان هفتمین طارم» بر آن نهاده‌اند (مصفی، ۱۳۵۷: ۳۳۶-۳۳۹). طبق آنچه گفته شد، توجه به کیوان می‌تواند نجات او از شومی یا کم‌شدن وظایف نگهبانی‌اش از گستره آسمان باشد. البته این شومی درباره مریخ نیز صادق است که از آن به قرینه واژه «سقاخانه» چشم‌پوشی شده است.

خوشه پروین یا هفت خواهران نیز که هفت ستاره پرنور در کنار هم هستند، بنابر افسانه‌ها، هفت خواهر بودند که در جنگل به تفریح مشغول بودند تا اینکه متوجه حضور یک شکارچی هوسباز در نزدیکی خود شدند و از تخته سنگی بالا رفتند و از خدای خود کمک خواستند و با این کار قابلیت پرواز پیدا کردند؛ اما شکارچی نیز که به دنبال آنان بود از این قابلیت برخوردار شد و باز هم به تعقیب‌شان پرداخت تا اینکه زئوس، خدای خدایان یونان باستان، به کمک آنان شتافت و آن‌ها را تبدیل به ستاره کرد و شکارچی نیز در تعقیب آنان به صورت فلکی شکارچی تبدیل شد (گریمال، ۱۳۳۹، ج ۲: ۷۴۷ و ۷۴۸). به این ترتیب می‌توان خواسته ستاره‌های خوشه پروین را نیز نجات از دست شکارچی یا همان توفیق دوری از گناه دانست.

یاسین نیز پرداختن به صفت بخشنده‌گی امام رضا (علیه السلام) را از آغاز کار خویش یعنی انتخاب عنوان «علی‌الکتاب الکریم» (= در پیشگاه امام بخشنده) شروع کرده که در آن پس از حذف اسم، صفت «الکریم» را جایگزین «الامام الکریم» کرده و پس از آن، شعر خود را با اطمینان کامل از وجود این صفت در امام رضا (علیه السلام) آغاز کرده است:

«وفدتُ علی الرضا، من غیر زادٍ / وأعلمُ کیف یلقانی الکریم» (یاسین، ۲۰۱۴م: ۲۳)؛
بی هیچ توشه‌ای به جانب امام رضا (علیه السلام) روانه شدم و می‌دانم [امام] بخشنده مرا چگونه ملاقات خواهد کرد.

شاعر به قدری از بخشنده‌گی امام رضا (علیه السلام) اطمینان دارد که حتی سفر خود را بدون هیچ گونه توشه‌ای آغاز می‌کند و می‌داند که وقتی به پیشگاه ایشان برسد، چگونه توشه خیراتی از امام بخشنده‌گی دریافت خواهد کرد. شاعر در ادامه نیز بر درخواست از امام رضا (علیه السلام) و بردباری حضرت هنگام طلب از ایشان و نهایت بخشنده‌گی امام هشتم (علیه السلام) تأکید دارد:

«وأسأله الرضا، فهو الحليم / وأترك عنده ما كان عندي / یؤزقني، ویتبعني، / ویقلق راحتي... / فهو الرؤوم / أودعه، کسیر الطرف، / مجروح الفؤاد...» (یاسین، ۲۰۱۴م: ۲۴)؛ و آن [خواسته‌ام] را از امام رضا (علیه السلام) می‌خواهم چرا که [در وقت درخواست] بردبار است. آنچه دارم نزد او جا می‌گذارم: چیزهایی که بی‌خواهم می‌کند، دنبال می‌کند. آرامشم را

می‌گیرد... حضرت مهربان است. با او، چشم بر زمین دوخته و با قلبی زخمی خدا حافظی می‌کنم.

در حقیقت بخشندگی امام رضا علیه السلام مانع از آن است که اگر کسی از ایشان چیزی بخواهد، حضرت خشمگین یا آزرده شوند؛ بلکه با مهربانی، از حاجت‌مندان حمایت می‌کنند. شاعر همچنین، تمام نگرانی و دلهره‌های خود را نزد حضرت رضا علیه السلام باقی می‌گذارد. حضرت عامل آرامش شاعر است؛ هر چند دلشکسته و اندوهگین، ناچار به جدایی و دوری از ایشان است.

۴-۳. جذابیت و گیرایی معنوی امام رضا علیه السلام

اشتیاق دیدار معشوق در وجود هر عاشقی وجود دارد و همان است که عاشق را به سمت معشوق جذب می‌کند. عاشقان اختر هشتم علیه السلام نیز از شدت شوق با هر مرکب که بتوانند و در اولین فرصت به سوی او روان هستند:

«تا نهد دل در رهت پا در رکاب / اشک پیش افتاد و دل را زد به آب» (گرمارودی، ۱۳۸۸: ۲۶۴)

عاشق خواستار رسانیدن وجود خود به معشوق است اما باید سریع‌ترین ابزار ممکن را برای رسیدن به او برگزیند. پیش از قدم برداشتن، قلب شاعر به سوی حضرت پرمی‌کشد اما در نهایت اشک، به عنوان لطیف‌ترین بخش جسم عاشق، از قلب هم پیشی می‌گیرد. آشکار است که حجم بسیار محدود و کم اشک چشم، با آنکه در سرازیری و به سمت جاذبه زمین در حرکت است اما توان حرکت سریع و سبقت گرفتن از قلب را نخواهد داشت و چه بسا که در میانه راه به خاطر حجم کم خشک شود اما این جاذبه و شوق دیدار یار است که بر هر قانون علمی و عرفی غلبه می‌کند و اشک را به شوق دیدن یار تا «توس» می‌کشاند و بدون ترس از خشکیدن و کم‌بودن، دل به دریا می‌زند.

در دیگر شعر گرمارودی با عنوان «گرگ و آهو» نیز اشتیاق مشهود است اما این بار

اشتیاق تنها از جانب خود شاعر نیست و از دیگر حاضران در شعر - عرشی و فرشی - نیز به سوی امام رضا (علیه السلام) سرازیر است:

«هزار چشم ز آفاق آسمان تا خاک / به سوی اوست به سودای دیدن رویش / ... / ز
فرشیان زمین صد هزار دست امید / دراز گشت که شاید رسد به مشکویش / ز عرش و فرش
به دل های پاک می نگرم / که گشته اند پریشانِ تابِ گیسویش» (گرمارودی، ۱۳۸۸: ۲۶۵
و ۲۶۶)

نمی توان شوق هزاران چشم از آسمان و زمین را نادیده گرفت که تمنای دیدار امام رضا (علیه السلام) را دارند و صد هزار دست که برای رسیدن به معشوق در تکاپو هستند و نیز دل های
عرشیان و فرشیان که از شدت شوق به مرحله «پیشانی» رسیده اند. اعدادی که شاعر
برای برآورد تعداد عاشقان به کار برده است یعنی هزاران، صد هزار و نیز گستره ای که
عاشقان در آن به تاب و تاب افتاده اند یعنی آسمان تا خاک و عرش و فرش بسیار مبالغه آمیز
می نمایند؛ اما در این حالت دو راه بیشتر وجود ندارد: نخست آنکه به خاطر اعتقادات
همسوبا شاعر، از صمیم قلب وجود این تعداد شیفته را پذیرفت و دوم آنکه به دلیل معتقد
نبودن به اعتقادات شاعر، این واقعیت را پذیرفت که چیزی جز شوق نمی تواند استفاده
از این الفاظ مبالغه آمیز را به شاعر تحمیل کند و دست کم باید پذیرفت که خود شاعر
به گفته اش ایمانی راسخ داشته است و شوق او نه تنها مبالغه و ساختگی نیست بلکه
واقعیتی پذیرفته و جزئی از وجود اوست.

یاسین در شعر «فی وداع الإمام (علیه السلام)» با آن که عنوانش بیانگر قصد ترک حرم مطهر از
سوی شاعر است، همچنان اشتیاق را درون خود حتی آتشین تر از زمان ورودش حفظ کرده
است:

«أَنْقُلُ طَرْفِي مَا بَيْنَ هَذِي الْقَبَابِ / وَيَسْرُخُ قَلْبِي مَا بَيْنَهَا طَائِرًا .. مِنْ طَيُورِ الْمَقَامِ /
أَحَدُ مَوْلَايَ .. تَشْرَبُ عَيْنَايَ هَذِي الرَّبُوعَ» (یاسین، ۲۰۱۴م: ۹۵)؛ بین این گنبدها
چشم می گردانم / و قلبم چونان پرنده ای ... از پرندگان ضریح میان گنبدها آزادانه به
گردش درمی آید / چشم دوخته ام مولای من ... چشمانم این صحن و سرها را می نوشند.

برای نشان دادن اشتیاقی که به حرص نزدیک می‌شود، چشم و قلب شاعر نقشی اساسی بازی می‌کنند. قلب مانند پرنده، خود را به جای جای حرمی می‌رساند که عطر امام رضا (علیه السلام) در آن جاری است و چشم نیز از چشم‌نوازی محیط حرم به قدری لذت برده است که گویی می‌خواهد آن را بنوشد. در واقع شوق شاعر از اشتیاق فراتر رفته و به حرص نزدیک شده است که این امر ریشه در گیرایی و جذابیت وجود امام (علیه السلام) دارد.

یاسین همچنین در شعر «موج الجموع» تصویرگر شوق خود و دیگر زیارت‌کنندگان حضرت برای زیارت ایشان است:

«كَأَنَّ بِمَوْجِ الْجُمُوعِ يَحْجُّ إِلَيْكَ / قُلُوبٌ تَدُقُّ عَلَى عَالِمٍ لَا يَرِيدُ الرَّحِيلَ.. / وَهَذَا الشَّعَاعُ الَّذِي يَعْبُرُ الْآنَ قَرَبَ الْعَيُونِ / سَهَامٌ الْمَحَبَّةِ تَهْفُو إِلَيْكَ» (همان: ۹۳)؛ گویی قلب‌هایی که در جهانی مانا می‌تپند، با موج جمعیت قصد [دیدار] تو / حج [کعبه وجود] تو را دارند... و این پرتوی که اکنون از نزدیکی دیدگان می‌گذرد، تیرهای مه‌ری است که به‌سوی توبه پرواز درمی‌آید.

در این شعر، برای تیرهای محبت، جان‌بخشی زیبایی شکل گرفته است. فعل «هفا» اگر برای پرندگان به کار رود، به معنای «پرگشودن پرنده و سپس پرواز کردن» است و اگر درباره قلب به کار رود به معنای «زدوده شدن عشق، خوشحالی یا ناراحتی از قلب» (بستانی، ۱۸۸۳، ج ۹: ۳۴۷) است و از آن‌جا که تیر به‌طور معمول پرتاب می‌شود و حرکتش در پرتاب، تداعی گر نوعی پرواز است؛ می‌توان چنین برداشت کرد که گویی تیر از شدت شوق، خود مانند پرنده، جان‌یافته و پرگشوده و سپس به پرواز درآمده است و در این شکل، پره‌های انتهایی تیر، نقش بال پرنده را برای آن بازی کرده‌اند تا تیر بتواند به هدف خود برسد.

شاعر همچنین در بند دیگر همین شعر، شوق دیدار حضرت رضا (علیه السلام) را شوقی ترسیم می‌کند که آن را با تمام وجود در خود احساس می‌کند و گویی در کنار شوق کلی در وجود شاعر، هر کدام از اعضای وجودش به تنهایی نیز خواستار پیوستن به امام رضا (علیه السلام) هستند:

«تَقَبَّلْ نَجِيعَ دَمِي.. / عُرُوقٌ تَعْبُرُ عَنْ شَوْقِهَا.. / وَعَنْ خَوْفِهَا مَنْ تَحْدِي الزَّمَانَ / تَمُرُّ السَّنُونَ

و یبقی الرضا (علیه السلام) «... (یاسین، ۲۰۱۴م: ۹۴)؛ آرامش طلبی خونم (وجودم) را بپذیر... رگ‌هایی که از شوق‌شان می‌گویند... و از ترس‌شان از چالش گذر زمان / سالیان می‌گذرند و [یاد] امام رضا (علیه السلام) باقی می‌ماند...

رگ‌های جسم شاعر، شوق خود را در کنار ترس‌شان از گذشت زمان بیان می‌کنند؛ زیرا یقین دارند که تا همیشه امکان زیارت حضرت را ندارند و باید با مرگ از حضرت رضا (علیه السلام) جدا شوند؛ در حالی که ایشان تا همیشه حضور دارند. رگ‌های شاعر در حالتی انسان‌گونه، شوق و ترس را با هم تجربه می‌کنند و صنعت تشخیص در ارائه آن به مخاطب شعر یاسین نقشی اساسی دارد.

یاسین همچنین در قصیده «علی عتاب الکریم»، در لحظه ورود به حرم امام رضا (علیه السلام) بیش از هر چیز، شوق دیدار حضرت را در وجود خویش احساس می‌کند:

«وبی الأشواق هائمة، ودمع / و بی حزن یجدده العلیم / و عندي خافق یرنو بحب / لثامن عصمة... و امام حق / و سلطان الوری، و هو العظیم / أمرغ کل قلبي في ثراه / و أمسح جبهتي بالأرض شوقاً» (همان: ۲۳)؛ مرا اشتیاق سرگردان و اشکی است و اندوهی که وجود آگاه آن را تازه می‌کند و مرا قلبی تپنده است که از عشق هشتمین بازدارنده [از ناپاکی‌ها] ... خوشحالی می‌کند و امام حقی که سلطان مردم و شخص بزرگی است. تمام وجودم را خاکمال کویش می‌کنم و پیشانی‌ام را از شوق به زمین [حرمش] می‌گذارم.

یاسین نیز چون شاعر پارسی هر گاه از شوق سخن می‌گوید، پای اشک و قلب را به میان می‌آورد. گویی قلب او، عظمت وجود امام رضا (علیه السلام) را دریافته است و خود را در برابر عظمت امام رضا (علیه السلام) کوچک یافته چونان کودکی که از شوق به خاک‌بازی کودکانه‌ای روی آورده است.

یاسین در شعر «فی طائرة متوجهة من بیروت إلى طهران»، از شدت شوق دیدار حضرت رضا (علیه السلام)، جسم خود را سوار بر روح می‌بیند، حال آنکه این جسم است که باید ظرفیت تحمل روح را داشته باشد:

«وتحملني الروح.. تأخذني نحو تلك الخيام / وشيئاً فشيئاً يبوخ فؤادك للعين.. صبرا / فوقئك وقتُ الهيام» (همان: ۸۶)؛ روح، [جسم] مرا حمل می‌کند. مرا به سمت آن خیمه‌ها (صحن و سرا) می‌کشاند و آرام‌آرام، قلبت برای چشم نمایان می‌شود... اندکی صبر... وقت [ملاقات تو]، وقت شیدایی است.

۴-۴. دستگیری و یآوری

گرمارودی در شعر «عاشقان را کو پناهی غیر توس؟» ابتدا به توصیف شرایط دردناک و غیرقابل تحمل زمانه خویش می‌پردازد و سپس به این پرسش می‌رسد که در این شرایط به کجا باید پناه برد؟:

«...، روزگار مردمی‌ها سوخته / چهره نامردمی فروخته / کینه‌ها در سینه‌ها انباشته / پرچم رنگ وریا افراشته / ... / جان به لب شد از ریاکاری شرف / خوب‌بودن مُرد و بودن شد هدف / ... / خاک را از خار و خس انباشتند / یاس را در کُرت شبدر کاشتند / ... / گر دلی مجروح گردد از جفا / نیست گل‌خندی تا یابد شفا / نسخه‌ای نو در فریب آورده‌اند / بوسه، دارویی که پنهان کرده‌اند / در دل این‌روزگار پرفسوس / عاشقان را کو پناهی غیر توس؟» (گرمارودی، ۱۳۸۸: ۲۶۲-۲۶۴)

اگر شاعر، به داشتن ویژگی دستگیری در وجود امام رضا (علیه السلام) ایمان نداشت، هیچ‌گاه پس از مرور رنج‌هایی که جهان پیرامونش را دربرگرفته، به فکر پناه بردن به «توس» و مرقد مطهر امام رضا (علیه السلام) نمی‌افتاد. شاعر در این شعر مصراعی کلیدی دارد و آن بی‌شک، مصرع «عاشقان را کو پناهی غیر توس؟» است؛ زیرا، در این مصرع، مخاطب اصلی شعر او که امام رضا (علیه السلام) و هدفش که یاری‌طلبی است برای مخاطب آشکار می‌شود.

اگر وحدت معنایی شعر مورد توجه قرار گیرد، مشخص می‌شود که شاعر اگرچه در آغاز، شعر خود را آینه تمام‌نمای همه ناامیدی‌ها نشان داده است، اما واژه «عاشقان» جمع است و این یعنی شاعر تنها خود را شیفته فضایل امام رضا (علیه السلام) نمی‌داند، بلکه به وجود گروهی

قائل است که همگی در میان تمام پلیدی‌ها، به خوبی و لطف امام رضا (علیه السلام) ایمان دارند تا در سختی‌ها به حرم ایشان پناه ببرند و از ایشان بخواهند آنان را از روزگار تزویر و نامردمی نجات دهد. در حقیقت شاعر، «گوهر گمشده عدالت را در بارگاه امام رضا (علیه السلام) جست و جو می‌کند که مظهر دادگری و دادخواهی است» (رحیمی‌زنگنه و بیگ‌زاده، ۱۳۹۷: ۲۱۴) این شعر در حقیقت، یکپارچه امیدواری است و امید به یاری امام رضا (علیه السلام) و شفاعت ایشان در آن موج می‌زند.

گرمارودی در شعر دیگر خود، «گرگ و آهو»، پس از وصف حالت شرمسار خود، باز هم امید یاری گرفتن از امام رضا (علیه السلام) برای بخشیده شدن نزد پروردگار را دارد:

«ز شرم دست تهی و دل گنه‌کارم / ستاده‌ام به کناری چو گرگ در کویش / سلام می‌کنم و پیش می‌روم، آیا / شود که ضامن این گرگ گردد آهویش؟» (گرمارودی، ۱۳۸۸: ۲۶۵ و ۲۶۶)

این شعر، تلمیحی زیبا به ضمانت کردن امام رضا (علیه السلام) برای آهویی دارد که در دام یک شکارچی اسیر می‌شود و به امام رضا (علیه السلام) پناه می‌برد که در آن نزدیکی بوده‌اند. امام رضا (علیه السلام) در صدد پرداخت مبلغی برای آزاد کردن آهو بر می‌آیند که شکارچی نمی‌پذیرد و در این وقت آهو به سخن می‌آید و علت فرارش را شیر دادن به دو بچه آهویش اظهار می‌کند و مهلت می‌گیرد تا پس از انجام این کار بازگردد و حضرت رضا (علیه السلام) گروگان شکارچی می‌شوند. آهو پس از مدتی بازگشته و وفای به عهد می‌کند و شکارچی منقلب شده در جریان گفت‌وگوهایش با امام (علیه السلام)، متوجه خطای خود شده و در نهایت درمی‌یابد که چه کسی را به گرو گرفته است و شرمسار به پای علی بن موسی الرضا (علیه السلام) می‌افتد. گرچه این جریان در منابع شیعه ذکر نشده است؛ اما ابن بابویه که خود نویسنده کتاب‌های معتبر فقه شیعه است، به معتبر بودن آن اعتقاد داشته است (ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۱۸). حال در این شعر، امام رضا (علیه السلام) خود، آن آهوی گریزپاست که هرکس موفق به دیدار رویش نمی‌شود و شاعر که دیگر خود را گرگ معرفی‌کند، برای نجات از پلیدی‌ها، چشم امید به کمک آهویی را دارد که سعادت دیدارش را پیدا کرده

است. در این شعر، نوعی «قلب» یا دگرگونی و نیز آشنایی زدایی صورت گرفته است؛ بدین معنا که گرچه در تصور معمول وقتی گرگ به آهوئی حمله کند، او را گیر می اندازد و آن گاه گرگ است که تصمیم می گیرد که آهورا بکشد یا برهاند اما در این شعر، نه تنها گرگ تصمیم گیرنده نیست بلکه چشم امید به نظر لطف آهو نیز دارد. از دیگر سو، گرگ برای دیدار آهونه تنها به زور متوسل نمی شود بلکه در کمال ادب و حتی انتظار کشیدن، فرصت ملاقات می یابد و در هر حال هم چیزی جز یاری طلبی از آهورا در نظر ندارد و خلاف رسم معمول، نه تنها به توان و نیروی خود نمی بالد بلکه به نقطه ای رسیده است که دیگر تنها به توان آهو ایمان دارد و خود را به کناری نهاده است.

در شعر «سپیده هشتم» نیز شاعر نیرویی تازه از امام رضا علیه السلام طلب می کند:

«من آن پرندۀ مهاجرم / که هزار سال پریده است / اما هنوز / سواد گنبدت / پیدا نیست /
نیرویی دیگر در پرم نه!» (گرمارودی، ۱۳۸۸: ۲۵۷)

البته جالب است که این بار این یاری طلبی برای دیدار خود امام رضا علیه السلام صورت گرفته است و برای دستیابی به آن نیز از خود امام رضا علیه السلام کمک خواسته شده است. شاعر دیگر بار در ادامه همین شعر، یاری طلبی از امام رضا علیه السلام را خاص انسان ها ندانسته و این بار یاری طلبی از جانب شتری در شرف ذبح شدن است:

«شتر از مسلخ / به پولادِ ضریح تو می گریزد / پولادِ تو / پیوند جماد و نبات و حیوان» (گرمارودی، ۱۳۸۸: ۲۵۹)

نصرالله حسین زاده، از خادمان درگاه امام رضا علیه السلام نقل کرده است که در اواخر بهمن سال ۵۷ تعداد ۱۲ شتر از افغانستان برای علامت گذاری و ذبح به ایران آورده می شوند که یکی از فربه ترین این شتران، از همان آغاز شروع به بی قراری کرده و فردای آن روز همراه شتر دیگری از ذبح شدن فرار کرده و از سمت ورودی مسجد گوهرشاد، وارد حرم امام رضا علیه السلام می شود و خود را به پنجره فولاد رسانده و مانند انسان ها جلوی ایوان طلای حرم امام علیه السلام زانو زده و شروع به اشک ریختن و ناله سر دادن می کند و در این حین یکی از

دربان‌ها، شال سبز خود را به گردن شتر انداخته و حیوان رام‌شده، آرام به دنبال خادم می‌رود. این جریان در قباب دوربین عکاسان نیز به ثبت رسیده است (باشگاه خبرنگاران جوان، ۱۵ مهر ۱۳۹۹) گرمارودی در ادامه همین شعر، جامدات را هم در حال یاری خواستن از امام رضا (علیه السلام) وصف می‌کند:

«وقتی تو می‌بخشی / دست مریخ نیز / به‌سوی سقاخانه‌ات / دراز است / ناهید و کیوان و پروین / صف در صف / در کنار من و آن مرد روستا / در مُضیف [خانه] تو / کاسه در دست / به نوبت آش / ایستاده‌ایم» (گرمارودی، ۱۳۸۸: ۲۵۹).

در این شعر، تمام کهکشانی‌های بی‌جان، شخصیت یافته و از عرش به فرش آمده‌اند تا به کمک عنایات امام رضا (علیه السلام) حاجت بگیرند. نکته اصلی که درباره مریخ در این شعر قابل توجه است، وجود افسانه‌ها و اساطیر است که طبق آن مارس در فرهنگ یونانی، مریخ در فرهنگ عربی، یا بهرام یا وره‌رام در فرهنگ ایرانی، خدای جنگ به شمار می‌رود که یکی از علت‌هایی که برای این وجه تسمیه برشمرده شده، رنگ نارنجی و سرخ آن است (ر.ک: مصفی، ۱۳۵۷: ۷۲۸-۷۳۲). در این شعر، شاعر ایرانی با زیرکی تمام مریخ را از خدایی به درجه بندگی تنزل داده، تا جایی که در برابر سقاخانه امام رضا (علیه السلام) چون سایر پیروان و دردمندان دست یاری دراز کرده است. نکته جالب توجه دیگر، رابطه زهره و مریخ در این شعر است که در پارسی معادل «ناهید و بهرام» و «ونوس و ادونیس» در یونانی هستند که در ابتدا دو عاشق زمینی بوده‌اند که بعدها به آسمان رفته‌اند و بنابراین زهره، معشوقه مریخ محسوب می‌شود. حال در این شعر نیازمندی مریخ بدان جا رسیده است که نه تنها خود با تمام القاب و افتخارات جنگی برای یاری گرفتن از امام هشتم (علیه السلام) از آسمان به زمین آمده است، بلکه معشوقه اش زهره را نیز همراه کرده است تا هر دو حاجت بطلبند.

گرمارودی در ادامه شعر، برای افزودن بر غنای شعر خود، از وجود امام رضا (علیه السلام) یاری می‌خواهد، چرا که با وجود آنکه تمام هستی عظمت وجود ایشان را درک کرده است، شاعر، خود و شعرش را به قدری خام می‌داند که هنوز حتی وارد حریم پاک ایشان نیز

نشده اند چه رسد به آنکه وجود مبارک ایشان را درک کند:

«من با اشک و عشق می نویسم / شعر من چون مور / بر کاغذ راه افتاده است /
سلیمان وار / به نیم نگاهی بر من درنگ کن / تو امامی! [امام رضا (علیه السلام)] هستی، با تو
قیام می کند / درختان به تو اقتدا می کنند / کائنات، به نماز تو ایستاده / و مهربانی، /
تکبیرگوی توست! / عشق / به نماز تو / قامت بسته است / تاریخ، چون به تو می رسد /
طواف می کند / عرفان، در ایستگاه حرمت / پیاده می شود / و کلمه، / چون به تو می رسد /
به درباری درگاهت / به پاسداری می ایستد! / شعر من نیز / که هزارسال، راه پیموده /
هنوز، / بیرون بارگاه تو مانده است» (گرمارودی، ۱۳۸۸: ۲۶۰ و ۲۶۱)

شاعر دریافته است که تمام هستی که به ظاهر بی جان است، چگونه ارزش واقعی این وجود مبارک را درک کرده و تمام تلاش خود را برای بهره بردن از ایشان و خدمت گزاری بر ایشان به کار می گیرد؛ اما خود او حتی با واسطه شعرش نیز نتوانسته است از وجود ایشان بهره گیرد یا خدمتی بکند و از این روی، آخرین یاری طلبی این شعر برای خود شعر است، چون همان طور که در لفظ آورده شده، شاعر، شعر خود را حقیر و کوچک به سان مورچه ای معرفی می کند که تنها بر کاغذی راه می رود و ارزش و عظمتی در آن دیده نمی شود و در حقیقت تنها خطی است بر کاغذ! این مفهوم در تضاد با مفهوم عظمت خود امام رضا (علیه السلام) قرار دارد که تمام پهنه هستی را دربر گرفته است و این بار در عرصه تضاد، یکی از ضدین، از دیگری طلب ارزش یافتن می کند تا به آن دیگری نزدیک شود و بر این اساس، مورچه کوچک شعر گرمارودی، با یاری امام رضا (علیه السلام) دیده می شود و دیگر حقارت گذشته را نخواهد داشت. هر چند که تلمیح به داستان زیبای مورچه و حضرت سلیمان (علیه السلام) (نمل، ۱۷-۱۹) نیز بر تاکید این معنا افزوده است و شاعر شعرش را مورچه کوچکی می داند که عظمت سلیمانی حضرت را بنابر شرایط و منافع خود تفسیر می کند و عمق این وجود را بدون کمک خودشان در نخواهد یافت. گرچه برخی معتقدند «کلمه» در این شعر «همان دانایی و حکمت امام رضا (علیه السلام) است که شاعر برای بیان تمام دانش و دانایی و حکمت رضوی در بیانی هنری از کلمه بهره برده است» (رحیمی زنگنه و بیگزاده، ۱۳۹۷: ۲۰۷) اما در حقیقت چنین به نظر نمی رسد. زیرا، شاعر پارسی، هم عرفان و هم

کلمه را از رسیدن به معرفت و درگاه حضرت رضا (علیه السلام) ناتوان می‌داند و بنابراین کلمه نه تنها تمام دانش و دانایی و حکمت رضوی در بیانی هنری نیست؛ بلکه چیزی است که حتی به درگاه و آستانه علم و معرفت رضوی هم نرسیده است.

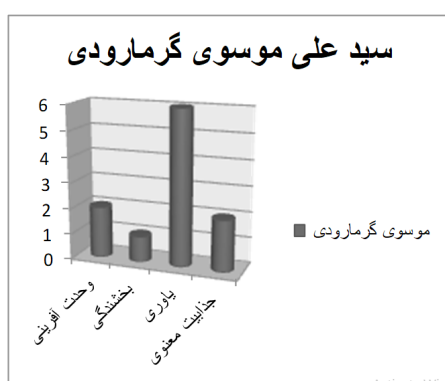
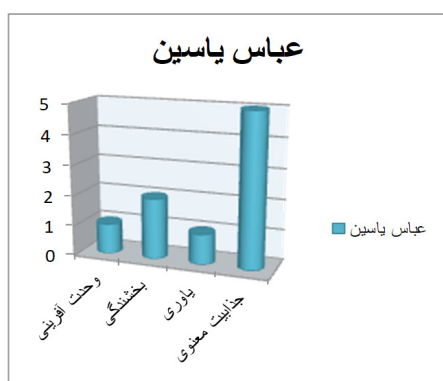
عباس یاسین نیز در شعر خود «أین الطريق» از امام (علیه السلام) یاری خواسته است اما این یاری طلبی در راستای فراهم شدن مقدمات سفر به مشهد برای زیارت خود حضرت است:

«أدعو... فیأتینی / أمشی بهذا الشوق عِلَّ القلبَ یهدینی / فأراه یوغلُ فی المسیر... / نحو التماسِ الضوء... من إثرِ (الرضا) / حباً إلیه...» (یاسین، ۲۰۱۴: ۲۱)؛ او را [برای درخواست زیارتش] فرا می‌خوانم و [آن چه را می‌خواهم] به من می‌دهد. با این شوق راه می‌پیمایم تا شاید قلبم مرا راهنمایی کند... آن گاه قلب را می‌بینم که در طلب نور، به دنبال رضا (علیه السلام) و به خاطر عشق به او در مسیر می‌شتابد.

شاعر که آنچه را طلبیده به دست آورده است، اینک با قلبی سرشار از خوشحالی و در طلب نور، مسیر حرم مطهر را می‌پیماید. در حقیقت هدف شاعر از این زیارت، درمان قلبش است و بیماری قلب شاعر نیز هدایت شدن آن است و طبق این کلام، شاعر از حضرت می‌خواهد تا دستگیر قلب او باشد تا بتواند از مسیر درست حضرت پیروی کند و آکنده از نور ایمان شود و این درخواست نیز گویی یادآور این حدیث پیامبر گرامی اسلام ﷺ است که می‌فرماید: «ستدفن بضعة منی بأرض خراسان ما زارها مکروب الا نفس الله کرته ولا مذنب الا غفر الله ذنوبه» (= پاره تنی از من در خراسان دفن خواهد شد، هیچ گرفتار و گناهانش را ببخشاید.) (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۸۸) بنابراین حدیث، شاعر نیز با زیارت حضرت از گرفتاری قلب رهایی خواهد یافت و نکته زیبای این بخش از شعر، در اطمینان از برآورده شدن خواسته است.

در مجموع، بسامد استفاده از محورهای شعری بررسی شده در شعر دو شاعر، این گونه در قالب نمودار قابل نمایش و ارزیابی است. این نمودارها بر اساس تعداد شواهد یافته

شده دربارهٔ چهار محور مد نظر مقاله رسم شده‌اند. بر اساس آن، بسامد شواهد در شعر موسوی طبق محورهای مد نظر در وحدت‌آفرینی دو نمونه، در بخشندگی حضرت یک نمونه، در یآوری شش نمونه و در جذابیت‌های معنوی دو مثال است و در شعر یاسین نیز در وحدت‌آفرینی یک نمونه، در بخشندگی دو نمونه، در یآوری یک نمونه و در جذابیت‌های معنوی پنج شاهد دارد:



نمودار بسامد مولفه‌های بررسی‌شده پژوهش در شعر دو شاعر

چنانکه مشاهده می‌شود، یاری‌رسانی حضرت رضا (علیه السلام) در شعر گرمارودی بیشترین فراوانی را دارد؛ در حالی که شاعر عرب، بیش از هر چیز دلباختهٔ جذابیت معنوی حضرت شده و شیفتگی خود را به نمایش گذاشته است. البته شاید در دسترس نبودن حرم حضرت برای عباس یاسین که باید از کشوری دیگر برای زیارت حضرت به ایران بیاید، در پررنگ شدن این محور در شعر او بی‌تاثیر نباشد.

بخشندگی حضرت رضا (علیه السلام) نیز در شعر عباس یاسین بیش از شاعر پارسی تکرار شده است که این محور نیز بی‌ارتباط با بُعد مکانی او نیست؛ چون، برای پیمودن سفری طولانی، باید هدفی مهم وجود داشته باشد تا سفر برای مسافر بی‌هوده تلقی نگردد و زیارت حضرت رضا (علیه السلام) نیز برای رسیدن به خواسته‌ها به خصوص برکات معنوی امامی که رابط شاعر و سرچشمهٔ آفرینش است نیز به طور طبیعی مهم‌تر خواهد بود.

محورهای وحدت‌آفرین و جذابیت معنوی در شعر گرمارودی بسامدی نزدیک به هم دارند ضمن آنکه وحدت‌آفرینی و دستگیری نیز در شعر یاسین حجم مشابهی دارند. توازن میان این دو محور با اختلافی اندک در شعر دوشاعر برقرار است که بیانگر اهمیت آن‌ها برای ایشان است.

نتیجه‌گیری

در پردازش سنجشی شعر این دو شاعر با تمرکز بر شخصیت حضرت رضا (علیه السلام) مشاهده می‌شود که هر دو شاعر با پرداختن به محورهای وحدت‌آفرینی، بخشندگی، دستگیری و نیز جذابیت و گیرایی معنوی امام رضا (علیه السلام)، سیره ایشان را به تصویر کشیده‌اند.

در وحدت‌آفرینی، جامداتی چون فرش و ضریح در شعر گرمارودی و ضریح، به تنهایی در شعر یاسین در جهت ایجاد وحدت نقش‌آفرینی کرده‌اند. در شعر یاسین به جای تمام وجود زائر، «قلب» جایگزین شده است؛ بدین معنا که این بخش از وجود آدمی در ارتباط او با امام به عنوان منبع خیر بیش از دیگر اعضا نقش دارد و از همین رو ارزشمندتر است.

در محور بخشندگی، گرمارودی از اجرام بی‌جان آسمانی برای درخواست از حضرت استفاده کرده است که شعر او را نسبت به نمونه عربی خیال‌انگیزتر جلوه داده است؛ تناسب میان خواسته‌های آفریدگان از حضرت و نوع آفرینش آنان ارتباط مستقیم دارد؛ برای نمونه مریخ که به کم آبی دچار است به در سقاخانه حضرت رضا (علیه السلام) می‌رود و آب می‌طلبد اما شاعر که خواستار نجات از گمراهی است، هدایت قلب خود را می‌خواهد. در هر حال هم در شعر پارسی که اجرام آسمانی به زمین می‌آیند و هم در شعر عربی که شاعر راهی طولانی برای زیارت حضرت رضا (علیه السلام) می‌پیماید، اطمینان به بخشندگی ایشان پیش از سفر در زیارت‌کنندگان وجود دارد و به خاطر اعتقاد به پیوند حضرت رضا (علیه السلام) به ذات پروردگار بی‌نیاز، زائران ایمان دارند که ایشان از خواسته‌های آنان به خشم نمی‌آیند و ناامید و دست خالی باز نمی‌گردند و به همین دلیل، سختی پیمودن این مسیر طولانی

را به جان می‌خرند.

در بحث جذابیت معنوی و گیرایی، وجود امام رضا (علیه السلام) در شعر گرمارودی دو مسابقه جریان دارد: یک مسابقه میان روح و جسم شاعر عاشق برای سریع‌تر رسیدن به محبوب خود و یک مسابقه میان اجزای بدن او یعنی دل و اشک. جذاب بودن وجود حضرت رضا (علیه السلام) هم برای فرشیان و هم برای عرشیان، استفاده از قلب در نقش پرندۀ طواف‌کننده، جوشش خون از شوق زیارت ایشان، سوارشدن جسم بر روح به جای آنکه خود ظرفیت تحمل و نگهداری روح را داشته باشد، همگی از جمله مفاهیمی است که جذابیت معنوی حضرت رضا (علیه السلام) را در شعر دوشاعر به نمایش گذارده است.

در محور یاری‌رسانی امام رضا (علیه السلام) نیز اشاره به جمع عاشقان و تنها نبودن شاعر پارسی در این شیدایی، اشتیاق به زیارت حضرت رضا (علیه السلام)، امیدواری به کمک حضرت، شرمساری از گناهان گریگ وجود خود و چشم‌دوختن به بخشش آهوی وجود حضرت رضا (علیه السلام)، رعایت ادب و شأن امام به‌هنگام درخواست از ایشان، درخواست از حضرت و پاسخ‌گرفتن از ایشان مورد توجه قرار گرفته است.

از مشابهت‌های شعر این دو ادیب می‌توان به درخواست کمک برای نجات از تاریکی، زیارت حضرت به قصد رسیدن به خیر، اظهار ارادت به حضرت رضا (علیه السلام) با به‌کارگیری اعضای بدن در اشعار، درخواست شفا از حضرت برای برطرف‌شدن گمراهی و رسیدن به نور، امید به مورد عنایت قرارگرفتن، نورانی‌شدن با نور وجود حضرت، پیمودن مشتاقانۀ مسیر زیارت، میل به ماندن در جوار حضرت، اعتقاد به زوال‌پذیر نبودن بخشش‌های معنوی ایشان به سبب ارتباط با منبع خیرات در جهان و تاثیر گذاری بیشتر عنایت حضرت بر روح انسان نسبت به جسم اشاره کرد.

هر دو شاعر با به‌کارگیری آرایه‌های ادبی به محورهای مد نظرشان پرداخته‌اند. گرمارودی با استفاده از تلمیح‌هایی چون ضمانت حضرت برای آهو، پناه دادن به شتری که از کشتارگاه گریخت، داستان مور و سلیمان، جان‌بخشی به عناصری مانند مریخ، ناهید، کیوان، پروین، دل، اشک، کلمه و...، برقراری جناس در واژه‌ایستاده، تقابل

واژگانی چون سپیده و سایه، آفتاب و ذره، استفاده از احادیث و آیات قرآن با الهام از متن کتیبه‌های حرم، تناسب میان واژگانی چون رشته، زنجیر، سلسله و خط و...، تشبیه خود به گرگ و پرنده مهاجر و...، آشنایی‌زدایی درباره گرگی که چشم به کرم آهو دارد، استفاده از حسن تعلیل برای تغییر منازل اجرام آسمانی مانند مریخ، ناهید، کیوان و خوشه پروین باهدف طلب آب و کاسه آش از خانه امام، موفق عمل کرده است. یاسین نیز در مقابل، از آرایه‌هایی چون جان‌بخشی به قلب و چشم، تناسب واژگانی چون سنا، برق و لامع و...، تضاد در فعل‌هایی چون «تمر» و «بیقی»، اشاره به حدیث نبوی، آشنایی‌زدایی درباره قلبی که با وجود بیماری، انرژی بیشتری یافته، در جهت آراستن شعر خود تلاش کرده است. گرچه هر دو نهایت کوشش خود را به کار برده‌اند اما به نظر می‌رسد که گرمارودی موفق‌تر ظاهر شده است؛ زیرا، توانایی استفاده او از آرایه‌ها، در درجه نخست، نشانگر تخیل قوی او است و سپس دایره اطلاعات او را در زمینه‌های علمی و ادبی به نمایش می‌گذارد و این مطلبی است که در شعر یاسین کمتر به چشم می‌خورد. تخیل نیز گرچه در شعر یاسین قابل تشخیص است اما بسیار کم‌رنگ‌تر از شعر گرمارودی جلوه می‌کند.

پی‌نوشت

۱. مکتب آمریکایی ادبیات تطبیقی گرچه مانند مکتب فرانسوی آن به اثرگذاری و اثرپذیری قائل است، اما اولاً بیش از هر چیز به ضرورت وجود رابطه میان ادبیات و دیگر موضوعات چون هنرهای زیبا، علوم تجربی، ادیان و... تاکید دارد و در حقیقت ماهیتی میان‌رشته‌ای دارد، ثانیاً میدان مقایسه و تطبیق وسیع‌تری در اختیار پژوهشگران قرار می‌دهد؛ زیرا، مانند مکتب فرانسوی، وجود روابط تاریخی و ارائه سند را شرط ضروری نمی‌داند و تنها وجود تشابه را شرط کافی برای انجام پژوهش می‌داند. در این مکتب همچنین شرط اختلاف زبان‌ها وجود ندارد و می‌توان اثری از نویسنده‌ای انگلیسی را با اثری از نویسنده‌ای آمریکایی مقایسه کرد (ر.ک: خضری، ۱۳۹۲: ۳۴۷-۳۶۰).

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- آسیموف، آیزاک. (۱۳۷۴). *زهره: رازی سربه مهر*. چاپ سوم. تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
- آمدی تمیمی، عبدالواحد. (۱۹۹۰). *غرر الحکم و درر الکلم: مجموعه من کلمات و حکم الإمام علی (علیه السلام)*. چاپ دوم. قم: دار الکتاب الإسلامی.
- اباذری، زهرا؛ ترکمانی، وحیبه. (۱۳۹۴). «بررسی تلمیح در اشعار سیدعلی موسوی گرمارودی و محمدعلی معلم دامغانی». *زیبایی‌شناسی ادبی*. ش ۲۳. صص: ۳۹ تا ۶۳.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸). *عیون أخبار الرضا*. ج ۲. قم: منشورات شریف رضی.
- البستانی، بطرس. (۱۸۸۳). *محیط المحيط: قاموس عصری مطول للغة العربیة وفيه زیادات كثيرة للمواد الحديثة والدخيلة والمعریة*. به اهتمام: محمد عثمان. ج ۹. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- البستانی، فواد افرام. (۱۳۹۰). *المجانی الحديثة: عصر صدر الإسلام*. ج ۲. قم: انتشارات ذوی القربی.
- بهمنی مطلق، حجت‌الله. (۱۳۹۱). *درخت زنده بی برگ: نقد و تحلیل قصاید شاعران نوپرداز*. تهران: انتشارات علمی.
- بهمنی مطلق، حجت‌الله؛ بهمنی مطلق، یدالله. (۱۳۹۱). «نگاهی به قصیده‌پردازی گرمارودی، سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی». *بهار ادب*. ش ۱۶. صص: ۵۵ تا ۷۴.
- حزاملی، محمد بن حسن. (۱۹۸۲). *الجواهر السنیة فی الأحادیث القدسیة*. بیروت (لبنان): منشورات مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- خضری، حیدر. (۱۳۹۲). *الأدب المقارن فی ایران والعالم العربی*. تهران: سمت (سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها).
- داعی الاسلام، سیدمحمدعلی. (۱۳۶۲). *فرهنگ نظام فارسی به فارسی باریشه‌شناسی و تلفظ واژه‌ها به خط اوستایی*. تهران: چاپ و صحافی فاروس ایران شرکت دانش.
- دهرامی، مهدی؛ کمالی‌نهاد، علی‌اکبر. (۱۳۹۴). «حس شاعرانه در سوگ‌سروده‌های موسوی گرمارودی». *ادبیات انقلاب اسلامی (ویژه‌نامه نامه فرهنگستان)*. ش ۲. صص: ۹۵-۱۱۷.
- رحیمی‌زنگنه، ابراهیم؛ بیگزاده، خلیل. (۱۳۹۷). «جلوه‌های پایداری در مناظره‌های امام‌رضا (علیه السلام) و سروده‌های صفارزاده و گرمارودی». *فرهنگ رضوی*. س ۶. ش ۲۱. صص: ۱۹۹-۲۲۲.
- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۸۰). *انواع شعر فارسی*. چاپ دوم. شیراز: انتشارات نوید شیراز.
- رسول‌نیا، امیرحسین؛ آقاجانی، مریم. (۱۳۹۱). «پایداری و ناپذیرایی در شعر محمود درویش و موسوی گرمارودی». *ادب عربی*. ش ۳. صص: ۹۵ تا ۱۱۶.
- شایسته‌فر، مهناز. (۱۳۹۲). «بررسی محتوایی کتیبه‌های رواق‌های ساخته‌شده در حرم رضوی در عصر تیموری و صفوی». *مجله فرهنگ رضوی*. سال اول. ش ۳. صص: ۱۱۵-۱۴۶.
- طاهری، قدرت‌الله. (۱۳۹۳). *بانگ دربانگ: طبقه‌بندی، نقد و تحلیل جریان‌های شعری معاصر ایران از ۱۳۵۷ تا ۱۳۸۰*. تهران: انتشارات علمی.

- قمی، عباس. (۱۳۸۶). *مفاتیح الجنان*. ترجمه: حسین انصاریان. قم: انتشارات دارالعرفان.
- گریمال، پیر. (۱۳۳۹). *فرهنگ اساطیر یونان و رم*. ترجمه: احمد بهمنش. ج ۲. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- مصفی، ابوالفضل. (۱۳۵۷). *فرهنگ اصطلاحات نجومی همراه با واژه‌های کیهانی در دفتر شعر*. تبریز: انتشارات موسسه تاریخ و فرهنگ ایران.
- موسوی گرمارودی، سیدعلی. (۱۳۸۸). *گوشواره عرش: مجموعه کامل شعرهای آیینی*. تهران: شرکت انتشارات سوره مهر.
- (۱۳۸۹). *صدای سبز: بهگزیده شاعران همه دفترهای شعر خویش*. چاپ دوم. تهران: موسسه انتشارات قدیانی.
- نیشابوری، ابو عبدالله حاکم. (۱۹۹۷). *المستدرک علی الصحیحین*. ج ۳. مصر - سودان - قاهره: دارالحرمین.
- یاسین، عباس. (۲۰۱۴م). *خلجات فی سفر القلب*. لبنان (بیروت): دارالولاء.

منابع رسانه ای و اینترنتی

- باشگاه خبرنگاران جوان. «ماجرای شتری که به بارگاه امام رضاع (پناه آورد)». وب سایت باشگاه خبرنگاران جوان. تاریخ مراجعه ۱۵ مهر ۱۳۹۹. نشانی پایگاه اینترنتی:
- <https://www.yjc.ir>
- خبرگزاری بین المللی قرآن (ایکنا). «کتاب «قمری... دمه یضی» در لبنان رونمایی شد». وب سایت خبرگزاری بین المللی قرآن (ایکنا). تاریخ مراجعه ۱۵ مهر ۱۳۹۹. نشانی پایگاه اینترنتی:
- <http://www.iqna.ir>
- عبدالنبی یاسین، خلود. (۱۴ ینایر ۲۰۱۹). *شاعریه مرهقه ومصداقیه لافتة فی دیوان «شبابیک سوف یدخلها الضوء» للشاعر عباس یاسین*. روزنامه البناء:
- <https://www.al-binaa.com/archives/article/> (۲۰۴۹۹).
- مقاومت اسلامی - لبنان. «السید صفی الدین یرعی حفل توقيع دیوان «قمری... دمه یضی» لمؤلفه الحاج عباس یاسین». وب سایت مقاومت اسلامی لبنان. تاریخ مراجعه ۱۵ مهر ۱۳۹۹. نشانی پایگاه اینترنتی:
- <https://www.moqawama.org>



مواضع امام رضا علیه السلام در برابر گفتمان‌های مشروعیت سیاسی دستگاه خلافت

دریافت: ۱۳۹۸/۴/۱۸ پذیرش: ۱۳۹۸/۷/۱۶

یحیی میرحسینی^۱، علی محمد میرجلیلی^۲، حسن زارعی محمودآبادی^۳، احمد زارع زردینی^۴، زهرا هاشمی^۵

چکیده

مشروعیت حکومت‌ها (legitimacy) همواره و حداقل از یونان باستان تاکنون به عنوان یکی از مباحث کلیدی دانش سیاسی مطرح بوده است. در جهان اسلام نیز هر چند صورت‌بندی‌های ارائه شده برای انعقاد خلافت، از مقام فعل و عمل متأخر بوده، اما می‌توان گفت در زمان امامت هشتمین پیشوای شیعیان، بسیاری از آن‌ها ساخت‌یافتگی خود را به دست آورده بودند. حال چنانچه از منظر علم سیاست به روایات حضرت رضا علیه السلام نظر افکنده شود، مشاهده خواهیم کرد بسیاری از آموزه‌های رضوی مرتبط با مشروعیت حکومت است.

این پژوهش می‌کوشد بر اساس روش توصیفی تحلیلی نشان دهد در بازه زمانی حیات حضرت رضا علیه السلام (۱۴۸-۲۰۳ق) چه گفتمان‌هایی در زمینه مشروعیت خلافت وجود داشته و دیدگاه امام هشتم شیعیان در مواجهه با آن‌ها به چه صورت بوده است؟

نتایج تحقیق نشان می‌دهد دستگاه خلافت، مبنای ثابتی برای مشروعیت نداشته و بر اساس رخدادهای پیشین، در مقام تئوریزه‌سازی برآمده است؛ نیز در دوره خلافت عباسی، راهکارهایی برای تقویت مشروعیت اندیشیده شد. روایات نیز نشان می‌دهد آن حضرت در کنار ارائه الگوی شیعه یعنی «نص»، هر دو مسیر دستگاه خلافت یعنی بر ساخت‌های مشروعیت و راهکارهای تقویت‌بخش را نقد کردند تا علاوه بر رویکرد اثباتی، در مقام نفی نیز به اصول سیاسی مکتب شیعه، جانی تازه ببخشند.

کلیدواژه‌ها: سیاست، قدرت، مبانی مشروعیت، امام رضا علیه السلام، خلافت عباسی، امامت شیعی.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات، دانشگاه مبد (نویسنده مسئول): Mirhoseini@meybod.ac.ir

۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات، دانشگاه مبد: almirjalili@meybod.ac.ir

۳. استادیار گروه ایران‌شناسی دانشکده الهیات، دانشگاه مبد: h.zarei@meybod.ac.ir

۴. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات، دانشگاه مبد: zarezardini@meybod.ac.ir

۵. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات، دانشگاه مبد: hashemi@meybod.ac.ir

۱. مقدمه

مشروعیت یکی از مفاهیم اساسی علم سیاست به شمار می‌رود به طوری که بسیاری از اجزای نظام سیاسی از آن الهام می‌پذیرد. ماکس وبر از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان این حوزه، مشروعیت را پشتوانه و مجوز اعمال قدرت و توجیه مردم برای اطاعت دانسته است (آشوری، ۱۳۵۸: ۶۳-۶۴)^(۱). به عبارت دیگر، مشروعیت توجیهی از حاکمیت است، توجیهی از حق فرمان دادن و لزوم اطاعت کردن؛ زیرا قدرت سیاسی در ذات خود، متضمن نابرابری است؛ به همین دلیل در میان نابرابری‌های انسانی، هیچ یک به اندازه نابرابری ناشی از قدرت و حاکمیت نیازمند توجیه خود نیست. بنابراین مشروعیت، پاسخی به این پرسش است که به چه دلیل عده‌ای از انسان‌ها حق فرمانروایی دارند و دیگران وظیفه اطاعت؟ (فیرحی، ۱۳۷۸: ۲۱). اهمیت مشروعیت به حدی است که حتی حکومت‌های غاصب نیز در تلاش‌اند حاکمیت خود را به نوعی از مشروعیت ولو کاذب بیارایند؛ زیرا مستبدترین حاکمان نیز نمی‌توانند قدرت خود را صرفاً بر زور استوار سازند. از همین رو «روسو» معتقد بود مقتدرترین فرد هم هیچ گاه تا بدان حد قوی نیست که برای همیشه فرمانروا باشد مگر اینکه زور خود را به حق، بدل کند و اطاعت را به وظیفه تبدیل نماید (هانتینگتون، ۱۳۷۴: ۱۴)^(۲).

در این میان، خاندان عباسی به عنوان یکی از مدعیان خلافت در جهان اسلام به مقوله مشروعیت اهمیت زیادی دادند و در پی آن تلاش کردند حکومت خود را به شیوه‌های گوناگونی، مشروع و مقبول جلوه دهند؛ اما در مقابل این جریان، پیشوایان شیعه که زمامداری سیاسی را یکی از شئون امامت خود می‌دانستند^(۳)، علاوه بر تبیین مواضع خویش، به نقد آرای خلفای عباسی می‌پرداختند. در میان ائمه اطهار (علیهم‌السلام)، حضرت رضا (علیه‌السلام) علاوه بر تئوریزه کردن علنی امامت شیعی^(۴)، بیشترین تقابل را با مبانی مشروعیت خلافت عباسی داشتند^(۵). افزون بر این، اهمیت بحث از مشروعیت، در مسئله ولایت‌عهدی هویدا می‌گردد؛ چرا که بسیاری از شیعیان پذیرش اختیاری ولایت‌عهدی را تأییدی بر مشروعیت حکومت عباسی قلمداد می‌کنند؛ از این رو پیش‌فرض‌های ایدئولوژیک، آنان

را به سمت اجباری دانستن ولایت‌عهدی سوق داده است.^۱ (به عنوان نمونه ر.ک: فضل الله، ۱۳۸۲: ۱۳۶).

محدوده این پژوهش گنجایش پرداختن به «مشروعیت در جامعه‌شناسی» به این معنا را ندارد که به چه دلیل مردم از حکومت عباسی تبعیت می‌کردند و تنها «مشروعیت فلسفی» یعنی چگونگی توجیه عقلی اعمال قدرت در کانون توجه قرار گرفته است. این پژوهش تلاش می‌کند به روش توصیفی تحلیلی، رویکرد امام رضا (علیه السلام) را در برابر گفتمان‌هایی که در زمینه مشروعیت خلافت وجود داشته است نشان دهد.

۲. پیشینه تحقیق

تاکنون آثار بسیاری درباره مبانی مشروعیت خلافت و امامت به رشته تحریر درآمده که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به «الاحکام السلطانیة» ماوردی (د ۴۵۰ق) و ابویعلی فراء (د ۴۵۸ق) اشاره کرد. در این آثار معمولاً به سه شیوه استقرار حاکم و انعقاد خلافت اشاره و در هر سه به عملکرد صحابه مستند می‌شود.^۲ درباره مواضع سیاسی امام رضا (علیه السلام) نیز مقالاتی نگاشته شده است که از جمله می‌توان به مقاله «واکاوی مواضع سیاسی امام رضا (علیه السلام) در بحران‌های اعتقادی سیاسی دوره ۱۸۳-۲۰۳ق» اشاره کرد که می‌کوشد با توجه به روایات، دیدگاه حضرت رضا (علیه السلام) را درباره مسائل مهم جامعه و حکومت در آن دوره بحرانی بررسی کند (ر.ک: امام جمعه‌زاده و محموداوغلی، ۱۳۹۳). با وجود این جز ویرایش قبلی این نوشتار منتشر شده در مجموعه مقالات همایش آموزه‌های سیاسی امام رضا (علیه السلام)، تاکنون درباره رویکرد این امام همام در برابر گفتمان‌های مشروعیت سیاسی، پژوهش مستقلی انجام نشده است.

۱. البته ناگفته نماند شواهد تاریخی نیز اجبار در این مسئله را نشان می‌دهد (ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۱۴۰).

۲. از این رو برخی «عدالت صحابه» را به عنوان یکی از پایه‌های ارزشی در نظام سیاسی اهل سنت به شمار آورده‌اند (فیرحی، ۱۳۸۲: ۹۴).

۳. مبانی مشروعیت خلافت عباسی و مواجهه امام رضا (علیه السلام) با آن‌ها

در آثار مرتبط با مبانی مشروعیت خلافت و امامت در سنت سیاسی اهل سنت، گفتمان‌هایی برای برگزیدن خلیفه، مشروع شمرده شد. این گفتمان‌ها به واسطه دال‌های شناوری تقویت و پشتیبانی می‌شد. در ادامه، به این گفتمان‌ها و راهکارهای تقویت‌کننده آن اشاره و با استفاده از آموزه‌های رضوی نقد شده است.

۳-۱. انتخاب اهل حل و عقد

یکی از منابع مشروعیت خلافت در اندیشه سیاسی اهل سنت، انتخاب گروهی از مردم با اوصاف خاص است که از آن‌ها به «اهل حل و عقد» تعبیر می‌شود. این گروه که در فقه اهل سنت با عنوان «اهل الاختیار» مشهورند؛ کسانی هستند که دارای سه شرط اساسی باشند: نخست آنکه عادل باشند با تمام شرایط و ظرایفی که در این زمینه وجود دارد؛ ویژگی دوم دانش کافی است تا بدان وسیله شرایط خلیفه و کسانی را که شایسته آن هستند، بشناسند. شرط آخر رأی و تدبیر است تا اصلح و شایسته‌ترین را انتخاب کنند (فیرحی، ۱۳۸۲: ۳۶). پیشینه تاریخی نخستین بهره‌برداری از نظریه «اهل حل و عقد» را می‌توان در سقیفه بنی ساعده جست‌وجو کرد که به خلافت ابوبکر منتهی شد (ر.ک: طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲: ۴۴۶-۴۴۷).

در اینکه اهل حل و عقد باید چه تعداد باشند تا عمل آن‌ها مشروع تلقی شود، اختلاف نظر وجود دارد، به حدی که این تعداد از یک نفر تا اکثر اهل حل و عقد آن مملکت در نوسان است (ماوردی، بی‌تا: ۲۴-۲۵). نووی یکی از علمای شافعی مذهب، بیعت^(۶) اهل حل و عقد از علما، رؤسا و چهره‌های برجسته و خوشنام را صحیح‌ترین شیوه انتخاب دانسته است (نووی، بی‌تا: ۴۲۶). عبدالقاهر بغدادی نیز می‌نویسد: «امامت برای کسی که صلاحیت آن را دارد با عقد یک مرد از اهل اجتهاد و ورع منعقد می‌شود و بر بقیه نیز لازم است که از او اطاعت کنند» (بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۳۴۱).

مشروع دانستن نظریه اهل حل عقد از دیدگاه اهل سنت و فقدان آن در میان شیعیان، به نگرش و دیدگاه‌های کلان هر دو مذهب بازمی‌گردد. شیعیان، امامت را در زمره اصول دین به حساب آورده (سبحانی، بی‌تا، ج ۱: ۲۹۶) و نه در شمار مصالح عامه که به نظر امت واگذار شده باشد (ابن خلدون، ۱۴۰۸ ق، ج ۱: ۲۴۶)؛ حال آنکه اهل سنت چنین دیدگاهی ندارند.

حضرت رضا (علیه السلام) در مواضع مختلف، گفتمان «اهل حل و عقد» را نقد کرده‌اند. به عنوان نمونه، در تقابل با اولین مجلس حل و عقد یعنی سقیفه بنی ساعده، با اشاره به آیات ۵۹ سوره نساء و ۵۵ سوره مائده و همچنین حدیث غدیر خم^(۷) و روایت منزلت^(۸)، جانشین رسول الله ﷺ را حضرت علی (علیه السلام) دانستند (ابن بابویه، ۱۴۰۳ ق، ج ۲: ۴۷۸-۴۷۹). همچنین آن حضرت با تمسک به آیه «...الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...» (مائده، ۳-۵)، به صراحت به نصب امیرالمومنین (علیه السلام) توسط پیامبر ﷺ اشاره کردند (نعمانی، ۱۳۹۷ ق: ۲۱۷).

علاوه بر این با اشاره به جایگاه علی (علیه السلام) به عنوان پیشوا و راهنمای پس از پیامبر ﷺ، به نقد این گفتمان پرداخت. در این زمینه در پاسخ به یحیی بن ضحاک سمرقندی که سوال کرده بود «شما چگونه ادعای امامت می‌کنید برای کسی که امامت نکرد (علی) و رها می‌کنید کسی را که امامت کرد (ابوبکر) و مردم هم به امامت او رضایت دادند؟» فرمودند: «ای یحیی! نظرت درباره کسی که تصدیق کننده فردی است که او خود را تکذیب کرده و آنکه تکذیب کننده کسی است که خود را راستگو می‌داند، چیست؟ کدام یک از این دو درستکارند و به حقیقت رسیده‌اند و کدام یک از آن دو باطل و خطاکارند؟» و پس از آنکه یحیی را از پاسخ درمانده دیده، فرمودند: یحیی چاره‌ای ندارد جز اینکه از رهبران خود خبر دهد که کدام یک، خود را تکذیب کردند و کدام یک تصدیق کردند؟ و اگر فکر می‌کند که آنان تکذیب کردند، پس کذاب شایسته امامت نیست و اگر می‌پندارد که ایشان تصدیق کردند، پس، از جمله ایشان اولی است که گفته است: من بر شما ولایت یافتم ولی بهترین شما نیستم و آنکه پس از وی بود (عمر) درباره او می‌گوید که بیعت با خلیفه اول اشتباه و خطا بود، هر که همانند این کار را پس از آن تکرار کند، او را بکشید. ... چگونه امامت چنین فردی برای دیگران مورد قبول باشد و وضع او این باشد؟

آن گاه خود او روی منبر گفت: من را شیطانی است که بر من عارض می شود؛ هرگاه او از طریق مستقیم مرا به کجی کشانید، شما مردم مرا به راه راست درآورید؛ هرگاه خطایی از من سرزد، من را راهنمایی کنید. بنابراین، اینان بنا بر گفته خودشان امام نیستند، چه صادق باشند چه کاذب!» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۴۳۹).

۲-۳. استخلاف یا عهد و نصب از جانب خلیفه پیشین

از دیدگاه اهل سنت، استخلاف یا انتصاب امام سابق نیز یکی دیگر از راه های انعقاد امامت و همچنین، ملاک مشروعیت حکومت به شمار می آید. بر اساس این نظریه، هرگاه خلیفه به دلیل آنکه یکی از آگاه ترین افراد اهل حل و عقد به شمار می رود، کسی را به خلافت نصب کند، حکومت اش مشروع خواهد بود (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ج ۲۰، بخش اول: ۲۵۳). در این باره ابن خلدون می نویسد: «حقیقت امامت برای این است که امام در مصالح دین و دنیای مردم درنگرد، چه او ولی و امین آنان است و چون در دوران زندگی خویش مصالح ایشان را مورد توجه قرار می دهد، لازم می آید که پس از مرگ هم به حال ایشان درنگرد و پس از خود، کسی را برای ایشان تعیین کند» (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۲۶۲). نظریه استخلاف مورد پذیرش قاطبه اهل سنت است اما در اینکه آیا خلیفه می تواند پدر یا فرزند خود را به عنوان جانشین انتخاب کند، اختلاف نظر وجود دارد (ماوردی، بی تا: ۳۱).

واسپاری خلافت به شخصی از سوی خلیفه مستقر، ریشه در یکی از پنج گونه شکل گیری خلافت در صدر اسلام یعنی انتخاب عمر از سوی ابوبکر دارد (همان: ۳۰). روش استخلاف بعد از انتصاب عمر، به عنوان امری ثابت برقرار ماند و خلفای بنی امیه و بنی عباس از این اصل به عنوان رایج ترین روش انتخاب خلیفه بهره مند شدند. به همین دلیل برخی با انجام یک پژوهش آماری، روش استخلاف را در طول دوران شکل گیری نهاد خلافت تا هجوم مغول پرکاربردترین روش دانسته اند (قادری، ۱۳۷۵: ۱۲۷).

در دوران امام رضا (علیه السلام) مهم ترین شیوه انعقاد خلافت، روش استخلافی بوده است؛ چنانکه

هارون الرشید به ترتیب امین، مأمون و قاسم را به عنوان ولیعهدان خود برگزید (یعقوبی، بی تا، ج ۲: ۴۱۶). مأمون نیز گرچه به تزویر ولی با استفاده از همین صورت‌بندی، خلافت و ولایت‌عهدی را به امام رضا (علیه السلام) پیشنهاد داد.

تقابل حضرت رضا (علیه السلام) با این روش به دو صورت عملی و نظری، قابل پی‌جویی است. در تقابل نظری با این صورت‌بندی، هنگامی که مأمون قصد داشت خود را از خلافت، عزل و علی بن موسی الرضا (علیه السلام) را به جای خود نصب کند، امام فرمودند: «اگر این خلافت حق توسع و خداوند آن را برای من مقرر کرده است، جایز نیست خود را از آن خلع کنی و لباسی که خداوند بر تو پوشانیده از خود دور کنی و در بدن دیگری بیوشانی و اگر چنانچه خلافت حق تو نیست، حق نداری آن را به دیگری واگذار کنی» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۳۹-۱۴۰)؛ همچنین هنگامی که «محمد بن ابی‌عباد»، عملکرد امام رضا (علیه السلام) در قبال رد پیشنهاد همکاری با مأمون را مورد انتقاد قرار داد، آن حضرت فرمودند: «لست من هذا الأمر فی شیء... من با این خلافت ارتباطی ندارم» (همان: ۱۶۴).

درخور ذکر است نپذیرفتن ولایت‌عهدی توسط امام رضا (علیه السلام) از دو جنبه، قابل تأمل است؛ نخست اینکه مأمون با طرح و اجرای این پیشنهاد، صرفاً به دنبال احیای شعار تبلیغی «الرضا من آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)» بود که عباسیان با تکیه بر آن، حکومت خود را آغاز کردند تا در سایه این شعار، شوکت و اعتبار حکومت عباسیان را به مانند روزهای نخست بازگردانند (درخشه، ۱۳۹۱: ۱۲۹). افزون بر این اگر امام خلافتی را که با شالوده فساد استوار شده بود، می‌پذیرفت باید آن را از اساس ویران و دوباره بر شالوده‌ای درست بنا می‌کرد؛ در حالی که این امر در چنان اوضاعی امکان‌پذیر نبود.

در مقام عمل نیز هنگامی که امام رضا (علیه السلام) چاره‌ای جز پذیرش ولایت‌عهدی نداشتند^(۹)، شروطی را برای این کار قرار دادند^(۱۰) تا به آیندگان نشان دهند خلافت عباسی مشروعیتی ندارد^(۱۱). در همین راستا، هنگامی که امام رضا (علیه السلام) با انتقاد مخالفانی مواجه می‌شدند که پذیرش ولایت‌عهدی را امری ناشایست می‌دانستند (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۷۲) به اجباری بودن پذیرش و سیره زندگانی یوسف نبی (علیه السلام) اشاره کردند که وی نیز از سر ضرورت،

خزانهداری عزیز مصر را پذیرفته بود (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۳۹).

در همین راستا از همان روزهای نخستین ولایت عهدی، امام رضا (علیه السلام) از هر فرصت به دست آمده، بهره جستند و اعلام کردند که از دیگران به خلافت سزاوارتر هستند و مأمون در ابراز لطف و پیشنهاد خلافت یا ولایت عهدی، تنها به تکلیف واجب خویش عمل کرده است. به عنوان مثال حضرت در مجلس بیعت و در حضور مأمون تصریح کردند که مأمون حقی را به امام برمی گرداند که دیگران از او و اجداد طاهرین اش غصب کرده بودند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۴۶).

افزون بر این در پاسخ یکی از یارانش که آیا امام وقتی کسی را به جانشینی خود تعیین می کند و امر امامت را به او می سپارد، او می تواند هر کسی را که بخواهد به عنوان جانشین خود تعیین کند یا دارای خصوصیتی است؟ پاسخ منفی داده، فرمودند: امام تنها کسی را تعیین می کند که خدا دستور داده باشد (مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۲۳: ۶۸).

۳-۳. شورای سفارشی

از نظر اهل سنت «شورا» نیز یکی دیگر از راه های انعقاد امامت و همچنین ملاک مشروعیت حکومت به شمار می آید. استفاده از نظریه «شورا» در حوزه گزینش زمامدار و انتقال قدرت به دیگران، برای اولین بار در دوران خلافت خلیفه دوم (عمر) صورت پذیرفت (بخاری، ۱۴۱۰ ق، ج ۱۰: ۲۸۷).

در تفکر زیدیان نیز انتخاب و اختیار یکی از مبانی مشروعیت حکومت به شمار می رود. این گفتمان در نزد زیدیان به دو معناست: ۱. هر امامی خلیفه بعدی را تعیین کند (استخلاف) ۲. شورا خلیفه را انتخاب کند (محمود صبحی، ۱۴۱۰ ق: ۱۵۷). زیدیه بر این عقیده هستند که خدا به زبان رسول ﷺ مردم را به امامت علی و حسنین (علیهم السلام) و نیکان آن ها سفارش فرمود که بیانگر نظریه اختیار در امامت زیدیان است. برخی از معتزله نیز در چگونگی گزینش امیران و فرمانروایان که پس از شناخت و آگاهی از ویژگی های آنان

صورت می‌پذیرد، انتخاب و اختیار مردم را در اولویت دیگر راهکارها قرار داده‌اند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵-۱۹۶۲، ج ۲۰: ۱۰۰ و ۱۰۱).

استناد به شورا و اثبات سازگاری آن با دموکراسی نیز از حدود یک قرن پیش در آثار اهل سنت و همچنین عده کمی از روشنفکران جامعه شیعی به چشم می‌خورد. در این میان برخی نظریه‌پردازان اهل سنت نظیر احمد امین مصری (مصری، بی‌تا: ۶۵۵) و برخی تجدیدنظرطلبان شیعی نظیر سروش (سروش، ۱۳۸۴: ۵۴) و بازرگان (بازرگان، ۱۳۶۱، ج ۱: ۹۸) با تکیه بر اصل دموکراسی و مردم‌سالاری، حکومت و خلافت پس از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) را حق مردم تلقی کرده و مدعی هستند که همه مردم در حکمرانی حکومت حق انتخاب دارند؛ بنابراین مردم باید در انتخاب رهبر و حکمران و نوع حکومت، آزاد باشند.

امام رضا (علیه السلام) در تبیین الهی بودن منصب امامت و در تقابل با گفتمان شورا، وقتی وارد شهر مرو شدند و با نظریه‌های متعددی در مورد امامت در میان مروزیان مواجه شدند (ابن بابویه، ۱۳۶۱: ۹۶) آنان را جاهلانی شمردند که با نظریه‌پردازی‌های مختلف، خود را فریب داده‌اند. امام رضا (علیه السلام) با معرفی جایگاه و مقام امامت بر انتصابی بودن و عصمت تاکید می‌کنند و امامت را موهبتی از طرف خدا برای مردم می‌داند، زیرا عقول مردم توان انتخاب امام را ندارد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۹۸-۱۹۹). در این باره حضرت، فرمودند: «آیا اینان اساساً اهمیت و جایگاه امامت را در میان امت اسلامی می‌دانند؟ آیا ویژگی‌های امام و رسالتی را که بر دوش اوست تشخیص می‌دهند تا بتوانند براساس آن معیارها، کسی را برای امامت انتخاب کنند؟ امامت، ارزشی والاتر، شأنی بزرگ‌تر، جایگاهی برتر، موقعیتی فراتر و ژرفایی فزون‌تر از آن دارد که مردم بتوانند با ملاک‌های عقلی خویش، امامی را به اختیار برگزینند» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۹۸-۱۹۹؛ نیز روایتی با مضامین مشابه ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۲۱۷).

در منظر امام رضا (علیه السلام) روش نصب امام بر اساس انتصاب ماورایی صورت می‌پذیرد^۱ (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ق: ۴۳۷). افزون بر این تمام ویژگی‌ها و مشخصات امام را غیر

۱. «ثُمَّ أَكْرَمَهَا اللَّهُ بِأَنْ جَعَلَهَا فِي ذُرِّيَّةِ أَهْلِ الصَّفْوَةِ وَالطَّهَارَةِ»

اكتسابی دانسته، آن را جزو استثنائاتی شمردند که از سوی خداوند وهاب اعطا شده است^۱ (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۲۲۰). از این روایات به روشنی برمی آید که حضرت رضا (علیه السلام)، امامت را امر دنیوی ندانسته‌اند تا در نتیجه آن رأی و نظر مردم جایگاهی داشته باشد.

۳-۴. استیلا (قهر و غلبه)

تصاحب خلافت به وسیله زور که معمولاً از آن به «تغلب» یا «استیلا» یاد می‌شود، از دیگر راهکارهای انعقاد خلافت در نظام اندیشگانی اهل سنت است. تفتازانی در این باره می‌نویسد: «امامت یا خلافت با زور و استیلا نیز استوار می‌گردد. هرگاه امامی فوت نماید و شخص دیگری بدون بیعت و یا استخلاف و صرفاً با تکیه بر زور و شوکت خود، منصب امامت را به دست گیرد، خلافت برای او منعقد شده و مشروع است» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵: ۲۳۳). وجود روایاتی منسوب به پیامبر (صلی الله علیه و آله) درباره اطاعت از حاکم ظالم که حداقل اکثر آن‌ها جعلی می‌نماید، از یک سو تثویزه کردن این سبک از مشروعیت را فراهم می‌کرد و از دیگر سو، پذیرش فردی را که با زور قدرت به دست گرفته، برای اهل سنت آسان می‌نمود. به عنوان نمونه در روایتی ادعا شده که پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرموده‌اند اطاعت از امرایی که حق‌شان از سوی مردم ادا شده ولی آنان حقوق مردم را رعایت نمی‌کنند واجب است! (طبرانی، بی‌تا، ج ۲۲: ۱۶).

در نقلی دیگر آمده است، پیامبر (صلی الله علیه و آله) خود پیش‌بینی نمودند پیشوایانی به حکومت خواهند رسید که قلوب شیطانی داشته، بر اساس سنت و دین اسلام رفتار نمی‌کنند، اما توصیه کردند: «شما به سخنان شان گوش داده و اطاعت شان کنید گرچه علیه شما فعالیت کرده و مالتان را بستانند» (طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۱۹۰؛ نیز ر.ک: «باب طاعة الامراء و ان منعوا الحقوق»، مسلم، بی‌تا، ج ۶: ۲۰). نتیجه این نوع کسب مشروعیت را در خلع خلیفه نیز می‌توان مشاهده کرد؛ جایی که برخی از اهل سنت، ارتکاب فسق، ظلم، غصب اموال، تعطیل کردن حدود الهی از سوی خلیفه را مجوز قیام علیه او نمی‌دانند (باقلانی،

۱. «الإمام... مَخْصُوصٌ بِالْفَضْلِ كُلِّهِ مِنْ غَيْرِ طَلَبٍ مِنْهُ لَهُ وَلَا اكْتِسَابٍ بَلِ اخْتِصَاصٌ مِنَ الْمُفْضِلِ الْوَهَّابِ».

۱۴۱۴ ق: ۴۷۷) وی این دیدگاه را به گروه کثیری از جمله اهل حدیث نسبت داده است^(۱۲). نکته قابل توجه آنکه فرد شورشی علیه خلافت تا زمانی که غلبه نکرده، شق عصای مسلمین کرده است^(۱۳) اما هنگامی که پیروز شده و مردم را وادار به اطاعت کند، دارای حکومت مشروع شناخته می‌شود! (قادری، ۱۳۷۵: ۱۸۶).

در سال ۱۹۸ قمری، چنانچه مأمون عباسی که به عنوان ولیعهد دوم^(۱۴) از سوی هارون معرفی شده بود، حکومت را پس از برادرش امین به دست می‌گرفت، با مشروعیت استخلافی بر سر کار می‌آمد؛ اما او علیه برادرش امین شورش کرد و با لشکرکشی به بغداد، امین را به قتل رساند. بنابراین مشروعیت خلافت مأمون از طریق استیلا و غلبه تحلیل می‌شود. کلان‌تر از خلافت مأمون، کل دستگاه عباسی از طریق استیلا بر بنی‌امیه مشروعیت کسب کرده بود. به همین دلیل منصور عباسی در تقابل با علویان، انحصار خلافت در خاندان عباسی را به فائق آمدن بر بنی‌امیه تعلیل می‌کرد (فاروق عمر، ۱۹۹۸ م: ۱۱۵).

چنانکه گفته شد اهل سنت مشروعیت استیلایی را به صورت مطلق می‌پذیرند؛ بنابراین حکومت مأمون مشروع بوده است اما برخی اندیشوران سنی مذهب، قیودی را مطرح کرده‌اند که بر اساس آن‌ها خلافت مأمون نامشروع خواهد بود. به عنوان نمونه «شریینی» معتقد است استیلا بر خلیفه زنده، دو حکم دوگانه دارد: «اگر خلیفه زنده از جمله حاکمانی باشد که با غلبه و زور به قدرت رسیده باشد، در این صورت کسی هم که با غلبه او را ساقط کند، امام مشروع خواهد بود. اما اگر خلیفه پیشین، حاکمی بوده که با بیعت اهل حل و عقد و یا استخلاف و نصب خلیفه سابق به قدرت رسیده باشد، در این صورت امامت شخص متغلب و زورمدار مشروع نخواهد بود» (شریینی، ۱۳۷۷ ق، ج ۴: ۱۳۲).

در برابر این گونه از مشروعیت، امام رضا (علیه السلام) به مانند آباء خود^(۱۵) کسب قدرت با زور را نپذیرفته و در تقابل با آن برآمدند. به عنوان نمونه با خروج عمویش «محمد بن جعفر» معروف به «دیباچ» مخالفت نموده (اربلی، ۱۳۸۱ ق، ج ۲: ۳۰۰) و با قیام «محمد بن ابراهیم طباطبای» همراهی نکردند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۲۰۷-۲۰۸)، قیام‌هایی که هدف نهایی

آن دستیابی به قدرت بوده است. همچنین حضرت رضا (علیه السلام) همراهی با شورش برادرش به نام زید^(۱۶) را که با زور شمشیر قصد داشت حکومت تشکیل دهد، جایز ندانسته (حمیری، بی تا: ۳۴۶)، زید را سرزنش کردند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۲۳۴^(۱۷))^(۱۸). باور نداشتن به غلبه را می توان در دوره ولایت عهدی علی بن موسی الرضا (علیه السلام) نیز مشاهده کرد، جایی که آن حضرت، خود به مأمون پیشنهاد دادند ایشان را از ولایت عهدی خلع کند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۴۵) تا عباسیان بغداد که ولایت عهدی یک علوی را برتافتند و با فرد دیگری بیعت کرده بودند^(۱۹) موجبات تفرقه را فراهم نکنند. این در حالی است که امام می توانستند مأمون را به اعمال قدرت تشویق کنند.

۳-۵. وراثت و نص

مؤلفان کتب مرتبط با حوزه سیاست در جهان اسلام، معمولاً «نص و وراثت» را در شمار ویژگی ها و شرایط خلیفه ذکر کرده اند اما در تحقیق حاضر، به دلیل آنکه امامت شیعی از طریق «نص» اثبات شده و عباسیان نیز در ابتدای حکومت خود از «وصایت و نص» و سپس از «وراثت» در راستای تقویت مشروعیت خود سود می جستند، آن را به عنوان پایه ای مستقل در مشروعیت به شمار آورده ایم. به منظور درک هر چه بیشتر شرایط گفتمانی آن دوران، ابتدا تمسک بنی عباس به وراثت و نص به بحث گذاشته شده و سپس تقابل امام در ادامه خواهد آمد.

عباسیان، حداقل در دوره اول حکومت خود تلاش کردند علاوه بر آنکه جایگاه خلافت را بر اساس مبانی اهل تسنن و جماعت تقویت کنند، از مبانی مذهب امامیه نیز سود بجویند. به عبارت دیگر آنان مانند امویان تنها به اصل تغلب استناد نمی کردند بلکه درصدد بودند از طریق «نص»، آن گونه که امامیان به آن معتقد بودند و «وراثت» جایگاه خود را تثبیت کنند. از این رو در آغاز، ایدئولوژی عباسی بر انتقال حق خلافت به وسیله نص با وصیت ابوهاشم (فرزند محمد بن حنفیه) به محمد بن علی عباسی استوار گشت (اخبار الدوله العباسیه، ۱۳۹۱ ق: ۱۸۶-۱۸۸). ابن خلدون نیز با اشاره به فرقه «هاشمیه»، یکی

از فرق متشعب از کیسانیه، آن‌ها را کسانی می‌دانند که معتقد به انتقال خلافت به وسیله نص و عهد از محمد بن حنفیه به سفاح خلیفه عباسی بودند (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۲۵۰). واژه «امام» و مفاهیم پیرامونی آن نیز دایم مورد استفاده خلفای عباسی قرار می‌گرفت تا بیشترین بهره‌برداری از مفهوم نص به عمل آید. به همین دلیل مأمون، دیدگاه شیعیان درباره امامت را اقتباس کرد و به مقام خلافت تعمیم داد، تا خلیفه به مقام برگزیده الهی ارتقا یافته و بتواند عقیده دینی و فقه اسلامی را تبیین و تشریح کند (لاپیدوس، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۸۷). به همین دلیل مشاهده می‌کنیم مأمون برای خود، وصف «امام الهدی» را برگزید (Cooperson, 2006: 67)؛ برای مشاهده بازتاب شعری این لقب مأمون ر.ک: ابوهلال عسکری، ۱۴۱۹ق: ۱۱۹). از همین رو امام رضا (علیه السلام) در شهر مرو بیش از مدینه و به صورت ویژه به بحث امامت و تبیین شیعی آن همت گماردند.

عباسیان پس از اندکی تصمیم گرفتند از استدلال محکم تری سود بجويند؛ از این رو از زمان مهدی سومین خلیفه عباسی، دکتین دیگری به نام «وراث اعمام» به وجود آمد^(۲۰). این دکتین بر این مبنا استوار بود که نزدیک‌ترین وارث پیامبر (صلی الله علیه و آله)، عباس عموی آن حضرت است. عباسیان کوشیدند با زنده کردن این اصل جاهلی^۱ که عمود ارث‌بری، از دختر و پسر عمو نزدیک‌تر است، در مقابل ادعاهای علویان ایستادگی کنند. به عنوان نمونه باید به منصور عباسی اشاره کرد که در نامه به «نفس زکیه»، تقدم عمورا بر زنان یادآور شد (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۵: ۵۳۸). همچنین در کتب فرقه‌شناختی، از گروهی به نام «هریره»^(۲۱) سخن به میان می‌آید که امامت را حق عباس، عموی پیامبر می‌دانستند (سعد بن عبدالله، ۱۳۶۰: ۶۵)^(۲۲). ارائه این دیدگاه به منظور تقابل با علویانی بود که خود را از دو طریق فاطمه (علیها السلام) و علی بن ابی طالب (علیه السلام)، وارث پیامبر (صلی الله علیه و آله) می‌دانستند و نتیجه‌ای که این ایده برای عباسیان به ارمغان آورد آن بود که مشروعیت را از طریق یکی از اجداد خود به دست می‌آوردند و دیگر نیاز نبود حقانیت مدعایی خود را به وصایت یکی از علویان بازگردانند (Van Ess, 1991, V3: 17). به عقیده فان اس، عباسیان با این تغییر

۱. برای اطلاع از چگونگی تقسیم ارث در میان عرب پیش از اسلام، خصوصاً عدم ارث‌بری زنان ر.ک: جواد علی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۲۳۴.

ایدئولوژیک، شیعیانی را که در برابر مدل کیسانی، تنها استدلال شان این بود که حاکم باید از ولد فاطمه باشد، خلع سلاح کردند (همان: ۱۸-۱۷).

بنی العباس برای تبیین اصل وراثت اعمام، از دو ابزار «استخدام شعر» و «جعل حدیث» سود جستند. برای نمونه، «مروان بن ابی حفصه» مهدی را وارث پیامبر دانسته و با تمسک به آیات سوره انعام که به زعم او زنان را از ارث، بی بهره گذارده است، سرود: «انی یکون و لیس ذاک بکائن / لبنی البنات وراثة الاعمام» «چگونه تواند بود و چنین نتواند بود که فرزندان دختری چون عموها میراث برند» (ابن عبد ربه، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۶۲-۲۶۳). مهدی عباسی به پاس این خوش خدمتی، ۷۰ هزار درهم به شاعر این قصیده صله داد (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۸: ۱۸۲)^(۲۳). در شعری دیگر مخالفان اصلی وراثت اعمام یعنی اولاد امام حسن (علیه السلام)^(۲۴) به دروغ گویی متهم شده، همسان دانستن ارث عمو و پسر عمو یعنی عباس و حضرت علی (علیه السلام) نقد شده است^(۲۵) (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۱۳۴).

از سوی دیگر، به دلیل آنکه جامعه به شدت دینی بود، عباسیان بیشترین توان خود را بر روی جعل حدیث متمرکز کردند تا از تقدسی که حدیث نبوی داشت، بهره برداری کنند. به عنوان نمونه، روایتی مورد تمسک قرار گرفت که پیامبر فرمودند: «خداوند مرا به رسیدگی به نزدیکان وصایت نمود و امر کرد که از عباس شروع کنم چرا که وی وصی و وارث من است» (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۲۶: ۳۴۳). به این لیست می توان روایاتی همچون «العباس منی و أنا منه» (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۹: ۹)، «احفظونی فی العباس فإنه بقية آبائی» (ابن ابی شیبہ، ۱۴۰۹ق، ج ۷: ۵۱۸) و «استوصوا بعمی العباس خیراً فإنه بقية آبائی» (هیثمی، ۱۴۰۸ق، ج ۹: ۲۶۹) اضافه نمود.

ایده فوق یعنی وراثت نیز خالی از اشکال نبود^(۲۶)، لذا عباسیان به دنبال راهکار سومی رفتند. این راهکار، کسب مشروعیت به صورت مستقیم از خود رسول الله ﷺ بود، با این توضیح که با جعل روایاتی در مدح عباسیان و پیش گویی به قدرت رسیدن آن ها، خلافت عباسی همچون تقدیری تاریخی، اجتناب ناپذیر و الزامی به شمار می آمد. به عنوان نمونه، «پادشاهانی در میان فرزندان عباس خواهند بود که امر امت مرا به دست گرفته،

خداوند به وسیله آنان دینش را عزیز خواهد نمود» (صالحی شامی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۰: ۹۲). حتی عباسیان معتقد بودند نزد پیامبر از خلافت سخن به میان آمد که حاضران آن را در میان فرزندان فاطمه دانستند اما پیامبر فرمودند «نه، در اختیار فرزندان عباس است تا آن را به مسیح (علیه السلام) تحویل دهند» (متقی هندی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱۱: ۷۰۶). در روایتی دیگر که در منابع متعددی آمده است، ادعا شده پیامبر ﷺ به عباس فرمودند: «نبوت برای من و خلافت از برای شماست» (ابن کثیر، ۱۴۰۷ ق، ج ۱۱: ۲۳) (۲۷).

حضرت رضا (علیه السلام) نیز در این گفتمان وارد شده، علاوه بر نقد تبیین‌های عباسیان از نص و وراثت، مواضع خویش را نیز به صورت آشکار اعلام نمودند. برای نمونه هنگامی که مأمون از چگونگی اثبات امامت بر مدعیان سؤال کرد، حضرت رضا (علیه السلام) علاوه بر نص، به داشتن دلیل، علم و مستجاب الدعوه بودن اشاره کردند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۲۰۰)، شرایطی که عباسیان دارا نبودند.

نقش «وصایت» در صلاحیت خلیفه، مورد پذیرش حضرت رضا (علیه السلام) بود؛ از جمله در جواب به پرسش «أبونصر بن زبلی» مبنی بر نحوه تشخیص امام، حضرت به لزوم وجود وصیت اشاره کردند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۸۴). بنابراین در این زمینه مشترک، تقابل با آرای عباسیان را باید در مصادیق مدعیان نص، وصیت و وراثت پی جویی نمود. از همین رو، آن حضرت در تقابل با نصوص مورد ادعای بنی عباس، با قاطعیت امامت را مختص به علی (علیه السلام) و فرزندان ایشان دانستند (همان: ۲۰۰). صریح‌تر از موارد پیشین، روایتی است که نام تک‌تک امامان از ابتدا تا انتها برده می‌شود (ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۵۱). همچنین به عقیده بسیاری، تکمله‌ای که امام رضا (علیه السلام) به صورت «بشروطها و أنا من شروطها» (قتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۲) بر روایت مشهور «سلسله الذهب» اضافه کردند، نشان دهنده اعتقاد به احق بودن خود در مسئله امامت و رهبری جامعه است (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۳۵). همچنین آن حضرت فردی را که به ناحق ادعای امامت کرده مستوجب عذاب الهی دانستند (ابن بابویه، ۱۳۶۱: ۱۸۰).

در مقابل ایدئولوژی عباسی وراثت، امام رضا (علیه السلام) نسبت خانوادگی خویش را به رسول الله

ﷺ بسیار نزدیک‌تر از بنی عباس دانستند. در شأن صدور این روایت آمده است مأمون، خاستگاه اختلاف شیعیان عباسی و علوی را در عصبیت و هوی و هوس دانسته، خاندان خود و علویان را در نسب و زمامداری یکسان معرفی نمود که امام رضا (علیه السلام) در قالب یک سؤال، خلیفه عباسی را به اعتراف وادار نمودند؛ حضرت، مأمون را در برابر این سؤال قرار دادند که «اگر رسول خدا ﷺ از خاک سربرآورد، قادر است دختر کدام یک از ما را خواستگاری کند؟»^(۲۸) (کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۳۵۶؛ برای مشاهده روایتی با مضامین مشابه، در کنار تمسک به آیه ۲۲ سوره نساء و خارج دانستن مأمون از خاندان رسول الله ر. ک: ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ۴۳۵)^(۲۹). شیخ مفید نیز در حاشیه این روایت از گستاخی بنی العباس در تئوریزه کردن خلافت خود بر اساس نسبت خانوادگی خرده گرفته و با یادآوری این نکته که فرزند نسبت به عموزادگان از نسب نزدیک‌تری برخوردار است، بر مشروعیت آن‌ها خدشه وارد کرد (سید مرتضی، ۱۴۱۳ق: ۳۷).

درخور ذکر است در فقه شیعه، پسرعموی ابوینی بر عمویی که فقط از طریق پدر با متوفی مشترک باشد، در ارث مقدم است^(۳۰) (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۲۰)، و ما می‌دانیم عباس از سوی مادر با عبدالله، پدر رسول الله ﷺ مشترک نبود^(۳۱). در روایتی دیگر حضرت رضا (علیه السلام) فرمودند: «پس از آنکه حضرت رسول وفات کرد ما اهل بیت، وارث او هستیم و امین خداوند بر روی زمین می‌باشیم... ما شرافت نسب داریم فرزندان ما فرزندان انبیا هستند و ما نیز فرزندان اوصیا می‌باشیم» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۲۰).

خارج از گفتمان تقابلی و با یک تحلیل محتوا می‌توان اثبات کرد بیشترین تکیه حضرت رضا (علیه السلام) در مباحث امامت، حول محور ویژگی‌ها و اوصاف امام می‌گردد؛ ویژگی‌هایی که باید در فرد محقق شود، تا زمامداری دین و دنیای جامعه اسلامی به او واگذار گردد. در یکی از این روایات، حضرت به بیش از ۳۰ ویژگی و خصوصیت امام اشاره کردند؛ از جمله اینکه امام باید از جهت علم، حکمت، تقوا، صبر، شجاعت، عبادت و سخاوت از همگان برتر باشد؛ نیز به عطوفت و مستجاب‌الدعوه بودن به عنوان شروط دیگر پیشوا، اشاره کردند (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۴۱۸-۴۱۹). بنابراین امام رضا (علیه السلام) در کنار تقابل با تفاسیر عباسی از نص و وراثت، دیدگاه‌های اصولی شیعه را بر جامعه اسلامی عرضه داشتند.

۴. راهکارهای تقویت‌کننده مشروعیت سیاسی

در مشروعیت فاعلی که بر خاستگاه و منشأ قدرت سیاسی توجه دارد، چگونگی توجیه عقلی اعمال قدرت بحث می‌شود. عباسیان، تنها به برساخت‌های مشروعیت در حیطهٔ مبانی بسنده نکردند بلکه به اموری دیگری متوسل شدند که می‌توان آن‌ها را راهکارهای تقویت‌کننده مشروعیت سیاسی نامید. آن‌ها در راستای ارائه تصویری همه‌پسند از نظام سیاسی خود، تمام تلاش خود را مصروف داشتند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

۴-۱. لزوم اطاعت از حاکمیت

عباسیان به منظور توجیه حکومت‌شان به مدد علمای درباری، اندیشهٔ لزوم اطاعت از حاکمیت مستقر را ترویج کردند. ابویوسف، قاضی القضاات هارون الرشید، در جهت ترویج این اندیشه به مجموعه‌ای از احادیث جعلی منتسب شده به پیامبر استناد کرد. از جمله «از خدا بترسید و او را اطاعت کنید و اگر حکومت و قدرت بر شما به برده لب کلفت کوچک سر حبشی داده شد، به فرمان او گوش دهید و او را اطاعت کنید» (ابویوسف، ۱۳۸۲: ۹)، «هر که خدا را اطاعت کند مرا اطاعت می‌کند و هر کس از امام اطاعت کند از من اطاعت کرده است و هر کس بر من بشوراند، بر خدا شوریده است و هر کس بر امام بشورد بر من شوریده است»^۱ (همان)، «اگر امام عادل بود مستحق پاداش و شکرگزاری از طرف شماست و اگر ظالم و مستبد بود، بار گناه بر دوش اوست و بر شماست که صبوری پیشه کنید»^۲ (همان: ۱۰) و در سایه این اندیشه‌ها سعی نمود حق قیام و اعتراض مردم را علیه خلفا سلب نماید.

ناگفته نماند اندیشه‌های پادشاهی ایرانی که در دوران خلافت عباسیان توانسته بود به تدریج وارد جامعه اسلامی شود نیز در تئوریزه کردن این نظریه، نقش بسزایی داشته

۱. «قال رسول الله من أطاعني فقد أطاع الله ومن أطاع الامام فقد أطاعني، ومن عصاني فقد عصى الله ومن عصى الامام فقد عصاني».

۲. «لا تسبوا الولاء فانهم إن أحسنوا كان لهم الأجر و عليكم الشكر و إن أسأؤوا فعليهم الوزر و عليكم الصبر و إنما هم نعمة ينتقم الله بهم ممن نساء؛ فلا تستقبلوا نعمة الله بالحمية والغضب، واستقبلوه بالاستيكانة والتضرع».

است (فرای، ۱۳۶۵: ۹). آن‌ها سنن ایرانی را با تفسیرهای مذهبی ترکیب کردند و در توجیه مشروعیت خود به کار بردند (دلیر، ۱۳۸۹: ۳۹). ابن مقفع به عنوان یکی از افرادی که مواریث ایرانی را به زبان عربی منتقل می‌کرد، معتقد بود خلیفه باید در همه امور جامعه، دستورات الزام‌آور صادر کند و تنها ضرورت دارد این نظریات منطبق بر کتاب و سنت باشد (لمبتون، ۱۳۸۰: ۱۱۴). وی مدعی بود عموم مردم خود نمی‌توانند زمینه‌ها و شرایط رشد خویش را بیابند و خواص، بیش از عموم مردم به وجود امام نیازمندند و خداوند از طریق او، سعادت‌شان را تضمین کرده است» (همان). ابن مقفع با اعتقاد به اینکه نیاز اساسی جامعه، «ثبات» است، بهترین طریق دستیابی به آن را کنترل شدید امور توسط حکومت می‌دانند. نکته مهم این بود که حاکمیت خلیفه، باید قاطع و بی‌چون و چرا باشد تا یکپارچگی حاکمیت برقرار شود (همان).

امام رضا (علیه السلام) در تقابل با این اندیشه، در موقعیت‌های مناسب، ناحق بودن ساختار حکومت عباسیان را نشان دادند (درخشه، ۱۳۹۱: ۱۷۷) رویکرد امام رضا (علیه السلام) در این زمینه از دو جنبه قابل تامل است؛ نخست نفی حکومت طاغوت و دیگری ارائه طریق هدایت (همان). بدین منظور امام رضا (علیه السلام) این اندیشه را از طریق تفسیر آیات قرآن مورد نقد قرار داده است. از جمله در تفسیر آیه امانت «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا» (احزاب؛ ۳۳، ۷۲) قبول ولایت و خلافت بدون شایستگی را با کفر و خروج از اسلام برابر می‌دانند^۱ (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۰۶). همچنین در تفسیر آیه «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره؛ ۲، ۱۲۴) خط بطلانی بر امامت هر ظالمی تا روز قیامت کشیده و امامت را شایسته خواص و پاکان می‌داند^۲ (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۴۳۳).

۴-۲. ترویج نظریه الهی بودن خلافت

عباسیان پس از ترویج اندیشه لزوم اطاعت از حاکمیت مستقر، سعی کردند با بهره‌گیری

۱. الْحُسَيْنُ بْنُ خَالِدٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرُّضَاعَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا فَقَالَ الْأَمَانَةُ الْوَلَايَةُ مِنْ أَدْعَاهَا بِغَيْرِ حَقٍّ فَقَدْ كَفَرُوا.
 ۲. «قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ فَأَبْطَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ إِمَامَةَ كُلِّ ظَالِمٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَصَارَتْ فِي الصُّفْوَةِ ثُمَّ أَكْرَمَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِأَنْ جَعَلَ فِي ذُرِّيَّتِهِ أَهْلَ الصُّفْوَةِ وَالطَّهَارَةِ».

از نظریه «حق الهی خلافت» جایگاه خود را مستحکم سازند و رقبای خود را از میدان رقابت خارج کنند. آن‌ها سعی داشتند موضع خودشان را از طریق قدرت و نمایندگی خداوند تقویت کنند. در سایه همین نظریه، به استناد روایاتی منسوب به پیامبر ﷺ اطاعت حاکم در ردیف اطاعت خداوند قرار گرفت و سلطان، «ظل الله» خوانده شد؛ روایاتی نظیر «هر کس سلطان را گرامی دارد، خدا را گرامی داشته و هر کس به او اهانت کند، به خدا توهین کرده است» (ابن ابی عاصم، ۱۴۰۰ ق، ج ۲: ۴۹۲) یا «هر کس که سلطان را در دنیا گرامی بدارد، خداوند او را در قیامت گرامی خواهد داشت» (علجونی، بی تا، ج ۱: ۵۵۲) و یا «کسی که با سلطان با خلوص نیت رفتار کند و هواخواه او باشد هدایت یافته و هر کس بر او خیانت کرده و علیه او اقدام کند، گمراه شده است» (عسقلانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۴: ۱۷۸). به همین منظور، از زمان معتصم (سال ۲۱۸ ق) به بعد، پسوند «الله» به نشانه خلیفه اللهی بر القاب خلفای عباسی افزوده و این رسم تا آخر این سلسله، حفظ شد (ر.ک. قادری، ۱۳۷۵: ۷۱). در ورای این اندیشه حق اعتراض و تلاش در راستای سقوط حکومت از مردم سلب می‌شد و نه تنها مشروعیت، بلکه تداوم حکومت عباسیان را نیز تضمین می‌نمود.

امام رضا (علیه السلام) به منظور مقابله با جایگاه و القابی که خلفا به خود منتسب کرده بودند، ائمه (علیهم السلام) را با عنوان «خلفای خداوند در زمین» معرفی نمودند: «الْأئِمَّةُ خُلَفَاءُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِي أَرْضِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۱۹۳؛ ر.ک. درخشه، ۱۳۹۱: ۱۷۴). افزون بر این، به مدد تفسیر آیات قرآن کریم، مقام خلافت اللهی را مختص ائمه (علیهم السلام) برشمردند. از جمله در تفسیر آیه «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعاً إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ...» (غافر، ۳۵، ۱۰) پذیرش خلافت اللهی ائمه (علیهم السلام) را یکی از مصادیق عبارت «الْكَلِمُ الطَّيِّبُ» دانستند^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۶۷: ۱۹۸). امام رضا (علیه السلام) از رسانه دعا نیز برای این منظور استفاده نمودند. از جمله در روایتی که در اصل یونس بن بکیر دیده شده است، یونس از امام، دعایی برای رفع شدائد و سختی‌ها می‌خواهد که حضرت نوشته‌ای مفصل مشتمل بر دعا برای وی می‌نویسند که در اثنای آن به مسئله خلافت اشاره کرده و نام ۱۲ امام را بیان

۱. «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ عَلِيُّ وَلِيُّ اللَّهِ وَ خَلِيفَةُ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ حَقّاً وَ خُلَفَاؤُهُ خُلَفَاءُ اللَّهِ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ عِلْمُهُ فِي قَلْبِهِ بِأَنَّ هَذَا صَحِيحٌ كَمَا قُلْتُمْ بِلِسَانِي».

می‌دارند. ابتدای این بخش به این صورت است: «وَ أَنَّ عَلِيًّا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ سَيِّدُ الْأَوْصِيَاءِ وَ وَارِثُ عِلْمِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَّمَ الدِّينَ وَ مُبَيَّرَ الْمُشْرِكِينَ وَ مُمَيِّزُ الْمُنَافِقِينَ وَ مُجَاهِدُ الْمَارِقِينَ». در ادامه ثامن الحجج (علیه السلام) به اقتدای خود به امیرالمومنین اشاره کرده و ایشان را امام، حجت و راهنمای خود در زندگی معرفی کرده و اعمال صالح و نجات بخش خود را بدون ولایت ایشان، ناتمام معرفی می‌کنند. سپس به حقانیت اوصیای پس از حضرت علی (علیه السلام) اشاره کرده و با نام بردن از ۱۲ معصوم به اضافه حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) و فاطمه زهرا (علیها السلام)، آن‌ها را به عنوان وسایل نجات بخش معرفی نمودند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱: ۳۴۷-۳۴۸). این تلاش‌ها در راستای تقابل با گفتمانی که خلافت عباسی ترویج می‌کردند، جایگاه و موقعیت خود را بیش از پیش نشان می‌دهد.

۴-۴. بهره‌گیری از اندیشه مهدویت

استفاده ابزاری عباسیان از اندیشه مهدویت را نیز باید در شمار تلاش‌های آن خاندان برای کسب مشروعیت سیاسی قلمداد کرد. برای نمونه، آنان ادعا کردند پیامبر فرموده است: «مهدی از فرزندان تو [عباس] می‌باشد، او موفق، راضی و مرضی خواهد بود» (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۲۶: ۲۹۹)^(۳۲). این روایت به گونه‌ای بود که عباسیان توانستند مدعی شوند دولت‌شان همان دولت موعودی است که پیامبر وعده داده است تا بدین وسیله به دست‌گیری خلافت را در راستای تحقق امر الهی بدانند. در پایان باید به روایاتی اشاره کرد که عباسیان به منظور تبعیت مردم از حکومت جعل کردند، تا به این مسئله نیز رنگ و لعاب مذهبی ببخشند: «پرچم در آینده‌ای نزدیک، در اختیار فرزندان عباس خواهد بود؛ هرکس از آن‌ها تبعیت کند، در مسیر هدایت قرار دارد؛ اما هرآن کس مخالفت ورزد، هلاک می‌گردد» (متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱: ۷۰۴).

حضرت رضا (علیه السلام) در تقابل با بهره‌برداری عباسیان از اندیشه مهدویت، حضرت مهدی را فرزند نواده اش حسن عسکری (علیه السلام) خواندند: «...الْقَائِمُ الْمَهْدِيُّ بْنُ الْحَسَنِ...» (خصیبی، ۱۴۱۹ق: ۳۶۴). و ضمن تعیین رتبه ایشان، تأکید کرد که حضرت ولی عصر (علیه السلام) از نوادگان

خویش است. از همین رو امام زمان را «چهارمین از فرزندان خود: ذَاكَ الرَّابِعُ مِنْ وَلَدِي» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ ق، ج ۲: ۳۷۶) و پدرش را سومین فرزند خود معرفی نموده است (همان، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۲۷۳). همچنین در سیره حضرت رضا (علیه السلام) مشاهده می‌شود که شیعیان خود را به دعا برای حضرت مهدی (علیه السلام) فرا می‌خواندند (برای دو نمونه ر.ک: طوسی، ۱۴۱۱ ق: ۳۶۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۹۲: ۳۳۰-۳۳۱) که می‌تواند یکی از اهداف‌اش، فراموش نشدن مهدویت اصیل از متمم‌هیدیان و مدعیان دروغین مهدویت باشد که یکی از سردمداران آن در عصری که هنوز مهدی واقعی به دنیا نیامده بود، عباسیان بودند.

نتیجه‌گیری

بنا به تقسیمات سه‌گانه از مراحل حکومت عباسیان، امام رضا (علیه السلام) در عصر تثبیت و اقتدار این حکومت می‌زیستند. گرچه در بازه زمانی پژوهش حاضر یعنی دوران امامت حضرت رضا (علیه السلام) (۱۸۳-۲۰۳ ق)، چند دهه از تشکیل این حکومت گذشته بود، اما هنوز خلافت عباسی به مبنای ثابتی برای مشروعیت خود دست نیافته بود. این بی‌ثباتی را می‌توان در تغییر مبانی مشروعیت پی‌جویی کرد؛ به همین دلیل، گاه آنان پایه قدرت خود را به تغلب و استیلا مبتنی می‌ساختند و گاه به وصایت، نص و وراثت. در کنار این مبانی، صورت‌بندی‌های پرسابقه‌ای چون شورای اهل حل و عقد و استخلاف نیز وجود داشت که پیشینه آن، به دوران خلفای راشدین بازمی‌گشت. در کنار مبانی مشروعیت، دستگاه خلافت به مدد راهکارهایی، در پی تقویت مشروعیت نیز بودند. در این دوره زمانی، علی بن موسی الرضا (علیه السلام) به عنوان رهبر اصلی‌ترین جریان مخالف حکومت در این گفتمان وارد شده، نظریات فوق را به صورت برهانی نقد نمودند. آن حضرت موضع‌گیری‌های شدیدی در برابر شورا، استخلاف و استیلا ابراز کرده، تحریف وصایت و وراثت از سوی عباسیان را هویدا نمودند. علاوه بر این حضرت به راهکارهای تقویت‌کننده مشروعیت عباسیان از جمله لزوم اطاعت از حاکمیت، ترویج نظریه «حق الهی خلافت عباسیان» و بهره‌گیری از اندیشه مهدویت نیز واکنش نشان داده و افزون بر اینکه از هر فرصتی برای انتقاد به

آن‌ها بهره می‌جستند، به فراخور شرایط سیاسی اجتماعی نیز به تبیین و تثبیت دیدگاه خویش یعنی «نظریه نص و اراده الهی» پرداختند. در نتیجه باید گفت امام رضا (علیه السلام)، چه قبل از ولایت عهدی و بیش از همه پس از آن، با رویکرد تلفیقی سلبی و ایجابی، به تقابل با گفتمان‌های مشروعیت سیاسی اهل سنت پرداخته و از اصول سیاسی شیعه دفاع نمودند.

پی‌نوشت

۱. در این جا مقصود ما از مشروعیت، مفهوم سنتی آن با معنای محوری مطابقت با احکام شرع و دین است و نه Legitimacy که بیش از همه بر عنصر قانون تأکید دارد. به عبارت دیگر مشروعیت قانونی که ماکس وبر به عنوان اولین سلطه مشروع از آن سخن می‌گوید در زمان سوزه مد نظر ما، محل بحث نبوده است (برای توضیحات بیشتر ر.ک: آرون، ۱۳۶۴: ۱-۶).

۲. از همین رو مشاهده می‌کنیم هنگامی که معاویه تحت لوای خون‌خواهی عثمان به حکومت رسید، با تطمیع سران اقوام و رؤسای قبایل و گردآوری آن‌ها به دور خود، آن سال را «عام الجماعة» خواند (ابن عبدالبر، ۱۴۲۱ق، ج: ۳: ۱۴۱۸؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج: ۶: ۲۲۰) تا نشان دهد از پذیرش و اقبال عمومی برخوردار است.

۳. به عنوان نمونه امام رضا (علیه السلام) «آگاهی به سیاست / عالم بالسیاسة» را یکی از اوصافی می‌داند که هر امام باید واجد آن باشد (کلینی، ۱۳۶۵ق، ج: ۱: ۲۰۲؛ نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۲۲۲).

۴. تئوریزه کردن علنی مفهوم امامت را در نگرانی‌هایی که اصحاب به محضر حضرت رضا (علیه السلام) اظهار می‌کردند می‌توان مشاهده کرد (از محمد بن سنان: ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج: ۴: ۳۳۹؛ از صفوان بن یحیی: مفید، ۱۴۱۳ق، ج: ۲: ۲۵۵). در هر دو گزارش احساس خطر از خلافت عباسی بابت علنی کردن امامت و گفت‌وگو درباره آن مشاهده می‌شود.

۵. بی‌شک اصلی‌ترین نقش، از آن پذیرش ولایت‌عهدی است، هرچند می‌توان عوامل دیگری چون به وجود آمدن فضای [نسبتاً] باز اجتماعی را که ناشی از ایرانی‌گرایی مقطعی حکومت عباسی بود، دخیل دانست.

۶. واژه «بیعت» ریشه در بیع به معنای معاوضه و مبادله دارد. به این ترتیب بیعت‌کننده در ازای فروش اطاعت و انقیاد خود نسبت به حکومت، امور دیگری همچون امنیت را برای خود می‌خرد (ابن اثیر، ۱۳۶۷ق، ج: ۱: ۱۷۴).

۷. حدیث غدیر با عبارات «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاً فَعَلَيْهِ مَوْلَاةٌ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ وَ عَادِ مَنْ عَادَاهُ، وَ اخْذُلْ مَنْ خَذَلَهُ وَ انْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ» در کتاب صحیفه الرضا، منسوب به آن حضرت نیز آمده است (علی بن موسی الرضا، ۱۴۰۶ق: ۶۴).

۸. حدیث منزلت، تشبیه جایگاه پیامبر (صلی الله علیه و آله) و علی (علیه السلام) به موسی (علیه السلام) و هارون (علیه السلام) است با دو گونه نقل «أَمَّا تَرْضَى أَنْ تَكُونَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى» و «أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى» که در جوامع حدیثی شیعه و اهل سنت ضبط شده است (زید بن علی، بی‌تا: ۴۰۸؛ بخاری، ۱۴۰۱ق، ج: ۴: ۲۰۹).

۹. هنگامی که مأمون و کارگزارانش حسن و فضل، چندین مرتبه ولایت‌عهدی را به امام پیشنهاد کردند و هر دفعه با جواب منفی آن حضرت مواجه شدند، به تهدید روی آوردند. از همین رو مأمون با تمسک به وصیت عمر بن خطاب در شورای شش نفره مبنی بر گردن زدن هر کس که مخالفت کند، امام را تهدید به قتل کرد: «فَبِاللَّهِ أَقْسِمُ لَئِنْ قَبِلْتَ وَلَايَةَ الْعَهْدِ إِلَّا أَجَبْتُكَ عَلَى ذَلِكَ فَإِنْ فَعَلْتَ إِلَّا ضَرَبْتُ عُقُقَكَ» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج: ۴: ۳۶۳).

۱۰. ولایت‌عهدی را قبول می‌کنم به شرطی که امر و نهی نکنم، به داوری و افتاء ننشینم، احدی را نصب و عزل ننمایم، رسمی را بر هم نزده و احداث امری نکنم (کلینی، ۱۳۶۵ق، ج: ۴۸۹). در عمل نیز پابندی امام را مشاهده می‌کنیم؛

برای نمونه، آن حضرت پیشنهاد مأمون برای معرفی فرماندار را رد کردند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج: ۴۹: ۱۶۴).

۱۱. یکی از اهداف مأمون در واگذاری ولایت‌عهدی، کسب مشروعیت برای خلافت خود بود (جعفریان، ۱۳۸۱: ۴۳۳).

مأمون به هواخواهان حکومت عباسی و معترضان به ولایت عهدی امام رضا (علیه السلام) گفت: «این مرد [علی بن موسی] کارهای خود را از ما پنهان کرده، مردم را به امامت خود می خواند. او را بدین جهت ولیعهد قرار دادم که مردم را به خلافت ما خوانده، به سلطنت و خلافت ما اعتراف کند. در ضمن، فریفتگانش بدانند او چنانکه ادعا می کند، نیست و این امر [خلافت] شایسته ماست نه او» (ابن بابویه، ۳۷۸ق، ج ۲: ۱۷۰).

۱۲. برخی اهل سنت با نسبت دادن جمله «خلافت پس از من ۳۰ سال است و پس از آن تبدیل به پادشاهی خواهد شد» به رسول الله (صلی الله علیه و آله) قصد داشته اند به نوعی مشروعیت خلفای راشدین را با دیگرانی که با غلبه به حکومت رسیده اند متمایز جلوه دهند (ابن جعد، ۴۱۷ق: ۴۷۹). نمونه دیگر، توجیه روایت نبوی «اثمه پس از من ۱۲ نفر هستند» به خلفایی است که استحقاق خلافت داشته اند و نه هر آن کس که به این منصب دست یافته است! (مبارکفوری، ۴۱۰ق، ج ۶: ۳۹۱).

۱۳. به عنوان نمونه احمد بن حنبل می نویسد: «هرکس علیه پیشوایی از پیشوایان مسلمین که مردم بر خلافت او اجماع کرده باشند خروج کند، جمع مسلمانان را پراکنده کرده و چنانچه در آن حالت قبض روح شود، به مرگ جاهلیت مرده است» (احمد بن حنبل، ۴۱۱ق: ۴۵-۴۶).

۱۴. خلفای اولیه عباسی تا زمان جنگ امین و مأمون، اصرار بر انتخاب دو یا سه ولیعهد داشتند و تنها در زمان مأمون و گزینش علی بن موسی الرضا است که عباسیان تجربه تک ولیعهدی را آغاز کردند (قادری، ۱۳۷۵: ۱۴۹).
۱۵. امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در طول خلافت خود، کسانی را که بیعت نکرده بودند به حال خود وانهاده و از زور برای اخذ قدرت استفاده نکردند (به این گروه قاعدین گفته می شود. برای مشاهده اسامی آن ها ر. ک: طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۴: ۴۳۰-۴۳۱؛ طوسی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۱۶۶). بارزترین مخالفت اهل بیت با صورت بندی غلبه، از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است: «بنی امیه با شمشیر و ظلم بر مردم مسلط شدند، ولی امامت ما با محبت و مهربانی، وقار و تقیه، حسن معاشرت، پرهیزکاری و عبادت همراه است» (ابن بابویه، ۴۰۳ق، ج ۲: ۳۵۴-۳۵۵).

۱۶. زید در شهر بصره حرکت خود را آغاز کرد و علاوه بر غارت اموال و به آتش کشیدن خانه های بنی العباس و هم فکran آن ها، هر آن کس را لباس سیاه بر تن داشت در آتش می افکند (طبری، ۳۸۷ق، ج ۸: ۵۳۵). او به واسطه همین آتش افروزی هایش به «زیدالنار» ملقب گردید (ابوعلی مسکویه، ۱۳۷۹، ج ۴: ۱۱۸).

۱۷. از نقد امام رضا (علیه السلام) پی می بریم زید گمان کرده بود هر آن کس از نسل فاطمه (علیها السلام) باشد، عذاب نخواهد شد و هر کاری بخواهد می تواند انجام دهد که حضرت این تفکر را نقد نمودند (ابن بابویه، ۳۷۸ق، ج ۲: ۲۳۴).

۱۸. البته ناگفته نماند امام رضا (علیه السلام) خروج افراد متقی را که از برای خدا به خشم آمده و قیام کنند جایز شمردند. این مطلب را می توان در مقایسه زید النار با زید بن علی که مأمون آن دو را یکسان پنداشته بود مشاهده نمود که امام، قیام زید بن علی را تأیید کردند (ر. ک: ابن بابویه، ۳۷۸ق، ج ۱: ۲۴۸-۲۴۹).

۱۹. برای مشاهده گزارش های تاریخی از خشم برخی عباسیان از انتخاب یک علوی به عنوان ولیعهد و اهمیت آن از امکان خارج شدن خلافت از خاندان بنی عباس ر. ک: طبری، ۳۸۷ق، ج ۸: ۵۵۵.

۲۰. به جز خوارج و گروهی از معتزله، همه مذاهب پذیرفته بودند که خلافت حق قبیله قریش است؛ به همین دلیل گاه اصالت قریشی بودن، به عنوان اولین شرط در نظر گرفته شده است (فراء، ۴۲۱ق: ۲۰). این مبنا، ریشه در روایات فراوانی دارد که منسوب به پیامبر (صلی الله علیه و آله) است (ر. ک: بخاری، ۴۰۱ق، ج ۴: ۱۵۵). از همین رو برخی معتقدند قریشی بودن

خلیفه که نخستین نظریه و شرط خلافت بود تا پایان خلافت عباسیان همواره وجه غالب شرایط خلیفگی بوده است (قادری، ۱۳۷۵: ۱۵۹). بنابراین با تثبیت گفتمان قرشی بودن خلیفه، در اینجا گفتمان دیگری مطرح شده مبنی بر اینکه از میان قبیله قریش، چه کسی به پیامبر نزدیک‌تر است تا خلافت به او برسد.

۲۱. قاضی عبدالجبار و فخر رازی نام این گروه را «روندیه» دانسته‌اند (فخرالدین رازی، ۱۴۱۳ق: ۵۵؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ج ۲۰، بخش دوم: ۱۷۷).

۲۲. شاید به همین دلیل آنان به «عباسیان خالص / العباسیه الخالص» یاد می‌شوند (نوبختی، ۱۴۰۴ق: ۴۷).

۲۳. جالب توجه آنکه در منابع شیعی آمده است ابوصلت هروی، معمر بن خلاد و گروهی از شیعیان بر امام رضا (علیه السلام) وارد شدند و مشاهده کردند رنگ رخسار حضرت تغییر کرده است. آن‌ها از موقوف سؤال کردند که حضرت فرمودند: در اندیشه شعر مروان بن ابی حفصه بودم که ناگاه به خواب رفتم. در عالم رؤیا فردی اشعار زیر را می‌سرود:

قد کان اذ نزل القرآن بفضلہ و مضی القضاء به من الحکام

ان ابن فاطمة الممّوه باسمه حاز الوراثة عن بنی الاعمام

و بقى ابن ثلثة واقفا متحیرا و بیکی و یسعه ذو و الارحام

یعنی هنگامی که قرآن نازل شد، خداوند چنین قضا کرد که اولاد فاطمه جلیل القدر بوده و ارث‌بر پیامبر باشند در حالی که عموزادگان سهمی ندارند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۱۷۶).

۲۴. برای اطلاعات بیشتر ر.ک: آیین وند و الهی زاده، ۱۳۸۴: ۱-۱۸.

۲۵. این شعر نشان می‌دهد دلایل علویان در نسب نزدیک‌تر به رسول الله (صلی الله علیه و آله) از طریق امیرالمومنین (علیه السلام) از یک سو و فاطمه زهرا (علیها السلام) از سوی دیگر بوده است.

۲۶. به عنوان نمونه نفس زکیه به منصور نامه نوشته و خود را از نظر قربابت به رسول الله (صلی الله علیه و آله) نزدیک‌تر معرفی کرد چرا که علاوه بر امیرالمومنین (علیه السلام)، خود را از اولاد فاطمه (علیها السلام) می‌دانست (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۷: ۵۶۷). همچنین فان اس معتقد است نظریه وراثت در نهایت برچسب یک ایده غریب از یک فرقه را به پیشانی گرفت چون اگر حق جانشینی از آن عباس می‌بود، باید این مدعای بزرگ را پذیرفت که خلفای راشدین نیز خلافت را غصب کرده‌اند (Van Ess: 1991, V3: 18)، چیزی که برای عامه مسلمانان قابل پذیرش نبود.

۲۷. برای مشاهده ۶۹ روایت در فضیلت عباس، خاندان وی، محق بودن آنان در خلافت و پیش بینی وقوع آن ر.ک: متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۶۹۸-۷۰۸، احادیث ش ۳۳۳۸۳-۳۳۴۵۲).

۲۸. استدلال امام در تقابل با این فرهنگ جاهلی قرار دارد: «بنونا بنو ابناثنا و بناتنا / بنوهن ابناء الرجال الاباعدی» فرزندان ما، فرزندان پسرانمان هستند و فرزندان دخترانمان، فرزندان مردان بیگانه‌اند (جاحظ، ۱۴۲۴ق، ج ۱: ۲۳۰).

۲۹. امام به حرمت ازدواج با محارم استدلال کردند و لذا حضرت رضا (علیه السلام) به پیامبر نزدیک‌ترند. جالب توجه آنکه مأمون پس از سکوتی معنی‌دار در برابر این پرسش، بر درستی سخن امام صحه گذارد.

۳۰. در اینجا موضع‌گیری حاکم نیشابوری قابل توجه است. او از یک طرف به اجماع اهل علم تمسک می‌کند که در مسئله ارث، عمو بر پسر عمو تقدم دارد، اما در کنار آن به روایتی از امیرالمومنین (علیه السلام) اشاره کرده که ایشان، خود را وارث علم پیامبر دانسته‌اند (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۳: ۱۲۶). گویی او خواسته علم را مستثنا کند.

۳۱. این استدلال از امام موسی کاظم (علیه السلام) در تقابل با هارون الرشید ذکر شده است ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۸۲.

۳۲. این روایت فارغ از منابع شیعی، در غالب منابع اهل سنت در خطاب به حضرت زهرا (علیها السلام) نقل شده است (به عنوان نمونه ر.ک: قندوزی، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۲۱۰). فارغ از مجادلات سنتی، حتی جعفر به موعود بودن برادرش مهدی، باور نداشت (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۳: ۱۹۳).

منابع و مآخذ

- قرآن کریم.
- آرون، ریمون. (۱۳۶۴). *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*. ترجمه باقر پیرهام. تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
- آشوری، داریوش. (۱۳۵۸). *درآمدی بر جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسی سیاسی*. تهران: مروارید.
- آیینه‌وند، صادق؛ الهی‌زاده، محمدحسین. (۱۳۸۴). «معیار مشروعیت خلافت در چالش‌های حسینیان (فرزندان عبدالله محض) با دولت عباسی». *فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء (ع.ا.ه)*. ش ۵۳. صص: ۱-۱۸.
- ابن ابی شیبہ کوفی. (۱۴۰۹ق). *المصنف*. به کوشش سعید اللحام. بیروت: دارالفکر.
- ابن ابی عاصم، عمرو الضحاک الشیبانی. (۱۴۰۰ق). *السنة*. به کوشش محمدناصر الدین. بیروت: المکتب الاسلامی.
- ابن اثیر، عزالدین علی. (۱۳۶۷). *النهاية في غريب الحديث*. چاپ چهارم. قم: موسسه اسماعیلیان.
- (۱۳۸۵ق). *الکامل فی التاریخ*. بیروت: دارصادر.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۱). *معانی الاخبار*. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- (۱۳۶۲). *الأمالی*. تهران: انتشارات کتابخانه اسلامی.
- (۱۳۷۸ق). *عیون أخبار الرضا (علیه السلام)*. تهران: انتشارات جهان.
- (۱۳۸۵). *علل الشرائع*. قم: انتشارات داور.
- (۱۳۹۵ق). *کمال الدین و تمام النعمة*. به کوشش علی اکبر غفاری. تهران: اسلامی.
- (۱۴۰۳ق). *الخصال*. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- ابن جعد، علی. (۱۴۱۷ق). *مسند ابن جعد*. چاپ دوم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۴۰۸ق). *تاریخ*. به کوشش خلیل شحاده. چاپ دوم. بیروت: دارالفکر.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). *تحف العقول*. چاپ دوم. قم: جامعه مدرسین.
- ابن شهر آشوب مازندرانی. (۱۳۷۹ق). *مناقب آل أبی طالب (علیه السلام)*. قم: مؤسسه انتشارات علامه.
- ابن عبدربه آندلسی. (۱۴۰۴ق). *العقد الفريد*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عبدالبر. (۱۴۱۲ق). *الاستیعاب فی معرفة الأصحاب*. به کوشش علی البجاوی. بیروت: دارالجلیل.
- ابن عساکر. (۱۴۱۵ق). *تاریخ مدینه دمشق*. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر.
- ابن کثیر دمشقی. (۱۴۰۷ق). *البدایة و النهایة*. بیروت: دارالفکر.
- ابو الفرج اصفهانی. (۱۴۱۵ق). *الاغانی*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ابوعلی مسکویه. (۱۳۷۹). *تجارب الأمام*. به کوشش ابوالقاسم امامی. چاپ دوم. تهران: سروش.
- ابو هلال عسکری. (۱۴۱۹ق). *الصناعتين*. بیروت: مکتبه عنصریه.
- ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم. (۱۳۸۲). *الخراج*. چاپ دوم. قاهره: المطبعة السلفیه.
- احمد بن حنبل. (۱۴۱۱ق). *أصول السنة*. عربستان سعودی: دارالمنار.
- *أخبار الدولة العباسية و فيه أخبار العباس و ولده*. (نویسنده ناشناس) (۱۳۹۱ق). به کوشش عبدالعزیز الدوری و عبدالجبار المطلبی.

بیروت: دار الطلیعة.

- اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۱ق). کشف الغمه. تبریز: مکتبه بنی هاشمی.
- امام جمعه زاده، سید جواد؛ محموداوغلی، رضا. (۱۳۹۳). «واکاوی مواضع سیاسی امام رضا (علیه السلام) در بحران‌های اعتقادی-سیاسی دوره (۲۰۳-۱۸۳ق)». فرهنگ رضوی. ۲ (۵). صص: ۸-۳۱.
- بازرگان، عبدالعلی. (۱۳۶۱). شورا و بیعت. تهران: شرکت سهامی انتشار
- باقلانی، ابوبکر محمد. (۱۴۱۴ق). تمهید الاوائل وتلخیص الدلائل. بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیه.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۱ق). الجامع الصحیح. بیروت: دارالفکر.
- بغدادی، عبدالقاهر. (۱۴۰۸ق). الفرق بین الفرق. بیروت: دار الجیل/دارالافاق.
- بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۴۱۷ق). کتاب جمل من انساب الأشراف. بیروت: دارالفکر.
- تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹). شرح المقاصد. قم: الشریف الرضی.
- جاحظ، عمرو بن بحر. (۱۴۲۴ق). الحيوان. چاپ دوم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- جعفریان، رسول. (۱۳۸۱). حیات فکری و سیاسی ائمه. چاپ ششم. قم: انتشارات انصاریان.
- جواد علی. (۱۴۲۲ق). المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام. چاپ چهارم. بی‌جا: دارالساقی.
- حاکم نیشابوری. (بی‌تا). المستدرک علی الصحیحین، به کوشش یوسف مرعشلی. بیروت: دارالمعرفه.
- حمیری قمی، عبدالله بن جعفر. (بی‌تا). قرب الإسناد. تهران: انتشارات کتابخانه نینوی.
- خصیبی، حسین بن حمدان. (۱۴۱۹ق). الهدایة الکبری. بیروت: البلاغ.
- درخشه، جلال. (۱۳۹۱). سیاست و حکومت در سیره امام رضا (علیه السلام). مشهد: بنیاد بین المللی فرهنگی و هنری امام رضا (علیه السلام).
- دلیر، نیره. (۱۳۸۹). «گفتمان خلافت و سلطنت در سیر الملوک». مجله مطالعات تاریخ/اسلام. ش ۴. صص: ۳۷-۵۸.
- زید بن علی. (بی‌تا). مسند. بیروت: منشورات دار مکتبه الحیاه.
- سبحانی، جعفر. (بی‌تا). بحوث فی الملل والنحل. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۴). «تشیع و چالش مردم‌سالاری». بازتاب اندیشه. ش ۶۳. صص: ۵۰-۵۸.
- سعد بن عبدالله اشعری. (۱۳۶۰). المقالات والفرق. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- سیدمرتضی. (۱۴۱۳ق). الفصول المختارة. قم: کنگره شیخ مفید.
- شربینی، محمد بن احمد. (۱۳۷۷ق). مغنی المحتاج. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- صالحی شامی، محمد بن یوسف. (۱۴۱۴ق). سبل الهدی والرشاد فی سیره خیر العباد. بیروت: دارالکتب.
- صبحی، احمد محمود. (۱۴۱۰ق). الامام المجتهد یحیی ابن حمزه وآراؤه الکلامیه. قاهره: منشورات العصر الحدیث.
- صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
- طبرانی، سلیمان. (۱۴۱۵ق). المعجم الاوسط. بی‌جا: دارالحرمین للطباعة و النشر والتوزیع.
- _____ (بی‌تا). المعجم الکبیر. به کوشش حمده السلفی. قاهره: داراحیاء التراث العربی.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الإحتجاج علی أهل اللجاج. به کوشش: محمد باقر موسوی خراسان. مشهد: نشر مرتضی.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر. (۱۳۸۷ق). تاریخ الأمم والملوک. بیروت: دارالتراث.
- طوسی، خواجه نظام الملک. (۱۳۴۴). سیرالملوک. به کوشش هیوبرت دارک. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). *الخلاف*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____. (۱۳۸۲). *تلخیص الشافی*. قم: انتشارات المحبین.
- _____. (۱۴۱۱ق). *مصباح المتهجد و سلاح المتعبد*. بیروت: مؤسسة فقه الشیعة.
- عسقلانی، احمد بن الحجر. (۱۴۰۶ق). *لسان المیزان*. به کوشش دایره المعارف النظامیه. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- العلجونی، اسماعیل بن محمد. (بی تا). *کشف الخفاء*. به کوشش احمد القلاش. بیروت: مؤسسه الرساله.
- علی بن موسی الرضا (منسوب). (۱۴۰۶ق). *صحیفه الامام الرضا علیه السلام*. مشهد: کنگره جهانی امام رضا علیه السلام.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). *تفسیر*. تهران: چاپخانه علمیه.
- غزالی، ابوحامد. (۱۴۰۹ق). *فضائح الباطنیة*. به کوشش عبدالرحمان بدوی. کویت: دارکتب الثقافیه.
- فاروق عمر. (۱۹۹۸م). *الخلافه العباسیه عصر القوه والازدهار*. بی جا: دارالشروق.
- فتال نیشابوری، محمد بن حسن. (بی تا). *روضه الواعظین*. قم: انتشارات رضی.
- فخرالدین رازی. (۱۴۱۳ق). *اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین*. قاهره: مکتبه مدبولی.
- فراء، ابویعلی. (۱۴۲۱ق). *الأحكام السلطانية*. چاپ دوم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- فرای، ریچارد. (۱۳۶۵). *بخارا دستاورد قرون وسطی*. ترجمه محمود محمودی. تهران: علمی و فرهنگی.
- فضل الله، محمدجواد. (۱۳۸۲). *تحلیلی از زندگانی امام رضا علیه السلام*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- فیرحی، داود. (۱۳۷۸). *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام دوره میانه*. تهران: نشرنی.
- _____. (۱۳۸۲). *نظام سیاسی و دولت در اسلام*. تهران: سمت.
- قادری، حاتم. (۱۳۷۵). *تحول مبانی مشروعیت خلافت*. تهران: انتشارات بنیان.
- قاضی عبدالجبار. (۱۹۶۵م). *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*. قاهره: الدار المصریه.
- قندوزی، سلیمان بن ابراهیم. (۱۴۱۶ق). *ینایع الوده لذوی القربی*. بی جا: دارالاسوه.
- کراجکی، محمد بن علی. (۱۴۱۰ق). *کنز الفوائد*. قم: دارالذخائر.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵). *الکافی*. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- لاپیدوس، آیراماروین. (۱۳۷۶). *تاریخ حوابع اسلامی از آغاز تا قرن هجدهم*. ترجمه محمود رمضان زاده. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- لمبتون، آن کی اس. (۱۳۸۰). *دولت و حکومت در اسلام*. ترجمه و تحقیق: سید عباس صالحی و محمد مهدی فقیهی. تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- ماوردی، ابوالحسن. (بی تا). *الأحكام السلطانية*. قاهره: دارالحدیث.
- مبارکفوری، محمد بن عبدالرحمن. (۱۴۱۰ق). *تحفه الاحوذی بشرح جامع الترمذی*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- متقی هندی، علی. (۱۴۰۹ق). *کنز العمال فی السنن الاقوال و الافعال*. بیروت: مؤسسه الرساله.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مسلم بن حجاج نیشابوری. (بی تا). *صحیح*. بیروت: دارالفکر.
- مصری، احمد امین. (بی تا). *ضحی الاسلام*. بیروت: دارالکتب العربی.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ق)، *الإرشاد*. قم: کنگره جهانی شیخ مفید.

- نادری، نادر. (۱۳۸۴). *برآمدن عباسیان، ایدئولوژی مذهبی و اقتدار سیاسی*. ترجمه عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری. تهران: انتشارات سخن.

- نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). *الغیبه*. تهران: مکتبه الصدوق.

- نوبختی، حسن بن موسی. (۱۴۰۴ق). *فرق الشیعه*. چاپ دوم. بیروت: دار الاضواء.

- نووی، ابوزکریا بن شرف. (بی تا). *المنهاج*. نسخه نرم افزار مکتبه الشامله.

- هانتینگتون، ساموئل. (۱۳۷۴). «اقتدارگرایی و زوال مشروعیت». *مجله فرهنگ و توسعه*. ش ۱۹. صص: ۴۱-۴۳.

- هیثمی، نورالدین علی. (۱۴۰۸ق). *مجمع الزوائد*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

- Cooperson, Michael (2000), *Classical Arabic Biography: The Heirs of Prophets in the Age of al-Mamun*, Los Angeles: Cambridge University Press.

- Goitein, S.D (1966), *Studies in Islamic History and Institution*, Leiden: the Netherlands, E.J Brill.

- Lambton, Ann K.S (1985), *State and Government in the Medieval Islam*, New York: Oxford University Press.

- Shaban, M.A (1970), *The Abbasid Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Van Ess, Josef (1991), *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra*, Berlin\New York: Walter de Gruyter.



مقاله پژوهشی

بررسی روایات متعارض در باب «حجیت سوال از معصوم برای اثبات امامت» در کتاب کافی

دریافت: ۱۳۹۸/۲/۲۶ پذیرش: ۱۳۹۸/۵/۲۶

مهدی جلالی^۱، حسن نقی زاده^۲، فاطمه ترابی^۳

چکیده

در روایات وارد شده از اهل بیت، نشانه‌های گوناگونی برای شناخت امام معصوم ذکر شده است. ذکر این نشانه‌ها از این جهت بوده است که شیعیان در هر عصری بتوانند امام زمان خود را بشناسند و نیز مدعیان امر امامت رسوا شوند. از نشانه‌های گوناگونی که برای اثبات ولایت امام معصوم بر مردم ذکر شده، پرسش از امام است. به این معنا که شیعیان با طرح سوالاتی از مدعی امامت، بتوانند حقانیت یا بطلان دعوی او را احراز کنند و از تحیر در امر امامت رهایی یابند. در میان روایات مختلفی که مسئله سوال از امام را به عنوان راهی برای شناسایی امام حق برشمردند، تعارضاتی دیده می‌شود. برخی روایات پرسش از امام را برای اثبات حقانیت وی حجت دانسته و در مقابل، روایتی از امام رضا (علیه السلام) سوال را حجت ندانسته و در عوض نشانه‌های دیگری را غیر از سوال از مدعی امامت برای اثبات امامت حجت می‌داند. این تعارض آشکار میان روایت امام رضا (علیه السلام) و روایات دیگر در زمینه حجیت سوال از معصوم، مسئله اصلی این مقاله و به دنبال راه حلی برای آن است.

کلیدواژه‌ها: روایات متعارض، اثبات امامت، پرسش، امام رضا (علیه السلام)، حجیت.

۱. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول): a.jalaly@um.ac.ir

۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد: naghizadeh@um.ac.ir

۳. دانشجوی دکترای علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد: tf.torabi@gmail.com

مقدمه

از آنجا که مسئله تعارض در روایات از جمله مسائل بسیار اساسی و کارآمد در حدیث پژوهی است، تسلط و آگاهی کامل در این زمینه بر هر حدیث پژوهی لازم و ضروری می نماید؛ چرا که روایات متعارض در اغلب ابواب فقهی و غیر فقهی پراکنده است و وجود چنین روایاتی در کتب حدیثی، موجب طعن بر منابع حدیثی شیعه گشته و همواره موجبات نگرانی محدثان، متکلمان و فقیهان را فراهم کرده است. شاید به همین دلیل برخی شیعیان از همان قرون ابتدایی به نگارش آثاری در این زمینه پرداختند. به عنوان نمونه یونس بن عبدالرحمن (د ۲۰۸ ق) کتابی با عنوان «اختلاف الحدیث و مسائله» نگاشت (طوسی، بی تا: ۵۱۱) و محمد بن احمد بن داوود (۳۶۸ ق) نیز کتابی با عنوان «مسائل الحدیثین المختلفین» تصنیف کرد (نجاشی، ۱۴۰۷ ق: ۳۸۴). در قرن چهارم شیخ طوسی مبحث تعارض را در ضمن مباحث اصولی مورد توجه قرار داد و با نوشتن دو کتاب ارزشمند «تهذیب و استبصار» تلاش های خود را در رفع تعارض روایات فقهی به نهایت رساند. پس از شیخ طوسی، مبحث تعارض ادله، به سبب تاثیر و اهمیت آن در استنباط احکام فقهی، از مهم ترین مباحث اصول فقه شد و تا قرن حاضر پژوهش های اصولیان و فقیهان در این زمینه ادامه یافته است.

آنچه از زمان شیخ طوسی تاکنون در این زمینه انجام شده، بررسی تعارض در ابواب فقهی بوده و به ابواب غیر فقهی از جمله ابواب شامل روایات اعتقادی کمتر پرداخته شده است. برخی چون علامه مجلسی در مرآة العقول و بحار الانوار در این زمینه تلاش کرده اند و برخی موضوعات اعتقادی مانند قضا و قدر، علم الهی، جبر و تفویض و... بیشتر مورد توجه حدیث پژوهان قرار گرفته است؛ بنابراین شایسته است در جهت رفع تعارض روایات اعتقادی دیگری مانند موضوع امامت، قدمی برداشت و راه تحقیق در این زمینه را بر پژوهشگران این عرصه هموار نمود.

طرح مسئله

تعارض اخبار عبارت است از تنافی و ناسازگاری عرفی در مفاد و مدلول دو یا چند خبر (انصاری، ۱۴۱۹ ق، ج ۴: ۱۱). این مسئله در قرن چهارم و پنجم یکی از اشکالات کلامی اهل سنت بر شیعه به شمار می‌رفت (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲: ۱ و ۳). به همین دلیل علمای شیعه از همان زمان، درصدد رفع این اشکال برآمدند و شروع به نوشتن کتب حدیثی کردند چنانکه نویسندگان کتب اربعه، انگیزه خود را رفع تعارض و تناقض ظاهری موجود در احادیث ذکر کرده‌اند^(۱). کلینی و صدوق، راه حل رفع تعارض را درج احادیث موافق با فتاوی خود دانستند و کتب خود را با همین شیوه نگاشتند. به این امید که اخبار مخالف به تدریج منسوخ گردد^(۲). شیخ طوسی شیوه متفاوتی را در رفع تعارض روایات فقهی برگزید و با جمع احادیث متعارض در دو کتابش، به دنبال شناسایی آسیب‌هایی بود که بر احادیث عارض و موجب تعارض شده است (طوسی، ۱۳۹۰ ق، مقدمه کتاب: ۲-۵).

با مطالعه احادیث به جا مانده از زمان کلینی تا کنون معلوم می‌شود که شیوه کلینی هر چند در جای خود ستودنی بود؛ اما نتوانست شبهه تعارض اخبار را از میان ببرد و تأثیر بسزایی در طرد همه اخبار متعارض نداشت؛ زیرا پس از وی، محدثان دیگری مانند شیخ طوسی دست به نگارش کتبی به هدف رفع تعارض اخبار زدند و این نشان می‌دهد که تا زمان شیخ طوسی اخبار متعارض در میان روایات شیعه وجود داشته و موجب تحیر برخی شیعیان گردیده بود تا آنجا که برخی از وجوه شیعیان از علما تقاضای نوشتن کتبی برای رفع سردرگمی شیعیان کردند^(۳). با اینکه کلینی در مقدمه کتابش از برخی مبانی گزینش اخبار از میان اخبار متعارض سخن گفته (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۸ و ۹) در عین حال در همین کتاب نیز شاهد احادیث متعارض هستیم.

این پژوهش با انگیزه رفع تعارض برخی از احادیث کتاب کافی به عنوان مهم‌ترین کتاب حدیثی شیعه که علاوه بر روایات فقهی، روایات اعتقادی و اخلاقی را نیز در بردارد، به سراغ روایاتی رفته که از نشانه‌های اثبات امامت سخن می‌گویند. کلینی این روایات را در بابی با عنوان «کتاب الحجه» گنجانده است.

در این روایات نشانه‌های گوناگونی برای شناخت امام معصوم ذکر شده است تا شیعیان در هر عصری بتوانند امام زمان خود را از مدعیان امر امامت تشخیص دهند. یکی از این نشانه‌ها پرسش از امام است. به این معنا که شیعیان با طرح سوالاتی از مدعی امامت، بتوانند حقانیت یا بطلان دعوی او را احراز کنند و از تحیر در امر امامت رهایی یابند. اکثر روایاتی که در این موضوع وارد شده، پرسش از امام را برای اثبات حقانیت وی حجت دانسته‌اند. اما تک روایتی از امام رضا (علیه السلام) نیز وارد شده که بیان می‌کند سوال حجت نیست و در عوض، امام رضا (علیه السلام) نشانه‌های دیگری را غیر از سوال از مدعی امامت برای اثبات امامت ذکر کرده. بررسی این تعارض آشکار میان روایت امام رضا (علیه السلام) و روایات دیگر در زمینه حجیت سوال از معصوم، مسئله اصلی این مقاله و به دنبال راه حلی برای آن است.

روش کار در این مقاله بدین ترتیب است که احادیث کتاب الحجّه کافی در موضوع مورد بحث، یک به یک بررسی می‌شود. این احادیث اگر با احادیث ابواب دیگر از این کتاب یا با احادیث کتب حدیثی دیگر، متعارض بود، گام اول بررسی سندی روایات متعارض است. گاه ترجیح^(۴) سندی، خود به خود تعارض روایات را برطرف می‌سازد. گام دوم بررسی متنی احادیث است. اگر بررسی سندی گره از تعارض روایات نگشود، بررسی متنی و کمک گرفتن از روش‌های جمع عرفی^(۵) یا تاویل روایات می‌تواند مشکل تعارض روایات را برطرف کند.

نشانه‌های شناخت امام در روایات

در کتاب کافی باب «الامور التي توجب حجة الامام» احادیثی وجود دارد درباره اینکه چگونه می‌توان به صحت دعوی امامت یک شخص پی برد. در این احادیث، نشانه‌های گوناگونی برای امام ذکر شده و در کنار نشانه‌هایی چون فرزند بزرگ پدر بودن، دارای فضیلت و برتری بودن، وصی بودن^(۶) و... (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۸۴، ح ۱، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۱۶، ح ۹۸ و ۹۹؛ مسعودی، ۱۴۲۶ق: ۲۰۸) مسئله پرسش از امام

نشانه دیگری است که شیعیان به کمک آن بتوانند امام خود را تشخیص دهند.

پرسش از امام، راهی برای تشخیص امامت

از نشانه هایی که در برخی روایات بیان شده، مسئله پرسش از امام است. به این معنا که اگر شخصی ادعای امامت داشت با سؤالاتی از وی، حقانیت ادعای وی آشکار یا رسوا شود. احادیثی را که با موضوع پرسش از امام معصوم در کافی دیده می شود، می توان به دو دسته تقسیم کرد؛ در برخی روایات، سوال کردن از امام، وظیفه شیعیان و راهی برای اثبات حقانیت ائمه شمرده شده، برخی روایات بیان کننده رفتار شیعیان عصر حضور ائمه (علیهم السلام) است که با سوال کردن توانستند امام عصر خویش را شناسایی کنند و در مقابل، روایتی از امام رضا (علیه السلام) نیز سوال را حجت ندانسته و راه های دیگری برای اثبات امامت برشمرده است. همین تعارض میان روایات این موضوع، سبب شد به بررسی دقیق سندی و متنی روایات مذکور بپردازیم تا گره ناگشوده آن باز شود.

۱-۱. روایات دسته اول: پرسش از امام راهی برای یافتن حقیقت

در این دسته روایات دو گونه روایت وجود دارد: روایاتی که از ائمه (علیهم السلام) نقل شده و مضمون آن ها حکایت از حجت بودن پرسش از امام برای تشخیص امامت وی است و گونه دوم روایاتی است بیانگر تجربه راویانی که به دنبال یافتن امام، از مدعیان امامت پرسش هایی مطرح می کردند.

۱-۱-۱. روایات گونه نخست: راه تشخیص امام، پرسش از وی است

در همین باب، احادیثی پرسش از امام را در تشخیص امامت وی، حجت دانسته و پاسخ به سؤالات را از ویژگی های امام برشمرده اند. مانند روایتی که امام پاسخ دادن به سوال را از ویژگی هایی ذکر می کند که برای مراجعه کنندگان گواه صدق امامت باشد تا جایی که

اگر مستمعان ساکت باشند، امام خود آغاز سخن کند و خبرهایی دهد تا امامتش بر آنان روشن گردد^(۷).

این مسئله نشان می دهد که تسلط علمی و حاضر جوابی مدعی امامت گاه در درجه بالایی از اهمیت برای تشخیص امام از غیر امام قرار دارد. در روایتی دیگر، امام صادق (علیه السلام) نوع سوال را محدود به حلال و حرام نمودند و فرمودند: برای تشخیص حقانیت مدعی امامت، درباره حلال و حرام از او سوال کنید^(۸).

در باب «ما يجب على الناس عند مضي الامام» نیز در ضمن روایتی طولانی به این مسئله اشاره شده که اگر در ادعای امامت، کسی شریک امام بود، راه تشخیص حق، سوال از مدعی امامت است^(۹).

۱-۲-۱. گونه دوم: روایات بیانگر تجربه راویان در پرسش از مدعیان امامت

روایات دیگری که می توان در دسته اول جای داد روایاتی است مبنی بر توجه شیعیان و جویندگان حقیقت امر امامت که بیان می کند راویان با سوال از امام توانسته اند به حقانیت امام عصر خود پی ببرند. نمونه هایی از این اهتمام را کلینی در «بَابُ مَا يُفْضَلُ بِهِ بَيْنَ دَعْوَى الْمُحِقِّ وَالْمُبْطِلِ فِي أَمْرِ الْإِمَامَةِ» گرد آورده است:

۱. محمد بن سائب کلبی که نسب شناس بوده، نقل می کند که: به مدینه رفتم، در حالی که از موضوع امامت و خلافت اطلاعی نداشتم. در مسجد گروهی مرا به عبدالله بن حسن ارجاع دادند اما چون نزد وی رفتم و پرسش هایی را مطرح کردم، متوجه شدم که وی صلاحیت این کار را ندارد. گروه دیگری مرا به امام صادق (علیه السلام) راهنمایی کردند و چون نزد آن حضرت رفتم، امام ضمن پاسخ گویی به پرسش های فقهی ام، مرا به مطالبی در موضوع انساب، توجه داد و شگفتی مرا برانگیخت. وقتی از نزد آن حضرت بیرون رفتم، گفتم اگر چیزی باشد این جاست (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۳۴۹، ح ۶) ترجمه روایت با تلخیص)).

هرچند این روایت از برتری علمی امام ششم بر بنی الحسن خبر می دهد، اما از تعابیر آن استفاده می شود که کلبی در جست و جوی امام زمان خود بوده است. مثلاً می گوید وارد مدینه شدم و چیزی درباره «هذا الامر» (امامت و خلافت) نمی دانستم^(۱۰) (صادق، ۱۳۹۴: ۵۴).

۲. نمونه دیگر روایتی از هشام بن سالم است که در ضمن آن بیان می کند: هنگامی که پس از وفات امام صادق (علیه السلام)، مردم بر اساس روایتی از امام مبنی بر وجود امامت در فرزند بزرگ تر به شرط نبود عیب در او، عبدالله، فرزند بزرگ آن حضرت را به عنوان امام شناختند. من و صاحب الطاق نزد عبدالله رفتیم و از او چیزهایی پرسیدیم که پیش تر از پدرش پرسیده بودیم. او پرسش ما را جواب درستی نداد. پس از خانه اش بیرون آمدیم و متحیر بودیم که سراغ چه کسی برویم. در این هنگام شخصی مرا خواند و به دلیل ترس از جاسوسان منصور عباسی، از صاحب طاق خواستم دور شود تا اگر اتفاقی افتاد برای یک نفر باشد. پس دنبال آن شخص رفتم و او مرا به خانه ابوالحسن (امام کاظم) برد از ایشان سوالاتی کردم و یقین نمودم که امامت در ایشان است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۳۵۱، ح ۷) (ترجمه روایت با تلخیص).

۳. روایتی دیگر از شخصی واقفی (حسین بن عمر بن یزید) است که برای اتمام حجت نزد امام رضا (علیه السلام) می رود و از ایشان سوالاتی می پرسد که پیش از آن پدرش از پدر امام پرسیده بود و با پاسخ هایی کاملاً مشابه با پاسخ های امام کاظم (علیه السلام) روبه رو می شود و به واقفه پشت کرده و به امام رضا (علیه السلام) روی می آورد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۳۵۴، ح ۱۰).

این دست روایات که حکایت از پرسش های مردم از شخص مدعی امامت دارد، در کافی و دیگر کتب حدیثی بسیار است (ر.ک: کشی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۶۷۴ و ۶۳۲؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۳۴۳-۳۶۷).

۲-۱. روایات دسته دوم: سوال در تشخیص امام، حجت نیست

در میان این روایات گوناگون، روایتی از امام رضا (علیه السلام) وجود دارد که ضمن اشاره به وصیت

و سلاح در نشانه‌های امامت، سوال از امام را دليل بر امامت نمى داند^(۱۱).

تعارض ظاهرى احاديث دوگانه

چنانكه ذكر شد دربارهٔ مسئلهٔ سوال پرسيدن از امام معصوم، دو دسته روايات وجود دارد كه به ظاهر با هم متناقض جلوه مى كنند. مضمون مجموع روايات دسته اول بيان حجيت سوال از معصوم است و پرسش از امام يكي از راه‌هاى تشخيص امام معرفى شده است. در مقابل اين روايات، روايت ديگرى پرسش و پاسخ را دليل و نشانه اى براى اثبات حجيت امام نمى داند. از آن جا كه پرسش از مدعى امامت از آسان ترين راه‌هاى تشخيص امام براى عوام و خواص است، تعارضى كه در اين روايات ديده مى شود، در حجيت آن تشكيك وارد كرده و جويندگان حقيقت را متحير مى سازد.

رفع تعارض روايات

براى رفع تعارض اين روايات، شايسته است در قدم اول به بررسى اسناد آن‌ها پردازيم. در اين حالت اگر روايت متعارض داراى سند ضعيف بود، با كنار گذاشتن آن و ترجيح روايت معتبر، تعارض از بين خواهد رفت و نيازى به جمع يا تاويل روايات نخواهد بود. اما اگر روايات همگى معتبر و صحيح السند بود، قدم دوم جمع عرفى ميان آن‌هاست. بدين معنا كه گاه با دقت در فضاي صدور حديث، پرسش راوى و يا ميزان فهم راوى، الفاظ به كار رفته در روايت و... مى توان مراد حقيقى امام را فهميد و تعارض ظاهرى ميان روايات را رفع كرد؛ وگرنه ناچار به توقف در فهم اين دسته روايات خواهيم شد^(۱۲).

۱-۳. بررسى سندی

در بررسى سندی، روايات هر دسته، جداگانه بررسى مى شود تا معلوم گردد كه آيا

می‌توان با ترجیح سندی، تعارض این روایات را برطرف کرد یا باید از طریق متن روایات و بهره‌گیری از روش جمع عرفی، رفع تعارض کرد؟

۳-۱-۱. روایات گونه نخست از دسته اول

در گونه نخست از این دسته، سه روایت وجود دارد که بیان می‌کند سوال از امام از نشانه‌های تشخیص امامت است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ يَزِيدَ شَعْرِ عَنْ هَارُونَ بْنِ حَمْزَةَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع الْمُتَوَشُّبُ عَلَى هَذَا الْأَمْرِ الْمُدَّعِي لَهُ مَا الْحُجَّةُ عَلَيْهِ قَالَ يُسْأَلُ عَنِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ... (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۲۸۴، ح ۲).

تمامی راویان این حدیث توسط رجالیان توثیق شده‌اند:

محمد بن یحیی أبو جعفر العطار القمي (نجاشی، ۱۴۰۷ ق: ۳۵۳، ابن داود حلّی، ۱۳۸۳: ۳۴۰، علامه حلّی، ۱۴۱۱ ق: ۱۵۷)، محمد بن الحسین بن ابي الخطاب أبو جعفر الزيات الهمداني (نجاشی، ۱۴۰۷ ق: ۳۳۴، طوسی، بی تا: ۴۰۰، کشی، ۱۳۴۸: ۵۰۸، یزید بن إسحاق شعر (کشی، ۱۳۴۸: ۶۰۵)، هارون بن حمزة الغنوي الصيرفي (نجاشی، ۱۴۰۷ ق: ۴۳۷، ابن داود حلّی، ۱۳۸۳: ۹۱۴).

«عبد الأعلى مولى آل سام» نیز جزو ممدوحین است (کشی، ۱۳۴۸: ۳۱۹؛ خویی، ۱۴۱۰ ق، ج ۹: ۲۵۴) لذا طریق حدیث حسن^(۱۳) خواهد بود.

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع... قَالَ تَسْأَلُونَهُ فَإِنَّهُ سَيَبَيِّنُ لَكُمْ (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۳۷۸، ح ۲).

این حدیث نیز دارای سندی معتبر و صحیح است چرا که رجال‌شناسان، راویان این

حدیث را تعدیل نموده اند:

علی بن ابراهیم بن هاشم (نجاشی، ۱۴۰۷: ق: ۲۶۰)، محمد بن عیسی بن عبید (کشی، ۱۳۴۸: ۵۳۸، نجاشی، ۱۴۰۷: ق: ۳۳۴)، یونس بن عبد الرحمن (نجاشی، ۱۴۰۷: ق: ۴۴۷؛ کشی، ۱۳۴۸: ۵۵۶؛ طوسی، ۱۳۸۱: ۳۴۶)، حماد بن عثمان الناب (نجاشی، ۱۴۰۷: ق: ۱۴۳)، عبد الأعلى بن أعین (کشی، ۱۳۴۸: ۳۱۹؛ خویی، ۱۴۱۰: ق: ۹: ۲۵۵).

أَحْمَدُ بْنُ مِهْرَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ ع جُعِلَتْ فِدَاكَ بِمَ يُعْرِفُ الْإِمَامُ قَالَ فَقَالَ بِخَصَالٍ أَمَّا أَوَّلُهَا فَإِنَّهُ بِشَيْءٍ قَدْ تَقَدَّمَ مِنْ أَبِيهِ فِيهِ بِإِشَارَةٍ إِلَيْهِ لِيَتَكُونَ عَلَيْهِمْ حُجَّةٌ وَيُسْأَلَ فَيُجِيبُ... (کلینی، ۱۴۰۷: ق: ۱: ۲۸۵، ح: ۷).

از آن جا که رجالیان «محمد بن علی ابوسمینه» را تضعیف کرده (طوسی، بی تا: ۴۱۲؛ کشی، ۱۳۴۸: ۵۴۵؛ ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۹۵) و برخی در وثاقت «احمد بن مهران» تردید نموده اند (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۲)، سند این حدیث ضعیف به شمار می آید.

نتیجه: از آن جا که در میان این سه روایت، یک حدیث صحیح السند (حدیث دوم)، یک حدیث حسن (حدیث اول) و یک حدیث ضعیف وجود دارد (حدیث سوم) و مضمون آن‌ها به یکدیگر نزدیک است، حدیث سوم از لحاظ مضمونی، می تواند شاهد^(۴) و موبدی برای روایت صحیح السند و حسن قرار گیرد.

۳-۱-۲. روایات گونه دوم از دسته اول

بررسی سندی گونه دوم از روایات دسته اول (روایات بیانگر تجربه راویان در پرسش از مدعیان امامت) که در میان روایات باب «مَا يُفْضَلُ بِهِ بَيِّنَ دَعْوَى الْمُحَقِّقِ وَالْمُبْطِلِ فِي أَمْرِ الْإِمَامَةِ» قرار دارند، بدین شرح است:

الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْمُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ قَالَ أَخْبَرَنِي سَمَاعَةُ بْنُ مِهْرَانَ قَالَ أَخْبَرَنِي الْكَلْبِيُّ النَّسَابَةُ قَالَ: دَخَلْتُ الْمَدِينَةَ وَلَسْتُ أَعْرِفُ شَيْئاً مِنْ هَذَا الْأَمْرِ... (کلینی، ۱۴۰۷: ق: ۱: ۳۴۹، ح: ۶).

سند این روایت به دلیل وجود محمد بن علی ابو سمینه که شرح ضعف وی گذشت و مجهول بودن محمد بن سائب کلبی (طوسی، ۱۳۸۱: ۱۴۵؛ برقی، ۱۳۸۳: ۲۰؛ ابن داود حلی، ۱۳۸۳: ۳۱۲) ضعیف به شمار می‌رود.

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيْسَى عَنْ أَبِي يَحْيَى الْوَاسِطِيِّ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ قَالَ: كُنَّا بِالْمَدِينَةِ بَعْدَ وَفَاةِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع... (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۳۵۱، ح ۷).

در سند این روایت، سهیل بن زیاد ابو یحیی واسطی قرار دارد که حدیث او گاه معروف و گاه منکر است و جایز است از آن به عنوان شاهد و مویدی برای احادیث صحیح السند دیگر استفاده نمود (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۶۶). نجاشی به نقل از برخی شیعیان صاحب نظر، وی را در امر حدیث چندان استوار ندانسته است که این داوری با داوری ابن غضائری به طور اصولی در یک راستا قرار می‌گیرد (نجاشی، ۱۴۰۷: ق ۱۹۲).

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ أَوْ غَيْرِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ عُمَرَ بْنِ يَزِيدٍ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى الرَّضَاعِ... (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۳۵۴، ح ۱۰).

در این حدیث، مجهول بودن یکی از حلقات زنجیره سند (أَوْ غَيْرِهِ) که به ارسال می‌انجامد، حکم ضعیف را برای این حدیث به دنبال دارد.

نتیجه: احادیث گونه دوم همگی دارای ضعف سندی بوده لذا در روایات دسته اول تنها احادیث گونه اول که سوال از امام را نشانه تشخیص امامت بیان کرده اند، مقبول است.

۳-۱-۳. روایت دسته دوم

تک روایت این دسته که بیانگر عدم حجیت سوال در تشخیص امام است، دارای سندی صحیح است:

عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيْسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَاعِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّلَالَةِ عَلَى صَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ فَقَالَ الدَّلَالَةُ عَلَيْهِ الْكِبَرُ وَالْفَضْلُ وَالْوَصِيَّةُ إِذَا قَدِمَ الرِّكْبُ الْمَدِينَةَ فَقَالُوا إِلَى مَنْ أَوْصَى فَلَانَ قِيلَ إِلَى فَلَانَ بْنِ فَلَانَ وَدُورُوا

مَعَ السَّلَاحِ حَيْثُمَا دَارَ فَأَمَّا الْمَسَائِلُ فَلَيْسَ فِيهَا حُجَّةٌ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۸۵).

راویان این روایت همگی تعدیل شده اند: علی بن ابراهیم (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۶۰؛ علامه حلی، ۱۴۱۱ق: ۱۰۰)؛ محمد بن عیسی (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۴۱؛ ابن داود حلی، ۱۳۸۳: ۲۹۸)؛ علی بن الحکم الأنباری (طوسی، بی تا: ۲۶۴)؛ معاویه بن وهب البجلي (علامه حلی، ۱۴۱۱ق: ۹۳).

۳-۱-۴. نتیجه بررسی سندی

با توجه به بررسی‌هایی که بر روی اسناد این روایات انجام شد، معلوم می‌شود که با کنار زدن روایات ضعیفی که شاهی هم برای اعتبار بخشی آن‌ها یافت نشد، بقیه احادیث دارای سندی صحیح و لذا معتبر است. هر چند روایات گونه دوم از دسته اول که حاکی تجربه راویان در پرسش از مدعیان امامت است، همگی ضعیف است اما مضمون آن‌ها تایید کننده روایات گونه اول بوده با این تفاوت که در این روایات، راوی عملکرد خویش را در پرسش از مدعیان امامت گزارش می‌کند؛ بنابراین با توجه به اینکه ترجیح سندی در صورتی رفع تعارض می‌کند که برخی روایات، ضعیف‌السند باشند، لذا با روش ترجیح سندی نمی‌توان تعارض دسته اول و سوم را بر طرف کرد.

۳-۲. بررسی متنی

در بسیاری از روایات شیعه ائمه خود را مسئول و مصداق اهل الذکر معرفی کرده و پرسش از امام را بر شیعیان واجب دانسته‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۱۱، ح ۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۴۲۷). این روایات مربوط به زمانی است که شیعیان، امام عصر خود را شناخته‌اند و قبلاً امامت وی برایشان محرز شده و لازم است در امور دین و دنیای خود به امام مراجعه کنند و از ایشان سوال بپرسند. در این شرایط امام بر اساس مصالح موجود پاسخ می‌دهد یا از باب تقیه یا رعایت حال راوی یا وجود افراد مختلف الحال در یک مجلس و ... ممکن است پاسخی به سوال ندهد یا پاسخ را به زمان دیگری موکول نماید (در برخی روایات این

شرایط ذکر شده: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۵۷، ح ۳ و ج ۱: ۲۱۱، ح ۳).

روایاتی که در این پژوهش در دسته اول جای گرفته اند و سوال از امام را یکی از راه های تشخیص امام معرفی می کنند، مربوط به زمانی است که امام وفات یافته و شیعیان برای یافتن امام بعدی، سردرگم و متحیر هستند. امام با پاسخ به سوالات آن ها، ایشان را به تشخیص درست امام عصرشان هدایت می کند و مجالی برای مدعیان امر امامت باقی نمی گذارد. دلیل این ادعا از متن روایات به دست می آید زیرا در متن روایت، سوال راوی از تشخیص مدعی امامت است.

با دقت در مضمون روایات این دسته، معلوم می شود این تعارض بدوی^(۱۵) با روش جمع عرفی به راحتی قابل رفع است. این نکته نیز درخور ذکر است که تعارض یا به وجه تناقض است یا تضاد. در تحقق تناقض هشت شرط وجود دارد^(۱۶) (المظفر، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۶۵ و ۱۶۶) که در صورت نبود هریک از شروط، دو مسئله متناقض نخواهند بود.

میان روایات دسته اول و روایت امام رضا تناقضی آشکار وجود دارد. هر دو روایت در صد بیان نشانه هایی برای تشخیص امام است تا شیعیان، امام عصر خود را بشناسند و از تحیر خارج شوند. دسته اول سوال پرسیدن را در زمره نشانه ها ذکر می کند تا برای سوال کننده حجت را تمام کند. روایت امام رضا (علیه السلام) به صراحت بیان می کند که «فَأَمَّا الْمَسْأَلُ فَلَيْسَ فِيهَا حُجَّةٌ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۸۵).

چنانکه بیان شد هر دو دسته روایات، دارای سند صحیح و معتبر و از لحاظ موضوع و محمول نیز متفق است؛ زیرا مربوط به زمان وفات امام است و شیعیان به دنبال نشانه های شناخت امام معصوم می گردند.

علامه مجلسی در توجیه این روایات می گوید: مراد از اینکه سوال حجت نیست، یعنی دلیل برای عوام نیست زیرا پرسش و پاسخ از امام، کار هر کسی نیست (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵: ۱۶۷، مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۲۰۶). ملا صالح مازندرانی نیز با ذکر همین نکته، بیان می کند که حجیت سوال از امام، مخصوص خواص است (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۶: ۹۴)

زیرا سوالات مربوط به دین و شریعت، نظری و قراردادی بوده و مربوط به جعل شارع است و با هیچ یک از حقایق عینی و علوم ظاهری قابل تطبیق نیست. به همین منظور جواب واقعی را کسی تشخیص می دهد که متخصص و مجتهد در امر دین باشد لذا برای هر عامی، تشخیص مطلب دلیل بر امامت نیست.

هر چند با توجه به سیره عقلار رجوع عوام به خواص از باب رجوع به اعلم و خبره است و در همه علوم و مسائل بشری ساری و جاری است؛ اما درباره حدیث مورد بحث، این ادعا نیازمند دلیل است چرا که اگر امام رضا (علیه السلام) می خواست چنین دیدگاهی را بیان کند چنانکه علامه مجلسی و ملا صالح مازندرانی گفته اند، می توانست با آوردن استثناء، خواص را استثنا کند؛ بنابراین چنین برداشتی از این حدیث چندان موجه و قابل قبول به نظر نمی رسد زیرا روایت در صدد بیان ویژگی هایی برای تشخیص امام برای کسی است که به دنبال یافتن امام است و اشاره ای به خواص ندارد مخصوصاً اینکه بیان می کند «چون وارد شهر شود و از مردم بپرسد او را به وصی امام راهنمایی می کنند». از سویی دیگر، روایاتی که توصیه به پرسش از مدعی امامت می کنند نیز روایاتی عام بوده و در هیچ یک از آنها سوال کننده را از عوام مردم جدا نساخته است. با دقت در متن روایات که توضیح آن در ذیل خواهد آمد، راه رفع تعارض این روایات، دقت در موضوع و محمول و سوالات راویان از امام است که پاسخ ائمه بر این اساس متفاوت شده است.

احادیثی که سوال کردن را نشانه شناخت امام معرفی می کنند (روایات دسته اول) زمانی از امام صادر شده که راوی می پرسد چگونه مدعی امامت را تشخیص دهیم که امام است یا خیر؟ در حدیث ذیل راوی به دنبال یافتن حجتی علیه مدعی امامت است تا بطلان دعوی وی را آشکار نماید:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ يَزِيدَ شَعْبٍ عَنْ هَارُونَ بْنِ حَمْرَةَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع الْمُتَوَثَّبُ^{۱۷} عَلَى هَذَا الْأَمْرِ الْمُدَّعِي لَهُ مَا الْحُجَّةُ عَلَيْهِ قَالَ يُسْأَلُ عَنِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ...^{۱۸} (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۸۴، ح ۲).

یا در این حدیث، راوی فرض را بر این گذارده که امام در وصی بودن شریکی داشته باشد

و امام می‌فرماید از مدعی سوال کنید:

عَلَيْ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ... قُلْتُ فَإِنْ أَشْرَكَ فِي الْوَصِيَّةِ قَالَ تَسْأَلُونَهُ فَإِنَّهُ سَيُبَيِّنُ لَكُمْ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۳۷۸، ح ۲).

بنابراین با توجه به این دو حدیث، زمانی پرسش از امام لازم است که در مقابل وی، مدعی امامت وجود دارد و در وصی بودن با امام مشترک به نظر می‌رسد و گرنه بر اساس روایت امام رضا (علیه السلام)، زمانی که علامات مختلف امامت در کسی وجود دارد و اهل شهر به وصی بودن وی از سوی پدرش گواهی می‌دهند، نیازی به سوال از ایشان نیست و باید با دیدن همین نشانه‌ها، امامت وی را پذیرفت. از سوی دیگر در آن دو روایت، راوی برای تشخیص امام از مدعی امامت، به دنبال نشانه است و فرض سوالش را بر این نهاده که راه تشخیص مدعی امامت کدام است، در حالی که در روایت امام رضا (علیه السلام)، راوی از چگونگی ثبوت امر امامت برای شخصی سوال می‌کند و فرض وجود مدعی منتفی است:

عَلَيْ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرُّضَاعِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّلَالَةِ عَلَى صَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ فَقَالَ الدَّلَالَةُ عَلَيْهِ الْكِبَرُ وَالْفَضْلُ وَالْوَصِيَّةُ إِذَا قَدِمَ الرُّكْبُ الْمَدِينَةَ فَقَالُوا إِلَيَّ مَنْ أَوْصَى فَلَانَ قِيلَ إِلَيَّ فَلَانَ بْنِ فَلَانَ وَدُورُوا مَعَ السَّلَاحِ حَيْثُمَا دَارَ فَأَمَّا الْمَسَائِلُ فَلَيْسَ فِيهَا حُجَّةٌ.

ائمہ (علیہ السلام) نشانه‌هایی را برای تشخیص امام عصر برای شیعیان ذکر کرده‌اند از جمله: نص یا وصیت آشکار، فرزند بزرگ‌تر، فضل و برتری در عموم ویژگی‌های شخصی و خانوادگی، مانند پرهیزکاری در حد اعلی و نداشتن عیوب ظاهری، داشتن وقار، فضل و برتری ویژه در علم، به ارث بردن اسلحه و میراث پیامبر خدا مانند زره، شمشیر، پرچم، سپر، مغفر و نیزه (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۳۳، ح ۱ و ۳). پس با وجود این نشانه‌ها نیازی به پرسش از امام نیست؛ اما زمانی که شیعیان به سبب وجود مدعیانی برای امامت دچار تحیر می‌گشتند، سوال از مدعی امامت راهی برای رسوا شدن وی بود.

نتیجه‌گیری

بررسی روایاتی که در حجت بودن سوال از امام به هدف تشخیص امامت وی دچار تعارض هستند چنین نتیجه می‌دهد که سوال کردن از امام برای تشخیص امامت وی زمانی ضرورت می‌یابد و حجت است که مدعی امر امامت با سوال‌هایی که از او می‌شود، مرتبه علمی خود را بروز دهد و بدین سان امامت امام برحق آشکار گردد. این برداشت از متن روایاتی به دست می‌آید که راوی، در متن روایت به وجود مدعی امامت اشاره می‌کند. اما در آن‌جا که مدعیانی برای امر امامت وجود ندارد و امامت در مصداق واحدی در یک شخص تعیین و تشخیص پیدا کرده و با نشانه‌های گوناگون، امامتش ثابت شده، سوال در مقام اثبات امامت موضوعیت ندارد. بنابراین دو دسته روایت متعارض نما ناظر به دو مقام مختلف و دو مکان متفاوت است و در واقع تعارضی در میان نیست.

پی نوشت

۱. کلینی در مقدمه «الکافی» یکی از دلایل خود را در نوشتن کافی وجود احادیث مختلف ذکر می‌کند (رک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۸). شیخ طوسی نیز در مقدمه کتاب تهذیب الاحکام ابتدا به واقعیت تضاد و تعارض موجود در روایات شیعه در آن دوران و در نتیجه طعن مخالفان به شیعیان اشاره می‌کند و پس از آن توصیه شیخی فاضل را چاره‌جوی این مشکل یادآور می‌شود و می‌نویسد: «دوست من به من گفت: در این شرایط به تألیف کتابی اهتمام کنم که بتواند اخبار متناقض و احادیث اختلافی را به نحوی با یکدیگر جمع کند...» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج: ۲).
 ۲. کلینی در مقدمه «الکافی» با اشاره به قول معصوم درباره اخذ یکی از روایات متعارض از سر تسلیم، در صورتی که با روش‌های ترجیح‌توان روایات را ترجیح داد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۹) به صورت ضمنی نشان می‌دهد که یکی از اهداف وی در نوشتن کتابش، امید به منسوخ شدن روایات مخالف بوده است.
 ۳. رجوع شود به مقدمه کتاب‌های: الکافی، تهذیب الاحکام، الاستبصار و من لایحضره الفقیه.
 ۴. ترجیح به معنای برتری دادن چیزی بر چیز دیگر است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج: ۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج: ۲؛ ۴۴۶) در اصطلاح، ترجیح عبارت است از بیان رجحان و امتیاز یکی از دو روایت متعارض و تقویت آن به وجهی از وجوه تقویت که بدان سبب بر دیگری مقدم می‌شود (دلبری، ۱۳۸۶: ۱۶۰).
 ۵. اهم موارد جمع عرفی (جمعی که عرف عام و عقلای عالم آن را می‌پسندند و در محاورات خود از آن بهره می‌گیرند. (صدر، ۱۹۸۶م، ج: ۲) عبارتند از: حمل عام بر خاص، حمل مطلق بر مقید، حمل مجمل بر مفصل، حمل صیغه امر بر استحباب، حمل صیغه امر بر رخصت و رفع خطر، حمل صیغه نهی بر کراهت، حمل بر مجاز، حمل بر تخییر، حمل روایت بر واقعه‌ای خاص، حمل روایت بر قدر متیقن، حمل روایت بر حالات خاص مکلف (مظفر، ۱۳۷۰، ج: ۲؛ ۲۰۵-۲۰۷).
 ۶. هر چند برخی نشانه‌ها در ظاهر، درباره برخی ائمه صادق نیست؛ اما با کنار هم قرار دادن احادیث می‌توان به حقیقت مسئله پی برد. به عنوان نمونه یکی از نشانه‌هایی که در روایات شمرده شده، این است که امام «اکبر ولد آیه» باشد. این نشانه درباره برخی، همچون امام باقر محقق نیست، چون به پدرش امام سجاد ایراد گرفته می‌شود که چرا فرزند بزرگ ترش را وصی خود نکرده است. حلقه‌های مغفول‌های که باعث ایجاد این تعارض شده است، وجود قیده‌های دیگری است که در روایات دیگر به آن‌ها اشاره شده از جمله افضلیت (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۲۸۴، ح: ۱) و نداشتن عیب (همان، ح: ۶) برای فرزند بزرگ‌تر. پس با وجود این قیده‌ها تعارضی در این روایات وجود ندارد.
 ۷. أَحْمَدُ بْنُ مِهْرَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ جُعِلْتُ فِدَاكَ بِمَ يُعْرَفُ الْإِمَامُ قَالَ فَقَالَ بِخَصَالٍ أَمَّا أَوَّلُهَا فَإِنَّهُ بِشَيْءٍ قَدْ تَقَدَّمَ مِنْ آيَةٍ فِيهِ بِإِشَارَةِ إِلَيْهِ لَتَكُونَ عَلَيْهِمْ حُجَّةٌ وَيَسْأَلُ فَيُجِيبُ وَإِنْ سَكَتَ عَنْهُ ابْتَدَأَ وَيُخْبِرُ بِمَا فِي غَدِرٍ وَيُكَلِّمُ النَّاسَ بِكُلِّ لِسَانٍ... (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۲۸۵، ح: ۷).
- أبو بصير گوید: به ابوالحسن (علیه السلام) گفتم: فدایت شوم، امام با چه شناخته می‌شود؟ گفت: در جواب فرمود به چند خصلت: با چیزی که از پدر در باره او سابقه دارد (مانند نص بر او و سپردن علم امامت به او) به اشاره به وی تا دلیل امامت باشد. هر چه از او پرسند جواب گوید و اگر در برابر او خاموش نشینند او خود آغاز سخن کند. می‌تواند از فردا خبر دهد. با مردم جهان به هر زبانی می‌تواند سخن گوید...

۸. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ يَزِيدَ شَعْرِ عَنْ هَازُونَ بْنِ حَمْرَةَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ الْمُتَوَسِّطِ عَلَى هَذَا الْأَمْرِ الْمُدَّعَى لَهُ مَا الْحُجَّةُ عَلَيْهِ قَالَ يُسْأَلُ عَنِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ قَالَ ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيَّ فَقَالَ ثَلَاثَةٌ مِنَ الْحُجَّةِ لَمْ تَجْتَمِعْ فِي أَحَدٍ إِلَّا كَانَ صَاحِبَ هَذَا الْأَمْرِ أَنْ يَكُونَ أَوَّلَى النَّاسِ بِمَنْ كَانَ قَبْلَهُ وَ يَكُونَ عِنْدَهُ السَّلَاحُ وَ يَكُونَ صَاحِبَ الْوَصِيَّةِ الظَّاهِرَةِ الَّتِي إِذَا قَدِمَتِ الْمَدِينَةَ سَأَلَتْ عَنْهَا الْعَامَّةُ وَالصَّبِيَّانَ إِلَى مَنْ أَوْصَى فَلَانَ فَيَقُولُونَ إِلَى فَلَانَ بْنِ فَلَانَ (كلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۲۸۴، ح: ۲).

عبد الأعلى گوید: به امام صادق (علیه السلام) گفتم: آن که به ناحق بر مسند امامت جسته و مدعی آن است چه دلیلی بررد او است؟ فرمود: از احکام حلال و حرام از وی پرسند، سپس رو به من کرد و فرمود: سه دلیل هست که در کسی جمع نباشد جز این که به حق صاحب مقام امامت است: اولی و احق باشد نسبت به امام سابق بر خود و سلاح نزد او باشد و وصی معروف امام سابق باشد به طوری که وقتی تو وارد شهر مدینه شدی از عموم مردم و از بچه‌ها پرسیدی: فلان امام به چه کسی وصیت کرده؟ بگویند: به فلان پسر فلان.

۹. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع... قُلْتُ فَإِنْ أَشْرَكَ فِي الْوَصِيَّةِ قَالَ تَسْأَلُونَهُ فَإِنَّهُ سَيَبَيِّنُ لَكُمْ؛ عبد الأعلى گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم... من گفتم: اگر شریک در وصیت داشته باشد؟ فرمود: از شخص امام بپرسید که او محققاً برای شما بیان می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱، ۳۷۸، ح: ۲).

۱۰. با کمک روایات و اشعار آن دوره ثابت می‌گردد آن‌جا که بحث از امامت و خلافت بوده، «هذا الامر» به همین معنا استعمال می‌شده است. به عنوان نمونه در شعر ذیل که منسوب به عباس بن ابی مطلب و درباره مسئله خلافت پس از پیامبر است، مراد از هذا الامر خلافت است: مَا كُنْتُ أَحْسَبُ هَذَا الْأَمْرَ مُنْخَرِفًا عَنْ هَاشِمٍ ثُمَّ مِنْهُمْ عَنْ أَبِي حَسَنٍ (هلالی، ۱۴۰۵ق، ج: ۲، ۵۷۶).

(برای مشاهده روایاتی در این معنا رجوع کنید: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱، ۲۹۹، ح: ۶؛ ج: ۱، ۲۸۵، ح: ۵؛ ج: ۱، ۲۸۴، ح: ۲؛ ج: ۳۳۳، ح: ۴).

۱۱. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَمْرٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَاعِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّلَالَةِ عَلَى صَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ فَقَالَ الدَّلَالَةُ عَلَيْهِ الْكِبَرُ وَالْفَضْلُ وَالْوَصِيَّةُ إِذَا قَدِمَ الرِّكَبُ الْمَدِينَةَ فَقَالُوا إِلَى مَنْ أَوْصَى فَلَانَ قِيلَ إِلَى فَلَانَ بْنِ فَلَانَ وَدُورُوا مَعَ السَّلَاحِ حَيْثُمَا دَارَ فَأَمَّا الْمَسَائِلُ فَلَيْسَ فِيهَا حُجَّةٌ؛

احمد بن عمر گوید: از امام رضا (علیه السلام) در مورد دلیل بر صاحب امر امامت پرسیدم، فرمود: دلیل آن کبر (سن) و فضل و وصیت است، تا آنجا که چون کاروانی به مدینه وارد شوند و بگویند فلان امام به چه وصیت کرده؟ گویند: به فلان پسر فلان، شما با سلاح بگردید هر کجا آن گردید، که همراه با امامت است، اما صرف مسائل دلیل نمی‌شوند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱، ۲۸۵، ح: ۵).

۱۲. روش برخورد با روایات متعارض در این مقاله، تاسی از روش شیخ طوسی در الاستبصار است که ابتدا از ترجیح سندی بهره می‌برد و پس از آن اگر روش ترجیح، جوابگو نبود از روش جمع عرفی بهره می‌گیرد (رک: دلبری، ۱۳۸۶، سراسر کتاب).

۱۳. به حدیث متصلی که راوی آن امامی ممدوح باشد، اطلاق می‌شود (شیخ بهائی، ۱۳۹۰، ج: ۵؛ شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ج: ۱، ۸۵).

۱۴. «الحديث الذى يشارك فيه رواه رواة الحديث الفرد لفظا و معنى او معنى فقط، مع الاختلاف فى الصحابة»
یعنی حدیثی که راویان آن با راویان یک حدیث منفرد از جهت لفظ و معنا یا فقط در معنا مشارکت کنند (طحان، ۱۴۰۴ق: ۱۴۱؛ عتر، ۱۴۱۲ق: ۴۱۸). (درایه نگاران شیعه چنین اصطلاحی را عنوان نکرده اند (نفیسی، ۱۳۸۶: ۲۷۷).
۱۵. گاه تنافی را می‌توان با روش‌ها و راه حل‌هایی برطرف نمود که این قسم تعارض را «تعارض بدوی» یا «تعارض غیر مستقر» نامیده‌اند و در مقابل «تعارض مستقر» قرار دارد که در آن، دو روایت متعارض به هیچ عنوان قابل جمع نیست (هاشمی شاهرودی، بی تا، ج ۷: ۴۲).
۱۶. در تناقض هشت وحدت شرط دان / وحدت موضوع و محمول و مکان / وحدت شرط و اضافه، جزء و کل / قوه و فعل است و در آخر زمان (براتی، ۱۳۹۴، ج ۳: ۱۷۰).
۱۷. آنکه بدون داشتن استحقاق امر امامت را اراده می‌کند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۷۹).
۱۸. عبد الاعلی گوید: به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: کسی که منصب امامت را غصب کرده و مدعی آن است، چه دلیلی بر رد اوست؟ فرمود: راجع به حلال و حرام از او پرسند ...

منابع و مأخذ

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲). *الخصال*، قم: جامعه مدرسین.
- _____ (۱۴۱۳ق). *من لا يحضره الفقيه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن داود حلّی، حسن بن علی. (۱۳۸۳ق). *رجال ابن داود*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن غضائری احمد بن حسین. (۱۳۶۴ق). *رجال ابن الغضائری*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- انصاری، شیخ مرتضی. (۱۴۱۹ق). *فرائد الأصول*. قم: مجمع الفکر الإسلامی.
- براتی، مرتضی. (۱۳۹۴). *اصول فقه آموزشی- کاربردی*. ج ۳. تهران: فکر سازان.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۸۳ق). *رجال البرقی*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۱ق). *خلاصه الرجال العلامة الحلّی*. قم: دار الذخائر.
- خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۰ق). *معجم رجال الحديث*. قم: مرکز نشر آثار شیعه.
- دلبری، سید علی. (۱۳۸۶). *مبانی رفع تعارض اخبار از دیدگاه شیخ طوسی در استبصار*. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۰۸ق). *الرعايه في علم الدرايه*. قم: مکتبه آیه الله المرعشي.
- شیخ بهائی، محمد بن حسین عاملی. (۱۳۹۰ق). *الوجیهة في علم الدرايه*. قم: نشر بصیرتی.
- صادقی، مصطفی. (۱۳۹۴). «شیوه‌های تشخیص امام در عصر حضور». *پژوهش نامه امامیه*. دوره ۱. شماره ۲. صص: ۶۷-۶۶.
- صدر، محمد باقر. (۱۹۸۶م). *دروس فی علم الاصول*. قم: مؤسسه النشر الاسلامیه.
- صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلی الله علیهم*. قم: مکتبه آیه الله المرعشي النجفی.
- طحان، محمود. (۱۴۰۴ق). *تیسیر مصطلح الحديث*. کویت: دار التراث.
- طریحی، فخر الدین بن محمد. (۱۳۷۵). *مجمع البحرين*. تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۹۰ق). *الاستبصار فيما اختلف من الأخبار*. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- _____ (۱۳۸۱ق). *الرجال*. نجف: انتشارات حیدریه.
- _____ (۱۴۰۷ق). *تهذيب الأحكام (تحقیق خراسان)*. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- _____ (بی تا). *الفهرست*. نجف: المکتبه المرتضویه.
- عتر، نورالدین. (۱۴۱۲ق). *منهجد النقد فی علوم الحديث*. بیروت: دارالفکر.
- فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير*. قم: مؤسسه دار الهجرة.
- کشی، محمد بن عمر. (۱۳۴۸). *رجال الکشی*. مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- _____ (۱۳۷۵). *اصول الکافی*. ترجمه محمد باقر کمره ای. قم: اسوه.
- مازندرانی، محمد صالح. (۱۳۸۲ق). *شرح الکافی- الأصول والروضة*. تهران: المکتبه الإسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۴۰۴ق). *مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول*. قم: دار الکتب الإسلامیه.

- مسعودی، علی بن حسین. (۱۴۲۶ق). *إثبات الوصية للإمام علي بن أبي طالب*. قم: انصاریان.
- مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۰). *اصول الفقه*. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۰۷ق). *رجال النجاشی*. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- نفیسی، شادی. (۱۳۸۶). *درایه الحدیث (بازنژوهی مصطلحات حدیثی در نگاه فریقین)*. تهران: سمت.
- هاشمی شاهرودی، محمود. (بی تا). *بحوث فی علم الاصول*. المجمع العلمي للشهید الصدر.
- هلالی، سلیم بن قیس. (۱۴۰۵ق). *کتاب سلیم بن قیس الهلالی*. قم: الهادی.

چکیدہ انگلیسی

English Abstract

Examining the Conflicting Narrations on the "Authority of the Question from the Infallible Imam to Prove the Imamate" in the Book *Kāfi*

Mehdi Jalali ¹ Hasan Naghizadeh ² Fatemeh Torabi ³

Received: May 6 ,2019

Accepted: August 17 , 2019

Abstract

In the narrations of Ahl al-Bayt, various signs have been mentioned for recognizing the Infallible Imam. The mention of these signs has been due to the fact that Shiites in every age can know the Imam of their time and also the claimants of the Imamate can be disgraced. One of the various signs mentioned to prove the guardianship of the Infallible Imam over the people is the question from the Imam. In other words, by asking questions of the claimant to the Imamate, the Shiites can establish the legitimacy or invalidity of his claim and get rid of the confusion in the matter of the Imamate. There are conflicts between different narrations that have considered the issue of asking the Imam as a way to identify the Imam of Truth. Some narrations consider the question from the Imam as a proof to prove his legitimacy, and on the other hand, a narration of Imam Riḍā (as) does not consider the question as a proof and instead considers other signs other than the question from the claimant of the Imamate to prove the Imamate. This obvious conflict between the narration of Imam Riḍā (as) and other narrations regarding the authority of the question from the Infallible Imam is the main issue of this article and seeks a solution for it.

Keywords: Conflicting narrations, Proof of Imamate, Question, Imam Riḍā (as), authority.

1. Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Ferdowsi University of Mashhad (Corresponding Author). a.jalaly@um.ac.ir

2. Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Ferdowsi University of Mashhad. naghizadeh@um.ac.ir

3. PhD student in Quranic and Hadith Sciences, Ferdowsi University of Mashhad. tf.torabi@gmail.com

The Positions of Imam Riḍā (as) Against the Discourses of Political Legitimacy of the Caliphate

Yahya Mirhoseini ¹ Ali Mohammad Mirjalili ² Hasan Zarei Mahmood Abadi ³

Ahmad Zare Zardini ⁴ Zahra Hashemi ⁵

Received: July 9 ,2019

Accepted: October 8 ,2019

Abstract

The legitimacy of governments has always been, at least since ancient Greece, one of the key issues in political science. In the Islamic world, although the formulations presented for the ratification of the caliphate were later than the status of action, but it can be said that during the Imamate of the eighth Shiite Imam, many of them had achieved their structure. Now, if we look at the narrations of Imam Riḍā (as) from the perspective of political science, we will see that many of Raḍavi's teachings are related to the legitimacy of the government. Based on a descriptive-analytical method, this study tries to show what discourses were held in the period of the life of Imam Riḍā (as) (203-148 AH) regarding the legitimacy of the Caliphate and what was the view of the Eighth Imam of the Shiites in the face of them?

The results of the research show that the caliphate did not have a solid basis for legitimacy, and based on previous events, it has become a theorizing; also, during the Abbasid caliphate, strategies were considered to strengthen legitimacy. The narrations also demonstrate that in addition to presenting the Shiite model, the "text", they criticized both paths of the caliphate system, that is, the constructions of legitimacy and strengthening strategies, in order to give a new life to the political principles of the Shiite school.

Keywords: Politics, Power, Principles of legitimacy, Imam Riḍā (as), Abbasid

1. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith, Faculty of Theology, Meybod University (Corresponding Author). Mirhoseini@meybod.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Quran and Hadith, Faculty of Theology, Meybod University. almirjalili@meybod.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Iranology, Meybod University, Faculty of Theology, Meybod University. h.zarei@meybod.ac.ir

4. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith, Meybod University, Faculty of Theology, Meybod University. zarezardini@meybod.ac.ir

5. PhD student in Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Meybod University. hashemizahra89@gmail.com

A Comparative Study of the Poems of Mousavi Garmaroodi

and Abbas Yasin with a focus on Imam Riḍā (as)

Sabereh Siavashi ¹ Abbas Khandan ² Rana Abdi ³

Received: July 6 ,2019

Accepted: October 5 ,2019

Abstract

Imam Riḍā (as) and his virtues have been a famous topic for many Shiite religious poems from the past until now; thus, the poems *Khalajātun fi Safar al-Qalb* (Rummages in travel of the heart) by Abbas Yasin and *Gūshwāreh Arsh* (Earring of the Heaven) by Mousavi Garmaroudi have been studied in a descriptive-analytical method based on the American school of comparative literature to recognize stylistic and emotional features that two poets have in common in depicting character and life of the Imam in a literary way for his followers. One of the achievements of this research is to pay attention to the fact that the generosity and commitment to principles of justice of the eight Imam have had of great importance for both among other virtues of him. This point can indicate that both literary representatives, influenced by the spiritual, social, political and cultural conditions of the time, consider themselves more than ever-in need to the help of Imam (as). The Persian poet, to achieve his goal, have employed imagination, figures of speech, and also in advancing innovative images, in a more efficiently compare to Arab poet; at the same time, applying scientific facts in a poetic composition did not make it difficult to understand his poetry, but by understanding these facts, the audience's pleasure has doubled. On the other hand, Abbas Yasin's poetry is also reflecting his emotional attitudes, to the extent that one could scarcely find figures of speeches and imagination in his poems. But, afterwards, both poets, more than anything else, draw the audience to the spiritual aspects of the personality of Imam Riḍā (as) and his generosity and fairness which highlight the important topic of *twassul* (appeal), which is one of the important issues of Shiite religion.

Keywords: Interpretive narrations, *Rūḥ al-Ma'anī*, *Ālūsī*, Imam Riḍā (as), the Holy Qur'an.

1. Assistant Professor of Institute for Humanities and Cultural Studies (Corresponding Author). saberehsiavashi@yahoo.com

2. Master, Institute of Humanities and Cultural Studies. khandan94@gmail.com

3. PhD student of Arabic Language and Literature, Allameh Tabatabai University. r707070a@yahoo.com

Study of the Mechanisms of Introducing

Imam Riḍā (as) by Imam Kāẓim (as)

Zahra Jahanbazi ¹ Mohammad Ghafoori Nezhad ² Seyyed Alireza Vasei ³

Received: August 4 ,2019

Accepted: October 6 ,2019

Abstract

The study of the historical course of the appointment of the Imam by the previous Imam indicates its different aspect by Imam Kāẓim (as), to the extent that for the first time in the culture of the Imamate, that Imam repeatedly introduced his successor in public. By examining the primary hadith sources, it is clear that 41 hadiths have been narrated about the introduction of the eighth Imam (as) by the previous Imam. In the meantime, in addition to the acceptance of these narrations by the general Imami companions, 11 hadiths based on the validity of the latter, are correct in terms of the document. The noticeable difference in the statistics of this group of narrations is more than anything due to factors such as the expansion of the Shiite community to the farthest corners of the Islamic world and the expansion of the advocacy organization; also, the prediction of deviant sects by Imam Kāẓim (as), including the Wāqifi sect, is led by some elders and lawyers. Explaining the issue of Imamate and the characteristics of the Imam, public announcement and introduction in public, guardian, caliph and guardian of the Imam in life and death, entrusting the vows of the Imamate, determining a special sign to know the Imam, much respect and other actions are some of the mechanisms of Imam Kāẓim (as) in announcing the Imamate of Imam Riḍā (as). This research tries to explore the various dimensions of the subject and express its secret in a historical and hadith method based on content analysis.

Key words: Imam Kāẓim (as), Appointment of Imam, Imam Riḍā (as), Wāqifah, Characteristics of Imam.

1. PhD student at the University of Religions and Denominations (Corresponding author). z.jahanbazi@ut.ac.ir

2. Associate Professor, University of Religions and Denominations. ghafoori_n@yahoo.com

3. Associate Professor, Institute of Islamic Sciences and Culture. a.vasei@isca.ac.ir

Content Analysis of Imam Riḍā (as) Poetic Hadiths

Hosein Safareh ¹ Mohammad Etratdoost ²

Received: July 14 ,2019

Accepted: August 6 ,2019

Abstract

A review of the biography of the infallibles (as) shows that they also used the wise poems of others in their words and confirmed its contents and sometimes composed verses themselves. In the hadiths narrated from Imam Riḍā (as), 52 verses are mentioned which it seems that he has quoted them because of their valuable moral and legal themes and has reflected them in his words. Some of these poems are poetic representations of Imam Riḍā (as) and a few verses are his own poems. Using the content analysis method, the authors have extracted from these 52 verses of poetry, about 100 themes and 16 main themes, which is called "text orientation". These titles, which are the main idea and message of the text, come to the mind of the audience according to the principle of "origin". By "classifying" the orientations for achieving the categories of research, it became clear that out of the 16 main topics extracted, 9 collections (%56) deal with the subject of how human social relations with others, and four collections (%25) refer to the subject of individual affairs and acts of human worship and three collections (%19) refer to the issue of usurpation of the Caliphate by the oppressive rulers and the enemies of the Ahl al-Bayt (as). Therefore, the main purpose of the article, which is to express the main orientation of Raḍavi poetry news, is classified in detail under the three categories of social relations, personal relations and political relations, and the main topics of each.

Keywords: Imam Riḍā (as), Poetry, Poetic representation, Content analysis method.

1. Assistant Professor, Department of Islamic Education, Shahid Rajaee Teacher Training University, Tehran, Iran (Corresponding Author). safareh@sru.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Islamic Education, Shahid Rajaee Teacher Training University, Tehran, Iran. Etratdoost@sru.ac.ir

The Position of the Raḍavi Court in the Religious-Political

Conflicts between the Şafavīds and the Uzbeks in the First Era of the Şafavīd Rule (1038 - 907 AH)

Reza Derikvandi ¹ Shokrollah Khakrand ²

Received: May 31 ,2019

Accepted: August 21 ,2019

Abstract

The establishment of the Şafavīd rule by Shah Ismail in 907 A.H. aroused the sensitivities of Sunni neighbors. In the meantime, the Uzbeks, with their religious claims and territorial expansionism, prepared various attacks on different cities of Khorāsān, including Mashhad, in which the Raḍavi court played an important role. The present research uses a descriptive-analytical method based on library texts to answer the question: what is the position of Raḍavi court in these conflicts? The findings indicate the fact that the Raḍavi court has not only been affected by the course of these conflicts, but has also affected their course; thus, the Uzbek invasions of Mashhad led to their various looting of the Raḍavi court; But these invasions paved the way for the Safavid kings to pay more attention to the issue of pilgrimage to Mashhad and the reconstruction of the holy shrine. The Şafavīds were also able to use the various capacities of the Raḍavi court to confront the Uzbeks.

Keywords: Mashhad, Religious-political conflicts, Raḍavi court, Uzbeks, Pilgrimage.

1. PhD student in Iranian history, Islamic course, Shiraz University. derikvandyreza@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Islamic History, Shiraz University (Corresponding Author).
khakrand66@yahoo.com

Comparison of the Effects of Sustainability Literature in Two Raḍavi Lyric Poems

Dadyar Hamedī¹

Received: May 3 ,2019

Accepted: August 1 ,2019

Abstract

Praising Imam Riḍā (as) has a special place in contemporary poetry, especially after the Islamic Revolution. Each of the poets, according to their own spirits, emphasizes certain aspects of the characteristics of that Imam. Some poets use the epic elements of poetry more due to their more familiarity with the literature of stability and sacred defense when praising the eighth Imam, on the other hand, some people prefer to praise that Imam with a lyrical and romantic tone and portray their inner and personal feelings with him. For the author, the question has been raised as to what specific features of Raḍavi poetry bring it closer or farther away from the literature of stability. Therefore, the purpose of writing this article was to provide objective and documented examples of the effects of sustainability literature after comparing the two Raḍavi lyric poems. For this purpose, by comparing the Raḍavi lyric poems of Qaisar Aminpour and Mohammad Ali Bahmani, we have examined two different ways of contemporary poets in praising Imam Riḍā (AS). In order to achieve this goal, we have compared the two sonnets separately in terms of thought, literature and language and have shown that Aminpour sonnet is more in line with the characteristics of sustainability literature. According to the findings of this study, Aminpour's poetry has collective tendencies at the intellectual level and Bahmani lyric is more introspective. At the linguistic level, Aminpour employs dynamic words and verbs, in contrast, the words and actions of Bahmani lyric are passive, finally, among the literary elements, the weight and imaginative forms of Aminpour's poetry are more related to the epic tone than Bahmani's sonnet.

Key words: Sustainability literature, Imam Riḍā (as), Contemporary lyric, Qaisar Aminpour, Mohammad Ali Bahmani.

1. PhD in Persian language and literature, Razi University; and teacher of Department of Education, Dodangeh Mazandaran. dadyarh@yahoo.com

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. 31, Autumn 2020

Managing Director: Mahmoud Reza Barazesh

Editor in Chief: Jalal Dorakhshah

Executive Director: Mohammad Ali Nedae

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: Nematollah Panahi, Mohammad Ali Nedae

Abstract Translator: Mohammad Reza Aram

Cover Design and Layout: Fahimeh Naji