



فرہنگِ ضوی

سال نہم، شمارہ سی و ششم، زمستان ۱۴۰۰



وزارت فرهنگ، میراث و ارتباطات
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی



وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی



وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

فصلنامه علمی فرهنگ رضوی

سال نهم، شماره سی و ششم، زمستان ۱۴۰۰

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 ها:

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: ۰۹-۳۲۲۸۳۰۴۴

پایگاه اینترنتی فصلنامه و سامانه دریافت مقالات:

www.farhangerazavi.ir

بر اساس نامه شماره ۳/۱۸/۲۰۲۰۶۶ 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 ۱۰۰۰۰۰۰ ریال است.
متقاضیان محترم می توانند این مبلغ را به شماره حساب ۰۱۱۲۵۵۸۰۱۴۰۰۴ بانک ملی
به نام بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام رضا (علیه السلام) واریز کنند و فیش آن را همراه با نشانی
پستی خود به ایمیل فصلنامه یا به نشانی بنیاد بفرستند.



۹	مقاله اول	بررسی صدوری و دلالتی روایات رضوی «تشبیه سلاح نبوی به تابوت بنی اسرائیل»	محسن دیمه کار گراب عبدالرحمان یدالهی
۳۳	مقاله دوم	ارائه مدل حکمرانی در سازمان‌های موقوفه (مطالعه موردی: آستان قدس رضوی)	سلمان سالاری فریبرز رحیم‌نیا علیرضا خوراکیان سعید مرتضوی
۶۵	مقاله سوم	شناخت و تبیین منابع زندگانی امام رضا (علیه السلام)	فهمیه کلباسی (اصفهانی)
۱۰۷	مقاله چهارم	گزارش علی بن جعفر از امام رضا (علیه السلام) درباره حکم مرتد فطری	حمید مؤذنی بیستگانی

۱۲۹

علیرضا حیدری نسب
حسین خاکپور
فریبا چمنی

اعتبارسنجی روایت امام رضا
(علیه السلام) در تفسیر آیه ۴۴ سوره
اعراف (نقدی بر دیدگاه آلوسی)

مقاله پنجم

۱۵۵

رقیه ثبات ثانی
آزیتا بلالی اسکویی
شهریار شقاقی
احد نژاد ابراهیمی

بازتاب انقلاب اسلامی در
معماری معاصر ایران در بازه
زمانی ۵۷-۷۷
(نمونه موردی: حرم رضوی)

مقاله ششم

۱۹۹

احد داوری چلقائی

تحلیل استناد به آیه مباهله در
مناظرات رضوی

مقاله هفتم

۲۲۹

English Abstracts

چکیده های انگلیسی

زجمه



بررسی صدوری و دلالی روایات رضوی

«تشبیه سلاح نبوی به تابوت بنی اسرائیل»

دریافت: ۱۳۹۹/۹/۲۲ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۲۰

محسن دیمه کار گراب^۱، عبدالرحمان یدالهی^۲

چکیده

نشانه‌های امام ملاک اساسی در عرصه امام‌شناسی است؛ چنانکه در پرتو نوع نگرش به این مقوله مذاهب گوناگونی پدیدار شد. البته امامان معصوم (علیهم‌السلام) از همان آغاز اهم نشانه‌ها و ملاک‌ها در این عرصه را بیان کردند، لیکن بنا بر روایاتی از اهل بیت (علیهم‌السلام) به ویژه از امام رضا (علیه‌السلام)، سلاح رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) به منزله «تابوت در میان بنی اسرائیل و نشانه امامت» یاد شده است. نظر به شهرت این روایات و ابهاماتی مانند وجه شباهت، سهم این تشبیه در احتجاج با مخالفان، این نوشتار بر پایه گونه‌شناسی و تحلیل فضای صدوری در صدد واکاوی فقه‌الحدیثی این دسته از روایات امام رضا (علیه‌السلام) است. بررسی‌ها نشان می‌دهد یادکرد روایی سلاح نبوی در گونه‌های «در شمار نشانه‌های امام»، «تشبیه به تابوت بنی اسرائیل و پیوند با مقوله امامت» و «میراث اختصاصی اهل بیت (علیهم‌السلام)» نمایان است و غالباً در دوران امام سجاد (علیه‌السلام) تا امام رضا (علیه‌السلام) در رویارویی با مدعیان دروغین امامت در برابر فرقه‌های کیسانیه، زیدیه، عجلیه، فطحیه، اسماعیلیه، واقفه و... به ویژه بنی عباس که همگی مدعی وراثت و خلافت نبوی بوده‌اند، صادر شده است. از طریق استدلال به در اختیار داشتن سلاح نبوی، اهل بیت (علیهم‌السلام) به عنوان وارثان ویژه سلاح و علم نبوی معرفی می‌شدند که از ناحیه خداوند به امامت منصوب گشته‌اند، چنانکه در قرآن، وارث بودن در کنار امامت ذکر شده و در قصه طالوت، آمدن تابوت مشتمل بر میراث انبیا، نشانگر اصطفای و نصب الهی طالوت بر خلافت بود.

کلیدواژه‌ها: تراث تفسیری امام رضا (علیه‌السلام)، سلاح رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، تابوت بنی اسرائیل، تفسیر روایی، امامت پژوهی.

۱. دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن، دانشکده تربیت مدرس قرآن مشهد (نویسنده مسئول): dimeh@quran.ac.ir

۲. کارشناس ارشد رشته تفسیر قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن: a.yadollahi64@gmail.com

طرح مسئله

در میان میراث تفسیری امام رضا (علیه السلام) روایاتی از آن امام همام گزارش شده است که نه تنها در حوزه تفسیر قرآن کریم بلکه از منظر کلامی نیز قابل بررسی است مانند روایاتی که ایشان در ذیل آیه «إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ...» (البقره، ۲۴۸) سلاح رسول خدا ﷺ را به تابوت بنی اسرائیل تشبیه کرده و وجود آن سلاح نزد شخص را نشانه‌ای بر خلافت و علم شخص دانسته‌اند. روایات یاد شده علاوه بر جنبه تفسیری و کلامی، جنبه فقه الحدیثی نیز دارد که در مجموع بر ضرورت فقه الحدیثی این روایات می‌افزاید. از سوی دیگر نظر به تعدد جریان‌های علمی و کلامی در عصر امام رضا (علیه السلام) و رویارویی‌های تاریخی آن امام همام با آن‌ها، چنین می‌نماید که بر پایه بررسی دلالتی و فضای صدور این روایات، بتوان به خوانش نوینی از این دسته روایات رضوی دست یافت. به لحاظ پیشینه گفتنی است در کتب حدیثی و فقه الحدیثی این روایات بررسی نشده است. البته پژوهش‌های مختصری در این دسته روایات صورت گرفته است از آن جمله: «شاخص‌ها و نشانه‌های امامت در مکتب رضوی» از علی ربانی گلیپایگانی (۱۳۸۹) که نگارنده نشانه‌های امام را با توجه به روایات امام رضا (علیه السلام) بررسی و در بخشی از آن با ذکر چند روایت به صورت بسیار مختصر سلاح نبوی را از نشانه‌های امامت معرفی کرده است. از دیگر پژوهش‌های در این زمینه «نقش نشانه‌شناسی سلاح در امام‌شناسی» از حسین حسینیان مقدم و محمد مهدی حسینیان مقدم (۱۳۹۷) است که جایگاه و نقش سلاح را در اخبار تاریخی و کلام اسلامی بررسی کرده‌اند. در این تحقیق سعی شده به چالش‌هایی از قبیل سلاح نشانه امامت یا سبب افتخار یا فضیلت؟ سلاح نشانه قطعی یا ترجیحی؟ یا سلاح نشانه همیشگی یا موردی؟ پاسخ داده شود.

نوشتار پیش رو، علاوه بر تتبع فراوان در میراث روایی، سعی کرده ارتباطی معرفت‌بخش میان آیه ۲۴۸ سوره بقره با مجموعه روایات صادر شده از امام رضا (علیه السلام) و دیگر اهل بیت (علیهم السلام) که سلاح نبوی را به تابوت بنی اسرائیل تشبیه و آن را نشانه امام معرفی کرده‌اند، برقرار کند. گونه‌شناسی روایات این باب و بررسی فضای صدور و همچنین بررسی جنبه

فقه الحدیثی روایات این باب به دلیل کارآمدی آن‌ها با زمینه‌ها، نیازها، دغدغه‌های عصری و دیگر مقتضیات زمانی و عصری از جمله امتیازات و ابعاد نوآوری این پژوهش نسبت به پژوهش‌های پیشین در این زمینه است.

این نوشتار علاوه بر به کارگیری روش توصیفی تحلیلی و گونه‌شناسی روایی، فضای صدوری این روایات را بررسی کرده تا جنبه فقه الحدیثی آن متناسب با زمینه‌ها، نیازها، دغدغه‌های عصری و دیگر مقتضیات زمانی و عصری فهم شود. به این منظور در ابتدا به برخی از این گزارش‌ها در میراث تفسیری امام رضا (علیه السلام) اشاره می‌شود:

۱. تشبیه سلاح نبوی به تابوت بنی اسرائیل در تراث رضوی

تشبیه سلاح نبوی به تابوت بنی اسرائیل مقوله‌ای است که در روایات امام رضا (علیه السلام) متعدد گزارش شده است که پیش از بررسی فقه الحدیثی این دسته از روایات به نمونه‌هایی از آن موارد اشاره می‌شود.

بزنطی از امام رضا (علیه السلام) نقل کرده است امام باقر (علیه السلام) می‌فرمود:

«إِنَّمَا مَثَلُ السَّلَاحِ فِينَا كَمَثَلِ التَّابُوتِ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ أَيْنَمَا دَارَ التَّابُوتُ دَارَ الْمُلْكِ وَ أَيْنَمَا دَارَ السَّلَاحِ فِينَا دَارَ الْعِلْمِ»؛ همانا مثل سلاح در ما مثل تابوت است در بنی اسرائیل، هر جا که تابوت در هر خاندانی یافت می‌شد ملک در پی آن بود و در میان ما هر کجا سلاح به دست ما برسد، علم همانجاست (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۳۸؛ صفار، ۱۴۰۴: ۱۸۳). صفوان از امام رضا (علیه السلام) از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده که حضرت فرمود: «إِنَّمَا مَثَلُ السَّلَاحِ فِينَا كَمَثَلِ التَّابُوتِ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ حَيْثُمَا دَارَ التَّابُوتُ أَوْتُوا التُّبُوءَ وَ حَيْثُمَا دَارَ السَّلَاحِ فِينَا فَتَمَّ الْأَمْرُ قُلْتُ فَيَكُونُ السَّلَاحُ مُزَائِلًا لِلْعِلْمِ قَالَ لَا»؛ همانا سلاح در میان ما چون تابوت است در بنی اسرائیل، در هر جا تابوت بود نبوت عطا می‌شد و در هر جا میان ما خاندان سلاح بچرخد امر (امامت) آنجاست، گفتم: ممکن است سلاح از علم جدا شود؟ فرمود: نه (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۳۸؛ صفار، ۱۴۰۴: ۱۸۳). اربلی از «دلائل حمیری» از جعفر بن

محمد بن یونس گزارش کرده است: «شخصی نامه‌ای برای امام رضا (علیه السلام) نوشت و بنا داشت که از حکم لباس ملحم که محرم می‌پوشد و از سلاح رسول خدا سؤال کند، اما فراموش کرد. حضرت در نامه‌ای پاسخ مسائل او را نوشتند و در ضمن آن آمده بود: «لَا بَأْسَ بِالْإِحْرَامِ بِالثَّوْبِ الْمُلْحَمِ وَاعْلَمُ أَنَّ سِلَاحَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِينَا بِمَنْزِلَةِ التَّابُوتِ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ يَدُورُ مَعَ كُلِّ عَالِمٍ حَيْثُ دَارَ»؛ «إِحْرَامُ بَسْتِنِ فِي لِبَاسِ مُلْحَمٍ أَشْكَالِي لَا يَدَارُ وَبَدَانِ كَمَا سِلَاحُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي بَيْنِ مَا بِهِ مَنْزِلَةُ تَابُوتِ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ» است با هر عالمی (امامی) می‌گردد، هر جا که باشد (اربلی، ۱۳۸۱ ق، ج ۲: ۲۹۹).

۲. گونه‌های یادکرد سلاح رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در مصادر روایی

گونه‌شناسی روایات یادکرد سلاح نبوی می‌تواند بستر مناسبی به منظور دستیابی به فضای صدور حاکم بر این روایات باشد که در ذیل با تکیه بر مصادر کهن امامی سامان می‌یابد.

۲-۱. در شمار نشانه‌های امام

گونه اول از روایات سلاح، روایاتی است که برخورداری از سلاح به صراحت در شمار نشانه‌های امامت ذکر شده است:

احمد بن عمر گوید: پرسیدم از امام رضا (علیه السلام) از دلیل بر صاحب امر امامت چیست؟ حضرت فرمود: «دلیل آن کبر (سن) و فضل و وصیت روشن است، تا آنجا که چون کاروانی به مدینه وارد شوند و بگویند فلان امام به که وصیت کرده؟ گویند: به فلان پسر فلان، شما با سلاح پیامبر (صلی الله علیه و آله) بگردید هر کجا سلاح باشد، امامت آنجاست، اما صرف مسائل دلیل نمی‌شود» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۸۵).

یحیی از امام رضا (علیه السلام) نقل کرده که حضرت فرمود: پدرم سلاح رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را به من سپرد؛ اما عموهای من به این امر حسادت کردند، صفوان گوید: از شمشیر رسول

خدا ﷺ صحبت کردیم. حضرت فرمود: اسحاق بن جعفر نزد من آمد و بر من سنگینی نمود. به حق و حرمت نبوی مرا قسم داد که آن شمشیری که او (احتمالاً مأمون) گرفته همان شمشیر رسول خداست؟ گفتم: نه چگونه این ممکن است! ابو جعفر (علیه السلام) فرمود: مثل سلاح نزد ما مثل تابوت در بنی اسرائیل است که هر جا باشد، امر همانجاست (صفار، ۱۴۰۴ ق: ۱۸۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ ق، الف، ج ۴۲: ۶۷).

بزنطی گوید: «به امام رضا (علیه السلام) گفتم: وقتی که امام بمیرد با چه امام بعد از او شناخته شود؟ حضرت فرمود: امام نشانه‌هایی دارد یکی اینکه بزرگ‌ترین پسرهای پدر خود و دارای فضیلت و وصیت است و معروف است به طوری که يك شتر سوار که از خارج وارد شهر می‌شود، می‌پرسد: فلان امام به که وصیت کرده؟ می‌گویند: به فلانی و سلاح در میان ما چون تابوت است در میان بنی اسرائیل و امامت به همراه سلاح است هر جا که باشد» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۸۴؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳ ق، ج ۱: ۱۱۷؛ برای مطالعه نمونه دیگر ر.ک: نعمانی، ۱۳۹۷ ق: ۲۴۲).

در خصوص فراز «أَنْ يَكُونَ أَكْبَرُ وَلَدِ أَبِيهِ» باید به دو نکته مهم توجه داشت: نکته اول اینکه چه بسا با این روایت چنین شبهه‌ای به ذهن تبادر شود که امام صادق (علیه السلام) از دنیا رفتند و پسر بزرگ‌تر آن حضرت، عبدالله افطح امام نبود، لذا روایت امام رضا (علیه السلام) چگونه با روایت امام صادق (علیه السلام) قابل جمع است؟! در پاسخ چنین به نظر می‌رسد از آنجا که این روایت از فرمایش‌های امام رضا (علیه السلام) نقل شده، حضرت نشانه پسر بزرگ‌تر بودن را عنوان نشانه امامت به صورت مطلق فرمودند و مقید به شرطی نکردند؛ اما در روایت دیگری از امام صادق (علیه السلام) این نشانه، مقید بیان شده و حضرت فرمودند: «إِنَّ الْأَمْرَ (أَيَّ الْإِمَامَةِ) فِي الْكَبِيرِ مَا لَمْ تَكُنْ فِيهِ عَاهَةً» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۸۵) نباید در فرزند پسر بزرگ‌تر امام نقص بدنی یا دینی وجود داشته باشد؛ زیرا این مشکل در اسماعیل فرزند امام صادق (علیه السلام) وجود داشت و به این منظور حضرت برای شناساندن امام بعدی به مردم و گمراه نشدن آن‌ها این نشانه را به صورت مقید بیان فرمودند. بنابراین چون این مشکل در زمان امامت امام رضا (علیه السلام) و بعد از آن وجود نداشت حضرت آن را به صورت مطلق بیان کردند. افزون بر اینکه می‌توان روایت مطلق را حمل بر روایت مقید کرد. همچنانکه می‌توان گفت امامت

مشروط به شروط والایی چون عصمت و علم لدنی و... است لذا شرط فرزند بزرگ‌تر در امامت از شروط لازم و اساسی نیست بلکه به لحاظ شرط مقتضی است که با وجود موانعی چون نداشتن عصمت و شرایط اساسی دیگر، فرزند بزرگ‌تر از اساس صلاحیت امامت را نخواهد داشت و امامت به فرزند معصوم می‌رسد هر چند فرزند بزرگ‌تر نباشد و نکته دوم اینکه این علامت به منظور معرفی امام برای بعد از امامت امام حسین (علیه السلام) است و امامان قبل از او را شامل نمی‌شود (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳، ۲۰۴).

۲-۲. تشبیه به تابوت بنی اسرائیل و پیوند با مقوله امامت

در روایات بسیاری که از اهل بیت (علیهم السلام) نقل شده، بیان فرموده‌اند: سلاح رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به عنوان میراث امامت نزد آنان بوده و از هر امامی به امام بعدی منتقل می‌شده است. این سلاح را اهل بیت به منزله تابوت در بنی اسرائیل دانسته‌اند که آن تابوت در نزد هر که بود نشانه نبوت او بود و سلاح رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نزد هر که باشد نشانه امامت اوست. تواتر این روایات به حدی است که در منابع روایی ابوابی به این روایات اختصاص یافته است (ن.ک: صفار، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۷۴؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۳۲ و ۲۳۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱، الف، ج ۲۶: ۲۰۱) اینک به برخی نمونه‌ها اشاره می‌کنیم:

امام رضا (علیه السلام) در ذیل روایتی به بزنطی درباره نشانه‌های امام از سلاح یاد کردند و فرمودند: سلاح در میان ما چون تابوت است در میان بنی اسرائیل و امامت به همراه سلاح است هر جا که باشد» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۸۴؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳، ج ۱: ۱۱۶-۱۱۷).

- در روایت دیگری، حضرت رضا (علیه السلام) در پاسخ به سوالی که درباره چیستی سکینه از ایشان شد، فرمودند: «سکینه»، بادی است که از بهشت می‌وزد و صورتی مانند انسان و بویی خوش دارد و آن همان بادی است که بر ابراهیم وزید. به ایشان گفته شد: این همان است که خداوند فرموده: «فِيهِ سَكِينَةٌ مِّنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ» فرمود: آن سکینه در تابوت است و در آن طشتی است که قلوب انبیا را با آن شست و شو

می دهند و تابوت بین انبیای بنی اسرائیل دست به دست می چرخید تا اینکه به ما رسید. پس پرسید: تابوت شما چیست؟ گفتیم: سلاح. فرمود: درست گفتید آن تابوت شماست (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳: ۴۷۱-۴۷۲؛ حمیری، بی تا: ۱۶۴-۱۶۵).

بزنطی نقل می کند که شنیدم حضرت رضا (علیه السلام) فرمودند: اسحاق به نزد من آمد و سوال کرد که: آیا سلاح همان بود که طوسی (مأمون) آن را گرفت؟ آیا سلاح رسول الله (صلی الله علیه و آله) همان بود؟ به او گفتم: نه، سلاح در بین ما، مانند تابوت در قوم بنی اسرائیل است که در هر خانه ای باشد، ملک (امامت) در آنجاست (حمیری، بی تا: ۱۶۰؛ صفار، ۱۴۰۴ ق: ۱۷۸-۱۷۹؛ برای مطالعه نمونه دیگر ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۳۸؛ صفار، ۱۴۰۴ ق: ۱۸۳).

وجه تشبیه سلاح رسول الله (صلی الله علیه و آله) به تابوت بنی اسرائیل در میراث روایی این است که همان گونه که تابوت در بنی اسرائیل نشان مُلک و نبوت و علم بود، شمشیر پیامبر (صلی الله علیه و آله) نیز در دست هر انسان کامل و معصوم قرار می گرفت، نشان این بود که ودیعه امامت و علم غیب و امر خلافت نیز نزد اوست. به بیان دیگر همان طور که وجود تابوت در نزد رهبران الهی بنی اسرائیل، نشانی بر انتصاب و شایستگی آن ها بر نبوت یا فرمانروایی و خلافت از ناحیه خداست، وجود شمشیر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در نزد امامان معصوم (علیهم السلام) نیز نشانگر اصطفای و نصب الهی اهل بیت (علیهم السلام) بر امر امامت و خلافت است.

۲-۳. میراث اختصاصی اهل بیت (علیهم السلام)

گونه دیگر از روایات سلاح نبوی، روایاتی است که سلاح رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را به عنوان میراث اختصاصی امامان معصوم (علیهم السلام) می داند و سایر بنی هاشم از اساس، سهمی از آن میراث ندارند. دلیل به ارث رسیدن سلاح پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) به امام علی (علیه السلام) این است که چون این سلاح نشانه امامت و جانشینی آن حضرت بود، به او منتقل شد و این ها مانند دین و وصیت از ترکه خارج است و میراث خاص پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله)، وسایلی نیستند که غیر از امامان معصوم (علیهم السلام) و جانشینان حقیقی او برای دیگران در آن حق ارث بردن وجود

داشته باشد. ابوبصیر گوید: امام صادق (علیه السلام) فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در میان متاع خویش شمشیری و زرهی و نیزه‌ای و زینی و استر شهبایی داشت که در ترکۀ او بود و همه به علی بن ابی طالب (علیه السلام) به ارث رسید (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۳۴). امام باقر (علیه السلام) فرمود: هنگامی که عمر کشته شد امیر المؤمنین (علیه السلام) مردم را به خدا سوگند داد که شما را به خدا آیا کسی در میان شما هست که سلاح رسول خدا و مرکب و خاتم او را جز من به ارث برده باشد؟ گفتند: نه (صفار، ۱۴۰۴ ق: ۱۸۲). امام باقر (علیه السلام) همچنین فرمود: پیش از آنکه وفات علی بن حسین (علیه السلام) فرارسد، زنبیل یا صندوقی را که نزد او بود، بیرون آورد و فرمود: ای محمد این صندوق را ببر، پس آن را در میان چهار تن (که چهار طرفش را گرفته بودند) بردند، چون آن حضرت وفات کرد، برادران امام باقر (علیه السلام) آمدند و ادعا کردند که از آنچه در میان صندوق بود، بهره ما را بده. فرمود: به خدا که از بهره شما چیزی در آن نبود، اگر شما بهره‌ای از آن داشتید، پدرم آن را به من نمی‌داد، در آن صندوق سلاح و کتب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بود (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۳۰۵؛ صفار، ۱۴۰۴ ق: ۱۸۰).

با توجه به این روایت ثابت می‌شود که سلاح و کتب رسول الله (صلی الله علیه و آله) جزو میراث خاص و از علایم و مختصات امام (علیه السلام) است که به شخص دیگری غیر از امام معصوم ارث نخواهد رسید. عبدالاعلی بن اعین گوید: شنیدم که امام صادق (علیه السلام) می‌فرمود: اسلحه پیامبر (صلی الله علیه و آله) نزد من است، کسی نسبت به آن با من نتواند نزاع کند، همانا سلاح از آسیب محفوظ است. اگر به دست بدترین مخلوق خدا بیفتد بهترین ایشان شود (ولی خدا به دست او نمی‌اندازد). سپس فرمود: امر امامت در آخر به کسی رسد که برای او حنک را در پیچند (یعنی به یاری او قیام کنند، چون پیچیدن حنک نشانه آمادگی برای جهاد بوده است) و چون خواست خدا درباره او صورت گیرد، بیرون شود، مردم گویند: این چه واقعه‌ای است، خدا از برکت آن حضرت بر سر رعیتش دست رحمت نهد (تا عقل‌شان کامل شود) (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۳۴؛ صفار، ۱۴۰۴ ق: ۱۸۴؛ مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۱۸۸-۱۸۹). عمر بن ابان گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم راجع به آنچه مردم می‌گویند که نامه مهر شده‌ای به ام سلمه داده شد، امام فرمود: هنگامی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) قبض روح شد، امام علی (علیه السلام) علم و سلاح ایشان و آنچه آنجا بود به ارث برد، سپس به امام حسن (علیه السلام) رسید و

سپس به امام حسین (علیه السلام) رسید. عمر گوید: عرضه داشتم سپس به علی بن حسین (علیه السلام) رسید سپس به پسرش سپس به شما؟ حضرت فرمود: آری (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۳۵-۲۳۶؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۱۸۹؛ صفار، ۱۴۰۴ق: ۱۸۶).

این روایت نمونه‌ای از روایاتی است که امام صادق (علیه السلام) امامت را بر اساس نص و علم و همچنین براساس ارث بردن میراث پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) معرفی کرده‌اند. بر همین اساس شیعه معتقد است، علوم و کمالات امام باید اعطایی و موهوبی باشد، نه اکتسابی و از راه تحصیل، اعم از اینکه از جانب خداوند متعال بدون واسطه به او عنایت شود، یا اینکه با واسطه ملائکه یا پیامبر یا امام قبل خود که از غیر طرق عادی به او ارث برسد. از این ارث گاهی به عنوان «حَبْوَه» رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به امامان معصوم (علیهم السلام) نام برده‌اند: «إِنَّ عِنْدِي لَصَحِيفَةً... قَدْ حَبَّاهَا رَسُولُ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله)» (صفار، ۱۴۰۴ق: ۱۴۴) و گاهی به عنوان «قطیعه» آن حضرت: «إِنَّ عِنْدِي لَصُحُفٌ كَثِيرَةٌ قَطَّاعِ رَسُولِ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله) وَأَهْلِ بَيْتِهِ» (همان: ۱۴۹). «حبوه» به ارثی گفته می‌شود که اختصاص به پسر بزرگ‌تر یا اولی به میراث میت دارد و دیگر ورثه سهمی در آن ندارند (مانند سلاح، قرآن، انگشتر و...); اما «قطایع» بخشش‌هایی است که خارج از ضابطه‌ای خاص و براساس مصلحتی ویژه به کسی داده می‌شود. از این جهت، دیگران حق اعتراض نیز ندارند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۴: ۲۸۴).

نقل گزارش‌های تاریخی در منابع حدیثی شیعه و اهل سنت مبنی بر اینکه سلاح رسول الله بعد از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) به حضرت علی (علیه السلام) به ارث رسیده نه به سایرین، و نبود گزارش صحیحی مبنی بر اینکه سلاح رسول الله (صلی الله علیه و آله) به افرادی غیر از امام معصوم (علیه السلام) رسیده باشد، دلیل دیگری بر صحت ادعای امامان معصوم (علیهم السلام) به عنوان جانشینان و میراث‌داران پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) است. در واقع یادکرد سلاح نیز در این روایات، ضمن اینکه اشاره به میراث مادی پیامبران دارد، نشانه و علامتی بر امامت امامان معصوم (علیهم السلام) است تا به نوعی از مدعیان کاذب و دروغگو تشخیص داده شوند و مردم در مسیر تشخیص امام گمراه نشوند و بدانند که امام میراث‌دار نبوت است همچنانکه تابوت بنی اسرائیل که در بردارنده آثار

۱. و نیز با اختلاف اندک از طریق حمران از امام باقر (علیه السلام) (الکافی، ج ۱: ۲۳۵؛ بصائر الدرجات: ۱۷۷) شیخ مفید در انتها اخبار در این معنا را بسیار دانسته است.

انبیا بود، نشانه حقانیت انتصاب طالوت بود، شمشیر رسول خدا ﷺ هم جزو آثار نبوت و نشانه و علامتی برای حقانیت امامت ائمه اطهار علیهم السلام است. بنابراین امامان معصوم علیهم السلام هر یک میراثدار مادی و معنوی رسول الله و انبیای گذشته اند که از حیث علمی باید اعلم افراد بوده تا پاسخگوی همه نیازهای مردم باشند و از حیث مادی ضمن اینکه علامت و نشانه ظاهری در تشخیص امامت آنها برای مردم عادی است، برای پیشبرد اهداف خود نیز به آن نیازمندند.

۳. پیشینه و فضای صدور روایت تشبیه سلاح نبوی

بی گمان تحلیل دقیق تر از روایات رضوی تشبیه سلاح، در گرو بازخوانی پیشینه روایی در باب روایات سلاح رسول خدا ﷺ در سده اول و دوم هجری است که پس از نقل موردی، بررسی و تحلیل فضای صدور این دسته از گزارش ها در تبیین روایت رضوی ذکر خواهد شد.

۳-۱. پیشینه روایی یادکرد سلاح نبوی در سده اول و دوم هجری

پیشینه روایی یادکرد سلاح نبوی حکایت از استناد امام سجاد علیهم السلام، امام باقر علیهم السلام و امام صادق علیهم السلام در رویارویی با مدعیان امامت و خلافت است که پیش از تحلیل به برخی از این گزارش ها اشاره می شود:

۳-۱-۱. حمران گوید: نزد امام باقر علیهم السلام از «کیسانیه» و آنچه درباره محمد بن علی می گویند یاد کردم، حضرت فرمود: آیا نمی گویند که سلاح رسول خدا ﷺ نزد کیست و چه نشانه ای بر دو جانب شمشیر ایشان وجود دارد، اگر (مدعی آن هستند که) از آن آگاهی دارند؟ سپس فرمود: همانا محمد حنفیه برای آگاهی از وصیت و امور مربوط به وصیت به امام سجاد علیهم السلام نیاز داشت که حضرت برایش بیان نماید (صفار، ۱۴۰۴ ق: ۱۷۸).

۳-۱-۲. عبدالغفار جازی گوید: نزد امام صادق (علیه السلام) از «کیسانیه» و آنچه درباره محمد حنفیه می‌گویند یاد شد، حضرت فرمود: چرا از کیسانیه نمی‌پرسید که سلاح رسول خدا ﷺ نزد کیست؟! همانا محمد حنفیه برای آگاهی از وصیت و امور مربوط به وصیت به امام سجاد (علیه السلام) نیاز داشت که حضرت برایش بیان نماید (همان: ۱۷۸).

۳-۱-۳. امام صادق (علیه السلام) در روایتی در خصوص دو نفر از زیدیه که بر این باور بودند که شمشیر رسول خدا ﷺ نزد «عبد الله بن حسن» است، به سعید بن سمان فرمود: دروغ می‌گویند، به خدا که «عبد الله بن حسن» هرگز آن را ندیده؛ نه بایک چشم و نه با دو چشمش، پدرش هم آن را ندیده، جز اینکه ممکن است آن را نزد علی بن حسین (علیه السلام) دیده باشد، اگر راست می‌گویند چه علامتی در دسته آن است؟ و چه نشانه و اثری در لبه تیغ آن است؟ همانا شمشیر پیغمبر ﷺ نزد من است، همانا پرچم و جوشن و زره و خود پیامبر ﷺ نزد من است، اگر راست می‌گویند در زره پیامبر ﷺ چه علامتی است؟ همانا نزد من است پرچم ظفر بخش پیامبر ﷺ! نزد من است الواح و عصای موسی! نزد من است انگشتر سلیمان بن داود! نزد من است طشتی که موسی قربانی را در آن انجام می‌داد! نزد من است آن اسمی که پیامبر ﷺ چون (در کارزار جنگ) آن را میان مسلمین و کفار می‌گذاشت؛ هیچ تیری از کفار به مسلمین نمی‌رسید! و مثل سلاح در خاندان ما همان مثل تابوت است در بنی اسرائیل بر در هر خاندانی که تابوت پیدا می‌شد، نشانه اعطای نبوت بود و سلاح به هر کس از ما خانواده رسد امامت به او داده می‌شود و آن‌ها همه نزد من است. همانا پدرم زره رسول خدا ﷺ را پوشید و دامنش اندکی به زمین می‌کشید و من آن را پوشیدم همچنان بود گاه به زمین می‌کشید و گاه نمی‌کشید و اختلاف محسوسی نداشت و قائم ما کسی است که چون آن را پوشد، به خواست خداوند به اندازه قامتش باشد (صفار، ۱۴۰۴ ق: ۱۷۴-۱۷۵؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۳۲-۲۳۳؛ کشی، ۱۳۴۸: ۴۲۷-۴۲۸؛ مفید، ۱۴۱۳ ق: ۲، ج ۱۸۷-۱۸۸).

۳-۱-۴. سلیمان بن هارون گوید: به حضرت صادق (علیه السلام) عرضه داشتم: «عجلیه»

۱. عجلیه از فرق «زیدیه» و پیروان هارون بن سعید عجل می‌بودند و هارون از اصحاب امام جعفر صادق (علیه السلام) بود (مشکور، ۱۳۷۲: ۱۰).

معتقدند که «عبدالله بن حسن» ادعا می‌کند که شمشیر رسول خدا ﷺ نزد اوست. حضرت فرمودند: به خدا دروغ می‌گویند، نزد او نیست؛ هرگز با یک چشم خود هم آن را ندیده و حتی نزد پدرش هم ندیده است مگر اینکه نزد علی بن حسین (علیه السلام) دیده باشد. همانا صاحب سلاح و سلاح نیز برای او محفوظ است، نه به این سو و نه به آن سو می‌رود زیرا امر واضح است. به خدا سوگند اگر اهل زمین گرد هم آیند تا این امر (امامت) را از موضعی که خداوند قرار داده جابه‌جا کنند هرگز نتوانند و اگر همه آفریدگان خداوند کافر شوند تا اینکه احدی باقی نماند، برای امر امامت خداوند افرادی را می‌آورد که شایسته امامت هستند (صفار، ۱۴۰۴ ق: ۱۷۴).

۳-۱-۵. سلیمان بن خالد گوید: عرضه داشتم: «عجلیه» بر این باورند که سلاح رسول خدا ﷺ نزد فرزندان امام حسن (علیه السلام) است، حضرت فرمود: به خدا سوگند دروغ می‌گویند، همانا رسول خدا دو شمشیر داشت و سمت راست یکی از آن دو علامتی است، اگر راست می‌گویند نشانه‌ها و اسمای آن دو را بگویند، لیکن پسر عمویم را تحقیر نمی‌کنم. عرضه داشتم: اسم آن دو چیست؟ حضرت فرمود: اسم یکی از آن دو رَسوم و دیگری مِخْذَم است (همان).

۳-۱-۶. ابابصیر گوید: شنیدم سلیمان بن خالد از امام صادق (علیه السلام) سؤال کرد که «عبدالله بن حسن» گمان می‌کند که شمشیر رسول خدا ﷺ نزد اوست، امام صادق (علیه السلام) فرمودند: قسم به خدای کعبه این طور نیست، این علامت را او تا به حال ندیده و حتی با یک چشم خود هم آن را ندیده سپس فرمودند: مگر اینکه پدر او آن را دیده باشد در حالی که خردسال و در آغوش امام سجاد (علیه السلام) بوده است (همان: ۱۸۳).

۳-۱-۷. علی بن سعید گفت: در محضر امام صادق (علیه السلام) نشسته بودم، «محمد بن عبد الله بن علی» نیز در کنار ایشان نشسته بود و عبد الملك بن اعین و محمد طیار و شهاب ابن عبدربه نیز حضور داشتند یکی از اصحاب عرضه داشت: فدایت شوم «عبد الله بن حسن» می‌گوید ما را در امامت مقامی است که دیگران را حقی در آن نیست. امام صادق (علیه السلام) پس از سخنانی فرمود: از عبد الله تعجب نمی‌کنی؟! گمان او این است که پدرش

علی امام نبوده او مدعی است که در نزد ما علم و صدقی نیست به خدا قسم در نزد او علم نیست ولی به خدا قسم در این موقع اشاره به سینه خود کرد و فرمود: سلاح پیامبر و شمشیر و زره او نزد ماست، در نزد ما مصحف فاطمه (علیها السلام) است که در آن آیه ای از قرآن نیامده است و آن املائی پیامبر (صلی الله علیه و آله) است و خط علی (علیه السلام) و جفر است (صفار، ۱۴۰۴ ق: ۱۵۳؛ برای مطالعه نمونه دیگر ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۳۷۸-۳۷۹؛ صفار، ۱۴۰۴ ق: ۱۸۲).

۲-۳. رویارویی اهل بیت (علیهم السلام) با مدعیان خلافت و امامت

واکاوی گونه‌های روایات بر خورنداری از سلاح نبوی و تشبیه آن به تابوت نشان می‌دهد تمام این روایات پیش از امام رضا (علیه السلام)، غالباً از چهار امام بزرگوار یعنی امام سجاد (علیه السلام)، امام باقر (علیه السلام)، امام صادق (علیه السلام) و امام کاظم (علیه السلام) نقل شده که در این میان، بیشتر از امام صادق (علیه السلام) صادر شده است؛ بنابراین ضرورت بررسی شرایط و مقتضیات عصری آن دوران را دو چندان می‌کند. در این روایات اهل بیت (علیهم السلام) در مقام معرفی امام به حق، از طریق بیان علایم و همچنین قرائن مربوط به امامت یا در مقام بیان احتجاج با مخالفان در این زمینه هستند.

دوران این چهار امام معصوم (علیهم السلام) برابر بود با پدید آمدن و ظهور فرقه‌ها و گروه‌های انحرافی همچون: کیسانیه، ناووسیه، زیدیه، عباسیه، اسماعیلیه، و واقفیه که هر یک به نوبه خود از مسیر صحیح امامت فاصله گرفته بودند. اینکه چرا موضوع سلاح رسول الله (صلی الله علیه و آله) به عنوان نشانه امامت بعد از دوره امامت امام سجاد (علیه السلام) در کلام اهل بیت (علیهم السلام) مطرح می‌شود نیاز به تحلیل و بررسی دارد. بررسی وضعیت تاریخ شیعه در آن دوران نشان می‌دهد که عقیده به امامت میان پیروان مکتب اهل بیت تا زمان امامت امام حسین (علیه السلام) دارای انشعاب و انحراف نبود، تا آن زمان شیعیان درباره عقیده امامت متحد و یکپارچه بودند؛ اما نخستین نزاع‌ها و کشمکش‌ها بر سر مسئله امامت، پس از شهادت امام حسین (علیه السلام) پدید آمد و در پی آن، شیعیان به گروه‌های متعددی تجزیه شدند.

پس از شهادت امام حسین (علیه السلام) گروهی از شیعیان به محمد بن حنفیه گرویدند و دلیل

این امر می‌تواند این مسئله باشد که شیعیان کوفه به خصوص موالی در این دوره به دنبال نهضت فعالی بودند که بتواند آن‌ها را از حکومت ظالمانه بنی‌امیه و بنی‌مروان نجات دهد و تنها راه برون‌رفت از این بحران را زیر بیرق مختار و رهبری ابن حنفیه که مختار آن را تبلیغ می‌کرد، می‌دیدند. محمد بن حنفیه تبلیغات مختار را رد نکرد ولی هرگز آشکارا دعوت خود را به وراثت و جانشینی امام حسین (علیه السلام) علنی هم نکرد (محمد جعفری، ۱۳۹۷: ۲۸۳). البته اسناد روایی حکایت از ادعای امامت از ناحیه محمد حنفیه دارد که با مخالفت جدی امام سجاد (علیه السلام) روبه‌رو شد و پس از شنیدن ادله امامت و شهادت حجرالأسود بر امامت آن امام همام از این ادعا دست کشید (صفار، ۱۴۰۴ق: ۵۰۲؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۳۴۸؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴ق: ۶۰-۶۲؛ طوسی، ۱۴۱۱ق: ۱۸-۱۹؛ حلی، ۱۴۲۱ق: ۷۸-۸۰، طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۳۱۶). گزارش ابوخالد کابلی نیز حکایت از آن دارد که محمد حنفیه چند سال خود را امام معرفی می‌کرده هر چند می‌دانسته امام، حضرت سجاد (علیه السلام) است و برخی شیعیان همچون ابوخالد کابلی چند سالی در خدمت محمد حنفیه، چنین اعتقادی داشته‌اند و در نهایت محمد حنفیه به امامت علی بن الحسین (علیه السلام) اقرار می‌کند و ابوخالد از اعتقاد پیشین بر می‌گردد و قائل به امامت امام سجاد (علیه السلام) می‌شود (کشی، ۱۳۴۸: ۱۲۰-۱۲۱؛ قطب الدین راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۲۶۱-۲۶۲).

نیاز مردم به وجود منجی که بتواند آنان را از حکومت ظالمانه بنی‌امیه رهایی بخشد و تبلیغات مختار که تأکید او بر نقش مهدویت ابن الحنفیه قرار داشت نه امامت او و تکیه بر این امر که او از نسل علی (علیه السلام) است و به این واسطه به پیامبر منتسب می‌شود، مجموع این موارد دلایل اصلی جذب مردم به سوی او شد. در این دوره امام سجاد (علیه السلام) برای آگاهی دادن به مردم، بر انتقال جانشینی پیامبر (صلی الله علیه و آله) از طریق نسل امام حسین (علیه السلام) و حضرت فاطمه (علیها السلام) و اینکه او وارث خاندان پیامبر است، استدلال می‌کرد. پس از شهادت امام سجاد (علیه السلام) و در طلیعه دوران امامت امام باقر (علیه السلام) اکثریت شیعه به امامت فرزندش امام باقر (علیه السلام) معتقد شدند؛ اما گروهی به زید که پسر دیگر امام سجاد (علیه السلام) بود گرویدند و به «زیدیه» موسوم شدند (مشکور، ۱۳۷۲: ۳۸) به عقیده آنان هر فاطمی که خروج به سیف

کند و مردم را به راه خدا بخواند او امام است (ابن میثم بحرانی، ۱۴۱۷ق: ۱۹۴). بعد از شهادت امام سجّاد (علیه السلام) بحث و نزاع در امر رهبری بین امام باقر (علیه السلام) و برادر ناتنی اش زید شروع شد، تعداد زیادی از شیعیان به جهت مواضع شدید جناب زید، او را به امامت بر خود برتری دادند و به «زیدیه» موسوم شدند (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۲۴۸؛ مشکور، ۱۳۷۲: ۳۸).

موضوع رهبری و امامت، در دوران امامت امام باقر (علیه السلام) و امام صادق (علیه السلام) و امام کاظم (علیه السلام) و امام رضا (علیه السلام) با چالش‌های بسیار جدی تری مواجه شد. در این دوران مشکلات فقط منشأ خارجی نداشت، بلکه اختلافات درون خانوادگی از میان خاندان امامت ریشه گرفت. تلاش‌های «عبدالله محض» برای معرفی کردن فرزندش «محمد نفس زکیه» به امامت (صفی الدین محمد بن طباطبایا، ۱۴۱۸ق: ۱۶۳) و همچنین برادر امام باقر (علیه السلام) زید بن علی بن الحسین (علیه السلام) و ظهور فرقه‌ها و گروه‌های انحرافی همچون کیسانیه، ناووسیه، زیدیه، عباسیه، اسماعیلیه، شکل تازه‌ای برای مبارزه امامان معصوم با این عقاید انحرافی به خود گرفت. زید معتقد بود شرط اساسی برای پذیرفته شدن به امامت این است که امام باید برای احقاق حق علیه مستکبران آشکارا قیام به شمشیر کند. امام باقر (علیه السلام) در مقابل ادعاهای زید، بر اصل اساسی مشروعیت و حقانیت جانشینی پیامبر (صلی الله علیه و آله) از طریق نص صریح متوسل شد. همچنین او با اعلان اینکه پدرش امام زین العابدین (علیه السلام) در حضور برادرانش او را به جانشینی خود و امامت برگزیده است و به او آثار نبوت و سلاح رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و گنجینه‌ای از علوم را واگذار کرده، استدلال می‌کرد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۳۰۵).

از آن سو امامت این چهار امام بزرگوار هم زمان بود با آغاز حکومت بنی عباس که نسبت آن‌ها به عباس بن عبد المطلب عموی پیامبر (صلی الله علیه و آله) می‌رسید. اواخر دوره امامت امام باقر (علیه السلام) و آغاز دوره امامت امام صادق (علیه السلام) همزمان بود با یکی از حساس‌ترین دوره‌های تاریخ اسلامی از حیث مذهبی و سیاسی و اعتقادی، گروه‌های مختلف در این دوره تمام تلاش‌های خود را به منظور تبیین و تشریح مسائل اعتقادی و اهداف سیاسی خود به کار بستند.

بنی عباس در ابتدا با استفاده از جایگاه اهل بیت (علیهم السلام) و زمینه‌سازی علویان با شعار «الرضا من آل محمد» و اظهار دوستی با اهل بیت پیامبر (علیهم السلام) علیه امویان قیام کردند (اسد حیدر، ۱۴۲۲ ق، ج ۱: ۱۵۷).

در این دوران، عقیده به اینکه چه کسی باید به عنوان «اهل البيت» محسوب شود بسیار مورد اختلاف بود. عده‌ای از شیعیان معتقد بودند که پس از علی (علیه السلام) تنها پسران او از نسل فاطمه (علیها السلام) حق وراثت جانشینی پیامبر (صلی الله علیه و آله) را به عنوان اهل البيت پیامبر (صلی الله علیه و آله) دارند. عده‌ای دیگر معتقد بودند که هر یک از اعیان فاطمه (علیها السلام) و علی (علیه السلام) اعم از نسل امام حسن (علیه السلام) یا امام حسین (علیه السلام) شایستگی رهبری جامعه را دارند. پیروان «زید» و «محمد نفس زکیه» در این گروه قرار داشتند. گروه و دسته عمده در این دوره کیسانیه بودند که اولاد علی (علیه السلام) را از زنان دیگر نیز به حق می‌دانستند و به خصوص محمد حنفیه و پس از او پسرش ابوهاشم را به رهبری پذیرفتند (محمد جعفری، ۱۳۹۷: ۳۱۶-۳۱۷)؛ با اینکه پس از مدتی امامان معصوم (علیهم السلام) را خطر بزرگی برای حکومت خود می‌دیدند، اما مقابله مستقیم با اهل بیت را عدول آشکار از شعارها و تبلیغات در دعوت به حکومت‌شان می‌دانستند که این امر حکومت آنان را با شکست مواجه می‌کرد. بنابراین به سیاست انحراف فکری و عقیدتی جامعه رو آوردند. برای این امر، از راهکارهایی همچون به وجود آوردن مذاهب انحرافی برای از هم پاشیدن وحدت جامعه و کنار گذاشتن اهل بیت از طریق معرفی خود به عنوان قربات از حیث نسب با پیامبر استفاده کردند (همان: ۳۲۵-۳۲۹). آن‌ها با طرح این شبهه که طریق تعیین امام به یکی از این دو راه است: الف: نص خدا و رسول ب: ارث بردن و چون نصی در کار نیست، لذا نوبت به وارث بودن می‌رسد (محمّدی، ۱۳۷۸: ۴۲۴)؛ خواجه نصیرالدین طوسی و دیگران، (۱۳۷۴: ۵۵۸) و به سبب اینکه پیامبر اولاد ذکور نداشت وارث او عمویش جناب عباس می‌شود و فرزندان برادر (یعنی عبد الله بن عباس) در خلافت بر فرزند دختر (امام حسن و حسین و فرزندان او) رجحان و برتری دارند، می‌کوشیدند تا خود را شایسته کسب میراث پیامبر به عنوان خلیفه رسول الله معرفی کنند (أخبار الدولة العباسية، ۱۳۹۱ ق: ۱۶۵-۱۶۷).

در مقابل، اهل بیت (علیهم السلام) در آن دوران تفسیر کاملی از معیارها و ملاک‌های امامت بیان

داشتند. در میان شرایط گوناگون امامت، بیشترین تأکید ایشان نصب الهی، نص، علم لدنی و عصمت بود که همین شروط بنیادین کافی بود که مدعیان دروغین امامت و خلافت از صحنه برون روند؛ اما در خصوص حکمت تأکید بر سلاح نبوی باید گفت سلاح نبوی اگر چه پدیده نسبتاً نوینی در آن دوران به شمار می‌رفت لیکن سلاح نبوی میراثی اختصاصی برای امامان معصوم علیهم‌السلام به شمار می‌رفت و ایشان را به عنوان وارث خاص رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم معرفی می‌کرد، افزون بر اینکه میراث علمی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم نیز در عرض سلاح ذکر می‌شد و این دو هرگز از هم جدا نمی‌شوند. این امر بیانگر جایگاه علمی اهل بیت به عنوان وارثان حقیقی و اختصاصی علوم رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم و رهاورد این دو میراث، شایستگی آن‌ها به امامت و خلافت بود. ارائه ملاک و معیار سلاح نبوی از ناحیه امام رضا علیه‌السلام نه تنها مدعیان شیعی خلافت و امامت را رسوا می‌کرد بلکه بنی عباس نیز با همین ملاک از صلاحیت خلافت و وراثت نبوی ساقط می‌شدند؛ زیرا بنی عباس به منظور مشروعیت بخشی به حکومت خویش بر این امر اصرار داشتند که عباس، جد آن‌ها وارث رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم بوده است، پس آن‌ها عهده دار خلافت و امامت مسلمین هستند. توطئه احیا و بازخوانی میراث جاهلی در ذریه نخواندن نوّه دختری از ناحیه بنی عباس^۱ که با پاسخ اهل بیت علیهم‌السلام مواجه شد^۲ و نیز شهرت خطاب «یا بن رسول الله» در خطاب به اهل بیت که بیانگر مقوله وارث نبوی بودن و اتصال جدایی ناپذیر ایشان با رسالت نبوی است، با همان فضای فکری مدعیان شیعی و عباسی هم‌نواست. امام رضا علیه‌السلام در موقعیت‌های مناسب به شروط بنیادین امامت یعنی «نصب الهی»، «نص نبی و امام»، «علم لدنی» و «عصمت» استناد می‌کردند لیکن چه بسا به دلایلی چون نبود شناخت عموم از جایگاه رفیع امام، سنگین بودن فهم این شرایط و امکان پذیرش اندک، اعتقاد نداشتن مخالفان

۱. «بنو بنو ابنائنا و بناتنا بنوهن ابناء الرجال الأبعد»؛ فرزندان ما تنها فرزندان پسران ما هستند و دختران ما فرزندانشان فرزندان مردان بیگانه و دورند (ابن قتیبه، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۴۶؛ ابن قدامة، بی‌تا، ج ۶: ۲۰۷؛ ابن هشام، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۴۵۲).
 ۲. مانند استناد امام باقر علیه‌السلام به آیه (وَ خَلَّيْلُ ابْنَاتِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ...) (نساء، ۲۳) به منظور اثبات بنوت ائمه اطهار علیهم‌السلام نسبت به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم (ن. ک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۰۹) و نیز استناد امام رضا علیه‌السلام در یکی از مناظرات دربار، به منظور اثبات بنوت ائمه اطهار علیهم‌السلام نسبت به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم به همان آیه (ن. ک: ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۲۳۹-۲۴۰؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۵۳۲-۵۳۳؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ۴۳۵) و نیز استناد امام کاظم علیه‌السلام پاسخ به شبهه مذکور به هارون عباسی، به آیات (وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ وَ يُوسُفَ وَ مُوسَى وَ هَارُونَ وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ وَ زَكَرِيَّا وَ يَحْيَى وَ عِيسَى وَ إِبْرَاهِيمَ...) (انعام، ۸۴-۸۵) و به آیه مباهله (أَبْنَاءُنَا) که خداوند تعبیر ابن رسول الله را برای آن‌ها به کار برده است (ن. ک: ابن بابویه، ۱۳۷۸ق: ۸۴-۸۵؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۳۹۱-۳۹۲؛ ابن حجر هبتمی، ۱۴۲۴ق: ۲۸۴).

و مدعیان به این شرایط، خفقان سیاسی دربار، تقیه سبب می‌شد که معصومان (علیهم‌السلام) غالباً از زمان امام سجاد (علیه‌السلام) با زیرکی بسیار از ظرفیت نوین سلاح نبوی بهره‌مند شوند و همه مدعیان امامت را گاه از طریق فقدان همین شرط از صلاحیت امامت ساقط نمایند، مانند محمد حنفیه و پیروان وی، زیدیه به ویژه «عبد الله بن حسن» و فرزندش «محمد نفس زکیه» که ادعای وراثت نبوی داشتند، همچنانکه اسماعیلیه، فطحیه، واقفیه و دیگر جریان‌های انحرافی شیعه نیز پاسخی در برابر این استدلال نداشتند.

۴. بازخوانی روایت رضوی در پرتو یادکرد قرآنی تابوت بنی اسرائیل

با نگاهی به یادکرد قرآنی «تابوت» در قصه طالوت، پیوند این ماجرا با مقوله خلافت الهی و امامت نمایان و حکمت تشبیه یادشده در کلام گوهر بار رضوی بیش از پیش جلوه‌گر می‌شود. تابوت در لغت به معنای صندوق است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۳۲۹) و دو بار در قرآن ذکر شده است: در آیه «أَفْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَافْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ» (طه، ۳۹) صندوق حامل موسی در رود نیل در آیه «إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ...» (البقره، ۲۴۸) صندوقی است که هم نشانه الهی و مایه آرامش بنی اسرائیل بوده و هم میراث برجای مانده از آل موسی و آل هارون در آن جای داشت. گفتنی است برخی مفسران حقیقت «سکینه» را موجود یا شیئی از سنخ امور مادی (ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۴۹۸؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۳۸۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۵۶۰) اما بیشتر تفاسیر آن را نسیمی بهشتی دانسته‌اند (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱: ۱۳۳؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۸۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۶۱۴). برخی نیز آن را روحی الهی و امری که از سوی خداوند موجب آرامش و استقرار نفس و محکمی دل می‌شود، می‌دانند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۲۹۱). بنابراین مطابق آیاتی مثل «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَّعَ إِيمَانِهِمْ...» (الفتح، ۴) یا فرازی از دعای امام سجاد (علیه‌السلام) «يَا مُنْزِلَ السَّكِينَةِ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ...» (کفعمی، ۱۴۱۸ق: ۲۲۱) می‌توان برداشت کرد «سکینه» به معنای طمأنینه و آرامش و وقار و امنیتی است که باعث ایجاد آرامشی برای

انسان می‌شود و باعث ثبات ایمان و عقیده و رسوخ آن در قلب و جان و استحکام گام‌های انسان در مسیر طاعت الهی است. آنچه در روایات از معصومان (علیهم‌السلام) به عنوان «سکینه» و نسیمی بهشتی یا روح خدایی یا تعبیراتی از این قبیل ذکر شده، همه این‌ها مصادیق و اشاراتی هستند که به امر خدا در جان انسان باعث ایجاد سکون و آرامش می‌شوند و سر منشأ آن روح ایمان است. با بررسی دقیق‌تر می‌توان به دو ویژگی مهم دیگر دست یافت که خاستگاه تشبیه سلاح نبوی به تابوت بنی‌اسرائیل در کلام امام رضا (علیه‌السلام) است.

۴-۱. نشانه و معجزه برای نصب الهی طالوت

این که تابوت معجزه‌ای برای اثبات رهبری طالوت بوده، می‌توان گفت آمدن آن خارق‌العاده و آیتی از جانب خداست «إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ...» (البقرة، ۲۴۸)، چنانکه «آیه» به معنی نشانه‌ای آشکار، دلیلی واضح و مبرهن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱۰۱). قرآن کریم از معجزه، تعبیر به «آیه» و «بینه» و امثال این موارد کرده است. به گفته حسن بصری وجه آیه و معجزه بودن تابوت این بوده که ملائک آن را بین آسمان و زمین حمل و مردم آن را آشکارا مشاهده می‌کردند و می‌گویند، ابن عباس و وهب گفته‌اند: خداوند تابوت را از دست دشمنان بنی‌اسرائیل که آن را غارت کرده بودند گرفت و سپس به آنان برگرداند در حالی که ملائک آن را حمل می‌کردند. برخی دیگر، بنا بر قول ابن عباس و وهب گفته‌اند تابوت در دستان عمالقه دشمنان بنی‌اسرائیل بود و بر آن مسلط شده بودند که این قول از امام صادق (علیه‌السلام) هم روایت شده است (طوسی، بی‌تا، ج ۲: ۲۹۲). گروهی از مفسران تابوت را معجزه دانسته و گفته‌اند در آن دو احتمال است: احتمال اول این است که آمدن تابوت معجزه باشد و احتمال دوم اینکه، نفس تابوت معجزه نباشد، بلکه آنچه درون آن تابوت بوده معجزه باشد که سبب اطمینان نفس و محکمی قلب‌های آنان در جنگ‌ها بود (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۶: ۵۰۷؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۲: ۵۸۰-۵۸۱؛ ابن عادل، ۱۴۱۹ق، ج ۴: ۲۷۴-۲۷۵).

برخی مفسران آمدن تابوت را امری خارق‌العاده دانسته‌اند، به این دلیل که در تابوت

سکینه الهی و آثار علم و مواریث نبوت بوده است. به همین دلیل طالوت، خبر از آماده شدن در آزمون الهی را به بنی اسرائیل داده که خداوند آنان را با نهر آب آزمایش می کند. این نیست مگر به تعلیم الهی و تعلیم آن پیامبر و سپس در ادامه و در ذیل آیه «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ» (البقرة، ۲۴۸) می فرماید: تابوت در بنی اسرائیل جزو میراث انبیا بوده است. پس آیا آمدن تابوت دلیلی برای رفع اختلاف میان مدعیان ارث نبوت است یا مدعیان ارث خلافت؟ ظاهر آیات این است که تابوت دلیل (و برهانی) برای خلافت است اگر چه منافاتی ندارد که دلیل و برهان برای نبوت نیز باشد. این تابوت به منزله سلاح رسول خدا ﷺ در امت اسلام است. در ادامه می افزاید: ظاهر این طور است که نحوه آوردن تابوت (توسط طالوت) به نحو خارق العاده بوده است. آیات و روایات بیش از این مطلب که تابوت برای طالوت توسط ملائکه ای که آن را حمل می کردند آورده شده، متعزّض آن نشده اند (ملکی میانجی، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۲۹۷ و ۳۰۱). گویی تعبیر «إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ» به جای تعبیراتی چون «إِنَّ لِمُلْكِهِ آيَةً» بیانگر این است که معجزه و خرق عادت، فقط اختصاص به حکومت طالوت ندارد، بلکه دلیلی برای صحت حکومت هر جانشین پیامبری است که قصد حکومت و رهبری بر جامعه را دارد. دلیل بر این ادعا آوردن تخت ملکه سبا، توسط آصف بن برخیا جانشین سلیمان است که در ذیل آیه ۴۰ سوره نمل به آن تصریح شده است (نقی پورفر، ۱۳۷۷: ۷۴-۷۵).

۴-۲. دربردارنده میراث انبیای الهی

آیه «وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ» (البقره، ۲۴۸) دلالت بر این دارد که در تابوت آثار ارزشمندی از انبیای گذشته وجود داشت که در اختیار گرفتن آن ها نشانه اصطفاي الهی و جانشینی پیامبران الهی است؛ و گرنه پرداختن به ذکر محتویات تابوت اهمیت چندانی ندارد. از جمله آن آثار می توان به عصای موسی و هارون (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۲۲۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۳: ۲۴۹)، تگه های شکسته ای از الواح موسی (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱: ۱۳۳؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۳۸۷)، لباس موسی و عمامه هارون (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۶۱۴؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۵۰۸)، مقداری از من یا همان غذایی که

خداوند در صحرای سینا برای بنی اسرائیل از آسمان فرستاده بود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۶۱۴؛ ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۲: ۲۲۶)، خاتم سلیمان (علیه السلام)، پیراهن ابراهیم (علیه السلام) و یوسف (علیه السلام) اشاره کرد. این «ما ترک» مذکور اگر چه مادی است لیکن سنخیتی با عالم غیب دارد. ذکر آل هارون در پی آل موسی نیز حکایت از جریان نبوت یا جریان وصایت در نسل موسی و هارون دارد. حالا رسیدن این بقایای به ظاهر مادی از آل این دو شخص به دست طالوت و اینکه نشانه‌ای برای حقانیت طالوت است، حکایت از وارث بودن طالوت دارد. استناد امام رضا (علیه السلام) به تابوت بنی اسرائیل به عنوان استدلال به قرآن به مثابه متن مشترک و قابل قبول همه مخالفان و مدعیان امامت بود که زمینه پذیرش را هموار می ساخت، همچنانکه در اختیار داشتن تابوت به عنوان میراث ارزشمند پیامبران و حجج پیشین و نشانگر وارث جریان نبوت و خلافت بود، به نص قرآن نشانه‌ای بر نصب الهی طالوت از ناحیه خداوند بود. این موضوع طبعاً مقوله وارث بودن امامان معصوم و بر خور داری از نصب و تعیین الهی را به خوبی نشان می داد، ضمن اینکه موید ظرفیت کلامی قصه طالوت در قرآن بود.

نتیجه گیری

بررسی احادیثی که امام رضا (علیه السلام) سلاح پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) را به عنوان میراث امامت و به منزله تابوت در بنی اسرائیل دانسته‌اند، نشان می دهد که سلاح نبوی به عنوان نشانه وصایت و جانشینی آن حضرت از ترکه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) خارج بوده و به عنوان میراث خاص به امام علی (علیه السلام) و سپس به دیگر امامان معصوم (علیهم السلام) منتقل شد و غیر از امامان معصوم (علیهم السلام) برای دیگران همچون همسران پیامبر یا عموی پیامبر یا فرزندان غیر معصوم امام، سهمی از ارث در آن وجود نداشت. این امر بیانگر جایگاه خاص ایشان به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نسبت به سایر بنی هاشم است.

بررسی ها در میراث روایی به ویژه در تراث تفسیری امام رضا (علیه السلام) نشان می دهد که یادکرد روایی سلاح رسول خدا در گونه های «میراث اختصاصی اهل بیت (علیهم السلام)»، «در شمار نشانه های امام»، «تشبیه به تابوت بنی اسرائیل و پیوند با مقوله امامت» نمایان است.

چنانکه دستیابی به گونه‌های مذکور و واکاوای فضای صدور حاکم بر آن روایات چنین به دست می‌دهد که این دسته از روایات غالباً در دوران امام سجاد (علیه السلام) تا امام رضا (علیه السلام) در رویارویی با مدعیان کلامی مدعیان دروغین امامت از فرقه‌های کیسانیه، زیدیه، عجلیه، فطحیه، اسماعیلیه، واقفه و... به ویژه بنی عباس که همگی مدعی وراثت و خلافت نبوی بوده‌اند، صادر شده است.

اهل بیت (علیهم السلام) به منظور اثبات ادعای امامت خویش و ردّ ادعای فرقه‌های انحرافی، در کنار ادله و نشانه‌های دیگر به سلاح رسول الله (صلی الله علیه و آله) احتجاج می‌کردند و از این طریق اهل بیت (علیهم السلام) به عنوان وارثان ویژه سلاح و علم نبوی معرفی می‌شدند که از ناحیه خداوند به امامت منصوب گشته‌اند، چنانکه در قرآن کریم وارث بودن در کنار امامت ذکر شده و در قصه طالوت، آمدن تابوت مشتمل بر میراث انبیای الهی، نشانگر اصطفای و نصب الهی طالوت بر فرمانروایی و خلافت بود.

اهل بیت (علیهم السلام) در برابر بنی عباس که مقوله وراثت «عباس و سپس بنی عباس» را نسبت به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مطرح کردند، افزون بر استدلال‌های گوناگون فقهی و قرآنی، از ظرفیت کمتر گفته شده در نشانه‌های امامت بهره جستند که صرفاً شرط «در اختیار داشتن سلاح رسول خدا (صلی الله علیه و آله)»، مدعیان وراثت نبوی و مدعیان امامت از بنی عباس و سایر بنی هاشم از جمله کیسانیه، زیدیه و عجلیه، فطحیه، اسماعیلیه، واقفیه و... را از تصدی امامت باز می‌داشت.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی. تحقیق: شمس الدین، سناء بزيع. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن بابویه، علی بن حسین. (۱۴۰۴ق). الإمامة والتبصرة من الحیره. قم: مدرسه الإمام المهدی (علیه السلام).
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲). الأمالی. تهران: کتابخانه اسلامیہ.
- _____ (۱۴۰۳ق). الخصال. قم: جامعہ مدرسین.
- _____ (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا (علیه السلام). تحقیق: مهدی لاجوردی. تهران: نشر جهان.
- ابن جوزی، ابوالفرج. (۱۴۱۲ق). المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک. تحقیق: محمد ومصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۲ق). زاد المسیر فی علم التفسیر. تحقیق: عبد الرزاق مهدی. بیروت: دار الکتب العربی.
- ابن حجر هیتمی، احمد بن بدرالدین محمد. (۱۴۲۴ق). الصواعق المحرقة فی الرد علی اهل البدع والزندقة. استانبول: مکتبه الحقیقه.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. (۱۴۰۸ق). تاریخ ابن خلدون (دیوان المبتدأ والخبر فی تاریخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوی الشأن الأكبر). تحقیق: خلیل شحاده. بیروت: دار الفکر.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول. قم: انتشارات جامعہ مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن عادل، عمر بن علی. (۱۴۱۹ق). اللباب فی علوم الکتاب. عبدالموجود، عادل احمد. بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم. (۱۴۰۸ق). غریب الحدیث. به کوشش عبدالله جبوری. قم: دار الکتب العلمیه.
- ابن قدامة، عبدالله بن احمد. (بی تا). المغنی. بیروت: دار الکتب العربی.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. تحقیق: محمد حسین شمس الدین. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن میثم بحرانی، کمال الدین میثم بن علی. (۱۴۱۷ق). النجاة فی القیامة فی تحقیق أمر الإمامة. قم: مجمع الفکر الإسلامی.
- ابن هشام، جمال الدین بن یوسف. (۱۴۰۴ق). مغنی اللیب. به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- ابوحیان، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ق). البحر المحیط فی التفسیر. تحقیق: صدقی محمد. بیروت: دار الفکر.
- أخبار الدولة العباسیة. (۱۳۹۱ق). لمؤلف من القرن الثالث الهجری. تحقیق: عبدالعزیز الدوری، عبدالجبار المطلبی. بیروت: دار الطلیعة.
- إربلی علی بن عیسی. (۱۳۸۱ق). كشف الغمة فی معرفه الأئمة. تبریز: بنی هاشمی.
- اسد حیدر. (۱۴۲۲ق). الإمام الصادق والمذاهب الأربعة. بیروت: دار التعارف.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۸ق). جواهر الحسان فی تفسیر القرآن. تحقیق: محمد علی معوض - عادل احمد. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). ادب فناء مقریان. تحقیق: محمد صفایی. چاپ سوم. قم: اسراء.
- حلی، حسن بن سلیمان. (۱۴۲۱ق). مختصر البصائر. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- حمیری، عبدالله بن جعفر. (بی تا). قرب الإسناد. تهران: انتشارات کتابخانه نبوی.
- راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.

- زبیدی، مرتضی محمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. تحقیق: شیر علی. بیروت: دار الفکر.
- صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات. قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی.
- صفی الدین محمد بن طباطبا. (۱۴۱۸ق). الفخری فی الادب السلطانی. تحقیق: عبد القادر محمد مایو. بیروت: دار القلم العربی.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. چاپ دوم. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الاحتجاج علی أهل اللجاج. تحقیق محمد باقر خراسان. مشهد: نشر مرتضی.
- طبرسی، امین الاسلام فضل بن حسن. (۱۳۹۰ق). إعلام الوری بأعلام الهدی. چاپ سوم. تهران: اسلامیه.
- _____ (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. فضل الله یزدی طباطبایی. چاپ سوم. تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر بن یزید. (۱۳۸۷ق). تاریخ الأمم والملوک (تاریخ الطبری). تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم. بیروت: دار التراث.
- _____ (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفه.
- طوسی، خواجه نصیر الدین، علامه حلّی، شیخ بهائی. (۱۳۷۴). پنج رساله اعتقادی. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. تحقیق: عاملی احمد حبیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۴۱۱ق). الغیبه. قم: مؤسسه معارف اسلامی.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی. به کوشش سید هاشم رسولی محلاتی. تهران: چاپخانه علمیه.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- قطب الدین راوندی، سعید بن هبه الله. (۱۴۰۹ق). الخرائج والجرائح. قم: مؤسسه امام مهدی (عج).
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم. قم: مؤسسه دارالکتاب.
- کشی، محمد بن عمر. (۱۳۴۸). رجال الکشی. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی. (۱۴۱۸ق). البلد الامین و الدرر الحصین. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- ماتریدی، محمد بن محمد. (۱۴۲۶ق). تأویلات أهل السنه (تفسیر الماتریدی). باسلوم، مجدی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۴ق، الف). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسة الوفاء.
- _____ (۱۴۰۴ق، ب). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- محمد جعفری، سید حسین. (۱۳۹۷). تشیع در مسیر تاریخ. ترجمه سید محمد تقی آیت اللهی. چاپ نوزدهم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- محمدی، علی. (۱۳۷۸). شرح کشف المراد. چاپ چهارم. قم: دار الفکر.
- مشکور، محمد جواد. (۱۳۷۲). فرهنگ فرق اسلامی. مشهد: آستان قدس رضوی.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ق). الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. قم: کنگره شیخ مفید.
- ملکی میانجی، محمد باقر. (۱۴۱۴ق). مناهج البیان فی تفسیر القرآن. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- نعمانی، ابو عبدالله محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). کتاب الغیبه. تهران: مکتبه الصدوق.
- نقی پورفر، ولی الله. (۱۳۷۷). بررسی شخصیت اهل بیت (علیهم السلام) در قرآن به روش قرآن به قرآن. تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی.



ارائه مدل حکمرانی در سازمان‌های موقوفه

(مطالعه موردی: آستان قدس رضوی)

دریافت: ۱۳۹۹/۹/۲۰ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۹

سلمان سالاری^۱، فریبرز رحیم‌نیا^۲، علیرضا خوراکیان^۳، سعید مرتضوی^۴

چکیده

وقف به عنوان یک سنت حسنه از قدیم در ایران مورد توجه بوده است. این پژوهش با بهره‌گیری از روش‌شناسی داده‌بنیاد، به ارائه مدل حکمرانی سازمانی برای آستان قدس رضوی، بزرگترین سازمان موقوفه ایرانی و یکی از بزرگترین بنیادهای عام‌المنفعه جهان اقدام کرده است. گردآوری داده‌ها از طریق مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته با مدیران ارشد این نهاد با حداقل ۱۰ سال سابقه فعالیت مدیریتی به انجام رسیده و تحلیل داده‌های به دست آمده بر اساس رویکرد ظاهرشونده گلیرزی و با استفاده از مدل خانواده C6 بوده است. نتایج تحقیق بیانگر اشتراک اکثر اصول حکمرانی احصا شده با اصول جهانی حکمرانی از جمله شفافیت و پاسخ‌گویی بوده که البته مفهوم اصل پاسخ‌گویی در مدل به دست آمده متفاوت است. نظریه استفاده شده با نظریه عاملیت و مدل حکمرانی به دست آمده نیز با مدل آنگلو ساکسون نزدیکی نسبی دارد؛ اما در مواردی هم تفاوت‌های مهمی دیده می‌شود. مطابق مدل به دست آمده، حیات اجتماعی، انگیزش و باورهای درونی منعکس‌کننده علل وقوع مقوله محوری یعنی حکمرانی موقوفاتی بوده و توسعه پایدار و حفظ کرامت انسانی پیامدهای اصلی این مقوله است.

کلیدواژه‌ها: آستان قدس رضوی، حکمرانی سازمانی، موقوفات، شفافیت، پاسخ‌گویی، ذی‌نفعان.

۱. دانش‌آموخته دکترای مدیریت دانشگاه فردوسی مشهد: salmansalari@gmail.com
۲. استاد گروه مدیریت دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول): r-nia@um.ac.ir
۳. استاد گروه مدیریت دانشگاه فردوسی مشهد: a.khorakian@um.ac.ir
۴. استاد گروه مدیریت دانشگاه فردوسی مشهد: mortazavi@um.ac.ir

مقدمه

سازمان‌های عام‌المنفعه شامل انواع مؤسسات و نهادهای عمومی و مردم‌نهاد، خیریه، موقوفات و اصناف در چند دهه اخیر مورد توجه ویژه قرار گرفته و فعالیت آن‌ها در سراسر جهان به شدت افزایش یافته است (Ogilive, 2012:16). بیش از ۸۰ درصد فارغ‌التحصیلان مدرسه کسب‌وکار هاروارد سابقه فعالیت تمام‌وقت و حدود نیمی از آن‌ها سابقه عضویت در هیئت‌مدیره این نوع سازمان‌ها را دارند (Epstein & McFarlan, 2011:30). آن‌ها سریع‌ترین رشد اشتغال‌زایی در کشورهای توسعه‌یافته در دهه اول قرن ۲۱ را تجربه کرده‌اند، به طوری که اگر مجموع سازمان‌های رسمی فعال در این حوزه تجمیع شوند، تبدیل به هشتمین اقتصاد بزرگ جهان یعنی بزرگ‌تر از کشورهای چین انگلستان، ایتالیا، فرانسه و کانادا خواهد شد. بیش از ۱۱ درصد شاغلان در کشورهای هلند و کانادا در سازمان‌های غیرانتفاعی مشغول به کار هستند. این رقم در آمریکا، استرالیا، فرانسه و بریتانیا حدود ۸ درصد و در آلمان نزدیک به ۶ درصد است (Ogilive, 2012:17). از آنجا که علاقه و اعتماد مردم به این نوع سازمان‌ها بیش از بخش خصوصی است، داشتن الگوی مناسب حکمرانی می‌تواند در پایداری و روابط آن‌ها با جامعه کمک شایانی کند. با توجه به میان‌رشته‌ای بودن مفهوم حکمرانی سازمانی^۱، تعریف ثابت و مشخصی از آن موجود نیست؛ اما به طور خلاصه حکمرانی سازمانی به مجموعه راه و روش‌هایی که یک سازمان براساس آن هدایت، مدیریت، نظارت، و کنترل می‌شود، اطلاق می‌گردد (Farrar, 2008:28؛ حساس‌یگانه، ۱۳۸۴: ۱۱؛ حساس‌یگانه و باغومیان، ۱۳۸۵: ۳۰؛ حساس‌یگانه و قمی، ۱۳۸۵: ۳۲؛ کورن‌فورث^۲ و براون^۳، ۲۰۱۴: ۵؛ Viader & Espina, 2014:2؛ قلی‌پور و ناصری، ۱۳۹۶: ۲۲۵؛ مهدوی‌پارسا، ۱۳۹۷: ۶۵؛ و حسینی، ۱۳۹۷: ۵۹). اصول اولیه و محوری این مفهوم شامل شفافیت، پاسخ‌گویی، عدالت در مواجهه با سهامداران و ذی‌نفعان و درگیر کردن آن‌ها در روند مدیریت سازمان و پاسخ‌گویی و گزارش‌دهی صحیح و غیرمغرضانه مدیریت به ایشان است. بر اساس نحوه تعامل سازمان با این اصول،

1. Corporate Governance

2. Cornforth

3. Brown

نظریه‌ها و مدل‌های مختلفی از حکمرانی سازمانی ایجاد و توسعه یافته است.

بیان مسئله

سازمان‌های موقوفه چه از نوع اسلامی و چه مدل غیر اسلامی آن بخش بزرگی از سازمان‌های عام‌المنفعه در سطح جهان را تشکیل می‌دهند. وقف را اسلام ابداع نکرد و قبل از اسلام نیز موقوفات بسیاری وجود داشت. مثلاً در دین زرتشتی برای نگهداری از آتشکده‌ها، آسایش مغان و موبدان، خانه‌ها و باغ‌هایی وقف شده است؛ اما اسلام اهمیت خاصی برای وقف قائل شد و با عنوان صدقات جاریه بر آن تأکید کرد. صدقه جاریه یعنی انفاق‌هایی که بقاء دارند و مقطعی نیستند و شامل اموال و دارایی‌هایی هستند که به صورت موقوفه و مانند آن درآمد و مردم به طور دائمی از آن استفاده می‌کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۵۷). رسول خدا ﷺ از کنار باغی عبور می‌کرد، مردی را دید که مشغول غرس درخت است. پیامبر ﷺ به او فرمود: می‌خواهی غرسی بهتر از این را به تو یادآوری کنم؟ سپس ذکرهایی در خصوص وقف را به او تعلیم فرمود. در اینجا آیات شریفه ۵ تا ۷ سوره لیل نازل شد و به این ترتیب، وقف به عنوان يك سنت حسنه اسلامی مورد تأیید قرار گرفت. نقل شده است که تمام صحابه پیامبر که اموالی داشتند، وقفی از خود به یادگار گذاشتند. در حدیثی از امام صادق (علیه السلام) آمده است که هیچ گونه اجر و پاداشی بعد از مرگ به دنبال انسان نمی‌آید مگر سه چیز: صدقه جاری‌های که در حیات خود فراهم ساخته و بعد از مرگش ادامه دارد، سنت هدایت‌گری که آن را برقرار کرده و بعد از مرگ او به آن عمل می‌کنند و فرزند صالحی که برای او استغفار کند (همان، ۱۳۸۶، ج ۹: ۲۹۴). موقوفات با تکیه بر چنین بنیان اسلامی قرن‌هاست پایدار بوده و منشأ خیر و برکت برای جامعه هستند. با این حال، مسائل و مشکلات زیادی سر راه آن‌ها وجود دارد که در صورت عدم درک و واکنش درست مسئولان، نتایج جبران‌ناپذیری را به دنبال خواهد داشت. یکی از مشکلات موقوفات در اکثر کشورهای اسلامی نحوه تخصیص منابع به دست آمده از آن‌ها مطابق نیات واقف است (Daud, 2018: 49). همچنین نبود مدل

حکمرانی مناسب در سازمان‌های عام‌المنفعه باعث شده است آن‌ها با مشکلات متعددی در بهره‌وری و افزایش بازده عملکرد مواجه شوند. تعداد اعضای هیئت‌مدیره در این سازمان‌ها معمولاً زیاد است که فرایند تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری را دشوار می‌کند. مدیران دارای اختیاراتی به مراتب کمتر نسبت به سازمان‌های خصوصی هستند و دیوان‌سالاری اداری و محافظه‌کاری هم معمولاً اجازه ریسک کردن را به مدیران نمی‌دهد (Donatiello, 2015: 2; Epstein & McFarlan, 2011: 33; Davidson, 2014: 18; Larcker & Tayan). مورد دیگر، ضعف ساختارهای مالی بی‌توجهی به شاخص‌های مالی و اقتصادی در این سازمان‌هاست. بسیاری از سازمان‌های عام‌المنفعه از فرصت‌هایی برای کسب منافع اقتصادی که در محیط‌های داخلی و بین‌المللی کسب‌وکار پیش می‌آید به راحتی عبور می‌کنند و معمولاً رویکرد توسعه‌ای ندارند (Morrison, 2016: 238; Ryan & Irvine, 2012: 178). تمرکز بر ایجاد و توسعه سیستم حکمرانی مناسب سازمان‌های موقوفاتی را راه حل جامعی برای اکثر این مشکلات است (Laallam, 2020: 46). تاکنون مطالعات اندکی در حوزه حکمرانی در سازمان‌های موقوفاتی صورت گرفته و مطالعاتی هم که انجام بیشتر متمرکز بر اصول حکمرانی در این نوع سازمان‌ها بوده که بیشتر با رویکرد مروری انجام پذیرفته است. آن دسته از موقوفات که فعالیت اقتصادی دارند، به نسبت سایر انواع سازمان‌های عام‌المنفعه قرابت بیشتری با حوزه کسب و کار دارند. در نتیجه، داشتن مدل مناسب حکمرانی می‌تواند چابکی سازمانی آن‌ها را افزایش دهد و بهره‌وری فعالیت‌ها را بهبود بخشد.

سازمان‌های عام‌المنفعه از جمله موقوفات مختلف در ایران دارای سابقه‌ای طولانی و در مواردی بسیار موفق هستند. استان خراسان رضوی و به خصوص شهر مقدس مشهد از حیث برخورداری از سازمان‌های عام‌المنفعه و موقوفه مذهبی، فرهنگی و اجتماعی دارای موقعیتی ممتاز در کشور و حتی جهان است. استان قدس رضوی که از زمان ثبت اولین موقوفه آن بیش از هزار سال می‌گذرد، به عنوان بزرگ‌ترین بنیاد موقوفه غیردولتی جهان علاوه بر فرهنگ، نقش مهمی در اقتصاد و اشتغال دارد. بیش از ۶۰ شرکت و مؤسسه وابسته به استان قدس در حوزه‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و مذهبی فعالیت دارند.

موقوفات مرحوم حاج حسین آقا ملک، بزرگ‌ترین واقف آستان قدس، شامل بیش از ۶۳ هزار هکتار اراضی کشاورزی، واحدهای مختلف دامپروری، چندین بیمارستان و مدرسه و یک کتابخانه و موزه ملی است. موقوفات سادات رضوی به عنوان دومین موقوفه بزرگ کشور از نظر تعداد اعضا که وظیفه پاسخ‌گویی به بیش از ۱۵ هزار نفر از اولاد حضرت رضا (علیه‌السلام) را دارد، نیز در استان خراسان رضوی فعال است. با توجه به مسائل بیان شده و همچنین کمبود مطالعات داخلی و خارجی در حوزه سازمان‌های عام المنفعه به صورت عام و حوزه حکمرانی این سازمان‌ها به طور خاص وجود دارد، این مطالعه با تمرکز بر ارائه مدل حکمرانی در سازمان‌های موقوفه، بر ارائه راهکارهای مناسب برای پایداری و توسعه فعالیت‌های آن‌ها نیز اهتمام ورزیده است.

مبانی جهت‌دهنده پژوهش

حکمرانی سازمانی که گاهی حکمروایی، حاکمیت شرکتی و راهبری شرکتی هم گفته می‌شود، مفهومی مدرن در دنیای کسب‌وکار است که به ویژه بعد از به وجود آمدن رسوایی‌های بزرگ مالی و مدیریتی در برخی شرکت‌های بین‌المللی در اوایل قرن جاری میلادی، مورد توجه ویژه محققان قرار گرفته است (Colvin, 2011: 46). تریکر^۱ (۲۰۰۹: ۷) معتقد است قرن نوزدهم را باید قرن کارآفرینی و قرن بیستم را قرن مدیریت دانست؛ اما قرن بیست و یکم، قرن حکمرانی است؛ زیرا نحوه هدایت یک شرکت و انتخاب مسیری که باید در پیش بگیرد مسئله‌ای حیاتی‌تر از موضوعات مدیریتی است.

وُلف^۲ (۲۰۱۲) ادعا می‌کند برخی شرکت‌های خصوصی بزرگ هم‌اکنون علاوه بر قدرت اقتصادی، قدرت سیاسی و اجتماعی زیادی نیز در جهان پیدا کرده‌اند و می‌توانند در زندگی و رفاه جوامع به طور مستقیم اعمال نفوذ کنند که در صورت ادامه این روند دنیا به زودی جای بهتری برای زندگی نخواهد شد. مینتزبرگ^۳ (۲۰۱۵: ۱۱) معتقد است

1. Tricker

2. Wolff

3. Minzberg

یکی از راهکارهای مناسب برای چیره شدن بر این معضل، جایگزین کردن سازمان‌های عام‌المنفعه به جای ابرشرکت‌های خصوصی است. اگر این شرکت‌ها به صورت عام‌المنفعه اداره شوند، سود نهایی بین مردم تقسیم خواهد شد و قدرت و ثروت در دستان تعداد محدودی از افراد جامعه باقی نمی‌ماند. مکارم شیرازی (۱۳۸۵، ج ۱: ۳۳۵) اظهار می‌کند جامعه همچون درختی است که ثروت باید به صورت مواد غذایی از آوندها و مجاری تغذیه آن بالا برود و به تمامی سلول‌ها یعنی افراد جامعه برسد، وگرنه به تدریج شاخه‌های آن رو به زردی گراییده و تمام درخت (جامعه) نابود می‌گردد. تحقق این مهم به ترویج اقدامات عام‌المنفعه مثل وقف وابسته است.

رویکرد حکمرانی در نظام سرمایه‌داری، رویکرد سودمحور^۱ است که در همه ارکان جامعه از جمله مدیریت خدمات عمومی مثل بهداشت و درمان هم‌ردپای آن دیده می‌شود. به عنوان مثال، با شیوع ویروس کرونا در اکثر نقاط جهان، تفاوت مدل‌های حکمرانی در حوزه سلامت بر عملکرد کشورها در مقابله با این ویروس تأثیر گذاشته است. کشورهای مثل ایالات متحده و انگلستان که بازدهی اقتصادی منشعب از نظام سرمایه‌داری در همه فعالیت‌های آن‌ها از جمله مدیریت سیستم درمان حاکم است، به شدت تحت تأثیر این بیماری قرار گرفتند و در مقابل، کشورهایی مثل آلمان و کره جنوبی که ساختاری جامعه محور و به دور از بازدهی اقتصادی را در سیستم بهداشت و درمان خود اجرا می‌کنند، بسیار سریع‌تر و بهتر عمل کردند (ولف، ۲۰۲۰). به طور کلی حکمرانی بیشتر به عوامل خارج از سازمان می‌پردازد، اما مدیریت، رویکردی درونی دارد و متمرکز بر استفاده از تمامی امکانات موجود برای بهبود بهره‌وری است.

تاکنون تعاریف بسیار زیاد و متعددی از حکمرانی سازمانی ارائه شده؛ اما تعریف جامعی که همه سازمان‌ها و مؤسسات بین‌المللی و محققان روی آن اجماع داشته باشند، وجود ندارد. یکی از تعاریفی که کاربرد بسیار وسیعی پیدا کرده است، تعریفی است که سازمان همکاری‌های اقتصادی و توسعه^۲، در سال ۲۰۰۴ ارائه داد (Chiat, Ryan & ,2005: 23).

1. Profit-Driven
2. O.E.C.D.

Taylor; 39: 2019, Clarke & Branson؛ تقی‌پوریان و خلیل‌پور، ۶۸: ۱۳۸۸). اکثر کشورهای توسعه یافته در تعریف بومی خود از حکمرانی سازمانی، این تعریف را ملاک عمل قرار داده‌اند: «حکمرانی سازمانی، سیستمی است که بر اساس آن یک سازمان هدایت و کنترل می‌شود. ساختار حکمرانی سازمانی مشخص کننده حقوق و مسئولیت‌های هر بخش از سازمان شامل هیئت مدیره، مدیران، سهامداران، کارکنان و ذی‌نفعان است. قوانین و رویه‌های مورد نیاز برای تصمیم‌گیری در خصوص مسائل سازمان به وضوح شرح داده می‌شود. این مفهوم همچنین ساختاری را به وجود می‌آورد که از طریق آن هدف‌گذاری در سازمان انجام، استراتژی‌های رسیدن به اهداف ترسیم و مکانیسم نظارت بر روند پیاده سازی استراتژی‌ها تعریف می‌گردد» (OECD, 2004: 5).

۳-۱. بنیان‌های نظری حوزه حکمرانی سازمانی

مفهوم حکمرانی سازمانی، مفهومی نو و مدرن تلقی می‌شود که سابقه تحقیقات آن به ندرت به بیش از دو دهه پیش باز می‌گردد. با این حال، ریشه‌های ایجاد این مفهوم به بیش از دو قرن پیش بازمی‌گردد. هدف اصلی مباحث حکمرانی سازمانی به دست آوردن یک ارتباط پویا و امن است بین مدیران یک شرکت و سهامداران که مالکان اصلی آن هستند (حساس‌یگانه و باغومیان، ۱۳۸۵: ۳۱). این مشکل را آدام اسمیت^۱، فیلسوف اسکاتلندی، در قرن هجدهم میلادی برای اولین بار مطرح کرد. وی در کتاب ثروت ملل^۲ بیان کرد که چون مدیران یک شرکت با سرمایه‌دیگران یعنی سهامداران و مالکان کار می‌کنند، با همان دقتی که از سرمایه خود محافظت می‌کنند، به سرمایه‌دیگران توجه ندارند. لذا، همواره سرمایه‌سهامداران را در معرض ریسک بیشتری نسبت به سرمایه خود قرار می‌دهند (Farrar, 2008: 39). اصول اولیه مفهوم حکمرانی سازمانی در همین تعریف اسمیت گنجانده شده است؛ اما پیشرفت‌های حوزه‌های مدیریت و اقتصاد باعث پیدایش چندین نظریه درباره ارتباط بین سهامداران و مدیران شرکت شد که در این مقاله سه

1. Smith

2. The Wealth of Nations

نظریه اصلی این حوزه به اختصار نقد شده است.

۳-۱-۱. نظریه نمایندگی^۱

این نظریه که به نظریه عاملیت هم شهرت دارد و اولین نظریه ارائه شده در این حوزه است، از همان معضل مطرح شده اسمیت یعنی مشکل نمایندگی^۲ الهام گرفته و به جدا شدن مالکیت شرکت از مدیریت آن اشاره دارد. بر مبنای این نظریه، مدیران یک شرکت به عنوان کارگزاران و سهامداران، به عنوان کارفرمایان آنها تعریف می‌شوند (حساس‌یگانه، ۱۰: ۱۳۸۴؛ Berle & Means, 4: 1991). بر این مبنای، یک تضاد بزرگ بین منافع سهامداران که همان افزایش ثروت خود است و مدیران سازمان وجود خواهد داشت. افزایش ثروت سهامداران ممکن است از طریق سرمایه‌گذاری‌های بلند مدت ایجاد شود؛ اما مدیران معمولاً توجه به کسب سود در کوتاه مدت را دارند، چرا که مزایا و پاداش دریافتی آنها معمولاً در پایان سال بر همین مبنای محاسبه خواهد شد. اصول حکمرانی سازمانی بر اساس این نظریه شامل مواردی مثل برگزاری مجمع عمومی صاحبان سهام، انتخاب مدیران سازمان بر اساس حق رأی سهامداران و به‌کارگیری بازرسان و حسابرسان از سوی سهامداران برای اشراف بیشتر و اطمینان از نحوه عملکرد مدیران پیش‌بینی شده است (Bonazzi & Islam, 2007: 17). به طور خلاصه این نظریه بیشتر به بخش منفی مشکل نمایندگی می‌پردازد، اصل را بر بی‌اعتمادی به مدیران گذاشته و ایجاد رابط‌های پایدار و طولانی مدت مبتنی بر اعتماد متقابل را ممکن نمی‌داند (Romano, 2013: 96).

۳-۱-۲. نظریه خادمیت^۳

این نظریه درست در نقطه مقابل نظریه قبلی قرار دارد و ادعا می‌کند که در صورت انتخاب درست مدیران و اعضای هیئت‌مدیره و همچنین طراحی و اجرای درست شبکه ارتباطی

1. Agency Theory

2. Agency Problem

3. Stewardship Theory

بین مدیران و مالکان شرکت، مشکل نمایندگی خود به خود حل می‌شود و ارتباط پویا و متقابل مورد انتظار ایجاد خواهد شد. بر خلاف نظریه نمایندگی، در نظریه خادمیت، مدیران نه تنها رقیب مالکان در کسب سود و منفعت نیستند، بلکه سعی می‌کنند با عملکرد خود حداکثر سود ممکن را برای مالکان به ارمغان آورند (Farrar, 2008: 48). بر خلاف نظریه قبلی که مدیر را در قالب مدل انسان اقتصادی به تصویر می‌کشد، این نظریه بر مدلی از انسان تأکید دارد که جمع‌گرا، نوع‌دوست، نیکونهاد، دوستدار سازمان و خادم اهداف آن است (الوانی، ۱۳۸۱: ۶).

۳-۱-۳. نظریه ذی‌نفعان^۱

این نظریه را می‌توان ترکیبی از نظریه‌های مدیریت سازمانی و اخلاق کسب و کار دانست. ریشه شکل‌گیری این تفکر که از دهه ۷۰ میلادی و در آمریکا مطرح شده، ظهور شرکت‌های عظیم مالی و اقتصادی در سطح بین‌المللی بوده است. به تدریج، تأثیر حضور این کمپانی‌های بزرگ در زندگی مردم و نحوه صحیح ارتباط بین این مؤسسات و مردم مورد توجه محققان قرار گرفت. فری‌من^۲ (۱۹۸۴: ۵۲) برای اولین بار به گروه جدیدی از افراد به نام ذی‌نفعان اشاره کرد که سهامی در سازمان ندارند؛ اما به صورت مستقیم یا غیر مستقیم فعالیت‌های سازمان بر زندگی و رفاه آن‌ها اثر دارد. ذی‌نفعان در سازمان به جای سهام، منافع دارند. ذی‌نفعان یک شرکت می‌تواند شامل سهامداران، کارکنان، مشتریان، فروشندگان، تأمین‌کنندگان، توزیع‌کنندگان، بانک‌ها و مؤسسات تأمین مالی و حتی سایر شرکت‌های فعال در حوزه کسب و کار اصلی سازمان باشند (حساس‌یگانه و تاجیک، ۱۳۸۸: ۶۳). موردی که باید به آن توجه شود این است که می‌توان این نظریه را در راستایا در مقابل نظریه خادمیت تعریف کرد. در نگاه اول نمی‌توان به نقطه مشترکی رسید چرا که سهامداران به دنبال منافع خود خواهند بود و اهمیتی به جامعه و سایرین نخواهند داد. اما با نگاهی دقیق‌تر اگر سهامداران، مدیران و تصمیم‌گیران حوزه سازمان، همگی را جزو

1. Stakeholders' Theory

2. Freeman

گروه بزرگ ذی نفعان قرار دهیم، می توان به نوعی مفاهمه دست پیدا کرد. به این معنی که تأمین منافع سهامداران را می توان زیر مجموعه های از تأمین منافع ذی نفعان تعریف کرد (Millward, 2013: 253). مطابق این نظریه است که مباحثی مثل اخلاق کسب و کار و اخلاق گرای مدیران در مواجهه با انتخاب های گوناگون مهم تر از قبل نمایان می شود.

۳-۲. مدل های حکمرانی سازمانی

با توجه به نظریه های مختلفی که برای حکمرانی سازمانی مطرح شده است، مدل های گوناگونی نیز در سازمان ها طراحی و پیاده سازی شده است. لَشْگَری^۱ (۲۰۰۴: ۴۷) بررسی مدل های آنگلو ساکسون و مدل اروپایی یا ژرمانیک را انجام و آن ها را تبیین کرده است. مدل آنگلو ساکسون که گاه به آن مدل بازار محور هم گفته می شود در آمریکا و انگلستان که اقتصاد بازار شاکله اصلی جامعه آن ها است، به وجود آمده و توسعه پیدا کرده است. از این رو، تمرکز اصلی آن بر منافع سهامداران است. در این سیستم، خبری از حقوق جامعه ذی نفعان نیست. شرکت یا سازمان به عنوان یک مجموعه بسته درونی وظیفه دارد که منافع سهامداران را تضمین کند و سلسله مراتب سازمانی در بالاترین رده به سهامداران پاسخگو هستند و رابطه بین مدیران و مالکان بر اساس سود متقابل تعریف می شود. این مدل در اقتصادهای سرمایه داری مثل کانادا، استرالیا و نیوزیلند هم استفاده می شود. ایده اصلی این مفهوم از آنجا می آید که سرمایه همواره به سمتی حرکت می کند که سود و بازار مناسب در آنجا باشد. ترکیب اعضای هیئت مدیره در این سیستم شامل اعضای موظف و مستقل هستند که توسط مجمع نمایندگان سهامداران انتخاب یا از کار اخراج می شوند (Markarian, Parbonetti & Previts, 2007: 296). اصول اصلی مد نظر در این مدل شفافیت در عملکرد، پاسخ گویی مدیران، نظارت دقیق و بدون ملاحظه بر عملکرد و حسابرسی دقیق فعالیت سازمان است.

مدل دیگری که گستره استفاده وسیعی نیز دارد، برای اولین بار در آلمان توسعه و

1. Lashgari

محبوبیت پیدا کرد و به نام مدل آلمانی یا ژرمانیک معروف است. البته چون ذی‌نفعان را نیز در حوزهٔ تصمیم‌سازی دخیل کرده است در برخی اوقات به آن مدل حکمرانی سازمانی ذی‌نفعان هم گفته می‌شود. این مدل تفاوت‌های بنیادین با مدل انگلوساکسون دارد. بر مبنای این مدل، همه گروه‌های ذی‌نفع دارای حق مشارکت در تصمیم‌گیری‌های سازمان هستند مگر آنکه خود مایل به انجام آن نباشند. وظیفهٔ سازمان یا شرکت، شناسایی این گروه‌ها، کسب اطلاع از وضعیت آن‌ها و اطلاع‌رسانی به آن‌ها دربارهٔ حقوق‌شان است. در این مدل، سازمان به عنوان بخشی از حیات اجتماعی جامعه موظف به بهبود وضعیت سهامداران است. سایر اصول این مدل، توسعه پایدار اقتصادی و ایجاد تعاملات ارتباطی قوی بین همهٔ بخش‌های درگیر در حکمرانی است (Schnurbein & Stockly, 2013: 182; Cicon et al, 2012: 631; Lashgeri, 2004: 48). حسن^۱ (۲۸۷: ۲۰۰۹) مدل‌های مرسوم حکمرانی با اصول شریعت اسلامی را مقایسه کرد. مطابق یافته‌های وی، مدل اروپایی حکمرانی سازمانی را می‌توان یک مدل جامع‌تر و اخلاقی‌تر نسبت به مدل انگلوساکسون دانست که در آن حقوق بخش‌های مختلف مردم جامعه هم لحاظ شده و به اصول دین اسلام هم نزدیک‌تر است.

۳-۳. مقایسهٔ رویکردهای اسلامی و غربی به مقولهٔ حکمرانی

برای یافتن یک الگو مناسب برای حکمرانی در سازمان‌های موقوفه که منطبق بر فرهنگ و سنت اسلامی باشد، باید ابتدا اهداف کلی دیدگاه‌های اسلامی و غربی را بررسی کنیم. دیدگاه کلی و نگاه حاکم در کشورهای غربی مبتنی بر اصول مدرنیته است. مدرنیته قائل به نقش اساسی و محوری انسان در تعیین سرنوشت خود است. این دیدگاه در اسلام دنبال نمی‌شود و مطابق آموزه‌های اسلامی همه فعالیت‌های یک انسان باید در راستای سعادت اخروی وی و مطابق با فرامین الهی باشد. بر این اساس، انسان بدون راهنمایی خداوند، قادر نیست که صلاح خود را به طور کامل تشخیص دهد (مهدوی‌پارسا، ۷۳: ۱۳۹۷؛ دباغ و نفری، ۱۴: ۱۳۸۸؛ یوسفی شیخ‌رباط و بابایی، ۵۰: ۱۳۹۴). محققان

1. Hasan

علاقه‌مند به موضوع حکمرانی سازمانی برای تطبیق دیدگاه‌های مختلف موجود با اصول اسلامی به تعدادی از آیات قرآن و تفاسیر آن‌ها استناد می‌کنند. مطابق آیه ۵۶ سوره زاریات خداوند هدف از آفرینش انسان را عبادت خود می‌داند. مسلمانان بر اساس آموزه‌های دینی ملزم به رعایت حدود الهی در همه کارهای خود هستند. حتی اگر در کاری منفعت مادی زیادی باشد و فرد باید برای انجام آن اصول اسلامی را زیر پا بگذارد، مرتکب گناه شده است. از این رو، در فعالیت‌های اقتصادی نه می‌توان منافع مادی سهامداران و نه منافع جمعی ذی‌نفعان را به عنوان بالاترین مرجع قرار داد. مطابق اصل توحید تنها خداوند است که باید در همه کارها مرجع باشد (57): (Choudury & Hoque, 2004). بر این اساس، وقتی همه چیز توسط خداوند ایجاد شده و اوست که از همه چیز سؤال خواهد کرد، بالاترین رتبه پاسخ‌گویی باید مطابق اصل توحید به خداوند باشد؛ اما در تفکر اسلامی، انسان نیز جایگاه ویژه‌ای در آفرینش دارد و در نتیجه موضوع جبر و اختیار در رفتار انسان از مباحث بحث‌برانگیز و عمیق اسلامی است. بر اساس آیه ۳۰ سوره بقره، خداوند انسان را به عنوان جانشین و خلیفه خود در زمین قرار داده است. وقتی خداوند انسان را به عنوان جانشین و خلیفه خود در زمین قرار می‌دهد، حتماً توانایی لازم برای شناخت صحیح از غلط، تحلیل شرایط و اتخاذ تصمیم درست را هم به وی اعطا کرده است. درباره نحوه تصمیم‌گیری در اسلام، به مشورت به طور صریح تأکید شده است. یک سوره در قرآن نیز به نام شوری نام‌گذاری شده است. در آیه ۳۸ این سوره خداوند سه مفهوم مهم برپا داشتن نماز، انجام کارها از طریق مشورت و انفاق کردن را در کنار هم قرار می‌دهد. اصول احصا شده در مطالعات بین‌المللی تجانس زیادی با اصول اسلامی بیان شده دارد و تفاوت خاصی دیده نمی‌شود. تنها درباره تفسیر مفهوم پاسخ‌گویی اختلاف نظر وجود دارد که آن هم تفاوتی در اصل بحث ایجاد نمی‌کند؛ زیرا اصل پاسخ‌گویی مورد تأکید، اما طرف آن متفاوت است. شریعت اسلامی نیز چارچوب کلی قوانین در یک جامعه را تبیین می‌کند که از قرآن و سنت پیامبر و اهل بیت پیامبر گرفته شده است (Hamid et al, 2011: 9).

متأسفانه، تاکنون تحقیقات زیادی در خصوص ارائه مدل‌های حکمرانی سازمانی منطبق بر اصول بنیادین اسلام صورت نگرفته و اکثراً مدل‌های غربی، مخصوصاً مدل اروپایی، ملاک کار قرار گرفته و با تغییرات جزئی به نام مدل اسلامی معرفی شده است. عبداللطیف^۱، نیک‌دین^۲ و مصطفی^۳ (۲۰۰۸: ۳) اذعان می‌کنند که تحقیقات در مورد مکانیزم حکمرانی در بخش‌های غیرانتفاعی چندان توسعه نیافته است. در حقیقت، مسئله حکمرانی برای سود و خیرات پیشرفت خاصی نداشته است (Hyndman & McDonnell, 2009: 7). با این حال، احسان^۴ و آیه^۵ (۲۰۱۵: ۱۲۷) به ارائه یک چارچوب برای سازمان‌های موقوفه پرداختند و پاسخ‌گویی اسلامی را به عنوان یکی از مهم‌ترین اصول در سازمان‌های موقوفه معرفی کردند. امامی و شاکری (۱۳۹۵: ۲۷) معتقدند مهم‌ترین عامل در تحقق حکمرانی خوب در جامعه وجود و فعالیت پر قدرت نهادهای عمومی و مدنی و بخش خصوصی در کنار دولت است که در ایران بخش‌های عمومی و خصوصی ضعیف هستند و دولت تنها بازیگر اصلی است. دو نظریه نمایندگی و خادمیت، زیربنای اکثر نظام‌های حکمرانی سازمانی است و اکثر مدل‌های بومی کشورهای مختلف وابستگی زیادی به یکی از این دو مدل نشان می‌دهند. مدل‌های گوناگونی از حکمرانی سازمانی هم براساس نیازهای فرهنگ‌ها و جوامع مختلف به وجود آمده است. سازمان‌های عام‌المنفعه در برخی موارد از مدل‌های مرسوم بخش خصوصی برای حکمرانی بهره‌برداری می‌کنند (۲۰۰۷: ۱۸). Bottenberg, Tuschke & Flickinger, 176; Bradshaw, Hayday & Armstrong, 2014: 09; Viader & Espina). به‌رغم تحقیقات وسیعی که تاکنون در سطح بین‌المللی بر روی این موضوع صورت گرفته و همچنان در حال انجام است، در ایران صرفاً پژوهش‌هایی مقدماتی به انجام رسیده که نشانه نیاز جدی کشور به انجام تحقیق در این زمینه است (امامی و شاکری، ۱۳۹۵: ۲۶).

1. Abdul Latif
2. Nik Din
3. Mustapha
4. Ihsan
5. Ayedh

۴. روش‌شناسی تحقیق

فلسفه این تحقیق تفسیری، رویکرد آن کیفی و استراتژی آن داده‌بنیاد با رویکرد ظاهرشونده‌گلی‌ری است. استراتژی داده‌بنیاد روشی کیفی برای خلق نظری‌های است که در سطح گسترده به تبیین فرایند، کنش یا کنش متقابل موضوعی با هویت مشخص می‌پردازد (Age, 2011: 1612; Creswell & Creswell, 2018: 29). از آنجا که کشف مدل حکمرانی در سازمان‌های موقوفه، مطلوب این پژوهش است، راهبرد نظریه داده‌بنیاد با این مطلوب، سازگاری دارد. روش‌شناسی داده‌بنیاد با رویکردهای متعددی مورد استفاده قرار می‌گیرد. این پژوهش با اتخاذ رویکرد ظاهرشونده‌گلی‌ری، در تلاش است تا اهداف خود را دنبال نماید، چرا که این رویکرد اگرچه چالشی است، اما مدل‌سازی‌های حاصل از آن، در فضایی بسیار گسترده صورت می‌گیرد و این مسأله افق دید محقق را به منظور تحلیل داده‌ها بسط می‌دهد (Sunders, Lewis & Thornhill, 2009: 148؛ تبریزی، ۱۳۹۳: ۱۳۴). این رویکرد در نظریه داده‌بنیاد، مفروض از پیش تعیین‌شده‌ای ندارد بلکه دغدغه اصلی مشارکت‌کنندگان و چگونگی حل این دغدغه را در میدان مطالعه کشف می‌کند (Glaser & Halton, 2007: 49). جامعه مورد مطالعه شامل مدیران عامل و اعضای هیئت‌مدیره یا مدیران ارشد آستان قدس رضوی هستند که حداقل ۱۰ سال سابقه کار مدیریتی داشته باشند. دلیل انتخاب این جامعه آشناتر بودن این افراد با مسائل خاص آستان قدس است که ناشی از تجربه آنان در طول فعالیت کاری خود است. غیر از داشتن حداقل ۱۰ سال سابقه کاری، مطلع بودن افراد از اصول اولیه مدیریتی و مباحث حکمرانی حائز اهمیت قرار داشت.

از میان این افراد، هفت نفر بر اساس نمونه‌گیری هدفمند و بر مبنای تجربه، تحصیلات و دیگر معیارهایی که نشانه اطلاعات غنی آن‌ها در حوزه مورد مطالعه است تا رسیدن به اشباع نظری مورد مصاحبه قرار گرفتند. شایان ذکر است که به دلیل نیمه‌ساختاریافته بودن مصاحبه‌ها، کیفیت و تعداد سؤالات مصاحبه‌شوندگان تا حدودی با هم متفاوت بود. در ادامه، داده‌های حاصل از مصاحبه‌ها با استفاده از روش مقایسه مستمر در فرایند کدگذاری

تجزیه و تحلیل شد. کدگذاری با شکستن داده‌ها، پژوهشگر را از سطح تجربی حرکت داده، به طوری که داده‌ها را در کدهایی گروه‌بندی می‌کند که به نظریه تبدیل خواهد شد. دو فرایند اصلی کدگذاری در رویکرد ظاهر شونده عبارتند از کدگذاری جوهری یا حقیقی که خود شامل دو مرحله کدگذاری باز و انتخابی است و کدگذاری نظری که بر اساس مباحث تخصصی استخراج شده انجام می‌شود (تبریزی، ۱۳۹۳: ۱۳۱). برای کدگذاری داده‌ها در دو مرحله کدگذاری باز و انتخابی از نرم‌افزار Maxqda استفاده شده است.

۵. یافته‌های تحقیق

در مرحله کدگذاری باز، پس از پیاده‌سازی مصاحبه‌های انجام شده، اقدام به کدگذاری باز به روش سطر به سطر شد. بررسی سطر به سطر داده‌ها به محقق کمک می‌کند که با داده‌های خود عجین شود و فعالیت نام‌گذاری را با نوشتن نام‌های موقتی برای هر قطعه داده در حاشیه مستندات داده‌ای خود، آغاز کند. این اقدام همچنین مانع از تخصیص معانی به صورت کلی می‌شود. بر این اساس، در این مرحله، ابتدا جملات مهم از متن مصاحبه‌ها استخراج شد. به این منظور مفاهیم مهم در متن برجسته‌سازی و کدهای اولیه مجزا و مشخص شد. فرایند کدگذاری باز، با ظهور مقوله محوری پایان می‌یابد. مقوله محوری شناخته شده در این مرحله "حکمرانی موقوفاتی" نامیده شد.

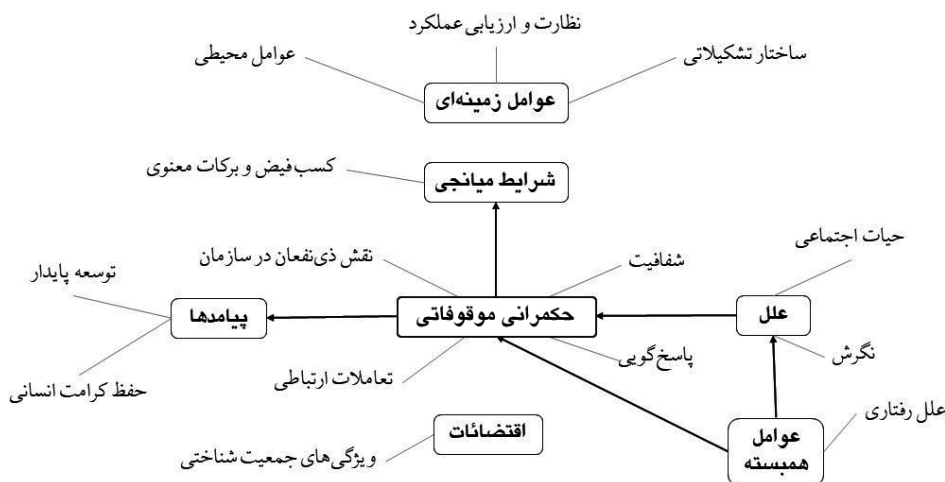
بعد از ظهور مقوله محوری، کار کدگذاری در گام دوم یعنی کدگذاری انتخابی انجام شد با این تفاوت که در این گام، کدگذاری داده‌ها حول مقوله محوری انجام می‌گیرد. در مجموع گام اول و دوم، ۲۷۱ کد اولیه شناسایی شد که با توجه به حجم زیاد مطالب از ارائه آن‌ها خودداری شده است. بعد از شناسایی کدهای اولیه، کدهایی که شبیه یکدیگر بوده ادغام شدند و در نهایت ۲۷ کد ثانویه را تشکیل دادند. سپس کدهای ثانویه مشابه با یکدیگر کنار هم قرار گرفته و طبقه‌ها را تشکیل دادند و برای هر طبقه عنوان مناسبی که قابلیت پوشش کلیه کدهای ثانویه یک مجموعه را داشته باشند، در نظر گرفته شد. کدهای ثانویه در قالب ۱۱ طبقه دسته‌بندی شدند که در جدول شماره ۱ آمده است.

جدول شماره ۱- کدها و طبقه های حاصل از تجزیه و تحلیل داده ها در مرحله کدگذاری انتخابی

مقوله	طبقه	کدهای ثانویه
مقوله محوری	حکمرانی موقوفاتی	پاسخ گویی، شفافیت، تعاملات ارتباطی، نقش ذی نفعان در سازمان
علل	حیات اجتماعی	تعهد اخلاقی، نظم اجتماعی
	نگرش	انگیزش، باور و اعتقادات درونی
عوامل همبسته	علل رفتاری	رفتار خادمانه، رفتار اجتماعی
اقتضانات	ویژگی های جمعیت شناختی	تحصیلات، مهارت، تجربه
شرایط میانجی	کسب فیض و برکات معنوی	فیض الهی، فضیلت اخلاقی
پیامدها	توسعه پایدار	توسعه اقتصادی پایدار، توسعه فرهنگی پایدار
	حفظ کرامت انسانی	تکریم شخصیت انسان، توزیع عادلانه ثروت
زمینه	عوامل محیطی	محیط داخل سازمان، محیط خارجی
	ساختار تشکیلاتی	طراحی، اجرا
	نظارت و ارزیابی عملکرد	نظارت، ارزیابی عملکرد، جبران خدمت

کدهای نظری، چگونگی ارتباط ممکن میان کدهای حقیقی را که برای تلفیق به صورت یک نظریه مفروض هستند، مفهوم سازی می کنند. در واقع، کدهای نظری، الگویی از چگونگی ارتباط ممکن میان مقولات حاصل از تلفیق کدها و مفاهیم، حول مقوله محوری را ارائه می دهند. در رویکرد ظاهر شونده، الگوهای متعددی برای شکلهای ارتباط میان مقولات، حول مقوله محوری وجود دارد. در این پژوهش با استفاده از مدل خانواده C6، امکان تلفیق مقولات حول مقوله محوری فراهم آمد. در رویکرد ظاهر شونده، تأکید بر آن است که تلفیق داده ها در مرحله کدگذاری نظری، باید حاصل ذوق مفهومی

باشد که از دل داده‌ها، ظهور می‌کند. بر این اساس، مفاهیم یازده گانه شناسایی شده در شش مقوله اصلی و یک مقوله محوری دسته بندی شدند و مدل نهایی این مطالعه را تشکیل دادند. تصویر شماره ۱ مدل اکتشافی تحقیق با استفاده از نرم افزار Maxqda را نشان می‌دهد.



تصویر شماره ۱- مدل اکتشافی تحقیق با استفاده از نرم افزار Maxqda

مقوله علل، منعکس کننده دلایل و توضیحاتی برای وقوع مقوله محوری است (2004: 472). در این پژوهش نیز دلایل منعکس کننده مقوله محوری یعنی «حکمرانی موقوفاتی» با علل حیات اجتماعی و نگرش به دست آمد است. تحلیل داده‌ها نشان داد که افراد، اساساً به دلایل تمایل به حیات اجتماعی از جمله حس انسان دوستی، هنجارهای اجتماعی یا به دلایل نگرشی مثل انگیزش و باور و اعتقادات درونی است که اقدام به انجام اعمال عام‌المنفعه و خدمت در موقوفات می‌کنند. این اعمال به صورت صداقت، عدالت اجتماعی، پاسخ‌گویی، شفافیت، و تعاملات ارتباطی در سازمان‌های عام‌المنفعه نمایان می‌شوند.

عوامل همبسته و یا کوواریانس‌ها، اشاره به مجموعه عواملی دارند که با علل فرایند اصلی نظریه داده‌بنیاد، همبستگی دارند و علل فرایند اصلی، همگام با آن‌ها تغییر

می‌کند (Kan & Parry, 2004: 481). در این پژوهش نیز عوامل رفتاری و اعتماد همبسته با مقوله محوری احصا شد. عوامل اقتضایی احصا شده نیز عبارت‌اند از: برنامه‌های سرمایه‌گذاری شامل روند تصمیم‌سازی و مشارکت فراگیر و ویژگی‌های جمعیت‌شناختی شامل تحصیلات، مهارت و تجربه. متغیرهای میانجی، متغیرهایی هستند که قبل از پدیدار شدن، نتایج حاصل از مقوله محوری پژوهش را شکل می‌دهند. متغیر میانجی در این پژوهش کسب فیض الهی و برکات معنوی به دست آمد که شامل فیض الهی و قرب الهی است. نتایج مقوله محوری، دارای دو بخش حفظ کرامت انسانی است که شامل تکریم شخصیت انسان، برابری و مساوات آحاد جامعه و حفظ عزت نفس انسانی و توسعه پایدار که شامل توسعه اقتصادی پایدار، توسعه رفاه پایدار و توسعه فرهنگی پایدار موقوفه می‌شود. بستر محیطی وقوع مقوله محوری نیز شامل عوامل محیطی داخلی و خارجی سازمان، ساختار تشکیلاتی و ارزیابی عملکرد است. تعداد داده‌هایی که به تفکیک در نرم‌افزار وارد شد شامل ۹ کد مربوط به شرایط میانجی، ۶۲ کد مربوط به عوامل زمین‌های، ۴۶ کد مربوط به پیامدها، ۴۱ کد مربوط به اقتضات، ۱۸ کد مربوط به عوامل همبسته، ۲۹ کد مربوط به پدیده علل و تعداد ۶۶ کد مربوط به مقوله محوری که حکمرانی موقوفاتی است.

۶. بحث و تحلیل

مفهوم حکمرانی سازمانی، مفهومی پیچیده و چند وجهی در حوزه تحقیقات سازمان و مدیریت است که از جنبه‌های گوناگون قابل بررسی و پژوهش است. این تحقیق با هدف استخراج و تبیین مدل حکمرانی سازمانی در سازمان‌های موقوفاتی ایران از طریق مطالعه آستان قدس رضوی به انجام رسید. بررسی‌های محقق نشان می‌دهد که تاکنون در مطالعات داخلی و خارجی (به جز یک مورد که آن هم تنها به شناسایی علل پرداخته است) به مطالعه حکمرانی در حوزه سازمان‌های عام‌المنفعه به‌ویژه موقوفات نگریسته شده و در بیشتر مطالعات، اصول و مفاهیم کلی این موضوع ارائه شده است. از آنجا که

سازمان‌های عام‌المنفعه قدرت ایجاد جایگاه ویژه‌ای در حوزه‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه را دارند، نیازمند مدل حکمرانی مناسب برای توسعه فعالیت‌های خود در این زمینه‌ها هستند. بنابراین، این مطالعه با بررسی جامعی که در حوزه حکمرانی آستان قدس رضوی به عنوان بزرگ‌ترین سازمان موقوفاتی کشور انجام داد، توانسته است مدل جامعی از حکمرانی مناسب در این بخش ارائه دهد. ضمن احصای اصول مناسب با این سازمان‌ها، علل، پیامدها، اقتضائات و زمینه‌های شکل‌گیری حکمرانی خوب در این سازمان‌ها برجسته شده است. لذا ارائه مدلی جامع از حکمرانی در سازمان‌های موقوفاتی از نوآوری‌های این مطالعه است.

از طرف دیگر، بیشتر مطالعاتی که در حوزه حکمرانی صورت پذیرفته به صورت کمی یا مروری است که در نهایت اصولی برای حکمرانی ارائه کرده و روابط بین آن‌ها مورد آزمون قرار گرفته است؛ اما در این مطالعه با نوآوری استفاده از رویکرد کیفی و راهبرد نظریه داده بنیاد اقدام به کشف مدل حکمرانی در سازمان‌های موقوفاتی شد که رویکردی کامل‌تر و جامع‌تر است. با توجه به بنیادی بودن تحقیق این مطالعه توانسته است تا حدودی به توسعه مبانی نظری در حوزه حکمرانی در سازمان‌های موقوفاتی کمک کند. مقوله محوری استخراج شده در این پژوهش «حکمرانی موقوفاتی» نام گرفته که کدهای ثانویه گروه‌بندی شده تحت این مقوله، با اصول بنیادین حکمرانی سازمانی بیان شده در مطالعه حساسیگانه و تاجیک (۱۳۸۸)؛ فارار (۲۰۰۸)؛ و کلارک و برانسون (۲۰۱۲) مشابهت دارد. اصول شفافیت و پاسخ‌گویی که محور اصلی شکل‌گیری مفهوم حکمرانی و یکی از نقاط تمایز آن با مدیریت است، بین مدیران آستان قدس رضوی ادراک مشابهی با اصول بین‌المللی دارد. تنها تفاوت موجود در بحث پاسخ‌گویی این بود که ایشان اصل پاسخ‌گویی را موضوعی فردی و در مقابل خداوند تفسیر کردند، در حالی که در اکثر مطالعات بین‌المللی، پاسخ‌گویی موضوعی سازمانی و در مقابل ذی‌نفعان آن سازمان و نهایتاً در مقابل قانون تفسیر می‌شود. به‌رغم تفاوت در مفهوم، در زمینه نمود خارجی اصل پاسخ‌گویی و نحوه ارائه گزارش‌های تفاوتی بین نتیجه این تحقیق و اصول منتشر شده بین‌المللی دیده نمی‌شود. شفافیت به عنوان یکی از نتایج اصل پاسخ‌گویی در

نظر مصاحبه‌شوندگان به صورت بسیار جدی مورد تأکید قرار داشت که با مدل اسلامی حسن (۲۰۰۹) مشابهت دارد. از این بُعد، مدل معرفی شده به نظریه عاملیت که در آن اصل بر بی‌اعتمادی به مدیران است قرابت بیشتری دارد تا نظریه خادمیت که مدیر را لایق اعتماد می‌داند (Berle & Means, 1991). بر این اساس، بنیان‌های مدل به دست آمده به مدل انگلوساکسون نزدیک‌تر است. شواهد این موضوع نیز در عملکرد کلی آستان قدس رضوی دیده می‌شود. مواردی مثل انجام حسابرسی‌های سالانه توسط حسابرس مستقل، برگزاری مجامع عمومی و ارائه گزارش سالانه عملکرد هیئت‌مدیره‌ها مطابق استانداردهای ملی به طور جدی در این نهاد پیگیری و اجرا می‌شود که همگی از ویژگی‌های مدل انگلوساکسون است.

در خصوص بعد شفافیت که در این تحقیق از مؤلفه‌های مقوله محوری شناسایی شده و می‌توان آن را زیرمجموعه‌های از مفهوم کلان پاسخ‌گویی نیز دانست، سازمان اقتصادی رضوی در سال ۱۳۹۷ سامانه اینترنتی به نام سامانه شفافیت راه‌اندازی کرد که در آن همه فعالیت‌های مالی و اقتصادی حدود ۵۰ شرکت و مؤسسه اقتصادی وابسته به خود را به‌رغم نبود الزام قانونی افشا می‌کند. در نظر اکثر مصاحبه‌شوندگان افشای اطلاعات مالی آستان که سال‌ها مخفی بود باعث بهبود دیدگاه عموم مردم به فعالیت‌های اقتصادی آستان شده و شایعات در خصوص میزان گردش مالی و سود شرکت‌ها را کاهش داده است. باستانی و بهشتی زواره (۱۳۹۳: ۳۴) بر اهمیت نقش شبکه‌های اجتماعی در حکمرانی صحه گذاشته و توجه به آن را از مهم‌ترین موضوعات اثرگذار بر نحوه حکمرانی در دنیای امروز دانست‌هاند.

نقش و مشارکت ذی‌نفعان در تصمیم‌های سازمانی نیز در طبقه مقوله محوری استخراج گردید که با نتایج تحقیق اقبال و میراخور (۲۰۰۴: ۶۰) همخوانی دارد. بر این اساس، ذی‌نفعان قادرند از طریق ارائه نظرات خود بر روند تصمیم‌سازی در سازمان اثر گذاشته و حتی در برخی موارد در مدیریت آن دخالت کنند. در بین مصاحبه‌شوندگان رگه‌هایی از عدم مقبولیت نظر ذی‌نفعان دیده می‌شود. به عنوان مثال، شش نفر به طور صریح متعقد بودند که نظر ذی‌نفعان مهم است؛ اما مدیران ارشد آستان قدس به دلیل تجربه

و تخصص بیشتر، بهتر از خود‌ذی‌نفعان موقوفه می‌دانند چه چیزی برایشان بهتر است و در نتیجه پیشنهاد داشتند برنامه‌ریزی‌های کلان برای موقوفه به صورت درون سازمانی و با نظر هیئت‌امنا تبیین و اجرایی شود. مفهوم احصا شده با سابقه فعالیت آستان قدس به عنوان نهادهای که به صورت سنتی توسط خدام و به صورت عمل داوطلبانه مدیریت شده، هم‌راستا نیست. این تفاوت دیدگاه حاصل نقش جدیدی است که آستان قدس در حدود یک قرن اخیر در بهره‌برداری اقتصادی از موقوفات رضوی ایفا می‌کند. حضور جدی‌تر این نهاد در اقتصاد باعث شده دیدگاه مدیران به نظریه‌های اقتصادی متمایل شود و در نتیجه شواهد زیادی از پیاده‌سازی نظریه خادمیت به دست نیامد.

در خصوص تعاملات ارتباطی، مفهوم بیشتر به گزارش‌دهی یک‌طرفه از سمت سازمان به گروه‌های ذی‌نفع میل دارد و نظرات گروه‌های ذی‌نفع به طور سیستماتیک دریافت نمی‌شود. بر این اساس، پیشنهاد می‌شود موضوع حضور فعال موقوفات در شبکه‌های اجتماعی و تعاملی، مطابق با یافته‌های باستان و بهشتی زواره (۱۳۹۳: ۳۴) به جهت مدیریت اثرگذاری اجتماعی و بعد معنوی فعالیت آن‌ها در جامعه پیگیری شود. این موضوع با یافته‌های لعالم (۲۰۲۰: ۴۰) که سرمایه معنوی اعم از تجربه مدیران را اصلی‌ترین دارایی موقوفات می‌داند تطابق دارد.

در مقوله علل، دو طبقه اصلی به نام‌های حیات اجتماعی و نگرش استخراج شد. حیات اجتماعی شامل کدهای اصلی تعهد اخلاقی و نظم اجتماعی و طبقه نگرش شامل انگیزش، باور و اعتقادات درونی افراد بوده است. مصاحبه‌شوندگان فعالیت در موقوفه را به دو دلیل اصلی کمک به خودشان و کمک به جامعه انجام می‌دهند. مفهوم کمک به خود که در مواردی مقدم بر کمک به اجتماع در بین مصاحبه‌شوندگان ادراک شده است، بر این مهم صحنه گذاشته که کمک به دیگران لازمه رشد معنوی خود انسان است. در نتیجه، انگیزه افراد برای انجام عمل خیر دوچندان می‌شود. در موضوع حیات اجتماعی، موضوع مورد بحث، کمک به نزدیک‌تر شدن جامعه به جامعه آرمانی اسلامی بیان شد که یکی از زیرساخت‌های لازم برای آن، پایداری جامعه از بعد اقتصادی است. به این معنی که هدف فعالیت موقوفات، آماده‌سازی جامعه برای حرکت به سمت رشد

و شکوفایی است. ادراک حاصل شده مبتنی بر فرموده‌های امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در خطبه متقین (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۳۳۵) و احادیث نبوی در خصوص وقف به عنوان صدقه جاریه (همان، ۱۳۸۶، ج ۹: ۲۹۴) است.

عوامل همبسته، پشتیبان علل اصلی برای تأثیرگذاری در مقوله محوری هستند. در این تحقیق، علل رفتاری شامل رفتارهای خادمانه و اجتماعی در ذیل این مقوله طبقه‌بندی شدند. این علل، موتور انگیزشی افراد برای حضور در سازمان بود که با نظر الوانی (۱۳۸۱) منطبق است. به عنوان مثال، پنج نفر از مصاحبه‌شوندگان، علاوه بر فعالیت تمام‌وقت در یکی از شرکت‌ها و مؤسسات آستان قدس، خادم بارگاه ملکوتی رضوی نیز بودند و این امر را افتخاری برای خود می‌دانستند. به اعتقاد آن‌ها نتایج این رفتار خادمانه است که کمک می‌کند واقعیت جامعه را از نزدیک ببینند، از کبر و غرور دوری کنند و در نهایت بتوانند تصمیمات مفیدتری به نفع جامعه بگیرد. پیشنهاد می‌شود موقوفات به آموزش و آشنا کردن کلیه کارکنان خود با بعد معنوی فعالیت در این سازمان‌ها اهتمام ورزند.

در مقوله اقتضائات، داشتن مهارت، تعهد و تجربه به عنوان ویژگی‌های جمعیت‌شناسی لازم برای عضویت در گروه حکمرانی سازمانی احصا شده است. به‌رغم آنکه اکثرشان اظهار داشتند که در هیئت مدیره خود، افرادی را دارند که بدون تحصیلات و تجربه مناسب‌اند، اما بر داشتن نظام‌نام‌های برای مشخص شدن شئون لازم برای انتصاب به عنوان عضو هیئت مدیره تأکید شد. داشتن شرط سنی، عضویت نداشتن در هیئت مدیره چندین شرکت در آن واحد و همچنین داشتن حداقل تحصیلات و آشنایی لازم با مسائل خاص مدیریت در موقوفات به عنوان الزامات اولیه در انتخاب و به‌کارگیری افراد برای تصدی پست هیئت مدیره مورد تأکید قرار گرفت. پیشنهاد می‌شود سازمان‌های موقوفه که در آن‌ها بخش بزرگی از اعضا به صورت داوطلبانه فعالیت می‌کنند، نسبت به انتشار عمومی شرایط لازم جهت احراز پست عضو هیئت‌مدیره، مدیران ارشد یا سایر فعالیت‌های داوطلبانه اقدام کنند تا به جامعه بزرگ‌تری از کاندیداها برای انتخاب تیم حکمرانی خود دسترسی داشته باشند.

کسب فیض و برکات معنوی به عنوان تنها متغییر احصا شده در مقوله شرایط میانجی، نتایج حاصل از مقوله محوری را شکل می‌دهد. مصاحبه‌شوندگان اعتقاد عمیقی به برکت کار خیر دارند و آن را شکل دهنده اصلی نتایج به دست آمده در زندگی‌شان ادراک می‌کنند. توحید و اعتقاد به وحدانیت خداوند جهت‌دهنده رفتار مصاحبه‌شوندگان است. مطابق مدل ارائه شده توسط حسن (۲۰۰۹) نیز توحید، به عنوان اصل بنیادین دین اسلام، باید جهت‌دهنده رفتار همه مدیران مسلمان در سازمان‌های اسلامی باشد. نکته قابل توجه نبود سنجه برای سنجش آثار اقداماتی است که مدیران به عنوان کار خیر برای موقوفه انجام می‌دهند. پیشنهاد می‌شود از آنجا که موقوفات دارای فعالیت اقتصادی هستند، الزامات قانونی توسط سازمان‌های مسئول حکومتی در خصوص ارائه گزارش‌های تخصصی مالی و اقتصادی و مقایسه شاخص‌های اقتصادی آن‌ها با شرکت‌های خصوصی فعال اجباری شود. سازمان اوقاف و امور خیریه و برخی نهادهای مسئول در سطح ملی بیشتر به نبود فساد اداری یا تطبیق درآمد حاصله با نیت واقفان توجه می‌کنند تا اصل بهره‌وری در مدیریت سازمان.

مقوله نتایج در این تحقیق شامل دو متغییر اصلی حفظ کرامت انسانی و توسعه پایدار می‌باشد. این دو متغییر به طور خلاصه پیامد مقوله محوری یعنی حکمرانی موقوفاتی را در دو بعد اقتصادی و معنوی بیان می‌کنند که با مدل مبتنی بر شریعت اسلامی چادوری و هوک (۲۰۰۴) و همچنین مدل آلمانی سایکون و همکاران (۲۰۱۲) تطابق بیشتری دارد. همان‌گونه که دیده می‌شود، ایجاد رفاه اقتصادی به عنوان نتیجه اصلی وجود سازمان موقوفه در جامعه مورد مطالعه بیان نشده و هدف اصلی ایجاد زیرساخت لازم برای رشد و توسعه معنوی جامعه است. متغییر توسعه پایدار در مقوله نتایج شامل سه بخش توسعه اقتصادی پایدار، توسعه فرهنگی پایدار و توسعه رفاه بیان شده است. پیشنهاد می‌شود موقوفات برای هدفمند کردن مدل سرمایه‌گذاری توسعه‌های خود بر اساس حرکت به سمت توسعه پایدار اقدام کنند. این بدان معنی است که توسعه موقوفات باید به گونه‌ای باشد که زیرساخت لازم برای بنای اقتصاد پایدار را ایجاد کند نه اینکه خود به بازگیری کوتاه مدت در این محیط تبدیل شود. مصاحبه‌شوندگان شواهدی برای به کار بستن

این رویکرد در فعالیت‌های جدید اقتصادی آستان قدس را ارائه کردند. به عنوان مثال، بخش بزرگی از موقوفات آستان قدس رضوی شامل اراضی کشاورزی و باغ‌هاست که سال‌های متمادی به تولید محصولات رایج اختصاص داشته است، اما در رویکرد جدید تولید محصولات کلیدی مثل بذر و نهال به جای محصولات رایج مثل غلات و میوه‌جات در دستور کار قرار گرفته که این تغییر رویکرد هم آستان قدس را از رقابت با بخش خصوصی دور می‌کند و هم باعث می‌شود سرمایه‌گذاری در بخش‌هایی که به دلایل مختلف مثل ریسک بالا و عدم سودآوری مناسب در کوتاه‌مدت مورد اقبال بخش خصوصی نیست، توسعه یابد. به طور کلی یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که فعالیت اقتصادی موقوفات نه تنها مذموم ادراک نشده بلکه با رعایت شرایط خاص خود بسیار توصیه شده است. پیشنهاد می‌شود آستان قدس و سایر موقوفات توجیهات خود جهت اجرای برنامه‌های اقتصادی را به اطلاع عموم برسانند و حتی‌الامکان از هرگونه رقابت با بخش خصوصی جامعه که باعث کاهش اعتماد عمومی به این سازمان‌ها می‌شود پرهیزند.

در مقوله زمینه، طراحی و اجرای ساختار تشکیلاتی سازمان که از موارد مورد تأکید در نظریه عاملیت است، به عنوان یکی از طبقات اصلی شناسایی شده است. آستان قدس رضوی که سابقه مستند دیوان‌سالاری آن به بیش از ۳۰۰ سال می‌رسد در این زمینه دقیق عمل کرده است. در خصوص متغیر نظارت و ارزیابی عملکرد، اجماع صاحب‌ه‌شوندگان بر رعایت کلیه موازین قانونی دقیقاً همانند شرکت‌های بخش خصوصی و حتی در حد شرکت‌های فعال در بورس است که کاملاً با مدل آنگلوساکسون در تحقیق بونانزی و اسلام (۲۰۰۷) هم‌راستا است. این موضوع به‌رغم هزینه‌بر بودن مورد تأکید قرار گرفت. لذا، پیشنهاد می‌شود سازمان‌های موقوفاتی ملزم به تصویب ساختار سازمانی در هیئت حکمرانی خود که اغلب هیئت‌مدیره یا هیئت امناست، باشند و کمیته‌ای با عنوان کمیته انتصابات را با وظیفه جست‌وجو، انتخاب و به کارگیری افراد متخصص و متعهد برای هر پست سازمانی ایجاد نمایند.

۷. نتیجه‌گیری

به طور کلی، مدل به دست آمده در این تحقیق، مشابهت کامل با هیچ کدام از مدل‌های اصلی مرسوم را ندارد؛ اما در بخش‌های زیادی اشتراک کلیدی دیده می‌شود. از نظر ساختار حکمرانی و نحوه انتخاب، استخدام، ارزیابی و نظارت بر فعالیت مدیر عامل و اعضای هیئت‌مدیره، قرابت زیادی بین مدل به دست آمده و مدل انگلوساکسون وجود دارد. گزارش‌دهی و نظارت مبتنی بر اصل تمایز مسئولیت در جریان و هر بخشی موظف است که پاسخ‌گوی عملکرد خود باشد. هیئت‌مدیره بر خلاف مدل آلمانی یک طبقه بوده و همانند مدل انگلوساکسون تعداد اعضای هیئت‌مدیره معمولاً بین سه تا پنج نفر است و کلیه وظایف اجرایی و نظارتی را برعهده دارد و در پایان سال به مجمع عمومی گزارش می‌دهد. در مدل انگلوساکسون توصیه می‌شود مدیر عامل به عنوان رئیس هیئت‌مدیره هم عمل کند تا فرایند تصمیم‌گیری تسریع و پشتیبانی لازم برای پیشبرد امور هم در بهترین حالت باشد؛ اما در آستان قدس این رویه مرسوم نیست و در نظر خبرگان مورد مصاحبه نیز تفکیک وظایف مدیرعامل و رئیس هیئت‌مدیره مورد تأکید قرار گرفت. توصیه می‌شود ممنوعیت قانونی برای این موضوع که هم اکنون وجود ندارد همانند مدل آلمانی ارائه شده توسط اشنورباین و اشتوکلی (۲۰۱۳) وضع شود.

رگه‌هایی از هر سه نظریه اصلی مطرح شده در این مقاله در داده‌های جمع‌آوری شده دیده می‌شود. بیشترین شباهت بین نتایج این تحقیق و نظریه عاملیت وجود دارد. بر این اساس، نظارت و بررسی عملکرد مدیر عامل و هیئت‌مدیره بر اساس اصل بی‌اعتمادی و با حداکثر شفافیت، مطلوب خواهد بود. داده‌های به دست آمده نشان می‌دهد هیئت‌مدیره بیشتر وقت خود را به بررسی برنامه‌های در حال اجرا صرف می‌کند که به نوعی هدایت و کمک به مدیرعامل است. این رفتار بر اساس نظریه خادمیت قابل توجیه است و گرنه بر اساس نظریه عاملیت هیئت‌مدیره در اصل به نمایندگی از مالکان و سهامداران، بیشتر ناظر بر عملکرد سازمان و مدیر ارشد آن است تا حامی اجرای برنامه‌ها. تمرکز بر ذی‌نفعان طبیعتاً در یک سازمان عام‌المنفعه که هدف آن خدمت‌رسانی به جامعه است مورد توجه خاص قرار دارد؛ اما روال جاری در آستان قدس، ذی‌نفعان را در

سطح بسیار زیادی در مدیریت حرم مطهر دخیل دانسته و در مدیریت ارشد شرکت‌ها و مؤسسات اقتصادی وابسته حضور رسمی و قانونی ندارند. این موضوع که افرادی که دارای قدرت اقتصادی، سیاسی و یا اجتماعی هستند، به دلیل برخورداری از قدرت لابی‌گری خارجی، وارد هیئت‌مدیره شوند، مردود اعلام شد. همچنین با دادن اختیار کامل مدیریت داخل سازمان به مدیرعامل و تمرکز هیئت‌مدیره بر روی خارج از سازمان مخالفت شد.

با توجه به مباحث مطرح شده، به نظر می‌رسد سازمان‌های موقوفاتی دارای ظرفیت بسیار خوبی برای اثرگذاری اجتماعی و اقتصادی در سطح جامعه هستند. نداشتن دید کوتاه‌مدت، سیاست‌های بالادستی حامیانه و برخورداری از مدیران متعهد و مورد وثوق نقاط اصلی قوت این سازمان‌ها و در مقابل محافظه‌کاری و ریسک‌پذیری پایین، به‌روزرسانی کند منابع انسانی و برخوردار نبودن از فناوری‌های روز نقاط ضعف اصلی آن‌ها ارزیابی می‌شود. پیاده‌سازی مدل بهینه حکمرانی پیشنهاد شده در این پژوهش می‌تواند مدیران این سازمان‌ها را برای اتخاذ تصمیمات جسورانه‌تر و بهره‌گیری از فرصت‌های اقتصادی موجود در محیط کسب‌وکار ملی و بین‌المللی یاری کند تا شاهد نقش‌آفرینی مؤثر آن‌ها در جامعه باشیم.

منابع و مآخذ

منابع فارسی

- قرآن کریم.
- الوانی، مهدی. (۱۳۸۱). «نظریه خادمیت و عاملیت: آیا مدیران خود را وقف سازمان می‌کنند یا سازمان وقف آنان می‌گردد؟». فرایند مدیریت و توسعه. سال شانزدهم. شماره ۱. صص: ۶-۱۱.
- امامی، محمد؛ شاکری، حمید. (۱۳۹۵). «حکمرانی خوب و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران». پژوهشنامه حقوق طبیعی. سال اول. شماره ۲. صص: ۲۵-۵۷.
- باستانی، سوسن و بهشتی زواره، مژگان. (۱۳۹۳). «نقش شبکه‌های اجتماعی در حاکمیت شرکتی». نشریه پژوهش‌های تجربی حسابداری. سال سوم. شماره ۱۱. صص: ۱۳-۳۷.
- تبریزی، منصوره. (۱۳۹۳). «تحلیل محتوای کیفی از منظر رویکردهای قبایسی و استقرایی». فصلنامه علوم اجتماعی. شماره ۶۴. صص: ۱۰۵-۱۴۱.
- تقی‌پوریان، یوسف و خلیل‌پور، مهدی. (۱۳۸۸). «حاکمیت شرکتی با رویکرد اسلامی: تجزیه و تحلیل مقایسه‌ای با اصول سازمان همکاری و توسعه اقتصادی». ماهنامه حسابداری. سال بیست و چهارم. شماره ۲۰۸ و ۲۰۹. صص: ۶۶-۷۳.
- حساس‌یگانه، یحیی. (۱۳۸۴). «مبانی نظری حاکمیت شرکتی». ماهنامه حسابداری. سال بیستم. شماره ۱۶۸. صص: ۱۰-۱۶.
- حساس‌یگانه، یحیی؛ تاجیک، کامران. (۱۳۸۸). «حاکمیت شرکتی، هیئت‌مدیره و تعامل با محیط». ماهنامه حسابداری. سال بیست و سوم. شماره ۲۰۴. صص: ۶۲-۶۸.
- حساس‌یگانه، یحیی؛ باغومیان، رافیک. (۱۳۸۵). «نقش هیئت‌مدیره در حاکمیت شرکتی». ماهنامه حسابداری. سال بیست و یکم. شماره ۱۷۳. صص: ۳۱-۸۱.
- حسینی، سید محمد رضا. (۱۳۹۷). «الزامات ناظر بر ارکان اداره و حسابرسی شرکت‌های سهامی در چهارچوب اصول حاکمیت شرکتی». پژوهش‌های حقوقی تطبیقی. سال بیست و دوم. شماره ۲. صص: ۵۷-۹۰.
- دباغ، سروش؛ نفری، ندا. (۱۳۸۸). «تبیین مفهوم خوبی در حکمرانی خوب». نشریه مدیریت دولتی. سال اول. شماره ۳. صص: ۱۸-۳.
- قلی‌پور، رحمت‌الله؛ ناصری، امین. (۱۳۹۶). «جایگاه اصول حاکمیت شرکتی خوب در سیاست‌های اقتصادی ایران». فصلنامه مجلس و راهبرد. سال بیست و چهارم. شماره ۸۹. صص: ۲۲۳-۲۴۸.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۵). اخلاق اسلامی در نهج البلاغه (خطبه متقین). قم: نسل جوان.
- _____ (۱۳۸۶). پیام امام امیرالمومنین (علیه السلام). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مهدوی‌پارسا، علی. (۱۳۹۷). «چارچوب و اصول حاکمیت شرکتی در بانکداری اسلامی». معرفت/اقتصاد اسلامی. سال نهم. شماره ۲. صص: ۶۳-۸۶.
- یوسفی‌رباط، محمد رضا؛ بابایی، فهیمه. (۱۳۹۴). «طراحی مدل حکمرانی خوب بر اساس نامه مالک اشتر و مقایسه آن با اصول حکمرانی خوب بانک جهانی». فصلنامه علمی پژوهشی اقتصاد اسلامی. سال پانزدهم. شماره ۵۷. صص: ۳۱-۶۲.

منابع لاتین

- Abdul Latif, S. , Nik Din, N. & Mustapha, Z. (2018). The Role of Good Waqf Governance in Achieving Sustainable Development. *Environment-Behaviour Proceedings Journal*. 7)3). pp: 6-1, doi: 10.21834/e-bpj.v3i7.1292.
- Age, L. (2011). Grounded Theory Methodology: Positivism, Hermeneutics, and Pragmatism. *The Qualitative Report*. 6)16). pp: 1615-1599.
- Benoit, S. V. (2007). *Nonprofit Governance : Practical Tools for Building Boards* (Second Edition. ed.). Falmouth, Maine: Benoit Consulting Services.
- Berle, A. & Means, G. (1991). *The Modern Corporation and Private Property*, Transaction Publisher: London.
- Bonazzi, L. & Islam, S. M. N. (2007). Agency theory and corporate governance: A study of the effectiveness of board in their monitoring of the CEO. *Journal of Modelling in Management*. 1)2). pp: 23-7.
- Bottenberg, K. , Tuschke, A. , and Flickinger, M. (2017). Corporate Governance Between Shareholder and Stakeholder Orientation: Lessons From Germany. *Journal of Management Inquiry*. 2)26). pp: 180–165.
- Bradshaw, P. , Hayday, B. , & Armstrong, R. (2007). Non-profit Governance Models: Problems and Prospects. *The Innovation Journal: The Public Sector Innovation Journal*. 3)12). article 5.
- Cadbury, A. (1992). *The Committee on the Financial Aspects of Corporate Governance*. London: Gee and Company.
- Chait, R. , Ryan, W. , and Taylor, B. (2005). *Governance as Leadership: Reframing the Work of Nonprofit Boards*. Wiley: New York.
- Choudury, M. A. , & Hoque, M. Z. (2004). *An Advanced Exposition of Islamic Economics and Finance*. New York: Edward Mellen Press.
- Cicon, J. E. , Ferris, S. P. , Kammel, A. J. , & Noronha, G. (2012). European Corporate Governance: a Thematic Analysis of National Codes of Governance. *European Financial Management*. 4)18). pp: 648-620. doi:DOI 1111 .10/j. 036-1468X. .2010 00542. X
- Clarke, T. & Branson, D. (2012). The SAGE Handbook of Corporate Governance. *The SAGE Handbook of Corporate Governance*. SAGE Publications Ltd. London: SAGE Publications Ltd.
- Colvin, G. (2011). Behind The Murdoch Scandal? Scandalous Governance. *Fortune*. 3)164). pp: 65-63.
- Cornforth, C. & Brown, W. (2014). *Nonprofit Governance; Innovative Perspectives*

and Approaches. Routledge: NY.

- Creswell, J. D. & Creswell, J. W. (2018). *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. Fifth Edn. California: SAGE Publications Ltd.
- Davidson, C. (2014). Board Governance, *Community Literacy of Ontario*. Retrieved 7 April 2019 from <http://www.communityliteracyofontario.ca/wp/wp-content/uploads/07/2014/Board-Governance-Manual-June2014-.pdf>.
- Daud, D. (2018). Insight into the reasons for the lack of waqf reporting. *Journal of Emerging Economies and Islamic Research*. 3)6). pp: 58-48.
- Donatiello, N. , Larcker, D. & Tayan, B. (2015). What Can For-Profit and Nonprofit Boards Learn from Each Other About Improving Governance?. *Stanford Closer Look Series*. April 2015, Retrieved 18 December 2016 from <https://www.gsb.stanford.edu/sites/default/files/publication-pdf/cgri-closer-look-49-profit-nonprofit-learn.pdf?undefined> .
- Epstein, M. J. , & McFarlan, F. W. (2011). Nonprofit vs. For-Profit Boards: Critical Differences. *Strategic Finance*, 9)92). pp: 35-28.
- Farrar, J. H. (2008). *Corporate governance: theories, principles and practice* (3 ed.). Melbourne: OXFORD University Press.
- Freeman, R. E. (1984). *Strategic Management: A stakeholder approach*. Boston: Pitman.
- Glaser, B. G., & Holton, J. (2007). Remodeling grounded theory. *Historical Social Research/Historische Sozialforschung. Supplement* 32)19). pp: 68-47.
- Hamid, A. , Haniff, M. , Othman, M. , & Salin, A. (2011). The Comparison of The Characteristics of The Anglosaxon Governance Model and The Islamic Governance of IFIS. *Malaysian Accounting Review*. 2) 10) pp: 12-1.
- Hasan, Z. (2009). Corporate Governance : Western and Islamic Perspectives. *International Review of Business Research Papers*. 1)5). pp: 293-277.
- Hyndman, N., & McDonnell, P. (2009). Governance and charities: An exploration of key themes and the development of a research agenda. *Financial Accountability & Management*. 1)25) pp: 31-5.
- Hillman, A. , Withers, M. & Collins, B. (2009). Resource Dependence Theory: A Review. *Journal of Management*. 6)35). pp: 1427 – 1404.
- Ihsan, H., & Ayedh, A. (2015). A proposed framework of Islamic governance for awqaf. *Journal of Islamic economics, banking and finance*. 3170)113). pp: 17-1.
- Iqbal, Z, & Mirakhor, A. (2004). Stakeholders Model of Governance in Islamic Economic System. *Islamic Economic Studies*. 2)11). pp: 64-43.
- Kan, M. M., & Parry, K. W. (2004). Identifying paradox: A grounded theory of

- leadership in overcoming resistance to change. *The Leadership Quarterly*. 4)15). pp: 491-467.
- Laallam, A., Kassim, S., Engku Ali, E.R.A. and Saiti, B. (2020). Intellectual capital in non-profit organisations: lessons learnt for waqf institutions. *ISRA International Journal of Islamic Finance*. 1)12). pp: 48-27.
- Lashgari, M. (2004). Corporate Governance: Theory and Practice. *Journal of American Academy of Business, Cambridge*. 2/1)5). pp: 51-46.
- Markarian, G., Parbonetti, A., & Previts, G. J. (2007). The Convergence of Disclosure and Governance Practices in the World's Largest Firms. *Corporate Governance: An International Review*. 2)15). pp: 310-294. doi:1111 .10/j. 00561 .2007 .8683-1467. X
- Millward, R. (2013). Shareholder Democracies? Corporate Governance in Britain and Ireland before 1850. *American Historical Review*. 254-253 .(1)118.
- Mintzberg, H. (2015). *Rebalancing society : radical renewal beyond left, right, and center*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers Inc.
- Morrison, L. (2016). Literature Review: Measuring and Assessing Organizational Performance for Non-Profits, Contextually Sensitive Standards and Measures for the Non-Profit Organization, in Governance and Performance in Public and Non-Profit Organizations. Published Online: 18 Apr. 256-233 ,2016. [http://doi.org/1108 .10/S663020160000005010-2051](http://doi.org/1108.10/S663020160000005010-2051)
- OECD. (2004). *OECD Principles of Corporate Governance*. Paris: OECD.
- Ogilvie, M. H. (2012). Regulating an Oft-Forgotten Contributor to the Economy: New Not-For-Profit Legislation in Canada. *Journal of Business Law*. pp:28-16. doi:2012/1/01
- Romano, M. (2013). Common Agency Theory, Corporate Governance, and Not-for-Profit Organizations, in Luca Gnan, Alessandro Hinna, Fabio Monteduro. *Conceptualizing and Researching Governance in Public and Non-Profit Organizations (Studies in Public and Non-Profit Governance, Volume 1) Emerald Group Publishing Limited*, pp: 113 – 91.
- Ryan, C. , & Irvine, H. (2012). Not-For-Profit Ratios for Financial Resilience and Internal Accountability: A Study of Australian International Aid Organisations. *Australian Accounting Review*. 2)22). pp: 194-177. doi:DOI 1111 .10/j. .2561-1835 00163 .2012. X
- Schnurbein, G. & Stöckli, S. (2013). The Codification of Nonprofit Governance – A Comparative Analysis of Swiss and German Nonprofit Governance Codes, in Luca Gnan, Alessandro Hinna, Fabio Monteduro. *Conceptualizing and Researching Governance in Public and Non-Profit Organizations (Studies in Public and Non-Profit Governance, Volume 1)*. Emerald Group Publishing Limited. pp: 202 – 179.

- Saunders, M. , Lewis, P. , Thornhill, A. (2009). *Research methods for business studies*. London: Financial Times Prentice Hall.
- Tricker, B. (2009). *corporate governance, principles, policies, and practices*. New York: Oxford University Press.
- Viader, A. , Espina, M. (2014). Are not-for-profits learning from for-profit-organizations? A look into governance. *Corporate Governance*. 14(1) pp: 14-1, <https://doi.org/10.1080/10.1080/CG0083-2012-11>
- Wolff, R. (2012). Yes, there is an alternative to capitalism: Mondragon shows the way, *The Guardian*, 24 Jun. 2012, Retrieved 12 Jan. 2018 from <https://www.theguardian.com/commentisfree/2012/jun/24/alternative-capitalism-mondragon>
- Wolff, R. (2020). There's a crisis in U.S. capitalism, Retrieved 18 June 2020 from https://www.rdwolff.com/theres_a_crisis_in_us_capitalism



شناخت و تبیین منابع زندگانی امام رضا (علیه السلام)

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۲۲ پذیرش: ۱۴۰۰/۲/۲۰
فهیمه کلباسی (اصفهانی)^۱

چکیده

امام‌شناسی یکی از مهم‌ترین موضوعات شیعیان و از مسائل حائز اهمیت جامعه شیعه به شمار می‌آید. امامان شیعه نقش شاخص و پررنگ و بی‌بدیلی در حوادث و جریان‌های دینی و سیاسی جامعه اسلامی در طول تاریخ اسلام داشته‌اند. شناخت جایگاه امامان شیعه در جوامع مسلمان در اعصار مختلف و ابعاد فردی، اجتماعی، سیاسی و شخصیت آن حضرات در قرون مختلف به گفتمان‌های اجتماعی و سیاسی گوناگونی منجر شده است. بر این اساس شناخت و تبیین منابعی که بتواند راهگشای کسب معرفتی از زندگی و سیره و سنت ائمه (علیهم‌السلام) گردد از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است و می‌تواند به عنوان چراغی فروزان، فرا راه باورمندان سیره و سنت ائمه اطهار (علیهم‌السلام) قرار گیرد. این رهیافت نخست به نسبت دین و سیاست می‌پردازد و در گام بعدی نوع حکومت و ساختار آن در جوامع مسلمان به خصوص شیعیان را روشن می‌کند. این مقاله با استفاده از روش کتابخانه‌ای و به شیوه توصیفی تحلیلی به دنبال شناخت و تبیین منابع زندگانی امام رضا (علیه السلام) است. نتیجه این پژوهش بیانگر آن است که سیره و زندگانی امام رضا (علیه السلام) در منابع مختلف شامل: کتب تاریخی عمومی، کتب حدیث، اشعار عربی و فارسی، کتب ادعیه، کتب جغرافیایی، سفرنامه‌ها و تحقیقات جدید انعکاس یافته است.

کلیدواژه‌ها: امام رضا (علیه السلام)، تاریخ، منابع، امامت، شهادت.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه پیام نور استان تهران: Dr.kalbasi@lavasan.tpmu.ac.ir

بیان مسئله

امامان شیعه در حوادث و جریان‌های سیاسی و دینی تاریخ اسلام نقش محوری داشته‌اند و سیره و زندگانی آن‌ها برای مسلمانان و به‌خصوص شیعیان از اهمیت بسیار زیادی برخوردار بوده و متفکران مسلمان اعم از شیعه و سنی به‌عنوان الگو به آنان می‌نگریسته‌اند. امامان شیعه در شرایط مختلف سیاسی و اجتماعی به گونه‌های متفاوت انجام وظیفه می‌کردند. در مجموع در زندگی امامان شیعه (علیهم‌السلام)، یک حرکت مستمر و طولانی دیده می‌شود که در نهایت به حفظ فرهنگ تشیع منجر خواهد شد. در بینش امام رضا (علیه‌السلام)، امام شایسته و توانمند، تنها عهده‌دار بیان احکام و تبیین حلال و حرام مردم نیست، بلکه امامت دینی هرگاه به حق باشد بر جریان سیاسی و اجتماعی جامعه اسلامی نیز نظارت و رهبری دارد. از نگاه اهل بیت (علیهم‌السلام) دین در صورتی کامل به شمار می‌آید که برای رهبری اجتماعی، تدبیری اندیشیده باشد و مردم را در تعیین رهبری دینی و سیاسی، سر خود و سرگردان رها نساخته باشد (احمدی، ۱۳۹۴: ۲).

در این راستا سیره و زندگانی امام رضا (علیه‌السلام) به عنوان امام هشتم شیعیان، به علت قرار گرفتن در برهه حساس تاریخی، کسب عنوان ولایت‌عهدی و چالش قدرت در خلافت عباسی، وقوع توسعه قیام‌های شیعی و شکل‌گیری جریان‌های فکری از اهمیت بالایی برخوردار است. بر همین اساس، شناخت و تبیین منابع زندگانی امام رضا (علیه‌السلام) می‌تواند در کسب معرفت، فهم حقایق تاریخی، جریان‌شناسی رویدادها و حوادث قرن دوم و سوم هجری استفاده شود. در زمینه تاریخ زندگی امامان و از جمله امام رضا (علیه‌السلام) پژوهش‌های مختلفی صورت گرفته و کتب بی‌شماری نوشته شده که از جمله می‌توان به تاریخ طبری، عیون اخبار الرضا، اصول کافی و ... اشاره کرد که در این مقاله تمامی کتب‌های قدیمی و تحقیقات جدید استفاده شده است. منابع مربوط به زندگانی امام رضا (علیه‌السلام) از نظر شکل و محتوا و مطالب مندرج، مختلف و متنوع هستند و هر یک به شکل خاصی، زندگانی آن حضرت را روایت کرده‌اند. با مراجعه به منابع فریقین در خصوص زندگانی امام هشتم (علیه‌السلام)، میان منابع اهل سنت و شیعه کم و بیش تفاوت‌هایی دیده می‌شود و میزان

اعتبار و ایقان بین این منابع به لحاظ موضوعات، جای بررسی و دقت نظر دارد و لذا تلاش شده است تا مهم‌ترین منابع شناخت و تبیین زندگی اجتماعی سیاسی امام رضا (علیه السلام) را بررسی و ابعاد مختلف زندگی آن حضرت را تبیین کند. هدف این پژوهش شناخت، تبیین و دسته‌بندی منابع زندگانی امام رضا (علیه السلام) است.

این مقاله در چند قسمت تنظیم شده است: ابتدا به بررسی ادبیات موجود در این زمینه پرداخته‌است، در قسمت دوم نگارنده مقاله دست به یک تقسیم‌بندی ابتکاری زده و آثار و منابع موجود مرتبط با زندگی و سیره امام رضا (علیه السلام) را در قالب هفت دسته قرار داده، منابع و کتب موجود در هر دسته را به تفصیل معرفی و بحث نموده و در قسمت پایانی به بحث و نتیجه‌گیری موضوع پرداخته است.

پیشینه پژوهش

با توجه به بررسی‌های انجام شده، درباره این مبحث تاکنون هیچ پژوهشی با این عنوان ثبت نشده است؛ اما به صورت مجزا درباره زیرمجموعه‌های تحقیق به‌تناوب مقالاتی تدوین گردیده که در ادامه بحث معرفی می‌شود: صفری فروشانی (۱۳۹۶) در مقاله خود با عنوان «بررسی دو اثر تاریخ‌نگاری شیخ صدوق» دو کتاب «عیون الاخبار الرضا (علیه السلام)» و «کمال الدین و تمام النعمة» را بررسی کرده؛ البته بیشتر، شخصیت شیخ صدوق، انگیزه، منابع، روایان و نقاط قوت و ضعف کتاب عیون الاخبار الرضا (علیه السلام) را بررسی کرده است. ابوی مهریزی (۱۳۹۳) در مقاله خود با عنوان «تأملی در احوال علی بن عیسی اربلی و اخبار امام رضا (علیه السلام) در کشف الغمة»، ابعاد شخصیتی و شهرت تشیع اربلی را بررسی کرده و سپس رویکرد خاص اربلی به احوال امام رضا (علیه السلام) و روابط آن حضرت با خلیفه وقت یعنی مأمون عباسی را توضیح داده است. پهلوان‌نژاد و رجب‌زاده (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل متن‌شناسی زیارت‌نامه امام رضا (علیه السلام) بر پایه نظریه کنش‌گفتار»، به صورت تحلیلی متن زیارت‌نامه امام هشتم (علیه السلام) را بحث و بررسی کرده‌اند. شاکری (۱۳۶۳) در مقاله «منابع و مآخذ تاریخ مشهد و طوس» منابع و مآخذی را که مطالبی درباره

ویژگی‌های جغرافیایی، طبیعی و مردم‌شناسی شهر مشهد در آن‌ها ذکر شده، بررسی کرده است. براتی و نیدی (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان «مقایسه قصیده تائیه دعبل خزاعی با قصیده مدح امام رضا (علیه السلام) از صائب تبریزی» محورها و ویژگی‌های اشعار دعبل خزاعی و صائب تبریزی درباره امام رضا (علیه السلام) را مقایسه کرده‌اند. پولاد چنگ نجف‌آبادی (۱۳۹۱) در مقاله خود «سیمای امام رضا (علیه السلام) در شعر دعبل خزاعی و سنایی» تفاوت‌های دیدگاه‌ها در سروده‌های سنایی غزنوی و دعبل خزاعی را بررسی کرده است. هادی (۱۳۸۸) در مقاله «سیمای امام رضا (علیه السلام) در شعر پارسی از سنایی تا جامی» سروده‌های هفت شاعر فارسی‌زبان درباره امام رضا (علیه السلام) را مورد توجه قرار داده و در نهایت فلاح (۱۳۹۰) در مقاله خود با عنوان «سیمای امام رضا در اشعار شعرای شیعی معاصر» به صورت تحلیلی محتوای اشعار ابونواس و دعبل خزاعی درباره امام رضا (علیه السلام) را بررسی کرده است.

چهارچوب نظری

اگر چهارچوب روشی کوهن در انقلاب‌های علمی را مبنا قرار دهیم و اجماع علمای حوزه‌های دانش را بر اصولی مشترک «پارادایم»^۱ بنامیم، می‌توان این مفهوم را به حوزه معارف دینی نیز تعمیم داد (بشیریه، ۱۳۷۷: ۱۷۹). به عنوان نمونه با توجه به اینکه بحث ما درباره امام رضا (علیه السلام) است، می‌توانیم بر اساس طرح «پارادایم امامت» بحث را ادامه دهیم. در پارادایم امامت محور اصلی، شخص «امام» است و بر اساس نظر برخی علمای شیعه مانند خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی و سایر علمای بزرگوار، امام کسی است که طبق قاعده کلامی «لطف»^۲ به نیابت از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) منصوب از جانب خداوند است. این موضوع برای کسی که ویژگی عصمت داشته باشد، ثابت است و از سوی علمای شیعه این مقام برای حضرت علی (علیه السلام) و ۱۱ فرزند ایشان ثابت است که باید متکی بر

۱. پارادایم مشتمل است بر مفروضات کلی نظری و قوانین و فنون کاربرد آن‌ها که اعضای جامعه علمی خاصی آن‌ها را در بر می‌گیرند (چالمرز، ۱۳۹۰: ۱۰۸).

۲. قاعده لطف، یکی از قواعد مهم کلامی است که متکلمان عدلیه، بسیاری از مسائل کلامی را بر اساس آن تبیین کرده‌اند. از دیدگاه متکلمان امامیه، امامت، از مصادیق این قاعده کلامی است.

نص خاص پیامبر ﷺ و امام معصوم قبلی باشد. بر این مبنا، پارادایم امامت حاوی اصول مشترکی است که عبارت است از: اصل نصب، اصل نص، اصل عصمت و اصل علم امام. اگر پارادایم امامت مبنا قرار گیرد، حکومت غیر معصوم در زمان حضور معصوم یا حتی در زمان غیبت معصوم به دلیل صلاحیت ذاتی نداشتن دیگران، غصب مقام معصوم قلمداد می‌شود و بر همین اساس در تعامل با این حکومت غاصب (حکومت جور)، تعیینات خاصی شکل می‌گیرد که بررسی آن در قالب گفتمان ممکن است. برخی پژوهش‌ها ۹ گفتمان را برای ائمه (علیهم السلام) در دوره‌های مختلف سیاسی اجتماعی شناسایی کرده‌اند:

«۱. دوره حضرت علی (علیه السلام) سکوت آگاهانه و عدالت‌محوری، ۲. دوره حسنین (علیهم السلام) صلح و شهادت، ۳. دوره امام سجاد (علیه السلام) عرفان خدامحور، ۴. دوره باقرین (علیهم السلام) فرهنگ‌سازی اسلامی، ۵. دوره موسی بن جعفر (علیه السلام) مبارزه منفی با بزرگ‌نمایی مظلومیت کامل، ۶. دوره امام رضا (علیه السلام) ضرورت انتقال حکومت به امامان، ۷. دوره امام جواد (علیه السلام) آغاز جدی عصر مبارزه منفی، ۸. دوره عسکریین (علیهم السلام) ادامه مبارزه منفی و آماده‌سازی برای غیبت، ۹. دوره قائم آل محمد (علیه السلام) عصر غیبت و انتظار» (بشیر، ۱۳۹۲: ۱۴۸).

با توجه به عنصر زمان و مکان و نیز توجه به گفتمان‌های رقیب، در دوره‌های مختلف ائمه (علیهم السلام)، گفتمان‌های گوناگونی در حیات سیاسی آنان شکل گرفته است؛ اما باید توجه کرد که تفاوت‌های گفتمانی ائمه (علیهم السلام) در دوره‌های مختلف به معنی وجود اختلافات ماهوی در اصول اعتقادی آنان نیست چرا که هدف و مسیر همه امامان واحد است؛ اما مقتضیات خاص زمانی و مکانی سبب انتخاب ابزار و شیوه‌های متفاوتی شده است. بر این اساس، در این قسمت از تحقیق با توجه به اهمیت و ضرورت موضوع، نگارنده دست به یک دسته‌بندی ابداعی زده و کتب موجود در زمینه شناخت منابع زندگانی و سیره امام رضا (علیه السلام) را در هفت بخش کتب تاریخی، کتب حدیث، متون ادبی (اشعار عربی و فارسی که هر کدام خودشان به دو دسته تقسیم می‌شوند)، کتب ادعیه، کتب جغرافیایی، کتب سفرنامه و تحقیقات جدید تقسیم‌بندی کرده است که در ادامه به تفصیل به شرح و معرفی و نقد هر کدام از این بخش‌های هفت‌گانه پرداخته می‌شود. در نهایت هم به منظور درک کلیت و انسجام مطالب این پژوهش آنچه در ادامه بیان

می‌شود در قالب جدول (۱) به صورت گرافیکی ترسیم می‌شود.

۱. کتب تاریخ عمومی

وجه مشترک مطالب مطرح‌شده در کتاب‌های تاریخ عمومی، دربارهٔ امام رضا (علیه السلام) شامل: هجرت حضرت رضا (علیه السلام) از مدینه به مرو، طرح ولایت‌عهدی امام (علیه السلام) و واکنش‌های مربوط به آن و شهادت آن حضرت است. کتاب «الرُّسُلُ و المُلُوك» یا تاریخ طبری، تألیف محمد بن جریر طبری (۳۱۰-۲۲۴ ه.ق) از مورخان مشهور تاریخ اسلام است. بنای تاریخ طبری بر سه اصل «وثوق، امانت، اتقان» (آیین‌ه‌وند، ۳۵۱۳۶۰) استوار است؛ اما کتاب وی خالی از ایراد نیست و نویسندگان (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۷-۲۶؛ سجادی، عالم زاده: ۱۱۸-۱۲۱؛ جعفریان، ۱۳۸۲: ۱۵۹-۱۶۵؛ منتظرالقائم، ۱۳۹۱: ۱۶-۱۷) نقدهای گوناگونی را بر این کتاب نوشته‌اند. طبری در جریان بحث دربارهٔ حوادث و رویدادهای مربوط به خلافت مأمون، هفتمین خلیفه عباسی (۲۱۸-۱۹۸ ق) به موضوع ولایت‌عهدی امام رضا (علیه السلام) پرداخته است. مؤلف به جریان هجرت امام (علیه السلام) از مدینه به مرو و اهداف مأمون در این زمینه هیچ اشاره‌ای نکرده و فقط جریان انتصاب امام (علیه السلام) به سمت ولایت‌عهدی را مطرح کرده است (طبری، ۱۳۷۵، ج ۱۳: ۵۶۵۸). طبری هیچ اشاره‌ای به دلایل احتمالی مأمون در مطرح کردن طرح ولایت‌عهدی امام رضا (علیه السلام) ندارد و مسائل مربوط به هجرت امام (علیه السلام) به خراسان، سکونت امام (علیه السلام) در مرو، گفت‌وگوهای بین مأمون و امام (علیه السلام) و مناظره‌های امام (علیه السلام) را مسکوت گذاشته است. مؤلف سپس می‌نویسد:

«مأمون از حقیقت اخبار بغداد (شورش خاندان عباسی و بیعت آنان با ابراهیم بن مهدی) و دیگر نواحی خبر نداشت و فضل بن سهل حقایق را از وی پنهان می‌کرد تا اینکه علی بن موسی (علیه السلام) حقایق را برای وی بازگو کرد» (همان: ۵۶۷۱).

طبری سپس در ذیل حوادث سال ۲۰۳ قمری به جریان شهادت امام (علیه السلام) با عنوان «مرگ طبیعی رضا» اشاره کرده است. وقتی مأمون و همراهانش به طوس رسیدند، «علی بن موسی انگوری خورد و ناگهان درگذشت و این در آخر صفر بود. مأمون گفت تا او را به

نزد قبر رشید به خاک کردند» (همان: ۵۶۷۵). می‌توان دربارهٔ این روایت جور دیگر هم قضاوت کرد و تأکید بر مرگ حضرت رضا (علیه السلام) با خوردن انگور توسط نویسنده را این‌طور تفسیر کرد که طبری به علت ملاحظهٔ قدرت خاندان عباسی، خود به این ادعا باور نداشته و با آوردن این جمله «علی بن موسی انگوری خورد و ناگهان درگذشت» (همان: ۵۶۷۵)، خواسته قضاوت را به خوانندگان واگذار کند.

کتاب «تاریخ یعقوبی»، تألیف احمد بن ابی یعقوب واضح اصفهانی، تاریخ عمومی سه جلدی است که در دو بخش تاریخ پیش از اسلام و تاریخ اسلام تا سال ۲۵۹ قمری تدوین شده است. کتاب تاریخ یعقوبی، «قدیمی‌ترین تاریخ عمومی است که در تمدن اسلامی نگاشته شده است» (جعفریان، ۱۳۸۰: ۱۲۱) و شیوهٔ مؤلف «تاریخی است و نه حدیثی» (بختیاری، ۱۳۸۸: ۱۰۷-۱۲۲) و به جهت «به‌کارگیری شیوه‌های نه چندان رایج و اما علمی در قلمرو تاریخ‌نگاری، یعقوبی را در سطح تاریخ‌نویسان عالی‌قدری چون مسعودی و ابن مسکویه قرار داده» است (حضرتی، ۱۳۸۰: ۸۳-۱۱۸). یعقوبی در جریان توضیح حوادث مربوط به خلافت مأمون عباسی، مطالبی را دربارهٔ امام رضا (علیه السلام) بیان کرده است. مؤلف ابتدا جریان هجرت امام (علیه السلام) به همراه رجاء بن ابی الضحاک مأمور مأمون را از مدینه به مرو، توضیح می‌دهد و سپس به موضوع ولایت‌عهدی می‌پردازد. «مأمون در روز دوشنبه هفتم ماه رمضان سال ۲۰۱ به ولیعهدی پس از خود با وی بیعت نمود و مردم را سبزه‌پوش کرد و فرمان آن را به اطراف و نواحی نوشت و برای رضا بیعت گرفت و به نام وی بر منبرها خطبه خواندند و دینار و درهم به نام آن حضرت زدند» (یعقوبی ۱۳۷۱، ج ۲: ۴۶۵). یعقوبی در ادامه جریان شهادت امام (علیه السلام) توسط مأمون با سم را گزارش کرده است. «گفته‌شده که علی بن هشام انار مسمومی به او خورانید و مأمون بر وی سخت بی‌تابی نشان داد» (همان: ۴۶۶). مؤلف سپس سوگواری مژورانه مأمون را گزارش (همان) و در پایان احادیثی را از حضرت رضا (علیه السلام) نقل کرده است (همان: ۴۶۹).

۱-۱. نکات مهم روایت یعقوبی درباره ولایت‌عهدی و شهادت امام رضا (علیه السلام)

در زمینه روایت یعقوبی از ولایت‌عهدی و شهادت امام رضا (علیه السلام) می‌توان به نکاتی چند

توجه داشت:

گزارش یعقوبی درباره ولایت عهدی و شهادت امام رضا (علیه السلام) مبسوط‌تر و کامل‌تر از گزارش طبری است و مؤلف به جزئیات بیشتری در این زمینه اشاره دارد؛ اما در این گزارش کوتاه هیچ اشاره‌ای به علل احتمالی مأمون در طرح ولایت عهدی امام رضا (علیه السلام)، گفت‌وگوهای بین مأمون و امام (علیه السلام) و شروط امام (علیه السلام) در این زمینه نشده است. مؤلف به‌رغم اینکه به تشیع شهرت دارد (روزنتال، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۵۶)، اما گزارش وی جانبدارانه نیست. یعقوبی نتوانسته حوادث و رویدادهای مختلف درباره ولایت عهدی و شهادت امام رضا (علیه السلام) را به هم ربط دهد و نتیجه‌گیری کند. یکی از گفته‌های مؤلف، در زمینه اینکه عامل سم دادن به امام (علیه السلام)، علی بن هشام بوده (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۴۶۶) فاقد اعتبار است. علی بن هشام با مأمون در مرو همکاری و مراوده داشته؛ اما اینکه وی عامل سم دادن به امام رضا (علیه السلام) بوده باشد صحیح نیست؛ زیرا اکثریت منابع عامل سم دادن به امام (علیه السلام) را خود مأمون ذکر کرده‌اند.

کتاب مروج الذهب و معادن الجواهر به فارسی (مرغزارهای زر و کان‌های گوهر) تألیف علی بن حسین مسعودی از مورخان و جغرافی‌دانان قرن چهارم قمری است. مسعودی با «عبور از روش نقلی روایی و با نگرش عقلی فلسفی به بررسی پدیده‌های تاریخی و اجتماعی در بستر جغرافیایی آن‌ها می‌پردازد» (پرگاری و شعبان زاده لمر، ۱۳۹۳: ۵۵-۷۲). مسعودی در توضیح حوادث مربوط به سال ۲۰۰ قمری به جریان هجرت امام رضا (علیه السلام) از مدینه به سمت مرو می‌پردازد. «مأمون، رجاء بن ضحاک و سایر خادم را فرستاد تا علی بن موسی الرضا (علیه السلام) را محترمانه نزدش بیاورند، ... مأمون او را در منزلی شایسته جا داد و در جمع یاران خود گفت: در بین اولاد عباس و فرزندان علی (علیه السلام) نگریستم و هیچ کس را از علی بن موسی الرضا (علیه السلام) برای خلافت شایسته‌تر ندیدم. بعد به عنوان ولیعهد خود با او بیعت کرد و به نامش سکه ضرب کرد و دخترش ام الفضل را به ازدواج محمد بن علی بن موسی درآورد و دستور داد تا لباس و پرچم سیاه را کنارگذاشته و به جای آن لباس و پرچم سبز بپوشند. علی بن موسی الرضا (علیه السلام) در صفر سال ۲۰۳ قمری در شهر طوس به علت خوردن انگور و به قولی انگور زهرآلود درگذشت و مأمون بر او نماز کرد (مسعودی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۴۴۲).

کتاب «البدء و التاریخ» تألیف ابونصر بن مطهر بن طاهر مقدسی متوفای سال ۳۵۵ قمری است. شیوه تاریخ‌نگاری مقدسی، «ترکیب به هم پیوسته‌ای از علوم و اخبار است که نشان‌دهنده جامع‌نگری در کار است» (بختیاری، ۱۳۸۵: ۱۰۹-۱۲۲). مقدسی در جریان بحث درباره خلافت مأمون، در مجموع ۹ خبر کوتاه درباره ولایت عهدی امام رضا (علیه السلام) و حوادث مرتبط با آن ارائه داده است. «مأمون کس نزد علی بن موسی بن جعفر فرستاد تا او را به خراسان آوردند و او را ولیعهد خویش گردانید و او را رضا نام داد و دخترش ام حبیبه را به همسری او درآورد و جامه خویش و لباس و رایت‌ها را سبز کرد و فرمان داد تا رنگ سیاه را از تن کنند» (همان: ۹۷۲). ادعای مقدسی مبنی بر اینکه مأمون لقب «رضا» را به علی بن موسی (علیه السلام) داد، قابل استناد نیست. امام جواد (علیه السلام) در این زمینه فرموده است: «به خدا دروغ می‌گویند، خلاف می‌گویند، بلکه خداوند او را «رضا» نامید، زیرا او برای خداوند در آسمانش و برای رسولش و ائمه بعد از او علیهم السلام در زمینش مرضی بود» (ابن بابویه، ۱۳۷۲، ج ۱: ۲۴-۲۵) آنان که «مدعی اند لقب «رضا» از سوی مأمون تعیین شده است، آن را به جریان ولایت عهدی مربوط ساخته‌اند، در حالی که در اسناد مربوط به دوران قبل از ولایت عهدی همین لقب دیده می‌شود» (تقی زاده داوری، ۱۳۸۵: ۳۵۱). از جمله در نامه‌ای که از سوی فضل بن سهل برای حضرت ارسال شده و در آن از امام (علیه السلام) دعوت شده تا به طوس عزیمت کند، لقب «رضا» آمده است:

«بسم الله الرحمن الرحيم. لعلى بن موسى الرضا ... من وليه الفضل بن سهل ...» (عاملی، ۱۴۱۶ ق: ۴۶۶) بر اساس روایت‌ها و مدرک‌های یادشده می‌توان اطمینان یافت که لقب رضا به ماجرای ولایت عهدی باز نمی‌گردد (تقی زاده داوری، ۱۳۸۵: ۳۵۱).

مقدسی بدون اشاره به حوادث مرو و علل رفتن مأمون به عراق می‌نویسد: «مأمون روی به عراق نهاد. چون به سرخس رسید فضل بن سهل را در گرمابه ناگهانی کشتند و علی بن موسی الرضا در طوس درگذشت و نزدیک گور هارون به خاک سپرده شد. درباره سبب مرگ او اختلاف کرده‌اند. بعضی گویند وی را زهر داده‌اند و بعضی گویند که او انگوری خورد و جان سپرد» (همان: ۹۷۲). مقدسی در این گزارش، به علل احتمالی، نحوه کشتن و عوامل قتل فضل بن سهل هیچ اشاره ندارد و مأمون را در این زمینه مبرا کرده، در حالی که

مأمون شخصاً دستور این اقدام را صادر کرد (طبری، ۱۳۷۵، ج ۱۳: ۵۶۷۲؛ ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۱۶: ۲۹۰).

کتاب «الکامل فی التاریخ» تألیف ابوالحسن علی بن ابی‌الکرم محمد بن حمد شیبانی معروف به ابن اثیر از مورخان نیمه دوم قرن ششم و ربع نخست قرن هفتم است. کتاب الکامل دربردارنده حوادث و رویدادها از آغاز آفرینش تا سال ۶۲۸ قمری است. ابن اثیر در تاریخ خود به «ذکر روایات مختلف یک واقعه تاریخی نمی‌پردازد، بلکه به ذکر کامل‌ترین روایاتی که فکر می‌کرده درست‌تر بوده به همراه آنچه از منابع دیگر یافته، بسنده کرده است» (جعفریان، ۱۳۸۲: ۲۰۲). درباره آنچه مربوط به زندگانی امام هشتم است، ابن اثیر بدون هیچ مقدمه‌ای در جریان وقایع سال ۲۰۲ قمری به موضوع ولایت‌عهدی حضرت رضا (علیه السلام) اشاره دارد و می‌نویسد: «در آن سال علی بن موسی بن جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بن علی بن ابیطالب به ولایت‌عهدی مأمون منصوب شد و او را (الرضا من آل محمد) لقب داد. به سپاه خود دستور داد که لباس سیاه (شعار بنی‌العباس) را ترک و لباس سبز را بپوشند و به تمام اطراف و اکناف نوشت که چنین کنند» (ابن اثیر، ۱۳۷۲، ج ۱۶: ۲۷۰). مؤلف در ادامه جریان شهادت حضرت رضا (علیه السلام) را با عنوان «وفات علی بن موسی‌الرضا» در ذیل وقایع سال ۲۰۳ قمری به علت خوردن انگور ذکر می‌کند و می‌نویسد: «او در طوس در خوردن انگور افراط کرد و به مرگ مفاجاة دچار شد و مأمون جنازه‌اش را در مقبره رشید به خاک سپرد» (همان: ۲۹۴). ابن اثیر حوادث و رویدادهای تاریخ اسلام را تا سال ۳۱۰ قمری به اتکای کتاب طبری نوشته و در بحث ولایت‌عهدی امام رضا (علیه السلام) نیز به این اصل وفادار است، اما خود توضیحات اضافی را آورده است.

کتاب «دیوان مبتدا و الخبر فی تاریخ عرب و بربر من عاصرهم من ذوی السلطان الأكبر» تألیف عبدالرحمن بن محمد بن خلدون (۷۳۲-۸۰۸ ق)، تاریخی عمومی است. مؤلف در کنار توصیف و نقل روایات و مباحث، نظرات، دیدگاه‌ها و تحلیل‌های خود را نیز ارائه داده است. اما به‌رغم این مطلب، ابن خلدون به دلیل تعصب مذهبی، مطالب خلاف واقعی را به امام علی (علیه السلام) و فرزندان‌ش نسبت داده است. برای نمونه ابن خلدون ماجرای تحریکات عبدالله بن سبا در جریان شورش علیه عثمان و حمایت وی از امام علی (علیه السلام)

را نقل کرده است که بر اساس تحقیقات انجام شده این شخص وجود خارجی نداشته است (عسکری، ۱۳۸۱: ۱۲۱). ابن خلدون در جریان بحث درباره خلافت مأمون به موضوع ولایت عهدی امام رضا (علیه السلام) و حوادث و بازتاب‌های آن و شهادت ایشان اشاره دارد. مؤلف ابتدا بدون هیچ اشاره‌ای به هجرت اجباری حضرت رضا (علیه السلام) از مدینه به مرو، در عبارتی کوتاه نوشته است: «-مأمون در خراسان بماند و علی بن موسی الرضا را ولیعهد خویش ساخت» (ابن خلدون، ۱۳۷۱، ج ۱: ۳۰۶). ابن خلدون بعد از این عبارت کوتاه بازتاب ولایت عهدی امام (علیه السلام) در جامعه اسلامی آن روز و اعتراض خاندان عباسی به این امر را شرح داده است (همان). سپس به ذکر سابقه ولایت عهدی در اسلام می‌پردازد و همه مشکلات پیش آمده برای مسلمانان و مأمون را به ولایت عهدی حضرت رضا (علیه السلام) نسبت می‌دهد. «مگر داستان مأمون را نشنیده‌ای که چون علی بن موسی بن جعفر صادق را به ولایت عهدی برگزید و او را به رضا موسوم کرد؛ چگونه عباسیان این عمل او را انکار کردند و به نقض بیعت با وی پرداختند و با ابراهیم بن مهدی عموی وی، بیعت کردند و آن همه هرج و مرج و اختلاف و راهزنی‌ها روی داد و انقلابات پدید آمد و انقلابگران و خروج کنندگان بسیاری آشکار شدند و چیزی نمانده بود که حکومت او واژگون شود تا آنکه مأمون به سرعت از خراسان به بغداد آمد و امر خلافت آنان را به قبل آن بازگرداند» (ابن خلدون، ۱۳۷۱، ج ۲: ۳۸۶). متأسفانه نویسنده به علت ملاحظات مذهبی که داشته، آن را در نویسندگی خود دخالت داده است. ابن خلدون بدون در نظر داشتن واقعیات و همچنین نیات واقعی مأمون و به علت تعصب مذهبی و اغراض شخصی ولایت عهدی امام (علیه السلام) را عامل اصلی همه بحران‌های شکل گرفته که ریشه تاریخی داشته و به عملکرد خلفای عباسی بازمی‌گشته، معرفی کرده است.

۱-۲. استنباط حاصل از بررسی کتب تاریخی درباره حضرت رضا (علیه السلام)

«تاریخ طبری»؛ بیان موضوع ولایت عهدی امام رضا (علیه السلام)، اشاره نکردن به اهداف مأمون و مسکوت گذاشتن مسائل مربوط به هجرت امام (علیه السلام) به خراسان، سکونت امام (علیه السلام) در مرو، گفت‌وگوهای بین مأمون و امام (علیه السلام) و مناظره‌های امام (علیه السلام)، جریان شهادت امام

علیه السلام با عنوان «مرگ طبیعی رضا» که یا به دلیل ملاحظات قدرت سیاسی یا واگذار کردن قضاوت به خواننده باشد، به هر روی عدم بیان شهادت حضرت رضا علیه السلام نقصان بزرگی در این کتاب محسوب می شود.

«تاریخ یعقوبی»؛ به جریان هجرت امام علیه السلام، موضوع ولایت عهدی، جریان شهادت امام علیه السلام توسط مأمون با سم اشاره شده و مبسوط تر به تاریخ امام رضا علیه السلام پرداخته اما با این وجود به صورت جامع مباحث را بررسی نکرده است.

«مروج الذهب و معادن الجواهر»؛ جریان هجرت امام رضا علیه السلام، ولایت عهدی امام، جریان شهادت اشاره شده است، مباحث در این کتاب مستدل بیان شده است.

«البدء و التاريخ»؛ جریان هجرت امام رضا علیه السلام، ولایت عهدی امام، جریان شهادت، یکی از نقدهایی که به این کتاب وارد است اینکه ادعای مقدسی مبنی بر اینکه مأمون لقب «رضا» را به علی بن موسی علیه السلام داد، قابل استناد نیست.

«الکامل فی التاريخ»؛ این کتاب برگرفته از کتاب تاریخ طبری است. در واقع نوعی تکرار است اما اضافاتی که توسط مولف به کتاب شده است، مورد توجه است.

«دیوان مبتدا و الخبر فی تاریخ عرب و بربر من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر»؛ ابن خلدون تمام حوادث پیش آمده در ممالک اسلامی را به ولایت عهدی امام رضا علیه السلام نسبت داده است، بر مبنای گزارش منابع اصلی دیگر و هیچ محاسبه عقلی قابل قبول نیست و متأسفانه نویسنده به علت ملاحظات مذهبی که داشته، آن را در نویسندگی خود دخالت داده است.

۲. کتب حدیث

زندگی نامه، احادیث و سیره امام رضا علیه السلام به عنوان امام هشتم شیعیان و نواده رسول خدا ﷺ در کتب حدیثی شیعه و سنی انعکاس یافته است که به تفصیل به این مبحث

پرداخته می‌شود:

کتاب «عیون اخبار الرضا» تألیف محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی مشهور به شیخ صدوق (۳۰۶-۳۸۱ ق) است. شیخ صدوق بزرگ‌ترین محدث مکتب قم در قرن چهارم هجری (طوسی، ۱۴۱۷ ق: ۲۳۷) که از سوی دانشمندان مختلف ستوده شده است، نجاشی از وی به عنوان «شیخنا و فقیهنا» (نجاشی، ۱۴۰۷ ق: ۳۸۹) و شیخ طوسی با عبارت‌های «جلیل‌القدر، بصیراً بالرجال، ناقللاً للأخبار» (طوسی، ۱۴۱۳ ق: ۲۳۷) یاد می‌کنند. به گفته شیخ صدوق در مقدمه کتاب، زمانی که صاحب بن عباد، وزیر وقت آل بویه در مدح و ستایش امام رضا (علیه السلام) اشعاری را می‌سراید و آن را به او هدیه می‌دهد، وی نیز کتاب عیون اخبار الرضا را به پاس زحمات صاحب بن عباد نگاشته و به او اهدا می‌کند و می‌نویسد: «هدیه‌ای بهتر از این کتاب که از معارف بیکران امام رضا (علیه السلام) تألیف شده نیافتم تا در پاسخ دو قصیده ابن عباد بفرستم» (ابن بابویه، ۱۳۷۲، ج ۱: ۵). عیون الاخبار الرضا، مشتمل بر ۶۹ باب است که نظم خاصی ندارد و می‌توان کلیت کتاب را بر اساس محتوا در سه بخش شامل: اول: مباحثات علمی امام (علیه السلام) جایگاه علمی امام (علیه السلام)، مناظره‌های امام (علیه السلام) با نمایندگان اقلیت‌های مذهبی، مناظره با علمای مسلمان در مرو، پاسخ به سؤالات مأمون، رساله ذهبیه امام (علیه السلام) و رساله فقه امام (علیه السلام)، دوم: دینی و مذهبی؛ نظرات امام درباره توحید، نصوص امامت، تبیین شرایط و جایگاه امامت، عترت، زندگانی پیامبر (علیه السلام)، برخورد امام (علیه السلام) با جریان واقفیه، برخورد امام (علیه السلام) با جریان غلات و مفوضه و سوم: حیات فکری و سیاسی امام (علیه السلام): ولادت، کنیه، القاب، جایگاه مادر حضرت، علت ملقب شدن حضرت به رضا، مناقب اخلاقی، هجرت به مرو، رویدادهای مسیر هجرت، ولایت عهدی، مواجهه حضرت با مأمون و فضل بن سهل، جریان شهادت امام (علیه السلام)، غسل و کفن و دفن حضرت، حضور امام جواد (علیه السلام) در طوس، زیارت‌نامه حضرت، مرثیه‌های سروده شده برای امام (علیه السلام)، کرامات مقبره امام (علیه السلام) و زیارت‌نامه امام (علیه السلام) است.

۲-۱. ویژگیهای کتاب عبون اخبار الرضا

این کتاب اولین مجموعه متشکل درباره زندگی نامه یکی از ائمه اطهار (علیه السلام) است که توسط یکی از علمای شیعی تصنیف شده و به همین خاطر کاری بدیع و ماندگار است. مؤلف به خوبی توانسته معجزات و کرامات امام (علیه السلام) را با مسائل دیگر در هم آمیزد. «از مهم ترین نکته های محتوایی این کتاب، ترکیب دو دیدگاه تاریخی و فرا تاریخی در مورد ائمه است» (صفری فروشانی، ۱۳۸۶: ۱۶۶-۲۰۷).

شیخ صدوق از علمای بزرگ تشیع است و همان طور که در مقدمه کتاب بیان کرده، کتاب را در مدح و ستایش امام رضا (علیه السلام) نوشته است، به رغم این موارد، نگارنده روایات را به صورت کامل ذکر کرده که در بعضی موارد در تضاد با اعتقادات وی است.

تمامی روایات به نقل از افراد به قول مؤلف «مطلع، موثق، و خوش نام» ذکر شده است.

گسترده و تنوع روایات حاکی است که نویسنده وقت زیادی را برای نگارش کتاب گذاشته، از افراد زیادی پرس و جو کرده و منابع زیادی را مطالعه کرده است. نویسنده با وجود این که از علمای شیعه است و با علمای اهل سنت در ری هم مناظراتی داشته، اما از روایان اهل سنت نیز استفاده کرده است.

در کتاب به تناسب از اشعار شاعران در مدح و ثنای امام رضا (علیه السلام) استفاده شده است.

کتاب فاقد نظم، عنوان بندی و فصل بندی مناسب است که مهم ترین ایراد وارد شده بر کتاب است. در موارد مختلفی ترتیب زمانی حوادث رعایت نشده است.

مؤلف هیچ تحلیلی درباره علل و نتایج حوادث و رویدادها ارائه نمی دهد.

مؤلف گاه مسائل را طول داده که باعث خستگی خواننده می شود.

کتاب «الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد» تألیف ابو عبد الله محمد بن محمد بن نعمان معروف به شیخ مفید (۳۳۸-۴۱۳ ق) از علمای معروف شیعه است که در دو جلد

تدوین شده که جلد اول به زندگی نامه، احادیث و مناقب حضرت علی (علیه السلام) اختصاص دارد و در جلد دوم زندگی نامه یازده امام بعدی به صورت فشرده گنجانده شده است. شیخ مفید در جلد دوم کتاب و در سه باب به حیات فکری و سیاسی امام رضا (علیه السلام) پرداخته است که بعد از توصیف شخصیت امام (علیه السلام) (مفید، ۱۳۸۰، ج ۲: ۵۹۰) جریان تولد حضرت را شرح داده و بعد مادر گرامی آن حضرت را معرفی کرده است (همان: ۵۹۱). نویسنده در ادامه نصوص امامت آن حضرت را از قول داود رقی، اسحاق بن عمار، حسین بن نعیم صحاف، حسین مختار، زیاد عبدی، مخزومی، داود سلیمان، نصر بن قابوس، داود بن زربی، یزید بن سلیط و ابن سنان از اصحاب امام کاظم (علیه السلام) (همان) شرح داده است. نگارنده سپس به مناقب اخلاقی و جایگاه علمی امام رضا (علیه السلام) اشاره دارد و در ادامه جریان ولایت عهدی و هجرت حضرت را توضیح داده است. مؤلف در ادامه جریان ولایت عهدی و پذیرش اجباری آن توسط امام (علیه السلام) (همان: ۶۰۵)، نماز عید، برگشت مأمون به بغداد، کشته شدن فضل بن سهل در حمام و شهادت حضرت رضا (علیه السلام) (همان: ۶۰۸) را تشریح کرده است. مطالب شیخ مفید درباره زندگی نامه امام هشتم به صورت اختصار، ساده و روان بیان شده و در تمامی روایات، اسامی راویان ذکر گردیده و در کنار آوردن روایات، توضیحات مناسبی نیز ارائه کرده که به رغم اختصار، به صورت متنوع و در قالب تاریخی کلامی بیان شده است.

کتاب «الکافی» تألیف محمد بن یعقوب کلینی (۳۲۹-۲۵۵ ق) است که شیخ صدوق از وی به عنوان شیخ فقیه (ابن بابویه، ۱۳۹۰ ق، ج ۴: ۱۲۶) یاد کرده است. کتاب الکافی از مهم ترین و معتبرترین منابع حدیثی شیعه و جزو کتب اربعه است. این کتاب مشتمل بر سه قسمت اصول و فروع و روضه است. اصول کافی به روایات اعتقادی، فروع آن به اخبار فقهی و روضه کافی به تاریخ می پردازد. بخش اصول، خود دربردارنده چند کتاب است که یکی از آن ها کتاب الحجة است. کتاب الحجة ابواب متعددی درباره مقام و منزلت ائمه اطهار (علیهم السلام) دارد و ۱۲ باب آن با عنوان «الاشارة و النص علی...» به نصوص امامت یکایک ائمه اختصاص یافته است. مطالب کلینی درباره امام رضا (علیه السلام) مشتمل بر ولادت (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۴۲۰-۴۲۲) معجزات و کرامات امام (علیه السلام)، (همان: ۴۲۲-۴۲۹) هجرت امام (علیه السلام) به خراسان (همان: ۴۲۹) ولایت عهدی، نماز عید، بازگشت مأمون به طرف بغداد و شهادت

امام (علیه السلام) (همان: ۴۳۰) است.

کتاب «إعلام الوری بأعلام الهدی» تألیف فضل بن حسن طبرسی (۴۶۸-۵۴۸ ق) درباره زندگی نامه چهارده معصوم است. کتاب چهار رکن دارد که رکن اول به شرح زندگانی رسول خدا ﷺ و حضرت زهرا (علیها السلام)، رکن دوم به زندگی نامه امام علی (علیه السلام)، رکن سوم به شرح حال امام حسن (علیه السلام) تا امام یازدهم و رکن چهارم به امام عصر (علیه السلام) اختصاص دارد. طبرسی حیات امام رضا (علیه السلام) را با عنوان «احوال حضرت رضا (علیه السلام)» (طبرسی، ۱۴۱۷ ق: ۴۲۳-۴۵۹) در هفت عنوان شامل: تولد حضرت رضا (علیه السلام)، نصوص امامت حضرت، معجزات امام (علیه السلام)، مناقب اخلاقی، ولایت عهدی، شهادت و فرزندان امام (علیه السلام) آورده است. طبرسی علل شهادت امام (علیه السلام) توسط مأمون را بنا به دلایل ذیل می‌داند:

علت اینکه مأمون حضرت رضا (علیه السلام) را شهید کرد، این بود که «امام (علیه السلام) همواره جلوی خرابکاری‌های وی را می‌گرفت و موجبات خشم و غضب وی را فراهم می‌کرد، مأمون ناراحت می‌شد ولیکن خشم خود را اظهار نمی‌کرد» (همان: ۴۵۲). امام (علیه السلام) همواره مأمون را نصیحت میکرد و از عواقب اعمالش می‌ترسانید. «او سخنان امام (علیه السلام) را در ظاهر قبول می‌کرد، اما در نهان ناراحت می‌شد.

حضرت رضا (علیه السلام) به صورت متناوب اقدامات و توطئه‌های فضل بن سهل و برادرش را برای مأمون مطرح می‌کرد و او را از گوش دادن به سخنان ایشان بر حذر می‌داشت. «آنان وقتی از این قضیه مطلع شدند، از آن جناب بدگویی کردند و رأی و نظر مأمون را درباره آن حضرت تغییر دادند» (همان: ۴۵۲).

مؤلف در ادامه جریان شهادت امام (علیه السلام) توسط مأمون را با استفاده از سم شرح داده است. «حضرت رضا (علیه السلام) از انگور خوشش می‌آمد، مقداری انگور برای آن جناب فراهم کردند و در ته دانه‌های آن سوزن فرو کرده و این سوزن‌ها چند روز در آن دانه ماند، پس از آن سوزن‌ها را بیرون کردند و انگورها را خدمت آن جناب آوردند. حضرت چند دانه از آن انگورها را میل فرمودند و در اثر خوردن همین انگور از دنیا رفتند» (همان: ۴۵۳). طبرسی در این بخش به هیچ منبعی استناد نکرده و فقط نام راویان را ذکر کرده است.

همچنین در بعضی جاها عنوان مطالب با محتوا مغایرت دارد. برای نمونه مؤلف در صفحه ۴۵۲ از عنوان «وفات حضرت رضا (علیه السلام)» استفاده کرده، اما به صورت مستدل شهادت امام (علیه السلام) را شرح داده است.

کتاب «تذکرة الخواص من الأمة فی ذکر خصائص الأئمة» تألیف سبط ابن جوزی (۵۸۲-۶۵۴ ق) حنبلی مذهب در شرح حال ائمه اطهار دوازده گانه است. مؤلف حجم بیشتر کتاب را به شرح زندگانی و فضایل امام علی (علیه السلام) و حسنین (علیه السلام) اختصاص داده و زندگانی ائمه دیگر را به اختصار بیان کرده است. سبط بن جوزی در باب دوازدهم کتاب به صورت اختصار به زندگی نامه امام رضا (علیه السلام) پرداخته و مباحثی شامل: ولادت، القاب، کنیه، هجرت امام (علیه السلام) به مرو، پذیرش مشروط ولایت عهدی، متن عهدنامه ولایت عهدی امام (علیه السلام)، اعتراض خاندان عباسی، بازگشت مأمون به عراق، مرگ فضل بن سهل در سرخس، شهادت امام (علیه السلام) در طوس و اشعاری در مدح حضرت رضا (علیه السلام) آورده است. نوشته های ابن جوزی به این جهت که وی از علمای اهل سنت بوده درباره ائمه حائز اهمیت است. مؤلف درباره شخصیت امام رضا (علیه السلام) نوشته است: «علی بن موسی (علیه السلام) از پدر، عموها و دیگران حدیث شنیده و ثقہ بود، در مسجد رسول خدا ﷺ فتوا می داد در حالی که بیست سال و اندی داشت و او از طبقه هشتم تابعان مدینه بود» (طبرسی، ۱۴۱۷ ق: ۴۶۳). مؤلف، مأمون را از اتهام به شهادت رساندن امام (علیه السلام) تبرئه کرده است. «گروهی معتقدند که مأمون او را زهر داد، این نظر درست نیست زیرا وقتی که علی بن موسی (علیه السلام) از دنیا رفت مأمون به خاطر او اندوهگین بود و اظهار غم و اندوه می کرد و روزی چند هیچ غذایی نمی خورد و هیچ مایعی نمی آشامید و ترك لذایذ کرد» (همان: ۴۶۸). ابن جوزی نتوانسته ادله ای محکم درباره تبرئه مأمون در قضیه شهادت امام رضا (علیه السلام) ارائه دهد، برای اینکه نمی توان به سوگواری مأمون استناد کرد (دینوری، ۱۴۱۰ ق: ۴۴۲).

کتاب «راحة الأرواح و مونس الأشباح» در شرح زندگانی، فضایل و معجزات ائمه اطهار، تألیف حسن بن حسین سبزواری است. این اثر به زبان فارسی نوشته شده و نثری روان دارد. با آنکه در عنوان کتاب سخن از ائمه اطهار آمده، لیکن مؤلف در مقدمه خود نام کتابش را «راحة الارواح و مونس الاشباح» نهاده است، بدان معنا که «جان های مؤمن با

خواندن آن آسایش می‌پذیرد.» برای همین، کتاب اختصاص به زندگی ائمه ندارد و به شرح زندگانی چهارده معصوم پرداخته است. باب یازدهم کتاب با عنوان «در ذکر امام هشتم علی بن موسی الرضا (علیه السلام)» مشتمل بر چهار فصل شامل: ولادت، فضایل، معجزات و مدت عمر و سبب وفات (شهادت) امام (علیه السلام) است. شیعی سبزواری مطالب این بخش را به استناد کتبی مانند عیون اخبار الرضا، اعلام الوری، مناقب آل ابیطالب، الارشاد و روضة الواعظین و به صورت ترکیبی و اختصار آورده و به خوبی عنوان‌بندی کرده؛ اما به منابع اشاره‌ای نکرده و سلسله کامل راویان را حذف کرده و فقط راوی اصلی و در مواردی هم چند نفر را نام برده و در غالب موارد به عبارت «روایت است» اکتفا کرده است. نگارنده در متن واژه‌هایی به کار برده که فاقد معناست، برای نمونه از واژه پادشاه به جای خلیفه برای هارون و امین (شیعی سبزواری، ۱۳۷۸: ۲۳۳) استفاده کرده که صحیح نیست.

کتاب «بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام» تألیف محمدباقر مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۰ ق) است. کتاب بحار الأنوار، دایرة المعارف بزرگی در زمینه حدیث، تفسیر قرآن، فقه و کلام است. مجلسی ۱۱۴ روایت از کتاب‌های اصول کافی، کشف الغمة، اعلام الوری، عیون اخبار الرضا، الإرشاد، کشف الغمة، روضة الواعظین و أمالی شیخ طوسی در ۲۳ بخش درباره امام رضا (علیه السلام) (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۷۸: ۱۹۱-۲۵۳) در محورهای شامل: ولادت، ألقاب، جایگاه مادر حضرت، نصوص امامت، معجزات، مناقب اخلاقی، هجرت به خراسان، حضور در نیشابور و حدیث سلسله الذهب، ولایت عهدی، مناظره‌های امام (علیه السلام)، علل و کیفیت شهادت امام (علیه السلام)، اصحاب امام (علیه السلام) و اشعاری در مدح و ثنای امام (علیه السلام) گفته شده است.

کتاب «أنیس المؤمنین» تألیف محمد بن اسحاق حموی در موضوع زندگانی دوازده امام تدوین شده است. مؤلف پس از مقدمه‌ای طولانی در زندگی پیامبر ﷺ و حوادث دوران آن حضرت، در ۱۲ باب به زندگانی ائمه می‌پردازد و در باب هشتم با عنوان «در ذکر آن سرو چمن اصطفی و عندلیب گلستان ما اوحی میوه باغ هل اتی حضرت ابی الحسن علی بن موسی الرضا علیه التحية و الثناء» (حموی، ۱۳۶۳: ۲۰۳) زندگانی امام رضا (علیه السلام) را شرح داده است. حموی در این کتاب ابتدا توضیحی درباره ولادت، کنیه، ألقاب و فرزندان امام

علیه السلام ارائه داده (همان: ۲۰۴) و بعد معجزات و فضایل آن حضرت را برشمرده (همان: ۲۰۵) و سپس با عنوان «ذکر واقعات زمان آن قبله ارباب حاجات» به زندگی نامه سیاسی امام (علیه السلام) اشاره کرده است (حموی، ۱۳۶۳: ۲۰۲-۲۰۶).

کتاب «روضة الواعظین و بصیرة المتعظین» تألیف فتال نیشابوری (۵۰۸ ق) درباره تاریخ و مناقب معصومین (علیهم السلام) است. این کتاب در ۹۶ مجلس تنظیم شده و در مجلس بیست و پنجم با عنوان «در امامت و مناقب امام ابوالحسن علی بن موسی الرضا (علیه السلام)» به حیات امام رضا (علیه السلام) پرداخته است. مؤلف به زندگانی امام (علیه السلام) تا زمان ولایت عهدی اشاره ای نکرده و ابتدا نصوص امامت حضرت را شرح داده (فتال نیشابوری، ۱۳۶۶: ۳۶۵) و در ادامه به موضوع ولایت عهدی و براهین امام (علیه السلام) در زمینه پذیرش آن پرداخته است (همان: ۳۶۹). نیشابوری در ادامه جریان هجرت اجباری امام (علیه السلام) از مدینه به مرو، ولایت عهدی (همان: ۳۷۱) آمدن دعبل خزاعی به مرو (همان: ۳۷۲) و نماز عید امام (علیه السلام) (همان: ۳۷۳) را شرح داده و بدون اینکه به علل بازگشت مأمون به بغداد اشاره کند، قتل فضل بن سهل در سرخس (همان: ۳۷۵) و جریان شهادت امام (علیه السلام) را بنا به روایت اباصلت هروی (همان: ۳۷۷) و ضرورت زیارت بارگاه امام (علیه السلام) (همان: ۳۸۵) را گزارش کرده است.

کتاب کشف الغمة فی معرفة الائمة (علیهم السلام) تألیف علی بن عیسی اربلی (۶۹۲-۶۲۰ ق) در شرح حال و فضایل چهارده معصوم نوشته شده است. مؤلف به ترتیب از احوال پیامبر (صلی الله علیه و آله) تا آخرین امام شیعه سخن گفته و در ضمن اشاره ای هم به حضرت خدیجه (علیها السلام) دارد. در جلد سوم کتاب اربلی با عنوان «ذکر امام هشتم ابی الحسن علی الرضا ابن موسی بن جعفر» به حیات امام رضا (علیه السلام) در قالب ولادت، کنیه، ألقاب، جایگاه مادر حضرت، مناقب و صفات (اربلی، ۱۳۸۲: ۷۰-۷۴) را توضیح داده و در ادامه شعر دعبل خزاعی در مدح حضرت را آورده (همان: ۷۴-۸۶) و سپس نصوص امامت امام (علیه السلام) (همان: ۸۷-۹۷) را شرح داده است. مؤلف سپس مطالبی را درباره مدت عمر حضرت و روایات مربوط به آن بیان کرده (همان: ۹۸) و در ادامه جریان هجرت امام (علیه السلام) به خراسان، ولایت عهدی، بیعت مردم با امام (علیه السلام)، نماز عید (همان: ۹۸-۱۰۹) را توضیح داده است. مؤلف در ادامه درباره علل تصمیم مأمون در به شهادت رساندن امام (علیه السلام) نوشته است: «امام (علیه السلام) مأمون را بسیار موعظه می کرد و از

خدا می ترسانید، مأمون به ظاهر قبول می کرد، اما در باطن خشمگین بود» (همان: ۱۰۹) همچنین «امام (علیه السلام) دسایس فضل بن سهل و برادرش را برای مأمون گفت و اینان علیه او توطئه کردند و بر قتل او اتفاق» (همان: ۱۱۰) مؤلف سپس جریان شهادت امام (علیه السلام) به وسیله سم از طرف مأمون و دفن حضرت در شهر طوس را شرح داده است (همان: ۱۱۱). ترجمه اربلی از احوال امام هشتم واجد ویژگی های شایان توجهی است، از جمله اینکه باب امام رضا (علیه السلام) یکی از مطول ترین فصول آن کتاب است و اخبار اربلی از امام رضا (علیه السلام) منحصر به باب آن امام نیست، بلکه به تناوب روایاتی را از آن حضرت در دیگر ابواب کتاب در احوال سایر ائمه ذکر کرده است (ابوئی مهریزی، ۱۳۹۳: ۲۴-۲۸).

۲-۲. کتب حدیثی مورد بررسی و تبیین

«عیون اخبار الرضا» این کتاب اولین مجموعه متشکل درباره زندگی نامه یکی از ائمه أ طهار (علیه السلام) است که توسط یکی از علمای شیعی تصنیف شده و به همین خاطر کاری بدیع و ماندگار است. البته در خور ذکر است که کتاب فاقد نظم، عنوان بندی و فصل بندی مناسب است که مهم ترین ایراد وارد شده بر کتاب است. در موارد مختلفی ترتیب زمانی حوادث رعایت نشده است.

«الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد» مطالب این کتاب به صورت اختصار، ساده و روان بیان شده و در تمامی روایات، اسامی راویان ذکر شده است. البته مؤلف در کنار آوردن روایات، توضیحات مناسبی نیز ارائه کرده که به رغم اختصار، به صورت متنوع و در قالب تاریخی کلامی بیان شده است.

«الکافی» کتاب الکافی از مهم ترین و معتبرترین منابع حدیثی شیعه و جزو کتب اربعه و مطالب درباره حضرت رضا (علیه السلام) کامل و جامع است.

«إعلام الوری بأعلام الهدی»؛ طبری در کتاب به هیچ منبعی استناد نکرده و فقط نام راویان را ذکر کرده است. همچنین در بعضی جاها عنوان مطالب با محتوا مغایرت دارد.

«تذكرة الخواص من الأمة في ذكر خصائص الأئمة» ابن جوزی در این کتاب نتوانسته ادله‌ای محکم درباره تبریئه مأمون در قضیه شهادت امام رضا (علیه السلام) ارائه دهد.

«راحة الأرواح و مونس الأشباح»؛ به صورت ترکیبی و اختصار آورده و به خوبی عنوان بندی کرده است، اما به منابع اشاره‌ای نکرده و سلسله کامل راویان را حذف کرده و فقط راوی اصلی ذکر شده است.

«بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (علیهم السلام)» کامل است.

«أنیس المؤمنین» به زندگی نامه سیاسی امام (علیه السلام) اشاره کرده است.

بنابراین در بین کتب حدیثی ذکر شده به دو دسته کتب تسنن و تشیع می‌توان اشاره کرد. کتب حدیثی که توسط مؤلفان شیعه مذهب تألیف شده از جامعیت کامل تری درباره حضرت رضا (علیه السلام) نسبت به دیگر کتب برخوردار است.

۳. کتب ادبی، اشعار فارسی و عربی

زندگانی امام رضا (علیه السلام) از قرن دوم و سوم قمری تاکنون مورد توجه شاعران عرب زبان و فارسی زبان بوده و با عشق و ارادت، اشعاری را در نعت و ستایش امام هشتم (علیه السلام) سروده‌اند. در این قسمت نگارنده به منظور ارائه منسجم‌تر مطالب اشعار را در دو دسته اشعار عربی و اشعار فارسی تقسیم کرده است که در قسمت ذیل به شرح جداگانه هر کدام از این قسمت‌ها پرداخته می‌شود؛

۳-۱. اشعار عربی

حسن بن هانی معروف به ابونواس (۱۹۳-۱۳۳ق) از بارزترین شعرای عصر عباسی (فاخوری، ۱۴۲۲ق: ۶۹۲) است و دیوان شعری دارد که آقابزرگ تهرانی آن را از «تصانیف شیعه ذکر می‌کند» (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸: ۱۴۰). ابونواس در جواب کسی که وی خواسته بود، شعری درباره امام رضا (علیه السلام) بسراید، گفته است:

قیل انت اوحد الناس حرا اذ تفوهت بالكلام البديه
 لك من جوهر الكلام بدیع یثمر الدر فی یدی مجتنیه
 فعلى ماتركت مدح ابن موسى والخصال التی تجمعن فيه
 قلت لا استطیع مدح امام كان جبرئیل خادما لابیہ
 قصرت السن الفصاحة عنه و لهذا الفریض لایحتویه

(ابن منظور، ۱۴۲۲ق: ۲۴۵)

«به من گفته شد که تو تنها مرد آزاده هستی/ ناگاه که لب به سخن می‌گشایی/ کلام تو سرشار از گوهرهای ادبی است که گویا گوهر را در اختیار انسان قرار می‌دهد/ پس چرا با این شرایط دست از ستایش فرزند موسی (امام رضا علیه السلام) و بازگو کردن خصال که در اوست کشیده‌ای/ در پاسخ‌شان گفتم: من توان ستایش امامی را که جبرئیل خدمتکار پدر اوست، ندارم/ زبان‌های گویا و فصیح از مدح او ناتوان هستند و به همین جهت شعر و سخن من نمی‌تواند آن گونه که سزاوار است او را مدح و ستایش کند.»

۳-۱-۱. حاصل استنباط از اشعار ابونواس

والا بودن جایگاه اهل بیت در نزد این شاعر، انتساب به امام علی علیه السلام را مایه فخر و مباهات عنوان کرده است و اقرار به آگاه بودن خاندان عصمت و طهارت به اسرار و معارف قرآن کریم.

در این ابیات، «شاعر امام رضا علیه السلام را از خاندانی می‌داند که پاك و پاکیزه و پاک‌دل‌هایی هستند که هر کجا نامشان برده شود، درود و سلام بر آنان جاری می‌گردد و مفهوم کلام ابونواس این است که ائمه معصوم هستند، زیرا به عقیده شیعه، امامان معصوم‌اند» (فلاح، ۱۳۹۰: ۸۲).

دعبل بن علی خزاعی (۲۴۵-۱۴۸ق) اشعار زیادی درباره فضایل امام علی (علیه السلام)، امام حسین (علیه السلام) و امام رضا (علیه السلام) بر جای نهاده است. «قصیده تائیه دعبل از بهترین نوع شعر و شکوه‌مندترین نمونه مداحی است که دربارهٔ خاندان پیامبر ﷺ سروده‌اند» (اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲۹) دعبل در وصف امام رضا (علیه السلام) می‌گوید: در قم که خبر وفات حضرت رضا (علیه السلام) را شنیدم، «قصیده رائیه» خود را در سوگ آن حضرت سرودم:

أری امیّه معذورین ان قتلوا ولا أری لبنی العباس من عذر
 واولاد حرب و مروان واسرتهن بنو معیط ولاة الحقد والوغر
 قوم قتلتم علی الاسلام أولهم حتی اذا استمسکوا جازوا علی الکفر
 اربع بطوس علی قبر الزکی به ان کنت تربع من دین علی وطر
 قبران فی طوس خیر الناس کلهم و قبر شرهم هذا من العبر
 ما ینفع الرجس من قرب الزکی و ما علی الزکی بقرب النجس من ضرر
 هیئات کل امریء رهن بما کسبت له یداه فخذ ما شئت أو فذر

(خزایی، ۱۳۶۷: ۱۰۷)

«بنی‌امیه در کشتار اهل بیت (علیهم السلام) می‌توانند معذور باشند، اما برای بنی‌عباس من عذری نمی‌بینم. در کنار مرقد امام در طوس توقف نما و بدان هرگز برای طلب حاجتی در مکانی نظیر آن توقف نکرده‌ای. اگر غم دین در دل داری یا ادعای دین‌داری می‌کنی! دو قبر در طوس است؛ یک قبر متعلق به بهترین مردم و دیگری متعلق به بدترین آن‌ها و این مایهٔ عبرت و درس‌آموزی است. انسان پلید و کثیف از نزدیک بودن به این شخص پاک، سودی نمی‌برد. به این انسان شریف نیز به خاطر نزدیک بودن به این شخص پلید و ناپاک، ضرری نمی‌رسد. بعید است (که حق کسی ضایع شود) هر انسانی درگرو اعمالی است که انجام داده است و تو هر یک از افعال نیک یا بد را که می‌خواهی برگزینی یا آن را رها کن؛ امام رضا (علیه السلام) که در فضیلت‌ها سرآمد بود، از این دنیا رحلت کرد و دانش‌های

گران قدر با رحلت او از دسترسی ما رفت. در تو دانش و پرهیزگاری و صبر و ذکاوت و دین و دنیا نهفته است و تو نگه دارنده و حافظ آن هستی. ای جویندگان بخشش و کرامت! با چمدان‌های خالی و ناامیدانه بازگردید؛ زیرا با رحلت امام رضا (علیه السلام) که معدن بخشش و بزرگواری بود؛ دیگر کسی نیست که به شما کمک کند. تو با مرگ از دنیا نرفته‌ای، بلکه تو را مسموم کرده‌اند و به شهادت رسیده‌ای. شما (دشمنان اهل بیت) به شهادت جوانمرد آزاده‌ای خوشحال شدید که پیامبر خدا و دین روشن‌گر اسلام بر او گریه کرد. چشمان من بر آن کسی گریه می‌کنند که زمین بر او گریست و قله‌های کوه‌های بلند بر او فریاد «إنا لله و إنا الیه راجعون» کشیدند و در مقابل او سر تسلیم و خشوع فرود آوردند.»

۳-۱-۲. نکات مندرج در شعر دعبل خزاعی

شاعر با شجاعت و به صورت صریح و شفاف به سفاکی و رفتار زشت عباسیان نسبت به علویان اشاره می‌کند و معتقد است خاندان عباسی در این زمینه از امویان جلو افتاده‌اند. دعبل خزاعی تأکید دارد عباسیان به علت قرابت با علویان و شناخت جایگاه آنان، نمی‌توانند اذیت، آزار و جنایات خود نسب به آل علی (علیه السلام) را توجیه کنند. عاشقان امام رضا (علیه السلام) را دعوت به زیارت و گذر از شهر طوس کرده است. مرقد امام رضا (علیه السلام) برای تظلم‌خواهی، حاجت‌خواهی و شفاعت‌نظیری ندارد (در قیاس با دیگر افراد بشر). دوستداران حضرت رضا (علیه السلام)، مسلمانان و دینداران علم باید به این نکته توجه کنند که قبر هارون زشت‌کردار در کنار علی بن موسی (علیه السلام) نیکوکار، هیچ فایده‌ای در دنیا و آخرت برای هارون ندارد و این امر مایه پند و اندرز است. هارون به علت جرایم و ستمکاری‌هایش در آخرت باید جوابگو باشد و این مایه عبرت است. امام (علیه السلام) معدن علم، کرامت و صفات نیک است. شایعه مرگ طبیعی امام (علیه السلام) دروغ محض است و امام (علیه السلام) با نیرنگ و توسط مأمون و با زهر به شهادت رسیده است و خاندان عباسی نمی‌توانند این عمل زشت خود را لاپوشالی کنند.

نظر به جایگاه رفیع امام رضا (علیه السلام) در نزد خداوند و مظلومیتی که داشته است، امام (علیه السلام)

شایسته سوگواری و ستایش است. مخاطب شاعر، فقط دوستداران امام (علیه السلام) نیستند، بلکه کل بشریت و دین داران علم مورد مخاطب هستند.

۳-۱-۲-۱. حاصل استنباط از آیات دعبل

شجاعت، شهامت و صداقت دعبل.

درک عمق دشمنی عباسیان با علویان.

اشاره به جایگاه معنوی حضرت رضا (علیه السلام) و شفاف سازی شهادت امام رضا (علیه السلام).

۳-۲. اشعار فارسی

در شعر فارسی، از قرن پنج تا دوران معاصر اشعار زیادی در ستایش امام رضا (علیه السلام) سروده شده که بیشتر بیانگر عشق و ارادت آنان به اهل بیت (علیهم السلام) و امام رضا (علیه السلام) است و با توجه به این فاصله زمانی، نمی توان اشعار فارسی را به عنوان منبع تحقیقاتی درباره زندگانی امام رضا (علیه السلام) در نظر گرفت، بلکه اکثریت این اشعار در وصف و ستایش امام هشتم سروده شده است و در مجموع می توان این اشعار را در چند محور به شرح ذیل دسته بندی کرد:

۳-۲-۱. عظمت و جایگاه والای امام رضا (علیه السلام)

در ادب فارسی این «حکیم سنایی است که دیوان اشعارش را مزین به قدیمی ترین قصیده در مدح شمس الشمووس خطّه طوس نموده است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۲۰) وی در مدیحه ای استوار سروده است:

ایمان نه ورستگار ازو خلق توبه نه و عذرهای عصیان

از خاتم انبیا در او تن از سید اوصیا در او جان

آن بقعه شده به پیش فردوس آن تربه به روضه کرده رضوان
از جمله شرط‌های توحید از حاصل اصل‌های ایمان
زین معنی زاد در مدینه این دعوی کرده در خراسان
در عهده موسی آل جعفر با عصمت موسی آل عمران
مهرش سبب نجات و توفیق کینش مدد هلاک و خذلان

(سنایی، ۱۳۶۲: ۴۵۱)

عبدالرحمن جامی شاعر قرن نهم درباره عظمت امام (علیه السلام) سروده است:
شه کاخ عرفان، گل شاخ احسان در درج امکان مه برج تمکین
علی بن موسی الرضا کز خدایش رضا شد لقب چون رضا بودش آیین
ز فضل و شرف بینی او را جهانی اگر نَبَوَدَتْ تیره چشم جهان‌بین

(جامی، ۱۳۴۱: ۶۸)

خالد نقش‌بندی عارف و شاعر شافعی قرن سیزدهم قمری در این زمینه سروده است:
این جای حضرتی است که از شرق تا به غرب وز قاف تا به قاف جهان سایه‌گستر است
این روضه رضاست که فرزند کاظم است سیراب نو گلی ز گلستان جعفر است
سرو سهی ز گلشن سلطان اولیا است نوباوه صدیقه زهرا و حیدر است

(خالد نقش‌بندی، ۱۳۰۲ ق: ۱۷)

۲-۲-۳. هیبت و عظمت حرم امام (علیه السلام) در خراسان

سنایی غزنوی بعد از توصیف امام (علیه السلام) در قصیده خود درباره حرم آن حضرت سروده است:

دین را حرمی است در خراسان دشوار تو را به محشر آسان
از مُعجزهای شرع احمد از حجت‌های دین یزدان
همواره رهش مسیر حاجت پیوسته درش مشیر غفران
چون کعبه پر آدمی ز هر جای چون عرش پر از فرشته هزمان

(سنایی، ۱۳۶۲: ۴۵۱)

در همین زمینه خالد نقش‌بندی با ظرافت سروده:

این بارگاه کیست که از عرش برتر است وز نور گنبدش همه عالم منور است
از شرم شمس‌های زرش کعبتین شمس در تخته نرد چرخ چهارم به شش در است
وز انعکاس صورت گل آتشین او بر سنگ جای لغزش پای سمندر است
نعمان خجل ز طرح اساس خور نقش کسری شکسته دل پی طاق مکسر است

(خالد نقش‌بندی، ۱۳۰۲ ق: ۱۷)

سپس فرخی یزدی به زیبایی سروده کرده است که:

در نزد رفعتش خلد برین کم است در بارگاه او پشت فلک خم است
آن بارگه به عرش هم از او محرم است خورشید نزد او تشبیه انجم است

(فرخی یزدی، ۱۳۸۱: ۱۶۱)

و در نهایت اشعار فروزانفر را داریم که ایشان نیز با بیانی شیوا سروده اند:

باغ رضوان است اینجا، یا خراسان است اینجا هیچ مشکل نیست در ره، کار آسان است اینجا
کعبه است این یا خراسان، یا بهشت عدن و رضوان هست نعمت، نیست نعمت، رُوح و ریحان است اینجا

بحر بی پایان رحمت، موج در موج است اینک ذات حق اندر تجلی، عرش رحمان است اینجا

(فروزانفر، ۱۳۸۲: ۹۷)

۴. کتب ادعیه

کتاب‌های شامل ادعیه معصومین انواع مختلفی دارد که در این تحقیق بیان نمی‌شود بلکه نگارنده در این قسمت نیز همچنان به کتاب‌هایی پرداخته است که به زندگی امام رضا (علیه السلام) مربوط می‌شود. در ادامه چهار کتاب ادعیه مهم در این زمینه معرفی می‌شود:

کتاب «کامل الزیارات» تألیف ابن قولویه قمی مجموعه‌ای از زیارت‌نامه اهل بیت (علیهم السلام) و امامزادگان است که یکی از معتبرترین مراجع کتاب‌های روایی و دعا در شیعه است. مؤلف در باب صد و یکم به ثواب زیارت بارگاه حضرت امام رضا (علیه السلام) شامل ۱۲ حدیث به نقل از امام جواد (علیه السلام) و دیگر ائمه می‌پردازد (ابن قولویه، ۱۳۷۷: ۹۲۸) و سپس متن زیارت‌نامه امام (علیه السلام) را آورده است. (همان: ۹۴۲). کل متن زیارت‌نامه حضرت امام رضا (علیه السلام) از هفت بخش تشکیل شده است که هر بخش از لحاظ مفاهیم و مضامین به کار رفته، اهداف و جایگاه توصیه شده برای قرائت آن با دیگر بخش‌ها متفاوت است (پهلوان نژاد و رجب‌زاده، ۱۳۸۹: ۵۴).

«کتاب المزار»؛ مَنْاسِکُ الْمَزار معروف به الْمَزارُ الصَّغیر مجموعه روایاتی درباره زیارت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و ائمه اطهار (علیهم السلام) تألیف شیخ مفید در ۹۶ باب تنظیم شده است. شیخ مفید، کتاب المزار را به سبک کتاب‌های روایی تألیف کرده؛ بدین صورت که پیش از هر روایت، سند آن را آورده و سپس از امام معصوم روایت را نقل کرده است. در آنچه مربوط به امام هشتم است، مؤلف ابتدا ارزش زیارت امام رضا (علیه السلام) را بیان کرده و سپس متن زیارت نامه امام (علیه السلام) را آورده است (مفید، ۱۴۱۳ ق: ۱۹۵).

کتاب «مزار» تألیف محمد بن مکی معروف به شهید اول درباره اعمال و آداب مشاهد

مشرفه معصومین (علیه السلام) است. فصل هفتم کتاب به ارزش زیارت امام رضا (علیه السلام)، روایات مربوط به آن و زیارت نامه حضرت اختصاص یافته است (مکی، ۱۴۱۰ ق: ۱۹۶).

کتاب «المزار الکبیر» تألیف محمد بن المشهدی، در مشاهد مشرفه معصومین (علیه السلام) در هشت بخش تدوین شده است. بخش هشتم کتاب با عنوان «فی زیارت الائمة» شامل هفت باب است که در باب اول با عنوان «مختصر زیاره لعلی بن موسی الرضا (علیه السلام)» دربردارنده اعمال و ذکرها برای ورود به بارگاه امام رضا (علیه السلام) و متن زیارت نامه حضرت است (ابن مشهدی، ۱۴۱۹ ق: ۶۵۴).

۵. کتب جغرافیایی

در کتب جغرافیای ذیل عنوان واژه «طوس»، «سنا باد» و «مشهد» توضیحاتی درباره بارگاه حضرت رضا (علیه السلام) آمده است. زکریا بن محمد بن محمود قزوینی که دارای تعصب مذهبی بوده، در کتاب «آثار البلاد و اخبار العباد» ذیل عنوان «سنا باد» نوشته است:

«دهی است در نیم فرسنگی طوس که قبر رشید آنجاست. رضا (علیه السلام) در قبری است که مشهور است به قبر رشید و رشید در قبری است که مشهور است به قبر حضرت. اهل قریه سنا باد، شیعی مذهب می باشند و قبری را که رشید در آن است زینت داده و زیارت می کنند به عوض قبر رضا (علیه السلام)» (قزوینی، ۱۳۷۳: ۴۶۲).

نویسنده به علت تعصب مذهبی، اعتبار و شهرت قبر امام (علیه السلام) را همسان رشید عنوان کرده که به هیچ وجه صحیح نیست. اینکه اهل قریه سنا باد شیعه هستند کاملاً درست، اما این ادعا که شیعیان به جای قبر امام رضا (علیه السلام)، قبر هارون الرشید را زیارت می کنند، ادعایی دروغ، کور و مایه تعجب است. در کتاب «حدود العالم من المشرق الى المغرب» به مؤلفی ناشناس ذیل عنوان کلمه طوس اشاره شده است که قبر امام رضا (علیه السلام) در آنجا قرار دارد و مردم زیادی به زیارت آنجا می روند (حدود العالم من المشرق الى المغرب، ۱۴۲۳ ق: ۱۱۶) همچنین محمد بن عبد المنعم حمیری در کتاب «الروض المعطار فی خبر الاقطار»

دربارهٔ رحلت امام رضا (علیه السلام) و خاک‌سپاری آن حضرت در آنجا توضیح می‌دهد (حمیری، ۱۹۸۴: ۳۹۹). در اوایل سلطنت قاجار نویسندگانی به تقلید از جغرافی دانان اسلامی و با لحاظ کردن ویژگی‌های عصر جدید به جغرافیا نویسی پرداختند که می‌توان به اعتمادالسلطنه و زین‌العابدین شیروانی اشاره کرد. اعتمادالسلطنه از نویسندگان مطرح این عصر در جلد سوم کتاب مرآة البلدان، با بیان اینکه قدمت شهر مقدس طولانی زیاد نیست، تأکید دارد که این منطقه «از هنگامی که مضجع حضرت مقدس رضوی شده، رو به آبادی نهاده» (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۷: ۱۵۴۲) و در ادامه توضیحاتی را دربارهٔ صحن مطهر مرقد امام (علیه السلام)، مدارس اطراف و خیابان‌های منتهی به آن ارائه می‌کند (همان: ۱۵۴۴).

زین‌العابدین شیروانی در کتاب بستان السیاحه ذیل عنوان طوس نوشته است:

«شهری است از شهرهای خراسان ... که جمشید آن را بنا نموده ... تا زمان خلافت مأمون، چون حضرت امام الهمام علی الرضا علیه التّحیّة و الثّناء در قریه سنا باد بیاسود، عمارت طوس روی به ویرانی نمود و قریه سنا باد شهر شد و اکنون آنجا را مشهد مقدّس خوانند. جمعی کثیر از اهل فضل و کمال آنجا ظهور کرده‌اند» (شیروانی، ۱۲۵۳ ق: ۳۵۴). «لفظ مشهد محل شهود است و مشاهده جمع آن است یا آنکه به معنی شهادتگاه باشد و در عرف نام چند موضع است و از مشهد مطلق مراد مشهد رضاست و آن شهری است دلگشا و مدینه‌ای است روح‌افزا» (همان).

۶. سفرنامه‌ها

سفرنامه نویسانی که از خراسان، طوس، سنا باد و بعدها مشهد عبور کرده‌اند، به تناوب مطالبی را دربارهٔ امام رضا (علیه السلام) و حرم آن حضرت آورده‌اند. ابن بطوطه جهانگرد مراکشی در سفرنامهٔ خود دربارهٔ بارگاه حضرت رضا (علیه السلام) نوشته است: از طوس به مشهد آمدم ... که شهری بزرگ و پرجمعیت است و میوه‌ها و آسیاب‌های زیادی دارد، ... مشهد مکرم امام رضا قبه‌های بزرگ دارد. قبر امام (علیه السلام) در داخل زاویه‌ای است با مدرسه‌ای و مسجدی در

کنار آن و این عمارات همه با سبکی بسیار زیبا ساخته شده و دیوارهای آن کاشی است. روی قبر ضریحی چوبی قرار دارد که سطح آن را با صفحات نقره پوشانیده اند. از سقف مقبره قندیل های نقره آویزان است. آستان در قبه هم از نقره است و پرده ابریشم زردوزی بر درآویخته. داخل بقعه با فرش های گوناگون مفروش گردیده، روبه روی قبر امام، قبر امیرالمؤمنین هارون الرشید واقع شده که آن هم صندوقی دارد و شمعدان ها و چراغ ها روی آن می گذارند. هنگامی که رافضیان وارد بقعه می شوند، قبر هارون را به لگد می زنند و امام رضا را سلام می کنند (ابن بطوطه، ۱۳۷۶: ۴۷۰). کلاویخوی اسپانیایی که بین سال های ۱۴۰۳ تا ۱۴۰۶ میلادی از ایران دیدن کرده است، درباره دیدار از شهر مشهد نوشته است:

«همچنان رانیدیم تا به شهر مشهد (یعنی محل شهادت امام رضا) که به نام سلطان خراسان مشهور است و آرامگاهش در آنجا قرار دارد، رسیدیم. وی از نوادگان محمد ﷺ است که ایرانیان او را از پاکان می دانند و در مسجدی بزرگ و در تابوتی که از نقره و طلا ساخته شده، مدفون است. مشهد شهر عمده زیارتی همه این حوالی است و سالانه گروه بی شماری برای زیارت بدان جا می آیند. هر زائری که از مشهد بازگردد، همسایگانش نزد او می آیند و لبه قبای او را می بوسند، چون که وی از زیارت چنین محل محترمی بازگشته است. وقتی وارد شهر شدیم، ما را برای زیارت به آرامگاه بردند. بعداً به هر جا که می رفتیم و چون بر سر زبان افتاده بود که ما به زیارت مشهد مشرف شده ایم، مردمان می آمدند و لبه قبای ما را بوسه می زدند» (کلاویخو، ۱۳۷۴: ۱۹۲).

انگلبرت کمپفر پزشک آلمانی که در دوره صفویه از ایران دیدن کرده است، درباره زیارت امام رضا (علیه السلام) و جایگاه آن حضرت در بین ایرانیان نوشته است:

زیارت امام هشتم، رایج ترین زیارت در ایران است. زیرا از دوازده امام، فقط قبر امام رضا (علیه السلام) در ایران و در شهر مشهد مدفون شده است و اعتبار و شهرت مشهد به همین سبب است. در خراسان اسم این امام دایم ورد زبان بیماران است. از آن هنگام که شاه عباس اول مدفن امام رضا (علیه السلام) را از چنگ ازبکان تاتار خارج کرد، این مزار در اثر وقوع معجزات مکرر حیرت انگیز، سخت مشهور شده است. بیشتر این شهرت به آن علت است که تعدادی

از نابینایان شهادت داده‌اند بر اثر توسل به امام رضا، بار دیگر بینایی خود را به دست آورده‌اند (کمپفر، ۱۳۶۰: ۱۷۸).

عبدالمحمد میرزا سیف‌الدوله از شاهزادگان قاجار در سفرنامه خود در شرح بنای حرم امام (علیه السلام) می‌نویسد:

«بنای حرم که از خشت و گل است، از بناهای عجیب است. معلوم نیست این گل و خشت را با چه ساخته و از چه ورزیده‌اند که از فولاد سخت‌تر است و سال‌هاست بدون تزلزل ایستاده است. قدمت کاشی‌های داخل حرم و دم در حرم که بعضی از خطوط آن‌ها برجسته از شش صد سال متجاوز است ... ضریح مطهر از فولاد ساخته شده و با زمرد و یاقوت مرصع کرده‌اند» (همان: ۳۱۸).

آلکس بارنز انگلیسی که در حدود سال ۱۲۱۰ شمسی یعنی زمان سلطنت فتح‌علی شاه قاجار به بهانه دیدار با عباس میرزا نایب‌السلطنه به مشهد آمده بود (بارنز، ۱۳۶۶: ۱۱۱)، وی به اشتباه امام رضا (علیه السلام) را پنجمین سلاله امام علی (علیه السلام) می‌نامد و می‌نویسد: «در شهر مقدس مشهد مقبره امام رضا (علیه السلام) یعنی پنجمین سلاله امام علی (علیه السلام) است» (همان: ۱۱۲). بارنز درباره علت حضور امام رضا (علیه السلام) در این ناحیه به گفته مردم ترکستان استناد می‌کند: «مردم ترکستان می‌گویند امام رضا به واسطه اخلاق مردم مشهد به آنجا هجرت نمود زیرا این وضع حضور آن حضرت را در آن شهر ایجاب می‌کرد». از یک‌ها تکبیتی دارند که می‌گویند: «اگر مشهد آن گنبد نیلگون را نداشت، اصولاً جای خوبی نبود». از سوی دیگر، ایرانی‌ها مشهد را با زبان توصیف می‌کنند: «مشهد نورانی‌ترین نقطه روی زمین است زیرا محل اشراق انوار الهی است» (همان: ۱۱۴). وی در ادامه به توصیف حرم امام رضا (علیه السلام) می‌پردازد: «مدفن امام رضا (علیه السلام) تقریباً در وسط شهر در زیر گنبدی با پوششی از طلا قرار داشت که با دو مناره طلا پوش درخشان اطرافش برابری می‌کرد. این گنبد و مناره‌ها در زیر پرتو خورشید با درخشش زیادی نورافشانی می‌کردند. نزدیک قبر مطهر و در پشت آن، مسجد بزرگی با گنبد و مناره‌های آبی لاجوردی قرار دارد که به دستور گوهرشاد آغا یکی از اعقاب تیمور بزرگ، ساخته شده است. زائری که به زیارت می‌آید باید ابتدا از بازار

عبور کند. از زنجیر بگذرد تا وارد بست شود؛ جایی که در آن هیچ مجرمی قابل تعقیب نیست، سپس از گذرگاه طاق دار بلندی عبور کند و به محوطه وسیع چهارگوشی که از آثار شاه عباس کبیر است، برسد. اینجا صحن عتیق، محل استراحت زائران و آرامگاه درگذشتگان است» (همان: ۱۱۷).

نیکولای خانیکوف روسی در عهد قاجار ضمن شرح مفصل خود از مشاهداتش در مشهد، از آمدن زائران به حرم امام رضا (علیه السلام)، عریضه‌نویسی و حاجت‌خواهی آنان سخن می‌گوید. او با شگفتی اظهار می‌دارد که این امام با اینکه حدود هزار سال پیش از دنیا رفته است، گویا هنوز هم در مسائل این دینا شرکت فعال دارد. وی بر طبق برآوردی از غذای طبخ شده در آشپزخانه حضرت، شمار زائران امام رضا (علیه السلام) را بالغ بر ۵۰ هزار نفر در سال تخمین می‌زند و این در حالی است که جمعیت شهر مشهد در آن زمان ۶۰ هزار نفر بوده است (خانیکوف، ۱۳۷۵: ۱۱۲).

۷. تحقیقات جدید

در تحقیقات جدید، بررسی و تحلیل حوادث و رویدادهای زندگانی امام رضا (علیه السلام) جایگاه خاصی دارد. این تحقیقات یا به صورت جداگانه زندگانی امام (علیه السلام) را بررسی کرده‌اند یا در کنار ائمه دیگر، به حیات آن حضرت پرداخته شده است.

کتاب «مسند امام رضا (علیه السلام)» تألیف عزیزالله عطاردی تحقیقی جامع و منحصر به فرد از زندگانی و احادیث امام رضا (علیه السلام) است. مؤلف پس از ذکر مقدمه‌ای در لزوم پیروی از روش اهل بیت (علیهم السلام) و اشاره به فضیلت علم حدیث و یادآوری تاریخچه تدوین حدیث، به زندگانی امام (علیه السلام) شامل: تولد، دوران جوانی، امامت، هجرت به مرو، ولایت عهدی، شهادت و سیره عملی و مکارم الاخلاق می‌پردازد و سپس به صورت مبسوط احادیث امام (علیه السلام) را بر صورت کامل و با ذکر سلسله اسناد ذکر می‌کند (عطاردی، ۱۳۹۷: ۲۵۴-۸۰۸).

محمد جواد فضل‌الله در کتاب «الإمام الرضا، تاریخ و دراسة»، به رویدادهای سیاسی زندگانی امام (علیه السلام) در بخش اول و حیات فکری آن حضرت در بخش دوم پرداخته است. مؤلف در بخش اول به صورت صریح، عشق و ارادت خود را به امام هشتم بیان می‌کند (فضل‌الله، ۱۳۸۲: ۲۳) و بعد از معرفی مختصر و شخصیت و صفات امام (همان: ۴۵) به جایگاه علمی امام می‌پردازد و تأکید دارد طرح ولایت‌عهدی از طرف مأمون برای کاستن از اعتبار ائمه (همان: ۱۱۰) و مشروعیت دادن به خلافت عباسی (همان: ۱۱۱) بوده و امام (علیه السلام) به اجبار آن را پذیرفته (همان: ۱۱۲) و تصریح می‌کند که طراح این تدبیر خود مأمون (همان: ۱۲۶) بوده است. از مطالب خوب کتاب تبیین روابط پیچیده مأمون و فضل و سپس رابطه آن دو با امام (علیه السلام) (همان: ۱۶۳-۱۵۰) و تحلیل درست شهادت امام (علیه السلام) توسط مأمون (همان: ۱۷۱) است. مؤلف درباره شهادت امام توسط مأمون نوشته است: قول اقوی این است که مأمون به صورت مخفیانه و از طریق زهر امام را به قتل رسانده است (همان: ۱۶۳). در بخش دوم کتاب، مؤلف به تألیفات، مناظرات، تفسیر، فقه، احادیث و رهنمودهای امام (علیه السلام) ذکر کرده است. این کتاب، پژوهشی مفصل و مبسوط و به استناد منابع اصلی است.

کتاب «جغرافیای تاریخی هجرت امام رضا (علیه السلام) از مدینه تا مرو» تألیف جلیل عرفان منش، پژوهشی نو و مبسوط و کم‌نظیر با این عنوان است. مؤلف به صورت تفصیلی بیان می‌کند که مسیر هجرت امام (علیه السلام) از مدینه به سمت بصره و بعد به طرف فارس، یزد و خراسان بوده است و تأکید دارد انتخاب مسیر «حساب‌شده و زیرکانه» (عرفان منش، ۱۳۷۶: ۱۰) بوده تا از شهرهای شیعه‌نشین عبور نکند و رفتار امام (علیه السلام) در این مسیر شامل وداع حزن‌آلود با رسول خدا (همان: ۱۴)، تعیین جانشین (همان: ۱۵)، وداع با اهل بیت (همان: ۱۶) و معرفی امام جواد به عنوان جانشین به دوستدارانش (همان: ۲۸) اشاره به اجبار امام (علیه السلام) در هجرت و قبول طرح ولایت‌عهدی و مقاصد ناشیاب مأمون در این زمینه است.

کتاب «حیات فکری و سیاسی امامان شیعه (علیهم السلام)» تألیف رسول جعفریان، به بررسی زندگانی امامان شیعه و تحلیل جنبه‌های فکری و سیاسی آن پرداخته است. مؤلف در بخش مربوط به

امام رضا (علیه السلام) (جعفریان، ۱۳۸۱: ۴۲۵-۴۶۹) در ۴۴ صفحه و به استناد منابع اصلی عربی و فارسی با نگاهی نو ابتدا به صورت اجمالی به تولد و امامت حضرت پرداخته و سپس حوادث مربوط به حیات امام (علیه السلام) تا قبل از ولایت عهدی را بررسی کرده و بعد از تحلیل ولایت عهدی مأمون، موضع امام (علیه السلام) در برابر تبلیغات ضد علوی و مسائل کلامی را بررسی کرده و در نهایت به بعضی مسائل حضور امام (علیه السلام) در ایران اشاره کرده است.

به منظور درک صحیح تر آنچه که بیان شد در ادامه در قالب یک جدول لیست منابعی که در ارتباط با هدف و عنوان پژوهش وجود دارد آورده می شود تا این بیان گرافیکی کلیت و انسجام محتوای متن را بهتر به نمایش درآورد.

انواع حوزه ها و منابع کتاب	نام کتابها و مولفان مرتبط به شناخت زندگانی امام رضا (علیه السلام)	شاخه ها و نام مولف
۱. کتب تاریخی	«الرسُل و المُلوک» یا تاریخ طبری، تألیف محمد بن جریر طبری (۳۱۰-۲۲۴ ق)	
	«تاریخ یعقوبی»، تألیف احمد بن ابی یعقوب واضح اصفهانی	
	مُروج الذهب و معادن الجوهر به فارسی (مرغزارهای زر و کان های گوهر) تألیف علی بن حسین مسعودی، قرن چهارم هجری	
	«البدء و التاریخ» تألیف ابو نصر بن مطهر بن طاهر مقدسی متوفای سال ۳۵۵ قمری است	
	«الکامل فی التاریخ» تألیف ابوالحسن علی بن ابی الکریم محمد بن حمد شیبانی معروف به ابن اثیر، نیمه دوم قرن ششم و ربع نخست قرن هفتم	
	«دیوان مبتدا و الخبر فی تاریخ عرب و بربر من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر» تألیف عبدالرحمن بن محمد بن خلدون (۸۰۸-۷۲۲ ق)، تاریخی عمومی	
۲. کتب حدیث	«عیون اخبار الرضا» تألیف محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی مشهور به شیخ صدوق (۳۰۶ - ۳۸۱)	
	«الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد» تألیف ابوعبدالله محمد بن محمد بن نعمان معروف به شیخ مفید (۳۳۸-۴۱۳ ق)	
	«الکافی» تألیف محمد بن یعقوب کلینی (۳۲۹-۲۵۵ ق)	
	«إعلام الوری بأعلام الهدی» تألیف فضل بن حسن طبرسی (۴۶۸-۵۴۸ ق)	
	«تذکرة الخواص من الائمة فی ذکر خصائص الائمة» تألیف سبط ابن جوزی (۵۸۲-۶۵ ق)	
	«راحة الارواح و مونس الاشیاح»، تألیف حسن بن حسین سبزواری	

	کتاب «بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام» تأليف محمداقبر مجلسي (۱۰۳۷ - ۱۱۱۰)	
	«أنیس المؤمنین» تأليف محمد بن اسحاق حموی در موضوع زندگانی دوازده امام	
	«روضة الواعظین و بصیره المتعظین» تأليف فتال نیشابوری (متوفای ۵۰۸ ق)	
	«كشف الغمة فی معرفة الأئمة (عليه السلام)» تأليف علی بن عیسی إربلی (۶۹۲-۶۲۰ ق)	
۳. کتب ادبی/ اشعار فارسی و عربی	حسن بن هانی معروف به ابونواس (۱۹۳-۱۳۳ ق)	
	دعبل بن علی خزاعی (۲۴۵-۱۴۸ ق)	
	۱. عظمت و جایگاه والای امام رضا (علیه السلام)	سنایی غزنوی/ قرن...
		عبدالرحمن جامی/ قرن ۹
		خالد نقش‌بندی/ ۱۳
	۲. هیبت و عظمت حرم امام (علیه السلام) در خراسان	سنایی غزنوی
		خالد نقش‌بندی
		فرخی یزدی
		فروزانفر
	اشعار فارسی	
۴. کتب ادعیه	«کامل الزیارات» تأليف ابن قولویه قمی	
	المزار: مناسک المزار معروف به المزار الصغیر، تأليف شیخ مفید	
	«مزار»، تأليف محمد بن مکی معروف به شهید اول	
	«المزار الكبير» تأليف محمد بن المشهدی	
۵. کتب جغرافیایی	«حدود العالم من المشرق الى المغرب» از مؤلفی ناشناس	
	در دوره قاجار: اعتمادالسلطنه کتاب مرآة البلدان و زین‌العابدین شیروانی کتاب بستان السیاحه	
۶. کتب سفرنامه	ابن بطوطه جهانگرد مراکشی	
	کلاویخوی اسپانیایی ، ۱۴۰۳ تا ۱۴۰۶ میلادی	
	انگلیت کمپفر پزشک آلمانی	
	عبدالمحمد میرزا سیف‌الدوله از شاهزادگان قاجار	
	آلکس بارنز انگلیسی که در حدود سال ۱۲۱۰ شمسی به ایران آمده است.	
	نیکولای خانیکوف روسی در عهد قاجار به ایران آمده است.	
۷. تحقیقات جدید	«مسند امام رضا (علیه السلام)» تأليف عزيز الله عطاردی	
	«الامام الرضا، تاریخ و دراسه»، محمدجواد فضل‌الله	
	«جغرافیای تاریخی هجرت امام رضا (علیه السلام) از مدینه تا مرو» تأليف جلیل عرفان منش	
	«حیات فکری و سیاسی امامان شیعه علیهم‌السلام» تأليف رسول جعفریان	

نتیجه گیری

نظر به اهمیت موضوع شناخت سیره امامان معصوم و به خصوص حوادث و رویدادهای مربوط به زندگانی امام رضا (علیه السلام) همچون ولایت عهدی، هجرت به ایران، جریان واقعه، تبلیغات ضد علوی، قیام های علویان و نشر تشیع، شناخت جایگاه و زندگانی امام رضا (علیه السلام) برای کسب معرفت و بصیرت حقیقی از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است و در این زمینه، شناخت و تبیین منابع مکتوب مربوط به آن حضرت ضرورت حتمی دارد؛ بنابراین در این پژوهش به منظور فهم بهتر سیره امام رضا (علیه السلام)، در صدد جست و جوی این منابع برآمده، سپس این منابع را در یک قالب ابداعی شامل: کتاب های تاریخ عمومی، کتب حدیث، متون ادبی به خصوص در زمینه اشعار عربی و فارسی، کتب ادعیه، کتب جغرافیایی، سفرنامه ها و تحقیقات جدید دسته بندی و بررسی گردید.

همچنانکه ملاحظه شد در کتاب های تاریخ عمومی که در این پژوهش بررسی گردید، اغلب آثار دارای چندین نقطه اشتراک به لحاظ محتوایی است بدین صورت که بیشتر به مواردی نظیر هجرت حضرت رضا (علیه السلام) از مدینه به مرو، طرح ولایت عهدی امام رضا (علیه السلام)، شورش عباسیان در بغداد، بازگشت مأمون به طرف بغداد و شهادت امام (علیه السلام) اشاره شده است که در این میان مورخانی همچون طبری، مقدسی، ابن اثیر و ابن خلدون، که متمایل به خلفا بوده اند، به صورت مختصر و آن هم فقط موضوع ولایت عهدی امام رضا (علیه السلام) را مطرح کرده اند. اما نکته قابل توجه این است که در میان این آثار رحلت امام رضا (علیه السلام) را به طور طبیعی بیان کرده اند ولی در این بین مورخانی مانند یعقوبی و مسعودی که به تشیع متمایل بوده اند، به صورت مبسوط تر به جریان ولایت عهدی امام هشتم پرداخته و شهادت امام رضا (علیه السلام) به وسیله مأمون را با صراحت بیشتری بیان کرده اند.

زندگی نامه، احادیث و سیره امام رضا (علیه السلام) به عنوان امام هشتم شیعیان و نواده رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بیشتر در کتب حدیث شیعه و سنی انعکاس یافته است. علمای شیعه همچون شیخ صدوق، شیخ مفید، کلینی، طبرسی، شیعی سبزواری، مجلسی، فتال نیشابوری و اربلی مطالب تاریخی مربوط به زندگانی امام رضا (علیه السلام) را در کنار مباحث کلامی و حدیثی

آن حضرت با عشق و ارادت شرح داده‌اند. همچنین افرادی از اهل تسنن همچون سبط ابن جوزی به واسطه جایگاه ائمه و برای تطهیر آنان از اتهامات مخالفان و معاندان، زندگینامه دوازده امام را نگاشته‌اند و بالطبع این امر شامل امام رضا (علیه السلام) هم می‌شود. نکات خاصی از زندگی‌نامه و رویدادهای مربوط به زندگانی امام رضا (علیه السلام) و حرم آن حضرت در خراسان، در اشعار عربی همچون شعر ابونواس و دعبل خزاعی انعکاس یافته، در حالی که اشعار فارسی نمی‌توانند به عنوان یک منبع درباره شناخت زندگانی امام رضا (علیه السلام) به طور اصولی مورد استناد قرار بگیرند. هر چند شاعران فارسی‌زبانی چون حکیم سنایی، عبدالرحمان جامی، خالد نقش‌بندی، فرخی سیستانی و فروزانفر و ... در بین سروده‌های خود اشعاری را در وصف و کمالات امام رضا (علیه السلام) سروده‌اند اما این گونه سروده‌ها بسیار اندک و ناچیز است.

در همین زمینه مطالبی درباره زندگانی، سیره، تدفین، زیارت و حرم امام هشتم در کتب جغرافیایی، کتب ادعیه و سفرنامه‌ها انعکاس یافته که به عللی نظیر تعصب مذهبی، آشنا نبودن با واقعیات تاریخ اسلام و عدم درک صحیح جایگاه امام رضا (علیه السلام) باید در مطالعه این گونه آثار دقت و احتیاط بیشتری به خرج داد تا اخبار نادرست آن‌ها مشخص گردد و از استنباط نادرست اجتناب کرد.

همچنین در تحقیقات جدید، بررسی و تحلیل حوادث و رویدادهای زندگانی امام رضا (علیه السلام) جایگاه خاصی دارد و نویسندگان زیادی در این زمینه دست به تألیف زده‌اند که در این پژوهش نگارنده مقاله چهار کتاب اصلی را از بین آنان انتخاب و بررسی گردید. این آثار شامل: مسند امام رضا (علیه السلام) تألیف عزیزالله عطاردی، الإمام الرضا، تاریخ و دراسه تألیف محمدجواد فضل‌الله، جغرافیای تاریخی هجرت امام رضا (علیه السلام) از مدینه تا مرو تألیف جلیل عرفان‌منش و حیات فکری و سیاسی امامان شیعه (علیهم السلام) تألیف رسول جعفریان به واسطه مطالب نو، تحلیل‌های درست، استناد به منابع اصلی عربی و فارسی، رعایت اخلاق در نویسندگی و نشر ساده و روان آن‌ها در این مقاله برگزیده و معرفی شدند.

مهاجرت امام رضا (علیه السلام) به خراسان، سبب شکل‌گیری مهاجرت گسترده شیعیان به

مناطق ایران شد و این امامزادگان و خاندان آن‌ها در طول تاریخ نقش بسزایی در پرورش فکری جامعه ایران و پیوستن آن به جامعه شیعه ایفا کردند. ترویج فرهنگ رضوی می‌تواند جامعه ما را در برابر هجمه‌های گسترده غرب مصون نگه دارد و نهادهای دینی و فرهنگی باید از همه ظرفیت‌های موجود برای جهانی‌سازی این فرهنگ غنی بهره گیرند. انسان مسلمان همواره باید تلاش کند تا سبک زندگی خود را بر مبنای بهره‌گیری از سیره نورانی ائمه اطهار (علیهم السلام) قرار دهد که می‌تواند ضامن سعادت انسان باشد و جامعه مسلمانان را نجات دهد. در آخر شایان ذکر است که مطالب ارائه شده به اجبار به صورت فشرده در حد مقاله گنجانده شده است؛ اما پیشنهاد می‌شود که برای روشن کردن دقیق مباحث بهتر است مطالب در قالب و با حجم کتاب گردآوری و نگاشته شود.

منابع و مآخذ

- آیین‌وند، صادق. (۱۳۶۰). علم تاریخ در اسلام. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- ابن اثیر، عزالدین. (۱۳۷۱). الکامل فی التاریخ. ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی. تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.
- ابن بابویه، محمد بن علی بابویه قمی. (۱۳۷۲). عیون أخبار الرضا (علیه السلام). ترجمه حمیدرضا مستفید، علی اکبر غفاری. تهران: نشر صدوق.
- ابن بطوطه، محمد بن عبدالله. (۱۳۷۶). سفرنامه. تهران: آگاه.
- ابن خلدون، عبدالرحمان. (۱۳۶۳). تاریخ ابن خلدون. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن قتیبہ دینوری، عبدالله بن مسلم. (۱۴۱۰ق). الامامة والسیاسة. بیروت: دارالأضواء.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد. (۱۳۷۷). کامل الزیارات. ترجمه محمد جواد ذهنی تهرانی. قم: انتشارات پیام حق.
- ابن مشهدی، محمد. (۱۴۱۹ق). المزار الکبیر. قم: قیوم.
- ابن منظور الإفريقي، محمد. (۱۴۲۴ق). نوادر ابن نواس. تحقیق یوسف البقاعی. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ابونئی مهریزی، محمدرضا. (۱۳۹۳). «تأملی در احوال علی بن عیسی اربلی و اخبار امام رضا (علیه السلام) در کشف الغمه». آینه میراث. شماره ۵۵. صص: ۹-۲۴.
- احمدی، علی. (۱۳۹۴). «مدیریت و نقش امام رضا (علیه السلام) در تحکیم ولایت مداری ایرانیان». ماه نامه پژوهش ملل. دوره اول. شماره اول. صص: ۳۰-۴۳.
- اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۱). کشف الغمه فی معرفة الاثمة. تحقیق سید هاشم رسولی. تبریز: مکتبه بنی هاشمی.
- اصفهانی، ابوالفرج. (۱۳۷۴). الاغانی. ج ۲. ترجمه محمد حسین مشایخ فریدی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن. (۱۳۶۷). مرآت البلدان. به کوشش عبدالحسین نوایی. تهران: دانشگاه تهران.
- بارنز، الکس. (۱۳۶۶). سفرنامه. ترجمه سلطانی فر. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- بختیاری، زهرا. (۱۳۸۸). «فلسفه تاریخ یعقوبی». مجله فرهنگ پژوهش. سال اول. شماره ۴. صص: ۱۰۹-۱۲۲.
- بشیری، حسین و جمالزاده، ناصر. (۱۳۷۷). «اشکال گفتمانی علمای شیعه از صفویه تا مشروطیت». مدرس علوم انسانی. شماره ۸. صص: ۱۷۸-۱۹۹.
- بشیر، حسن. (۱۳۹۲). «امام رضا (ع) و گفتمان امامت: تحلیل گفتمانی». ابعاد شخصیت و زندگی حضرت امام رضا (علیه السلام). احمد پاکتچی (سرپرست علمی) و مرتضی سلمان نژاد (به اهتمام). تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
- براتی، فرهاد؛ نیدی، عزیزه. (۱۳۹۶). «مقایسه قصیده تائیه دعبل خزاعی با قصیده مدح امام رضا (علیه السلام) از صائب تبریزی». مطالعات ادبیات، عرفان و فلسفه. دوره ۳. شماره ۱. صص: ۱-۱۸.
- پرگاری، صالح؛ شعبان زاده لمر، بهمن. (۱۳۹۳). «رویکرد جغرافیایی مسعودی در نگارش مروج الذهب و معادن الجواهر». فصلنامه تاریخ شهر و شهرنشینی در ایران و اسلام. سال اول. شماره ۳. صص: ۱-۱۶.
- پهلوان نژاد، محمدرضا؛ رجب‌زاده، مهدی. (۱۳۸۹). «تحلیل متن‌شناسی زیارت‌نامه امام رضا (علیه السلام) بر پایه نظریه کنش گفتار». مطالعات اسلامی (فلسفه و کلام). سال چهل و دوم. شماره پیاپی ۸۵/۲. صص: ۳۷-۵۴.
- تقی زاده داوری، محمود. (۱۳۸۵). تصویر امامان شیعه در دایره المعارف اسلام. قم: انتشارات شیعه‌شناسی.

- تهرانی، آقابزرگ. (۱۴۰۸). *الذریعه إلى تصانیف الشیعه*. قم: موسسه اسماعیلیان.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۴۱). *دیوان/شعار*. ویراسته هاشم رضی. تهران: انتشارات پیروز.
- جعفریان، رسول. (۱۳۸۲). *منابع تاریخ اسلام*. چاپ قم: انصاریان.
- (۱۳۸۱). *حیات فکری و سیاسی امامان شیعه*. قم: انصاریان.
- چالمرز، آلن اف. (۱۳۹۰). «چیستی علم». ترجمه سعید زیبا کلام. تهران، سمت.
- *حدود العالم من المشرق الى المغرب*. (۱۴۲۳ ق). القاهرة: الدار الثقافیه للنشر.
- حضرتی، حسن. (۱۳۸۰). «مشکله فرهنگ در تاریخ نگاری یعقوبی». *تاریخ اسلام*. سال دوم. شماره دوم. (۶). صص: ۸۳-۱۱۸.
- حموی، محمد بن اسحاق. (۱۳۶۳). *أنیس المؤمنین*. تهران: بنیاد بعثت.
- حمیری، محمد بن عبدالمنعم. (۱۹۸۴ م). *الروض المعطار فی خبر الأقطار*. تحقیق: احسان عباس. بیروت: انتشارات مکتبه لبنان.
- خانیکوف، نیکولای ولادیمیر وویچ. (۱۳۷۵). *سفرنامه خانیکوف*. ترجمه اقدس یغمایی و ابوالقاسم بی گناه. مشهد: موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- خزاعی، دعبل. (۱۳۶۷). *دیوان دعبل خزاعی*. شرح عبدالکریم الاشر. دمشق: مجمع اللغة العربیه.
- روزنتال، فرانتس. (۱۳۶۶). *تاریخ تاریخ نگاری در اسلام*. ترجمه اسدالله آزاد. مشهد: موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۹). *تاریخ ایران بعد از اسلام*. تهران: امیرکبیر.
- سجادی، سید صادق، عالم زاده، هادی. (۱۳۸۰). *تاریخ نگاری در اسلام*. تهران: سمت.
- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۶۲). *دیوان/شعار*. به اهتمام مدرس رضوی. تهران: انتشارات کتابخانه سنایی.
- سیدی، حسین؛ پولاد چنگ نجف آبادی، هاجر. (۱۳۹۱). «سیمای امام رضا (علیه السلام) در شعر دعبل خزاعی و سنایی». مجموعه مقالات هفتمین همایش ترویج زبان و ادب فارسی. ج ۵. صص: ۶۹۹-۷۱۷.
- شاکری، رمضان علی. (۱۳۶۳). «منابع و مآخذ تاریخ مشهد و طوس». *مجله مشکوه*. شماره ۵. تابستان ۱۳۶۳. صص: ۱۵۲ تا ۱۷۸.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۲). *تأزیه های سلوک*. تهران: انتشارات آگاه.
- شیروانی، زین العابدین بن اسکندر. (۱۲۵۳). *بستان السیاحه*. بی جا. دانشنامه جهان اسلام، بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
- شیعی سبزواری، حسن بن حسین. (۱۳۷۸). *راحة الارواح در شرح زندگانی، فضائل و معجزات ائمه اطهار*. تهران: اهل قلم.
- صفری فروشانی، نعمت الله. (۱۳۸۶). «بررسی دو اثر تاریخ نگاری شیخ صدوق». *نامه تاریخ پژوهان*. شماره ۱۰. صص: ۱۶۶-۲۰۷.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۷ ق). *إعلام الوری بأعلام الهدی*. قم: آل البيت.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۷۵). *تاریخ الرسل والملوک*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: اساطیر.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷ ق). *الفهرست*. نجف اشرف: مکتبه المرتضویه.
- (۱۴۱۳ ق). *رجال طوسی*. قم: جامعه مدرسین.
- عاملی، جعفر مرتضی. (۱۴۱۶ ق). *الحیة السیاسیة للإمام الرضا (علیه السلام)*. بیروت: مرکز الإسلامی للدراسات.
- عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی. (۱۴۱۰ ق). *المزار*. قم: مؤسسه الإمام مهدی (علیه السلام).

- عرفان منش، جلیل. (۱۳۷۶). جغرافیای تاریخی هجرت/امام رضا (علیه السلام) از مدینه تا مرو. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- عسکری، سید مرتضی. (۱۳۸۱). آراء وأصداء حول عبدالله بن سبأ وروایات سیف فی الصحف السعودية. قم: اصول دین.
- عطاردی، عزیز الله. (۱۳۹۷). مسند الإمام الرضا أبي الحسن علی بن موسی علیهما السلام. تهران: کتابخانه صدر.
- الفاخوری، حنا. (۱۴۲۲). الجامع فی تاریخ الأدب العربی. ج ۱. قم: انتشارات ذوی القربی.
- فتال نیشابوری، محمد بن حسن بن علی. (۱۳۶۶). روضة الواعظین و بصیره المتعظین. تهران: نشر نی.
- فرخی یزدی، محمد. (۱۳۸۱). دیوان اشعار. تصحیح و مقدمه و شرح احوال شاعر به قلم حسین مکی. تهران: بدرقه جاویدان.
- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۸۲). دیوان اشعار. به اهتمام عنایت الله مجیدی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فلاح، ابراهیم. (۱۳۸۹). «سیمای امام رضا (علیه السلام) در اشعار شعرای شیعی معاصرش». دانشنامه (واحد علوم و تحقیقات). شماره ۷۹. صص: ۷۱-۸۲.
- کلاویخو، روی گونزالس. (۱۳۷۴). سفرنامه. ترجمه مسعود رجب نیا. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۷۵). اصول کافی. ترجمه آیت الله کمره ای. قم: اسوه.
- کمپفر، انگلبرت. (۱۳۶۰). سفرنامه. ترجمه کیکاووس جهان داری. تهران: خوارزمی.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۳۶۳). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (علیهم السلام). تهران: اسلامیة.
- مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۷۴). مروج الذهب ومعادن الجوهر. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مفید، محمد بن نعمان. (۱۳۸۰). الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. ترجمه محمدباقر ساعدی خراسانی. تهران: اسلامیة.
- _____ (۱۴۱۳ ق). المزار. قم: کنگره شیخ مفید.
- منتظر القانم، اصغر. (۱۳۹۱). تاریخ اسلام. اصفهان: سمت.
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۰۷ ق). رجال النجاشی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- نقش‌بندی، خالد. (۱۳۰۲ ق). دیوان اشعار. استانبول: کتابخانه سلیمانیه. ش ۳۷۰۰.
- هادی، روح الله. (۱۳۸۸). «سیمای امام رضا (علیه السلام) در شعر پارسی از سنایی تا جامی». ماهنامه سبک شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب). شماره ۴. تابستان ۱۳۸۸. صص: ۱۵۵-۱۷۰.
- یعقوبی، ابن واضح. (۱۳۷۱). تاریخ یعقوبی. ترجمه محمد ابراهیم آیتی. چاپ ششم. تهران: علمی و فرهنگی.



گزارش علی بن جعفر از امام رضا علیه السلام درباره حکم مرتد فطری

دریافت: ۱۳۹۹/۹/۳۰ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۶

حمید مؤذنی بیستگانی^۱

چکیده

مشهور فقهای امامیه، استتابة مرتد فطری را جایز نمی دانند؛ ضمن اینکه فتوا به عدم پذیرش توبه او می دهند. در مقابل، مشهور فقهای اهل سنت، فتوا به وجوب استتابة مرتد فطری می دهند که لازمه آن پذیرش توبه اوست. اخبار استتابة مرتد بر سه قسم است؛ برخی مطلق و ساکت نسبت به قید استتابة هستند. دسته دوم، سخن از وجوب استتابة به میان آورده اند. قسم سوم، اخباری هستند که سخن از عدم جواز استتابة مرتد فطری به میان آورده اند. این قسم سوم، مستند اصلی مشهور و سبب تقیید اخبار مطلق و نیز حمل اخبار وجوب استتابة بر غیر مرتد فطری شده اند. مهم ترین خبر در قسم سوم که هم به لحاظ سند و هم دلالت قابل پذیرش است، خبر علی بن جعفر از امام رضا ع است. از این رو نظر به اهمیت بحث اعدام مرتد فطری و بحث برانگیز بودن آن در مجامع جرم و جزاشناسی، تحلیل و ارزیابی آن ضروری به نظر می رسد. مطابق یافته های این پژوهش که به روش تطبیقی، توصیفی تحلیلی است، این خبر، نمی تواند دال بر حرمت استتابة از سوی حاکم باشد؛ چرا که در مقام توهم وجوب صادر شده است. از این رو نظر به لزوم احتیاط در دماء و به مقتضای قاعده درء و فقدان نص بر عدم پذیرش توبه مرتد فطری، دیدگاه مشهور فقهای امامیه در این زمینه، جای تأمل دارد.

کلیدواژه ها: توبه مرتد فطری، استتابة مرتد فطری، احادیث امام رضا علیه السلام، فقه مقارن.

۱. دانش آموخته سطح ۴ حوزه علمیه قم و دکترای فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان: moazzeni62@gmail.com

مقدمه

فقه‌های شیعه با تقسیم مرتد به ملی و فطری، کوشیده‌اند تا احکام این دو دسته را که تفاوت‌هایی دارند، ضمن فصول مختلف، بیان کنند. مقصود ایشان از مرتد ملی، شخصی را گویند که از ابتدا مسلمان نبوده و سپس به اسلام گرویده و در ادامه از اسلام، خارج شده است (اردبیلی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۳: ۳۱۸) مرتد فطری، کسی است که پدر یا مادرش مسلمان بوده و خود او نیز بر اسلام بوده سپس از اسلام خارج شده است (همان: ۳۲۱) مرتد اعم از فطری یا ملی برخی احکام مشترک با کافر اصلی دارند مثل اینکه کشتن آن‌ها موجب قصاص مسلمان نمی‌شود ضمن اینکه برخی احکام مختص به مرتد، وجود دارد مثل اینکه هر دو محکوم به قتل هستند. اموال‌شان میان ورثه تقسیم می‌شود. همسرش باید از او جدا شود و عده وفات نگه دارد. مالک چیزی نمی‌شوند بلکه تمام دارایی‌های آنان به ورثه منتقل می‌شود. هر دو نجس هستند و ... (همان: ۳۱۹). آنچه در این پژوهش، محل بحث است استتابه مرتد فطری است. مقصود از استتابه، این است که حاکم اسلامی، مرتد فطری را دعوت به توبه کند. از منظر فقه‌های شیعه و سنی، زن خواه مرتد ملی باشد خواه فطری استتابه می‌شود؛ به این شکل که دعوت به توبه و اگر توبه کرد توبه او پذیرفته می‌شود (ابن براج، ۱۴۰۶ ق، ج ۲: ۵۵۲) و اگر توبه نکرد، او را حبس می‌کنند و در اوقات نماز می‌زنند تا توبه کند (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ ق: ۵۵). لکن درباره مردی که مرتد می‌شود مشهور فقه‌های شیعه معتقدند که مرتد ملی، استتابه می‌شود لکن مرتد فطری، نباید استتابه شود. در مقابل، مشهور فقه‌های اهل سنت، استتابه مرتد را در مطلق ارتدادها لازم می‌دانند و در این جهت، تمایزی میان مرتد فطری و ملی، قائل نیستند. هر دو دیدگاه مذکور، دیدگاه‌های مشهور است؛ بنابراین در مقابل هر یک، دیدگاه‌های شاذ و غیر مشهور نیز وجود دارد.

حال، پرسش‌های پیش رو عبارت است از اینکه دیدگاه‌ها و مستندات نقلی درباره استتابه مرتد فطری کدام است؟ مقتضای خبر علی بن جعفر از امام رضا چیست؟ آیا نهی از استتابه، به معنای عدم جواز و مشروعیت و به عبارت دیگر عدم وجاهت قانونی

آن است و چنانچه قاضی به این امر، مبادرت ورزید و مرتد، توبه کرد، توبه وی فاقد کارکرد مدنی و کیفری است؟ آیا میان عدم جواز استتابة و عدم قبول توبه، تلازم وجود دارد؟ بر فرض که قائل به عدم جواز استتابة شدیم، آیا توبه مرتد پذیرفته نمی شود؟ در پاسخی به این پرسش ها به دیدگاه های موجود اشاره خواهیم کرد. ادله هر کدام را ارائه و ارزیابی خواهیم کرد. در پایان به بیان دیدگاه برگزیده و ادله آن خواهیم پرداخت.

۱. پیشینه تحقیق

قبل از هر چیز لازم است به بررسی پیشینه این پژوهش بپردازیم تا وجه تمایز آن از دیگر پژوهش ها روشن شود. حسب تحقیق انجام شده تنها مقاله ای که با رویکرد تطبیقی به این موضوع پرداخته «مطالعه تطبیقی در زمینه ارتداد و احکام و آثار آن» (رحیمی، ۱۳۷۹) است. نویسنده در پژوهش مذکور، کوشیده به مطالعه و بررسی تطبیقی تمام احکام ارتداد عمدتاً با نگاه توصیفی بپردازد. وجه تمایز این نوشتار از پژوهش مذکور در مرتبه اول، این است که تمرکز بحث بر توبه و استتابة با محوریت خبر علی بن جعفر از امام رضا (علیه السلام) است. دوم اینکه در این تحقیق به بیان مستندات فقهی و ارزیابی آن ها با نگاه توصیفی تحلیلی پرداخته شده است. سومین و مهم ترین وجه تمایز اینکه این نگارش به ارزیابی انتقادی دیدگاه مشهور مبنی بر لزوم اعدام مرتد فطری حتی در فرض توبه پرداخته است.

۲. سازمان دهی بحث

در این مقاله، پس از بیان دیدگاه فقه های امامیه، با تبویب و دسته بندی اخبار این باب، آشکار می شود که مهم ترین خبر و مستند بر عدم جواز استتابة مرتد فطری، خبر علی بن جعفر از امام رضا علیه السلام است. از آنجا که می کوشیم تا در مقام توهم وجوب بودن خبر مذکور را اثبات کنیم، نگاهی به دیدگاه های موجود در میان فقه های اهل سنت و اخبار موجود در منابع روایی آنان خواهیم کرد تا دانسته شود که نگاه کلی جامعه

اسلامی، آن بوده که بر قاضی و حاکم شرع، واجب است به عنوان یکی از ارکان و عناصر ضروری در آیین دادرسی کیفری، مرتد فطری را دعوت به توبه کند. در چنین ظرفی امام رضا (علیه السلام) نهی از استتابه می فرماید که می تواند حاکی از عدم لزوم و ضرورت استتابه نه عدم جواز و مشروعیت آن باشد؛ بنابراین خبر مذکور، مجمل می شود. در ادامه واکاوی مقتضای خبر علی بن جعفر، می کوشیم تا نسبت بین استتابه و توبه را بیان کنیم تا دانسته شود بر فرض که امام در مقام بیان عدم جواز استتابه هم باشد همچنان استظهار و استفاده عدم جواز پذیرش توبه، فاقد پشتوانه لفظشناختی است.

۳. دیدگاه فقهای امامیه درباره استتابه مرتد فطری

بهرغم آنکه برخی مدعی شهرت (یزدی، ۱۴۱۵ق، ج ۴: ۱۶۶) عدم خلاف (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۱: ۱۴) و بلکه مدعی اجماع فقهای امامیه بر عدم جواز استتابه مرتد فطری شده اند (ابن زهره، ۱۴۱۷ق: ۳۸۰)؛ اما واکاوی این مطلب در کتب فقهی، پژوهشگر را بر این مطلب واقف می سازد که برخی فقهای بزرگ شیعه، به چشم تردید به این رأی نگریسته اند. البته بی تردید جمع کثیری از ایشان، تصریح به عدم جواز استتابه کرده اند. در ادامه به بیان دیدگاه ها در این باره می پردازیم.

۳-۱. عدم جواز استتابه

بسیاری از فقها، مرتد فطری را محکوم به اعدام می دانند. البته کیفیت فتوا درباره این فرع، متفاوت است. برخی از تعداد فطری را سبب وجوب قتل دانسته و سخنی از استتابه وی به میان نیآورده اند. بدین ترتیب، جایگاهی برای استتابه قائل نشده اند (مفید، ۱۴۱۳ق: ۸۰۰؛ حلبی، ۱۴۰۳ق: ۳۱۱؛ ابن حمزه طوسی، ۱۴۰۸ق: ۴۲۴). برخی دیگر از فقها، تصریح به عدم جواز استتابه کرده اند (حلی، بی تا، ج ۵: ۷؛ طوسی، ۱۴۰۰ق: ۶۶۶؛ ابن زهره، ۱۴۱۷ق: ۳۸۰؛ کیدری، ۱۴۱۶ق: ۴۶۵؛ راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۲۰۴۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۶: ۱۵؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۱: ۱۴؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۷۰۷؛ حلی، ۱۴۰۵ق: ۵۶۷).

۳-۲. تصریح به جواز استتابه

بر خلاف دیدگاه پیشین که استتابه مرتد را جایز نمی دانست، از دوفقیه شیعی حکایت شده که تصریح به وجوب استتابه مرتد کرده اند. محقق اردبیلی از ابن جنید (اردبیلی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۳: ۳۲۶) و محقق یزدی از اسکافی (یزدی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴: ۱۶۶) این دیدگاه را حکایت کرده اند. شهید ثانی نیز ادله را به نفع همین دیدگاه می داند لکن نظر به مخالفت آن با دیدگاه مشهور، از صراحت در فتوا به آن پرهیز می کند. ایشان در این باره می نویسد: «ظاهر کلام ابن جنید، این است که ارتداد، یک قسم بیشتر ندارد و استتابه مرتد، واجب است. اگر توبه کرد که پذیرفته می شود وگرنه محکوم به قتل است... ادله معتبر، دلالت بر همین دیدگاه می کند... لکن مشهور بلکه مذهب امامیه بر مبنای تفصیل مذکور [بین مرتد فطری و ملی] است» (شهید ثانی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۵: ۲۵).^۱

۳-۳. تردید و احتیاط در مسئله

فیض کاشانی پس از ارائه و ارزیابی ادله مربوط به این فرع، ضمن اشاره به دیدگاه اسکافی مبنی بر لزوم استتابه مطلق مرتدین، این دیدگاه را شاذ و لکن احوط توصیف می کند (فیض کاشانی، بی تا، ج ۲: ۱۰۴).^۲ و در کتاب دیگر خود صریحا ابراز می دارد که «احوط، استتابه مرتد فطری است»^۳ (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ ق: ۵۵).

۴. ادله مشهور امامیه بر عدم جواز استتابه مرتد فطری

دانسته شد که مشهور فقهای امامیه ضمن تفصیل بین مرتد فطری و ملی، مرتد فطری را محکوم به قتل می دانند بی آنکه استتابه و دعوت به توبه شود. مهم ترین دلیل مشهور

۱. و يظهر من ابن الجنید أن الارتداد قسم واحد، و أنه يستتاب، فإن تاب و إلا قتل... و عموم الأدلة المعتمدة يدلّ عليه... إلا أن المشهور بل المذهب هو التفصيل المذكور

۲. خلافاً للإسکافی فیستتاب مطلقاً فان امتنع قتل، و هو شاذ و ان كان أحوط

۳. الأحوط استتابه الفطری أیضاً

بر حکم مذکور، برخی اخباری است که در این باره وارد شده است. در اینجا می‌کوشیم با تبویت و دسته‌بندی مجموع اخباری که مستند فقها در طول قرون متمادی قرار گرفته است، این نتیجه را تحصیل کنیم که مهم‌ترین خبر بر عدم جواز استتابة مرتد فطری، خبر علی بن جعفر از امام رضا علیه السلام است. البته برخی فقها از اجماع به عنوان یکی از ادله حکم مذکور یاد کرده‌اند (سبزواری، ۱۴۲۱ق: ۴۹۹). لکن نظر به مدرکی بودن آن، رتبه اجماع مذکور بعد از اخبار خواهد بود و مستند اصلی، همان اخبار خواهد بود که در اینجا اشاره شد. اخبار این باب، بر دو قسم مطلق و مقید هستند. برخی اخبار در خصوص مرتد فطری وارد شده و حکم به لزوم استتابة مرتد فطری کرده‌اند. برخی دیگر مطلق هستند که البته خود این اخبار مطلق نیز به دو شکل وارد شده که اشاره خواهد شد.

۴-۱. اخبار مطلق و فاقد قید استتابة

در این قسم به اخباری اشاره می‌کنیم که درباره حکم کیفری مرتد صادر شده لکن سخنی از استتابة و حکم تکلیفی یا وضعی آن به میان نیاورده است. این اخبار عبارت است از:

۴-۱-۱. از رسول خدا ص نقل شده که فرمود: هر کس که دین خود را تغییر دهد او را بکشید (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۸: ۱۶۳).

۴-۱-۲. محمد بن مسلم گوید از امام صادق علیه السلام درباره مرتد پرسیدم. آن حضرت در پاسخ فرمودند: کسی که از اسلام روی گرداند و پس از آنکه اسلام داشته است به آنچه بر پیامبر نازل شده کفر بورزد توبه‌اش پذیرفته نمی‌شود و قتلش واجب است، همسرش از او جدا می‌شود و اموالش در میان فرزندان او تقسیم می‌گردد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۱: ۷۷۳).

۴-۲. خبر مطلق دال بر وجوب استتابة

در این قسم، اخباری را ارائه می‌کنیم که استتابة و دعوت مرتد به توبه را به شکل مطلق،

واجب ساخته‌اند و در این میان، فرقی بین مرتد فطری و ملی نگذاشته‌اند. در موثقه عباد بن صهیب از امام صادق (علیه السلام) آمده که «مرتد، استتابه می‌شود. اگر توبه کرد که رها می‌گردد و گرنه کشته می‌شود» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰: ۱۴۴). مشابه همین خبر توسط ابن محبوب گزارش شده است. (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸: ۳۲۷).

۴-۳. اخبار مقید به مرتد فطری

دیدیم که در میان اخبار و گزارش‌های پیشین، هیچ خبری که به صورت خاص و مستقیم، ناظر به بحث از مرتد فطری و استتابه وی باشد وجود نداشت. تنها خبری که سخن از استتابه مرتد فطری به میان آورده است خبر علی بن جعفر است که می‌گوید از امام رضا (علیه السلام) درباره مسلمانانی پرسیدم که مسیحی شده است. امام فرمودند: بی آنکه استتابه شود کشته می‌شود. گفتم اگر مسیحی بوده سپس مسلمان شده و آنگاه مرتد شده باشد؟ امام در پاسخ فرمودند: استتابه و دعوت به توبه می‌شود. اگر پذیرفت که رها می‌شود و گرنه کشته می‌شود (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸: ۳۲۵). سلسله سند این خبر، به این شرح است: «محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن العمرکی بن علی عن علی بن جعفر عن أخیه أبی الحسن (علیه السلام)» که همگی روایت، امامی ثقه جلیل هستند. خود محمد بن یعقوب کلینی که «موثق‌ترین مردم در حدیث است» (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۷۷) محمد بن یحیی عطار نیز از ثقات است (مجلسی، ۱۴۲۰ق: ۱۷۵) که «کلینی از او روایت کرده است» (طوسی، ۱۴۲۷ق: ۴۳۹). محمد بن یحیی، حدیث را از عمرکی بن علی نقل کرده که وی نیز مورد توثیق اهل رجال قرار گرفته است (مجلسی، ۱۴۲۰ق: ۱۳۵). او نیز از علی بن جعفر نقل می‌کند که جایگاه او بالاتر از آن است که نیاز به بررسی رجالی داشته باشد.

در این خبر به وضوح و صراحت درباره حکم مرتد فطری، تفصیل بین اقسام مرتد و نیز حکم استتابه مرتد فطری، سخن به میان آمده است. بر پایه این خبر، از استتابه مرتد فطری نهی شده است. البته خبر دیگری نیز درباره استتابه مرتد فطری وارد شده

است که در آن هم محضر نورانی امام رضا (علیه السلام) محل رجوع و پرسش است لکن سند خبر ضعیف است (طوسی، ۱۳۹۰، ق، ج ۴؛ ۲۵۴) خبر صحیح دیگری نیز توسط عمار سباباطی از امام صادق (علیه السلام) گزارش شده که آن حضرت فرمودند: هر مسلمانی که از اسلام بر گردد و محمد (صلی الله علیه و آله) را انکار و تکذیب نماید، خورش بر هر کس که بشنود مباح است و زنش از او جدا شده و اموالش میان ورثه تقسیم می گردد. بر امام واجب است که او را بکشد و استتابه ننماید (طوسی، ۱۴۰۷، ق، ج ۱۰؛ ۱۳۷). این خبر نیز اعم از مسلمانی است که از ابتدا مسلمان بوده سپس مرتد گشته یا اینکه پیش از اسلام، بر دین دیگری بوده است. آخرین خبری که در این باره می توان یافت خبری از امیرالمومنین است که بدون سند در برخی منابع روایی گزارش شده است که حضرت علی ع دستور قتل مرتدی را صادر کرد و فرمود: هر که بر اسلام، متولد شده و دین خود را تغییر دهد کشته می شود بی آنکه استتابه شود (نوری، ۱۴۰۸، ق، ج ۱۸؛ ۱۶۴)؛ بنابراین مهم ترین خبر در این بخش، خبر علی بن جعفر از امام رضا (علیه السلام) است. این خبر، مستندی شده تا مشهور فقهای امامیه، حکم به عدم جواز استتابه مرتد دهند. اخبار مطلق را به وسیله آن مقید سازند و اخبار دسته دوم را ناظر به غیر مرتد فطری بدانند. از این رو ضرورت دارد تا کیفیت مواجهه مشهور در مقام جمع بین اخبار را بررسی و در ادامه به واکاوی مقتضای دلالت خبر مذکور بپردازیم. البته از آنجا که در صدد اثبات آن هستیم که خبر مذکور، در مقام توهّم وجوب صادر شده، لازم است به بیان دیدگاه ها و اخبار فقهای اهل سنت اشاره کنیم تا رأی حاکم بر جامعه را بتوانیم کشف کنیم و از این رهگذر، در مظان و توهّم وجوب بودن استتابه به خوبی آشکار گردد.

۴-۴. مقتضای جمع بین اخبار: به حکم صناعیت پذیرفته شده اصولی مبنی بر لزوم حمل مطلق بر مقید، مشهور فقهای امامیه، به مقتضای اخبار مقید، عمل نموده و اخبار مطلق را بر آن ها حمل کرده اند؛ بنابراین اخبار قسم اول که به صورت مطلق، وارد شده و سخن از استتابه به میان نیاورده، مختص مرتد فطری است و خبر قسم دوم که به شکل مطلق، لزوم استتابه را مطرح ساخته مخصوص مرتد ملّی است؛ اما با بررسی هایی که در ادامه ارائه می کنیم پاره ای از تأملات در این وجه جمع، آشکار خواهد شد؛ زیرا به نظر

می‌رسد اساسا خبر مقیدی که توسط جناب علی بن جعفر از محضر امام رضا (علیه السلام) صادر شده اساسا در مقام بیان حرمت استتابة توسط حاکم شرع نیست. به عبارت دیگر، نهی در خبر مذکور، ظهور در حرمت ندارد تا آنگاه بحث از تعارض بدوی آن با اخبار مطلق مطرح گردد و ضرورتی برای حمل مطلق بر مقید دیده شود. تأملات دیگری نیز وجود دارد که در ادامه اشاره خواهد شد.

۵. دیدگاه فقهای اهل سنت درباره استتابة مرتد فطری

فقهای اهل سنت نیز پیرامون استتابة مرتد، اختلاف نظر دارند (قرطبی، ۱۴۲۱ق، ج ۷: ۱۵۲). در اینجا به دیدگاه‌های موجود در این باره اشاره می‌کنیم.

۵-۱. وجوب استتابة

مشهور فقهای اهل سنت، استتابة را به نحو مطلق در هر دو قسم فطری و ملی واجب می‌دانند و اساسا تفصیلی بین این دو قسم نمی‌دهند. به عطاء بن ابی رباح، ابراهیم نخعی، مالک، سفیان ثوری، اوزاعی، شافعی، احمد، اسحاق و اصحاب رأی، این دیدگاه نسبت داده شده است (ر.ک: ابن منذر نیشابوری، ۱۴۲۵ق، ج ۸: ۵۳).

۵-۲. عدم جواز استتابة

برخی فقهای اهل سنت، صرف ارتداد را سبب وجوب قتل می‌دانند و در این جهت تفاوتی میان اقسام ارتداد قائل نیستند؛ بنابراین هیچ جایگاهی برای استتابة نمی‌شناسند. به عبید بن عمیر و طاووس، این دیدگاه نسبت داده شده است (ر.ک: همان).

۵-۳. استحباب استتابه

برخی فقه‌های اهل سنت معتقدند «مستحب است که مرتد، استتابه و دعوت به اسلام شود؛ زیرا احتمال دارد اسلام بیاورد لکن واجب نیست» (ابوبکر کاشانی، ۱۴۰۶ق: ۱۳۵). امام احمد بن حنبل، بنابر یکی از دو دیدگاهی که از وی نقل شده همین دیدگاه را داشته است (ابو یعقوب مروزی، ۱۴۲۵ق، ج ۹: ۴۶۴۹).

۵-۴. تفصیل بین اقسام مرتد

از عطاء بن ابی رباح، دیدگاه دیگری نیز نقل شده است مبنی بر اینکه مرتد، اگر مسلمان و مسلمان زاده باشد و مرتد گردد استتابه وی جایز نیست لکن چنانچه مشرک باشد سپس اسلام بیاورد و آنکه مرتد شود استتابه وی واجب است (ر.ک: ابن منذر نیشابوری، ۱۴۲۵ق، ج ۸: ۵۳).

۶. ادله مشهور اهل سنت بر مطلق‌انگاری استتابه

دانسته شد که مشهور فقه‌های اهل سنت، استتابه مرتد را به صورت مطلق، واجب می‌دانند و در این جهت، تفصیلی میان اقسام مرتد قائل نیستند. مهم‌ترین دلیل ایشان بر وجوب استتابه، اخباری است که در این باره وارد شده است. در واقع، اخبار و گزارش‌های وارد شده در منابع روایی اهل سنت، مشتمل بر دو قسم اخبار مطلق و مقید است. در اخبار مطلق، سخن از لزوم قتل مرتد به میان آمده و در اخبار مقید، قتل مرتد، مقید به عرضه استتابه شده است؛ بنابراین مرتبه قتل، متأخر از استتابه است. در خور ذکر است که هیچ یک از اخبار مطلق و مقید، تفصیلی بین اقسام مرتد به لحاظ فطری و ملی بودن نداده‌اند. در ادامه هر دو دسته اخبار اشاره خواهد شد.

۱-۶. اخبار مطلق

برخی گزارش‌ها و اخباری که به شکل مطلق، دلالت بر لزوم قتل مرتد می‌کنند عبارت است از:

۱-۱-۶. جناب عثمان از پیامبر (صلی الله علیه و آله) نقل می‌کند که ایشان فرمودند: «خون مسلمان، حلال نیست مگر به سه سبب: کفر پس از اسلام، زنا پس از احسان، قتل نفسی که در برابر نفس دیگر نباشد» (ترمذی، ۱۳۹۵ ق، ج ۴: ۴۶۰).

۲-۱-۶. معاذ با شخصی یهودی مواجه شد که اسلام آورده و پس از دو ماه از به دین خود برگشته بود. عرض کرد: «والله نخواهم نشست تا آنکه گردنش را بزنم. خدا و رسولش حکم کرده‌اند که هر کس از دین برگشت او را بکشید» (ابن حنبل، ۱۴۲۱ ق، ج ۳۶: ۳۳۴).

۳-۱-۶. عکرمه گوید علی (علیه السلام) گروهی که را که مرتد شده بودند به آتش سوزاند. ماجرا به ابن عباس رسید. وی گفت: من هرگز آنان را نمی‌سوزاندم؛ زیرا پیامبر فرمود: به شکل عذاب‌های الهی عذاب ندهید. اگر من بودم آنان را به قتل می‌رساندم چرا که رسول خدا فرمود: هر کس که دین خود را تغییر داد، او را بکشید. ماجرا به علی (علیه السلام) رسید. ایشان فرمودند: وای بر ابن عباس! (ابی داود، بی‌تا، ج ۴: ۱۲۶).

۲-۶. اخبار مقید

در مقابل اخبار و گزارش‌های پیشین که سخنی از لزوم استتابه به میان نیاورده بود و به صورت مطلق، حکم مرتد را قتل می‌دانستند، اخبار دیگری حکایت از لزوم استتابه دارند که اشاره خواهد شد.

۱-۲-۶. جناب عمر به یکی از سربازان سپاه اسلام عرض کرد آیا فلانی را می‌شناسی؟ وی پاسخ داد: آری! کافر شد. جناب عمر عرض کرد: با او چه کردید؟ پاسخ داد که گردنش را زدیم. ایشان عرض کرد: «چرا سه روز به وی سکونت و اطعام ندادید و او را استتابه و دعوت به توبه نکردید؟ شاید توبه می‌کرد و به سوی خدا باز می‌گشت. خدایا! من در

این ماجرا شریک نبوده‌ام و به دستور من انجام نشده و آن‌گاه که گزارش آن به من رسیده هرگز به آن رضایت نمی‌دهم» (بی‌هقی، ۱۴۲۴ق، ج ۸: ۳۵۹).

۲-۲-۶. از علی (علیه السلام) نقل شده که فرمود: مرتد را باید تا سه روز استتابه نمود (ابن ابی شیبۀ، ۱۴۰۹ق، ج ۶: ۴۴۱).

۳-۲-۶. عبدالله بن مسعود گروهی را که مرتدّ شده بودند دستگیر کرد و برای جناب عثمان، نامه نگاشت و کسب تکلیف نمود. وی در پاسخ نوشت: دین حق و شهادت لا اله الا الله را بر ایشان عرضه بدارید. چنانچه پذیرفتند رهایشان کنید وگرنه آن‌ها را بکشید. عبدالله بن مسعود نیز چنین کرد. برخی دین را پذیرفتند و آزاد شدند. گروهی نیز نپذیرفتند و کشته شدند (متقی هندی، ۱۴۰۱ق، ج ۱۴: ۵۴۸). نظر به لزوم حمل مطلق بر مقید، مشهور فقهای اهل سنت در مواجهه با اخبار مذکور، به اخبار مقید عمل و قتل مرتد را مشروط به استتابه وی کرده‌اند.

۷. بررسی ملازمه میان استتابه و قبول توبه

پرسشی که در اینجا باید پاسخ دهیم این است که آیا میان حکم استتابه و قبول توبه، تلازم وجود دارد؟ بر فرض اگر از خبر علی بن جعفر چنین استظهار و استنباط کنیم که امام رضا (علیه السلام) در مقام بیان حرمت و عدم جواز استتابه هستند، آیا حکم به عدم جواز استتابه مرتدّ فطری، لازمه‌اش عدم پذیرش توبه مرتدّ فطری است؟ به عبارت دیگر اگر مرتدّ فطری بی آنکه استتابه شود، خودش ابتدا به توبه نمود و از ارتداد خویش بازگشت آیا توبه وی پذیرفته می‌شود؟

در پاسخ باید بگوییم بی تردید حکم مشهور فقهای اهل سنت مبنی بر لزوم استتابه، تلازم با قبول توبه دارد؛ زیرا معنا ندارد که مرتدّ، دعوت به توبه شود لکن توبه او پذیرفته نشود لکن فتوای مشهور فقهای امامیه مبنی بر عدم جواز استتابه، تلازمی با عدم پذیرش توبه ندارد؛ زیرا بر فرض که استتابه، جایز نباشد هرگز بدان معنا نخواهد بود که توبه

ابتدایی مرتد، پذیرفته نشود. این در حالی است که مشهور فقهای امامیه، بهرغم آنکه استتابة را جایز نمی‌دانند توبه مرتد فطری را نیز به حسب ظاهر و آثار کیفری دنیوی و نه از منظر پروردگار و آثار اخروی مقبول نمی‌دانند (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۵: ۳۲۴؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۲۴: ۲۸؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق: ۲۴). شهید ثانی، قول به عدم قبول توبه مرتد فطری را به مشهور فقها نسبت می‌دهد (شهید ثانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۳۷۱).

اما در مقابل مشهور فقهای امامیه، برخی از فقها تصریح به قبول توبه مرتد کرده‌اند. ابن براج درباره استتابة مرتد فطری می‌نویسد «اگر مسلمانی مرتد شود ... باید کشته شود بی آنکه استتابة گردد» (ابن براج، ۱۴۰۶ق، ج ۲: ۱۶۱). اما در جای دیگر پیرامون مرتد فطری، می‌نویسد: «قتل او واجب است بی آنکه استتابة شود. پس اگر توبه کرد کسی حق تعرض به او ندارد اما اگر توبه نکرد در حال کشته می‌شود.» (ابن براج، ۱۴۰۶ق، ج ۲: ۵۵۲). ابن براج با این عبارات، در مقام نفی تلازم میان عدم جواز استتابة و عدم پذیرش توبه است. بنابراین مرتد فطری از سوی حاکم شرع، دعوت به توبه نمی‌شود لکن چنانچه خودش توبه نمود توبه او پذیرفته خواهد شد. محقق شوشتری در شرح لمعه به این مطلب تصریح می‌کند و می‌نویسد: «بنابر تحقیق، مرتد فطری استتابة نمی‌شود لکن اگر خودش اقدام به توبه کند توبه‌اش پذیرفته می‌شود و قتل از او ساقط می‌گردد» (شوشتری، ۱۴۰۶ق، ج ۱۱: ۱۲۹). البته خود شهید ثانی نیز تلازمی میان دو فرع مذکور نمی‌بیند و پس از نقل دیدگاه مشهور، خلاف آن را اقوی توصیف می‌کند و عدم استتابة را دلیل بر عدم پذیرش توبه نمی‌داند بلکه قائل به پذیرش توبه مرتد فطری است با این تفاوت که پذیرش توبه را صرفاً جهت نفی آثار ظاهری کافر از قبیل نجاست و ... مفید می‌داند لکن در عین پذیرش توبه، همچنان فتوا به وجوب قتل وی می‌دهد^۲ (شهید ثانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۳۷۱). علامه مجلسی نیز فتوا به پذیرش توبه مرتد فطری را «اظهر عند المتأخرین» توصیف می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۱۸۷). آقا رضا همدانی در مصباح الفقیه می‌نویسد: «حق، آن است که اسلام از مرتد فطری هم ظاهراً و هم

۱. و لو تاب لم تقبل توبته إذا كان ارتداده عن فطرة كما لا تقبل توبته في غيره على المشهور و الأقوى قبولها و إن لم يسقط عنه القتل

۲. و لو تاب لم تقبل توبته إذا كان ارتداده عن فطرة كما لا تقبل توبته في غيره على المشهور و الأقوى قبولها و إن لم يسقط عنه القتل

باطنا پذیرفته می‌شود و جای هیچ تردیدی در این مسئله نیست» (همدانی، ۱۴۱۶ق، ج ۸: ۳۰۷). دلیل و مستند قائلان به عدم پذیرش توبه مرتد فطری، تعابیری است که در اخبار این باب وارد شده است. تعابیری نظیر «لاستتاب»، «لاتقبل توبته» و «یقتل» که دومی را صریح در عدم پذیرش توبه دانسته‌اند. البته تمسک به این گونه تعابیر برای فتوا به عدم پذیرش توبه مرتد فطری، صحیح به نظر نمی‌رسد که در بخش دیدگاه برگزیده درباره آن سخن خواهیم گفت؛ بنابراین نه تنها نمی‌توان حرمت و عدم مشروعیت استتابه مرتد را از خبر علی بن جعفر، اثبات کرد بلکه بر فرض بپذیریم که نهی امام رضا (علیه السلام) مولوی و در مقام بیان حرمت بوده است باز همچنان میان حرمت استتابه و عدم جواز پذیرش توبه، تلازمی وجود نخواهد داشت؛ از این رو نمی‌توان مستند به حدیث منقول از امام رضا (علیه السلام) کارکردهای نهاد توبه در نظام کیفری را سلب کرد.

۸. دیدگاه مختار؛ جواز استتابه و پذیرش توبه

پس از بیان دیدگاه مشهور فقهای امامیه و اهل سنت و ارائه ادله ایشان، در اینجا به بیان دیدگاه برگزیده در مقام استظهار از ادله باب، با محوریت خبر رضوی خواهیم پرداخت. به نظر می‌رسد اولاً خبر علی بن جعفر از امام رضا (علیه السلام) هرگز ظهور در وجوب ندارد؛ زیرا در جایی که به وضوح می‌بینیم جمهور فقهای اهل سنت و اخبار آنان، سخن از وجوب استتابه به میان آورده‌اند، به خوبی آشکار می‌گردد که فضای عمومی جامعه، چنان ذهنیتی داشته است که به عنوان یکی از ارکان و عناصر اصلی در آئین دادرسی کیفر، بر قاضی و حاکم شرع، لازم و فرض است که حتماً مرتد فطری را دعوت به توبه نماید. در چنین ظرفی امام (علیه السلام) نهی از استتابه می‌فرماید. به باور اصولیان، نهی که در مقام توهّم وجوب باشد منجر به مشتبه شدن حکم و گنجانده شدن آن با عنوان شبهه حکمیه به سبب اجمال نص می‌گردد (عراقی، بی‌تا، ج ۳: ۲۶۲). برخی چنین نهی‌هایی را ظاهر در ترخیص می‌دانند (کلباسی، بی‌تا: ۹۱۴). برخی دیگر آن‌ها را انشائات مجمل می‌دانند که ظهور در هیچ یک از حرمت یا ترخیص ندارد (مدنی تبریزی، ۱۴۲۹ق: ۲۴).

بنابراین اصلاً نمی‌توان از خبری که در مقام توهّم وجوب، صادر شده است حرمت استتابة را استفاده کرد. از این رو چنانچه قاضی و حاکم شرع، بی آنکه بر وی چنین کاری در روند قضایی و آیین دادرسی کیفری، واجب باشد، شخصاً و رأساً اقدام به استتابة مرتد نماید و مرتد نیز توبه کند، وجهی برای تمسک به خبر مذکور برای بی اعتبار دانستن نهاد توبه در این فرض وجود نخواهد داشت. نکته دیگری که در مقام واکاوی مقتضای خبر علی بن جعفر و نقد کیفیت استظهار مشهور فقها از خبر مذکور است، این است که اساساً عدم جواز استتابة، هیچ تلازمی با عدم پذیرش توبه ندارد. چه بسا حاکم شرع، موظف به استتابة نباشد بلکه ممنوع از این کار باشد؛ اما در عین حال، موظف باشد که اگر مرتد به اراده خود بی آنکه دعوتی از سوی حاکم مبنی بر توبه به او ارائه شود، توبه کند، توبه او را بپذیرد؛ بنابراین بر فرض که تعابیر دسته اول، اجماع داشته باشد دلیلی بر تحقق اجماع ایشان بر عدم پذیرش توبه نخواهد بود و وجهی برای تمسک به اجماع در این زمینه باقی نخواهد ماند. از همین رو قبلاً دیدیم که برخی فقها کاملاً حکم این دو مسئله را از هم متمایز ساخته‌اند و با آنکه قائل به عدم جواز استتابة مرتد فطری شده‌اند، فتوا به پذیرش توبه وی داده‌اند.

نکته مهم دیگری که در مقام واکاوی و ارزیابی مقتضای خبر علی بن جعفر از امام رضا (علیه السلام) باید بیان شود این است که اساساً ممکن است قید مرتد در خبر مذکور، برخوردار از حیث تقییدی و نه حیث تعلیلی باشد. موضوع یا متعلق موضوع چنانچه از حیثیت تعلیلی برخوردار باشد، صرف تحقق عنوان، گرچه در یک آن و لحظه برای ترتب حکم، کفایت می‌کند؛ اما چنانچه از حیثیت تقییدی برخوردار باشد مادامی حکم بر موضوع، مترتب می‌گردد که موضوع یا متعلق موضوع، بر عنوان خود باقی باشد. به عنوان مثال در عبارت «الماء المتغیر نجس» تغیر را حیث تعلیلی بدانیم آبی که اوصاف سه‌گانه آن تغیر کرده باشد، نجس خواهد بود حتی اگر زوال اوصاف، صورت پذیرد. به عبارت دیگر چنانچه ما باشیم و صرف این دلیل یعنی پای هیچ دلیل دیگری در میان نباشد، زوال اوصاف و سلب عنوان، مجوزی برای سلب حکم نجاست از آب نخواهد بود؛ اما چنانچه بگوییم تغیر از حیث تقییدی برخوردار است، ترتب نجاست بر آب مادامی خواهد بود که عنوان تغیر

باقی باشد و در آن فرض که عنوان تغییر از آب، زائل گردد، وجهی برای ترتب حکم باقی نخواهد ماند. دربارهٔ خبر علی بن جعفر از امام رضا (علیه السلام) نیز باید بگوییم که مرتد فطری، در آن حین که مرتد است و بر ارتداد خود باقی است، دعوت به استتابه نمی‌شود و لازم است کشته شود. این تعبیر دلالت نمی‌کند که اگر مرتد، از ارتداد خود دست کشید و دیگر عنوان «مرتد» بر او صادق نبود، همچنان محکوم به حکم مذکور باشد.

اگر هم در برخی اخبار، سخن از عدم جواز توبه مرتد، به میان آمده چه بسا قضیه فی واقعه یا ناظر به پذیرش توبه بین خود او و خدایش باشد نه اینکه ناظر به احکام ظاهری و آثار کیفری دنیوی باشد. به دیگر بیان، احتمال است که این چند خبر واحد، در مقام بیان این مهم باشند که هر که به خدا و رسولش کفر بورزد، موفق به توبه نخواهد شد. این گونه تعابیر در روایات ما فراوان است؛ بنابراین «عدم قبول توبه، منافاتی با اسلام ندارد» (همدانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۸: ۳۰۸). چه بسا شخصی به حسب واقع، توبه اش پذیرفته نشود لکن به حسب ظاهر، محکوم به احکام اسلام باشد و خون و جان او محترم شمرده شود. این احتمال، جای استبعاد ندارد که گفته شود «عدم قبول توبه، بدین معناست که پشیمانی از کفر، موجب محو آثار پیشین نخواهد شد. این بدان معنا نیست که اسلام او که بعد از آن حاصل می‌شود قبول نگردد. نهایتاً اسلام لاحق، موجب پوشاندن سابق نمی‌شود گرچه در غیر مرتد، موجب پوشاندن سابق می‌گردد» (همدانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۸: ۳۰۸). ضمن اینکه احتمال دارد تعابیری نظیر «لاستتاب» در مقابل دیدگاه فقه‌های اهل سنت صادر شده باشد که فتوا به وجوب استتابه مرتد می‌دادند. وجود چنین محاملی برای اخبار مذکور، می‌تواند موضوع قاعده درء را فراهم سازد؛ چراکه پیامبر اسلام ﷺ فرمودند «حدود را به سبب شبهات، دفع کنید» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج ۴: ۷۴) و طی گزارش دیگر فرمودند: تا آنجا که می‌توانید حدود را از مسلمین دفع نمایید. اگر برای مسلمانی راه برون رفت از حد یافتید امکان رفع حد را فراهم سازید چراکه اگر امام در مقام عفو، خطا کند بهتر از آن است که در راه عقوبت، به خطا رود (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ ق، ج ۲: ۳۴۹).

محقق اردبیلی نیز به برخی از این احتمالاتی که ذکر کردیم اشاره می کند و در پایان، استظهاری مشابه آنچه بیان شد از اخبار این باب دارد و می نویسد: «احتمال می رود که اگر مرتد، خودش توبه کند اموال وی به او بازگردد و کشته نشود وزن او که در عده است به او بازگردانده شود... و آنچه در اخبار آمده حمل بر صورتی می شود که حکم قتل بر مرتد، اجرا شده باشد و یا آنکه توبه نکرده باشد» (اردبیلی، ۱۴۰۳، ق، ج ۱۳: ۳۲۸)؛ بنابراین محقق اردبیلی نیز بر این مطلب، تاکید می ورزد که احکام ظاهری که در اخبار مربوط به مرتد وارد شده مربوط به آن فرض و صورتی است که حکم قتل، جاری شده باشد یا آنکه مرتد، بر وصف ارتداد خود باقی باشد؛ اما چنانچه به واسطه توبه، از این عنوان، خارج گردد دلیلی بر حمل احکام مذکور بر وی وجود ندارد.

نتیجه گیری

مشهور فقهای امامیه قائل به عدم جواز استتابة مرتد فطری شده اند. در مقابل، از ابن جنید و اسکافی حکایت شده که قائل به وجوب استتابة مطلق مرتد شده اند. شهید ثانی نیز، ادله را به نفع همین دیدگاه می داند. فیض کاشانی، این دیدگاه را شاذ و لکن احوط، توصیف می کند.

مهم ترین دلیل مشهور بر حکم مذکور، خبر علی بن جعفر از امام رضا (علیه السلام) است که در این باره وارد شده است. اجماع فقها، نظر به مدرکی بودنش، رتبه ای متأخر از اخبار خواهد داشت. اخبار این باب، بر دو قسم مطلق و مقید هستند. نظر به لزوم حمل مطلق بر مقید، مشهور به مقتضای اخبار مقید مبنی بر لزوم استتابة مرتد عمل کرده اند.

مشهور فقهای اهل سنت، استتابة را به نحو مطلق در هر دو قسم فطری و ملی واجب می دانند و اساساً تفصیلی بین این دو قسم نمی دهند. در مقابل، برخی از فقهای اهل سنت، صرف ارتداد را سبب وجوب قتل می دانند و در این جهت تفاوتی میان اقسام ارتداد قائل نیستند. برخی دیگر فتوا به استحباب استتابة داده اند. برخی نیز تفصیلی

مشابه دیدگاه فقه‌های شیعی داده‌اند.

اخبار و گزارش‌های وارد شده در منابع روایی اهل سنت، مشتمل بر دو قسم اخبار مطلق و مقید است. در اخبار مطلق، سخن از لزوم قتل مرتدّ به میان آمده و در اخبار مقید، قتل مرتدّ، مقید به عرضه استتابة شده است؛ بنابراین مرتبه قتل، متأخر از استتابة است. هیچ یک از اخبار مطلق و مقید، تفصیلی بین اقسام مرتدّ به لحاظ فطری و ملی بودن، نداده‌اند. نظر به لزوم حمل مطلق بر مقید، مشهور فقه‌های اهل سنت در مواجهه با اخبار مذکور، به اخبار مقید عمل کرده‌اند و قتل مرتد را مشروط به استتابة وی کرده‌اند.

بر اساس دیدگاه مختار و بر پایه ادله نقلی در مجامع شیعی، به نظر میرسد خبر علی بن جعفر از امام رضاع دال بر حرمت استتابة نیست؛ زیرا در مقام توهّم وجوب صادر شده است. ثانیاً بر فرض که استتابة را جایز ندانیم عدم جواز استتابة هیچ تلازمی با عدم جواز پذیرش توبه ندارد؛ بنابراین عدم جواز استتابة، ملازم با عدم پذیرش توبه نیست بلکه چنانچه مرتد، نسبت به توبه اقدام کند، آثار مدنی و کیفری بر آن مترتب می‌گردد خواه توبه مرتد، پس از دعوت قاضی باشد یا اینکه مرتد، ابتدائاً و بدون دعوت قاضی به توبه، اقدام به این مهم کند. البته پرواضح است که وقتی سخن از توبه به میان می‌آید مقصود، توبه با التزام به لوازم آن و عناصر دخیل در تحقق آن است.

هیچ اجماعی از سوی فقها بر عدم پذیرش توبه مرتد فطری منعقد نشده است. برخی فقها کاملاً حکم این دو مسئله را از هم متمایز ساخته‌اند و با آنکه قائل به عدم جواز استتابة مرتد فطری شده‌اند فتوا به پذیرش توبه وی داده‌اند.

ضمناً قید مرتد در روایت امام رضا (علیه السلام) می‌تواند حیث تقییدی و نه حیث تعلیلی باشد؛ بنابراین مرتدّ فطری، در آن حین که مرتد است و بر ارتداد خود باقی است دعوت به استتابة نمی‌شود و لازم است کشته شود. این تعبیر، دلالت نمی‌کند که اگر مرتد، از ارتداد خود دست کشید و دیگر عنوان «مرتدّ» بر او صادق نبود همچنان محکوم به حکم مذکور باشد.

تعبیر به عدم پذیرش توبه، چه بسا ناظر به پذیرش توبه بین خود او و خدایش باشد نه اینکه ناظر به آثار مدنی و کیفری دنیوی باشد. ای چه بسا شخصی به حسب واقع، توبه‌اش پذیرفته نشود لکن به حسب ظاهر، محکوم به احکام اسلام باشد و خون و جان او محترم شمرده شود.

نظر به وجود محامل متعدد برای حمل اخبار واحد این باب بر آن‌ها، می‌توان مدعی تحقق موضوع قاعده درء لذا نظر به لزوم تحفظ بر دماء و تأکید شارع بر دفع حدود به شبهات، نفی اعدام مرتد فطری در فرض توبه، ضروری به نظر می‌رسد.

نظر به آنچه در این نوشتار گذشت، استتابة و دعوت مرتد به توبه توسط قاضی واجب نیست لکن منعی نیز در این جهت، وجود ندارد؛ بنابراین قاضی می‌تواند مرتد را دعوت به توبه نماید و توبه مرتد فطری هم سبب رفع جمیع آثار مدنی نظیر خروج اموال وی از تحت ملکیت و خروج همسر از با عنوان زوجیت و ... و نیز رفع جمیع آثار کیفری نظیر مجازات قتل است.

منابع و مأخذ

- ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین. (۱۴۰۵ق). *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*. قم: دارسید الشهداء للنشر.
- ابن ابی شیبہ، عبد الله بن محمد. (۱۴۰۹ق). *الکتاب المصنف فی الأحادیث والآثار*. با تحقیق کمال یوسف الحوت. ریاض: نشر مکتبۃ الرشید.
- ابن ادريس حلی، محمد بن منصور بن احمد. (۱۴۱۰ق). *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*. چاپ دوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*. چاپ دوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن براج، قاضی عبد العزیز طرابلسی. (۱۴۰۶ق). *المهذب*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن حمزه طوسی، محمد بن علی. (۱۴۰۸ق). *الوسيلة إلى نیل الفضيلة*. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- ابن حنبل، احمد. (۱۴۲۱ق). *مسند الإمام أحمد بن حنبل*. با تحقیق شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد و دیگران. بی جا: نشر مؤسسة الرسالة.
- ابن زهره، حمزة بن علی حسینی. (۱۴۱۷ق). *غنية النزوع إلى علمی الأصول والفروع*. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- ابن منذر نیشابوری. (۱۴۲۵ق). *الإشراف على مذاهب العلماء*. أبویکر محمد بن إبراهیم، با تحقیق صغیر أحمد الأنصاری أبو حماد. الإمارات العربية المتحدة: نشر مکتبۃ مكة الثقافية. رأس الخیمة.
- أبو محمد عبد الله بن وهب. (بی تا). *كتاب المحاربة من موطن ابن وهب*. بیروت: دار الغرب.
- أبو یعقوب مروزی، إسحاق بن منصور. (۱۴۲۵ق). *مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهویه*. المملكة العربية السعودية: نشر عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- ابوبکر کاشانی، علاء الدین بن مسعود. (۱۴۰۶ق). *بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع*. چاپ دوم. بی جا: نشر دارالکتب العلمیه.
- ابی داوود، سلیمان بن اشعث. (بی تا). *سنن أبی داود*. با تحقیق محمد محیی الدین عبد الحمید. بیروت: نشر المکتبۃ العصرية.
- اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۳ق). *مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- انصاری، مرتضی (شیخ انصاری). (۱۴۱۵ق). *کتاب الطهارة*. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- بحرانی، آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم. (۱۴۰۵ق). *الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- بیهقی، أبو بکر أحمد بن الحسین. (۱۴۲۴ق). *سنن کبری*. با تحقیق محمد عبد القادر عطا. چاپ سوم. بیروت: نشر دار الکتب العلمیه.
- ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۳۹۵ق). *سنن ترمذی*. با تحقیق أحمد محمد شاکر و محمد فؤاد عبد الباقي و إبراهیم عطوة عوض المدرس فی الأزهر الشریف. چاپ دوم. مصر: نشر شركة مکتبۃ ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). *تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*. قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
- حلبی، ابو الصلاح، تقی الدین بن نجم الدین. (۱۴۰۳ق). *الکافی فی الفقه*. اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علیه السلام.

- حلی (علامه)، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی. (بی تا). تذکرة الفقهاء (ط - الحدیثه). قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام).
- حلی، یحیی بن سعید. (۱۴۰۵ق). الجامع للشرائع. قم: مؤسسه سید الشهداء العلمیه.
- راوندی، قطب الدین، سعید بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). فقه القرآن، چاپ دوم. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- رحیمی، مرتضی. (۱۳۷۹). «مطالعه تطبیقی در زمینه ارتداد و احکام و آثار آن». مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز. شماره ۳۰ و ۳۱. صص: ۱۴۹-۱۷۴.
- زحیلی، وهبه بن مصطفی. (بی تا). الفقه الإسلامی وأدلته. دمشق: دار الفکر.
- سبزواری، علی مؤمن قمی. (۱۴۲۱ق). جامع الخلاف والوفاق. قم: زمینه سازان ظهور امام عصر (علیه السلام).
- شافعی، أبو عبد الله محمد بن إدريس. (۱۴۱۰ق). الأم. بیروت: نشر دار المعرفة.
- شوشتری، محمد تقی. (۱۴۰۶ق). النجعة فی شرح اللمعة. تهران: کتابفروشی صدوق.
- (شهید ثانی)، زین الدین بن علی عاملی. (۱۴۱۲ق). الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (المحشی - سلطان العلماء). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- (۱۴۱۳ق). مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام. قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۰ق). النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی. چاپ دوم. بیروت: دار الكتاب العربی.
- (۱۳۹۰ق). الاستبصار فیما اختلف من الأخبار. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. چاپ چهارم. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- (۱۴۲۷ق). رجال الشیخ الطوسی. چاپ سوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عراقی، ضیاء الدین. (۱۴۱۷ق). نهایة الأفكار. چاپ سوم. قم: بی نا.
- فیض کاشانی، محمد محسن. (۱۴۱۸ق). النخبة فی الحکمة العملیه والأحكام الشرعیة. چاپ دوم. تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
- (بی تا). مفاتیح الشرائع. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- قرطبی، یوسف بن عبدالله. (۱۴۲۱ق). استذکار. با تحقیق سالم محمد عطاء و محمد علی معوض. بیروت: نشر دار الکتب العلمیه.
- کاشف الغطاء، حسن بن جعفر. (۱۴۲۲ق). أنوار الفقاهة - کتاب الزکاة. نجف: مؤسسه کاشف الغطاء.
- کلباسی، محمد بن محمد ابراهیم. (بی تا). رسائل المحقق الکلباسی. قم: بی نا.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۴۲۹ق). الکافی. قم: دار الحدیث.
- کیدری، قطب الدین، محمد بن حسین. (۱۴۱۶ق). إصباح الشیعة بمصباح الشریعة. قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
- متقی هندی، علاء الدین علی بن حسام الدین. (۱۴۰۱ق). کنز العمال فی سنن الأ أقوال والأفعال. با تحقیق بکری حیانی - صفوة السقا. چاپ پنجم. بی جا: نشر مؤسسه الرسالة.
- مجلسی، محمد تقی. (۱۴۰۶ق). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه. چاپ دوم. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. چاپ دوم. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- (۱۴۲۰ق). الوجیزة فی الرجال. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مدنی تبریزی، یوسف. (۱۴۲۹ق). قواعد الأصول. چاپ دوم. قم: بی نا.

- مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری. (۱۴۱۳ق). *المقتنعة*. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
- نوری، حسین بن محمد تقی. (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل*. قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام).
- نجاشی، ابو الحسن، احمد بن علی. (۱۴۰۷ق). *فهرست أسماء مصنفی الشيعة*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- همدانی، آقا رضا بن محمد هادی. (۱۴۱۶ق). *مصباح الفقیه*. قم: مؤسسة الجعفریة لإحياء التراث و مؤسسة النشر الإسلامی.
- یزدی، محمد. (۱۴۱۵ق). *فقه القرآن*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.



اعتبارسنجی روایت امام رضا (علیه السلام) در تفسیر

آیه ۴۴ سورة اعراف (نقدی بر دیدگاه آلوسی)

دریافت: ۱۳۹۹/۹/۹ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۲۱

علیرضا حیدری نسب^۱، حسین خاکپور^۲، فریبا چمنی^۳

چکیده

روایات، پایه دوم معارف اسلامی و از جهت اعتبار هم‌سنگ قرآن‌اند. با وجود این، پاره‌ای خصوصیات به‌ویژه برای روایات تفسیری چون ضعف سند، اسباب تردید در صحت برخی از آن‌ها را فراهم آورده‌اند. یکی از این روایات، روایتی از امام رضا (علیه السلام) است، مبنی بر اینکه مراد از «مؤذن» در آیه ۴۴ سوره اعراف (فَأَذِّنْ مُؤَذِّنٌ يَبَيِّنُهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ) امام علی (علیه السلام) است. آلوسی که شماری روایت از امام رضا (علیه السلام) در تفسیر خود آورده، این روایت تفسیری کلامی را از طریق اهل سنت ناوارد و در نتیجه دور از صحت دانسته است. بررسی و تحلیل گزارش‌های مرتبط نشان می‌دهد، به‌رغم وجود زمینه برای تردید در صحت برخی طرق این حدیث، طرق برتر نقل آن در مصادر شیعه چون طرق قمی و کلینی از وصف صحت برخوردار بوده، می‌تواند شواهدی برای تصحیح نقل آن در مصادر اهل سنت چون طرق حاکم حسکانی باشد. لذا ورود این روایت رضوی از طرق مختلف در مصادر فریقین، در کنار برخورداری آن از انواع شواهد معنایی، چون نقش انحصاری برای انسان در محشر، موقعیت خاص اهل بیت (علیهم السلام) در شریعت، به‌ویژه شخصیت، سابقه و رفتار امام علی (علیه السلام) دستمایه‌های کافی برای اثبات اعتبار و صحت کلی حدیث است. یافته‌های پژوهش همچنین نشان می‌دهد استبعاد آلوسی بیش از آنکه نتیجه تحقیق باشد ریشه در تعصبات مذهبی او دارد.

کلیدواژه‌ها: روایات تفسیری، آیه ۴۴ اعراف، روایات امام رضا (علیه السلام)، رخدادهای قیامت، محمود آلوسی.

۱. دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه سیستان و بلوچستان (نویسنده مسئول): heydarynasab49@theo.usb.ac.ir

۲. دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه سیستان و بلوچستان: dr.khakpour@theo.usb.ac.ir

۳. کارشناس ارشد تفسیر اثری دانشگاه سیستان و بلوچستان: faribachamani95@gmail.com

۱. مقدمه

روایات به سبب فقدان قالب اعجازی از طرفی و صراحت در تعبیر از سوی دیگر، سرنوشت متفاوتی داشته و در مسیر ناهموار نقل و انتشار خود، به اقتضای بار معنایی شان مورد اختلاف واقع شده اند. این مشکل در ارتباط با روایات تفسیری مضاعف می نماید؛ زیرا این روایات که گاه در مقام تعیین مصداق صادر گشته اند، معمولاً فاقد سند کامل و متصل هستند (دیاری، ۱۳۹۰: ۴۴). از جمله این روایات اختلافی که ارتباط مستقیمی با محور عمده اختلافات فریقین، یعنی مسئله خلافت نیز دارد اخبار مناقب امام علی (علیه السلام) است. عیاشی، قمی و کلینی از امام رضا (علیه السلام) روایت کرده اند که حضرت در تفسیر آیه ۴۴ سوره اعراف فرمود: مراد از مؤذن، امام علی (علیه السلام) است (قمی، ۱۴۰۴: ج ۱، ۲۳۱؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۴۲۶). برخی مفسران اهل سنت بدون ذکر دلیل، در صحت حدیث پیش گفته تردید کرده اند. آلوسی، در تفسیر روح المعانی، مراد از مؤذن در آیه مذکور را ترجیحاً یکی از فرشتگان (اسرافیل، مالک جهنم یا ...) دانسته و روایت امام رضا (علیه السلام) را به دلیل عدم ورود از طرق اهل سنت و اینکه امام علی (علیه السلام)، همزمان در حظایر قدسی است، دور از صحت شمرده است (آلوسی، بی تا، ج ۸: ۱۲۳). گفتنی است برای تفسیر پاره ای از آیات، به ویژه آن دسته که با عوالم بالا و تجربه ناپذیر چون قیامت مرتبط هستند، راهی جز استفاده از نقل وجود ندارد. از قرآن در ارتباط با مراد از «مؤذن» در آیه فوق الذکر که در زمینه گفت و گوی اهل محشر است، مطلب زیادی قابل استفاده نیست. برخی مفسران گفته اند: «مؤذن» در این آیه نکره آمده چرا که هدف آیه، اعلام حکم بوده است. این امر از امور غیبی است که باید برای تفسیرش به روایات مراجعه کرد (طنطاوی، بی تا، ج ۵: ۲۷۶؛ رشیدرضا، ۱۹۹۰ م، ج ۸: ۳۷۹).

در ارتباط با تعیین مراد از «مؤذن»، شماری روایت با صیغه تمریض (قیل یا رُوی) وارد شده است که برای ارزش گذاری آن روایات، پاره ای بررسی ها ضرورت دارد؛ به ویژه آنکه گفته شده است: در تفسیر این آیه روایتی وارد نشده و آنچه ذکر شده است هم قابل اعتماد نیست (طنطاوی، بی تا، ج ۵: ۲۷۶). از روایات تفسیری مرتبط با مراد از «مؤذن» در این آیه، دو قول قابل استفاده است: الف. مراد از آن یکی از فرشتگان الهی (جبرئیل، اسرافیل،

نگهبان جهنم یا...) باشد. این قول از ابن عباس و عمدتاً در تفاسیر اهل سنت نقل شده است. ب. مراد از آن امیر مؤمنان (علیه السلام) است. این تفسیر مبتنی بر شماری روایت است که عموماً در میراث حدیثی شیعه، هم از ابن عباس و هم از طریق امامان (علیهم السلام) رسیده است.

۲. پیشینه

بررسی‌های انجام شده پیرامون پیشینه پژوهش پیش رو نشان می‌دهد پاره‌ای توضیحات و منابع نقل درباره این روایت در کتاب «شرح احقاق الحق» (مرعشی نجفی، بی‌تا، ج ۳: ۳۹۴) آمده است و برخی مفسران هنگام تفسیر آیه ۴۴ سورة اعراف با ذکر بعضی روایات در صدد تفسیر مراد از مؤذن برآمده‌اند؛ علامه طباطبایی پس از آنکه ضمن تدبر در قرآن، انسان بودن مؤذن را برگزیده، به ذکر دیدگاه‌های آلوسی و رشیدرضا و ایراد نقدهایی بر سخنان این مفسران پرداخته است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۸: ۱۲۰ و ۱۳۹). داوری چلقائی نیز طی مقاله‌ای ضمن ذکر و بررسی مختصر ۱۳ مورد روایتی که آلوسی در تفسیر خود از امام رضا (علیه السلام) آورده است، به آیه ۴۴ اعراف و تفاسیر مختلف «مؤذن» توسط مفسران و دیدگاه آلوسی و بررسی آن توسط علامه طباطبایی پرداخته است. سپس از نقل این روایت توسط حسکانی و اینکه آلوسی دلیلی بر نفی صحت روایت رضوی نداشته به عنوان شواهدی بر بطلان دیدگاه آلوسی استفاده کرده است (داوری چلقائی، ۱۳۹۹: ۱۳۰).

با وجود این، تحقیق پیش رو در پی بررسی کامل سندی و متنی روایت امام رضا (علیه السلام) و نقد دیدگاه آلوسی است و بیشتر نوآوری‌اش در این است که ابتدا به تفصیل، سند حدیث را بررسی و تحلیل و با وجود برخی زمینه‌ها برای تشکیک در صحت سند، آن را تصحیح کرده است. سپس در بحث دلالتی، محتوای حدیث را با ارائه قرائن و شواهد متعدد تأیید می‌کند. به نظر می‌آید روایت تطبیق «مؤذن» بر امام علی (علیه السلام) که از طرق مختلف روایی در مصادر فریقین وارد شده است، هم از نظر سند و هم از جهت مضمون قابل تصحیح بوده و استبعاد آلوسی نسبت به صحت آن، ریشه در تعلقات مذهبی اشعری وی دارد.

۳. گونه‌های تفسیر مؤذن

بسیاری از مفسران اهل سنت، مراد از «مؤذن» در آیه ۴۴ سورة اعراف را تعیین نکرده‌اند. رشیدرضا می‌گوید: درباره مراد از مؤذن روایتی وارد نشده است؛ آن از امور غیبی است که باید مستند به وحی باشد. معمولاً کار امور غیبی به‌ویژه درباره آخرت به عهده فرشتگان است (رشیدرضا، ۱۹۹۰م، ج ۸: ۳۷۹)؛ اما عده‌ای به تعیین مصداق برای آن پرداخته‌اند؛ برخی از آنان بدون ذکر سند یا روایتی، مراد را یکی از فرشتگان خوانده‌اند (نسفی، بی‌تا، ج ۲: ۱۳؛ قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج ۷: ۲۰۹)؛ مقاتل، وی را نگهبان جهنم دانسته است (مقاتل، ۱۴۲۴ق، ج ۱: ۳۹۲) و بعضی دیگر گفته‌اند که مراد از آن صاحب صور است (واحدی، ۱۳۸۸ق، ج ۱: ۳۹۵؛ فخر رازی، بی‌تا، ج ۱۴: ۸۵). در این میان آلوسی ضمن اشاره به اقوال مختلف، روایت امام رضا (علیه السلام) را مبنی بر اینکه مراد، امام علی (علیه السلام) باشد، بعید شمرده و چنین گفته است: «فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ»، مراد از وی بنا بر روایتی از ابن عباس، صاحب صور است؛ همچنین گفته شده که منظور، نگهبان آتش باشد؛ نیز آمده است که فرشته‌ای جز ایشان بوده که خدای والا مرتبه آن فرمان را به ایشان می‌دهد. روایت شیعیان از امام رضا (علیه السلام) و ابن عباس مبنی بر اینکه او علی (علیه السلام) باشد از روایاتی است که از طریق اهل سنت ثابت نیست و بعید است که این امام در حالی که در حظایر قدسی است مؤذن هم باشد (آلوسی، بی‌تا، ج ۸: ۱۲۳).^۱ در مقابل این دو دسته، عده‌ای مراد از «مؤذن» در آیه فوق را امام علی (علیه السلام) دانسته‌اند. به عنوان نمونه، ابن مردویه از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده است که فرمود: مراد، حضرت علی (علیه السلام) است (ابن مردویه، ۱۴۲۴ق: ۲۴۳؛ إربلی، ۱۴۰۵ق: ۳۲۸ و ۳۳۰). حاکم حسکانی نیز با ذکر پنج روایت که اغلب از طرق روایی شیعه است، مراد از مؤذن را امیر مؤمنان (علیه السلام) دانسته است. از جایی که تفسیر او با تفاسیر دیگر تفاوت دارد از آن با تفصیل بیشتر یاد می‌شود. او چنین آورده است:

- أبو عبد الله شیرازی برای ما نقل کرد که أبوبکر جریرائی گفت: أبو أحمد بصری چنین

۱. هو علی ما روی عن ابن عباس رضی الله تعالی عنه صاحب الصور علیه السلام و قیل: مالک خازن النار و قیل: ملک من الملائكة غیرهما یا ممره الله تعالی بذلک. و رواية الإمامية عن الرضا و ابن عباس أنه علی کرم الله تعالی وجهه مما لم یثبت من طریق أهل السنة و بعید عن هذا الإمام أن یکون مؤذناً و هو إذ ذاک فی حظائر القدس.

نقل نمود: مغیره بن محمد گفت: عبدالغفار بن محمد برای ما نقل کرد: مصعب بن سلام از عبدالاعلی تغلبی و او از محمد بن حنفیه نقل نمود که علی (علیه السلام) درباره آیه «فَأَذَنْ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ» (اعراف، ۴۴) فرمود: آن مؤذن من هستم.

- فرات بن ابراهیم کوفی گفت: علی بن عتاب برایم چنین حدیث کرد که جعفر بن عبداللہ برای ما نقل نمود: محمد بن عمر از قول یحیی بن راشد و او از قول کامل از ابوصالح نقل کردند که ابن عباس گفت: در حقیقت برای علی بن ابی طالب در کتاب خدا نام‌هایی وجود دارند که مردم به آنها آگاه نیستند [از جمله] قول خدای تعالی «فَأَذَنْ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ» است؛ او آن مؤذن میان اهل محشر است که می‌گوید: أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الَّذِينَ كَذَبُوا بَوَلَاتِي وَاسْتَخَفُّوا بِحَقِّي^۱.

- ابوالنضر عیاشی گفت: محمد بن نصیر برای ما نقل کرد که أحمد بن محمد برای ما گفت: حسین بن سعید، از قول محمد بن فضیل، از ابن اذینه درباره قول خدای متعال «فَأَذَنْ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ» گفت: آن مؤذن امیرالمؤمنین باشد.

- و او از قول حسین بن سعید برای ما نقل نمود که محمد بن حسین، از محمد بن فضیل، از ابن اذینه، از حمران از قول ابی جعفر مثل آن را نقل نمود.

- گفت: [و] جعفر بن أحمد برایم حدیث نمود، که گفت: عمرکی و حمدان برای ما نقل کردند که محمد بن عیسی، از یونس، و او از ابن اذینه از حمران از ابی جعفر نقل نمود که مراد از مؤذن، امیرالمؤمنین (علیه السلام) است (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ ق، ج ۱: ۲۶۷).

ابوحیان اندلسی نوشته: گفته شده است که وی همان اسرافیل، صاحب صور است؛ همچنین نقل است که مراد، جبریل می‌باشد؛ به گروهی شادی و به گروهی شدت و غضب را اعلام می‌دارد. دیگر آنکه مراد فرشته‌ای غیر از جبرئیل و نامعین است (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۲ ق، ج ۴: ۳۰۳).

مفسران شیعه عموماً آن مؤذن را امام علی (علیه السلام) دانسته‌اند (قمی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۲۳۱؛

۱. همانا لعنت خدا بر کسانی است که ولایت مرا کذب و حقم را سبک دانستند.

عیاشی، بی‌تا، ج ۲: ۱۷؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴: ۲۵۹؛ طباطبائی، بی‌تا، ج ۸: ۱۲۰ و ۱۳۹؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۶: ۱۸۱). در این بین علامه طباطبائی با تدبیر در قرآن، تفسیری متفاوت دربارهٔ مراد از «مؤذن»، ارائه کرده است؛ او نوشته است: ... در باره اینکه مؤذن، انسان، جن یا فرشته باشد از تدبیر در کلام خدا معلوم می‌شود که او از جنس بشر است؛ زیرا در هیچ جای قرآن نیامده است که جن در عالم آخرت درباره انسان نقشی داشته باشد. اما فرشتگان در آخرت، واسطه و عامل اجرای دستورهای پروردگار در عالم مرگ، بهشت و جهنم‌اند؛ ولی برای شان در محشر که مرحله بعث، سؤال، شهادت و صدور حکم نهایی است نقشی ذکر نشده است. تنها برای انسان، از جمله در آیات ۴۶ و ۴۹ اعراف، ۲۷ نحل و ۵۶ روم از برخی نقش‌ها سخن گفته شده است. از ملاحظه این نمونه نقش‌های انحصاری برای انسان، که باید به سبب محبت خدا به او باشد چنان به ذهن می‌آید که مؤذن باید انسان باشد (طباطبائی، بی‌تا، ج ۸: ۱۲۰).

مکارم شیرازی نیز اذان امام علی (علیه السلام) در محشر را ادامه نقش ایشان در دنیا و تبلیغ برائت دانسته، موضع حضرت (علیه السلام) در برابر ستمگران در دنیا را شواهد صدقی برای روایت رضوی شمرده است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۶: ۱۸۲).

۴. نیم‌نگاهی به دیدگاه آلوسی دربارهٔ روایات امامیان

محمود آلوسی با آنکه نسبت به امامان علی و رضا (علیه السلام) عنایت خاص نشان داده است، صحت روایت رضوی را بعید می‌داند. از ظاهر بیان وی بر می‌آید که استبعاد او به سبب عدم ورود این روایت از طریق اهل سنت و همچنین حضور همزمان حضرت در حظایر قدسی است؛ اموری که از دیدگاه مذهبی خاص آلوسی نشأت گرفته و نادرستی آن نزد اهل علم معلوم است. از اظهارات او دربارهٔ امامیان و روایات آنان چنان دانسته می‌شود که وی به ایشان عناد داشته و سعی بر تکذیب و تخطئه روایات‌شان دارد. او امامیان را برادران یهود و نصارا و سخن آنان را افتراپی و مجتمع بر کفر دانسته است؛ لذا بدترین تعابیر را نسبت به آنان به کار می‌برد (آلوسی، بی‌تا، ج ۱۰: ۱۰۰ و ۱۰۴). رفتار دور از مقام منطق

و تحقیق آلوسی سبب شده است تا رشیدرضا که خود در عناد با شیعه دست کمی از آلوسی ندارد نیز گاهی اوقات در مقام دفاع از شیعه برآید (رشیدرضا، ۱۹۹۰م، ج ۶: ۱۹۳). رشیدرضا سخنان آلوسی درباره این روایت رضوی را نقد و تا حدودی تعدیل کرده است؛ او نوشته است: پایه گذاران منابع جرح و تعدیل راویان، قواعد و منابع رجالی را بر اساس گرایش‌های مذهبی بنا نکرده‌اند. بر این اساس برخی از پیشوایان جرح و تعدیل چون عبدالرزاق و حاکم، شیعه علی (علیه السلام) به شمار آمده‌اند. هیچ فردی رجالی نیست مگر آنکه به عدالت بسیاری از شیعیان در روایت حکم کرده است. پس هنگامی که این روایت با سندی صحیح نقل شود قابل پذیرش است و حضور امام (علیه السلام) در حظایر قدس مانع از حضورش در محشر نیست. اگر برای نسبت دادن این اذان به امام علی (علیه السلام) مفهومی چون فضل یا پاداشی از سوی خدا در نظر باشد قطعاً و حتی بدون سند صحیح هم قابل پذیرش است؛ البته مادامی که ساختگی یا معارض با روایتی با سند قوی‌تر یا متن صحیح‌تر نباشد (همان، ج ۸: ۳۷۹)^۱. گرچه بیان رشیدرضا به عنوان بخشی از پاسخ به دیدگاه آلوسی نیکوست لیکن برای بررسی تفصیلی اعتبار حدیث رضوی و نقد دیدگاه آلوسی، بررسی روایات این باب، طرق ورود، وضعیت اسناد و ملاحظه شواهد معنایی آن ضرورت دارد.

۵. بررسی سندی روایت

از جمله طرق اعتبارسنجی روایات، بررسی وضعیت سندی آن است که در صورت برخورداری یک روایت از سند متصل و صحیح، اعتماد بر آن آسان می‌شود. در این مقام، و از جایی که روایات مبنی بر فرشته بودن «مؤذن»، فاقد سند بوده، امکان بررسی ندارند، تنها روایاتی بررسی سندی می‌شود که مراد را امام علی (علیه السلام) دانسته‌اند:

۱. إِنَّ وَاضِعِي كُتُبِ الْجَرْحِ وَالتَّعْدِيلِ لِرِوَاةِ الْأَخْبَارِ لَمْ يَضَعُوهَا عَلَى قَوَاعِدِ الْمَذَاهِبِ وَقَدْ كَانَ فِي أَيْمَتِهِمْ مَنْ يُعَدُّ مِنْ شِيعَةِ عَلِيٍّ وَأَلِيهِ كَعَبْدِ الرَّزَّاقِ وَالْحَاكِمِ، وَمَا مِنْهُمْ أَحَدٌ إِلَّا وَقَدْ عَدَلَ كَثِيرًا مِنَ الشَّيْعَةِ فِي رَوَايَتِهِمْ، فَإِذَا ثَبَتَتْ هَذِهِ الرِّوَايَةُ بِسَنَدٍ صَحِيحٍ قَبِلْنَاهَا، وَلَا نَرَى كَوْنَهُ فِي حُظَايِرِ الْقُدُسِ مَانِعًا مِنْهَا، وَلَوْ كُنَّا نَعْقِلُ لِإِسْنَادِ هَذَا النَّاذِيَنِ إِلَيْهِ كَرَمَ اللَّهُ وَجْهَهُ مَعْنَى يُعَدُّ بِهِ فَضِيلَةً أَوْ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى لَقَبِلْنَا الرِّوَايَةَ بِمَا دُونِ السَّنَدِ الصَّحِيحِ، مَا لَمْ يَكُنْ مَوْضُوعًا أَوْ مُعَارَضًا بِرَوَايَةٍ أَقْوَى سَنَدًا أَوْ أَصَحَّ مَثْنًا.

۵-۱. روایت رضوی در منابع روایی شیعه

در منابع روایی شیعه، روایتی که مراد از مؤذن را امام علی (علیه السلام) دانسته است از طرق مختلف از قول امامان علی، باقر و رضا (علیهم السلام) وارد شده است. از جمله محدثان شیعه، علی بن ابراهیم، عیاشی، کلینی و صدوق به نقل این روایت پرداخته‌اند. قمی آن را از طریق محمد بن فضیل چنین آورده است: *فإنه حدثني أبي عن محمد بن الفضيل عن أبي الحسن (عليه السلام) قال المؤذن أمير المؤمنين (عليه السلام) يؤذن أذا نأى يسمع الخلائق كلها والدليل على ذلك قول الله عز وجل في سورة براءة «وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ» فقال أمير المؤمنين (عليه السلام) كنت أنا الأذان في الناس (تفسير قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۳۱).* عیاشی هم همانند قمی، از طریق محمد بن فضیل آورده است که گفت: از امام ابوالحسن رضا (علیه السلام) درباره این سخن پروردگار «فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ» نقل است که فرمود: آن مؤذن امیر المؤمنین (علیه السلام) است (عیاشی، بی تا، ج ۲: ۱۷). کلینی نیز همین روایت را از طریق احمد بن عمر حلال و این گونه نقل کرده است: «الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوُشَاءِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عُمَرَ الْحَلَالِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (عليه السلام) عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى «فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ» قَالَ الْمُؤَذِّنُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام)» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۴۲۶).^۱

شیخ صدوق چنین نقل کرده است: ابوالعباس محمد بن ابراهیم بن إسحاق طالقانی (رحمه الله) برای ما حدیث کرد؛ گفت: عبدالعزیز بن یحیی جلودی در بصره برای ما نقل نمود که مغیره بن محمد برای ما گفت: رجاء بن سلمه برای ما حدیث گفت که عمرو بن شمر، از جابر جعفی، از ابی جعفر محمد بن علی (علیه السلام) نقل نمود: امیر المؤمنین علی بن ابی طالب صلوات الله علیه، در کوفه و پس از برگشت از نهر روان، وقتی شنید که معاویه به او دشنام و لعن گفته أصحابش را به قتل می‌رساند، برای ایراد خطبه برخاست و چنین سخنرانی نمود: ... آگاه باشید! من در قرآن نام‌های خاصی دارم؛ بپرهیزید از اینکه در صدد تصاحب آن عنوان‌ها برآیید که در دین خود گمراه گردید! خداوند عزوجل می‌فرماید: «وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» من آن صادق هستم؛ من در دنیا و آخرت مؤذن هستم؛

۱. حسین بن محمد از معلى بن محمد از وشاء و او از قول احمد بن عمر حلال روایت کرد که از امام رضا (علیه السلام) درباره مراد سخن پروردگار «فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ» پرسیدم. گفت: مؤذن امیر مؤمنان (علیه السلام) است.

خداوند عزوجل فرمود: «فَأَذِّنْ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ» آن مؤذن منم. فرمود: «وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ» و [صاحب] آن آذان من هستم (ابن بابویه، ۱۳۷۹: ۵۹).

با توجه به جایگاه برتر روایی قمی و کلینی و اتصال طرق نقل آنان ترجیحاً اسناد روایات ایشان بررسی می‌شود. وثاقت قمی و کلینی مورد اتفاق رجالیان شیعه است. بلکه در اقوال رجالیان تسنن هم قدح یا جرحی نسبت به کلینی دیده نمی‌شود.

۵-۱-۱. بررسی سندی روایت قمی

در طریق روایی قمی تا معصوم (علیه السلام) دو راوی وجود دارند:

ابراهیم بن هاشم، راوی نخستین قمی و پدر اوست. رجالیان تنها او را ستوده‌اند و از تصریح به وثاقتش خودداری کرده‌اند. نجاشی چنین نوشته است: ابراهیم بن هاشم أبو إسحاق، قمی کوفی الأصل بود. به قم منتقل شد. أبو عمرو کشی گفت: او شاگرد یونس بن عبدالرحمن از أصحاب رضا (علیه السلام) بود. در این سخن کشی تأمل وجود دارد. یاران ما گویند: او نخستین کسی است که حدیث کوفیان را در قم نشر داد. برایش کتاب‌هایی است؛ از آن جمله «النوادر» و «کتاب قضایا أمير المؤمنين (علیه السلام)» است (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۱۶؛ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۱۱). البته حضور مکرر ابراهیم بن هاشم در روایات تفسیر علی بن ابراهیم قمی و «من لایحضره الفقیه» که صاحبان آن‌ها مدعی نقل از افراد ثقه هستند حکایت از توثیق عام در باره علی بن ابراهیم دارد! (به عنوان نمونه: قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۳۰، ۳۲، ۳۴، ۳۶؛ ابن بابویه، بی تا، ج ۱: ۳۵۲، ۵۶۲ و ج ۳: ۱۹۰).

«محمد بن الفضیل»؛ شیخ طوسی ابن فضیل را یک بار در ضمن یاران امام کاظم (علیه السلام) آورده و ضعیف خوانده و بار دیگر در شمار اصحاب امام رضا (علیه السلام) آورده و او را از دی صیرفی، متهم به غلو (یرمی بالغلو) و البته صاحب کتاب دانسته است (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۴۳ و ۳۶۵). نجاشی نیز چنین نوشته است: محمد بن فضیل بن کثیر، صیرفی از دی أبو جعفر أزرق، از راویان امامان کاظم و رضا (علیه السلام) و دارای کتاب و مجموعه

مسائل بوده است. محمد بن حسین بن ابی الخطاب راوی کتاب اوست و جماعتی همین نسخه را روایت کنند (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۳۶۷).

آن گونه که از شواهد بر می آید دلیل نسبت ضعف به ابن فضیل در کلام شیخ طوسی، متهم بودن او به غلو است. عبارت «یرمی بالغلو» به خوبی از این امر حکایت دارد. در این زمینه باید گفت گرچه اتهام به غلو نزد پیشینیان ضعف به حساب می آمده است؛ اما تأمل و بررسی ها نشان می دهد صرف اتهام به غلو توسط پیشینیان بدون ذکر وجه آن، دلیل ضعف راوی نیست؛ زیرا همان گونه که بعضی بزرگان چون وحید بهبهانی گفته اند اتهام به غلو توسط پیشینیان، مسلکی شایع و اجتهادی بوده که آنان در این جهت افراط کرده؛ به سادگی، حتی برای بزرگان طایفه نسبت غلو را به کار برده اند؛ به عنوان نمونه در برخی موارد حتی عدم اعتقاد به «سهو النبی» یا باورداشتن به مقامات عالیه برای معصومان علیهم السلام چون علم غیب را اندیشه هایی غالیانه می دانسته اند؛ اموری که نزد متأخران مقبول نبوده، و بعضی از این امور از بدیهیات باور امامیان به نظر می آید (بهبهانی، بی تا: ۷۹ و ۹۳؛ بروجردی، ۱۴۱۶ق، ج ۴: ۱۹۸؛ منتظری، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۴۲۸). بر اساس این تحلیل، نسبت غلو به محمد بن فضیل، سبب ضعف او نیست؛ به ویژه آنکه رجالی برتر، نجاشی سخنی از تضعیف او ندارد و از سویی بزرگانی از اعیان محدثان، بیش از ۴۰ نفر چون محمد بن حسین بن ابی الخطاب کتاب او را نقل کرده اند (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۳۶۷؛ صافی، ۱۴۲۳ق، ج ۲: ۴۷۲)؛ و با توجه به آنکه مشایخی چون اصحاب اجماع از قبیل صفوان بن یحیی، احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی، حسن بن محبوب و یونس بن عبدالرحمن از او حدیث نقل کرده اند و منابعی چون کتب اربعه آکنده از روایات محمد بن فضیل است، می توان گفت حدیث رضوی از طریق قمی از صحت سند و اعتبار برخوردار است.

۵-۱-۲. بررسی طریق کلینی

کلینی با چهار واسطه از معصوم (علیه السلام) نقل کرده است:

«حسین بن محمد»؛ نجاشی او را ابومحمد عبدالله بن عامر، شیخی از مشایخ شیعه، ثقه و دارای کتاب «النوادر» معرفی کرده است (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۲۱۸). ظاهراً شیخ طوسی او را حسین بن احمد بن عامر شناسانده است (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۲۴). میرداماد او را حسین بن محمد بن عامر اشعری قمی و از بزرگان مشایخ کلینی دانسته است که وی از او روایات بسیار، از جمله از طریق عمویش عبدالله بن عامر نقل کرده و به اسم جدش عامر اشعری در مواضع گوناگون تصریح کرده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۴۹۶، پانوشت میرداماد، مجلسی، ۱۴۲۰ق: ۶۶؛ تفرشی، ۱۴۱۸ق، ج ۲: ۱۱۴؛ خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۷: ۸۳).

«معلی بن محمد»؛ نجاشی نوشته است: أبو الحسن بصری مضطرب الحدیث و المذهب است؛ کتابهایش نزدیک به قبول است. از جمله کتابهایش کتاب الایمان و درجاته و زیاده و نقصانه، کتاب الدلائل، کتاب الکفر و وجوهه، کتاب شرح المودة فی الدین، کتاب التفسیر، کتاب الإمامة، کتاب فضائل أمير المؤمنين (علیه السلام)، کتاب قضایاه (علیه السلام)، کتاب المروءة (المروءة) و کتاب سيرة القائم (عج) است (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۴۱۸).

علامه حلی هم ضمن نقل سخن نجاشی از قول ابن غضائری چنین آورده است: معلی بن محمد بصری ابومحمد، برخی احادیثش معروف و پاره‌ای منکر است؛ از ضعف روایت کرده و جایز است مرویاتش به عنوان شاهد ذکر شود (حلی، ۱۴۱۷ق: ۲۵۹).

علامه مجلسی وجود [معلی] بن محمد بصری را از جایی که از مشایخ اجازه است مضر به سند روایت ندیده است (مجلسی، ۱۴۲۰ق: ۱۸۱). البته همو هنگام شرح روایت کلینی، بدون هرگونه توضیحی، آن حدیث را بنا بر مشهور ضعیف خوانده است (همان، ۱۴۰۴ق، ج ۵: ۸۷).

مامقانی پس از ذکر و بررسی اقوال مختلف رجالیان درباره معلی گوید: روایتش از ضعف ضرری به روایات او از ثقات نمی‌زند. فساد مذهبش هم ثابت نیست؛ و اینکه شیخ اجازه

بوده است او را از توثیق بی‌نیاز می‌سازد (مامقانی، بی‌تا، ج ۳: ۲۳۳).

آقای خویی پس از ذکر تفصیلی موقعیت روایی معلی و نقل دیدگاه رجالی نجاشی در باره‌اش چنین نتیجه گرفته است: ظاهر آنکه وی ثقة و روایاتش قابل اعتماد است. سخن نجاشی که او را از نظر حدیث و مذهب مضطرب خوانده است مانع از وثاقتش نیست. اضطرابش در مذهب، همان‌گونه که برخی رجالیان گفته‌اند ثابت نیست؛ و حتی اگر ثابت هم دانسته شود باز هم با وثاقت او منافات ندارد. معنای اضطرابش در حدیث باید آن باشد که او گاهی روایتی معروف و بعضی اوقات روایاتی منکر نقل می‌کند و این نیز منافای وثاقتش نیست. سخن نجاشی که گفت «و کتبه قریبه» بر این امر تأکید دارد. روایت معلی از ضعفاء آن‌گونه که ابن غضائری گفت، به فرض ثبوت، آسیبی به عمل به روایاتش از طریق ثقات نمی‌زند. لذا آنچه آشکار می‌نماید اینکه وی مورد اعتماد است. والله العالم. هرگونه باشد طریق صدوق (قدس سره) به معلی با واسطه پدرش، محمد بن حسن، و جعفر بن محمد بن مسرور (رضی الله عنهم)، از طریق حسین بن محمد بن عامر، از معلی بن محمد بصری، طریقی صحیح است؛ جز آنکه طریقی شیخ طوسی به وی به سبب وجود ابوالفضل و ابن بطه ضعیف است (خویی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۹: ۲۸۰).

بررسی‌ها نشان می‌دهد معلی از مشایخ ثقه‌ای چون احمد بن محمد بن ابی نصر، حسن بن علی بن فضال و حسن بن علی و شاء استفاده کرده و مشایخ ثقه‌ای از کلینی چون حسین بن محمد بن عامر از وی بسیار نقل کرده‌اند. همچنین آثار متعدد معلی در فقه، تاریخ و کلام از تخصص و تبحر او در این حوزه‌ها حکایت دارد. با توجه به اینکه حدود ۷۰۰ روایت از طریق معلی در کتب اربعه وارد شده است، نمی‌توان پذیرفت که اصحاب کتب اربعه که جوامع خود را برای رفع مشکلات شرعی مکلفان فراهم آورده‌اند صدها روایات از طریق کسی نقل کرده باشند که خود مشکل داشته است. بر این اساس و مطابق آنچه عموم رجالیان درباره معلی ذکر کرده‌اند وجود او در این روایت رضوی آسیبی به صحت و اعتبارش نمی‌زند.

«الو شاء، الحسن بن علی بن زیاد»؛ نجاشی در این باره نوشته است: و شاء بجلی کوفی،

أبو عمرو و کشی گفت: کنیه اش ابو محمد و شاء و او نوه دختری إلیاس صیرفی خزاز، از یاران امام رضا (علیه السلام) و از وجوه شیعه بوده که از جدش إلیاس روایت دارد (نجاشی، ۱۴۱۶ ق: ۳۹). احمد بن عمر الحلال، أحمد بن عمر حلال (خلال)، شیریه (عسل) فروش، کوفی أنماطی، ثقة وردی الأصل بود (طوسی، ۱۴۱۵ ق: ۳۵۲).

نگارندگان مقاله از مجموع آنچه ذکر و بیان شد، نتیجه می گیرند که ضعیف خواندن این حدیث رضوی از سوی علامه مجلسی، بی وجه بوده؛ مطابق مبانی متأخران این روایت رضوی از ملاک های صحت و اعتبار برخوردار است.

۵-۲. روایت رضوی در مصادر اهل سنت

برخلاف آنچه آلوسی گفته است این روایت از طریق اهل سنت نیز وارد شده است. یکی از این منابع «شواهد التنزیل» حاکم حسکانی است. او از پنج طریق از جمله چنین روایت کرده است:

«أخبرنا أبو عبد الله الشيرازي قال: أخبرنا أبو بكر الجرجاني قال: حدثنا أبو أحمد البصري قال: حدثنا المغيرة بن محمد قال: حدثنا عبد الغفار بن محمد، قال: حدثنا مصعب بن سلام، عن عبد الأعلى التغلبي: عن محمد بن الحنفية عن علي قال: «فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين» فأنا ذلك المؤذن» حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ ق، ج ۱: ۲۶۷).

ابن مردویه اصفهانی نیز درباره مؤذن چنین آورده است: «عن أبي جعفر الباقر (علیه السلام) قال: هو علي (علیه السلام)» (ابن مردویه، ۱۴۲۴ ق: ۲۴۳؛ إربلی، ۱۴۰۵ ق: ۳۲۸).

۵-۲-۱. بررسی راویان حاکم حسکانی

حاکم حسکانی در روایت اول، آن حدیث را با هشت واسطه از معصوم (علیه السلام) نقل کرده است. در اینجا نیز به بررسی سندی روایت نخست حسکانی که از طرق روایی اهل سنت بوده، سندش متصل به نظر می آید بسنده و به روایت ابن مردویه تنها اشاره می شود. راویان

حسکانی این گونه معرفی شده‌اند:

ابو عبدالله شیرازی؛ ابن باکویه محمد بن عبدالله بن عبیدالله بن باکویه شیرازی صوفی ابو عبدالله شیخ صوفیان در روزگارش، عالم به طرق روایی آنان، جامع حکایات و سیرت‌هایشان بود. با مشایخ آنان دیدار و از آنان دانش اخذ کرد. در نیشابور، در خانه کوچک سلمی سکونت گزید. هم‌نشینی‌های خوبی با مشایخ آنجا داشت. حدیث، سماع و روایت نمود؛ جز آنکه ثقات درباره سماعات حدیثش توقف کردند (فارسی، ۱۴۰۳ق: ۲۷). ذهبی نوشته است: محمد بن عبدالله بن عبیدالله بن باکویه، ابو عبدالله شیرازی، یکی از بزرگان مشایخ صوفیه است. از محمد بن خفیف زاهد، محمد بن قاسم بن ناصح کرچی در شیراز، ابوبکر قطیعی در بغداد، ابوالاحمد بن عدی در گرگان، ابویعقوب نجیرمی در بصره، و... حدیث شنید. ابوالقاسم قشیری، عبدالواحد بن ابی القاسم قشیری، ابوبکر بن خلف شیرازی، عبدالوهاب بن أحمد ثقفی و... از او سماع کردند. یک جزء از حدیثش به دست ما رسیده است. إسماعیل بن عبدالغافر فارسی گفت: از ابوالصالح أحمد بن عبدالملک مؤذن شنیدم که می‌گوید: در اجزاء ابو عبدالله بن باکویه نگاه کرده و آثار سماع را در آن نیافته است. نیکوترین مسموعات وی همان حکایات اوست (ذهبی، ۱۴۰۷ق، ج ۲۹: ۲۴۴). او در ۴۲۸ هجری فوت کرد (صفدی، ۱۴۲۰ق، ج ۳: ۲۶۱).

ابوبکر جرجرائی؛ محمد بن أحمد بن محمد ابوبکر جرجرائی مفید، از محمد از یحیی مروزی، ابوشعیب حرانی و خلقی دیگر روایت کرد. راوی اخباری منکر از افرادی مجهول است. ابوالولید باجی گفت: برخی اسناد روایی مورد ادعای جرجرائی را انکار نمودم. او که از جهت نقل متهم بود در سال ۳۷۸ق با ۹۴ سال سن در بخاری وفات یافت (سمعانی، ۱۴۰۸ق، ج ۳: ۲۰).

ابو احمد بصری؛ وی مجهول می‌نماید.

مغیره بن محمد؛ ابوحاتم مہلبی از دی بصری ادیب، از محمد بن عبدالله أنصاری و عبدالله بن رجاء و گروهی دیگر حدیث نقل کرد. محمد بن مرزبان و محمد بن یحیی صولی از او نقل کرده‌اند. صدوق بود. در ادب درخشید و خوش‌سرا بود. مدح متوکل و

جز او را گفت. در ۲۷۸ ق فوت کرد. از طریق أنصاری برایش کتاب بزرگی دیدم (ذهبی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲۰: ۴۷۵).

عبد الغفار بن محمد؛ وی نیز مجهول به نظر می‌رسد.

مصعب بن سلام؛ مصعب بن سلام تمیمی کوفی، از ابن جریج و ابن شبرمه حدیث نقل کرد. أحمد، زیاد بن ایوب و شماری دیگر از او نقل کردند. علی بن مدینی او را ضعیف خواند. أبوحاتم گفت: در جایگاه صدق قرار دارد. از ابن معین درباره اش دو قول نقل است. ابن حبان گفت: کثیر الغلط بود. به او احتجاج نمی‌شود (ذهبی، ۱۳۸۲ ق، ج ۴: ۱۲۰).

عبد السلام تغلبی (ثعلبی)؛ عبدالأعلی بن عامر، از ابن حنفیه، سعید بن جبیر و أبوالبختری روایت دارد. إسرائيل، شعبه و خلقی از او نقل کرده‌اند. أحمد و أبوزرعه او را ضعیف دانسته‌اند. أحمد گفت: روایتش از ابن حنفیه چون ریح است. گویی آن را ناصحیح دانست. سفیان ثوری هم او را ضعیف شمرد. أحمد بن زهیر از یحیی نقل کرد: آن گونه که باید، قوی نیست. گفته شده که در ۱۲۹ ق فوت کرد (ذهبی، ۱۳۸۲ ق، ج ۲: ۵۳۰).

محمد بن حنفیه؛ ذهبی او را سید امام، ابوالقاسم و ابو عبد الله معرفی کرده که همزمان با سال مرگ ابوبکر ولادت یافت. او را دارای بیشترین و صحیح‌ترین روایت از امام علی (علیه السلام) خوانده‌اند (ذهبی، ۱۴۱۳ ق، ج ۴: ۱۱۰).

بر اساس آنچه در کلام رجالیان تسنن دیده می‌شود سند این روایت صحیح نیست.

۵-۲-۲. روایت ابن مردویه

طریق روایی ابن مردویه نامعلوم و غیر قابل بررسی است (ابن مردویه، ۱۴۲۴ ق: ۲۴۳؛ اربلی، ۱۴۰۵ ق: ۳۲۸ و ۳۳۰). گرچه روایات اهل سنت، فاقد وصف صحت یا سند متصل اند لیکن می‌تواند شواهدی بر صحت معنایی روایت رضوی باشد.

۶. بررسی محتوایی و دلالتی روایت رضوی

شواهد گوناگونی بر صحت محتوای روایت امام رضا (علیه السلام) وجود دارند. این شواهد دو گونه‌اند:

۶-۱. شواهد خاص

پاره‌ای شواهد به صراحت بر صحت مضمون روایت رضوی و نقش ویژه امام علی (علیه السلام) در محشر دلالت دارد که برخی از آن‌ها چنین است:

۶-۱-۱. اذان و تبلیغ برائت

به اتفاق فریقین، پیامبر (صلی الله علیه و آله) امام علی (علیه السلام) را برای تبلیغ سوره برائت فرستاد و او در محشر حج اکبر بیزاری خدا و رسول (صلی الله علیه و آله) از مشرکان ستمگر را اعلان کرد و به این دلیل، ایشان خود را مؤذن در دنیا خواند. برخی مفسران چنین آورده‌اند: امام سجاد (علیه السلام) فرمود: علی (علیه السلام) در کتاب خدا اسمی دارد که مردم آن را نمی‌دانند؛ پرسیده شد که آن چیست؟ فرمود: «اذان من الله و رسوله»، علی (علیه السلام) [منادی] اذان در روز حج اکبر است (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ ق، ج ۱: ۳۰۴؛ سیوطی، بی‌تا، ج ۳: ۲۱۱).

اذان امام علی (علیه السلام) در محشر قیامت امر تازه‌ای نیست؛ در سطحی برتر ادامه همان موقعیت و مأموریت امام (علیه السلام) در دنیا است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۶: ۸۲). بر اساس برخی اخبار امام (علیه السلام) پس از برگشت از جنگ نهروان، هنگامی که شنید معاویه حضرت را دشنام می‌گوید و یاران او را به قتل می‌رساند، برای ادای سخن برخاست و فرمود: من مؤذن در دنیا و آخرت هستم. آن گاه با قرائت آیه ۴۴ سوره اعراف خود را مصداق آن مؤذن و با قرائت آیه ۳ سوره توبه خود را (منادی) آن اذان دانست (ابن بابویه، ۱۳۷۹: ۵۹؛ قندوزی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱: ۳۰۲).

۶-۱-۲. تقسیم‌گری بهشت و آتش

شماری حدیث در باب تقسیم بهشت و آتش توسط امام علی (علیه السلام) وارد شده است. برخی محدثان از جمله حافظ ابن عقده به جمع راویان و طرق مختلف ورود این روایت در یک کتاب پرداخته‌اند (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۹۴ و ۲۳۳؛ آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۵: ۱۶۳). اصحاب معاجم به این حدیث مشهور در ذیل ماده «قسم» استناد کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۲: ۴۷۹؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷: ۵۶۹). این روایت پرتکرار به گونه‌های مختلف در میراث حدیثی فریقین آمده است؛ از جمله آمده است که با محبت علی (علیه السلام) بهشتی از جهنمی جدا می‌شود و ایشان دوستان خود را وارد بهشت و دشمنان را وارد آتش می‌کند (ابن بابویه، ۱۴۱۷ق: ۱۰۰؛ مفید، ۱۴۱۴ق: ۲۱۳؛ قاضی عیاض، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۳۳۸؛ ابن مغازلی، ۱۴۲۶ق: ۸۱؛ خوارزمی، ۱۴۱۴ق: ۲۹۴؛ هیتمی، ۱۳۸۵ق: ۱۲۶). آلوسی نوشته است: معنای سخن امام (علیه السلام) که خود را بخش‌کننده بهشت و آتش خواند، اگر صحیح باشد آن است که افراد این امت دو گروه‌اند؛ گروهی همراه من‌اند؛ پس هدایت‌یافته‌اند و گروهی علیه من هستند که بر گمراهی باشند؛ پس دسته همراه من در بهشت و دسته دیگر در آتش‌اند (آلوسی، بی‌تا، ج ۳۰: ۱۱۹). این مضمون در برخی بیانات مفسران در تفسیر اصحاب اعراف وارد شده و آمده است که مراد از اصحاب اعراف اهل بیت (علیهم السلام) و علی (علیه السلام) است که بر اعراف ایستاده‌اند؛ دوستان و دشمنان خود را می‌شناسند و به سوی بهشت یا جهنم می‌رانند (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴: ۲۶۲؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۴: ۲۳۶؛ قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج ۷: ۲۱۲). این روایات نیز از موقعیت ممتاز امام (علیه السلام) در محشر حکایت دارد.

۶-۱-۳. عبور از صراط فقط با اذن امام علی (علیه السلام)

در برخی احادیث آمده است که امام علی (علیه السلام) نخستین کسی است که در قیامت در برابر پروردگار زانو زده به طرح دعوا و شکایت می‌پردازد (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۵: ۷ و ۲۴۲؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۲: ۳۸۶؛ هیتمی، ۱۳۸۵ق: ۱۲۶). پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: عبور از صراط جز

با اذن علی (علیه السلام) ممکن نیست. این روایت نیز از موقعیت خاص امام علی (علیه السلام) در محشر حکایت دارد. برخی مصادر این روایت از این قرارند (خوارزمی، ۱۴۱۴ق: ۷۱؛ محب طبری، بی تا، ج ۳: ۱۳۸ و ۲۳۲؛ هیتمی، ۱۳۸۵ق: ۱۲۶؛ قندوزی، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۲۵۵ و ۳۳۷ و ج ۳: ۲۳۰).

۶-۱-۴. سؤال از ولایت امام علی (علیه السلام)

شماری روایت ذیل آیه «وَقَفَّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ» (صافات، ۲۴)^۱ نقل شده که بر سؤال از ولایت امام علی (علیه السلام) و موقعیت ممتاز وی در قیامت دلالت دارد. حاکم حسکانی با ذکر روایات متعدد و همچنین موفق خوارزمی مراد از مورد سؤال در آیه فوق را ولایت امام (علیه السلام) دانسته اند (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ۱۶۰؛ خوارزمی، ۱۴۱۴ق: ۲۷۵). ابن حجر هیتمی نیز ضمن ذکر آیه فوق، ابتدا روایت ابوسعید خدری را مبنی بر اینکه مراد از سؤال در قیامت، ولایت علی (علیه السلام) است، یاد و سپس اضافه کرده است که شاید همین معنا، مقصود واحدی باشد؛ آنجا که درباره آن آیه گفته است: ... یعنی از ولایت علی و اهل بیت (علیهم السلام) سؤال می شود؛ زیرا خدا به پیامبرش فرمان داده است تا به مردم بفهماند که برای تبلیغ رسالت اجری از آن ها نمی خواهد جز مودت و دوستی با نزدیکانش و معنی کلام این است که از آن ها سؤال خواهد شد آیا حق ولایت، آن چیزی که پیامبر آن ها را بدان سفارش نموده بود، به جا آوردند یا آن را تباه کرده؛ اهمال نمودند؛ تا مورد بازخواست باشند (هیتمی، ۱۳۸۵ق: ۱۴۹).

چنین جایگاهی برای امام (علیه السلام) سبب شده است تا آلوسی پس از نقل این آیه و ذکر روایات متفاوت، از قول امامیان به ذکر روایات ابن عباس و ابوسعید خدری که مراد را ولایت علی (علیه السلام) دانسته اند، پرداخته و آن را تقویت کرده است. البته او بدون هر دلیلی برای ایجاد تعدیل در مناقب، از ولایت دیگر خلفا هم یاد کرده است. او می نویسد: بهترین این گفته ها آنکه از عقاید و اعمال و در رأس آن از «لا اله الا الله» سؤال می شود؛ و به این جهت

۱. نگه شان دارید که از آن ها پرسش می شود.

از ولایت علی که خداوند او را همواره گرمی دارد و همچنین از ولایت برادرانش، خلفای راشدین که خدا از همه آنان خشنود باشد پرسیده می شود (آلوسی، بی تا، ج ۲۳: ۸۰)¹.

۶-۱-۵. همیاری همیشگی امام (علیه السلام) برای پیامبر (صلی الله علیه و آله) و اسلام

مروری بر نقش و موقعیت امام علی (علیه السلام) در ارتباط با شریعت اسلام در دنیا، بهتر می تواند صحت روایت اذان امام (علیه السلام) در محشر قیامت را نشان دهد. شواهد می گوید که آن امام (علیه السلام) از روزهای آغازین دعوت پیامبر (صلی الله علیه و آله) در نقش شریک کار پیامبر (صلی الله علیه و آله) ظاهر شد. در جریان یوم الإنذار به عنوان برادر، جانشین و وصی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) معرفی شد (ابن سعد، بی تا، ج ۱: ۱۸۷؛ طبری، بی تا، ج ۲: ۶۳)؛ از ابرار، مولای مومنان، وصی و باب مدینه علم صاحب رسالت به شمار آمد (آلوسی، بی تا، ج ۲۹: ۱۵۸؛ ج ۱۵۸: ۲۷؛ ج ۳). در جریان مباحله و روز سرنوشت، همراه با خانواده خود در صحنه حضور یافت؛ امری که موقعیت خاص ایشان نزد پیامبر (صلی الله علیه و آله) را نشان داد و قوی ترین دلیل بر فضل عترت دانسته شد (زمخشری، ۱۳۸۵ق، ج ۱: ۴۳۴). آیات وزارت و مشارکت هارون با موسی (علیه السلام) (طه، ۹-۳۲) و حدیث منزلت با بیاناتی دیگر موقعیت امام (علیه السلام) را نشان داد (نیشابوری، بی تا، ج ۷: ۱۲۰؛ آلوسی، بی تا، ج ۱۳: ۲۳۵). آن امام (علیه السلام) در عموم جنگ های پیامبر (صلی الله علیه و آله) نقشی تعیین کننده به عهده گرفت و صاحب لواء حضرت بود؛ در برخی صحنه ها مجروح می شد و پرچم از دستش می افتاد. پیامبر (صلی الله علیه و آله) درباره اش می فرمود: علی صاحب لواء من در دنیا و آخرت است (محب طبری، بی تا، ج ۳: ۱۵۶؛ خوارزمی، ۱۴۱۴ق، ۳۲۹؛ قندوزی، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۳۷۰؛ ج ۲: ۱۶۶). از جایی که حضرت، در دنیا و آخرت پیش آهنگ امت، شاهد و شفیع آنان بوده است، تعبیر پرچمداری امام (علیه السلام) برای پیامبر (صلی الله علیه و آله) در دنیا و آخرت می تواند بیانگر موقعیت خاص آن امام (علیه السلام) در محشر قیامت باشد.

اگر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بر سر نشر اسلام و تنزیل قرآن نبرد کرد، امام (علیه السلام) بر سر تأویل آن، با ناکثان، باغیان و مارقان پیکار نمود (حاکم نیشابوری، بی تا، ج ۳: ۱۳۹) و به این

۱. ... و اولى هذه الأقوال ان السؤال عن العقاید و الأعمال و رأس ذلك لاله الا الله و من اجله ولاية علی کرم الله تعالی وجهه و کذا ولاية إخوانه الخلفاء الراشدین رضی الله تعالی عنهم أجمعین.

ترتیب حکم اسلام در مواجهه با باغیان را تبیین نمود؛ لذا جا دارد آن امام علیه السلام در امتداد همین ظلم‌ستیزی، در محشر قیامت نتیجه نهایی آن کارزارها و سوء رفتارها، یعنی حکم محکومیت ظالمان و استقرار لعنت بر آنان را اعلام نماید.

گفتنی است تأمل در آیات مورد بحث، از جمله «الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ» (اعراف، ۴۵) نشان می‌دهد ظالمان سه وصف دارند؛ مانع راه خدا و به دنبال ایجاد انحراف بوده به آخرت هم کافرند؛ و مطابق آنچه مورد اشاره قرار گرفت جبهه مقابل امام علیه السلام به‌ویژه معاویه جامع این اوصاف بودند؛ حضرت هنگام شنیدن ستمگری‌های معاویه چون قتل شیعیان و ... لب به سخن گشوده از آینده دردناکی که در انتظارشان است یاد کرد و فرمود: من مؤذن در دنیا و آخرت هستم.

به این صورت کارنامه حضرت در مقابله با ظالمان و دفاع از مظلومان شاهی دیگر بر صحت انطباق آیه بر امام علیه السلام می‌گردد؛ و با توجه به اینکه رفتار و کارنامه این جهانی مکلفان در دار دیگر تجسم و تکامل می‌یابد انطباق مؤذن بر امام علیه السلام روشن می‌نماید (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۶: ۱۸۱).

۲-۶. شواهد عام

پاره‌ای شواهد نیز وجود دارد که بر موقعیت ممتاز امام علی علیه السلام در ضمن جمع حکایت دلالت دارد.

۱-۲-۶. اهل بیت علیهم السلام شاهدان بر امت

بعضی آیات از گفت‌وگو در محشر و برپایی محکمه، گرفتن و احضار شهود می‌گویند و سخن از شهادت انبیا علیهم السلام و اولیا در آن صحنه دارند (نساء، ۴۱، نحل، و ...) در برخی آیات سخن از رؤیت اعمال و اشراف بر آن در میان است؛ قمی در تفسیر آیه «قُلْ اَعْمَلُوا فَاَسِيرِی اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ» (توبه، ۱۰۳) نقل می‌کند که مراد از مؤمنانی که مشرف

بر اعمال امت اند اهل بیت (علیهم السلام) هستند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۳۰۴). کلینی در تفسیر این نمونه آیات بابی با پنج روایت با عنوان «ان الائمة شهداء الله على خلقه» گشوده است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۹۰). همچنین به مناسبت تفسیر آیه «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» (بقره، ۱۴۳) در روایات آمده است که مراد از امت وسطی که شاهد بر مردم هستند، اهل بیت (علیهم السلام) است. ایشان بر اعمال مخالف با حق مردم در دنیا و آخرت گواه اند (حاکم حسکانی، ج ۱: ۱۱۹؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۴۱۷). با توجه به آنکه بسیاری از افراد این امت، در دنیا فاقد صلاحیت علمی و در نتیجه فاقد شایستگی برای شهادت هستند، شهادت آنان در قیامت هرگز قابل تصور و پذیرش نیست؛ لذا تنها گروهی از امت که با قاطعیت می توان گفت از فهم و علمی متفاوت (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۴: ۳۰) برخوردار و مورد شهادت پیامبر ﷺ بوده و از طرف دیگر شایستگی شهادت بر اعمال امت را دارند خاندان حضرت و در صدر آنان امام علی (علیه السلام) هستند. این نمونه آیات و روایات که کم شمار هم نیست، می تواند شواهدی بر صحت روایت رضوی باشد.

۷. نتیجه گیری

همان گونه که علامه طباطبایی گفته بررسی و تدبر در قرآن و استعمالات قرآنی نشان می دهد در مرحله حشر در عالم آخرت، نقشی جز برای انسان ذکر نشده است؛ لذا مؤذن باید انسان باشد. روایت امام رضا (علیه السلام) که فاقد هرگونه روایت معارضی با سند صحیح یا متصل است از طرق مختلف در منابع فریقین وارد شده است؛ جز آنکه طرق روایی آن نزد شیعه از شمار و اعتبار بیشتری برخوردار است. هر دو طرق روایی برتر این روایت در مصادر شیعه، طرق قمی و کلینی صحیح بوده، شواهد متعدد معنایی آن در قرآن و اخبار، صحت کل روایت را تأیید می کنند. گرچه طریق روایی روایت رضوی در مصادر اهل سنت ضعیف می نماید لیکن صحت آن در مصادر شیعه می تواند شواهدی بر صحت معنای آن باشد. اوصافی چون برادری، وزارت، وصایت، باییت مدینه علم

پیامبر ﷺ تقسیم‌گری بهشت و آتش برای امام علی (علیه السلام) و پرچمداری همیشگی ایشان برای پیامبر ﷺ که مورد اتفاق فریقین و از جمله آلوسی است؛ همچنین موقعیت برتر عترت و امام علی (علیه السلام) در شریعت از وجود نقش ممتاز حضرت در قیامت و صحت روایت رضوی حکایت دارند. با آنکه آلوسی از امام علی (علیه السلام) همواره با تکریم یاد و به برخی مناقب حضرت اشاره کرده، انکار برخی روایات مناقب ایشان چون روایت رضوی مد نظر باید ریشه در رقابت و تعصب مذهبی اشعری شدید او داشته باشد که اصل را بر تخطئه مذهب امامی و روایات‌شان گذاشته است.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- آقابزرگ تهرانی، محمد محسن. (۱۴۰۳ق). *الذریعة الی تصانیف الشیعة*. بیروت: دارالأضواء. الطبعة الثالثة.
- آلوسی، محمود. (بی تا). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*. بی جا. بی نا.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۷ق). *الامالی*. قم: مرکز الطباعة و النشر فی مؤسسة البعثة
- (۱۳۷۹ق). *معانی الأخبار*. تحقیق علی اکبر غفاری. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- (بی تا). *من لایحضره الفقیه*. تحقیق علی اکبر غفاری. قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة. الطبعة الثانية.
- ابن سعد، محمد. (بی تا). *الطبقات الکبری*. بیروت: دار صادر.
- ابن مردویه، احمد بن موسی. (۱۴۲۴ق). *مناقب علی بن ابی طالب (علیه السلام)*. تحقیق حرزالدین. قم: دارالحدیث. الطبعة الثانية.
- ابن مغزالی، علی بن محمد. (۱۴۲۶ق). *مناقب علی بن ابی طالب*. انتشارات سبیط النبی (علیه السلام). بی جا.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۵ق). *لسان العرب*. قم: نشر ادب الحوزة.
- إربلی، علی بن ابی الفتح. (۱۴۰۵ق). *کشف الغمة فی معرفة الأئمة*. الطبعة الثانية. بیروت: دارالأضواء.
- امینی، عبدالحسین. (۱۳۹۷ق). *الغدير فی الكتاب و السنة و الأدب*. بیروت: دار الكتاب العربی. الطبعة الرابعة.
- اندلسی، ابوحیان. (۱۴۲۲ق). *تفسیر البحر المحیط*. تحقیق عادل احمد عبدالموجود و دیگران. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۱ق). *الجامع الصحیح*. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- بروجردی، سید حسین. (۱۴۱۶ق). *تفسیر الصراط المستقیم*. قم: مؤسسة انصاریان للطباعة و النشر.
- تفرشی، سید مصطفی. (۱۴۱۸ق). *نقد الرجال*. تحقیق: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث. قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
- ثعلبی نیشابوری، احمد بن محمد. (۱۴۲۲ق). *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حاکم حسکانی، عبیدالله بن احمد. (۱۴۱۱ق). *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*. تحقیق محمد باقر محمودی. مؤسسة الطبع و النشر التابعة لوزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی. بی جا.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (بی تا). *المستدرک علی الصحیحین*. بیروت: دارالمعرفة.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۷ق). *خلاصة الاقوال*. مؤسسة نشر الفقاهة. بی جا.
- خوارزمی، موفق بن احمد. (۱۴۱۴ق). *المناقب*. تحقیق مالک محمودی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة. الطبعة الثانية.
- خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۳ق). *معجم رجال الحدیث*. بی جا. بی نا. چاپ پنجم.
- داوری چلقانی، احد. (۱۳۹۹). «بررسی روایات امام رضا (علیه السلام) در تفسیر روح المعانی آلوسی». *مجله علمی پژوهشی فرهنگ رضوی*. س ۸. ش ۳۰. صص: ۱۲۵-۱۵۲.
- دیاری، محمدتقی. (۱۳۹۰). *آسیب شناسی روایات تفسیری*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
- ذهبی، محمد بن احمد. (۱۳۸۲ق). *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*. بیروت: دار المعرفة للطباعة و النشر.

- ذہبی، محمد بن احمد. (۱۴۰۷ق). تاریخ الإسلام. تحقیق عمر عبدالسلام تدمری. بیروت: دارالکتب العربی.
- رشیدرضا، سید محمد. (۱۹۹۰م). تفسیر المنار. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- زبیدی، سید محمد مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. تحقیق علی شیری. بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
- زمخشري، محمود بن عمر. (۱۳۸۵ق). الکشاف. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
- سیوطی، جلال الدین. (بی تا). الدر المنثور. بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.
- سمعانی، عبدالکریم. (۱۴۰۸ق). الانساب. بیروت: دار الجنان للطباعة والنشر والتوزیع.
- صافی گلپایگانی، لطف الله. (۱۴۲۳ق). فقه الحج. مؤسسة السيدة المعصومة (علیها السلام). بی تا. بی جا.
- صفدی، صلاح الدین. (۱۴۲۰ق). الوافی بالوفیات. احمد ارناؤوط. بیروت: دار احیاء التراث.
- طباطبائی، محمد حسین. (بی تا). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۵ق). تفسیر مجمع البیان. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبری، محمد بن جریر. (بی تا). تاریخ الأمم والملوک. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طنطاوی، سید محمد. (بی تا). التفسیر الوسیط للقرآن الکریم. بی جا. بی نا.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۵ق). الأبواب. تحقیق محمد جواد قیومی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
- _____ . (۱۴۰۴ق). اختیار معرفة الرجال (رجال کشی). تحقیق سید مهدی رجائی. قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
- _____ . (۱۴۱۷ق). الفهرست. قم: مؤسسة نشر الفقاهة.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (بی تا). تفسیر العیاشی. طهران: المكتبة العلمية الإسلامية.
- فارسی، عبدالغافر. (۱۴۰۳ق). تاریخ نیسابور (المنتخب من السياق). قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (بی تا). التفسیر الکبیر. بی جا. بی نا. الطبعة الثالثة.
- قاضی عیاض، ابن موسی یحصبی. (۱۴۰۹ق). الشفا بتعريف حقوق المصطفى. بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
- قرطبی، محمد بن احمد. (۱۴۰۵ق). الجامع لأحكام القرآن. تحقیق احمد عبدالعلیم بردونی. بیروت: دار إحياء التراث العربی. الطبعة الثانية.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی. تحقیق سید طیب موسوی جزایری. قم: مؤسسة دار الکتب للطباعة و النشر. الطبعة الثالثة.
- قندوزی، سلیمان بن ابراهیم. (۱۴۱۶ق). نبایع المودة لذوی القربی. تهران: دار الأسوة للطباعة والنشر.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳). الکافی. تحقیق علی اکبر غفاری. طهران: دار الکتب الإسلامية. چاپ پنجم.
- مامقانی، عبدالله. (بی تا). تنقیح المقال. بی جا. بی نا. (چاپ رحلی).
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول (علیهم السلام). تهران: دارالکتب الإسلامية.
- _____ . (۱۴۲۰ق). الحویزة فی الرجال. تهران: بخش انتشارات همایش بزرگداشت علامه مجلسی.
- محب طبری، احمد. (بی تا). الریاض النضرة فی مناقب العشرة. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- مرعشی نجفی، شهاب الدین. (بی تا). شرح احقاق الحق. تحقیق سید ابراهیم میانجی. قم: منشورات مكتبة آية الله العظمی

المرعشی النجفی.

- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). الامالی. بیروت: دارالمفید للطباعة و النشر و التوزیع. الطبعة الثانية.
- مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۴ق). تفسیر مقاتل. تحقیق احمد فزید. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- مکارم شیرازی و دیگران، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۸ق). بحوث و دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۱۶ق). فهرست اسماء مصنفی الشيعة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. الطبعة الخامسة.
- نسفی، عبدالله بن احمد (بی تا). مدارك التنزيل وحقائق التأويل بی تا. بی جا.
- نیشابوری، مسلم بن حجاج (بی تا). صحیح مسلم. بیروت: دارالفکر.
- واحدی نیشابوری، ابوالحسن علی. (۱۳۸۸ق). اسباب نزول الآيات. قاهره: مؤسسة الحلبي و شرکاء للنشر و التوزیع.
- وحید بهبهانی، محمدباقر. (بی تا). تعلیقة على منهج المقال. بی تا. بی جا.
- هیتمی، احمد بن حجر. (۱۳۸۵ق). الصواعق المحرقة فی الرد علی أهل البدع و الزندقة. مصر: مکتبة القاهرة. الطبعة الثانية.



بازتاب انقلاب اسلامی در معماری معاصر ایران

در بازه زمانی ۵۷-۷۷ (نمونه موردی: حرم رضوی)

دریافت: ۱۳۹۹/۷/۱۲ پذیرش: ۱۳۹۹/۸/۱۲

رقیه ثبات ثانی^۱، آریتا بلالی اسکویی^۲، شهریار شقاقی^۳، احد نژاد ابراهیمی^۴

چکیده

یکی از شاهکارهای معماری بناهای مذهبی مربوط به معماری ایرانی اسلامی حرم رضوی است که طی دوره‌های تاریخی و با توجه به شرایط اجتماعی سیاسی شکل گرفته است. این مقاله ضمن بررسی کالبدی و معنایی معماری شکل گرفته در این مجموعه در دو دهه پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، به بازتاب انقلاب اسلامی ایران بر معماری مذکور می‌پردازد و به این منظور، آگاهی از شرایط سیاسی تاریخی حکومت اسلامی ایران در این بازه زمانی ضروری است. این مقاله در پی آن است تا با روش توصیفی تحلیلی، آثار معماری شاخص ایجاد شده پس از انقلاب اسلامی ایران در حرم رضوی را طی سال‌های ۵۷-۷۷ با دیدگاه نظریه‌پردازان انقلاب اسلامی ایران در مقوله هویت اسلامی در ایران بررسی کند و به تبیین جریان ویژه متاثر از انقلاب اسلامی ایران در مجموعه مذکور در دو دهه پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران بپردازد. سوال اصلی پژوهش این است که چه رابطه‌ای میان انقلاب و معماری مجموعه حرم رضوی در دو دهه پس از آن وجود دارد؟ در پاسخ به این سوال، فرضیه پژوهش این است که رابطه ویژه‌ای میان مبانی فکری انقلاب اسلامی و معماری حرم رضوی بین سال‌های ۵۷ تا ۷۷ وجود دارد.

کلیدواژه‌ها: انقلاب اسلامی ایران، معماری، هویت، حرم رضوی.

۱. دانشجوی دکترای معماری، گروه معماری، واحد شبستر، دانشگاه آزاد اسلامی، شبستر، ایران: Rg.sabatsani84@gmail.com

۲. دانشیار دانشکده معماری و شهرسازی، دانشگاه هنر اسلامی، تبریز، ایران (نویسنده مسئول): a.oskoyi@tabriziau.ac.ir

۳. استادیار گروه معماری، واحد شبستر، دانشگاه آزاد اسلامی، شبستر، ایران: sh.shagagi@iaushab.ac.ir

۴. دانشیار دانشکده معماری و شهرسازی، دانشگاه هنر اسلامی، تبریز، ایران: ahadebrahimi@tabriziau.ac.ir

مقدمه

جوامع بشری همواره بستر تحولات اجتماعی سیاسی حاکم در زمان معاصر خود بوده‌اند. تمایل به نشان دادن فرهنگ و هویت اجتماعی از دغدغه‌های انسان معاصر بوده است. یکی از بسترها برای نشان دادن هویت اجتماعی، هنر است؛ زیرا هنر از قابلیت دسترسی بالا و سریع در انتقال مفاهیم برخوردار است. در کنار هنر، معماری بناها به عنوان یک اثر انسان‌ساخت، همواره متأثر از آداب، فرهنگ و هویت انسان و محیط پیرامون آن بوده به نحوی که از دیرباز هنر و معماری در خدمت بشر و در جهت مطلوب‌سازی زندگی بشر بوده‌اند.

از سویی انقلاب‌ها به عنوان پدیده‌های اجتماعی، برخاسته از بستر جوامع خود هستند که اندیشه‌ها و تفکرات همان جامعه‌ای را در بردارند که معماری آن‌ها در آنجا شکل می‌گیرد. در این مقاله بازتاب انقلاب اسلامی ایران در معماری معاصر ایران طی بازه زمانی ۵۷-۷۷ در نمونه مورد مطالعه «حرم رضوی» بررسی می‌شود. از دلایل انتخاب این مجموعه می‌توان به کاربری مذهبی آن و تعدد آثار در کنار یکدیگر و امکان بررسی کالبدی و معنایی معماری در کنار هم اشاره کرد. ضرورت این پژوهش در واقع از کمبود مبانی نظری معماری معاصر ایران و نپرداختن به آن به خصوص در دهه‌های نخست پیروزی انقلاب اسلامی ایران نشئت می‌گیرد؛ مبانی که در وجود مارشده دارد و اکنون بر اثر غفلت و بی‌توجهی در این حوزه موجبات تقلید بی‌محتوا و به‌کار نگرفتن معماری ایرانی اسلامی در معماری معاصر در نظام اسلامی حاکم را فراهم کرده است.

آثار و پژوهش‌های بسیاری در زمینه معماری معاصر ایران از سوی معماران و نظریه‌پردازان انجام گرفته است. از جمله آن‌ها می‌توان به آثار و پژوهش‌های ایرج اعتصام و محمد منصور فلامکی، عبدالحمید نقره‌کار، حسین سلطانزاده، بهروز منصوری و امیر بانی مسعود اشاره کرد که هر یک از دیدگاه ویژه‌ای به نقد آثار معماری یا ارائه نظریه در این خصوص پرداخته‌اند؛ ندیمی معتقد است که اصول تدوین شده‌ای برای معماری انقلاب اسلامی وجود ندارد. او معماری این دوران را در مرحله بحران هویت می‌داند که در جست‌وجوی

راهی برای یافتن مبانی و ارزش‌های لازم است (ندیمی، ۱۳۷۰: ۴). آبراهامیان در کتاب «ایران میان دو انقلاب» به بررسی تاریخ معاصر ایران و جریان‌ات تاریخی آن می‌پردازد و شرایط سیاسی و اجتماعی ایران را در دوره‌های تاریخی، علل و شکل‌گیری آن‌ها را بیان می‌کند (آبراهامیان، ۱۳۹۹). قبادیان در کتاب «سبک‌شناسی و مبانی نظری در معماری معاصر ایران» به بررسی و دسته‌بندی بناها بر اساس سبک‌های معماری معاصر پرداخته است (قبادیان، ۱۳۹۵). بانی مسعود، امیر در کتاب «معماری معاصر» در ایران از سال ۱۳۰۴ تاکنون «به بررسی تاثیر جریان‌ات تاریخی معماری ایران معاصر با توصیف نمونه‌های موردی در این باب می‌پردازد (بانی مسعود: ۱۳۹۹). بمانیان، محمدرضا و دیگران عناصر هویت‌ساز در معماری سنتی خانه‌های ایرانی در معماری ایران را شناسایی کرده است (بمانیان، ۱۳۸۹). مهدوی نژاد، تجدید حیات گرایي و معماری معاصر ایران در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی را بررسی کرده است (مهدوی نژاد و همکاران: ۱۳۸۹) حجت، هدف انقلاب اسلامی را در زمینه معماری احیای هویت گذشته می‌داند (حجت، ۱۳۷۴: ۳۲-۳۴) نقره کار تنها به این بسنده می‌کند که باید نسبت جایگاه اسلام به عنوان یک مکتب الهی و توحیدی با انقلاب اسلامی و آن‌گاه با معماری و همزاد آن، شهرسازی تشریح شود و از هر گونه تحلیل آرمان‌گرا پرهیز می‌کند (نقره کار، ۱۳۸۸: ۱۵) نقی‌زاده نیز بناهای کلی اسلامی را مطالعه کرده و تلاشی برای شخصیت‌شناسی و شیوه زبان خاص این دوران در ظهور ارزش اگرچه مسیری متفاوت با رویکرد صوفیانه قبل از انقلاب در حوزه معماری اسلامی دارد ولی باز هم تنها اصول و شاخصه‌های اسلامی که بعداً سبب تمایز دوره انقلاب از دیگر دوره‌ها می‌شود نکرده است. (نقی‌زاده، ۱۳۸۹: ۲۱) کیانی در کتاب تاریخ هنر معماری ایران در دوره اسلامی به بررسی آثار معماری اسلامی از آغاز تا سلجوقیان و تیموریان، صفویان و تا عصر حاضر پرداخته و در خصوص پژوهش‌های اندک صورت گرفته در خصوص حرم رضوی به عنوان یک مجموعه از بناهای مذهبی در دوره اسلامی اشاره کرده است (کیانی، ۱۳۸۴: ۱۷۲). شایسته‌فر، کتیبه‌های رواق‌های ساخته شده در حرم رضوی در عصر تیموری و صفوی را به لحاظ محتوایی بررسی و به مضامین قرآنی در دوره تیموری و تزئین هنری از مضامین در دوره صفویه اشاره می‌کند (شایسته‌فر، ۱۳۹۲: ۱۱۷-۱۴۷). در

باب بررسی معماری حرم امام رضا (علیه السلام) نیز می‌توان به بررسی تحول تاریخی و اجزای حرم رضوی و نهادهای فرهنگی وابسته و خدمات به زائران و آثار فقیهان و عالمان دینی که در جوار حرم به خاک سپرده شده‌اند در کتاب «بارگاه خورشید» به تالیف اسماعیل رضایی‌برجکی، میثم جلالی، سیدحسن حسینی، ابوالفضل زارعی، بهزاد نعمتی که در سال ۱۳۹۶ به چاپ رسیده و همچنین اثر «در این قطعه از بهشت» که سوی آستان قدس رضوی سال ۹۶ چاپ کرده است، اشاره نمود. علی اصغر سالاری در نسخه الکترونیکی از کتاب تدوین سبک هنر و معماری حرم مطهر رضوی، پژوهشی بر روضه منوره و حریم حرم مطهر به لحاظ توسعه تاریخی و کالبدی در سال ۱۳۹۴ پرداخته است (سالاری، ۱۳۹۴).

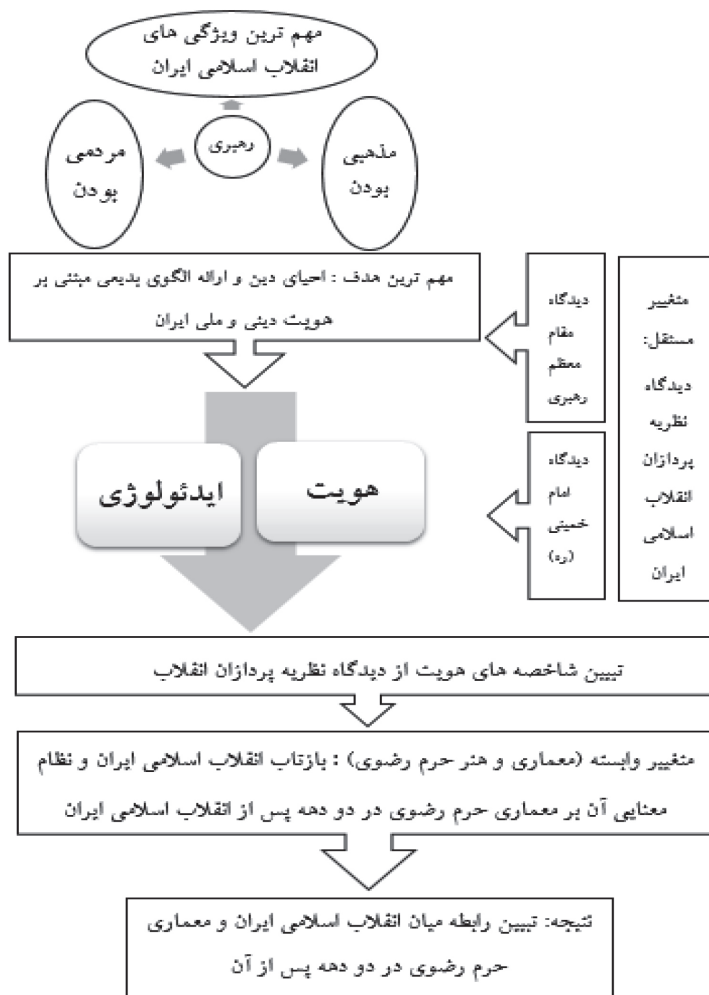
لباف خانیکی در پژوهشی به بررسی گنبد حرم مطهر امام رضا (علیه السلام) در هنر نامه آستان به سیر تحول گنبد و حرم مطهر، زمان و چرایی شکل‌گیری گنبد مطهر به فرم کنونی پرداخته است. شیخی و قاسمی به مطالعه فرم، تکنیک، مواد و مصالح و کتیبه‌های مورد استفاده در پنجمین ضریح حرم مطهر امام رضا (علیه السلام) پرداخته‌اند (شیخی و قاسمی، ۱۳۹۷).

جلالی هنر آینه کاری در رواق دارالسیاده حرم امام رضا (علیه السلام) را مورد بررسی قرار داده است و هنر ایرانی آینه کاری را از هنرهای دارای قدمت و تنوع در به‌کارگیری در تزیینات بیشتر فضاهای حرم رضوی از دوره قاجار تا به امروز معرفی می‌نماید (جلالی، ۱۳۹۸) و وثیق در تقریری به تبیین کاربست حس معنوی مکان جایگزین مفهوم حس مکان در حرم امارضا (علیه السلام) پرداخته که در آن پس از ارائه مطالب مربوط به حس معنوی مکان در حرم رضوی به روند تغییرات کالبدی حرم به طور مختصر پرداخته است. (وثیق، ۱۳۹۸) خان حسین آبادی نیز در تقریری، مضامین کاشی‌نگاره‌های دوره قاجار در حرم رضوی را مورد بررسی قرار داده است (خان حسین آبادی، ۱۳۹۷). که در بخش‌های آتی از مقاله به برخی از این نظرات به طور مختصر خواهیم پرداخت. نوآوری این تحقیق در پرداختن به معماری و هنر مجموعه حرم رضوی در دوران معاصر و صرفاً در بین سال‌های ۵۷-۷۷ است که در مقایسه با مطالعات صورت گرفته بر روی معماری در سال‌های قبل از جمله دوران صفوی، قاجار و قبل از انقلاب، بازتاب کمی در حوزه معماری داشته و برای استفاده کنندگان این رشته به عنوان یک مجموعه که تمامی شاخصه‌های معماری انقلابی، اسلامی و ایرانی را در

بردارد، به نحو احسن شناسانده نشده است. همچنین از آنجا که برای مطالعه انعکاس یک پدیده بر روی معماری از سوی نظریه پردازان آن پدیده، حداقل یک بازه زمانی طولانی مدت لازم است این بازه دودهمه نخست پس از پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی در ایران که شامل پیروزی انقلاب، رهبری امام خمینی (ره)، سال‌های جنگ و هشت سال دفاع مقدس هم چنین و رهبری مقام معظم رهبری را در برمی گیرد در نظر گرفته شده است. هدف اصلی از انجام این تحقیق این است که رابطه میان انقلاب و معماری دودهمه پس از آن مورد بررسی قرار گیرد. و جریان و پارادایم معماری منتج از انقلاب اسلامی تبیین تا راهنمای معماران و طراحان در حیطه طراحی آثار معماری معاصر گردد. و سؤال اصلی تحقیق در پاسخ‌دهی به این سؤال که چه رابطه‌ای میان انقلاب و معماری مجموعه حرم رضوی در دودهمه پس از آن وجود دارد؟ که در پاسخ به این سوال، فرضیه پژوهش عبارت است از این که رابطه ویژه‌ای میان مبانی فکری انقلاب اسلامی و معماری حرم رضوی بین سال‌های ۷۷ تا ۵۷ وجود دارد.

روش تحقیق و چهارچوب نظری

برای بررسی در زمینه بازتاب انقلاب اسلامی ایران بر معماری دودهمه پس از آن بر مجموعه بناهای حرم رضوی از روش توصیفی تحلیلی استفاده شده است. بدین صورت که داده‌های معماری بناهای حرم رضوی که در بین سال‌های ۵۷-۷۷ شکل گرفته از منابع و دیدگاه صاحب نظران گردآوری و استخراج شده و در جداول طراحی شده قرار گرفته است. در شاخصه‌های ارزیابی و تحلیل جداول از دیدگاه‌های امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری و فرمایش‌های ایشان در باب هویت استفاده و در نهایت خصوصیات و ویژگی‌های این آثار به عنوان نتایج این تقریر در جهت تبیین شاخصه‌های معماری دهه‌های مذکور و در جهت پاسخ به سؤالات تحقیق و اهداف پژوهش ارائه شده است.



نمودار ۱: فرایند تحقیق (منبع: نگارندگان)

از نتایج این تحقیق می توان یکی تبیین ویژگی های معماری بازتاب شده از انقلاب اسلامی ایران در حرم رضوی و دیگری تحلیل آثار معماری شاخص در دهه مذکور در زمینه هویت از دیدگاه بنیان گذار کبیر و رهبر معظم انقلاب اسلامی توسط نگارندگان را برشمرد که در آخر چگونگی ارتباط میان معماری حرم رضوی و انقلاب اسلامی ایران مشخص می شود.

مفاهیم و چهارچوب نظری

۱. انقلاب

انقلاب از نظر واژگانی به معنای تغییر، تحول، برگشتگی و تبدیل و از نظر سیاسی به معنای اقدام عده‌ای برای براندازی و ایجاد حکومتی جدید است (عیوضی و هراتی، ۱۳۸۹: ۲۱). انقلاب متضمن تغییر سریع ساختارها، نهادها و ارزش‌های اجتماعی سیاسی طبق یک چهارچوب ایدئولوژیک جدید است. انقلاب‌ها معمولاً نتیجه کنش و واکنش‌های گروه‌های خاصی از یک جامعه است که از طریق همین کنش و واکنش‌ها به ثمر می‌رسد. گرچه بین انقلاب‌های مختلف شباهت‌های شکلی وجود دارد، اما هر انقلاب مقید به شرایط وقوع آن است و مشخصات منحصر به فرد خود را از شرایط اجتماعی کسب می‌کند. تحولات تاریخی ساختارها، نهادها و ارزش‌های اجتماعی، محدودیت‌ها و امکاناتی را برای عمل جمعی و چگونگی وقوع انقلاب فراهم می‌سازد (بانی مسعود، ۱۳۹۴: ۳۵۹).

۱-۱. انقلاب اسلامی ایران

انقلاب ایران بدون شک یک تحول بزرگ سیاسی اجتماعی بود که با جایگزین کردن نظام سیاسی نوین و انتقال قدرت سیاسی در جامعه ایران به وقوع پیوست. همه انقلاب‌های جهان در برخی ویژگی‌ها یکسان هستند ولی هر انقلاب شاخص‌های خاصی دارد که دیگر انقلاب‌ها ندارند. انقلاب اسلامی ایران نیز در این زمینه دارای ویژگی‌های منحصر به فردی چون مذهبی بودن، مردمی بودن و نفوذ رهبری آن است (درخشه، ۱۳۸۷: ۱۲۶-۱۲۷).

۱-۲. ارتباط میان رهبری امام خمینی (ره)، انقلاب اسلامی ایران، ایدئولوژی و هویت

امام خمینی (ره) در نهضت انقلابی خود، مردم ایران را به رویکردی مجدد به هویت دینی خویش فرا می‌خواند و با قائل شدن رابطه‌ای مستقیم میان انقلاب و ایدئولوژی، انقلاب را

شرطی لازم و ضروری برای تحقق آرمان‌های الهی و وسیله‌ای برای نیل به مقاصد مکتبی و ایصال جامعه بشری به تعالی انسانی تلقی کردند که در این راه در پیاده کردن نظریه خویش اهتمام کردند (همان: ۲۱۸). امام خمینی (ره) معتقد است انقلاب اسلامی ایران به دلیل برخورداری از هویت مستقل اسلامی و شیعی از سایر انقلاب‌ها متمایز است (همان: ۲۱۹). نظریه‌های مطرح درباره انقلاب اسلامی بسیارند، اما اغلب این‌ها نتوانسته‌اند انقلاب اسلامی را به خوبی بنمایانند. در این زمینه اغلب تحلیل‌گران در بررسی انقلاب اسلامی، آن را انقلابی هویتی و بر مبنای فرهنگ و نظریه‌های فرهنگی دانسته‌اند. بنابراین با واکاوی و نقد نظریه‌های مربوط به انقلاب در می‌یابیم که انقلاب اسلامی در راستای هویت‌خواهی و استقلال‌طلبی مردم ایران روی داد. با بررسی آرای بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران و شعارهای مطرح در آن زمان و همچنین بررسی نظریه‌های مطرح در باب انقلاب اسلامی می‌توان نتیجه گرفت که انقلاب اسلامی جنبه هویتی داشته و به عنوان انقلابی فرهنگی شناخته می‌شود. (عیوضی و هراتی، ۱۳۸۹: ۱۵۴-۱۵۵) با عنایت به موارد اشاره شده در می‌یابیم که میان انقلاب اسلامی ایران و ایدئولوژی ارتباط مستقیمی وجود که در راستای هویت‌خواهی مردم ایران و به رهبری امام خمینی (ره) در جهت نیل به آرمان‌های الهی و تعالی جامعه بشری واقع شده است.

۲. هویت

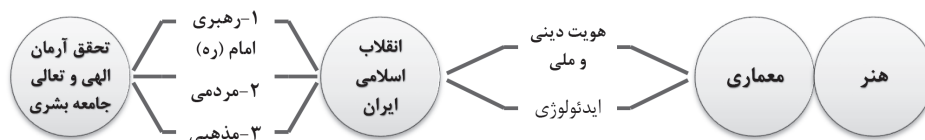
در لغت‌نامه دهخدا «هویت» به معنای تشخص (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۴: ۲۰۸۶۶)، در فرهنگ معین نیز هویت به هستی، وجود و آنچه موجب شناسایی شخص باشد، تعریف شده است (معین، ۱۳۶۳، ج ۴: ۵۲۲۸). بر این اساس می‌توان گفت که هویت، شناختن و شناساندن است و دووجه دارد: یکی شناخت خود در ارتباط با چیزی و دیگری شناساندن خود براساس آن چیز به دیگران (افتخاری، ۱۳۸۳: ۱۰۳). این خویش‌شناسی بر یک پدیده بیرونی استوار بوده که ممکن است سرزمین، نژاد، تاریخ، مذهب یا خانواده باشد (احمدی، ۱۳۸۶: ۱۶۶). از آنجاکه که هنر و معماری در هر منطقه برخاسته از جامعه

و شرایط اجتماعی آن منطقه است، در نتیجه هنر و معماری جزو پدیده های بیرونی و از عوامل مهم در خویشن شناسی است (هر آنچه که در توضیح مفهوم هویت در متن فوق اشاره شده است).

۱-۲. هویت اسلامی انقلاب و مطالبات مردمی

بدون شک انقلاب اسلامی ایران توانست با ظرفیت گسترده خود طومار یکی از استبدادهای پیچیده قرن بیستم را در هم بپیچد و از این لحاظ باید پذیرفت انقلابی با خصلت انقلاب اسلامی ایران می تواند در زایش جامعه ای با ویژگی های یک جامعه توسعه یافته به لحاظ سیاسی نقش اساسی ایفا کند. این ظرفیت را باید در هویت اسلامی این انقلاب و نیز مطالبات تاریخی مردم ایران جست و جو کرد (درخشه، ۱۳۸۷: ۱۲۷). لذا مهم ترین هدف انقلاب احیای دین و ارائه الگوی بدیع مبتنی بر هویت دینی و ملی ایران شد (همان: ۱۹۴).

نمودار ۱: دیاگرام ارتباط میان انقلاب اسلامی ایران، هویت و معماری (منبع: نگارندگان)



۲-۲. هویت در تفکر اسلامی از دیدگاه نظریه پردازان انقلاب اسلامی ایران (امام و رهبری):

هویت در تفکر اسلامی	مکاتب		تعاریف	عوامل زیر بنای هویت	نظریه پردازان
	فلسفی	فلسفه مشاء		دانش زیر بنای هویت ثبات و دوام در هویت و حرکت جوهری کند هویت	ابن سینا
		فلسفه اشراق		فطرت زیر بنای هویت	سهروردی
	عرفان	وابسته بودن هویت به ذات الهی و جلوه و جمال و تجلی او		معنویت زیر بنای هویت	شیخ محمود شبستری
	حکمت متعالیه	-تاکید بر اصالت و ثبات در هویت -اتحاد علم و عالم و معلوم (بیانگر رکن خود آگاهی و علم حضوری و و جودی در هویت) -تاکید بر تحرک و پویایی و توسعه در هویت (درک حضوری ویژگی‌های ذاتی و عرضی در ماهیت وجود یک شیء)		فطرت و معنویت ریشه مشترک هویت‌ها	صدر المتالهین امام خمینی مطهری

جدول ۱: هویت در تفکر اسلامی (بمانیان، ۱۳۸۹: ۴۱)

حضرت آیت الله خامنه‌ای مهم‌ترین و اصیل‌ترین عنصر و رکن هویت ملی را فرهنگ و به عبارت دقیق‌تر دین و اعتقادات می‌دانند. در اندیشه مقام معظم رهبری فرهنگ هر ملتی، هویت آن ملت را شکل می‌دهد؛ اما هویتی مطلوب و ارزشمند است که بر اساس فرهنگ دینی و اسلامی و تقوا شکل گرفته باشد. به طوری که آرمان‌های معنوی و اخلاقی برای انسان هویت می‌سازد ایشان عناصر دیگر مانند جغرافیا، زبان، تاریخ، حکومت و ... را در مبادی تکوین یک ملت موثر می‌دانند ولی برای آن‌ها نقش ذاتی، اساسی و همیشگی قائل نیستند. مقام معظم رهبری، خود فراموشی سیاسی یا فراموش کردن هویت ملی را موجب ذلت و بدبختی ملت می‌دانند. لذا در اندیشه ایشان هویت ملی مطلوب و مورد پسند آن است که منجر به ایجاد عزت ملی شود (افتخاری، ۱۳۹۳: ۴۱).

جدول ۲: تحلیل و تبدیل دیدگاه مقام معظم رهبری در خصوص هنر و معماری به مضامین پایه

(منبع: بیانات، <https://farsi.khamenei.ir>, <https://www.leader.ir/fa>)

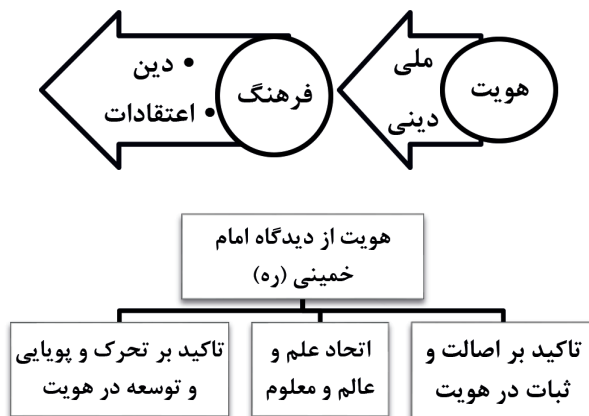
موضوع	بیانات	تاریخ ذکر بیانات	موضوع	بیانات	تاریخ ذکر بیانات
معماری	اساس تحول باید بر «ملاحظه عناصر اصلی هویت ملی» قرار داده شود که آرمان‌های اساسی و اصولی مهم‌ترین آن‌هاست.	۱۳۵۸/۸/۱۸		هنر زبان رسایی برای همه موضوعات و به خصوص موضوعات پیچیده‌ای مثل انقلاب است	۱۳۷۷/۱۱/۱۳
	توجه به مختصات شهر اسلامی	۱۳۷۸/۳/۸		هنر ملتزم و متعهد یک حقیقت	
	توجه به آثار تاریخی معماری: این‌ها گذشته تاریخی یک ملت را رنگ و رونق می‌بخشد و مردم می‌توانند گذشته، تاریخ و ریشه‌های خود را پیدا کند.	۱۳۸۲/۷/۲۱		هنر انقلابی: توقع انقلاب از هنر و هنرمند مبتنی بر نگاه زیباشناختی در زمینه هنر است	
	رعایت شاخص‌های بومی و به‌خصوص شاخص‌های اسلامی در شهرسازی و خانه‌سازی	۱۳۸۳/۱۲/۵		هنر دینی: مجسم کننده و ارائه دهنده آرمان‌های دین اسلام باشد	۱۳۸۰/۵/۱
	توجه به حفظ هویت تاریخی و اسلامی و مراکز قدیمی	۱۳۸۴/۵/۱۷		مسئله هنر و هنرمند، جزو مسائلی است که هم ظریف است، هم به شدت حساس و دقیق است و مرزهای دشواری در این زمینه وجود دارد	
	حفظ هویت و اصالت شهرها	۱۳۸۶/۲/۸			

	هنر دینی آن است که بتواند معارفی را که همه ادیان و بیش از همه، دین مبین اسلام به نشر آن در بین انسان‌ها همت گماشته‌اند و جان‌های پاکی در راه نشر این حقایق نثار شده است، نشر دهد، جاودانه کند و در ذهن‌ها ماندگار سازد.	۱۳۸۷/۱۰/۲۱	هویت بخشی به سیمای شهر و روستا، باز آفرینی و روزآمد سازی معماری ایرانی اسلامی، رعایت معیارهای پیشرفته برای ایمنی بناها و استحکام ساخت و سازها.
	هنرمند، هم در باب فرم و قالب هنر خودش و هم در قبال مضمون تعهد دارد	۱۳۹۰/۶/۲	توجه به سنت های اصیل ایرانی در معماری و شهرسازی در معماری و شهرسازی
	هنر بخشی از آن فاخرترین و ارزشمندترین قسمت‌های جان انسانی است؛ باید برای این ارزش قائل شد و آن را برای خدا خرج کرد	۱۳۹۴/۴/۹	هویت بخشی به سیمای شهر و روستا و بازآفرینی و روزآمدسازی معماری اسلامی ایرانی
	هنر یک موهبت الهی و یک حقیقت بسیار فاخر	۱۳۹۶/۳/۲۴	تاکید بر منطبق بودن طرح توسعه حرم با معماری ایرانی اسلامی
	هنر در خدمت فرهنگ است	۱۳۹۷/۷/۲۲	اهتمام به احیا و توسعه نمادهای اسلامی ایرانی به ویژه در پوشش، معماری و شهرسازی با حفظ تنوع فرهنگی در پهنه سرزمین
۱۳۸۹/۶/۸	نگهبانی و مراقبت از گنجینه منحصر به فرد هنر و معماری و خطاطی تزیین		
۱۳۹۸/۱/۱۵			

از جدول ۲ به این موضوع پی می‌بریم که دیدگاه ایشان به هنر و معماری بیشتر از منظر هویتی و در برگیرنده مضامین پایه ازجمله زبان، تاریخ، سنت، فرهنگ، حقیقت، منحصر به فرد بودن، انقلابی، دینی، اسلامی، برای خدا و موهبت الهی است که همگی از

ویژگی‌های معماری ایرانی اسلامی محسوب می‌شود.

نمودار ۲: هویت از دیدگاه امام (ره) و رهبری (منبع: نگارندگان)



با ظهور هر انقلابی تحولی شگرف در مناسبات انسانی اجتماعی هر جامعه پدید می‌آید و زمینه ورود جامعه را به مرحله‌ای تازه از کنش تاریخی فراهم می‌کند. در حقیقت، انقلاب نقطه عطفی در تاریخ جوامع است که به صورت بارزی جامعه را به قسمت قبل و بعد از خود تقسیم می‌کند. تاثیر این رخدادها و دگرگونی‌هایی که با انقلاب به وجود می‌آید، غالباً غیرمنتظره و عموماً بسیار عمیق‌تر از آنچه تصور می‌شود، در آینده بازتاب می‌یابد (درخشه، ۱۳۸۷: ۱۹۳). برای بررسی این بازتاب بر معماری سال‌های ۵۷-۷۷، نخست آگاهی از شرایط اجتماعی سیاسی این دوره ضروری است.

۳. شرایط اجتماعی سیاسی دوره زمانی مورد مطالعه (۵۷-۷۷)

بررسی‌های انجام شده در زمینه مناسب قدرت و معماری نشان می‌دهد که فرم‌ها و فضاهایی که معماری ایجاد می‌کند با قدرت سیاسی حاکم بر جامعه رابطه دارد و از آن تاثیر و تاثر می‌گیرد (فوکو، ۱۳۷۸). سال ۱۳۵۷ خورشیدی را می‌توان نقطه عطفی در تاریخ معاصر ایران قلمداد کرد. حدود ۷۰ سال بعد از انقلاب مشروطیت، ایران شاهد دومین

انقلاب ملی خود بود. انقلاب اسلامی ایران در عصر مدرن شکل گرفت. تحولات داخلی عصر جمهوری اسلامی را به لحاظ مراحل که انقلاب پشت سر نهاده است، می‌توان به چهار دوره تقسیم کرد:

- دوره انتقال قدرت و مشکلات نظام سیاسی جدید: این دوره که از سال ۵۷ تا ۶۲ خورشیدی را دربرمی‌گیرد؛ دوره‌ای است که نظام برآمده از انقلاب اسلامی طی درگیری‌های داخلی و گاه براندازانه، موفق به تثبیت اوضاع شد و خود را از خطر سرنگونی رهانید.

- دوره تثبیت نظام؛ این دوره از سال ۶۲ تا ۶۸ خورشیدی را دربرمی‌گیرد. در این دوره مسائل داخلی تا حد زیادی تحت الشعاع جنگ واقع شده بود؛ از یک سو، اختلاف جناح‌های داخلی در مقابل تجاوز دشمن خارجی رنگ باخت و از سوی دیگر دولت و مردم با همه توان در خدمت پیشبرد جبهه‌ها و مسائل مربوط به آن قرار داشتند.

- دوره بازسازی اقتصادی: این دوره از سال ۶۸ تا ۷۶ خورشیدی را دربرمی‌گیرد. ایران در سال ۶۸ شاهد رحلت بنیان‌گذار جمهوری اسلامی و انتخاب آیت الله خامنه‌ای برای تصدی مقام رهبری از جانب مجلس خبرگان بوده از سویی بر اساس تجدید نظر صورت گرفته در قانون اساسی، تفکیکی مرجعیت از رهبری و حذف سمت نخست‌وزیری نیز تصویب شد. از آنجا که دولت جدید به بازسازی دوران پس از جنگ می‌اندیشید، برنامه‌های داخلی خود را بر «سیاست تعدیل» در مقابل «سیاست تثبیت» توسعه صادرات (در مقابل جایگزینی واردات)، خصوصی‌سازی و جذب سرمایه‌های خارجی بنیان نهاد و سیاست خارجی‌اش را بر تنش‌زدایی استوار ساخت. اتخاذ این سیاست‌ها ساختار اقتصادی کشور را تا حد زیادی تغییر داد و بر حوزه‌های فرهنگی و اجتماعی نیز تاثیر مستقیم نهاد.

- دوره توسعه سیاسی: این دوره از سال ۷۶ تا ۸۴ خورشیدی را دربرمی‌گیرد (بانی مسعود، ۱۳۹۴: ۳۵۹-۳۶۱).

۴. بازتاب کلی جمهوری اسلامی ایران بر ساخت و ساز دهه‌های نخستین پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران

جمهوری اسلامی ایران که در فروردین ماه سال ۱۳۵۸ تثبیت شد، عمیقاً بر شیوه تولید، توزیع و پذیرش معماری در کشور تاثیر نهاده است. مناسبات بین المللی ایران به شکل بنیادین و ریشه‌ای در دهه نخست پس از پیروزی انقلاب اسلامی زیر و زبر شد. بسیاری از پروژه‌های ساخت و ساز به دلیل ارتباط شرکت‌های ساختمانی با شرکت‌های غربی متوقف شدند. بسیاری از چهره‌های معماری ایران از کشور مهاجرت کردند. برخی که مانده بودند درگیر جنگ تحمیلی شدند و بقیه شغل و عرصه فعالیت خود را تغییر دادند. تنها معدودی از ایشان که دست‌اندرکار پروژه‌های موجود و طرح‌های ساخت و ساز خرد بودند، ادامه حیات دادند. در سال‌های پس از پیروزی انقلاب، عمده منابع انسانی و اقتصادی مصروف جنگ تحمیلی شد و به این ترتیب معماری ایران از صحنه معادلات جهانی حذف شد. پس از اتمام جنگ ایران و عراق (۱۳۵۹-۱۳۶۷) توسعه اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، دولت و جامعه ایرانی را به سمت و سوی تازه‌ای سوق داد. در این دوره گفتار اقتصادی جدیدی سر برآورد که اهداف خود را ایجاد تحول در سیاست‌های اقتصادی، گرایش به سمت خصوصی‌سازی و همچنین بازار آزاد رقابتی اعلام کرده بود. صنعت ساختمان و معماری ایران در این دوران و در نتیجه این تحولات شاهد تحول و شکوفایی مجدد بود. بسیاری از پروژه‌های جدید در این دوره بر تکنولوژی تکیه داشتند (همان، ۱۳۹۹: ۱۹۷). در گذر زمان، بسیاری از شهرهای ایران بناهایی با کاربری‌های مختلف به صورت مجموعه‌ای ساخته شده‌اند که به لحاظ تاریخی، معماری اهمیت زیادی دارند. از لحاظ تاریخی، این بناها در دوره اسلامی به لحاظ معماری رونق و توسعه کالبدی یافته‌اند که در این میان بناهای مذهبی آرامگاهی سهم بسیاری به خود اختصاص داده‌اند. مجموعه حرم رضوی در مشهد مقدس که برای مسلمانان به ویژه شیعیان اهمیت ویژه‌ای دارد، از مجموعه بناهای مذهبی و آرامگاهی است که در طول تاریخ تکامل یافته و توسعه آن در عصر حاضر نیز ادامه دارد.

۵. اهمیت بناهای آرامگاهی در ایران

با گذشت زمان با افزودن محراب به آرامگاه‌ها، این گونه بناها جنبه قداستی پیدا کرد و با توجه به دیدگاه اسلام که هر مکانی با توجه به شرایط می‌تواند به عنوان مسجد مورد استفاده قرارگیرد، بناهای آرامگاهی روز به روز بر اهمیت‌شان افزوده شد. شفاعت و زیارت در فرهنگ شیعه عامل بسط و گسترش آرامگاه‌ها در ایران است (مومنی دهقی، ۱۳۵۹: ۳).

۶. مفهوم و جایگاه حرم در فرهنگ اسلامی

«حرم» در فرهنگ اسلامی مکان یا زمانی مقدس است و بسیاری از امور مباح در شرایط دیگر در آن (حرم) ممنوع و حرام است. مفهوم و حکمت این محدودیت‌ها که در آداب و احکام مربوط به حرم وضع شده، در چهارچوب انسان‌شناسی و هستی‌شناسی دینی قابل درک است. حرم نمونه‌ای از آرمان‌شهر اسلامی ثمره و محل رویش انسان است که می‌توان آن را بهشت زمینی نامید. مختصات بهشت و بهشتیان نقطه تعالی حرم و اهل حرم در آرمان‌شهر اسلامی است. انسان کامل و خاندان‌ها و خانه‌های مقدس که شاخص‌ترین آن‌ها اهل بیت پیامبرند، محور حرم هستند (خاکرند، ۱۳۹۵: ۹۷). حرم امام رضا (علیه السلام) هم نزد شیعیان امامی به عنوان «حرم» و مکانی مقدس گرامی داشته می‌شود.

۶-۱. مجموعه حرم حضرت رضا (علیه السلام)

مجموعه بناهای حضرت رضا (علیه السلام) در مشهد مقدس که برای مسلمانان به‌ویژه شیعیان ایران از اهمیت فراوانی برخوردار است، یکی از مهم‌ترین بناهای مذهبی است. این مجموعه باشکوه تقریباً ۲۵ بنای مهم را شامل می‌شود و هر یک از نظر ویژگی‌های معماری و هنر ارزش والایی دارد. احداث این مجموعه از قرون اولیه

اسلامی شروع شده و کار تکمیل آن همچنان ادامه دارد. مهم‌ترین بخش این مجموعه مقبره حضرت رضا (علیه السلام) و بقیه این مجموعه در طول زمان شکل گرفته و کامل‌تر شده است.

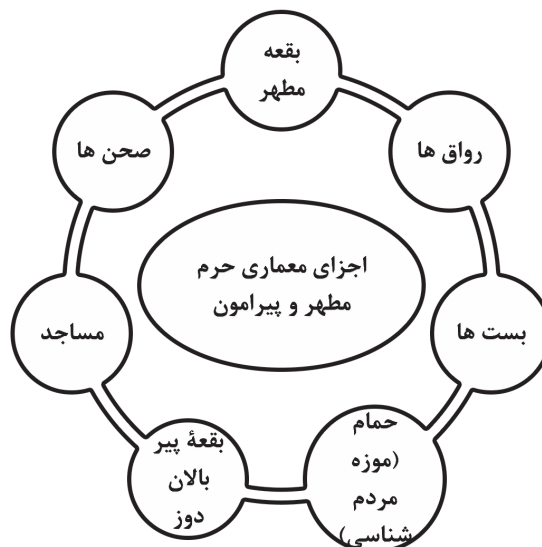
مقبره حضرت رضا (علیه السلام) مربع شکل و و اندازه شکل آن ۱۰ متر است. این مرقد با گنبد دوپوش بسیار زیبا که روکشی از طلا دارد، مظهر و نماد مجموعه بناهای حرم است. طبق کتیبه‌ای که روی صندوق قدیمی مقبره وجود دارد، صندوق در سال ۱۰۲۲ هجری یعنی زمان شاه عباس صفوی ساخته شده و کتیبه روی آن را هنرمند معروف، علیرضا عباسی نوشته است. البته صندوق فعلی قبر از سنگ مرمر است و بدنه گنبد با کتیبه‌های متعددی تزیین شده است. این کتیبه‌ها در زیر و ساقه گنبد در زمان شاه عباس و شاه سلیمان صفوی، به خط هنرمندان معروف آن دوره، علیرضا عباسی و محمد رضا امامی، در فاصله سال‌های ۱۰۱۰ تا ۱۰۸۶ قمری به شیوه ثلث با رنگ سفید بر زمینه ای آبی نوشته شده است. ازاره‌های حرم نیز با کاشی‌های زرین فام، در طرح‌های بسیار جالب تزیین شده که بر بعضی از کاشی‌ها تاریخ ۶۱۲ و ۷۲۰ هجری دیده می‌شود. از دیگر بخش‌های مجموعه حرم حضرت رضا (علیه السلام)، حیاط مرکزی آن است که به صحن عتیق معروف است و شکلی مستطیل و چهار ایوانی دارد هر چهار ایوان با کاشی کاری بسیار زیبا و کتیبه‌های متعدد تزیین شده است. این ایوان‌های چهارگانه در زمان وزارت امیر علیشیر نوایی در سال ۸۷۲ قمری و در زمان سلسله صفوی، به‌ویژه شاه عباس بنا شده است. در زمان شاه طهماسب صفوی و نادر شاه افشار گلدسته‌های طلایی به مجموعه اضافه شده است در ایوان جنوبی معروف به ایوان طلایی، چهار در نقره نصب شده که در زمان صفوی ساخته شده و با کتیبه‌های متعدد از خوشنویسان معروف چون محمد رضا امامی تزیین شده است. از دیگر واحدهای معماری مجموعه حرم حضرت رضا (علیه السلام) رواق‌های معروف به دارالضیافه و دارالحفاظ است که در زمان تیموری و صفوی به مجموعه اضافه شده‌اند. همچنین مساجد گوهرشاد، دو در، پریزاد و میرزا جعفر نیز جزو این مجموعه اند که درباره آن‌ها در صفحات گذشته شرح مختصری آورده شد.

مجموعه حرم حضرت رضا (علیه السلام)، در طول هزار سال توسط هنرمندان معروف، امیران و شاهان تکمیل شده است، برای مثال در سال های ۱۲۶۲ و ۱۲۷۱ قمری، زمان محمد شاه قاجار صحنی جدید با کاشی کاری های زیبا به مجموعه اضافه شد. مجموعه معماری حرم حضرت رضا (علیه السلام) که شامل بناهایی متعدد و زیبا چون حرم، مسجدهای گوهرشاد، دودر، بالاسر و پریزاد، صحن قدیم و جدید دارالسلام، دارالضیافه، دارالسرور، سقاخانه، موزه، کتابخانه، توحید خانه، حمام، گنبد معروف به حاتم خانی، گنبد معروف به الله وردیخان، آرامگاه شیخ بهایی، صحن جمهوری اسلامی و دیگر بناهای وابسته است، در زمره شاهکارهای هنری جهان شمرده می شود (کیانی، ۱۳۸۴: ۱۷۱-۱۷۲).

۲-۶. وضعیت معماری و اجزای معماری حرم مطهر و پیرامون آن (بناهای واجد ارزش تاریخی):

۱. بقعه مطهر ۲. رواق ها ۳. صحن ها ۴. بست ها ۵. مسجد گوهرشاد ۶. مسجد شاه ۷.
- حمام مهدی قلی بیک ۸. بقعه پیر بالان دوز

نمودار ۳: اجزای معماری حرم رضوی و پیرامون آن (منبع: نگارندگان)



رواق

«رواق» در لغت به معنی ایوان، پیشگاه خانه و سایبان است. در مجموعه حرم مطهر رضوی به بناهای سرپوشیده‌ای که در اطراف بقعه مطهر قرار دارند، رواق گفته می‌شود. این رواق‌ها به عنوان مجموعه‌ای تاریخی و هنری، میراث ارزشمندی به شمار می‌آیند که نمونه‌های برجسته هنر هر عصر را در خود متبلور ساخته‌اند.

به فضاهای سرپوشیده ستون‌دار یا متشکل از چشمه طاق‌هایی گفته می‌شود که در طرفین صحن یا میان‌سرای مساجد یا اماکن مذهبی ساخته می‌شود. دهانه این‌گونه فضاها رو به صحن است و در ورودی مسجد را به شبستان یا گنبدخانه متصل می‌سازد (کیانی، ۱۳۸۴: ۱۹).

رواق پایشگاه خانه، فضای سرپوشیده ستون‌دار است یا از چشمه طاق‌هایی تشکیل یافته که در طرفین «صحن» یا میان‌سرای مسجد یا اماکن مذهبی ساخته می‌شود. دهانه این‌گونه فضاها رو به صحن است و در ورودی مسجد را به شبستان یا گنبدخانه متصل می‌کند. رواق مشتمل است بر سقف و ستون که حداقل در یک طرف مسدود باشد و انسان را از تماس یا ریزش و تابش نور آفتاب مصون دارد. در مناطقی که شدت نور و حرارت خورشید زیاد باشد نور متناسب و ملایمی را به داخل عبور می‌دهد، در این صورت روشنایی از طریق غیر مستقیم یا با واسطه خواهد بود. فضای رواق در معماری در مجموع یکی از کنترل‌کننده‌های نور در فضای معماری است (سالاری، ۱۳۹۴: ۱۹۷). با بررسی توضیحات ارائه شده در بالا، آنچه مشخص می‌گردد کارکرد اصلی رواق است که برگرفته از اقلیم و جغرافیای ایران است و معماری بومی از شاخصه‌های اصلی هویت معماری هر منطقه به شمار می‌آید.

صحن ها: بارگاه

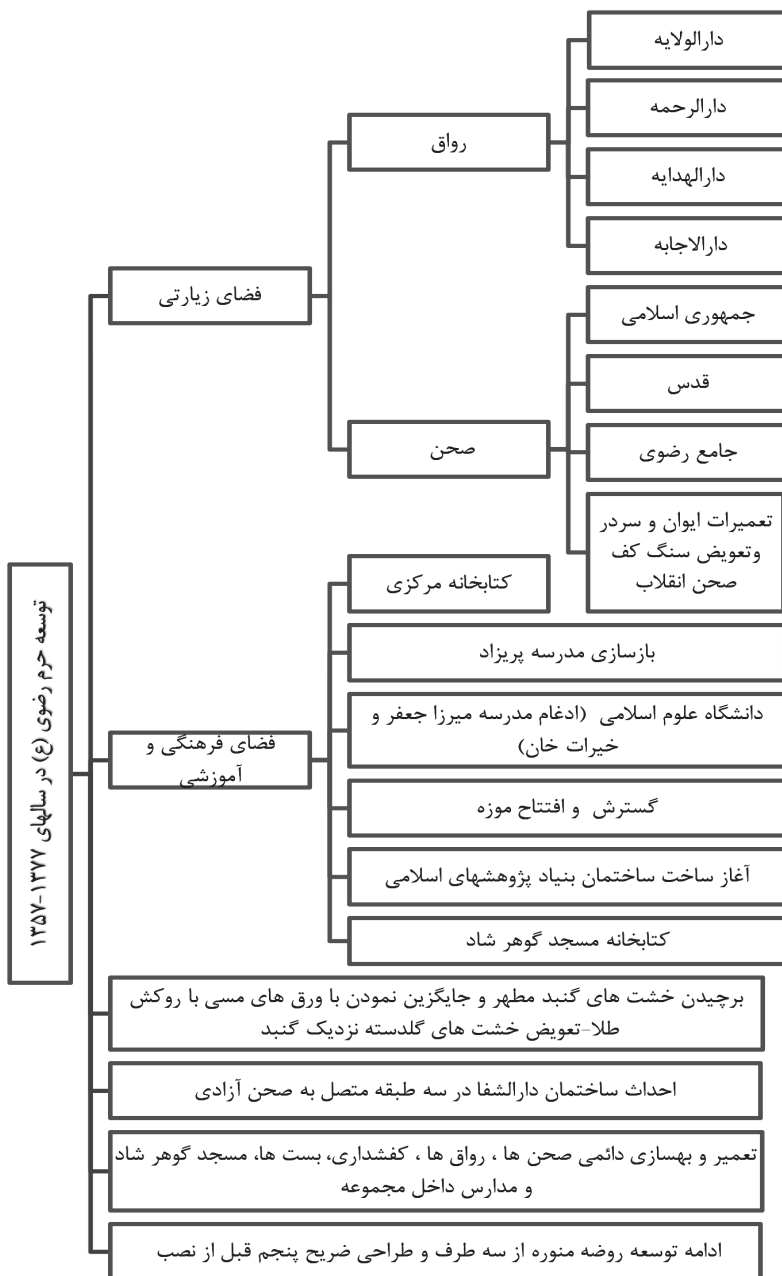
ایجاد حریم بین درون و بیرون (کثرت و وحدت) در حکمت عملی اسلام، فضای عبادتگاهی جایگاه سیر در انفس است و نسبت به فضای آزاد و رها شده طبیعی، مرز و حریم ایجاد می نماید تا نگاه و توجه انسان از عالم خارج به عالم درون (تفکر و اندیشه و خودآگاهی) برگردد. «اگر فضای بیرون فضای سیر در آفاق است و فضای تحرک و تنوع و تغییر، یعنی جهان کثرت، فضای درون باید فضای تامل و توجه و تذکر و حضور قلب باشد برای خودآگاهی و سیر در انفس، حریم ها و مفصل های متعدد و متنوع، این شگرد حیرت انگیز در طراحی معماری را ظاهر می سازد» (نقره کار، ۱۳۷۸: ۲۳۲). سیر در انفس (سکون و بی جهتی) خداوند در قرآن کریم میفرماید: توجه خود را هنگام عبادت در هر مسجدی به سوی او کنید و دین خود را برای او خالص کنید (اعراف، ۲۹) صحن ها، فضاهای باز در مجموعه حرم مطهر هستند که بقعه و رواق ها را دربر گرفته اند و برای برگزاری نماز جماعت و مراسم عبادی مورد استفاده زائران قرار می گیرد (رضایی بر جکی و همکاران، ۱۳۹۶: ۹۰).

بست ها: بارگاه

«بست» به معنی سد کردن و مانع شدن است. در آستان قدس رضوی، بست عبارت است از مکانی محدود بین صحن ها و بناهای حرم مطهر رضوی؛ به عبارت دیگر، به حریم حرم مطهر پس از مداخل ورودی اطلاق می شود (همان: ۱۰۷).

معماری حرم مطهر رضوی مجموعه ای از فضاها و بناها و عناصر با کاربری های مرتبط و مختلف با یکدیگر در اطراف بقعه مطهر قرار گرفته که طی حدود ۱۲۰۰ سال ساخته شده اند که از سده پنجم هجری اولین مسجد وابسته به گنبدخانه بقعه مطهر ساخته شده و طی ادوار تاریخی به تدریج تکمیل شده و تا عصر حاضر ساخت و ساز و توسعه آن ادامه دارد.

نمودار ۴: مهم اقدامات عمرانی و بناهای ساخته شده در حرم رضوی طی سال‌های ۵۷-۷۷ (منبع: نگارندگان)



هم اکنون ۳۱ رواق در مجموعه حرم رضوی وجود دارد و مساحتی حدود ۵۷ هزار مترمربع را به خود اختصاص داده است (رضایی بر جکی و همکاران، ۱۳۹۶: ۶۴).

مجموعه حرم هم اکنون هشت صحن دارد که مساحت آن‌ها بیش از ۲۲۵۵۵۳ مترمربع می‌شود (همان: ۹۰). همچنین چهار بست و دو مسجد به نام‌های مسجد گوهرشاد و مسجد شاه، حمام قدیمی قلی بیگ که تبدیل به موزه مردم‌شناسی و همچنین بقعه پیر بالان دوز در شمال شرقی حرم واقع شده است. مجموعه همچنین دارای نهادهای فرهنگی که شامل: کتابخانه، مدارس (مدرسه دودر، مدرسه میرزا جعفر، مدرسه خیرات خان)، موزه ها، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی است. نهادهای رفاهی مجموعه شامل: دارالشفاء، مهمان‌سرا و همچنین مجموعه آرامگاه‌های مشاهیر برجسته است که در حرم رضوی مدفون گشته‌اند و در نمودار روبرو بنا به ارتباط زمانی صرفاً بناها و اقدامات مهم که در دو دهه اول پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران صورت گرفته شده، ذکر شده است.

۷. حرم رضوی در دوره جمهوری اسلامی ایران

پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، رواق پشت سر مبارک، ۱۸ متر توسعه یافت و بعدها گسترش دو ضلع پیش روی مبارک و پایین پا به انجام رسید. ایجاد بست طبرسی و دو صحن جمهوری اسلامی، قدس، کتابخانه، موزه و رواق دارالولایه در آن دوره بوده است (سجادی، ۱۳۶۷، ذیل آستان قدس رضوی). در سال ۱۳۵۹ فضای داخلی بنای حرم توسعه یافت و ایستایی گنبد افزایش پیدا کرد. درهای ورودی بنای حرم در سمت پیش رو و پایین مدفن گشایش یافت. همچنین در این دوره، صحن‌های جامع رضوی، هدایت، کوثر و رواق امام خمینی (ره) رواق‌های جدید دارالولایه، دارالهدیه، دارالرحمه، دارالاجابه، بست‌ها ساخته شد و توسعه یافت (وثیق، ۱۳۹۹: ۲۳۹). گسترش اماکن متبرکه به ۱۰۰ هکتار، ساختمان فعلی کتابخانه (۱۳۶۰ تا ۱۳۷۳)، کتابخانه مسجد گوهرشاد ۱۳۶۸، دانشگاه علوم اسلامی به همت عباس واعظ طبسی در سال ۱۳۶۳، چهار پارکینگ

قسمت زیرین حرم (همان: ۲۳۸).

پس از انقلاب ۱۳۵۷ ایران، طرح توسعه حرم با جدیت دنبال شد و این مجموعه شاهد گسترش زیادی بود. در سال ۱۳۵۹ فضای داخلی بنای حرم توسعه یافت و ایستایی گنبد افزایش پیدا کرد و درهای ورودی به بنای حرم در سمت پیش رو و پایین پای مدفن، گشایش یافت. صحن جمهوری اسلامی، جامع رضوی، هدایت، کوثر و رواق امام خمینی (ره) در این دوره ساخته شد.

۷-۱. توسعه در روضه منوره و حریم مطهر بعد از پیروزی انقلاب

با عنایت به تولیت عظمی آستان قدس رضوی، روند احداث فضاهای زیارتی، فرهنگی و خدماتی در سطح و زیر سطح به سرعت افزایش یافت، به گونه ای که طی سالهای اخیر، عملیات اجرایی بالغ بر پنج برابر بناهای قبل از پیروزی انقلاب اسلامی شد. زیربنای اماکن متبرکه در طول ۱۲ قرن، حدود ۱۲ هکتار بود در صورتی که از پیروزی انقلاب تاکنون به ۹۰ هکتار رسیده است. احداث بناهای سرپوشیده و فضاهای باز جدید، همراه با توسعه و ترمیم بناهای گذشته، از رویکردهای اصلی این ساخت و سازها بوده، ضمن اینکه آستان قدس رضوی در این سالها از توسعه فضاهای فرهنگی نیز غافل نمانده است.

با احتساب تلاشهای اخیر، از آغاز پیدایش حرم مطهر تاکنون، ۲۶ بنای سرپوشیده به نام رواق، ۹ فضای باز به نام صحن و ۴ مدخل ورودی به نام بست در اطراف مضجع شریف رضوی ساخته شده است (سالاری، ۱۳۹۴: ۲۲۰).

گسترش روضه منوره:

الف. توسعه روضه منوره از سه طرف.

ب. تعویض ضریح قدیم و نصب ضریح جدید (ضریح پنجم) در سال ۱۳۷۹.

ج. تعویض سنگ قبر صندوقچه‌ای درون حرم و نصب سنگ جدید.

د. تعویض سنگ‌های کف روضه منوره (همان: ۲۲۱).

مشخصات طرح حریم حرم مطهر رضوی (سالاری، ۱۳۹۴: ۲۴۹)



۱. محدوده طرح: از مرکز گنبد منور،
دایره‌ای به شعاع ۴۲۰ متر.

۲. زمان اجرای طرح: از سال ۱۳۵۲
همزمان با تخریب اماکن پیرامونی.

۳. بناهای پیرامونی متعلق به دوران افشاری
و قاجاری شامل منازل مسکونی، بازار،
کاروان سرا و ... بوده است.

۸. تزیینات حرم رضوی

تزیینات بنا از عوامل بسیار مهم در معماری ایران و دربردارنده اطلاعات تاریخی، اجتماعی، فرهنگی و اعتقادات مذهبی دوران خود است. در هنر اسلامی، تزیین برای اعتلا به افق‌های برتر و بیان فضای قدسی است. کاشی‌کاری در ایران جزو آثار ارزشمند هنری است. متعالی‌ترین تجلیات هنر دینی را در کاشی‌کاری‌های اماکن مذهبی می‌توان یافت که از مهم‌ترین مظاهر بروز مفاهیم معنوی و عرفانی در هنر به شمار می‌رود و نقش اصلی را در اماکن مقدس از جمله حرم مطهر رضوی ایفا می‌کند. حرم امام رضا ع دارای نمونه‌هایی از هنر کاشی‌کاری، مربوط به دوره‌های مختلف تاریخی است که می‌توان آن‌ها را براساس ویژگی‌های بصری، نوع نقوش و دوره تاریخی طبقه‌بندی کرد. طرح‌ها و نقوش کاشی‌کاری در هر دوره برگرفته از مبانی فکری و ارزشی زمان خود بوده است (خان حسین آبادی، ۱۳۹۹: ۹۵). بر همین اساس، نگاهی به هنر و معماری دوره‌های پیش از انقلاب

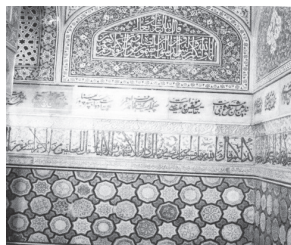
اسلامی می‌اندازیم چراکه مبانی فکری و ارزشی دوره‌های قبل را متبلور می‌سازد. این امر کمک شایانی به تحلیل هنر و معماری پس از انقلاب اسلامی ایران می‌کند. در روضه منوره که به دست هنرمندان و معماران ایرانی ساخته شده، کثرت و تنوع هنرها به نوعی هنر اسلامی ایرانی در طول تاریخ این سرزمین را در مجموعه بناهای مذهبی آرامگاهی نشان می‌دهد و تأکیدی بر اسلامی ایرانی بودن نوع هنر این مجموعه دارد.

۸-۱. تجلی هنر و معماری در روضه منوره (در دوره‌های پیش از انقلاب اسلامی)

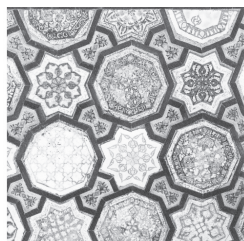
کاشی‌کاری، کتیبه‌ها و خطوط و نقش‌های زیبا در کنار آینه‌کاری و درج احادیث و کلمات قصار مکتوب بر کاشی‌ها از امامان معصوم که برای شکوه و جلال این بارگاه ملکوتی به کار رفته بقعه منوره را همچون بهشت آراسته است.

در این باره هنرمندان و خطاطان قرون مختلف، نهایت علاقه و مهارت خود را در عمل به گونه‌ای نشان داده اند که قلم از توصیف و نگارش این همه هنرنمایی ناتوان است. تزیینات و آثار هنری موجود در حرم دارای دو بخش است:

الف. بخش ازاره و معرق‌کاری دیوارهای بالای ازاره تا ارتفاع



نمونه ۱: بخشی از مسجد بالاسر با ازاره زرین فام و تزیینات کاشی معرق



نمونه ۲: کاشی‌های زرین فام طبلی و هشت پر ازاره بقعه مطهر

حدود ۲ متر، دارای چند قسمت است: ابتدا دارای حاشیه‌ای کوتاه از سنگ مرمر سفید به عرض حدود ۲۰ سانتی متر که بالای آن معرق‌کاری به ارتفاع ۹۲ سانتی متر از کاشی‌های قدیمی نفیس ممتاز و نفیس سنجری است. این کاشی‌های الوان بسیار ظریف به ابعاد هندسی منظم و ابعاد شش و هشت گوش بزرگ و کوچک و کوبی شکل، چند ضلعی و

گاه به صورت مربع است. کاشی‌های ازاره نوعاً با خطوط رقاع، ثلث و اسلیمی برجسته تزیین یافته است. علاوه بر این، بر روی بیشتر آن‌ها آیات و احادیث و کلمات قصار و اشعاری نیز به خط نسخ قرن ششم و هفتم دیده می‌شود (سالاری، ۱۳۹۴: ۱۴۷). این کاشی‌های ممتاز و نیز کتیبه اطراف جبهه خارجی در پیش روی مبارک، در رواق دارالحفاظ از شاهکارهای بی‌نظیر و از قدیمی‌ترین کاشی‌های عهد اسلام است.

ب. بخش مقرنس آینه و کتیبه‌ها: سقف حرم به طرز بسیار زیبایی مقرنس آینه شده و به آینه کاری سقف حرم به اصطلاح قطار آینه می‌گویند. ابتدای آینه کاری سقف، کتیبه تاریخی و ارزشمند آینه است (همان: ۱۴۸).

۸-۲. آینه کاری و گچ‌بری در معماری

اصولاً در معماری آینه کاری و گچ‌بری با هم مانوس هستند و در سطوح آینه کاری زمینه کار دارای نقوش یا خطوط برجسته یا فرو رفته است که که توسط فردی گچ‌بر مشابه طرح آینه کاری آماده شده سپس قطعات آینه به وسیله آینه‌بر یا آینه کار در اندازه و اشکال مد نظر بریده و روی آن چسبانیده می‌شود. گچ‌بری همچنین به عنوان گزینه تزیینی روی آینه یا کناره‌های آن اجرا می‌شود. از بهترین نمونه‌های تلفیقی گچ‌بری و آینه کاری می‌توان به آینه کاری دارالسیاده حرم مطهر حضرت امام رضا (علیه السلام) و اتاق‌های شاه‌نشین عمارت شمس العماره اشاره کرد. در برخی بناها آینه کاری بر بستری از نقاشی یا طرح‌های اسلیمی اجرا شده و استفاده تلفیقی از آینه کاری با تزیینات دیگر محدودتر است. این نکته قابل ذکر است که در بسیاری از استان‌های کشور این تزیینات در طول تاریخ در بناهای مذهبی و حکومتی به کار گرفته شده است و در دوره معاصر نیز به نحوی در مالکانه‌های خصوصی یا هتل‌ها و رستوران‌ها نیز از این شیوه تزیینات استفاده می‌شود، اما از موارد شاخص می‌توان به کاخ‌های گلستان، سعدآباد و مرمر در تهران، کاخ چهل ستون در اصفهان ساختمان دارالسیاده، دارالویه، رواق امام و از مجموعه آستان مقدس رضوی ایوان نارنجستان شیراز و حرم حضرت معصومه (علیها السلام) در قم اشاره کرد (همان):

۱۷۵). استفاده از تزیینات گچ‌بری در حرم مطهر در دوره جمهوری اسلامی نیز ادامه پیدا می‌کند و به لحاظ گستردگی سطوح تزیین شده، استفاده از این هنر به اوج خود می‌رسد. به‌طوری‌که از هنر گچ‌بری به‌صورت مستقل یا آمیخته با سایر هنرها نظیر نقاشی و آینه‌کاری در تالارها و رواق‌های مختلف استفاده شده است که از جمله می‌توان به دیوارها و پوشش سقف رواق‌های دارالولایه، دارالرحمه، دارالهدایه، دارالاجابه، دارالکرامه، دارالحجّه، دارالمرحمه و رواق امام خمینی (ره) اشاره کرد (محتاجی، ۱۳۹۷).

همان‌گونه که در ابتدای امر و در اهداف این پژوهش به آن اشاره شد، در جهت مستدل و مستند کردن رسالت اصلی این تقریر به بازتاب انقلاب اسلامی ایران و نظام معنایی آن بر حرم رضوی در دو دهه پس از انقلاب اسلامی ایران می‌پردازیم. این امر در جهت یکی از اهداف و نتایج انقلاب اسلامی ایران و تغییر در ساختار سیاسی و تبدیل آن از شاهنشاهی به جمهوری اسلامی است که همانا به عنوان توسعه سیاسی از آن نام برده می‌شود.

۹. بازتاب انقلاب اسلامی ایران و نظام معنایی آن بر حرم رضوی

۹-۱. توسعه سیاسی انقلاب اسلامی ایران

امروزه توسعه به خودی خود پدیده‌ای چند بعدی است که ابعاد گوناگون زندگی بشر اعم از جنبه‌های اقتصادی فرهنگی و سیاسی و ... را دربرمی‌گیرد. در این میان، توسعه سیاسی به دلیل ارتباط مستقیم با قدرت سیاسی و نیز چند لایه بودن آن، از پیچیده‌ترین سطح توسعه به شمار می‌آید. توسعه سیاسی را باید مرحله‌ای قلمداد کرد که در آن یک نظام سیاسی با توسعه ظرفیت سیاسی درونی‌اش، سازگاری خود را از طریق نهادهای موثر توسعه و ضمن پذیرش انفکاک ساختاری، توانایی خود را در توسعه مشارکت سیاسی و در نتیجه ثبات و تعادل بخشیدن و مشروعیت سیاسی نشان می‌دهد (درخشه، ۱۳۸۷: ۱۲۳ و ۱۲۶). انقلاب اسلامی توانسته است ضمن بستن پرونده رژیم استبدادی حاکم بر ایران، صفحه‌ای نوین در تاریخ کشور بگشاید و زمینه‌های مساعد را برای رشد و توسعه سیاسی

در ایران فراهم کند و گام‌های موثری به سوی تحقق توسعه سیاسی بردارد (همان: ۱۵۶). از این مطالب دو شاخصه اصلی توسعه سیاسی: مشروعیت سیاسی و مشارکت سیاسی تبیین و به بررسی آن در حرم رضوی پرداخته می‌شود.

جدول ۳: بازتاب انقلاب اسلامی ایران و نظام معنایی (منبع: نگارندگان)

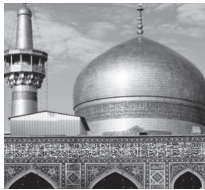
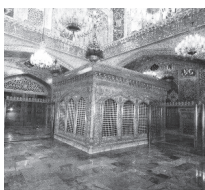
بازتاب انقلاب اسلامی ایران و نظام معنایی آن بر حرم رضوی در دو دهه پس از انقلاب اسلامی ایران				
انقلاب اسلامی ایران	توسعه سیاسی	مشارکت سیاسی	در توسعه اقتصادی فرهنگی سیاسی از باب گسترش فضاهای فرهنگی و مذهبی (هنر و معماری فضاها)	تحولات و پیشرفت مجموعه آستان قدس در زمینه‌های ساختاری و اداری (مدیریت باثبات و طولانی مدت آیت الله واعظ طبسی) (تولیت ۱۳۵۷-۱۳۹۵)
				فضاهای زیارتی و اداری جدیدی به مجموعه اضافه شد که مهم‌ترین آن‌ها صحن‌های جمهوری، قدس، جامع رضوی، هدایت، غدیر، کوثر و رواق‌های دارالولایه، دارالحکمه، دارالحجه، دارالهدایه و امام خمینی (ره) است.

جمع بندی

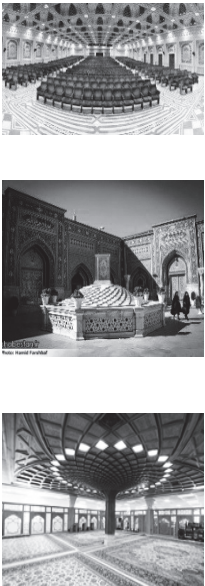
در ابتدای این بخش، پس از جمع‌آوری داده‌های مربوط به هنر و معماری بناهای حرم رضوی که از دیدگاه منتقدان، تاریخ‌نگاران و به طور کلی صاحب‌نظران به صورت مستند

به چاپ رسیده، پرداخته شده، مضامین پایه استخراج و سپس برای تحلیل بر اساس دیدگاه‌های نظریه‌پردازان انقلاب و صاحب‌نظران هنر و معماری در جدول‌های طراحی شده قرار داده می‌شود و به کمک این جدول‌ها پاسخ، پرسش اصلی این تقریر، اهداف و فرضیه بیان شده در مقاله نتیجه‌گیری می‌شود.

جدول ۴: تبدیل و تحلیل هنر و معماری بناهای مورد احداث در دهه‌های ۵۷-۷۷ در حرم رضوی به مضامین پایه.
(منبع: نگارندگان و اطلاعات مستخرج از گفتارهای (رضایی برجکی و همکاران، ۱۳۹۶: ۵۴؛ نعمتی، ۱۳۹۱: ۱۱؛ سالاری، ۱۳۹۴)

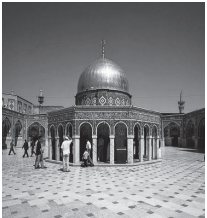
ردیف	نام بنا	تاریخ ساخت	نوع احداث	توضیحات	تصاویر
۱	گنبد طلا	۱۳۵۸- ۱۳۵۹	مرمت	تجدید طلاکاری و تعمیرات گنبد مطهر بارگاه، نصب قطعات مسی طلا کاری شده روی گنبد در خرداد ۱۳۵۹ به اتمام رسید، (نعمتی، ۱۳۹۱: ۱۱)	
۲	ادامه توسعه روضه منوره از سه طرف	۱۳۵۸	توسعه و استحکام	در دوره پهلوی و جمهوری اسلامی فضای مسجد بالاسر، در غرب بقعه به فضای گنبد خانه افزوده و چهار درگاه ورودی پیش رو پشت رو و پشت سر حضرت در شمال و جنوب بقعه گسترده تر شد. همچنین دیوارها، از بالای ازاره تا زیر کتیبه آینه کاری علی‌رضا عباسی، به کاشی‌های معرق بسیار نفیس آراسته شد (رضایی برجکی و همکاران، ۱۳۹۶: ۵۴).	
۳	(گسترش فضاهای فرهنگی دانشگاه علوم اسلامی رضوی	افتتاح ۱۳۶۳	احداث	در حوزه آموزش علوم انسانی در سال ۱۳۶۳ افتتاح شد. احداث ساختمان از بازسازی دو مدرسه خیرات خان و میرزا جعفر در سه طبقه.	

۴	بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان ۱۳۶۳ تاسیس			با هدف ترویج و نشر فرهنگ اسلامی در سال ۱۳۶۳ تاسیس شد.	(اقدامات فرهنگی)
۵	دارالولایه	۱۳۶۸	احداث	سومین رواق بزرگ مجموعه- زیر بنا ۱۹۶۵ مترمربع- تعبیه نورگیر در سقف برای تامین نور مورد نیاز رواق سازه بتنی-سقف روی هشت ستون در فواصل ۱۰ متری بنا شده دیوار، ستون‌ها و سقف بنا آینه کاری شده و ارازه تا ارتفاع دو متر سنگ مرمر است.	
۶	صحن جامع رضوی	۱۳۶۶	احداث	بزرگ‌ترین صحن مجموعه زیربنای ۱۱۷۵۰۰ متر مربع دسترسی به دو خیابان اطراف- ارتفاع منارها ۷۰ متر و ۵۷ متر- تامین نور منارها از طریق ۸ نورگیر و ارتباط با پلکان و پله برقی به طبقه تحتانی (پارکینگ) کابری صحن عبادی مذهبی دارای ۶ مناره رفیع و ۳ ایوان- ایوان ولیعصر علیه السلام، با دو مناره به ارتفاع ۷۰ متر و ایوان‌های غدیر و کوثر هر کدام با دو مناره به ارتفاع ۵۷ متر دارای ۵۵ غرفه و گنجایش ۷۰ هزار نمازگزار در تزئین صحن جامع از سنگ‌های ابزار خورده و تزیینات کاشی معرق و معقلی سنگ فرش مخلوطی از سنگ‌های الوان و گرانیت و خلع.	
۷	مدرسه پریزاد	۱۳۶۸	بازسازی	بازسازی با همان الگو و طرح سنتی کاربری کنونی: به عنوان مرکز پاسخ‌گویی به سوالات دینی	

	مطابق با استانداردهای بین الملل و با سبک معماری اسلامی در سه طبقه - ۲۸/۸۰۰ مترمربع زیربنا دیوار تالار قدس در داخل کتابخانه گچ‌بری و تذهیب شده - سقف سالن ورودی در پلکان دسترسی گچ‌بری قطار مقرنس و مشبک برای تامین نور طبیعی نمازخانه کتابخانه با سقف و بدنه چوبی مشبک همانند طرح مشبک مقابر متبرکه - بدنه قاب‌بندی شده کارهای اسلیمی به سبک معرق چوب استفاده از احادیث به سبک معرق چوب با ترکیبی از سیاه مشق مکرر و به خط ثلث در سقف نمازخانه - ساخت دو حیاط مرکزی به سبک معماری سنتی ایران - حیاط چهارایوانه و کاشی‌کاری شده نورگیر سنگی در وسط حیاط برای تامین نور طبقه زیرین آب‌نمای سنگی به منظور تامین نور - نماسازی حیاط تلفیقی از آجر، کاشی و مقرنس درهای چوبی با گره، خطاطی به شیوه معرق تزیین شده.	احداث	۱۳۶۰- ۱۳۷۲	کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی	۸
	مسجد گوهرشاد یکی از زیباترین و ماندگارترین آثار معماری در ایران و یادگاری گران بها از دوره تیموری است که در مجموعه معماری حرم مطهر واقع شده است. در سال ۱۳۶۸ به دلیل کمبود فضا و نیاز به مکانی وسیع‌تر به همت آستان قدس رضوی ساختمان در جنوب غربی روضه منوره با زیربنای ۱۲۰۰ مترمربع در زمینی به مساحت ۹۹۷ متر مربع احداث شد.	توسعه و احداث	۱۳۶۸	کتابخانه مسجد گوهرشاد	۹

	مساحت ۱۱۱۰۰ متر مربع و زیربنای ۲۲۲۰۰ متر مربع-چهار ایوان قرینه دو به دو و سبک معماری سنتی اسلامی - دو گلدسته به ارتفاع ۳۰ متر بر فراز ایوان شمالی و جنوبی - در کنار ایوان شرقی (ایوان طلای صحن) پنجره مشبک برنزی - ۵ ایوان در صحن و سی حجره و چهل و شش غرفه - قبل از تخریب محل صحن بازارها و کاروانسراهایی از جمله کاروانسرای ناصری، سرا و کاروانسرای وزیر نظام - در مقابل ایوان طلا، سقاخانه به صورت هشت ترک و سقف گنبدی در وسط صحن، ساعت آفتابی یا شاخص برای مشخص نمودن ظهر شرعی در مشهد - ایوان شمالی دارای گلدسته آراسته به طلا - ایوان شرقی طلا کاری شده - ازاره ایوان سنگ خلع و کتیبه ای به خط طلا و زمینه لاجورد حاوی دو آیه از سوره آل عمران - در سطح طلا کاری ایوان، دورتادور شمشه‌هایی منقش به اسماء الله و ستاره‌هایی که نام الله، محمد و علی با خط بنایی بر آن نقش بسته ایوان جنوبی (ایوان قبله) به معمول مساجد و اماکن مذهبی بزرگ‌تر نسبت به سایر ایوان‌ها ایوان غربی ورودی اصلی دسته‌های عزادار	احداث	۱۳۶۰	صحن جمهوری اسلامی	۱۰
--	--	--------------	-------------	----------------------------------	-----------

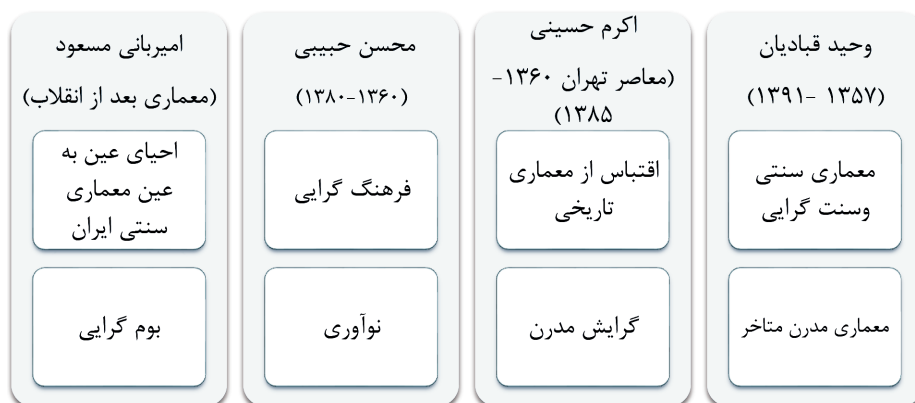
	زیربنای ۵۳۶ مترمربع فضای داخلی بنا، گچ‌بری، رنگ آمیزی و آینه‌کاری-نورگیرها با نقوش اسلیمی لاجوردی تزیین، ستون‌ها و پایه‌های طاق‌ها، با نقوش گره هندسی و شمسه مزین-کتیبه‌های خط کوفی و نقوش خطایی با رنگ‌های لاجوردی و فیروزه‌ای قاب‌بندی دیوارها کتیبه‌های گچی با آیات قرآنی به خط نستعلیق جلی-اطراف کتیبه‌ها را نقوش اسلیمی و ختایی و نقش گل بته با رنگ‌های متنوع فرا گرفته	احداث	۱۳۶۹- ۱۳۷۱	دارالهدایه	۱۱
	احداث با تقلید از معماری شبستان‌های مسجد جامع گوهرشاد به شکل تالار و دارای ۱۵ نیم گنبد ستون‌دار در هر نیم گنبد، نورگیر تعبیه شده و اطراف آن با قاب‌بندی‌های گچ‌بری و نقوش گره چینی و آینه‌کاری تزیین شده کف بنا و ازاره تا ارتفاع ۱۵۰ سانتی‌متر سنگ‌کاری و دیوارها و ستون‌های بنا با گچ‌بری، نقاشی و آینه‌کاری به صورت قاب‌های برجسته با طرح‌های اسلیمی و ختایی و اشکال هندسی تزیین شده (استفاده کم از آینه‌کاری، کاربندی و کاشی‌ها در سطح کمتر استفاده شده).	افتتاح	۱۳۷۱	دارالرحمه	۱۲

 	کوچک‌ترین صحن حریم حرم مطهر با مساحت ۵۰۰۰ مترمربع در وسط آن سقاخانه زیبا با طرح قبه الصخره به ابعاد تقریبی یک هشتم ابعاد اصلی، گنبد سقاخانه در جنوب صحن ایوانی به ارتفاع ۱۶ متر دارد، تزئین سقف سقاخانه به صورت طاسه‌سازی با کاشی و آجر، دارای ۶ ورودی در صحن قدس و ۲۸ حجره، دیواره اش تماماً به کاشی معرق آراسته در وسط ایوان، محرابی زیبا که دورتادور قسمت بالایی آن با کتیبه‌های از کاشی و مزین به سوره مبارکه نور تزئین قسمت گنبد آن با طلا و دیگر قسمت‌های خارجی با کاشی معرق قسمت زیرین این صحن سرداب‌سازی و به دفن اموات اختصاص داده شده.	احداث	۱۳۷۳	صحن قدس	۱۳
	در زاویه شرقی رواق یک هشتی با پنجره نقره (نزدیک‌ترین مکان به مدفن امام (علیه السلام) کف رواق مفروش با سنگ چینی-تزئین سقف به صورت لانه زنبوری با ترکیب آینه، قالب گچی و رنگ آمیزی، مقرنس کاری، رسمی‌بندی، گره سنگی، گره نجاری، آینه‌کاری و لایه چینی		۱۳۷۶- ۱۳۷۹	دارالاجابه	۱۴
	طراحی ضریح پنجم توسط استاد محمود فرشچیان-ترکیبی از طلا و نقره-استفاده از هنر اسلامی ایرانی به جای سبک هندی-۱۴ محراب در نمای ضریح و تزئینات استفاده از گل پنج پر، هشت پر و آفتابگردان- خاتم کاری، قلم زنی خطاطی-در مدت زمان ۷ سال، نصب در سال ۱۳۷۹ با حضور مقام معظم رهبری	طراحی ضریح پنجم	۱۳۷۳	ضریح	۱۵

۱۶	پارکینگ ۱ و ۲	۱۳۷۷	احداث	در سال ۱۳۷۷ احداث آن آغاز شده بود	----
----	---------------	------	-------	-----------------------------------	------

۹-۲. رویکرد صاحب‌نظران به معماری این دوره

نمودار ۵: استنتاج دیدگاه صاحب‌نظران به معماری بین سال‌های ۵۷-۷۷ (ثبات ثانی و کاظمی، ۱۳۹۷: ۲۴۰)



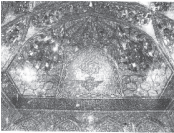
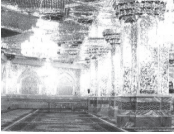
همان‌گونه که اشاره شده است احیای عین به عین معماری سنتی ایران، بوم گرایی، فرهنگ گرایی و نوآوری، اقتباس از معماری تاریخی، این گرایش‌ها در حیطه ساخت ابنیه، فضاهای مذهبی، عام المنفعه و عمومی نمایان است. گرایش به تکنولوژی از دیگر موارد دارای اهمیت در معماری این دوره محسوب می‌شود. موضوع انقلاب پدیده‌ای است مدرن با ریشه‌های سنتی و فرهنگی و از جنس دموکراسی سیاسی که در عرصه معماری نیز انعکاس پیدا کرده است (همان).

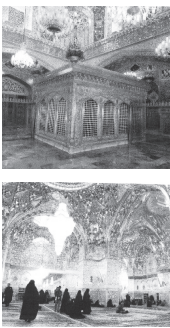
از مطالب ذکر شده در جدول‌ها که مربوط به مضامین دیدگاه‌های امام (ره) و مقام معظم رهبری در تبیین شاخصه‌های ایدئولوژی و هویت از دیدگاه ایشان و همچنین بیانات ایشان در خصوص هنر و معماری است، به مولفه‌هایی دست می‌یابیم که بر انقلابی، اسلامی و ایرانی بودن این دو مهم (هویت و ایدئولوژی و به تبع آن هنر و معماری) تاکید دارند و با قراردادن این مولفه‌ها در جدول‌ها و همچنین تحلیل نتایج حاصل از ویژگی‌های بناهای

حرم رضوی در این دوره به ویژگی‌های مشترک میان دیدگاه‌های ایشان و صاحب‌نظران معماری در خصوص ویژگی‌های معماری این دو دهه که در هنر و معماری بناهای حرم رضوی مشهود است، دست می‌یابیم.

جدول ۵: بازتاب انقلاب اسلامی ایران و نظام معنایی آن بر هنر و معماری حرم رضوی در دو دهه اول انقلاب اسلامی (منبع: نگارندگان)

ردیف	نظریه‌پردازان	شاخصه‌های تعیین شده	بازتاب انقلاب اسلامی ایران بر هنر و معماری حرم رضوی	مستندات	عکس
۱	صاحب‌نظران معماری	معماری سنتی و سنت‌گرایی	استفاده از عناصر معماری: استفاده از طاق و قوس و گنبد ایوان و عناصر سنتی در معماری ایرانی و اسلامی، استفاده از مصالح سنتی مانند آجر، کاشی و برخی تزیینات مانند کاشی کاری و کاربندی روی آورده استفاده از آینه کاری در اتاق‌های شاه‌نشین عمارت شمس‌العماره و همچنین در معماری حرم رضوی	رعایت سلسله‌مراتب دسترسی به فضاها همانند کارکرد بست ها، خط آسمان و نماهای صحن جامع رضوی استفاده زیاد از تقارن و ریتم در معماری فضاهای حرم که یکی از شاخصه‌های معماری سنتی است.	
		اقتباس از معماری تاریخی	ساخت بنا در صحن مشابه مسجد الاقصی به تناسب حدود یک هشتم مسجد اصلی	صحن قدس و سقاخانه صحن که یادآور معماری مسجد الاقصی بخشی از تاریخ مهم مسلمانان	

 	قاجار: ایجاد فلکه دور حرم پهلوی: اجرای طرح حریم حرم جمهوری اسلامی: شروع به ساخت پارکینگ ۱ و ۲ -دسترسی به آن‌ها، استاندارد‌های بین الملل و با سبک معماری اسلامی در کتابخانه آستان افزایش فضای داخلی حرم و ایستایی گنبد	روندی که از اواخر دوره قاجار و پهلوی شروع می شود و در دوره جمهوری اسلامی ادامه می یابد. کتابخانه آستان قدس، استفاده از تکنولوژی در ایستایی گنبد	گرایش مدرن و معماری مدرن متاخر	
	گسترش فضاهای مذهبی و عبادی (گسترش اماکن متبرکه)	طرح ها و نقوش کاشی کاری در هر دوره برگرفته از مبانی فکری و ارزشی زمان خود است.	فرهنگ گرایی	۱
	آینه کاری دارالولایه	دریافت ترکیب رنگ و رنگ بندی از کاشی کاری های قدیمی و استفاده از آن ها در تزیینات و آمودهای معاصر با تاسی از امودهای قدیمی همچون آینه کاری ها- خطاطی و کاشی کاری های معاصر، تجدید طلاکاری گنبد	نوآوری	
	کاشی کاری، خاتم کاری، فلزکاری، مینا کاری، گچ بری- نقوس اسلیمی، -گره کاری- آینه کاری (دارالمرحمه)	استفاده از هنرهای سنتی در معماری این دوره	احیای عین به عین معماری سنتی ایران	

	تامین بخشی از نور طبیعی مورد نیاز رواق از طریق نورگیرهایی که در سقف تعبیه شده است دارالولایه، طراحی ضریح پنجم	استفاده از عناصر معماری از جمله رواق: کاهش شدت نور و حرارت خورشید زیاد استفاده از هنرمندان بومی در طراحی ضریح	بوم گرایی		۱
	هنر و معماری استفاده از هنرمندان و استادکاران ماهر و ایرانی رابطه میان: هنر و هنرمند و اثر هنری توسعه روزافزون فضاهای عبادی و فرهنگی از خط به عنوان زبان در تزیینات استفاده شده است. استفاده از هنرهای اسلامی مبنای نظری و صرف و نحو فضاها و سلسله مراتب فضاها توسعه حرم با مشارکت سیاسی و مشارکت مردمی و انتصاب تولیت با نظر مقام معظم رهبری صورت گرفته است که از ویژگی های انقلابی بودن به شمار می آید.	از دیدگاه امام خمینی (ره): تاکید بر اصالت و ثبات در هویت - اتحاد علم و عالم و معلوم - تاکید بر تحرک و توسعه در هویت از دیدگاه مقام معظم رهبری: تاکید بر: هویت ملی - فرهنگ - معماری - تاریخ - زبان - سنتی، ایرانی، اسلامی و انقلابی بودن	از منظر هویت و ایدئولوژی	دیدگاه امام و رهبری	۲

۱۰. نتیجه‌گیری

هنر و معماری ایران در طول تاریخ با تداوم و هویت اصیل و با ثبات منحصر به فرد خود همواره بیان‌کننده تحولات تاریخی، اجتماعی، سیاسی و نوع جهان‌بینی مردمان زمان خود بوده است. معماران ایرانی همواره تلاش کرده‌اند هنگام ساخت بناها از ساده‌ترین الگوی مربوط تا باشکوه‌ترین، در کنار رفع نیازهای اساسی و اولیه کاربران، نیازهای معنوی آن‌ها را نیز برطرف کنند و این امر را با نوآوری و به صورت خلاقانه با ایجاد عناصر معماری از اجزای کلی بنا در تقسیمات فضایی، پوشش سقف و دهانه‌ها و همچنین نحوه ایستایی بنا گرفته تا جزییات طاق و قوس و تزیینات انجام داده‌اند. به این ترتیب همواره شاهکارهای معماری منحصر به فردی چه در ایران و چه در سایر نقاط جهان که در حوزه نفوذ آنان قرار داشته است، ایجاد شده است. در این میان بینش و نوع نگرش آن‌ها به جهان و خالق هستی در خلق آثار به‌ویژه مذهبی از جمله مساجد، کاملاً مشهود بوده و عمدتاً معطوف به وحدانیت الهی بوده است. با وجود ویرانی‌ها و خرابی‌هایی که در طول تاریخ بر اثر هجوم اقوام بیگانه، بلایای طبیعی و قهری رخ داده و همواره الگوهای اصیل و بدیع معماری قدیمی را از بین برده است، این معماران ایرانی بوده‌اند که همواره با انتقال سینه به سینه اصول معماری به‌ویژه ایرانی و متعاقباً منطبق با اصول دین اسلام، توانسته‌اند از عهده مشکلات و مسائل در ساخت بناها با حفظ هویت و اصالت ایرانی برآیند و فرهنگ و تمدن کهن ایران را به جهانیان عرضه کنند. این مهم همواره از طریق تعدیل کردن مبانی معماری زمان وقوع با ارج نهادن به اصول و ارزش‌های اساساً معنوی با جهان‌بینی متمرکز بر تعالیم الهی به‌ویژه در دوره اسلامی بوده است که این فرایند جز با همراهی پادشاهان، حاکمان، فرمانروایان یا مردم عادی در تلاش برای تقرب الهی امکان‌پذیر نبوده است.

با عنایت به مطالب فوق و همان‌طور که در مطالب قبلی بدان اشاره شد، مرتبط با انقلاب اسلامی ایران، فی‌ما بین این انقلاب و ایدئولوژی و هویت ارتباط مستقیمی وجود دارد و ارتباط مزبور در راستای هویت خواهی مردم ایران به رهبری عالم فقید در جهت نیل به آرمان‌های الهی و تعالی جامعه بشری واقع گردیده است. در این میان آنچه از

ارزیابی و تحلیل شاخص‌های معماری مجموعه حرم رضوی تبیین می‌گردد، می‌توان به سادگی، موضوعات زیر را مشاهده کرد: «تکرار عین به عین معماری سنتی و در عین حال نوگرایی؛ فرهنگ گرایی؛ اقتباس از معماری تاریخی؛ بوم‌گرایی؛ استفاده از هنر ایرانی اسلامی در تزیینات بنا؛ توجه به نیازش و ایستادگی بنا و استفاده از تکنولوژی روز در ساخت و حفظ آثار معماری؛ ایجاد حس امنیت و رفاه و خدمت‌رسانی به کاربران (زائران) مجموعه و توجه به تامین نیازهای طیف وسیعی از کاربران، تبعیت از حکمت اسلامی (کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت) هم از لحاظ کالبدی و هم به لحاظ معنایی در تزیینات و رعایت سلسله مراتب دسترسی کالبدی و فضایی؛ ایجاد حس تعلق به مکان در کاربران (زائران و استفاده‌کنندگان مجموعه)؛ به خدمت گرفتن اقتصاد؛ سیاست و هنر ایرانی اسلامی در القای هویت و فرهنگ ایرانی اسلامی». از طرفی انقلاب اسلامی ایران موجبات گسترش فرهنگ ایرانی اسلامی را فراهم کرد. بدیهی است که هویت‌دارای دامنه معنایی پر وسعتی است اما بر اساس بررسی به عمل آمده در مجموعه مذکور و در دوره انقلاب اسلامی ایران، مشخص می‌شود که از دیدگاه امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری برگرفته از تفکر اسلامی، این مجموعه کاملاً در زمره آثار ساخته شده و قابل تقسیم‌بندی به شیوه معماری ایرانی اسلامی است که بازتاب موضوع هویت ایرانی اسلامی و انقلابی در معماری معاصر ایران است. بر این اساس همگی تأکید و تایید بر وجود رابطه و جریان ویژه دارد که آن بازتاب انقلاب اسلامی ایران بر معماری مجموعه حرم رضوی در دو دهه پس از انقلاب است و اکنون نیز ادامه آن را می‌توان مشاهده کرد. همچنین می‌توان این فرضیه را اثبات کرد که جریان ویژه‌ای متأثر از انقلاب اسلامی ایران در مجموعه حرم رضوی در دو دهه پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران وجود داشته و این رابطه چه در توسعه کالبدی و چه در نظام معنایی آن (از کل به جزء و از جزء به کل) در کلیات بناها و جزئیات آن و چگونگی توسعه و گسترش فضاهای عبادی و زیارتی مشهود است. از این منظر چگونگی ارتباط از طریق زبان مشترک هویت و ایدئولوژی انقلابی، اسلامی، ایرانی بوده و بازتاب ویژگی‌های انقلاب اسلامی ایران در معماری مجموعه حرم رضوی با پارادایم‌های معماری ایرانی اسلامی و تبلور آن در نظام معنایی و کالبدی معماری مجموعه از

طریق استفاده از هنر و هنرمند ایرانی در ایجاد اثر هنری و معماری و ارتباط مابین این سه مهم است. درخور ذکر است رعایت سلسله مراتب دسترسی منتج از سازمان و نظام فضایی که بر نیازهای کاربران و اهداف مجموعه منطبق بوده و از دیگر مواردی است که در نتیجه بازتاب انقلاب اسلامی ایران بر معماری حرم رضوی می‌توان برشمرد. ساخت معماری منطبق بر بوم و اقلیم منطقه، استفاده بهینه از مصالح بومی، استفاده از عناصر سنتی، تاریخی و تاکید بر هویت باثبات و اصیل اسلامی ایرانی، استفاده از ریتم و تقارن و الگوهای ایرانی اسلامی در هنر و معماری بناها، تحرک و پویایی، شیوه‌های ساخت مبتنی بر دسترسی به علم روز و بومی‌سازی آن در جهت اعتلای معماری بومی، توجه بر ایستایی و نیارش بناها، توجه ویژه به سنت‌ها و آیین عبادی سیاسی به عنوان بخشی از هویت ملی، استفاده از هنر و معماری ایرانی اسلامی به عنوان زبان مشترک نوآوری و فرهنگ‌گرایی و سنتی، ایرانی، اسلامی و انقلابی بودن هنر و معماری مجموعه و برگرفته از مبانی فکری و ارزشی زمان خود، توجه و تاکید بر ارزش‌های مشترک دینی، مذهبی، عرفی بوده و در نهایت موجب طراحی فضاها و بناهای قدسی شده به گونه‌ای که زائران و بازدیدکنندگان را از دنیای مادی و نفسانی رها نموده و توجه آن‌ها را به دنیای معنوی و اخروی جلب و متصل می‌نماید و همگی در جهت تکامل و اهداف والای انسانیت و بشریت که همانا در دستیابی به تقرب و تقوای الهی است، گام برمی‌دارند. این همان است که در دین، مذهب، عبادت، سنت ایرانی‌ها دستیابی و تلاش برای این مهم به فلسفه وجودی هر ایرانی مسلمان باز می‌گردد. ارائه پارادایم‌های اصالت‌گرای معماری ایرانی اسلامی در جهت هویت‌خواهی در بناهای معماری معاصر ایران با تحلیل بناهای شاخص در گذشته هر چند دشوار، ولی امکان‌پذیر، در جهت راهی برای خروج از بحران‌های هویتی و تهدیدات و تهاجمات فرهنگی است و این موضوع از دغدغه‌های معماران ایرانی در پاسخ به بحران هویت در معماری معاصر ایران است.

منابع و مآخذ

- قرآن کریم.
- آبراهامیان، یراوند. (۱۳۹۷). *ایران بین دو انقلاب*. ترجمه: احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی. تهران: نشر نی.
- احمدی، حمید. (۱۳۸۶). هویت و قومیت در ایران، هویت در ایران، تهران: جهاد دانشگاهی.
- افتخاری، اصغر. (۱۳۸۳). *اقلیت گرایی دینی*. تهران: انتشارات تمدن ایرانی.
- افتخاری، اصغر؛ اسدی، علیرضا؛ نزهت، ابراهیم. (۱۳۹۳). «ناسیونالیسم و هویت ملی در اندیشه حضرت آیت الله خامنه‌ای». *فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهشنامه انقلاب اسلامی*. شماره ۱۱. صص: ۴۳-۱۹.
- اعتصام، ایرج؛ فلامکی، محمد منصور؛ نقره کار، عبدالحمید؛ سلطان زاده، حسین؛ منصوری، بهروز؛ بانی مسعود، امیر. (۱۳۸۸). «آیا معماری امروز محصول انقلاب اسلامی است؟». *ماهنامه تخصصی منظر*. شماره چهارم. صص: ۱۶-۱۷.
- بانی مسعود، امیر. (۱۳۹۴). *معماری معاصر ایران*. چاپ ششم. تهران: انتشارات هنر معماری قرن.
- _____ (۱۳۹۹). *معماری معاصر ایران از سال ۱۳۰۴ تا کنون*، مشهد: کتابکده کسری.
- بمانیان، محمدرضا؛ پورجعفر، محمدرضا؛ احمدی، فریال؛ صادقی، علی رضا. (۱۳۸۹). «بازخوانی هویت معنوی و انگاره‌های قدسی در معماری مساجد شیعی». *فصلنامه علمی-پژوهشی شیعه شناسی*. شماره ۳۰. صص: ۳۷-۷۰.
- ثبات ثانی، رقیه؛ کاظمی شیشوان، مهروش. (۱۳۹۷). «بازتاب انقلاب اسلامی ایران در معماری معاصر ایران سال‌های (۱۳۶۷-۱۳۵۷) نمونه موردی، ۲۰ پروژه شاخص با کاربری عمومی». *فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهشنامه انقلاب اسلامی ایران*. شماره ۲۶. صص: ۲۲۱-۲۴۳.
- جلالی، میثم. (۱۳۹۸). «بررسی هنر آینه کاری در رواق دارالسیاده حرم امام رضا (علیه السلام)». *فصلنامه علمی نگارینه هنر اسلامی*. دوره ۶. شماره ۱۸. صص: ۱۴۴-۱۵۴.
- جنکز، ریچارد. (۱۳۸۱). *هویت اجتماعی*. ترجمه تورج یار احمدی. تهران: شیرازه.
- حجت، مهدی. (۱۳۷۴). «معماری ایرانی در سخن چهار نسل از معماران صاحب نظر». *آبادی*. سال پنجم. شماره نوزدهم. صص: ۳۲-۳۴.
- خاگرد، شکراله. (۱۳۹۵). «مفهوم و جایگاه حرم در فرهنگ اسلامی». *فصلنامه علمی-پژوهشی فرهنگ رضوی*. سال ۴. شماره ۱۴. صص: ۹۷-۱۲۲.
- خان حسین آبادی، عطیه. (۱۳۹۹). «مضامین کاشی نگاره‌های دوره قاجار در حرم مطهر رضوی». *فصلنامه علمی-پژوهشی فرهنگ رضوی*. سال هشتم. شماره ۲۹. صص: ۹۵-۱۳۴.
- لباف خانیکی، رجبعلی. (۱۳۹۶). «گنبد حرم مطهر امام رضا (علیه السلام)». *هنرنامه آستان قدس رضوی*. شماره ۲۲. صص: ۱۸-۲۶.
- درخشه، جلال. (۱۳۸۷). *گفتارهای درباره انقلاب اسلامی ایران*. تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۳). *لغتنامه دهخدا*. جلد ۱۴. دوره جدید. تهران: دانشگاه تهران.
- رضایی برجکی، اسماعیل؛ جلالی، میثم؛ حسینی، سید حسن؛ زارعی، ابوالفضل؛ نعمتی، بهزاد. (۱۳۹۶). *بارگاه خورشید معرفی مجموعه حرم رضوی*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- سالاری، علی اصغر. (۱۳۹۴). *تدوین سبک هنر و معماری حرم مطهر رضوی، پژوهشی بر روضه منوره و حریم حرم مطهر آقا*

- علی بن موسی الرضا (علیه السلام). مشهد: راویان میراث کهن.
- شایسته فر، مهناز. (۱۳۹۲). «بررسی محتوایی کتیبه‌های رواق‌های ساخته شده در حرم رضوی در عصر تیموری و صفوی». فصلنامه علمی-پژوهشی فرهنگ رضوی. سال اول. شماره ۳. صص: ۱۱۷-۱۴۷.
- شیخی، علیرضا؛ قاسمی، منوره. (۱۳۹۷). «مطالعه کتیبه‌های پنجمین ضریح حرم مطهر امام رضا (علیه السلام)». مطالعات هنر اسلامی. سال ۱۴. شماره ۳۱. صص: ۵۷-۸۱.
- عیوضی، محمدرحیم؛ هراتی، محمدجواد. (۱۳۸۹). درآمدی تحلیلی بر انقلاب اسلامی ایران. چاپ دوازدهم. قم: دفتر نشر معارف.
- فوکو، میشل. (۱۳۷۸). مراقبت و تنبیه، تولد زندان. ترجمه افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش. تهران: نشر نی.
- قبادیان، وحید. (۱۳۹۵). سبک‌شناسی و مبانی نظری در معماری معاصر ایران. چاپ دوم. تهران: انتشارات علم معمار.
- کیانی، محمدیوسف. (۱۳۸۴). تاریخ هنر معماری ایران در دوره اسلامی. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- معین، محمد. (۱۳۶۳). فرهنگ فارسی. ج ۴. تهران: سپهر.
- مومنی دهقی، کوروش. (۱۳۹۵). «بررسی رابطه فرهنگ با معماری آرامگاهی و تاثیر آن در طرح آرامگاه بوعلی سینا همدان». فصلنامه علمی-تخصصی معماری سبز. شماره ۳. صص: ۱-۹.
- نعمتی، بهزاد. (۱۳۹۱). «طلاکار گنبد حرم امام رضا (علیه السلام)». فصلنامه آستان هنر. شماره ۲ و ۳. صص: ۴-۱۵.
- _____ . (۱۳۷۸). «معماری مسجد از مفهوم تا کالبد (از گذشته تا آینده)». مجموعه مقالات همایش معماری مسجد - گذشته، حال، آینده. ج ۲. تهران: انتشارات دانشگاه هنر.
- ندیمی، هادی. (۱۳۷۰). مدخلی بر روش‌های آموزش معماری. صقه. دوره ۱. شماره ۲. صص: ۴-۱۷.
- نقی زاده، محمد. (۱۳۸۹). «تبیین رابطه فرهنگ نبوی و تمدن اسلامی». کتاب ماه هنر. شماره ۱۴۱. صص: ۶-۲۳.
- وثیق؛ بهزاد. (۱۳۹۹). «تبیین کاربست حس معنوی مکان جایگزین مفهوم حس مکان (نمونه بررسی شده، حرم امام رضا (علیه السلام))». فصلنامه علمی-پژوهشی فرهنگ رضوی. سال ۸. شماره ۳۰. صص: ۲۲۳-۲۴۵.

منابع اینترنتی

- خامنه‌ای، سیدعلی. آرشیو بیانات. بازیابی شده در سایت:
<https://www.leader.ir/fa> و www.khamenei.ir 99/10/4 تاریخ مشاهده:
 - محتاجی، میثم. ۹۷/۱۲/۱۱. هنر گچ‌بری در حرم امام رضا (علیه السلام). <http://www.islamic-rf.ir>. تاریخ مشاهده ۹۹/۱۰/۴.



تحلیل استناد به آیه مباهله در

مناظرات رضوی

دریافت: ۱۳۹۹/۸/۴ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۴

احد داوری چلقانی^۱

چکیده

مناظره با عالمان و دانشمندان مختلف یکی از ویژگی‌های عصر امام رضا (علیه السلام) است که آن حضرت با روش‌های مختلف و با استناد به منابع مورد قبول طرفین به سؤالات آن‌ها پاسخ داده و حقانیت دین اسلام یا عقاید شیعه را اثبات کرده است. یکی از مناظره‌های آن حضرت مربوط به تبیین برترین فضیلت امام علی (علیه السلام) در آیات قرآن است که امام با استناد به آیه مباهله (آل عمران، ۶۱) به سؤالات مأمون پاسخ داده و وی را در برابر استدلال صواب، به تسلیم وادار کرده است. این مقاله با کمک منابع کتابخانه‌ای و پس از بررسی متون مختلف نقل شده از مناظره مأمون و امام رضا (علیه السلام) درباره آیه مباهله، به تحلیل آن پرداخته است و می‌خواهد به این سؤالات پاسخ دهد که این مناظره در چه منابعی ذکر شده و صحیح‌ترین روایت آن کدام است؟ مبنای امام در مناظره چیست و چه نکات نظری و عملی از تحلیل متن مناظره به دست می‌آید؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) در این مناظره با ملاحظه قراین پیوسته لفظی (واژه‌ها و الفاظ آیه)، قراین پیوسته غیرلفظی (ماجرای تاریخی مباهله) و استفاده از روایات نبوی ناظر به موضوع، بزرگ‌ترین فضیلت قرآنی امام علی (علیه السلام) را قرار گرفتن نفس آن حضرت به منزله نفس پیامبر در آیه مباهله دانسته و به شبهات پاسخ داده است.

کلیدواژه‌ها: مناظره، آیه مباهله، امام علی (علیه السلام)، امام رضا (علیه السلام).

۱. دکترای تفسیر تطبیقی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم: ahaddavari@gmail.com

۱. مقدمه

اهل بیت علیهم السلام برای تبیین معارف اسلام از روش‌های مختلفی استفاده کرده‌اند؛ گاهی همچون امام علی علیه السلام خطبه‌هایی در جمع مردم ایراد و گاهی همانند امام سجاد علیه السلام با زبان دعا حقایق را تبیین کرده‌اند؛ گاهی نیز به شبهات مخالفان از جمله در مناظره‌هایی پاسخ داده‌اند. با توجه به شرایط فرهنگی اجتماعی عصر امام رضا علیه السلام، بخش‌هایی از مهم‌ترین مناظرات ائمه، در عصر آن حضرت انجام شده است (شریف قرشی، ۱۳۸۰: ۱۰۱-۱۷۱؛ پیشوایی، ۱۳۷۶: ۵۰۸-۵۲۶؛ مجیدی، ۱۳۹۲ الف: ۱۰-۱۲). امام در این مناظرات با علمای ادیان دیگر و برخی علمای عامه مباحثی را مطرح کرده‌اند که گاهی در تأیید حقانیت دین پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و گاهی در اثبات حقانیت مذهب شیعه است. در یکی از این مناظرات، امام در مقابل مأمون برترین فضیلت امام علی علیه السلام را با استناد به آیه مباهله اثبات کرده است. ثمره این مناظره کوتاه، تأیید نظر امام از سوی مأمون و اعتراف وی به صحت سخن امام است. این پژوهش به بررسی و تحلیل مناظره مأمون با امام رضا علیه السلام درباره آیه مباهله و برترین فضیلت امام علی علیه السلام در قرآن کریم می‌پردازد و با جست‌وجوی مناظره‌های مشابه نقل شده در منابع مختلف کتابخانه‌ای، سعی در تبیین و تحلیل متن مناظره و چگونگی استدلال امام رضا علیه السلام دارد.

۲. پیشینه تحقیق

درباره آیه مباهله، پژوهش‌های متعددی صورت گرفته و علاوه بر تفاسیر، برخی تئنگاری‌ها درباره آن تدوین شده است که در ادامه مباحث به برخی از مهم‌ترین منابع آن اشاره شده است. منابع مذکور به بررسی تفسیر آیه، ماجرای تاریخی مباهله و برخی شبهات پاسخ داده‌اند؛ اما مناظره مأمون با امام رضا علیه السلام درباره آیه مباهله مورد توجه مؤلفان واقع نشده و در مطالب تفسیری به‌ندرت به آن اشاره شده است. پژوهش‌های مرتبط به مناظرات امام رضا علیه السلام نیز به بررسی مناظره مربوط به آیه مباهله نپرداخته‌اند. در میان پژوهش‌های انجام شده به دو مقاله می‌توان اشاره کرد که به طور ضمنی، فقط

به متن این مناظره اشاره کرده‌اند؛ مقاله اول با عنوان «استندهای قرآنی امام رضا (علیه السلام) در تبیین تمایز عترت از امت در مناظره با مأمون» به قلم مجیدی و ناصریان (۱۳۹۲) در دو صفحه به فضیلت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) با استناد به آیه مباهله اشاره کرده است. این مقاله پس از ذکر شأن نزول آیه مباهله، بخشی از متن مناظره را نقل می‌کند. مقاله دوم با عنوان «روش‌شناسی استدلال‌های امام رضا (علیه السلام) به آیات ولایت در مناظره با علمای مرو» تدوین شده و در یک صفحه به نقل مناظره امام درباره آیه مباهله با ذکر شأن نزول آن پرداخته است.

تفاوت این پژوهش با پژوهش‌های قبلی چنین است:

الف. مباحث مربوط به آیه مباهله، اگرچه در تفاسیر و برخی تک‌نگاری‌ها به صورت گسترده بحث شده؛ ولی مطالب تفاسیر، مستفاد از روایات رضوی نیست و حتی مطالب مربوط در تعیین برترین فضیلت امام علی (علیه السلام) با توجه به آیه مباهله مورد اشاره اغلب مفسران قرار نگرفته است. به بیان دیگر محور بحث حاضر، فقط آیه مباهله نیست؛ بلکه آیه مباهله در مناظره مأمون با امام رضا (علیه السلام) تحلیل شده است.

ب. این مقاله جنبه استنباط مطالب قابل برداشت از مناظرات ناظر به آیات مباهله را در دو حوزه نظری و عملی دارد که این برداشت در تفاسیر و کتب مستقل دیگر یا اشاره نشده یا به صورت گذرا بحث شده است. لازمه کار مفسران نیز همین است که هدف‌شان بیان همه مطالب و روایات ناظر به بحث نیست؛ بلکه در پی کشف مراد جدی خداوند متعال از آیه هستند و در این راستا از ابزار گوناگونی از جمله روایات استفاده می‌کنند؛ لذا این پژوهش در هدف نیز با نظرات تفسیری متفاوت است.

ج. استخراج مبانی مورد قبول طرفین مناظره، تبیین روش امام رضا (علیه السلام) در پاسخ به مأمون، استخراج نتایج نظری از قبیل تأیید حضور امام علی (علیه السلام) در مباهله، تطبیق دقیق مصداق نفس بر آن حضرت و اثبات برترین فضیلت ایشان با توجه به آیه مذکور (ضمن توجه به دیدگاه‌های مخالفان) از مواردی است که تفاوت این پژوهش با پژوهش‌های قبلی را که فقط به نقل مطلب پرداخته‌اند، برجسته می‌کند.

د. بخشی از این مقاله، تلاش برای دستیابی به محتوای صحیح مناظره مورد بحث، منبع‌یابی، مقارنه و ذکر صحیح‌ترین نسخه و بررسی اجمالی سندی آن است که در پژوهش‌های قبلی و کتب تفسیری و روایی تا جایی که نویسنده کاویده، انجام نشده است. این پژوهش به روش تحلیل متن، عهده‌دار تبیین مناظره مذکور است که با تعابیر مختلفی در منابع مختلف به صورت مسند یا مرسل نقل شده است و روایت شیخ صدوق در کتاب عیون اخبار الرضا (علیه السلام) و همچنین کتاب امالی دارای سند صحیحی است.

۳. مفهوم شناسی

برای تبیین دقیق مسئله پژوهش و ارائه منظور صحیح نویسنده به مخاطب و جلوگیری از برداشت‌های ناصحیح، مفهوم دو واژه اساسی این متن بررسی می‌شود.

۳-۱. مباهله

«مباهله» از ریشه بهل گرفته شده است که در اصل به سه معنای تخلیه، دعا و آب کم به کار می‌رود (ابن فارس، بی‌تا، ج ۱: ۳۱۱). به نظر برخی نیز اصل این واژه از تخلیه گرفته شده است و تخلیه در همه مواد مستعمل این واژه وجود دارد؛ بدین صورت که در دعا، نوعی تخلیه نفس، ترک آن و توجه به خدا وجود دارد و آب کم را به دلیل تخلیه شدن و متروک بودن بهل می‌گویند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۳۴۸). با توجه به معنای اصلی و معانی مستعمل بر اساس آن، «ابتهال» جدیت و تلاش در دعا و تضرع به درگاه خداوند است (فراهیدی، بی‌تا، ج ۴: ۵۵) و «مباهله» در آیه «ثُمَّ نَبْتَهِلُ فَنَجْعَلُ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ» (آل عمران، ۶۱) به لعن تفسیر شده است؛ زیرا نوعی دعا برای لعن طرف مقابل است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱۴۹؛ ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۱: ۷۲). برخی نیز در بیان تفاوت لعن و مباهله بر این باورند که مباهله تلاش و جدیت در لعن است (عسکری، بی‌تا: ۴۳)؛ همچنین در لعن مفهوم طرد و غضب وجود دارد؛ ولی در مباهله مفهوم تخلیه

و توجه به خداوند مطرح است، لذا مباهله اعم از لعن است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۳۴۸). با توجه به معنای لغوی، در توضیح معنای اصطلاحی مباهله می‌توان گفت وقتی در برابر استدلال‌ها و معجزات پیامبران یا هر مدّعی حقّی در مسائل مربوط به اعتقادات دینی به جای تسلیم شدن، لجاجت صورت می‌گیرد، واپسین راه حل برای اثبات مدعا، مباهله یعنی نفرین کردن یکدیگر است تا هرکس که بر حقّ نیست، در دنیا گرفتار عذابی مهلك از طرف خداوند شود (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲، ج ۲: ۲۱۱) به نظر برخی، این دعا و نفرین با حالت و الفاظ خاصی انجام می‌گیرد (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۳۲۷). خاطر نشان می‌شود ریشه «بهل» فقط یک بار در قرآن و با تعبیر «نَبْتَهْلُ» در آیه ۶۱ سوره آل عمران به کار رفته است.

۳-۲. مناظره

مناظره از ریشه «نظر» در اصل به معنای تأمل در چیزی و نگاه چشم به آن است (ابن فارس، بی‌تا، ج ۵: ۴۴۴؛ ازهری، بی‌تا، ج ۱۴: ۲۶۴) و به باور بعضی علما، «نظر» فقط دیدن با چشم است (ابن منظور، بی‌تا، ج ۵: ۲۱۵). بررسی تعابیر قرآن نشان می‌دهد که در برخی آیات (آل عمران، ۷۷؛ قیامت، ۲۳)، دیدن با چشم در این واژه وجود ندارد بلکه نوعی بصیرت (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۸۱۲) یا درک قلبی (فراهیدی، بی‌تا، ج ۸: ۱۵۴) در این تعبیر دیده می‌شود. از نگاه دیگر «نظر» در آیات قرآن درباره موضوعات مادی محسوس (صافات، ۸۸؛ عبس، ۲۴؛ ق، ۶؛ غاشیه، ۱۷)، معنوی (نبا، ۴۰)، امور اخروی (مطفین، ۲۳؛ زمر، ۶۸) و موضوعات روحی دیگر (اعراف، ۱۴۳؛ قیامت، ۲۳) به کار رفته است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۲: ۱۶۶)؛ از این رو می‌توان گفت اصل این واژه، نگاه با دقت و تحقیق در موضوعات مادی (با چشم) یا معنوی (با بصیرت) است.

با توجه به معنای لغوی نظر، «مناظره» به معنای مباحثه و گفت‌وگوی رو در رو و بیان چیزی است که با بصیرت درک می‌شود (ازهری، بی‌تا، ج ۱۴: ۲۶۵؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۸۱۴؛ ابن منظور، بی‌تا، ج ۵: ۲۱۷). دهخدا نیز آن را چنین معنا می‌کند: مناظره

با هم، نظر کردن در حقیقت و ماهیت یک امر است و در واقع رد و بدل شدن اندیشه‌ها در آن امر است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۴: ۲۱۵۶۲). هدف از مناظره در نگاه علمای منطق، بحث درباره دور رأی متقابل برای رسیدن به علم است (جبر، ۱۳۷۵: ۱۰۱۲؛ جهامی، ۲۰۰۶، ج ۲: ۲۷۹۵ و ۲۷۹۶). علمای کلام نیز مناظره را بحث از فروغ می‌دانند که بر مبنای اصول معلوم و قطعی، برای رسیدن به صواب انجام می‌گیرد (بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۱۵، ق: ۳۵۱ و ۳۵۲). بدین ترتیب، منظور از مناظره، گفت‌وگوی حضوری طرفین با تکیه بر معلومات پذیرفته شده قطعی برای رسیدن به حقیقت است.

۴. آیه مباهله و فضای نزول آن

پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله پس از هجرت به مدینه در مقابل برخی از اندیشه‌های انحرافی اهل کتاب نظیر خدا انگاری حضرت عیسی علیه السلام روشنگری کرد و برخی از آیات قرآن کریم نیز پرده از حقیقت برداشت و حدود ۸۰ آیه از آیات آغازین سوره آل عمران برای تبیین معارف صحیح اسلام نازل گردید (طبری ۱۴۱۲، ج ۳: ۱۰۸؛ واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱، ق: ۹۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۶۹۵ و ۶۹۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۴۱۱-۴۱۳). خداوند در بخش‌هایی از این آیات به صراحت از تولد حضرت عیسی علیه السلام سخن گفته و او را یکی از مخلوقات دانسته است (آل عمران، ۴۷) سپس با اشاره به معجزات آن حضرت (آل عمران، ۴۹)، خلقت عیسی را همچون آدم بدون پدر معرفی می‌کند (آل عمران، ۵۹) آن‌گاه به دنبال استدلال بر نفی الوهیت حضرت عیسی، به حضرت محمد صلی الله علیه و آله دستور می‌دهد: هرگاه بعد از علم و دانشی که درباره مسیح برای تو آمده، باز کسانی با تو در آن به محاجه و ستیز برخاستند، به آن‌ها بگو بیاوید ما فرزندان خود را دعوت می‌کنیم و شما هم فرزندان خود را، ما زنان خویش را دعوت می‌نماییم، شما هم زنان خود را، ما از نفوس خود کسانی که به منزله جان هستند دعوت می‌کنیم، شما هم از نفوس خود دعوت کنید، سپس مباهله می‌کنیم و لعنت خدا را بر دروغ‌گویان قرار می‌دهیم (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۵۷۸)؛ فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا

وَنِسَاءَكُمُ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلُ فَنَجْعَلُ لُغْنَةً لِلَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ (آل عمران، ۶۱).

پس از نزول این آیه، ماجرای مباهله اتفاق افتاد و پیامبر به همراه علی و فاطمه و حسنین (علیهم السلام) در مقابل مسیحیان نجران قرار گرفتند تا صدق گفتار یکی از طرفین در مباهله ثابت شود. بزرگان نصارا با دیدن نزدیکان پیامبر، دست از مباهله کشیدند و به پرداخت جزیه راضی شدند (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۰۴؛ حسانی، ۱۴۱۱، ق: ۱۵۸؛ واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱، ق: ۱۰۷ و ۱۰۸). در این آیه «أَبْنَاءَنَا» به معنای پسران و مصداق آن حسن و حسین (علیهم السلام) است و مصداق «نِسَاءَنَا» که به معنای زن (در مقابل شوهر، پدر، برادر، پسر و مطلق مرد) به کار می‌رود، دختران است که در این صحنه، حضرت فاطمه زهرا (علیها السلام) است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۴: ۴۴۸). مصداق «أَنْفُسَنَا» نیز در این پژوهش به تفصیل بررسی می‌شود.

ماجرای مباهله در منابع متعدد شیعه از قبیل تفسیر علی بن ابراهیم (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۰۴)، تفسیر فرات (کوفی، ۱۴۱۰، ق: ۸۵-۹۰)، تفسیر عیاشی (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۷۶)، خصال (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲: ۵۷۶)، اختصاص (مفید، ۱۴۱۳، ق: ۱۱۴)، کشف الغمّه (اربلی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۲۳۲ و ۲۳۳ و ۳۱۴)، تنبیه الغافلین (ابن کرامه، ۱۴۲۰، ق: ۳۱-۳۵)، نهج الایمان (ابن جبر، ۱۴۱۸، ق: ۸۵ و ۳۴۵) و تفسیر حسین بن حکم حبری زیدی (حبری، ۱۴۰۸، ق: ۲۴۷) نقل شده و سید بن طاووس در کتاب سعد السعود این روایت را از ۵۱ نفر از بزرگان نقل کرده است (ابن طاووس، بی‌تا: ۹۱-۹۵) لذا شیعه در این زمینه ادعای تواتر دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، الف، ج ۹: ۲۳۶). منابع متعدد اهل تسنن نیز اصل ماجرای مباهله را با تفاوت‌هایی در چگونگی ماجرا و افراد حاضر در آن نقل کرده‌اند؛ از جمله ابن هشام در کتاب سیره النبی (ابن هشام حمیری، ۱۳۸۳، ج ۲: ۴۲۱ و ۴۲۲)، ابن شُبّه نمیری در کتاب تاریخ المدینه (ابن شُبّه نمیری، ۱۴۱۰، ج ۲: ۵۸۱ و ۵۸۲)، یعقوبی در تاریخ یعقوبی (یعقوبی، بی‌تا: ج ۲: ۸۱ و ۸۲)، مسلم بن حجاج قشیری در کتاب الصحيح (مسلم بن حجاج، ۱۴۱۲، ج ۴: ۱۸۷۱)، احمد بن حنبل در کتاب المسند (ابن حنبل، ۱۴۱۶، ج ۳: ۱۶۰)، ترمذی در السنن (ترمذی، ۱۴۱۹، ج ۵: ۷۱ و ۴۵۶)، ابن کثیر در البدایه و النهایه (ابن کثیر، بی‌تا، ج ۵: ۶۴-۶۶) و سیره النبویه (ابن

کثیر، ۱۳۹۵ ق، ج ۴: ۱۰۳-۱۰۵)، ابن حجر عسقلانی در الاصابه (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴: ۴۶۸)، ابن عساکر در تاریخ مدینه دمشق (ابن عساکر، ۱۴۱۵ ق، ج ۴۲: ۱۶ و ۱۱۲)، ابن سعد در الطبقات الکبری (کاتب واقدی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱۰: ۳۹۱ و ۳۹۲)، موفق خوارزمی در المناقب (خوارزمی، ۱۴۱۱ ق: ۱۵۹ و ۱۶۰ و ۲۳۱ و ۲۳۲)، طبری در جامع البیان (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۳: ۲۱۲)، سمرقندی در تفسیر بحر العلوم (سمرقندی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱: ۲۲۰) و زمخشری معتزلی در کشاف (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۳۶۸-۳۷۰) از مباهله پیامبر ﷺ با مسیحیان نجران سخن گفته‌اند.

حاکم نیشابوری در کتاب معرفة علوم الحديث، حدیث مباهله را متواتر دانسته است و پس از اشاره به ماجرای حضور علی (علیه السلام) در ماجرای مباهله می‌نویسد: «وقد تواترت الاخبار فی التفاسیر عن عبدالله بن عباس وغيره أن رسول الله ﷺ أخذ يوم المباهلة بيد علي وحسن وحسين وجعلوا فاطمة وراهم...» (حاکم نیشابوری، ۱۴۰۰ ق، ب: ۵۰). همچنین جصاص از علمای قرن چهارم، ضمن اشاره به نقل ماجرای مباهله در کتب سیره، آن را مورد اتفاق می‌داند: «فنقل رواة السير ونقله الأثر لم يختلفوا فيه» (جصاص، ۱۴۰۵ ق، ج ۲: ۲۹۵). علاوه بر کتب فوق، برخی نیز به طور مستقل به بحث درباره آیه مباهله پرداخته‌اند (رفاعی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۱۲۶-۱۲۸)؛ از جمله کتاب‌های تحلیلی در این زمینه می‌توان به کتاب آیه المباهله تألیف آیت الله علی حسینی میلانی از شیعه و کتاب نصاری النجران بین المجادلة و المباهله به قلم احمد علی عجیبه از اهل تسنن اشاره کرد.

۵. متن مناظره و مشابهاات آن

مناظره امام رضا (علیه السلام) و مأمون با موضوع آیه مباهله با عبارات مختلفی نقل شده که متن آن به ترتیب تاریخی، توسط علمای زیر نقل شده است:

۵-۱. شیخ صدوق در عیون اخبار الرضا (علیه السلام)

با بررسی کتب چاپ شده در دسترس، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی معروف به شیخ صدوق (۳۰۵ - ۳۸۱ ق)، اولین شخصی است که مناظره مأمون با امام رضا (علیه السلام) را با موضوع آیه مباهله آورده است. طبق نقل شیخ صدوق، در مجلس مناظره‌ای که بین امام و مأمون با حضور جمعی از علما تشکیل شده بود امام به دوازده دلیل برتری اهل بیت پیامبر بر امت اشاره کرده است و در سومین دلیل برتری می‌گوید:

وقتی خداوند افراد طاهر از خلقش را انتخاب کرد به پیامبرش امر کرد که با آن‌ها مباهله کند و فرمود: ای محمد پس هر که در این [باره] پس از دانشی که تو را [حاصل] آمده با تو محاجه کند بگو بیایید پسرانمان و پسرانتان و زنانمان و زنانتان و ما خویشان نزدیک و شما خویشان نزدیک خود را فراخوانیم سپس مباهله کنیم و لعنت خدا را بر دروغ‌گویان قرار دهیم (آل عمران، ۶۱). پس از نزول آیه، پیامبر (صلی الله علیه و آله) علی و حسن و حسین و فاطمه (علیها السلام) را انتخاب کرد و با خود همراه ساخت. آیا می‌دانید معنای این عبارت چیست «وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ»؟ علما گفتند: حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) خودش را مد نظر داشته است. امام رضا (علیه السلام) فرمودند: اشتباه می‌کنید، مراد از نفس، علی بن ابی طالب (علیه السلام) است و آنچه بر آن دلالت می‌کند این فرمایش پیامبر است هنگامی که فرمود: «بنی ولیعه از کارهای خود دست برمی‌دارند یا اینکه فردی همچون خود را به سوی آن‌ها می‌فرستم» و منظورش علی بن ابی طالب است؛ و مراد از فرزندان حسن و حسین (علیهم السلام) و مراد از زنان فاطمه (علیها السلام) است. پس این خصوصیتی است که بشری بر آن فضیلت نمی‌رسد و شرافتی است که احدی از مخلوقات بر آن حضرت پیشی نگرفته است زمانی که علی (علیه السلام) را همانند نفس خود قرار داده است^۱ (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۲۳۱ و ۲۳۲؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۵۲۲ - ۵۲۶).

۱. وَأَمَّا الثَّالِثَةُ فَحِينَ مَزَّ اللَّهُ الطَّاهِرِينَ مِنْ خَلْقِهِ فَأَمَرَ نَبِيَّهَ بِالْمُبَاهَلَةِ بِهِمْ فِي آيَةِ الْإِتِّهَالِ فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ يَا مُحَمَّدُ فَمَنْ خَاجَكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نُدْعُ أَبْنَاءَنَا وَابْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَتَجْعَلْ لَعْنَتُ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ فَبَرَزَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) عَلِيًّا وَالحَسَنَ وَالحُسَيْنَ وَفَاطِمَةَ (عَلَيْهَا السَّلَامُ) وَفَرَزَ أَنْفُسَهُمْ بِنَفْسِهِ فَهَلْ تَذَرُونَ مَا مَعْنَى قَوْلِهِ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ قَالَتِ الْعُلَمَاءُ عَنِّي بِهِ نَفْسُهُ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) لَقَدْ غَلَطْتُمْ إِنَّمَا عَنِّي بِهَا عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) وَمِمَّا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) حِينَ قَالَ لِيَنْتَهِيَنَّ بَيْنُو وَلِيعَةٍ أَوْ لَأَعْتَنَنَّ إِلَيْهِمْ رَجُلًا كَنَفْسِي يَغْنِي عَنِّي بَنُ أَبِي طَالِبٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) وَعَنِّي بِالنِّسَاءِ فَاطِمَةُ (عَلَيْهَا السَّلَامُ) فَهَذِهِ حُضُوصَةٌ لَا يَتَقَدَّمُ فِيهَا أَحَدٌ وَفَضْلٌ لَا يَلْحَقُهُمْ فِيهِ بَشَرٌ وَشَرَفٌ لَا يَسْبِقُهُمْ إِلَيْهِ خَلْقٌ إِذْ جَعَلَ نَفْسَ عَلِيٍّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) كَنَفْسِهِ فَهَذِهِ الثَّالِثَةُ.

علامه محمدتقی مجلسی در شرح احادیث مربوط به ارث فرزندان، به این روایت اشاره کرده و آن را «الحسن کالصحیح» بلکه «صحیح» می‌داند که همه راویان آن ثقة هستند (مجلسی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۱: ۲۴۹). حدیث «الحسن کالصحیح» به حدیثی اطلاق می‌شود که راویان آن امامی ثقة باشد ولی برخی از راویان، امامی مدح شده باشند اما درجه مدح آن‌ها کمتر از درجه وثاقت باشد (مامقانی، ۱۴۱۱ ق، ج ۱: ۱۷۵) و «روایت صحیح» به روایتی گفته می‌شود که سند آن تا معصوم متصل بوده و همه راویان آن امامی عادل باشند (مامقانی، ۱۴۱۱ ق، ج ۱: ۱۴۵-۱۴۸). این روایت در کتاب بشارة المصطفی محمد بن علی طبری از علمای قرن ششم نیز با همین سند (طبری، ۱۴۲۰ ق: ۳۴۹-۳۵۲) و متن روایت در منابع دیگری نیز بعد از شیخ صدوق به نقل از این کتاب آمده است (از جمله قندوزی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱: ۴۲ و ۴۳ و ۱۳۶؛ شریف قرشی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۶۸).

۲-۵. ابن شعبه حرانی در تحف العقول

ابن شعبه حرانی از علمای قرن چهار و از معاصران شیخ صدوق (آقابزرگ تهرانی، ۹؛ آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ ق، ج ۳: ۴۰۰)، روایت کتاب عیون را با تفاوت اندکی در کتاب تحف العقول بدون ذکر سند آورده است (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ق: ۴۲۹). شبیه این مناظره، گفت‌وگویی نیز بین امام کاظم (علیه السلام) و هارون واقع شده که آن حضرت برای اثبات ذریه بودن حسنین (علیهم السلام) به آیه مباهله استناد کرده است (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۸۴؛ اربلی، ۱۴۰۵ ق، ج ۳: ۴۵).

۳-۵. شیخ مفید در فصول المختاره

محمد بن محمد بن نعمان، معروف به شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳ ق) بعد از استادش شیخ صدوق، متن مناظره را در کتاب فصول المختاره نقل کرده است که متن آن چنین است: روزی مأمون به امام رضا (علیه السلام) گفت: بزرگ‌ترین فضیلت امیرالمؤمنین (علیه السلام) که قرآن بر آن دلالت می‌کند چیست؟ امام رضا (علیه السلام) فرمود: فضیلت آن حضرت در آیه مباهله

است که خدای جل جلاله می‌فرماید: پس هر که در این [باره] پس از دانشی که تو را [حاصل] آمده با تو محاجه کند بگو بیایید پسرانمان و پسرانتان و زنانمان و زنانتان و ما خویشان نزدیک و شما خویشان نزدیک خود را فراخوانیم سپس مباهله کنیم و لعنت خدا را بر دروغ‌گویان قرار دهیم (آل عمران، ۶۱). پس از نزول این آیه رسول خدا ﷺ، حسن و حسین (علیهما السلام) را طلبید که پسرانش بودند و فاطمه (علیها السلام) را طلبید که در اینجا به منزله زنانش بود و امیرالمؤمنین (علیه السلام) را طلبید که به حکم خداوند عزوجل به منزله نفس پیامبر بودند و مسلم است که کسی از مخلوقات برتر و بافضیلت تر از رسول خدا ﷺ نیست پس بر اساس حکم خدا کسی برتر از (شخصی همچون) نفس رسول خدا ﷺ نیست.

مأمون گفت: آیا چنین نیست که خداوند «ابناء» به لفظ جمع گفته است در حالی که فقط دو پسر خود را طلبیده است و «نساء» را به لفظ جمع خوانده و فقط دختر خود را خوانده است؟ پس چرا جایز نیست که فقط خودش را بخواند و مراد از «نفس» فقط خود حضرت باشد؟ بنابراین امیرالمؤمنین فضیلتی که ذکر کردی، ندارد. امام رضا (علیه السلام) فرمود: این سخن درست نیست؛ زیرا دعوت‌کننده غیر خود را دعوت می‌کند، همان‌گونه که امرکننده نیز به غیر خود امر می‌کند و درست نیست که در حقیقت خود را بخواند همان‌گونه که درست نیست در حقیقت به خود امر کند و اگر پیامبر مردی را در مباهله به جز امیرالمؤمنین نطلبیده باشد، ثابت می‌شود که او همان نفسی است که خداوند در کتاب خود به آن حکم کرده و حکم آن را در تنزیل قرآن قرار داده است.

(با این پاسخ) مأمون گفت: وقتی جواب داده شد، سؤال باطل می‌شود^۱ (مفید، ۱۴۱۳ ق ب: ۳۸).

۱. قال المأمون يؤمأ للرضا أخزني بأكبر فضيلة لأمر المؤمنين عليه يدل عليها القرآن قال فقال له الرضا عليه فضيلته في المباهلة قال الله جل جلاله فمن حاكك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبنائكم ونساءنا ونسأكم وأنفسنا وأنفسكم ثم ينتهز لتعلم لعنت الله علي الكاذبين «آل عمران، ۶۱» فدعا رسول الله ﷺ الحسن والحسين عليهما فكانا ابنيه ودعا فاطمة عليها فكانت في هذا الموضع نساءه ودعا أمير المؤمنين عليه فكان نفسه يحكم الله عز وجل وقد ثبت أنه ليس أحد من خلق الله سبحانه أجل من رسول الله ﷺ وأفضل فوجب أن لا يكون أحد أفضل من نفس رسول الله ﷺ يحكم الله عز وجل قال فقال له المأمون أليس قد ذكر الله الأبناء بلفظ الجمع وإنما دعا رسول الله ﷺ ابنيه خاصة وذكر النساء بلفظ الجمع وإنما دعا رسول الله ﷺ ابنته وحدها فلم لا جاز أن يذكر الدعاء لمن هو نفسه ويكون المراد نفسه في الحقيقة دون غيره فلا يكون لأمر المؤمنين عليه ما ذكرت من الفضل قال فقال له الرضا عليه ليس بصحيح ما ذكرت يا أمير المؤمنين وذلك أن الداعي إنما يكون داعياً لغيره كما يكون الأمر أميراً لغيره ولا يصح أن يكون داعياً لنفسه في الحقيقة كما لا يكون أمراً لها في الحقيقة وإذا لم يدع رسول الله ﷺ رجلاً في المباهلة إلا أمير المؤمنين عليه فقد ثبت أنه نفسه التي عنها الله تعالى في كتابه وجعل حكمه ذلك في تنزيله قال فقال المأمون إذا ورد الجواب سقط السؤال.

شیخ مفید سند مناظره را نیاورده و علمای دیگر نیز به نقل از شیخ مفید به ذکر متن مناظره اکتفا کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۰: ۳۵۰ و ۳۵۱؛ ج ۳۵: ۲۵۷ و ۲۵۸؛ ج ۴۹: ۱۸۸ و ۱۸۹؛ حسینی میلانی، ۱۳۸۷: ۶۰ و ۶۱). خاطر نشان می‌شود کتاب «الفصول المختارة من العیون و المحاسن» برگزیده‌ای است از مطالب دو کتاب شیخ مفید به نام‌های «المجالس المحفوظة فی فنون الکلام» و «العیون و المحاسن» که از این دو کتاب اطلاعی در دست نیست و شریف مرتضی علم الهدی از شاگردان برجسته شیخ مفید، مطالب دو کتاب را در زمان حیات شیخ مفید (۳۷۳ ق) به درخواست یکی از علاقه‌مندانش تدوین و تنظیم کرده است (مفید، ۱۳۷۷: ۲۷ - ۲۹).

۵-۴. سید رضی در حقائق التأویل

محمد بن حسین الشریف الرضی معروف به سید رضی (۳۵۹ - ۴۰۶ ق) از شاگردان شیخ مفید، این روایت را با تفاوت‌هایی در کتاب «حقائق التأویل فی متشابه التنزیل» از قاسم بن سهل نوشجانی نقل کرده که خلاصه آن چنین است: قاسم بن سهل می‌گوید: در مرو در ایوان ابومسلم پیش مأمون بودم و علی بن موسی الرضا (علیه السلام) نیز در سمت راست مأمون نشسته بود. مأمون از من درباره برترین فضیلت امیرالمؤمنین پرسید و من در پاسخ آیه مباهله را ذکر کردم که علی (علیه السلام) به منزله جان پیامبر دانسته شده است. مأمون گفت: اگر گفته شود که نفس فقط شخص پیامبر است چه پاسخی می‌دهید؟ نوشجانی می‌گوید که جوابی نداشتم و مأمون رو به امام کرد و گفت: یا ابا الحسن نظر تو چیست؟ امام فرمود: دعوت‌کننده خودش را نمی‌تواند دعوت کند؛ بلکه دیگری را دعوت می‌کند، هنگامی که فرزندان و زنان را دعوت می‌کند و دعوت از خودش نیز صحیح نباشد، فقط دعوت از علی (علیه السلام) به عنوان نفس پیامبر صحیح خواهد بود که در آن ماجرا حاضر بود. نوشجانی می‌گوید: با شنیدن این سخن چشمانم روشن شد و مأمون گفت: وقتی جواب صحیح داده شود جواب تمام

است^۱ (شریف رضی، ۱۴۰۶ ق، ج ۵: ۱۱۲).

۵-۵. علامه طباطبایی در میزان

علامه طباطبایی در تفسیر میزان پس از ذکر مناظره کتاب عیون، مناظره دیگری را نقل کرده که بسیار مختصر است. ایشان می‌نویسند: در سؤالات مأمون از امام رضا (علیه السلام) آمده است که مأمون پرسید: چه دلیلی بر خلافت جدتان حضرت علی بن ابی طالب (علیه السلام) وجود دارد؟ حضرت فرمودند: آیه انفسنا (مباهله). مأمون گفت: اگر «نساءنا» در آیه ذکر نمی‌شد، حضرت فرمود: (این سخن شما زمانی درست است که) «ابناءنا» در آیه ذکر نمی‌شد^۲ (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۳: ۲۳۰). منبع مورد استفاده علامه طباطبایی در این روایت، به‌رغم جست‌وجوهای فراوان، یافت نشد. در آثار دیگر علامه طباطبایی از جمله تفسیر البیان که رویکرد روایی دارد، این روایت دیده نمی‌شود (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲: ۲۳۲-۲۳۷). در منابع معاصر دیگر نیز همین روایت بدون ذکر منبع آمده است (صادقی تهرانی، بی‌تا، ج ۷: ۱۹۷؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۵: ۱۷۸؛ سلیمانی آشتیانی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۵۴۸).

۶. تحلیل مناظره

حضور تعدادی از نزدیکان پیامبر در مباهله بیانگر فضیلت آن‌هاست (ساجدی، ۱۳۹۳: ۷۵)

۱. و من شجون هذه المسألة ما حكى عن القاسم بن سهل النوشجاني، قال: كنت بين يدي المأمون في إيوان أبي مسلم بمرور، وعلي بن موسى الرضا (عليه السلام) قاعد عن يمينه، فقال لي المأمون: يا قاسم! أي فضائل صاحبك افضل؟ فقلت: ليس شيء منها افضل من آية المباهلة، فان الله سبحانه جعل نفس رسوله (صلى الله عليه وآله) ونفس علي واحدة؛ فقال لي: إن قال لك خصمك: إن الناس قد عرفوا الأبناء في هذه الآية والنساء، وهم: الحسن والحسين وفاطمة، وأما الأنفس فهي نفس رسول الله وحده، بأي شيء تجيبه؟ قال النوشجاني: فأظلم علي ما بينه وبينى وامسكت لا اهتدي بحجة؛ فقال المأمون للرضا (عليه السلام): ما تقول فيها يا أبا الحسن؟ فقال له: في هذا شيء لا مذهب عنه؛ قال: وما هو؟ قال: هو انه رسول الله (صلى الله عليه وآله) داع ولذلك قال الله سبحانه: «فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ» (الى آخر الآية) والداعي لا يدعو نفسه إنما يدعو غيره، فلما دعا الأبناء والنساء ولم يصح ان يدعو نفسهم يصح ان يتوجه دعاء الأنفس إلا الى علي بن ابی طالب (عليه السلام)، إذ لم يكن بحضرته - بعد من ذكرناه - غيره ممن يجوز توجه دعاء الأنفس اليه، و لو لم يكن ذلك كذلك لبطل معنى الآية. قال النوشجاني: فانجلى عن بصري، وامسك المأمون قليلا، ثم قال له: يا أبا الحسن إذا أصيب الصواب انقطع الجواب!

۲. وفي سؤالات المأمون عن الرضا (عليه السلام): قال المأمون: ما الدليل على خلافة جدك علي بن ابی طالب؟ قال: آية انفسنا قال: لو نساءنا قال لو لا أبناءنا

- ۹۰؛ غلامی، ۱۳۹۷: ۷۷-۱۰۵)؛ با این حال تعبیر آیه، باعث برخی مباحث علمی شده است که در مناظره بین مأمون و امام رضا (علیه السلام) نیز به دو جنبه اصلی آیه، یعنی فضیلت و تعیین مصادیق اشخاص حاضر در مباحثه اشاره شده است. با تحلیل مناظره فوق که با محوریت فضایل اهل بیت (علیهم السلام) و به ویژه فضایل امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (علیه السلام) منعقد شده است موارد زیر به دست می آید:

۶-۱. طرفین مناظره

طرفین مناظره طبق روایت شیخ صدوق، ابن شعبه حرانی، شیخ مفید و علامه طباطبائی، مأمون و امام رضا (علیه السلام) هستند که علمایی از عراق و خراسان نیز شاهد این مناظره اند؛ طبق نقل سید رضی مناظره مأمون با شخص دیگری است که امام در پایان به مأمون، پاسخ علمی داده است. با توجه به رواج نقل به معنا در روایات (معارف، ۱۳۸۵: ۷-۲۴)، امکان دارد که همه روایات ناظر به یک مناظره باشد که هر راوی و نویسنده ای، آن را به گونه ای نقل کرده است هر چند از ظاهر روایات دلیلی بر این مطلب یافت نمی شود. تنها قرینه ای که به صورت جزئی، وحدت مناظره را تقویت می کند موضوع مناظره است که در همه روایات، از یک مطلب سخن به میان آمده است و اگر مطلبی قبلاً در جلسات مأمون و امام رضا (علیه السلام) بیان شده باشد، سؤال دوباره از آن وجهی نخواهد داشت.

۶-۲. مبانی مورد قبول طرفین مناظره و روش امام (علیه السلام) در پاسخ

با توجه به طرفین مناظره و مباحث مطرح شده در آن، مناظره بر اساس مبانی خاصی انجام شده است. سؤال مطرح شده از طرف مأمون (خطاب به امام یا شخص دیگر) در تعیین برترین فضیلت امام علی (علیه السلام) بیانگر آن است که چنین بحثی در فضای آن روز جامعه علمی، مطرح بوده و علما در پاسخ به آن اختلاف نظر داشتند و با توجه به اینکه مأمون منتسب به عباس عموی پیامبر بود، برخی از علمای دربار و بزرگان عباسی بی رغبت نبودند که عباس یا یکی از فرزندان وی را به عنوان برترین صحابه پیامبر (صلی الله علیه و آله) بدانند.

معرفی کنند و بدین ترتیب پایه‌های خلافت خود را مستحکم سازند؛ چنانکه روایات زیادی در فضیلت خاندان بنی عباس بر زبان رانندند (مدیر شانه‌چی، بی‌تا: ۹۹ و ۱۰۰) و با طرح «وراثت اعمام»، عباس، عموی پیامبر را وارث آن حضرت دانستند (درخشه، ۱۳۹۱: ۶۶) اگرچه در ابتدا با نام خونخواهی اهل بیت (علیهم‌السلام) و دعوت به سوی عترت قیام کردند؛ ولی در پایان با تثبیت جایگاه خود، دعوی میراث خلافت برای خویشان نمودند (عاملی، ۱۳۸۰: ۲۰-۳۹). سؤال مأمون نیز در مناظره از همین مسئله نشئت می‌گیرد که تعدادی از علمای اهل عراق و خراسان در آنجا حاضر هستند و مأمون معنای آیه «ثُمَّ أُورِثْنَا الْكِتَابَ الَّذِيْنَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا» (فاطر، ۳۲) را از آن‌ها سؤال می‌کند. پاسخ علما، انتخاب امت رسول الله است؛ ولی امام با این پاسخ مخالفت و دلایل برتری اهل بیت (علیهم‌السلام) را مطرح می‌کنند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۲۲۹). امام رضا (علیه‌السلام) در پاسخ به سؤال مأمون در تعیین برترین فضیلت امام علی (علیه‌السلام) یا برترین صحابه، با توجه به مبنای مورد قبول طرفین بحث کرده است که عبارت است از:

۶-۲-۱. قرآن کریم

دورویکرد در تبیین آیات مربوط به اهل بیت (علیهم‌السلام) وجود دارد؛ گاهی به ظواهر آیات و سطح تنزیلی قرآن برای اثبات فضایل استفاده و گاهی هم به بطون آیات استناد می‌شود. مراد از سطح تنزیلی، مرتبه‌ای از معنای قرآن است که هر کس مفهوم عربی کلام و محاورات تفسیر را بر اساس شیوه عقلایی محاوره بداند، مراد خداوند را در آن سطح درک می‌کند (نجارزادگان، ۱۳۹۱: ۶). آنچه در اینجا مورد استناد امام رضا (علیه‌السلام) قرار گرفته است، سطح تنزیلی آیه مباهله است که بر مبنای ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره است؛ زیرا عربی بودن قرآن اقتضا می‌کند که تبیین مفاد استعمالی بر مبنای ادبیات عرب باشد و به زبان مردم بودن قرآن طبق برخی آیات (ابراهیم، ۴) اقتضا می‌کند که کشف مراد خدای متعال از آیات، بر اساس اصول عقلایی محاوره باشد (بابایی، ۱۳۷۹: ۲۳-۲۵). این شیوه مورد قبول طرفین واقع شده است. طبق روایت کتاب عیون، خود مأمون نیز معنای آیه‌ای از قرآن را پرسیده است. برداشت از قرآن بر اساس توجه به قراین

پیوسته لفظی (سیاق کلمات و جملات) صورت گرفته است که در فهم عبارات قرآن پیشینه طولانی دارد (بابایی، ۱۳۷۹: ۱۱۸-۱۲۸؛ و ۲۶۳-۲۸۷؛ سعیدی روشن، ۱۳۷۹: ۲۶۲-۲۶۸). همچنین ظاهر تعبیر قرآن نیز مورد پذیرش طرفین واقع شده که در علم اصول و تفسیر از مبانی مورد پذیرش برای دریافت تعالیم قرآن کریم است (مؤدب، ۱۳۸۸: ۱۲۱-۱۴۲).

۶-۲-۲. تاریخ قطعی

تحلیل فضیلت امام علی (علیه السلام) با استناد به ماجرای تاریخی مباحله انجام شده که مورد قبول طرفین است. مسیحیان با عدم پذیرش دلایل قرآن در بنده بودن حضرت عیسی (علیه السلام) به مباحله دعوت شدند و بعد از نزول آیه مباحله، ماجرای تاریخی مباحله صورت گرفت؛ بنابراین یکی از مبانی و منابع طرفین مناظره استفاده از منابع تاریخی است که می‌تواند به عنوان منبع تفسیر آیات مورد استفاده قرار گیرد (بابایی، ۱۳۷۹: ۲۹۹-۳۱۰؛ رجبی، ۱۳۸۳: ۲۳۲-۲۳۶).

۶-۲-۳. روایات دیگر

بعد از قرآن، روایات تفسیری مهم‌ترین منبع تفسیری به شمار می‌رود که مفسران در طول تاریخ برای تبیین دقیق معانی آیات، به آن‌ها استناد کرده‌اند (بابایی، ۱۳۷۹: ۱۹۶-۲۱۴ و ۲۸۷-۲۹۳؛ علوی مهر، ۱۳۸۱: ۸۵-۱۵۴). استناد امام رضا (علیه السلام) به روایت نبوی برای بیان معنای واژه‌های آیه است و در تثبیت معنای مورد استفاده امام مؤثر است و از آنجا که مورد اعتراض طرف‌های دیگر قرار نگرفته است، می‌توان برداشت کرد که آن‌ها نیز این روایات را قبول داشتند. حضرت رضا (علیه السلام) در بیان معنای لغوی نفس و تعیین مصداق آن می‌فرمایند: در موارد دیگری نیز پیامبر، علی (علیه السلام) را به منزله نفس خود خطاب کرده است؛ از جمله در مقابل قبیله بنی ولیع فرمود: اگر از اقدامات خود دست برندارند شخصی همچون خود را به سوی آن‌ها می‌فرستم تا با آن‌ها برخورد مناسب صورت گیرد: «لَيَنْتَهِيَنَّ بَنُو وَلِيْعَةَ أَوْ لَا بَعَثَنَّ إِلَيْهِمْ رَجُلًا كَنْفَسِي». بر اساس این روایت، پیامبر، علی (علیه السلام)

را به منزله نفس خود دانسته است. علی (علیه السلام) برای اثبات برتری خود در روز شورا به این روایت و مقابله با بنی ولیع (از قبایل کنده) به آن استناد کرده است (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲: ۵۵۵). این فرمایش پیامبر در منابع اهل سنت نیز انعکاس یافته (نسائی، ۱۴۱۱، ج ۵: ۱۲۷) و تعابیر مشابه دیگر نیز درباره هم‌ترازی نفس علی (علیه السلام) با نفس پیامبر ﷺ وجود دارد (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱: ۴۱۲؛ فسوی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۲۸۳؛ ابن عقده کوفی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۱۹۱؛ ابن حیون، ۱۴۰۹، ج ۱: ۱۱۱؛ مفید، ۱۴۱۳، ج ۱: ۲۰۰).

۳-۶. نتایج نظری مناظره

مناظرات فوق بیانگر این نکته است که سؤالات مطرح شده توسط مخالفان درباره آیه مباهله دو محور کلی دارد: برخی چنین اشکال کرده‌اند که مراد از انفسنا، خود پیامبر است نه شخص دیگر و برخی گفته‌اند که مراد از انفسنا، همه مردان است نه شخصی خاص. امام رضا (علیه السلام) به هر دو شبهه پاسخ داده است که پاسخ حضرت تبیین می‌گردد.

۳-۱-۶. حضور امام علی (علیه السلام) در مباهله

خداوند در ۶۱ سوره آل عمران عبارت «انفسنا و انفسکم» به کار برده است؛ این آیه خطاب به پیامبر است و مصداق نفس را باید با توجه به ماجرای تاریخی تعیین کرد؛ یعنی بررسی تاریخی قضیه نشان خواهد که مراد از آن، چه کسی یا چه کسانی است؟ بررسی منابع فریقین درباره افراد حاضر در مباهله بیانگر آن است که دو دیدگاه عمده در این زمینه وجود دارد: منابع شیعی و اغلب منابع اهل تسنن به حضور علی (علیه السلام) در کنار پیامبر ﷺ و حضرت فاطمه و حسنین (علیهم السلام) در مباهله با مسیحیان نجران اذعان دارند ولی در برخی منابع اهل تسنن، نامی از علی (علیه السلام) در ماجرای مباهله نیامده است.

بیهقی (م. ۴۵۸) در دلائل النبوه می‌نویسد: همراهان پیامبر ﷺ حسنین و فاطمه (علیها السلام) و تعدادی از زنان بودند (بیهقی، ۱۴۰۵، ج ۵: ۳۸۸). ابن عربی در کتاب احکام القرآن نامی از علی (علیه السلام) نیاورده است (ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۲۷۵). آلوسی که رویکرد سلفی

دارد، در روح المعانی ضمن پذیرش اصل مباهله، روایات مربوط به حضور علی (علیه السلام) را به رغم اشاره به اشتها ر آن، قبول نمی‌کند (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲: ۱۸۲). برخلاف علمای فوق، در کتب معتبر دیگری از علمای اهل تسنن، حضور علی (علیه السلام) در مباهله قطعی است؛ از جمله مسلم نیشابوری در الصحيح می‌نویسد: وَلَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ دَعَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلِيًّا وَفَاطِمَةَ وَحَسَنًا وَحُسَيْنًا فَقَالَ «اللَّهُمَّ! هَؤُلَاءِ أَهْلِي» (مسلم بن حجاج، ۱۴۱۲ ق: ج ۱۸۷۱: ۴)؛ وقتی آیه مباهله نازل شد؛ پیامبر ﷺ علی و فاطمه و حسن و حسین (علیهم السلام) را خواست و عرض کرد: پروردگارا این‌ها اهل بیت من هستند. ترمذی نیز روایتی به همین مضمون در کتاب سنن خود آورده است (ترمذی، ۱۴۱۹ ق، ج ۵: ۷۱) و ابن کثیر به نقل از جابر در تفسیر خود آورده است که مراد از نفس، علی (علیه السلام) است (ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۲: ۴۷). همچنین حاکم نیشابوری در المستدرک روایتی را نقل می‌کند که دلالت بر حضور علی (علیه السلام) در مباهله دارد. وی در پایان روایت می‌نویسد: این روایت طبق شرط بخاری و مسلم صحیح است ولی آن‌ها در کتاب‌های خود آن را نیاورده‌اند (حاکم نیشابوری، ۱۴۰۰ ق، الف، ج ۳: ۱۵۰). یعقوبی در کتاب تاریخ (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲: ۸۱ و ۸۲)، زمخشری در تفسیر (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۳۶۸)، قرطبی در الجامع لأحكام القرآن (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۴: ۱۰۴) و ماوردی در النکت و العیون (ماوردی، بی‌تا، ج ۱: ۳۹۸ و ۳۹۹) از دیگر افرادی هستند که به حضور علی (علیه السلام) در ماجرای مباهله اذعان کرده‌اند؛ بنابراین روایاتی که بیانگر حضور نیافتن آن حضرت در مباهله هستند از درجه اعتبار ساقط است.

در مناظره‌های حضرت امام رضا (علیه السلام) پیرامون آیه مباهله، کسی از طرفین حضور علی (علیه السلام)، حضرت فاطمه (علیها السلام) و حسنین (علیهم السلام) را در ماجرا مباهله انکار نکرده است و فقط در تعیین مصداق و تفسیر آیه با هم تفاوت دارند. بدین ترتیب امام رضا (علیه السلام) در مقابل مناظره کنندگان، وقتی مصداق آیه را مشخص می‌کند، کسی از حاضران اعتراض نمی‌کند. حضرت رضا (علیه السلام)، دعوت از خود فرد (دعوت نفس) به مباهله را خلاف منطق دانسته و لذا مراد از آن را کسی می‌داند که به منزله شخص و جان پیامبر است و بدین ترتیب برتری علی (علیه السلام) بر سایر صحابه را که در ماجرای مباهله حاضر نبودند، اثبات می‌کند. سید

مرتضی در این زمینه می نویسد: علی (علیه السلام) که در مباهله حاضر بود، مصداق «نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَکُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَکُمْ» نیست و تنها مصداق آن می تواند «وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَکُمْ» باشد که در فضیلت با نفس پیامبر برابر خواهد بود (علم الهدی، ۱۴۳۱ ق، ج ۲: ۱۵).

۶-۳-۲. بررسی مصداق نفس

به رغم اثبات حضور علی (علیه السلام) در ماجرای مباهله در منابع فریقین، در تعیین معنای نفس و چگونگی تطبیق آن با علی (علیه السلام) اختلاف نظر وجود دارد؛ زیرا بدون بیان مصداق، کشف مراد اصلی خداوند از برخی آیات قرآن از جمله آیه مورد بحث میسر نمی گردد. در نتیجه ویژگی هدایت بخشی قرآن، به طور کامل محقق نخواهد شد. یکی از گونه های بیان مصداق در روایات اهل بیت (علیهم السلام)، بیان مصادیق انحصاری است (رادیین، ۱۳۸۵: ۸۶ و ۸۷). معنای نفس در آیات قرآن متعدد است (دامغانی، بی تا: ۴۴۹ و ۴۵۰؛ عسکری، ۱۴۲۸ ق: ۴۷۳-۴۷۵) ولی مصداق آن در ماجرای مباهله در صدر اسلام که با حضور افراد خاصی انجام شده است، انحصاری بوده و افراد دیگر شامل مصداق آن نخواهند بود؛ بلکه مصداق نفس با کمک روایت های تاریخی مشخص می شود. به نظر علمای شیعه، طبق تصریح آیه مراد از «ابناء» حسنین و مراد از «نساء» حضرت فاطمه (علیها السلام) بوده و علی (علیه السلام) در این آیه به منزله نفس پیامبر و مصداق «انفسنا» است؛ از این رو کسی در مقام فضیلت با علی (علیه السلام) هم تراز نیست (طوسی، بی تا، ج ۲: ۴۸۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۷۶۴)؛ اما اهل تسنن در این زمینه نظر یکسانی ندارند و نظرات گوناگونی ابراز کرده اند:

الف. برخی، همان طور که اشاره شد، نفس را بر علی (علیه السلام) تطبیق می کنند.

ب. برخی دیگر معتقدند که مراد از نفس یک نفر نیست؛ بلکه منظور عموم مسلمانان است (خازن، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۲۵۴؛ رضا، ۱۴۱۴ ق، ج ۳: ۳۲۲) و روایاتی هم ذکر کرده اند که بیانگر حضور افراد دیگری در مباهله است؛ طبق این روایات همه خلفای راشدین با فرزندان خود در مباهله شرکت داشتند: فجاء بأبی بکر و ولده، و بعمر و ولده، و بعثمان و ولده، و بعلی و ولده (ابن عساکر، ۱۴۱۵ ق، ج ۳۹: ۱۷۷). رشید رضا نیز از جمله این افراد

است، وی احادیث مربوط به مباحله را جعلی میدانند و می‌نویسد: روایات مربوط به حضور علی، فاطمه و فرزندان شان در مباحله و تطبیق کلمه «نساءنا» بر فاطمه و «انفسنا» بر علی، در روایات شیعه نقل شده و هدف شان نیز مشخص است و چنان در ترویج آن تلاش کرده‌اند که در بین بیشتر اهل سنت نیز رایج شده است؛ اما وضع‌کنندگان نتوانسته‌اند ماجرا را به‌خوبی با آیه تطبیق دهند؛ زیرا عرب کلمه «نساءنا» را در مورد دختر خودش به کار نمی‌برد در حالی که چندین زن دارد؛ و بعیدتر اینکه مراد از انفس را یک نفر یعنی علی (علیه‌الرضوان) بدانند (رضا، ۱۴۱۴ ق، ج ۳: ۳۲۲). در تفسیر الحدیث محمد عزة دروزه نیز استدلال مشابهی دیده می‌شود (دروزه، ۱۴۲۱ ق، ج ۷: ۱۶۰). مفسران شیعه در مقابل این اشکال تراشی، پاسخ داده‌اند که نساء در برخی آیات قرآن مانند آیه ۴۹ سوره بقره، آیات ۷ و ۱۱ سوره نساء و آیه ۳۱ سوره نور در مورد دختران نیز به کار رفته است (نجفی، ۱۳۹۴: ۱۴۷) و انکار حضور علی (علیه‌السلام) در ماجرای مباحله، مخالف واقعیت تاریخی است (نجفی، ۱۳۹۴: ۱۴۸ - ۱۵۰) به‌ویژه آن که علاوه بر شیعیان، بیش از ۶۰ نفر از بزرگان اهل تسنن آن را در کتب خود ذکر کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۵۸۳) که پیش‌تر به برخی از آن‌ها اشاره شد.

در مناظره نقل شده توسط علامه طباطبایی نیز، مأمون مراد از نفس را رجال می‌داند که در مقابل نساء قرار دارد. بدین ترتیب مصداق انفس همه مردان خواهد بود و دلیلی بر برتری علی (علیه‌السلام) از این آیه اثبات نخواهد شد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۳: ۲۳۰). در پاسخ به دیدگاه گروه دوم باید گفت که اگر مراد عموم مسلمانان است؛ چرا پیامبر برای مباحله فقط افراد خاصی را انتخاب کرد. از طرف دیگر در صورت عمومی بودن مراد از انفس، نیازی به ذکر فرزندان و زنان در آیه نیست؛ زیرا آن‌ها نیز شامل در عموم مسلمانان هستند. روایاتی هم که بیانگر حضور افراد غیر اهل بیت (علیهم‌السلام) در مباحله هستند با عموم روایات فریقین مخالف بوده و به فرض صحت سند، شاذ محسوب می‌شوند. حتی برخی علمای اهل تسنن نیز به خلاف جمهور بودن این روایات اشاره کرده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲: ۱۸۲). از طرف دیگر سخن المنار مبنی بر تأثیرگذاری شیعه در پذیرش روایات مباحله از سوی اهل تسنن نیز بدون دلیل بوده و نتیجه آن، انکار اعتبار همه علمایی است که

قبل از وی به این روایات اشاره کرده و آن را پذیرفته‌اند.

آنچه از مناظرات رضوی برداشت می‌شود این است که امام رضا (علیه السلام) با توجه به سیاق بحث و الفاظ آیه به کلمه «ابناء» استناد می‌کند که شامل مردان نیز می‌شود. لذا انفس در مقابل رجال نخواهد بود؛ لذا علامه طباطبایی در شرح این روایت می‌نویسد: آیه مباهله دلالت می‌کند که خداوند نفس علی (علیه السلام) را همچون نفس پیامبر ﷺ قرار داده است و اینکه مأمون می‌گوید «اگر «نساء» در آیه نبود» به این معناست که کلمه نساء در آیه دلالت بر آن دارد که مراد از نفس، مردان است و در این صورت فضیلتی برای کسی محسوب نمی‌شود؛ و پاسخ امام به این معناست که وجود «ابناء» در آیه دلالت بر خلاف آن می‌کند؛ زیرا اگر مراد از انفس «مردان» بود، نیازی به ذکر «ابناء» نبود (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۳: ۲۳۰). آیت‌الله جوادی آملی نیز پس از ذکر روایت مناظره مأمون با امام رضا (علیه السلام) و روایت مناظره هارون با امام کاظم (علیه السلام)، بدون اشاره به روایت نقل شده در المیزان چنین آورده است: «از مباحث قبلی و نیز بحث‌های روایی، جهت گفت‌وگوی مأمون با امام رضا (علیه السلام) نظیر گفت‌وگوی اعتراض آمیز هارون با امام کاظم (علیه السلام) به‌خوبی روشن می‌شود؛ زیرا بنی عباس همواره درباره فضیلت ویژه بنی هاشم حساس بوده‌اند. یکی از محوری‌ترین جریان قرآنی که مورد استناد اهل بیت (علیهم السلام) بوده و مورد نقد بنی عباس قرار می‌گرفت، همین داستان بهال بوده است. آن‌ها بر این پندار باطل بوده‌اند که مقصود از (أَنْفُسَنَا)، «رجالنا» یعنی مردان ماست و این پندار عاطل را از تقابل موهوم بین «انفسنا» و «نساءنا» استخراج می‌کردند و چنین می‌یافتند که تقابل انفس و نساء دلالت دارد که مقصود از انفس، رجال است. اهل بیت (علیهم السلام) آن‌ها و دیگران را چنین هدایت می‌فرمودند که اگر فقط همین دو تعبیر بود ممکن بود کسی بتواند توهم کند که انفس در قبال نساء، به معنای رجال است؛ ولی تعبیر سومی وجود دارد و آن کلمه (أَبْنَاءُنَا) است که می‌تواند مشمول رجال باشد، پس اگر عباسیان بگویند «لولا نساءنا»، علویان می‌فرمایند: «لولا ابناؤنا»؛ و این همان قصه معهود است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۴: ۴۹۵ و ۴۹۶). بدین ترتیب می‌توان گفت که امام با توجه به شأن نزول آیه، استفاده از روایات نبوی و تحلیل منطقی اثبات می‌کند که علی (علیه السلام) به منزله جان پیامبر است و هیچ کس دیگری در این فضیلت همتای او نیست.

۶-۳-۳. اثبات فضیلت برای علی (علیه السلام) در آیه مباهله

با توجه به حضور علی (علیه السلام) در ماجرای مباهله و تطبیق نفس بر آن حضرت، شیعیان از سویی حقانیت اسلام و پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) را با توجه به آیه مباهله ثابت و از سوی دیگر، رفعت مقام و علو درجه اهل بیت پیامبر (علیهم السلام) را بیان و از سوی سوم به فضیلت علی (علیه السلام)، اشاره می‌کنند و ولایت و خلافت آن حضرت را به اثبات می‌رسانند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ب: ۲۰۱)؛ چنانکه علی (علیه السلام) خود در محاجه با خوارج به این فضیلت اشاره می‌کند و می‌فرماید که آن حضرت به مصداق نفس در این آیه، کنار نفس پیامبر قرار گرفته است (اربلی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۲۶۷-۲۶۹). بنابراین شرکت خانواده پیامبر در مباهله برای تاثیرگذاری روانی در مخاطبان نبود؛ بلکه انتخاب افراد حاضر در مباهله تدبیری الهی و تدبیری ربّانی بوده تا نشان دهد این برگزیدگان در نزد خدای متعال، ارزشی بزرگ و مقامی خاص دارند که در چنین ماجرای تاثیرگذاری، به حضور آن‌ها فرمان داده شده است و شرکت آن‌ها در عرصه خطر مباهله، مطمئن‌ترین دلیل بر صداقت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در اثبات بشر بودن عیسی (علیه السلام) و نفی اولوهیت وی است. اعلام آمادگی پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) برای قربانی کردن خود و نزدیک‌ترین کسانش که در قله نضج و کمال دینی قرار دارند، در اثبات این مدعا بیانگر صداقت آن حضرت است چنانکه رؤسای نجران نیز بدان اعتراف کردند (عاملی، ۱۳۹۱، ج ۹: ۵۶۳ - ۵۷۰).

امام رضا (علیه السلام) نیز در مناظرات فوق، به همین فضیلت اشاره کرده و مقام علی (علیه السلام) را هم‌تراز با پیامبر قرار داده است. با این حال برخی از علمای اهل تسنن در زمینه این فضیلت به مناقشه پرداخته‌اند؛ از جمله ابن تیمیه در کتاب منهاج السنة النبویة حضور در مباهله را دلالتی بر امامت علی (علیه السلام) نمی‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۷: ۱۲۲ - ۱۳۰). برخی افراد دیگر نیز به تبعیت از وی، استدلال‌های مشابهی را مطرح کرده و نظرات وی را تفصیل داده‌اند (عجیبه، ۲۰۰۴، م: ۱۲۳ - ۱۳۸). ابن تیمیه به رغم انکار این فضیلت، به طور ناخواسته صحت حدیث مباهله و حضور فقط چهار نفر از اهل بیت پیامبر (صلی الله علیه و آله) را در آن پذیرفته است و به فضیلت آن حضرت اعتراف می‌کند ولی آن را دال بر امامت نمی‌داند (حسینی میلانی، ۱۳۸۷: ۸۴ - ۹۰). آنچه در مناظرات نیز مطرح شده است بیانگر

برترین فضیلت امام علی (علیه السلام) است؛ چنانکه مأمون در مناظره می گوید: أُخْبِرْنِي بِأَكْبَرِ فَضِيلَةٍ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (علیه السلام) يَدُلُّ عَلَيْهَا الْقُرْآنُ (مفید، ۱۴۱۳ ق ب: ۳۸). برخی از محققان ادله ابن تیمیه را به تفصیل بررسی و نقد کرده و پاسخ داده اند (ملا موسی میبیدی، ۱۳۹۲: ۱۲۱ - ۱۴۲) و با استناد به آیه مباهله، خلافت بلا فصل امیرالمؤمنین (علیه السلام) را اثبات کرده اند (میلانی، ۱۳۹۰: ۳۷-۷۵؛ معموری، ۱۳۸۶: ۹۲-۹۷؛ معینی فر، ۱۳۹۷: ۱۴۱ تا ۱۵۷).

خاطر نشان می شود علاوه بر شیعیان، برخی از علمای اهل تسنن نیز به فضیلت علی (علیه السلام) در آیه مباهله اشاره کرده اند؛ از جمله زمخشری می نویسد: دلیلی قوی تر از ماجرای مباهله در فضیلت اصحاب کسا وجود ندارد: «وفیه دلیل لا شیء اقوى منه علی فضل أصحاب الکساء» (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۳۷۰). روایتی نیز در منابع معتبر اهل تسنن نقل شده است که معاویه از سعد بن ابی وقاص، علت عدم سب و دشنام به علی (علیه السلام) را پرسید، سعد در پاسخ گفت: سه گفتار نبوی درباره علی (علیه السلام) وجود دارد که باعث می شود تا علی (علیه السلام) را دشنام ندهم؛ اگر فقط یکی از آن ها در مورد من بود از شتران سرخ موی برابم بهتر بود: حدیث منزلت، حدیث فتح خیبر و دعا در ماجرای مباهله: ... وَ لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ دَعَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ عَلِيًّا وَ فَاطِمَةَ وَ حَسَنًا وَ حُسَيْنًا فَقَالَ «اللَّهُمَّ! هَؤُلَاءِ أَهْلِي» (مسلم بن حجاج، ۱۴۱۲ ق، ج ۴: ۱۸۷۱؛ ابن حنبل، ۱۴۱۶ ق، ج ۳: ۱۶۰؛ ترمذی، ۱۴۱۹ ق، ج ۵: ۴۵۵). طبق این روایت حضور علی (علیه السلام) در ماجرای مباهله به عنوان فضیلتی برای آن حضرت حتی در نزد مخالفانش نیز محسوب شده است.

۶-۴. نتایج عملی مناظره

علاوه بر نکات علمی، برخی خصوصیات و آداب مناظره نیز از گفت و گوی امام با حاضران برداشت می شود، از جمله:

- ادب و احترام طرفین در حین انجام مناظره رعایت شده است و توهینی به کسی (اعم از کسانی که در جلسه هستند یا افراد دیگر مثلاً بقیه صحابه یا مسیحیان حاضر در مباهله)

صورت نگرفته است. تعبیر مورد استفاده نظیر ابا الحسن و امیرالمؤمنین نیز احترام آمیز است.

- سؤال کردن از آیات قرآن و جایگاه اهل بیت (علیهم السلام) در حضور امام آزاد است و امام سخن طرف مقابل را استماع کرده و به سؤالات پاسخ می‌دهند.

- با این پاسخ امام، توان علمی امام و جایگاه حضرت روشن می‌شود که بر اساس عقیده شیعه، امامان در قله دانش و حکمت و معرفت قرار دارند و هیچ یک از آحاد امت را یارای درک مقام برتر علمی آنان نیست (فخلعی، ۱۳۸۳: ۱۵۶-۱۷۱)؛ لذا پاسخ‌های علمی امام به سؤالات مناظره، قانع‌کننده است و امام در صورت لزوم، خود به سؤالاتی پاسخ می‌دهد که اصحابش توان پاسخ به آن‌ها را ندارند.

- امام در مناظره فقط به مورد سؤال پرداخته و از توجه دادن به مطالبی که به طور مستقیم به موضوع مناظره ارتباطی ندارد خودداری کرده‌اند.

- امام پس از بیان علمی مطلب، نتیجه‌گیری را به مخاطب واگذار کرده است تا با توجه به دلایل علمی و شواهد ذکر شده، مطلب را بپذیرد یا پاسخ دهد.

- امام در بیان مطلب به طور صریح از حقیقت دفاع کرده و چیزی را در لفافه یا دوپهلو ذکر نکرده است، بدین ترتیب با برهان موجود در سخن امام، نمی‌توان از آن برداشت‌های متعدد و دلخواه کرد.

- سطح علمی مخاطبان در مناظره رعایت شده است؛ لذا در مقابل سؤال علمای مسلمان عراق و خراسان از آیه مباهله، به ادله درون دینی نظیر آیات و روایات استناد کرده و در مقابل سخنان ایجاز‌گونه مأمون، به ایجاز و اختصار سخن بلیغ گفته و از اطناب ممل پرهیز کرده است.

- از این مناظره و استناد امام به آیه مباهله و آیات دیگر در ضمن مناظره می‌توان به اتهام برخی از مسلمانان علیه شیعه پاسخ داد که شیعیان را به تحریف قرآن و عدم پذیرش

قرآن در دسترس مسلمانان متهم کردند (انواری، ۱۳۹۰: ۲۶-۳۱)؛ امام رضا (علیه السلام) به همان آیاتی استناد کردند که عموم مسلمانان قرائت می کنند و لذا سیره عملی امام بیانگر تأیید سلامت قرآن از تحریف است (خویی، بی تا: ۲۱۳ و ۲۱۴؛ انواری، ۱۳۹۰: ۹۲).

۷. نتیجه گیری

امام رضا (علیه السلام) در یکی از مناظرات خود با مأمون، بزرگ ترین فضیلت حضرت علی (علیه السلام) را آیه مباهله و قرار دادن نفس آن حضرت به منزله نفس پیامبر دانسته و به شبهات مطرح شده از سوی مأمون پاسخ داده است. مأمون از این مناظره قانع شده و به صحت سخن امام اعتراف کرده است. مبنای امام در مناظره، آیات قرآن، روایات نبوی و شواهد تاریخی معتبر است. این مناظره که با صراحت امام در دفاع از حقیقت و با رعایت احترام متقابل طرفین و آزادی بیان صورت گرفته است، بیان می کند که تعبیر «انفسنا و انفسکم» در آیه مباهله بیانگر بالاترین فضیلت امام علی (علیه السلام) است که به منزله نفس پیامبر ﷺ دانسته شده است و لفظ «ابناءنا» در آیه با حضور حسنین (علیه السلام) تناسب دارد و مراد از «نساءنا» نیز حضرت صدیقه کبری (علیها السلام) است.

طبق فرمایش امام رضا (علیه السلام)، کسی نمی تواند نفس خود را به مباهله با دیگری دعوت کند؛ لذا مراد از «انفس» شخص دیگری غیر از پیامبر است، همچنین در آیه مباهله، «انفسنا» در مقابل «نساءنا» قرار گرفته است و ظرفیت آن را دارد که شامل همه مردان باشد؛ ولی به دلیل واژه «ابناءنا» در ادامه آیه، فقط شامل مردان خاصی است که مصداق آن طبق تاریخ قطعی و پذیرفته شده در نزد فریقین، فقط علی (علیه السلام) است.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم (ترجمه محمد مهدی فولادوند).
- آقابزرگ تهرانی، محمد محسن. (۱۴۰۳ ق). *الذریعه الى تصانیف الشیعه*. بیروت: دار الاضواء.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*. بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲). *الخصال*. قم: جامعه مدرسین.
- _____ (۱۳۷۶). *الامالی*. تهران: کتابچی.
- _____ (۱۳۷۸ ق). *عیون اخبار الرضا (علیه السلام)*. تهران: نشر جهان.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۰۶ ق). *منهاج السنة النبویه فی نقض کلام الشیعه القدریه*. [ریاض]: جامعه الإمام محمد بن سعود الاسلامیه.
- ابن جبر، علی بن یوسف. (۱۴۱۸ ق). *نهج الايمان*. مشهد: مجتمع امام هادی (علیه السلام).
- ابن حجر عسقلانی. (۱۴۱۵ ق). *الإصابة فی تمییز الصحابة*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۱۶ ق). *مسند الإمام أحمد بن حنبل*. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی. (۱۴۰۹ ق). *شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار (علیهم السلام)*. قم: جامعه مدرسین.
- ابن شُبّه نمیری، عمر بن شُبّه. (۱۴۱۰ ق). *تاریخ المدینة المنورة / أخبار المدینة النبویه*. قم: دار الفکر.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ ق). *تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیهم*. قم: جامعه مدرسین.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (بی تا). *سعد السعود للنفوس منضود*. قم: دار الذخائر.
- ابن عربی، محمد بن عبدالله. (۱۴۰۸ ق). *احکام القرآن*. بیروت: دار الجیل.
- ابن عساکر. (۱۴۱۵ ق). *تاریخ مدینة دمشق*. بیروت: دار الفکر.
- ابن عقده کوفی، احمد بن محمد. (۱۴۲۴ ق). *فضائل أمير المؤمنين (علیه السلام)*. قم: دلیل ما.
- ابن فارس، احمد بن فارس. (بی تا). *معجم مقاییس اللغة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ ق). *تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- _____ (۱۳۹۵ ق). *السيرة النبویه*. بیروت: دار المعرفة.
- _____ (بی تا). *البدايه والنهايه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن کرامه، شرف الاسلام بن سعید. (۱۴۲۰ ق). *تنبيه الغافلين عن فضائل الطالبيين*. بی جا: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (بی تا). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- ابن هشام حمیری، عبدالملک بن هشام. (۱۳۸۳ ق). *سیره النبی صلی الله علیه و آله و سلم*. قاهره: مکتبه محمد علی صبیح.
- ارلی، علی بن عیسی. (۱۴۰۵ ق). *کشف الغمه فی معرفه الائمه*. بیروت: دار الاضواء.
- ازهری، محمد بن احمد. (بی تا). *تهذیب اللغة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- انواری، جعفر. (۱۳۹۰). *انگاره تحریف قرآن*. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمه الله).
- بابایی، علی اکبر و همکاران. (۱۳۷۹). *روش شناسی تفسیر قرآن*. قم / تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه / سمت.

- بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی. (۱۴۱۵ ق). شرح المصطلحات الکلامیه. مشهد: آستانه الرضویه المقدسه، مجمع البحوث الإسلامیه.
- بیهقی، احمد بن حسین. (۱۴۰۵ ق). دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشریعة. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- پیشوایی، مهدی. (۱۳۷۶). سیره پیشوایان (علیه السلام). قم: موسسه تحقیقاتی و تعلیماتی امام صادق (علیه السلام).
- ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۱۹ ق). الجامع الصحیح وهو سنن الترمذی. قاهره: دار الحدیث.
- جبر، فرید و همکاران. (۱۳۷۵). موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- جصاص، احمد بن علی. (۱۴۰۵ ق). احکام القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). تسنیم، قم: اسراء.
- جهامی، جبار. (۲۰۰۶ م). الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربی والإسلامی (تحلیل و نقد). بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (۱۴۰۰ ق، الف). المستدرک علی الصحیحین. بیروت: دار المعرفة.
- _____ (۱۴۰۰ ق، ب). معرفه علوم الحدیث. بیروت: دار الافاق الحدیث.
- حبري، حسین بن حکم. (۱۴۰۸ ق). تفسیر الحبري. بیروت: آل البيت.
- حسکاني، عبدالله بن عبدالله. (۱۴۱۱ ق). شواهد التنزیل لقواعد التفضیل. تهران: مجمع احیاء الثقافة الإسلامیه التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامی.
- حسینی میلانی، علی. (۱۳۸۷). آیه المباحله. قم: الحقائق.
- خازن، علی بن محمد. (۱۴۱۵ ق). تفسیر الخازن المسمی لباب التأویل فی معانی التنزیل. بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- خوارزمی، موفق بن احمد. (۱۴۱۱ ق). المناقب. قم: جامعه مدرّسین.
- خویی، ابوالقاسم. (بی تا). البیان فی تفسیر القرآن. قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- دامغانی، حسین بن محمد. (بی تا). الوجوه والنظائر. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- درخشه، جلال و حسینی فائق، محمد مهدی. (۱۳۹۱). سیاست و حکومت در سیره امام رضا (علیه السلام). تهران: بنیاد فرهنگي هنري امام رضا (علیه السلام).
- دروزه، محمد عزه. (۱۴۲۱ ق). التفسیر الحدیث: ترتیب السور حسب النزول. بیروت: دار الغرب الإسلامی.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.
- رادبین، علیرضا. (۱۳۸۵). شیوة استناد حضرت امیر المومنین (علیه السلام) به آیات قرآن و مقایسه آن به استنادات سایر ائمه (علیهم السلام). تبریز: دانشگاه آزاد اسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴). مفردات الفاظ قرآن. تهران: مرتضوی.
- رجبی، محمود. (۱۳۸۳). روش تفسیر قرآن. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- رضا، محمد رشید. (۱۴۱۴ ق). تفسیر القرآن الحکیم الشہیر بتفسیر المنار. بیروت: دارالمعرفة.
- رفاعي، عبدالجبار. (۱۳۷۱). معجم ما کتب عن الرسول وأهل بيته. تهران: وزارت ارشاد.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل. بیروت: دار الکتب العربی.

- ساجدی، حسین؛ سازمند، محمدرضا. (۱۳۹۳). «بررسی تطبیقی آیه مباهله با رویکرد تبیین فضائل اهل بیت (علیهم السلام)». مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث. شماره ۲. صص: ۷۵ - ۹۰.
- سعیدی روشن، محمدباقر. (۱۳۷۹). علوم قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سلیمانی آشتیانی، مهدی؛ درایتی، محمدحسین. (۱۳۸۷). مجموعه رسائل در شرح احادیث از کافی. قم: دار الحدیث.
- سمرقندی، نصر بن محمد. (۱۴۱۶ق). تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم. بیروت: دار الفکر.
- شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۴۰۶ق). حقائق التأویل فی متشابه التنزیل. بیروت: دار الأضواء.
- شریف قرشی، باقر. (۱۳۸۰). حیاة الإمام الرضا (علیه السلام). قم: سعید بن جبیر.
- صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ق). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه. قم: فرهنگ اسلامی.
- _____ (بی تا). التفسیر الموضوعی للقرآن الکریم. قم: دفتر مؤلف.
- صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیه و آله. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ (بی تا). تفسیر البیان فی الموافقه بین الحدیث و القرآن. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفه.
- طبری، محمد بن علی. (۱۴۲۰ق). بشاره المصطفی علیه السلام لشیعۃ المرتضی (علیه السلام). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عاملی، جعفر مرتضی. (۱۳۸۰). زندگی سیاسی هشتمین امام حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام). ترجمه خلیل خلیلیان. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- _____ (۱۳۹۱). سیره صحیح پیامبر اعظم (صلی الله علیه و آله). ترجمه محمد سپهری. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- عجیبه، احمد علی. (۲۰۰۴م). نصاری نجران بین المجادله و المباهله. قاهره: دار الافاق العربیه.
- عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۲۸ق). الوجوه و النظائر. قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة.
- _____ (بی تا). الفروق فی اللغة. بیروت: دار الافاق الجدیدة.
- علم الهدی، علی بن الحسین. (۱۴۳۱ق). تفسیر الشریف المرتضی المسمی ب: تفائس التأویل. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- علوی مهر، حسین. (۱۳۸۱). روشها و گرایشهای تفسیری. قم: اسوه.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی. تهران: المطبعة العلمیه.
- غلامی، سید سجاد؛ روحی برندق، کاوس. (۱۳۹۷). «تحلیل مناسبتی آیه مباهله با دیگر آیات فضایل اهل بیت (علیهم السلام)». پژوهش های تفسیر تطبیقی. شماره ۷. صص: ۷۷ - ۱۰۵.
- فخلعی، محمدتقی. (۱۳۸۳). گفتنهای مذاهب اسلامی. تهران: نشر مشعر.
- فرامرزی، جواد؛ خلیلی، میثم. (۱۳۹۶). «روش شناسی استدلال های امام رضا (علیه السلام) به آیات ولایت در مناظره با علمای مرو».

فرهنگ رضوی. شماره ۲۰. صص: ۱۶۹-۱۸۸.

- فراهیدی، خلیل بن احمد. (بی تا). کتاب العین. قم: نشر هجرت.
- فسوی، یعقوب بن سفیان. (۱۴۰۱ق). المعرفة والتاریخ. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصر خسرو.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی. قم: دار الکتب.
- قندوزی، سلیمان بن ابراهیم. (۱۴۱۶ق). ینابیع المودة لذوی القربی. بی جا: اسوه.
- کاتب واقدی، ابن سعد. (۱۴۱۸ق). الطبقات الکبری. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات الکوفی. تهران: مؤسسة الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامی.
- مامقانی، عبدالله. (۱۴۱۱ق). مقیاس الهدایة فی علم الدرایة. قم: مؤسسة آل البيت (علیه السلام) لأحیاء التراث.
- ماوردی، علی بن محمد. (بی تا). النکت والعیون تفسیر الماوردی. بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (علیهم السلام). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی. (۱۴۰۶ق). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
- مجیدی، حسن. (۱۳۹۲). «تحلیل گفتمان مناظره‌های امام رضا (علیه السلام)». فرهنگ رضوی. شماره ۲. صص: ۹-۳۹.
- مجیدی، حسن؛ ناصریان خلیل آباد، اعظم. (۱۳۹۲). «استنادهای قرآنی امام رضا (علیه السلام) در تبیین تمایز عترت از امت در مناظره با مأمون». پژوهش نامه معارف قرآنی. شماره ۱۵. صص: ۲۷-۴۴.
- مدیر شانه چی، کاظم. (بی تا). علم الحديث. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- مرکز فرهنگ و معارف قرآن. (۱۳۸۲). دایره المعارف قرآن کریم. قم: بوستان کتاب.
- مسلم بن حجاج. (۱۴۱۲ق). صحیح مسلم. قاهره: دار الحديث.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- معارف، مجید. (۱۳۸۵). «نقل به معنی در حدیث، علل و پیامدهای آن». پژوهشنامه قرآن و حدیث. شماره ۱. صص: ۷-۲۴.
- معمری، علی. (۱۳۸۶). «بررسی تاریخی آیه مباهله و بازتاب‌های کلامی آن». شیعه‌شناسی. شماره ۱۹. صص: ۸۵-۱۰۰.
- معینی فر، محمد؛ سادات داودی، لیلا. (۱۳۹۷). «امامت در آیه مباهله از دیدگاه امامیه و اشاعره». پژوهشنامه مذاهب اسلامی. شماره ۱۰. صص: ۱۴۱-۱۵۷.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۳۷۷). الفصول المختارة دفاع از تشیع. ترجمه آقا جمال خوانساری. قم: مؤمنین.
- _____ (۱۴۱۳ق، الف). الاختصاص. قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
- _____ (۱۴۱۳ق، ب). الفصول المختارة. قم: کنگره شیخ مفید / دار المفید.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۶). آیات ولایت در قرآن. قم: انتشارات نسل جوان.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- _____ (۱۳۸۶). پیام قرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ملاموسی میبدی، علی. (۱۳۹۲). «نقد دیدگاه ابن تیمیه در شأن نزول آیه مباهله». پژوهشنامه نقد وهابیت: سراج منیر. شماره ۱۱. صص: ۱۲۱-۱۴۲.
- مؤدب، رضا. (۱۳۸۸). مبانی تفسیر قرآن. قم: دانشگاه قم.

- میلانی، سید علی؛ غلامی، اصغر. (۱۳۹۰). «دلائل آیه مباحله بر خلافت بلافضل امیرالمؤمنین». / امامت پژوهی. شماره ۳. صص: ۳۷ - ۷۵.
- نجارزادگان، فتح‌الله. (۱۳۹۱). بررسی تطبیقی تفسیر آیات ولایت اهل بیت (علیهم‌السلام) در دیدگاه فریقین. قم / تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه / سمت.
- نجفی، محمدجواد؛ موسوی کراماتی، سید محمدتقی. (۱۳۹۴). «آراء تفسیری مفسران معاصر پیرامون آیه مباحله». مطالعات تفسیری. شماره ۲۱. صص: ۱۴۳ - ۱۶۰.
- نسائی، احمد بن علی. (۱۴۱۱ ق). السنن الکبری. بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- واحدی نیشابوری، علی بن احمد. (۱۴۱۱ ق). اسباب نزول القرآن. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب. (بی تا). تاریخ یعقوبی. قم / بیروت: مؤسسه و نشر فرهنگ اهل بیت (علیهم‌السلام) / دار صادر.

چکیده های انگلیسی

English Abstracts

Analysis of the Citation of the Verse of *Mubāhilah*

in Razavi Debates

Ahad Davari Chelaghaie ¹

Received: October 25 ,2020

Accepted: January 23 , 2021

Abstract

Debate with different scholars and scientists is one of the characteristics of the era of Imam Riḍā (as) that he answered their questions in different ways and citing sources accepted by both parties and proved the legitimacy of Islam or Shiite beliefs. One of the debates of that Imam is related to explaining the supreme virtue of Imam Ali (AS) in the verses of the Quran, in which the Imam, based on the verse of *Mubāhilah* (Āl-‘Imrān, 61), answered Māmūn's questions and forced him to submit to the correct argument. This study has analyzed it with the help of library sources and after reviewing various texts quoted from the debate between Māmūn and Imam Riḍā (as) about the verse of Mubahila, and it wants to answer these questions: in what sources is this debate mentioned and what is the most correct narration of it? What are the principles of the Imam in the debate and what theoretical and practical points can be obtained from the analysis of the text of the debate? The findings of the research show that Imam Ali ibn Mūsá al-Riḍā (as) in this debate, considering the continuous verbal evidence (words and words of the verse), continuous non-verbal evidence (historical story of Mubahila) and the use of prophetic narrations on the subject, expressed the greatest Qur'anic virtue of Imam Ali (as) to be the soul of that Imam as the soul of the Prophet (pbuh) in the verse of Mubahila, and then he answered the doubts.

Keywords: Debate, Verse of *Mubāhilah*, Imam Ali (as), Imam Riḍā (as).

1. PhD in Comparative Interpretation, University of Holy Quran Sciences and Education:
ahaddavari@gmail.com

Reflection of the Islamic Revolution in the Contemporary Architecture of Iran in the Period 98-1979

..... (Case Study: Razavi Shrine)

Roghayeh Sobatsani ¹ Azita Balali Oskoyi ² Shahriyar Shaghaghghi ³ Ahad Nejad Ebrahimi ⁴

Received: October 3 ,2020

Accepted: November 2 , 2020

Abstract

One of the architectural masterpieces of religious buildings is related to the Iranian-Islamic architecture of the Razavi shrine, which has been formed during historical periods and according to socio-political conditions. This study, while examining the physical and semantic architecture formed in this collection in the two decades after the victory of the Islamic Revolution of Iran, discusses the reflection of the Islamic Revolution of Iran in the mentioned architecture, for this purpose, it is necessary to be aware of the historical and political conditions of the Islamic Republic of Iran in this period. This article seeks to use a descriptive-analytical method to study the significant architectural works created after the Islamic Revolution of Iran in the Razavi shrine during the years 98-1978 from the perspective of theorists of the Islamic Revolution of Iran in the category of Islamic identity in Iran, and to explain the special issues affected by the Islamic Revolution of Iran in the mentioned collection in the two decades after the victory of the Islamic Revolution of Iran. The main question of the research is what is the relationship between the revolution and the architecture of the Razavi shrine complex in the next two decades? In response to this question, the research hypothesis is that there is a special relationship between the intellectual foundations of the Islamic Revolution and the architecture of the Razavi shrine between 1979 and 1998.

Keywords: Islamic Revolution of Iran, Architecture, Identity, Razavi Shrine.

1. PhD Student in Architecture, Department of Architecture, Shabestar Branch, Islamic Azad University, Shabestar, Iran: Rg.sabatsani84@gmail.com

2. Associate Professor, Faculty of Architecture and Urban Planning, University of Islamic Arts, Tabriz, Iran (Corresponding Author): a.oskoyi@tabriziau.ac.ir

3. Assistant Professor of Architecture, Department of Architecture, Shabestar Branch, Islamic Azad University, Shabestar, Iran: sh.shagagi@iaushab.ac.ir

4. Associate Professor, Faculty of Architecture and Urban Planning, University of Islamic Arts, Tabriz, Iran: ahadebrahimi@tabriziau.ac.ir

Validation of Imam Riḍā (as) Narration in the Interpretation of Verse 44 of Surah A'raf (A Critique of Ālūsī's Point of View)

Alireza Heydarinasab¹ Hossain Khakpour² Fariba Chamani³

Received: November 29 ,2020

Accepted: January 10 , 2021

Abstract

Narrations are the second pillar of Islamic knowledge and are equal in validity to the Qur'an. Nevertheless, some features, especially for interpretive narrations such as the weakness of the narrators, have cast doubt on the authenticity of some of them. One of these narrations is a narration from Imam Riḍā (as) that the meaning of "mu'azzin" in verse 44 of Surah A'raf is Imam Ali (as). Ālūsī, who has quoted a number of narrations from Imam Riḍā (as) in his commentary, has considered this theological narration as unacceptable through the Sunnis and consequently incorrect. Review and analysis of related reports shows, despite the fact that there is reason to doubt the authenticity of some methods of this hadith, the superior methods of quoting it in Shiite sources such as Qomi and Kulayni methods have been described as correct, it can be evidence to correct its citation in Sunni sources such as the methods of Hākim Ḥaskānī. Therefore, the entry of this Razavi narration in different ways in the sources of the two sects, along with its existence of various semantic evidences, such as the exclusive role of man in the resurrection, the special position of Ahl al-Bayt (as) in Sharia, especially the personality, history and behavior of Imam Ali (as) Sufficent evidence to prove the authenticity and general accuracy of the hadith. The findings also show that Alusi's denial is rooted in his religious prejudices rather than as a result of the research.

Keywords: Interpretive narrations, Verse 44 of A'raf, Narrations of Imam Riḍā (as), Events of the Day of Judgment, Mahmoud Ālūsī.

1. Associate Professor of Quranic Sciences and Hadith, Sistan and Baluchestan University
(Corresponding Author): heydarynasab43@theo.usb.ac.ir

2. Associate Professor of Quranic Sciences and Hadith, Sistan and Baluchestan University:
dr.khakpour@theo.usb.ac.ir

3. Graduate of Sistan and Baluchestan University, Master of Narrative Interpretation:
faribachamani95@gmail.com

Ali ibn Ja'far's Report from Imam Riḍā (as) about the Verdict of a Natural Apostate

Hamid Moazzeni Bistagani ¹

Received: December 20 ,2020

Accepted: February 24 , 2021

Abstract

Well-known Imami jurists do not consider the repentance of a natural apostate permissible; at the same time, they give a fatwa not to accept his repentance. In contrast, well-known Sunni jurists issue a fatwa stating the obligation of the natural apostate to repent, which requires accepting his repentance. The narrations of apostate repentance are of three types; Some are absolute and silent about repentance. The second group speaks of the necessity of repentance. The third part is the narrations that speak about the impermissibility of the repentance of a natural apostate. This third part, the main documentary, is the cause of restricting the absolute narrations and also carrying the narrations of the obligation of repentance to non-natural apostates. The most important narration in the third part, which is acceptable both in terms of document and meaning, is the narration of Ali ibn Ja'far from Imam Riḍā (as). Therefore, considering the importance of the issue of execution of natural apostate and its controversial nature in criminal and criminal societies, its analysis and evaluation seems necessary. According to the findings of this study, which is comparatively descriptive-analytical, this narration cannot indicate the sanctity of repentance by the ruler; Because it has been issued as an illusion of necessity. Hence the need for caution in killing, and in accordance with the principle of innocence, and the lack of text on not accepting the repentance of a natural apostate, the famous view of Imami jurists in this regard, is worth considering.

Keywords: Repentance of a natural apostate, Seeking the repentance of a natural apostate, Hadiths of Imam Riḍā (as), Contemporary jurisprudence.

1. Graduate of Level 4 of Qom Seminary and Doctor of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Sistan and Baluchestan University: moazzeni62@gmail.com

Recognizing and Explaining the Sources of Life of Imam Riḍā (as)

Fahimeh Kalbasi Esfahani ¹

Received: February 10 ,2021

Accepted: May 10 , 2021

Abstract

Imamology is one of the most important issues of Shiites and one of the most important issues of Shiite society. Shiite Imams have played a significant and very important and irreplaceable role in the religious and political events and issues of the Islamic society throughout the history of Islam. Recognition of the position of Shiite Imams in Muslim societies in different eras and the personal, social, political dimensions and personality of those Imams in different centuries has led to various social and political discourses. Accordingly, recognizing and explaining the sources that can pave the way for acquiring knowledge of the life and manners and traditions of the Imams (as) is of great importance, and it can be a shining light for the believers of the tradition of the pure Imams (as). This approach first deals with the relationship between religion and politics, and in the next step clarifies the type of government and its structure in Muslim societies, especially Shiites. This study seeks to identify and explain the life sources of Imam Riḍā (as) using the library method and descriptive-analytical method. The result of this research indicates that the life of Imam Riḍā (as) has been reflected in various sources including: general history books, books of hadith, Arabic and Persian poems, prayer books, geographical books, travelogues and new researches.

Keywords: Imam Riḍā (as), History, Sources, Imamate, Martyrdom.

1. Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Payame Noor University, Tehran Province: dr.kalbasi@lavasan.tpnu.ac.ir

Provide a Model of Corporate Governance in Endowment Organizations (Case Study: Āstān Quds Razavi)

Salman Salari ¹ Fariborz Rahimnia ² Alireza Khorakian ³ Saeed Mortazavi ⁴

Received: December 10 ,2020

Accepted: March 09 , 2021

Abstract

Waqf has long been considered a good tradition in Iran. Using grounded theory methodology, this study has presented a corporate governance model for Āstān Quds Razavi, the largest Iranian endowment organization and one of the largest charities in the world. Data collection was done through semi-structured interviews with senior managers of this institution with at least 10 years of management experience, and the analysis of the obtained data was based on the emergent Glaserian approach, using the 6C family model. The results of the study indicate that most of the achieved principles are shared with the global principles of corporate governance, including transparency and accountability, although the concept of accountability in the model is different. The provided model is not fully correlated with any of widely used international models, but has lots of similarities with the Anglo-Saxon Model; while the applied theory is similar to the agency theory of corporate governance. Social life, motivation, and inner beliefs are identified as the causes of the main category, named endowment governance, while sustainable development and human dignity are listed as the consequences.

Keywords: EĀstān Quds Razavi, Organizational Governance, Endowments, Transparency, Accountability, Beneficiaries.

1. PhD student in Management, Ferdowsi University of Mashhad: salmansalari@gmail.com

2. Professor, Department of Management, Ferdowsi University of Mashhad (Corresponding Author): r-nia@um.ac.ir

3. Professor, Department of Management, Ferdowsi University of Mashhad: a.khorakian@um.ac.ir

4. Professor, Department of Management, Ferdowsi University of Mashhad: mortazavi@um.ac.ir

A Study of the Issuance and Meaning of Razavi Narrations "The Analogy of the Prophetic Weapon to the Coffin of the Children of Israel"

Mohsen Deymekar Gerab¹ Abdolrahman Yadollahi²

Received: December 12 ,2020

Accepted: February 20 , 2021

Abstract

The signs of the Imam are the basic criteria in the field of Imamology; as in the light of the kind of attitude towards this category, various religions appeared. Of course, the Infallible Imams (as) expressed the most important signs and criteria in this field from the very beginning. However, according to narrations from the Ahl al-Bayt (as), especially from Imam Riḍā (as), the weapon of the Messenger of Allah (pbuh) has been mentioned as "a coffin among the children of Israel and a sign of Imamate". Considering the fame of these narrations and ambiguities such as similarity, the share of this analogy in protesting with the opponents, this article, based on typology and analysis of the export space, seeks to investigate the deep understanding of this group of narrations of Imam Riḍā (as). Studies show that the narration of the Prophetic weapon is evident in the types of "among the signs of the Imam", "likeness to the coffin of the children of Israel and connection with the category of Imamate" and "exclusive heritage of the Ahl al-Bayt (as)"; and often these narrations in the time of Imam Sajjād (as) to Imam Riḍā (as) in confrontation with the false claimants of Imamate against the sects of Keysāniyeh, Zaydi, 'Ajliyah, Faṭāhiyeh, Ismā'īlī, Wāqifah, etc., especially Bani 'Abbās, all of whom claimed the inheritance and caliphate of the Prophet (pbuh), has been issued. By arguing for the possession of the prophetic weapon, the Ahl al-Bayt (as) were introduced as the special heirs of the prophetic weapon and knowledge who have been appointed as Imamates by Allah Almighty; as mentioned in the Qur'an, being an heir alongside the Imamate, and in the story of Ṭālūt, the arrival of a coffin containing the legacy of the prophets, indicated the divine election and installation of Ṭālūt over the caliphate.

Keywords: Interpretive legacy of Imam Riḍā (as), Weapon of the Messenger of Allah (pbuh), Coffin of the Children of Israel, Narrative interpretation, Imamate research.

1. Associate Professor, University of Quranic Sciences and Education, Faculty of Quranic Teacher Training, Mashhad (Corresponding Author): dimeh@quran.ac.ir / mdeymekar@gmail.com

2. Master of Quran Interpretation, University of Quranic Sciences and Education: a.yadollahi64@gmail.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. 9, Issue. 36, Winter 2021

Managing Director: Mahmoud Reza Barazesh

Editor in Chief: Jalal Dorakhshah

Executive Director: Mohammad Ali Nedaee

Seyyed Mohammad Reza Ahmadi Tabatabai: Associate Professor,
Researcher at Imam Reza(A.S.) International Foundation for Culture and
Arts

Hasan Bashir: Professor of Imam Sadiq (A.S.) University

Jalal Dorakhshah: Professor of Imam Sadiq(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 Nedaee

Abstracts Translator: Mohammad Reza Aram

Cover Design and Layout: Fahimeh Naji