

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فصلنامه علمی - پژوهشی فرهنگ رضوی

۲۵۶۰ - شماره استاندارد بین المللی: ۲۳۴۵

سال ۱۲، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۳، شماره پیاپی ۴۷

صاحب امتیاز (ناشر): بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام رضا علیه السلام

مدیرمسئول: مرتضی سعیدی زاده

سر دبیر: جلال درخشه

هیئت تحریریه

یحیی بودری نژاد
دانشیار دانشگاه تهران

حسن بشیر
استاد دانشگاه امام صادق (ع)

جلال درخشه
استاد دانشگاه امام صادق (ع)

فرشاد شریعت
استاد دانشگاه امام صادق (ع)

عبدالرضا سیف
استاد دانشگاه تهران

محمدهادی همایون
استاد دانشگاه امام صادق (ع)

سید محمدرضا احمدی طباطبائی
دانشیار دانشگاه امام صادق (ع)

سیدعلیرضا واسعی
دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

ویراستار فارسی: دکتر نعمت الله پناهی

ویراستار انگلیسی: دکتر محمد رضا آرام

مدیر علمی و اجرایی: محمدعلی ندائی

نشانی: بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام رضا علیه السلام، دفتر نشریه

نشانی رایانامه: farhangerazavi8@gmail.com

وبگاه: <https://www.farhangerazavi.ir/journal/contact.us>

نمابر: ۰۵۱-۳۲۲۸۴۴۵۲

تلفن: ۰۵۱-۳۲۲۸۳۰۴۴-۴۹

قیمت: ۶۰۰۰۰۰ ریال

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

این مجله در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی به نشانی اینترنتی: www.sid.ir

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) به نشانی اینترنتی: www.isc.gov.ir

پایگاه استنادی اولریخ (Ulrich) به نشانی اینترنتی:

[www.Ulrich's International periodicals directory \(Journal, magazine\)](http://www.Ulrich's International periodicals directory (Journal, magazine))

حقوق تمام مقالات برای بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام رضا (ع) محفوظ است.



سازمان اسناد و کتابخانه ملی
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی



وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی



سازمان اسناد و کتابخانه ملی
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

فصلنامه علمی - پژوهشی فرهنگ رضوی شرایط پذیرش مقاله (راهنمای نویسندگان)

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.

ویژگی‌های کلی مقاله

- چکیده فارسی و انگلیسی مقاله (حداکثر ۳۰۰ 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 مورد نظر (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.

هزینه اشتراک سالیانه فصلنامه مبلغ ۲۴۰۰۰۰۰ ریال است. متقاضیان محترم می‌توانند این مبلغ را به شماره حساب ۰۱۱۲۵۵۸۰۱۴۰۰۴ بانک ملی به نام بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام رضا (ع) واریز کنند و فیش آن را همراه با نشانی پستی خود به ایمیل فصلنامه یا به نشانی بنیاد بفرستند.

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۷	بازخوانی روایتی منسوب به امام رضا <small>علیه السلام</small> در نفی رؤیت پذیری خداوند محمدهادی توکلی
۳۱	بازشناخت مؤلفه‌های مشروعیت‌سازی در مناظره امام رضا <small>علیه السلام</small> با دو شخصیت برجسته مسیحی و یهودی بر اساس نظریه ون لیوون زهرا افضلی
۶۳	سبک‌شناسی لایه‌ای قصیده خالد نقشبندی در مدح ثامن الائمه <small>علیه السلام</small> و وصف حرم مطهر رضوی ناصر قره خانی، محمد طاهری
۹۵	تبیین مبانی، شیوه‌ها و سبک بیان احتجاجات معصومان <small>علیهم السلام</small> در زمینه لزوم تبعیت از حجت الهی (با محوریت احتجاجات رضوی در کتاب الحججہ اصول کافی) منیر انیسی، سیده فاطمه هاشمی، سید محمد رضوی
۱۲۵	بررسی مصاحبت، ارتباط روایی و علاقه‌مندی برخی نخبگان سیستانی با امام رضا <small>علیه السلام</small> علیرضا حیدری‌نسب
۱۴۹	روش‌ها و بایسته‌های اخلاقی امر به معروف و نهی از منکر در معارف رضوی حسین جوادی‌نیا
۱۸۷	مدیریت معنوی در سیره امام رضا <small>علیه السلام</small> معصومه میرزا جانی بیجارپسی
۲۲۹	ارزیابی دیدگاه رشیدرضا درباره بحث توسل و شفاعت بر پایه اخبار و سیره رضوی زهرا معارف، فاطمه شفقت



Reviewing a Hadith Attributed to Imam Reza (A.S) on the Denial of Allah's Visibility

Mohammad Hadi Tavakoli¹

1. Assistant Professor, Department of Islamic science, Faculty of Philosophy & Theology, Research Institute of Hawzah and University (RIHU), Qom, Iran: mhtavakoli@rihu.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
August 21, 2022

In Revised Form:
October 1, 2022

Accepted:
October 2, 2022

Published Online:
November 5, 2024

Abstract

On the issue of the possibility of seeing God in some authentic hadith books of the Imamiyah, There is a hadith attributed to Imam Reza (p.b.u.h) according to which the association of seeing God with faith in him in this world and the hereafter is considered forbidden. Shiite thinkers have listed this hadith as one of the difficult and ambiguous hadiths and have tried to explain its meaning; But the problems that are noticed in their explanations indicate their inaccuracy. According to the intellectual foundations of the theologians of the time of Imam Reza (p.b.u.h), an innovative solution can be proposed based on the opposition of "obligation to faith" and "occurrence of essential knowledge". And the conflict between "seeing God" and "believing in Him" can be seen as related to the mentioned opposition. According to the intellectual foundations of the theologians of the time of Imam Reza (p.b.u.h), an innovative solution can be proposed based on the opposition of "obligation to faith" and "occurrence of essential knowledge". And the conflict between "seeing God" and "believing in Him" can be seen as related to the mentioned opposition. But this solution is not without problems; therefore, as stated by some thinkers, the attribution of this hadith to the Imam should be negated, at least in the way it appears in the hadith sources; especially, its content is in conflict with some verses of the Qur'an and some hadiths.

Keywords

seeing God, essential knowledge, acquired knowledge, faith, obligation.

Cite this The Author (s): Tavakoli, M. (2024). Recitation of a narration attributed to Imam Reza (a.s.) in the denial of seeing God : Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 12, Issue 3, Autumn 2024, Serial Number 47 – (7- 30)- [DOI:10.22034/farzv.2022.357232.1798](https://doi.org/10.22034/farzv.2022.357232.1798)



Introduction

The issue of God's visibility has always been one of the issues of interest to the followers of Abrahamic religions. In the Islamic world, in the first decades after the Hijra, this issue occupied the minds of Muslims. In this regard, many narrations of ahl-ul-bayt (peace be upon him), especially Imam Reza (peace be upon him), have reached us. And all the narrations indicate that it is impossible to see God Almighty through the senses and imagination, but the vision of the heart is possible (cf. Tavakoli, 2016: 69-85). One of the difficult-to-understand narrations attributed to Imam Reza (peace be upon him) regarding the possibility of seeing God is the report of Muhammad bin 'obaid on the writing that the Imam (peace be upon him) wrote in response to his written question about God's vision. Based on the narration of Kulaynī and Ibn bābawayh, and based on the description of most commentators, it can be translated as follows:

Muhammad bin 'obaid says that: I wrote a letter to Abul Hasan al-Reza (peace be upon him). And I asked him about the vision and what the public and private have narrated about it And I asked him to explain this issue to me. (In response to my letter) the Imam wrote in his handwriting:

Everyone agrees on this and no one denies that the knowledge obtained through seeing is a necessary knowledge; So if it is possible to see God with the eyes of the head, the necessary knowledge belongs to God; Now, this necessary knowledge is not outside of these two things: either it is faith or it is not faith; (A) If the knowledge obtained by seeing is faith, then the knowledge that is acquired in the world will not be faith, because this (acquired knowledge) is against it (necessary knowledge) and in this case, there will be no believers in the world. Because none of them have seen God Almighty; (A) If the knowledge obtained by seeing is not faith, then the knowledge that is acquired in the world will not be faith, because this (acquired knowledge) is against it (necessary knowledge) and in this case, there will be no believers in the world. had, because none of them have seen God Almighty; (b) And if that knowledge resulting from vision is not faith, in this case (according to the recording of "or disappears"): acquired knowledge is not outside of two forms: Either it will disappear in the resurrection or it will not disappear. (According to the recording of "And it does not fade away"): Acquired knowledge (with the occurrence of vision) will disappear in the Day of Resurrection, while it is not possible to lose it in the Day of Resurrection, (so vision in the Day of Resurrection is also prohibited). This is a proof that God Almighty cannot be seen with the eyes of the head, because the result of (seeing with) the eyes is the same as we stated (Kulaynī, 1986, Vol. 1: 96-97 and also see: Ibn bābawayh, 1978: 109 -110).

Assuming the authenticity of this narration issued by Imam Reza (peace be upon him), an important question that can be asked is, what are the two opposing sides in this narration? And does such a conflict include all possible divisions or not? This narration, due to the special difficulty in its content, has made many thinkers think and each of them in turn have tried to discover the two sides of the contradiction raised in the narration; Some of them have introduced the sides of the conflict as “necessary knowledge” and “acquired knowledge” (MĪRDĀMĀD, 1982: 223), Some others have interpreted the contradiction as the existential opposition of “sensory knowledge” and “rational knowledge” (SHĪRĀZĪ, 1987, Vol. 3: 143-147). Some people have considered “weak knowledge” and “strong knowledge” as two opposite sides (Astarābādī, 2008: 112-113). And some others have spoken about the contradiction between the propositions that require the acceptance of God’s sensory knowledge and the propositions that follow from God’s intellectual knowledge (cf.: Faiz KĀSHĀNĪ, 1985, Vol. 1: 380-381).

I, in a separate writing, discussed and criticized the explanations of the commentators of this narration (tavakoli, 2023: 12-26) and pointed out that none of those explanations have the ability to solve this narration. Some of them are either correct in terms of content but do not agree with the “appearance of the narrative” or they are not without problems in terms of content. Based on the method of historical analysis of the text, it is possible to present a new solution regarding what the two sides of the conflict are, based on which the possibility of seeing God is negated by focusing on the conflict between “faith” and “seeing God”. Explanation: If the contradiction mentioned in the narration means the opposite of “assignment to acquired knowledge” and “necessary knowledge”, then the meaning of the narration is as follows: Faith, in the sense of knowing God, is a duty commanded by God, in this case, if knowing God through senses is possible and is considered as faith: First of all, such knowledge cannot be a matter of command and obligation in this world, because if it is a result for the slave, the obligation to study it, because it is a command to study, is a futile matter. And attributing such a thing to God is abominable and as a result, it is forbidden. Also, if we assume that it is not existent for the slave and the god have seen the command to believe in the command to seek, in this case there will be no believer in the world, because no one has seen God; therefore, the faith commanded by God is an acquired knowledge. Secondly, it will not be possible to see with the eyes in the Resurrection, which is not the “place of duty”; Because if the believers who knew God in this world with acquired knowledge, see God in the Resurrection, their previous acquired knowledge will be lost. If we assume that acquired knowledge cannot be combined with essential knowledge, and as a result, one lacks faith, then because the deterioration of faith is prevented, then essential

knowledge will not be obtained in the Resurrection. It seems that this interpretation is not acceptable like the interpretations of the predecessors; Because it is neither compatible with the rational rules nor with the religious teachings. And it seems that the failure of the commentators is mainly related to the inaccuracy of the content of the narration. The narration attributed to Imam Reza (peace be upon him) is in conflict with the verses of the Qur'an and other narrations of the Ahl al-Bayt (peace be upon him). And therefore, attributing it to Imam, with this structure, is not acceptable. Especially since it is in conflict with other narrations that have reached us from Imam Reza (peace be upon him). Some Shiite thinkers also believe that the narrator of this narration did not narrate it in the same way as it was or that the copyists took possession of it (Jilani, 1998, Vol. 1: 325), and some others believe that its original was forged and made by the Waqifite. Have known (Astarābādī, 2008: 112; Majzoub Tabrizi, 2008, vol. 2: 126).

In any case, the conflict of the narration with the verses of the Qur'an shows that it cannot be considered as a "best debate" which is based on the facts of the audience and based on the statement of Imam Reza (peace be upon him) in this regard that: if the narrations contradict the Qur'an, they are denied (Ibn bābawayh, 1978: 111), its attribution to Imam Reza (peace be upon him) should be declared rejected, or At least on the basis of other evidences and intellectual contexts of that time as the narrator asked the Imam (peace be upon him) referring to them, it should be reconstructed.

References

- Ibn Bābawayh, Abu Ja'far Muhammad. (1978). *Ketāb Al-Tawhīd*, Qom: Jāme'e Modarresin.
- Kulaynī, Muḥammad Ibn Ya'qūb. (1986). *Al-Kāfi*. Tih-rān: Islamic Library.
- Astarābādī, Muḥammad 'amīn. (2008). *Ḥāshiyah 'alā Al-Kāfi*. Qom: Dar-Ul-Ḥadīth.
- Mīrdāmād, Sayyed Moḥammad-Bāqer. (1982). *Ḥāshiyah 'alā Al-Kāfi*. Tih-rān: Khayyam.
- Shīrāzī, Ṣadr Ad-Dīn Muḥammad. (1987). *Sharḥ Uṣul Al-Kāfi*. Tih-rān: Moassese Muṭāla'āt Wa Tahqīqat Frhangy.
- Tavakoli, Mohammadhadi. (2016). *Imam Reza (Peace Be Upon Him) And The Issue Of Seeing God Almighty*. Qom: Tahghighat Kalami. Vol: 17. Pp: 67-88.
- Tavakoli Mohammadhadi. (2023). *A Critical Review Of The Interpretation Of Commentators On The Narrative Of Muhammad Ibn Ubaid From Imam Reza*

(As) In The Negation Of Allah's Visibility. *Journal Of Razavi Culture*, 11(42), 9-27. Doi: 10.22034/Farzv.2022.345996.1771

Fayḍ Kāshānī, Muḥsin . 1985. *Al- Wafi*. Isfahan: Library Of Imam Ali (P.B.U.H).

Jilani, Rafiuddin. 1998. *Al-Dharī' a Ilā Hafiz-Al-Shariah*. Qom: Dar-UI-Ḥadith.

Majzoub Tabrizi. Mohammad. 2008. *Al-Hadaya*. Qom: Dar-UI-Ḥadith.



بازخوانی روایتی منسوب به امام رضا (علیه السلام) در نفی رؤیت‌پذیری خداوند

محمدهادی توکلی^۱

mhtavakoli@rihu.ac.ir

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران:

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت:	در مسئله امکان رؤیت‌پذیری خداوند در برخی کتب روایی معتبر امامیه، روایتی به امام رضا (علیه السلام) منسوب است که بر اساس آن، اجتماع رؤیت خداوند با ایمان به او در دنیا و آخرت، امری ممتنع تلقی شده است. اندیشمندان شیعی این روایت را از روایات صعب و غامض برشمرده و در تبیین معنای آن کوشیده‌اند؛ اما اشکالاتی که متوجه تبیین‌های ایشان می‌شود، غیرقابل قبول بودن آن‌ها را آشکار می‌سازد. در این میان، هرچند می‌توان با توجه به مبانی فکری متکلمان روزگار امام رضا (علیه السلام) راه حل بدیعی را بر اساس تقابل «تکلیف به ایمان» و «وقوع معرفت ضروری» مطرح کرد و اجتماع‌ناپذیری «رؤیت خداوند» با «ایمان به او» را مربوط به تقابل یاد شده دانست، اما این راه حل نیز خالی از اشکال نیست؛ از این‌رو، همان‌طور که عده‌ای بیان کرده‌اند، باید صدور این روایت را حداقل به شکلی که در منابع روایی آمده است، نفی کرد؛ به‌خصوص آنکه محتوای آن با برخی آیات قرآن و نیز بعضی روایت‌ها در تعارض است.
تاریخ بازنگری:	
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	
کلیدواژه‌ها	رؤیت خدا، علم ضروری، علم اکتسابی، ایمان، تکلیف.

استناد: توکلی، محمدهادی: (۱۴۰۳). بازخوانی روایتی منسوب به امام رضا (علیه السلام) در نفی رؤیت‌پذیری خداوند: فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۲، شماره ۴، پاییز، شماره پیاپی ۴۷ - (۷-۳۰).

[DOI:10.22034/farzv.2022.357232.1798](https://doi.org/10.22034/farzv.2022.357232.1798)

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



۱. مقدمه

مسئلهٔ رؤیت‌پذیری خداوند همواره از مسائل اساسی و مورد توجه پیروان ادیان ابراهیمی بوده است. در جهان اسلام، در نخستین دهه‌های پس از هجرت، این مسئله ذهن مسلمانان را به خود معطوف کرده بود. در این باره، روایات بسیاری از عترت طاهره (علیهم‌السلام) به خصوص امام رضا (علیه‌السلام) به دست ما رسیده و مجموع روایات، حاکی است رؤیت خداوند به گونه‌های متعددی قابل تصور است که در این میان، رؤیت‌پذیری حسی، خیالی و وهمی از انحاء ممتنع آن به‌شمار می‌رود و در مقابل، رؤیت‌پذیری قلبی صورت صحیحی از رؤیت‌پذیری خداوند محسوب می‌شود (ر.ک: توکلی، ۱۳۹۶: ۶۹-۸۵).

یکی از روایات دشواری که در مسئلهٔ امکان رؤیت‌پذیری خداوند به امام رضا (علیه‌السلام) منسوب است، گزارش محمد بن عبید از نوشتاری است که امام در پاسخ به پرسش مکتوب او دربارهٔ رؤیت‌پذیری خداوند نگاشته‌اند. این پرسش و پاسخ بر اساس آنچه در «اصول کافی» ضبط شده که با نقل شیخ صدوق از آن در «التوحید» اختلاف بسیار اندکی از جهت الفاظ دارد، بر اساس شرح اکثر شارحان، چنین قابل ترجمه است:

محمد بن عبید گوید که برای ابوالحسن الرضا (علیه‌السلام) نامه‌ای نگاشتم و از او در خصوص رؤیت و آنچه که عامه و خاصه در خصوص آن روایت کرده‌اند، پرسش نمودم و از او درخواستم کردم که این مسئله را برای من شرح دهد. (در پاسخ به نامهٔ من) امام با خط خویش چنین نگاشت:

همگان بر این امر متفق‌اند و هیچ‌کس منکر این امر نیست که معرفتی که از طریق رؤیت حاصل می‌گردد، معرفتی ضروری است؛ پس اگر رؤیت خداوند با چشم سر ممکن باشد، معرفت ضروری به خداوند تعلق پیدا می‌شود؛ حال، این معرفت ضروری خارج از این دو امر نیست: یا ایمان است و یا آنکه ایمان نیست؛ (الف) اگر معرفت حاصل از رؤیت ایمان باشد، پس معرفتی که در منزلگاه دنیا به نحو اکتسابی تحصیل می‌شود، ایمان نخواهد بود، چراکه این (معرفت اکتسابی) ضد آن (معرفت ضروری) است و در این صورت، در دنیا هیچ مؤمنی وجود نخواهد داشت، چراکه هیچ‌یک از ایشان خداوند عزّ ذکره را ندیده‌اند؛ (ب) و اگر آن معرفت حاصل از رؤیت ایمان نباشد، در این صورت، (بر اساس ضبط «أو لاتزول»^۱): معرفت اکتسابی خارج از دو حال نیست: یا در معاد زائل می‌گردد و یا آنکه زائل نخواهد شد. (بر اساس ضبط «و لاتزول»): معرفت اکتسابی (با حصول رؤیت) در آخرت زائل می‌شود، حال آنکه امکان زوال آن در آخرت نیست، (پس رؤیت در آخرت نیز ممتنع است).

۱. در کتاب التوحید، تنها «او» ذکر شده است و از این رو، علامه مجلسی «او» را متعین دانسته است. ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴: ۵۷؛ همان، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۳۳۲.

این دلیلی است بر اینکه خداوند عزوجل با چشم سر دیده نمی‌شود، چراکه نتیجه (دیدن با) چشم همان است که آن را بیان نمودیم (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱، ۹۶-۹۷ و نیز ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۰۹-۱۱۰).

پرسش مهمی که با فرض صحت صدور این روایت از جانب امام رضا (علیه السلام) قابل طرح است، آن است که دو طرف تضاد در این روایت چیست؟ و آیا چنین تضادی تمامی شقوق قابل طرح را دربر دارد یا خیر؟ این روایت، به سبب دشواری خاصی که در محتوایش دارد، اندیشمندان متعددی را به تأمل واداشته است و هر یک به نوبه خود در کشف دو طرف تضاد مطرح شده در روایت، کوشش کرده‌اند؛ برخی از ایشان طرفین تضاد را «معرفت ضروری» و «معرفت اکتسابی» معرفی کرده‌اند (میرداماد، ۱۴۰۳ق: ۲۲۳)، برخی دیگر طرفین تضاد را به تخالف وجودی «معرفت حسی» و «معرفت عقلی» تفسیر کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج: ۳، ۱۴۳-۱۴۷)، عده‌ای «معرفت ضعیف» و «معرفت قوی» را دو طرف تضاد دانسته‌اند (استرآبادی، ۱۴۳۰ق: ۱۱۲-۱۱۳) و عده‌ای دیگر از تضاد میان گزاره‌هایی که لازمه پذیرش معرفت‌پذیری حسی خداوند و گزاره‌هایی که مترتب بر معرفت عقلی خداوند هستند، سخن گفته‌اند (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج: ۱، ۳۸۰-۳۸۱؛ نائینی، ۱۴۳۰ق: ۳۲۶-۳۲۷). نگارنده، در نوشتاری جداگانه، به تقریر و نقد تبیین‌های شارحان این روایت پرداخته (توکلی، ۱۴۰۲: ۱۲-۲۶) و اشاره کرده که هیچ‌یک از آن تبیین‌ها توانایی حل این روایت را ندارد،^۱ برخی از آن‌ها یا به لحاظ محتوایی صحیح‌اند اما با ظاهر روایت موافقت ندارند یا آنکه به لحاظ محتوایی نیز خالی از اشکال نیستند. در این نوشتار، با روش تحلیل تاریخی متن^۲، راه حل جدیدی در خصوص چیستی دو طرف تضاد^۳ ارائه می‌گردد و پس از آن این راه حل بر اساس احکام عقلی و آموزه‌های نقل مورد سنجش قرار می‌گیرد. علاوه بر این، به روش استنادی، راوی روایت، یعنی محمد بن عبید، از حیث وثاقت مورد تأمل قرار خواهد گرفت.

۲. تحلیل روایت با محوریت تضاد تکلیف به معرفت اکتسابی با تحقق معرفت ضروری

آنچه در روایت منسوب به امام رضا (علیه السلام) بیان شده، صرفاً استدلال مبتنی بر مسلمات دینی

۱. علامه مجلسی و قاضی سعید قمی، هر دو، راه‌های مطرح شده تا روزگار خود را در حل روایت سقیم می‌دانند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج: ۴، ۵۶؛ همان، ۱۴۰۴ق، ج: ۱، ۳۳۱؛ قمی، ۱۴۱۵ق، ج: ۲، ۲۸۳).

۲. علامه مجلسی اشاره کرده است که شاید امام (علیه السلام) این روایت را بر پایه اموری که نزد معتقدان به رؤیت‌پذیری خداوند آن روزگار مسلم تلقی می‌شدند، بیان کرده است تا آن‌ها را بنا بر آنچه به آن ملزم بودند، مجاب نماید، چنان‌که روایات بسیاری از ائمه (علیهم السلام) از روی همین جهت صادر گشته است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج: ۴، ۵۹؛ همان، ۱۴۰۴ق، ج: ۱، ۳۳۴).

۳. نگارنده پیشتر در مقاله‌ای اشاره کرده که ممکن است این روایت در بستری طرح شده باشد که عده‌ای رؤیت خداوند را همان ایمان مطلوب می‌دانستند و بر همین اساس، معتقد بودند که در آخرت به سبب رؤیت همگانی، همگان دارای ایمان مطلوب می‌شوند (توکلی، ۱۳۹۶: ۷۵-۷۷)، اما روشن است که چنین تحلیلی از روایت با ظاهر آن سازگار نیست.

است، نه استدلال عقلی صرف که توقفی بر هست و نیست‌ها یا باید و نبایدهایی که در نقل مطرح شده‌اند، نداشته باشد؛^۱ چراکه در روایت، از ضرورت ایمان به خداوند سخن گفته شده است و بر پایهٔ وجوب ایمان، بیان می‌شود که ایمان از سنخ معرفتی است که با رؤیت قابل جمع نیست. بر همین اساس، رؤیت‌پذیری خداوند انکار شده است؛ از این رو، ممکن است که به بیان ذیل، بتوانیم برای طرفین تضاد، متعلق دیگری بیابیم.

از اوایل قرن سوم هجری به بعد و به احتمال اواخر قرن دوم، مسئلهٔ تمایز معرفت ضروری و معرفت اکتسابی و امکان جمع آن دو مورد توجه متکلمان قرار گرفته است؛ طبق گزارش ابوالقاسم بلخی (کعبی) (م ۳۱۹ق)، ابوالهذیل (م ۲۲۶ق) و اسکافی (م ۲۴۰ق) این دو سنخ از شناخت را حتی در خصوص شناخت خداوند قابل جمع می‌دانستند^۲ و برخی دیگر در امکان جمع این دو، قیدهایی را مطرح می‌کردند (بلخی، ۱۴۳۹ق: ۴۲۳؛ مانکدیم، ۱۴۲۲ق: ۲۵). به گفتهٔ ابورشید نیشابوری (م ۱۵ق)، بسیاری^۳ از مشایخ معتزله بر این عقیده بودند که «جایز است که هر آنچه با استدلال شناخته می‌شود، به نحو ضروری نیز مورد شناخت قرار گیرد و رواست که برخی از اموری که به صورت ضروری دانسته می‌شوند، به نحو استدلالی نیز دانسته شوند» (نیشابوری، ۱۹۷۹: ۳۳۰). جمع‌ناپذیری علم ضروری و علم اکتسابی در خصوص خداوند، در نظر متکلمان

۱. نگارنده پیشتر از روی خطا این دلیل را دلیلی عقلی برشمرده است (توکلی، ۱۳۹۶: ۷۵-۷۷ و نیز ر.ک: قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۲۸۵).
 ۲. گفته شده است که ابوالهذیل معرفت‌های حسی را معرفتی اکتسابی می‌دانست (بلخی، ۱۴۳۹ق: ۴۱۵؛ بغدادی، اصول الایمان: ۳۲). همچنین در خصوص رأی ابوالهذیل این نکته حائز اهمیت است که به نظر می‌رسد گزارش بغدادی (م ۴۲۹ق) در انتساب دادن «معرفت اضطراری همگانی به خداوند» به ابوالهذیل (ر.ک: بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۲، ۱۴۰۸ق: ۱۱۱) که ظاهرًا سند آقای فان اس در انتساب نظریهٔ مذکور به ابوالهذیل شده است (ر.ک: فان اس، ۱۳۶۷: ۱۷۶-۱۷۹) و برخی دیگر نیز در این خصوص با او همسو شده‌اند (امیرخانی، ۱۳۹۶: ۱۸۴-۱۸۶) قابل پذیرش نیست، چراکه طبق گزارش ابن الملاحمی معتزلی، ابوالهذیل درخواست رؤیت خداوند از سوی حضرت موسی (علیه السلام) را به درخواست علم ضروری تأویل کرده است (خوارزمی، ۱۳۹۱: ۵۳۱-۵۳۲) و مسلماً در راه‌یابی به عقاید معتزلیان، بررسی آثار ایشان بر آنچه اشاعره که بغدادی نیز از زمرهٔ ایشان است در خصوص عقاید معتزله گزارش کرده‌اند، اولویت دارد. اگر ابوالهذیل معرفت خداوند را ضروری می‌دانست، حداقل در آثار قاضی عبدالجبار و دیگران ذکر می‌شد که اثری در این خصوص وجود ندارد، اما بزرگ‌ترین سند نگارنده در نفی این انتساب، گفتار بلخی (م ۳۱۹ق) در «المقالات» است. او که یک قرن مقدم بر بغدادی بوده، نظر ابوالهذیل را به نقل از ابومحمد، جعفر بن مبشر معتزلی (م ۲۳۴ق) چنین تقریر کرده است: «المعارف معرفتان: فاولهما باضطرار، و هی معرفة العلم و الدلیل الذی یدعو الی معرفة الصانع اهل العقول، فهذه المعرفة وحدها اضطرار، و (ثانیهما) ما حدث بعدها علم بغائب علم بالقیاس دل علیه شاهد ادرك بالحواس، فذلک علم باختیار و اکتساب (الخ)» (بلخی، ۱۴۳۹ق: ۴۱۶) تفاوت بیان ابوالهذیل که صریحاً تنها و فقط معرفت نشانه‌های دال بر خداوند را ضروری می‌داند با آنچه بغدادی در عبارت ذیل بیان کرده، تفاوت بسیاری دارد: «المعارف ضربان: أحدهما باضطرار و هو معرفة الله عز و جل و معرفة الدلیل الداعی الی معرفته و ما بعدها من العلوم الواقعة عن الحواس أو القیاس فهو علم باختیار و اکتساب» (بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۱۱۱). به نظر می‌رسد سند بغدادی در این خصوص همان المقالات بلخی باشد. چنان‌که بارها به آن اشاره کرده است (به‌عنوان نمونه ر.ک: همان، ۱۴۰۸ق: ۹، ۵۵، ۹۴، ۱۳۸)، اما در فهم آن دچار اشتباه شده است.

۳. نیشابوری، بلخی را از میان ایشان خارج ساخته و بیان کرده که او به‌طور کلی دو سنخ شناخت اکتسابی و ضروری را قابل جمع نمی‌دانسته است (نیشابوری، ۱۹۷۹: ۳۳۰؛ مانکدیم، ۱۴۲۲ق: ۲۸-۲۹) حال آنکه نظریهٔ بلخی در خصوص امکان علم ضروری به خداوند، حداقل در آخرت، با بیان نیشابوری سازگار نیست و همچنین بلخی در کتاب المقالات به نقل نظریات دیگران در خصوص امکان جمع این دو سنخ شناخت اکتفا کرده و نظری را از جانب خود مطرح نکرده است.

معتزلی، از روی تعارض این دو سنخ از معرفت با یکدیگر نیست، بلکه به جهت امری خارج از آن دو است که عبارت است از تکلیف به شناخت حق تعالی که در نظر ایشان با شناخت ضروری به خداوند در دنیا سازگار نیست (همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴: ۹۲-۹۳؛ نیشابوری، ۱۹۷۹: ۳۳۱-۳۳۲).

۲-۱. تبیین روایت از طریق تضاد «تکلیف به معرفت» و «حصول معرفت به نحو ضروری»

مسئله تکلیف به معرفت اکتسابی خداوند که بخشی از آثار متکلمان را به خود اختصاص داده است، تکلیف عقلی در مقابل تکلیف سمعی مانند نماز و روزه بر شمرده می‌شود. هر چند در خصوص اینکه وجوب تکلیف عقلی را عقل به خودی خود می‌یابد یا آنکه باید شرع از وجوب این تکلیف پرده بردارد، اختلاف وجود دارد؛ اما وجوب معرفت خداوند به عنوان مهم‌ترین تکلیف عقلی مورد پذیرش اکثر متکلمان بوده است (مفید، ۱۴۱۳ق: ۶۱؛ همدانی، ۱۹۶۲، ج ۱۲: ۳-۵۳۳؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۵۴-۱۸۵؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ۱۵۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۲۶۲-۲۷۱؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۱: ۲۵۱-۲۷۵). بر اساس چنین دیدگاهی، آن‌ها مسئله امکان جمع معرفت ضروری و معرفت اکتسابی در خصوص خداوند را مورد توجه قرار دادند و بسیاری از ایشان بر این باور بودند که تکلیف به معرفت بدین معناست که معرفت خداوند باید به صورت معرفت اکتسابی باشد، نه ضروری؛ چرا که حصول علم ضروری که به سبب آن ایمان ضرورتاً حاصل می‌شود با تکلیف به معرفت اکتسابی، به لحاظ عقلی^۱ ناسازگار است؛ زیرا نقض غرض و با حکمت خداوند ناسازگار است. البته این به معنای ناسازگاری این دو گونه معرفت، به خودی خودشان و بدون لحاظ غیر نیست (ر.ک: همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴: ۹۲-۹۳، ۱۶۵، ج ۶: ۱۷۰، ج ۱۲: ۵۱۲-۵۱۳؛ مانکدیم، ۱۴۲۲ق: ۲۴-۳۰؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۳۱۰؛ ۱۴۱۱ق: ۱۰۵-۱۴۳، ۱۷۹-۱۸۱؛ ونیزر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳: ۵۲۰؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۱: ۱۲۰، ۲۳۰-۲۳۲، ۲۴۴). باید توجه داشت که این ناسازگاری تنها به موطن دنیا که تکلیف منحصر به آنجاست اختصاص دارد و از این رو، در حال احتضار و آخرت که دیگر تکلیفی نیست، معرفت ضروری برای همگان محقق می‌گردد (همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴: ۲۳۲، ج ۶: ۱۷۲، ج ۱۱: ۱۳۷؛ مانکدیم، ۱۴۲۲ق: ۲۵، ۱۸۱-۱۸۲؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۵۲۴-۵۲۶؛ همان، ۱۹۹۸، ج ۲: ۹۸، ۲۷۱؛ همان، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۱۳۳-۱۴۳؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۸: ۳۰۰، ج ۹: ۳۶۶). در مقابل کسانی که از لزوم معرفت اکتسابی خداوند سخن گفتند، با متکلمانی معروف به «اصحاب المعارف» مواجه‌ایم که با ادعای تحقق معرفت ضروری به حق تعالی، به طور کلی تکلیف به اکتساب معرفت را مردود

۱. برخی همچون جبایی در کتاب «الاسماء و الصفات» خود، دلیل این ناسازگاری را نه عقلی و بلکه سمعی تلقی کردند. به این معنا که بر اساس ادله نقلی حکم می‌شود که تکلیف به معرفت با حصول ضروری معرفت ناسازگار است (همدانی، ۱۹۶۲، ج ۱۲: ۵۱۲).

می دانستند.^۱

حال ببینیم که آیا با این زمینه فکری موجود در روزگار امام رضا (علیه السلام) می توان روایت را حل کرد یا آنکه باید چاره‌ای دیگر برای آن اندیشید؟

اگر تضادی که در روایت از آن سخن گفته شده است، به معنای ضدیت «تکلیف به معرفت اکتسابی» با «معرفت ضروری» باشد، روایت این گونه معنی می شود: ایمان به معنای شناخت خداوند مورد امر و تکلیف الهی است، در این صورت، اگر شناخت خداوند از طریق حسی ممکن باشد و به عنوان ایمان تلقی شود:

اولاً، چنین شناختی نمی تواند در دنیا مورد امر و تکلیف باشد، چراکه اگر برای عبد حاصل است، تکلیف به تحصیل آن، به سبب آنکه امر به تحصیل حاصل است، امری عبث است و نسبت دادن چنین امری به خداوند قبیح بوده و در نتیجه، ممتنع است. همچنین اگر فرض کنیم برای عبد حاصل نیست و شارع در امر به ایمان، امر به طلب رؤیت کرده است، در این صورت هیچ مؤمنی در دنیا وجود نخواهد داشت، چراکه هیچ کس خداوند را ندیده است؛ پس ایمان مورد امر شارع، معرفت اکتسابی است.

در ثانی، رؤیت بصری در آخرت که دار تکلیف نیست نیز محقق نخواهد بود؛ چراکه اگر مؤمنانی که در دنیا خداوند را با معرفت اکتسابی شناختند، خداوند را در آخرت مشاهده کنند، معرفت اکتسابی پیشین شان زائل می گردد. اگر فرض کنیم که معرفت اکتسابی با معرفت ضروری قابل جمع نیست و در نتیجه، ایمان زائل می شود، پس بدان جهت که زوال ایمان ممتنع است، معرفت ضروری در آخرت نیز حاصل نمی گردد.^۲

۱. در خصوص ایشان ر.ک: امیرخانی، ۱۳۹۶: ۱۹۳-۲۰۲

باید توجه داشت که میان اصحاب معارف و بسیاری از متکلمان کوفی از امامیه که بر اساس روایات اهل بیت (علیهم السلام) ایجاد معرفت را نه از طریق تولد و نظر و بلکه به افاضه الهی و عدم دخالت اراده انسان در اصل معرفت مربوط می ساختند و اکتساب را صرفاً علتی اعدادی جهت افاضه علم می دانستند، تفاوت نهاد (پلخی، ۱۴۳۹ق: ۴۱۲-۴۱۳، و نیز ر.ک: امیرخانی، ۱۳۹۶: ۱۱۶-۱۱۸ قس؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۱: ۲۴۱-۲۴۸)، به خصوص اینکه معمول اصحاب معارف به تکلیف به اکتساب باور نداشتند، اما دسته دوم از امامیه، انسان را به اکتساب معاد مکلف می دانند.

۲. ممکن است کسی ادعا کند که بر اساس نسخه «و لاتزول» در روایت، سخنی از عدم اجتماع معرفت ضروری و معرفت اکتسابی نیست و امام (علیه السلام) آن را مسکوت گذارده است. در پاسخ می توان گفت که چنین برداشتی با روح روایت ناسازگار است و بر اساس نسخه «و لاتزول» معنا این چنین می شود که یا ایمان زائل می شود که در این صورت باید هیچ مؤمنی در آخرت نباشد و چنین امری صحیح نیست، و یا آنکه زائل نمی شود، چنان که وجود مؤمنین در آخرت دلالت بر عدم زوال دارد؛ پس معرفت ضروری برای آن‌ها حاصل نمی شود.

۲-۲. نقد و بررسی

۲-۲-۱. نقد اول: امکان وقوع معرفت ضروری در عین تکلیف به معرفت اکتسابی

تحلیل روایت از طریق تضاد تکلیف به ایمان با حصول معرفت ضروری در دنیا، تنها در صورتی موجه است که عدم وقوع معرفت ضروری در دنیا محرز باشد، حال آنکه به لحاظ عقلی جمع این دو ممکن است (توکلی، ۱۴۰۲: ۱۳-۱۴) و در ادامه بیان خواهیم کرد که نصوص دینی نیز بر امکان و بلکه بر وقوع چنین معرفتی به خداوند دلالت دارند.

در خصوص آنچه متکلمان در خصوص تنافی تکلیف به معرفت با حصول معرفت ضروری بیان کرده‌اند، می‌توان گفت که حکم به مطلق اجتماع‌ناپذیری تکلیف به ایمان با حصول معرفت ضروری نه از احکام عقلی است و نه دلیل نقلی قطعی و معتبری بر آن دلالت می‌کند؛ در یک ساختار درون‌دینی، عقل درک می‌کند که اگر کسی معرفت ضروری آشکاری^۱ به خداوند داشت، امر کردن او به معرفت اکتسابی معقول نیست و اگر کسی به خداوند معرفت ضروری نداشت و خداوند او را به معرفت اکتسابی به خود امر کرده بود، روا نیست که خداوند خلاف امر خود، او را بدون تکلف و زحمت و از طریق معرفت ضروری، به خویش (خداوند متعال) آگاه کند.

اگر بپذیریم که مکلفان فاقد معرفت ضروری روشنی به خداوند و مأمور به کسب معرفت هستند^۲، می‌توان پذیرفت که خداوند برای کسی که معرفت اکتسابی تحصیل کرده، خود را به‌نحو ضروری بشناساند، چنان‌که از ترتب «عین‌الیقین» بر «علم‌الیقین» در سورهٔ تکوین، در خصوص معارف مربوط به معاد، می‌توان این امر را استنباط کرد و به دیگر معارف تعمیم داد. بر این اساس، می‌توان گفت که حضرت موسی (علیه السلام) در طلب رؤیت خداوند و حضرت ابراهیم (علیه السلام) در طلب کیفیت احیای اموات، هر دو، پس از آنکه دارای علم اکتسابی یقینی بودند، علم ضروری^۳ را طلب نمودند^۴ و چنین عنایتی از جانب خداوند هیچ استبعادی ندارد، به‌خصوص برای کسانی که

۱. قید «آشکار» از این جهت است که ممکن است ادعا شود شناخت خداوند برای همگان حاصل است، اما به شناخت خود، آگاه نیستند یا التفات ندارند و از این‌رو ممکن است، «امر» به آگاهی ثانوی یا التفات متوجه شود.

۲. به نظر می‌رسد که در شریعت امر به ایمان شده است نه امر به معرفت اکتسابی، چنان‌که از روایاتی که از آن‌ها عدم تکلیف به معرفت و بلکه تکلیف به ایمان برمی‌آید و بلکه از روایات دال بر بهره‌مندی مردم از معرفت فطری (در خصوص این روایات ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج: ۱، ۳۶۴، ۵۵۸-۵۵۱؛ حرعاملی، ۱۴۲۵ق، ج: ۱، ۶۴-۷۴؛ خراسانی، ۱۴۱۶ق: ۳۹-۴۵ و نیز ر.ک: امیرخانی، ۱۳۹۶: ۶۲-۸۹) این معنا قابل استفاده است. هرچند ممکن است گفته شود معرفت فطری با تکلیف به معرفت اکتسابی قابل جمع و بلکه ضروری الجمع است و نسبت دادن افاضهٔ معرفت به خداوند، دلیل بر عدم تکلیف به تحصیل معاد افاضه آن، همچون تعقل و عبادت، نیست (اشعری، ۱۴۳۰ق: ۵۲ (قول هشام بن حکم)).

۳. علم ضروری، در اینجا عنوانی اعم از «معرفت شهودی» و «علم حصولی ضروری» است.

۴. به همین سبب است که می‌بینیم متکلمان در خصوص درخواست حضرت ابراهیم (علیه السلام) در خصوص کیفیت احیای اموات و نیز در خصوص درخواست رؤیت حضرت موسی (علیه السلام) به تکلفات بسیار دچار شده‌اند. ر.ک: سید مرتضی، ۱۲۵۰ق: ۲۹-۳۱، ۷۸؛ همدانی، ۱۹۶۲، ج: ۴، ۲۱۸ و نیز توکلی، ۱۴۰۰-۱۹۹-۲۰۰، ۲۰۷.

زحمت معرفت اکتسابی را متقبل شده‌اند و پس از آن از طریق ریاضات و عبادات که زحمتی فراتر از زحمتی است^۱ که متکلمان آن را برای مکلف در کسب معرفت ضروری قلمداد می‌کردند، سعی در نیل به معرفتی فراتر از معرفت اکتسابی حاصل از تفکر و تعقل می‌کنند، و بلکه می‌توان مدعی شد که ممکن است خداوند برای کسی که به زحمت و تکلف کسب معرفت تن در داده، اما به مطلوب نرسیده، در صورت وجود شرایط، خود را به‌نحو ضروری بشناساند.^۲

۲-۲-۲. نقد دوم: عدم تحفظ بر ظاهر روایت در خصوص امکان معرفت ضروری در آخرت

بر اساس ظاهر روایت، اجتماع «معرفت ضروری» و «معرفت اکتسابی» در آخرت مورد انکار قرار گرفته و روی سخن به‌گونه‌ای است که حصول معرفت ضروری در آخرت منتفی شمرده شده است. این امر دال بر آن است که در ابتدای روایت، سخن از اجتماع‌ناپذیری «تکلیف به معرفت» و «حصول معرفت ضروری» نیست، بلکه از تضاد معرفت ضروری و معرفت اکتسابی سخن گفته شده است.

البته ذکر این نکته خالی از فایده نیست که در بخش ابتدایی روایت، تعبیر «وقعت المعرفة ضروری» وجود دارد که می‌تواند به این معنا باشد که با فعل دیدن، معرفت ضرورتاً حاصل می‌شود و پس از فعل رؤیت، دیگر اراده انسان نقشی در حصول معرفت به امر مرئی ندارد. البته همین مطلب در خصوص اکتساب نیز محقق است و با شکل‌گیری قیاس، نتیجه برای انسان ضرورتاً حاصل می‌شود و اراده انسان نقشی در حصول معرفت ندارد. اما با توجه به اینکه در روایت، میان معرفت حاصل از رؤیت و معرفت حاصل از اکتساب تفاوت گذارده شده، معلوم می‌شود که مقصود از «وقوع ضروری»، نفی اراده انسان در ایجاد شدن معرفت نیست، بلکه نفی اکتساب و تعقل است. به تعبیر دیگر، تقسیم علم به ضروری و نظری مراد است.

۲-۳. بررسی روایت از حیث تطابق با قرآن و دیگر روایات

بر اساس آنچه مطرح شد، روشن شد که راه حل پیشنهاد شده همچون دیگر راه‌های که پیشینیان مطرح کرده‌اند، در حل و فصل روایت مورد بحث به‌نحوی که ظاهر روایت حفظ شود

۱. ممکن است بتوان به آیاتی همچون «وَ اعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (الحجر، ۹۹) و نیز «وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (العنکبوت، ۶۹) در این زمینه استدلال کرد.

۲. در این جواب سعی شده تا پاسخ قابل پذیرشی برای متکلمانی که به وجوب زحمت در تحصیل معرفت باورمندند، ارائه شود، اما باید توجه داشت که در برخی روایت‌ها اساساً تکلیف به معرفت منتفی اعلام شده است، بدین بیان که بر خداوند است که خود را به بنده بشناساند و بر بنده است که در صورت حصول چنین شناختی، آن را تصدیق و بدان اقرار کند (ر.ک: حرعاملی، ۱۴۲۵ق، ج: ۱، ۶۴-۶۶) و البته بررسی این روایات مجال دیگری را می‌طلبد.

کارآمد نیست؛ همان طور که روشن شد، ظاهر روایت بر دورکن اصلی مبتنی است: «انحصار ایمان به معرفت اکتسابی» و «جمع‌ناپذیری معرفت ضروری با ایمان» و رکن دوم با ابتنا بر اینکه عده‌ای در دنیا و آخرت، با عنوان مؤمن موجودند، مستلزم «نفی معرفت ضروری به خداوند در دنیا» و «نفی معرفت ضروری به خداوند در آخرت» است. حال ببینیم که آیا «نفی معرفت ضروری به خداوند در دنیا و آخرت» و «انحصار ایمان به معرفت اکتسابی»، با آیات قرآن و دیگر روایات اهل بیت (علیهم السلام) سازگار است یا خیر؟

۲-۳-۱. جمع‌ناپذیری معرفت ضروری با ایمان در دنیا در عرضه به قرآن و دیگر روایات

اگر ایمان همان معرفت اکتسابی باشد و یا معرفت اکتسابی جزء مقوم آن باشد، اجتماع آن از این حیث با معرفت ضروری منع عقلی ندارد (توکلی، ۱۴۰۲: ۱۳-۱۴) از سوی دیگر، پیشتر اشاره شد که اجتماع ایمان از حیث مورد تکلیف بودن با وقوع علم ضروری با حفظ مبانی کلامی متکلمان امکان‌پذیر است. اکنون نوبت آن رسیده است که امکان جمع‌پذیری ایمان و معرفت ضروری را به قرآن عرضه کنیم و آن را با دیگر روایات بسنجیم:^۱

آیه «ما کذب الفؤاد ما رأی» (النجم، ۱۱) که از وقوع رؤیت قلبی خداوند برای نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) در دنیا حکایت دارد و نیز روایات متعدد دال بر امکان رؤیت قلبی خداوند در دنیا، بر امکان معرفت ضروری به معانی غیراکتسابی دلالت دارد که می‌توان آن را اعم از علم حضوری (شهود قلبی) و علم حصولی لحاظ کرد. همچنین مسئله در خواست رؤیت کیفیت احیای اموات توسط برخی انبیا، ارائه ملکوت آسمان‌ها و زمین به حضرت ابراهیم (علیه السلام) به منظور ایجاد یقین برای او، در خواست رؤیت خداوند از سوی حضرت موسی (علیه السلام) و نیز امکان رؤیت جحیم در دنیا که در آیات قرآن بیان شده‌اند، از جمله مواردی است^۲ که می‌توان آنها را دال بر امکان معرفت ضروری به اموری دانست که از نظر برخی متکلمان، هم معرفت اکتسابی آن‌ها لازم و هم وقوع معرفت ضروری به آنها در دنیا به دلیل ضدیت با تکلیف به آن‌ها مطلقاً ممتنع است. البته اطلاق این امتناع، پیشتر مورد مناقشه قرار گرفت. گویا به دلیل همین آیات یا روایات باشد که برخی متکلمان معتزلی از امکان معرفت ضروری به خداوند برای برخی مکلفان، همچون انبیا و اولیا و صالحان در عین مکلف بودن‌شان، سخن گفته‌اند (مانکدیم، ۱۴۲۲: ق: ۲۵)؛ اما اینکه برخی محققان گویا با لحاظ آیات و روایات دال بر امکان وقوع معرفت ضروری برای اولیاءالله، ایشان

۱. قابل ذکر است که معرفت فطری و همگانی مذکور در قرآن و روایات که معرفتی غیراکتسابی است را داخل بحث نمی‌کنیم، چراکه ممکن است ادعا شود، معرفت فطری در تضاد با ایمان و لزوم اکتساب نیست. (پاورقی ۲ صفحه ۱۷).
۲. در خصوص این آیات و دلالت آن‌ها بر معرفت شهودی ر.ک: توکلی، شیروانی، ۱۳۹۳: ۱۰۵-۱۲۲.

را از مدلول روایت مورد بحث خارج دانسته‌اند (شعرانی، ۱۳۸۸ق، ج: ۳، ۲۲۴) قابل پذیرش نیست، چراکه خلاف ظاهر روایت است.

۲-۳-۲. بررسی جمع‌ناپذیری معرفت ضروری با ایمان در آخرت در عرضه به قرآن

اگر ایمان، معرفت اکتسابی باشد و در ضدیت با معرفت ضروری قرار داشته باشد، به‌طور کلی حصول معرفت ضروری در آخرت، حتی برای مؤمنان، ممتنع خواهد بود، حال آنکه بر اساس آیات قرآن، همگان در موطن آخرت به حق تعالی معرفت ضروری پیدا می‌کنند؛ آیاتی همچون «يَوْمَئِذٍ يُوقِيهِمُ اللَّهُ دِيئَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» (النور، ۲۵)؛ «وَنَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ وَصَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ» (قصص، ۷۵)، «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَك فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق، ۲۲)؛ «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (الانشقاق، ۶)، «وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ» (السجدة، ۱۲)، «وَلَوْ تَرَى إِذِ وَقَفُوا عَلَى رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَى وَرَبَّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ» (الانعام، ۳۰) بر این امر گواهی می‌دهند (سید مرتضی، ۱۹۹۸، ج: ۱، ۸۸-۸۹؛ ج: ۲، ۹۸، ۲۷۱؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج: ۴، ۱۱۴؛ ج: ۷، ۴۲۳؛ ج: ۸، ۱۷۴؛ ج: ۹، ۳۶۶) و حصول این معرفت، با «مؤمن» یا «کافر» بودن انسان‌ها در تعارض نیست (توکلی، ۱۴۰۱: ۹۰-۹۲) و پیشتر اشاره شد که متکلمان می‌گویند که حصول معرفت ضروری در دنیا در ممتنع می‌دانستند، به وقوع آن در آخرت اذعان داشتند.

۲-۳-۳. بررسی انحصار ایمان به معرفت اکتسابی در عرضه به قرآن

بر شمردن ایمان، به‌عنوان گونه‌ای از «معرفت محض» خالی از مناقشه نیست، چراکه ایمان ترکیبی از معرفت و اراده است که با اقرار همراه است،^۱ از این‌رو، ممکن است کسانی که معرفت یقینی به حقانیت مبدأ داشتند، به‌سبب عدم اقرار کافر محسوب شوند: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ» (النمل، ۱۴)، و از طرف دیگر معرفت مأخوذ در ایمان، مشروط به اکتسابی بودن نیست و لزومی ندارد که اذعان به حق بودن مبدأ و معاد از روی فکر و نظر باشد، چنان‌که این امر از آیه «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّ اللَّهَ حَقٌّ» (فصلت، ۵۳) قابل استفاده است و در آیات قرآن به تصدیق حاصل از معرفت ضروری و اقرار به آن تصدیق، ایمان اطلاق شده است؛ به‌عنوان نمونه، آیاتی همچون «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ

۱. در بیانات امام رضا (علیه السلام) آمده است که «الایمان اقرار باللسان و معرفة بالقلب و عمل بالارکان» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج: ۶۳-۶۴، ۷۳).

آیاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا قُلْ انْتَضَرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ» (الانعام، ۱۵۸)، «فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدَّةً وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ * فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ» (غافر، ۸۴-۸۵)، هم‌بر حصول ضروری ایمان، بر اثر شدت ظهور آیات خاص الهی، دلالت می‌کند^۱ و هم‌بر این امر دلالت می‌کند که برای بی‌ایمان‌ها، چنین ایمانی حداقل از جهت اجر و پاداش - فاقد کارایی است، چنانکه در آیاتی همچون: «فَلَوْ لَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيْمَانُهَا إِلَّا الْقَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غِظَابَ الْخُرُوبِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ» (یونس، ۹۸) و «قُلْ يَوْمَ الْفَتْحِ لَا يَنْفَعُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِيْمَانُهُمْ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ» (السجدة، ۲۹) میان ایمان و منفعت حاصل از ایمان تفاوت نهاده شده است. حاصل آنکه در آیات قرآن، میان ایمانی که برای بی‌ایمان‌ها از روی اضطرار و رؤیت آیات خاص الهی حاصل می‌گردد و ایمان عده‌ای که از روی اختیار مؤمن گشته‌اند، از حیث منفعت و اجر و رهایی از عذاب آخرت تفاوت وجود دارد، نه از جهت اصل «ایمان»؛ پس نمی‌توان ایمان را منحصر به معرفت اکتسابی دانست.

ممکن است در پاسخ به این اشکال گفته شود، که مقصود روایت از ایمان منحصر به معرفت اکتسابی، ایمان دارای منفعت است، نه ایمان خالی از منفعت: «وَلَوْ تَرَى إِذُ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (الانعام، ۲۷) در این صورت گفته می‌شود که این پاسخ تنها در خصوص ایمان مربوط به آخرت کارآمد است، ولی در دنیا، نمی‌توان ایمانی که برای اولیای الهی از طریق معرفت ضروری حاصل می‌شود را ایمان بدون منفعت دانست، بلکه در آخرت، ایشان به سبب زحمتی که جهت نیل به معرفت ضروری کرده‌اند، دارای اجری عظیم‌اند^۲، به‌عنوان نمونه، مقام «اطمینان» که بر اساس «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْ لِمَ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَ لَكِن لِّيُظْمِنَ قَلْبِي» (البقرة، ۲۶۰) برای حضرت ابراهیم (علیه السلام) پس از ایمان او به حشر حاصل شد، اطمینانی که عده‌ای از پیروان حضرت عیسی (علیه السلام) در پی انزال مائده آسمانی طلب کردند (المائدة، ۱۱۲-۱۱۵)، مقام «یقین» که برای حضرت ابراهیم (علیه السلام) به سبب مشاهده ملکوت آسمان‌ها و زمین بر اساس «وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (الانعام، ۷۵) حاصل گشت، هیچ یک مقامی مابین با ایمان

۱. قائلان به وجوب اکتساب در پاسخ به این سوال که آیا ایمانی که از طریق معجزات انبیاء حاصل می‌گردد، معرفتی ضروری نیست؟ بیان می‌کنند که این امور مانع شبهه و شک نیستند و معرفت اکتسابی، حتی با رؤیت معجزات، واجب است. ر.ک: سید مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۵۲۶.

۲. در خصوص اجر مربوط به مخلصین ر.ک: طباطبایی نجفی، ۱۳۹۴: ۵۲-۵۳. می‌توان گفت که خود آن شهود و ابتهاج حاصل از آن، اجر عظیم آن‌هاست و از آیاتی که به لقای خداوند وعده دادند و از ادعیه‌ای که دیدار خداوند و لذت دیدار او غایت آمال و مساعی برشمرده است، این امر قابل استفاده است. در این خصوص ر.ک: ملکی تیریزی، ۱۳۸۵: ۶۸- قابل ذکر است که بر اساس برخی از روایات مذکور در کتب اهل سنت، زیادت مذکور در آیه «لَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَ زِيَادَةٌ» (یونس، ۲۶) به لقاه الله تفسیر شده است (فخرزای، ۱۹۸۶، ج: ۱، ۲۹۴).

نیستند، بلکه از مراتب ایمان که به تصریح قرآن شدت‌پذیر است (آل عمران، ۱۷۳؛ الانفال، ۲؛ التوبه، ۱۲۴؛ الاحزاب، ۲۲؛ الفتح، ۴) محسوب می‌شوند و به دلیل ترتب بر معرفت اکتسابی و زحمت لازم برای نیل به آن^۱ با تکلیف به ایمان در تعارض نیستند.

۲-۳-۴. انحصار ایمان به معرفت اکتسابی در دیگر روایات امام رضا (علیه السلام)

در خصوص دخالت نداشتن انسان در معرفت، چندین روایت از امام رضا (علیه السلام) به چشم می‌خورد^۲ که به نظر می‌رسد در تعارض با روایت مورد بحث باشد که در آن از معرفت اکتسابی سخن گفته شده است. ممکن است در رد ادعای تعارض، چنین ادعا شود که مقصود از دخالت نکردن اراده انسان در معرفت، افاضی بودن معرفت و نفی علیت تامه یا ناقصه جان آدمی در نسبت با معرفت است، نه آنکه به‌طور کلی نقش اعدادی انسان در حصول معرفت مورد انکار باشد. از این‌رو، می‌توان معرفت اکتسابی در روایت مورد بحث را به معنای تکلیف به تلاش جهت مورد افاضه معرفت قرار گرفتن، لحاظ کرد؛ اما به نظر می‌رسد که این راه حل در نفی تعارض کارآمد نیست، زیرا در روایت مورد بحث، میان دو سنخ از معرفت، ضدیت برقرار شده، نه میان تکلیف به تلاش و معرفت ضروری غیر حاصل از تلاش.

همچنین در برخی از فرمایش‌های امام رضا (علیه السلام)، معرفت جزئی از ایمان و نه تمام آن، محسوب می‌شود^۳ و معرفت و تصدیق در کنار اقرار و عمل برابر با ایمان محسوب شده‌اند. حال سوال اینجاست که آیا معرفت مأخوذ در ایمان نمی‌تواند معرفتی ضروری باشد؟ و آیا نمی‌توان تصدیق و اقرار بی‌ایمانان در آخرت را ایمان دانست؟ بر اساس روایتی دیگر از امام رضا (علیه السلام)، ایشان در پاسخ به سوال مأمون عباسی در خصوص دو آیه «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْفِرُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ * وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (یونس، ۹۹ و ۱۰۰) چنین بیان داشته‌اند:

... خداوند تبارک و تعالی چنین نازل نمود: ای محمد! «اگر پروردگارت می‌خواست، تمامی افرادی که بر زمین‌اند، همگی ایمان می‌آوردند» (یونس، ۹۹) در دنیا به‌نحوی گریزناپذیر و از روی ناچاری، چنان‌که در آخرت به هنگام «معاینه» و «دیدن شدت و سختی» (ایمان می‌آورند) و اگر من برای ایشان چنین اراده‌ای می‌کردم، استحقاق ثواب و مدحی از سوی مرا نداشتند، اما من از

۱. ممکن است بتوان به آیه «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (الحجر، ۹۹) در این راستا استدلال کرد.

۲. حمیری، ۱۳۱۳ق: ۳۵۶؛ ابن شعبه حرانی، ۴۰۴ق: ۴۴۴-۴۴۵.

۳. پاورقی صفحه ۲۲

۴. مشابه این آیه، آیه: «وَ لَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا» (الخ) (السجدة، ۱۳) است. ر.ک: طوسی، ۱۴۰۹ق: ج ۸: ۳۰۰.

ایشان خواستم که با اختیار و بدون اجبار ایمان آورند تا استحقاق قربت و کرامت و دوام خلود در بهشت خلد را از سوی من داشته باشند» پس آیا تومی خواهی که مردم را محبور نمایی تا اینکه از مؤمنین گردند؟ (یونس، ۹۹) و اما گفتار خدای عزوجل «و برای هیچ کس ایمان آوردن نیست، مگر با اذن الله» (یونس، ۱۰۰) به معنای تحریم و منسد بودن ایمان بر نفوس نیست، بلکه به این معناست که امکان ایمان برای آن‌ها نیست مگر به اذن خداوند و اذن خداوند عبارت است از: «امر نمودن او به ایمان»، تا زمانی که مکلف و متعبد است، و «اجبار او به ایمان» که به هنگام زوال تکلیف و تعبد از او صورت می‌گیرد (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۳۴۱-۳۴۲).

مضمون این روایت که (۱) بر تکلیف به ایمان و (۲) تعارض اضطرار به ایمان در دنیا با پاداش در آخرت (در خصوص بی‌ایمانان) و نیز (۳) وقوع معرفت ضروری در آخرت به خداوند دلالت دارد، در تعارض با روایت مورد بحث است، چراکه از یکسو، در آن از تضاد میان دوگونه معرفت سخنی نیست، بلکه از تضاد تکلیف به معرفت با حصول ضروری آن برای بی‌ایمانان، جهت دریافت پاداش سخن گفته شده است. از سوی دیگر، به حصول ایمان برای بی‌ایمان‌ها در آخرت آن هم به نحو ضروری سخن به میان آمده، حال آنکه در روایت مورد بحث این امر انکار شده است.

در اینجا قابل ذکر است که در خطبه «الدرة الیتیمیة» از امیرالمؤمنین (علیه السلام) عبارتی به چشم می‌خورد که با بیان منسوب به امام رضا (علیه السلام) بی‌ارتباط نیست. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در توصیف خداوند چنین فرموده است: «ظاهر فی غیب و غائب فی ظهور؛ و لو اذ غاب حجت الغیبة الحجاب، و لو اذ ظهر وقع الايمان به اضطراراً» (کوفی، ۱۴۳۴ ق: ۴۰). در این بیان، بر وقوع ایمان ضروری در صورت آشکاری خداوند، تصریح شده است که امری مسلم است؛ اما نه ایمان اضطراری مورد انکار قرار گرفته است و نه ظهور الهی به نحو مطلق ممتنع برشمرده شده است.

۳. نتیجه‌گیری

تفاسیر ارائه شده از اندیشمندان شیعی و نیز تفسیر احتمالی نگارنده از روایت منسوب به امام رضا (علیه السلام) که در آن با محوریت تضاد ایمان با رؤیت خداوند، امکان رؤیت خداوند منتفی دانسته شده است، از حیث تطابق با ظاهر روایت یا از نظر عدم صحت محتوا، قابل پذیرش نیست. به نظر می‌رسد که توفیق نیافتن شارحان عمدتاً به صحت نداشتن محتوای روایت مربوط باشد. روایت منسوب به امام رضا (علیه السلام) بدین صورتی که به دست ما رسیده است در تعارض با آیات قرآن و دیگر روایات اهل بیت (علیهم السلام) قرار دارد و از این رو، انتساب آن به امام (علیه السلام)، با همین ساختار،

قابل پذیرش نیست، به خصوص آنکه با دیگر روایاتی که از امام رضا (علیه السلام) به دست ما رسیده است، در تعارض قرار دارد. گویا به همین دلیل است که ملامحسن فیض کاشانی پس از آنکه در ضمن بحث از رؤیت خدا، این روایت را در کتاب «علم الیقین» ذکر کرده بود، روی آن خط کشیده و آن را از متن نوشتار خود خارج کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱، پاورقی ص ۶۸). همچنین، گیلانی (از شاگردان مجلسی اول) در خصوص این روایت، بر این عقیده است که یا راوی آن را به همان نحوی که بوده نقل نکرده یا آنکه نسخه برداران در آن تصرف کرده اند.^۱ اینکه این روایت در اصل خود جعلی بوده یا به نحو غیر صحیح نقل شده است، برای ما روشن نیست، در این خصوص فاضل استرآبادی در خصوص محمدبن عبید (روای روایت) گفته است که از میرزا محمد استرآبادی چنین شنیدم: گویا او ابن عبید بن صاعد واقفی است که غیر موثق بر شمرده می شود و دشمنی واقفیان با امام رضا (علیه السلام) و جرئت و عناد ایشان نسبت به ایشان امری آشکار است، پس گویا از روی افتراء، این دلیل را که مورد اشکال است به امام رضا (علیه السلام) نسبت داده است. ملا امین استرآبادی با بیان اینکه ثقة الاسلام (کلینی) بیان کرده که در کتاب خود جز روایات صحیح از اهل بیت (علیهم السلام) را نیاورده است، راه حل دیگری را پیشنهاد کرده و می گوید: گویا امام رضا (علیه السلام)، با راوی به اندازه قدرت عقل او با بیانی افغانی سخن گفته است (استرآبادی، ۱۴۳۰ ق: ۱۱۲) و همچنین مجذوب تبریزی از سید امیر حسن قائمی و او از شیخ محمد حائری سبط شهید ثانی نقل کرده است که در خصوص محمدبن عبید از ملا احمد اردبیلی پرسش نمود (عین عبارت نقل شده از ملا محمد استرآبادی به صورت پرسش ذکر شده است) و ملا احمد اردبیلی پاسخی به او داد که عینا همان پاسخی است که ملا امین استرآبادی در پاسخ به ملا محمد استرآبادی ذکر کرده است (مجذوب تبریزی، ۱۴۲۹ ق، ج ۲: ۱۲۶). به هر حال، تعارض روایت با آیات قرآن نشانگر آن است که نمی توان آن را از باب «جدال احسن» که مبتنی بر مسلمات مخاطب بوده، تلقی کرد و بر اساس فرمایش امام رضا (علیه السلام) «اذا كانت الروایات مخالفة للقرآن کذبت بها» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۱۱۱) باید انتساب آن به امام رضا (علیه السلام) را مردود اعلام کرد و یا حداقل بر اساس دیگر قرائن و زمینه های فکری آن روزگار چنان که راوی با اشاره به آن ها از امام (علیه السلام) پرسش نموده است، به بازسازی آن پرداخت.

۱. عبارت گیلانی چنین است: «لا یخلو عن حزازة، والظاهر أن الراوی لم ینقله علی وجهه، أو وقع تصرف من جهة النسخ، وهذا غیر قلیل فی هذا الكتاب، ولا حاجة بنا إلى تصحیح معناه بالتکلفات الرکیکه التي یشتمز منها الطبع السلیم (گیلانی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱: ۳۲۵).

منابع و مأخذ

قرآن کریم

آمدی، سیف‌الدین. (۱۴۲۳ق). **أبکار الأفكار فی أصول الدین**. تحقیق احمد محمد مهدی. قاهره: دارالکتب

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). **التوحید**. قم: جامعه مدرسین.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). **تحف العقول**. تصحیح علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین.

استرآبادی، ملا امین. (۱۴۳۰ق). **الحاشیة علی اصول الکافی**. قم: دارالحدیث.

اشعری، ابوالحسن. (۱۴۰۰ق). **مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین**. آلمان: ویسبادن.

امیرخانی، علی. (۱۳۹۶). **معرفت اضطراری در قرون نخستین اسلامی**. قم: دارالحدیث.

بغدادی، عبدالقاهر. (۱۴۰۸ق). **الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية منهم**. بیروت: دارالجيل- دارالآفاق.

بغدادی، عبدالقاهر. (۲۰۰۳م). **أصول الإیمان**. تحقیق ابراهیم محمد رمضان. بیروت: دار و مكتبة الهلال.

بلخی، ابوالقاسم عبدالله بن احمد. (۱۴۳۹ق). **كتاب المقالات و معه عیون المسائل و الجوابات**. اردن: دارالفتح للدراسات و النشر.

تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹ق). **شرح المقاصد**. قم: الشریف الرضی.

توکلی، محمدهادی. (۱۳۹۶). «امام رضا (علیه السلام) و مسأله رؤیت خداوند متعال». **تحقیقات کلامی**. س ۵. ش ۱۷. صص: ۶۷-۸۸.

_____ (۱۴۰۰). «نقد و بررسی دیدگاه سیدمرتضی درباره تأویل آیه «رب انظر الیک»». **معرفت کلامی**. ش ۲۶. صص: ۱۹۵-۲۱۰.

_____ (۱۴۰۱). «نقد و بررسی تفسیر «رؤیت خداوند» به تعلق علم ضروری به خداوند». **معرفت کلامی**. ش ۲۸. صص: ۸۱-۹۶.

_____ (۱۴۰۲). «بررسی انتقادی تفسیر شارحان روایت محمدبن عبید از امام رضا (علیه السلام) در نفی رؤیت پذیرى خداوند». **فرهنگ رضوی**. ش ۱۱. صص: ۹-۲۷.

توکلی، محمدهادی؛ شیروانی، علی. (۱۳۹۳). «رؤیت حق تعالی از منظر علامه طباطبایی؛ با تکیه بر تفسیر المیزان». **حکمت عرفانی**. س ۳. ش ۱. صص: ۱۰۵-۱۲۲.

جرجانی، میرسیدشریف. (۱۳۲۵ق). **شرح المواقف**. قم: الشریف الرضی.

جیلانی، رفیع‌الدین محمد. (۱۴۲۹ق). **النریعة الی حافظ الشریعة**. تحقیق محمدحسین درایتی. قم: دارالحدیث.

حرعاملی، محمد بن حسن. (۱۴۲۵ق). **اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات**. بیروت: اعلمی.

حمیری، عبدالله بن جعفر. (۱۴۱۳ق). **قرب الاسناد**. قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام).

خراسانی، ابوجعفر. (۱۴۱۶ق). **هدایة الأمة الی معارف الأئمة**. قم: مؤسسه البعثة.

خوارزمی، محمود بن محمد الملاحمی. (۱۳۹۱). **كتاب المعتمد فی اصول الدین**. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران با همکاری مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین - آلمان.

سیدمرتضی، علم الهدی. (۱۴۱۱ق). **الذخیره فی علم الکلام**. تحقیق سیداحمد حسینی. قم: مؤسسه

النشر الإسلامي.

_____ (۱۹۹۸ م). *أُمالي المرتضى*. قاهره: دارالفکر العربی.

_____ (۱۲۵۰). *تنزیه الأنبياء*. قم: الشریف الرضی.

_____ (۱۴۰۵ ق). *رسائل الشریف المرتضى*. تصحیح سیدمهدی رجائی. قم: دارالقرآن الکریم.

شعرانی، ابوالحسن. (۱۳۸۸ ق). *حاشیه بر شرح أصول الكافي لمولى صالح المازندراني در ضمن مازندرانی*، مولى صالح. (۱۳۸۸ ق). شرح اصول الكافي. تهران: دارالکتب الإسلامية. طباطبایی نجفی، سیدمهدی. (۱۳۹۴). *رسالة سير و سلوك منسوب به بحر العلوم*. مشهد: علامه طباطبایی.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ ق). *التبيين في تفسير القرآن*. بيروت: دار احیاء التراث العربی.

فان اس، ژوزف. (۱۳۶۷). «معرفة الله: مسئله‌ای دینی در تفکر معتزله». ترجمه ایرج خلیفه سلطانی. در ضمن: *سیر عرفان و فلسفه در جهان اسلام* (مجموعه مقالات سومین کنگره فرهنگی). تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

فخررازی، ابوعبدالله محمد بن عمر. (۱۹۸۶ م). *الأربعين في أصول الدين*. قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية.

_____ (۱۴۲۰ ق). *مفاتيح الغيب*. بيروت: دار احیاء التراث العربی.

فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۰۶ ق). *الوافي*. اصفهان: کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام.

_____ (۱۴۱۸ ق). *علم اليقين*. تحقیق و تصحیح از محسن بیدارفر. قم: بیدار.

قمی، قاضی سعید. (۱۴۱۵ ق). *شرح توحيد الصدوق*. تهران: وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). *الكافي*. تهران: دارالکتب الإسلامية.

کوفی، احمد بن یحیی بن ناقه. (۱۴۳۴ ق). *ملحق نهج البلاغة*. تحقیق محمدجعفر اسلامی. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

مانکدیم، قوام‌الدین. (۱۴۲۲ ق). *شرح اصول الخمسة*. بيروت: دار احیاء التراث العربية.

مجدوب تبریزی، محمد. (۱۴۲۹ ق). *الهدايا لشعبة ائمة الهدى*. قم: دارالحديث.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ ق). *بحار الانوار*. بيروت: دار احیاء التراث العربی.

_____ (۱۴۰۴ ق). *مرآة العقول*. قم: دارالکتب الإسلامية.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ ق). *اوائل المقالات في المذاهب والمختارات*. قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.

ملاصدرا، صدرالدین محمد. (۱۳۶۶). *شرح أصول الكافي لصدر المتألهين*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ملکی تبریزی، میرزا جواد آقا. (۱۳۸۵). *رساله لقاء الله*. قم: آل علی (علیهم السلام).

میرداماد، میر محمدباقر. (۱۴۰۳ ق). *التعليقة على أصول الكافي*. تهران: خیام.

نائینی، محمد بن حیدر (رفیعا). (۱۴۳۰ ق). *الحاشية على اصول الكافي*. قم: دارالحديث.

نیشابوری، ابورشید. (۱۹۷۹ م). *المسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين*. تحقیق و تقدیم: دکتر معین زیاده و دکتر رضوان السید. طرابلس: معهد الانماء العربی.

همدانی، عبدالجبار بن احمد. (۱۹۶۲ م). *المعنى في أبواب التوحيد والعدل*. قاهره: دار المصرية.

References

- Al-Quran Al-Karim.
- Al-Amidi, Sayf Al-Din. 2002. *Abkār Al-Afkār*. Cairo: Dar-UI-Kotob. [In Arabic]
- Al-Ash'arī, Abū Al-Ḥasan. 1979. *Maqalat Al-Islamiyyin Wa Ikhtilaf Al-Musallin*. [In Arabic] Wiesbaden: Franz Steiner.
- Al-Baghdādī, 'abd Al-Qāhir. 1987. *Al-Farq Bayn Al-Firaq*. Cairo: Dar-UI-Kotob. [In Arabic]
- Al-Baghdādī, 'abd Al-Qāhir. 2003. *'Usul Al'iiman*. Bayrut: Dar-UI-Jil & Dar-UI-Afaq. [In Arabic]
- Al-Hamadani, Qadi Abd Al-Jabbar. 1962. *Al-Mughnī Fī Abwāb Al-Tawḥīd Wa Al-'Adl*. Cairo: Dar-UI-Mesriyah. [In Arabic]
- Al-Ḥarrānī, Ibn Shu'ba. 1983. *Tuhaf Al-'Uqul 'An Al Al-Rasul*. Qom: Jāme'e Modarresin. [In Arabic]
- Al-Ḥurr Al-'Āmilī. 2004. *Isbāt Al-Hudāt Bin Al-Noṣuṣ Wa Al-Mu'jizāt*. Batrut: A'lami. [In Arabic]
- Al-Jurjānī, Zayn-Al-Din Abu'l-Ḥasan 'alī. (1907). *Sharh Al-Mawāqef Fī 'elm Al-Kalām*, Qom: Al-Sharif Al-Razi. [In Arabic]
- Al-Kharazmi. *Kitāb Al-Mu'Tamad Fī Uṣūl Al-Dīn*. Tehran: Moassese Hekmat Va Falsafe Iran. [In Arabic]
- Al-Shaykh Al-Mufid. 1992. *Awail Al Maqalat*. Qom: Al-Motamar-Al-Alami Le-Shaykh Al-Mufid. [In Arabic]
- Al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Al-Ḥasan. 1988. *At-Tibyān Fī Tafsīr Al-Qurān*. Bayrut: Dar Ihya-E-Al-Torath Al-Arabi. [In Arabic]
- Amirkhani, Ali. 2016. *Marifat Idtirari Dar Qorun Nakhoštīn Islami*. Qom: Dar-UI-Hadith. [In Persian]
- Aṣṭarābādī, Muḥammad 'amīn. (2008). *Hāshiyah 'alā Al-Kāfi*. Qom: Dar-UI-Ḥadith. [In Arabic]
- Balkī, Abu'l-Qāsem. 2017. *Kitab Al-Maqalat*. Jordan: Dar-UI-Fath. [In Arabic]
- Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī. 1986. *Al-Arba'in Fī Uṣūl Al-Dīn'*. Cairo: Maktabah Al-Koliat Al-Azharyyah. [In Arabic]
- Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī. 1999. *Mafatih Al-Ghayb*. Bayrut: Dar-UI-Ahyae-UI-Torath-Al-Arabi. [In Arabic]
- Fayḍ Kāshānī, Muḥsin . 1985. *Al-Wafi*. Isfahan: Library Of Imam Ali (P.B.U.H). [In Arabic]
- Fayḍ Kāshānī, Muḥsin . 1997. *'Elm Al-Yaqīn*. Qom: Bidar. [In Arabic]
- Hemairi, Abdullah Bin Jafar. 1992. *Qorb Al-Asnad*, Qom, Moassese Al Al-Bayat. [In Arabic]
- Ibn Bābawayh, Abu Ja'far Muhammad. (1978). *Ketāb Al-Tawḥīd*, Qom: Jāme'e Modarresin. [In Arabic]
- Jilani, Rafi-UI-Ddin. 1998. *Al-Dharī'a Ilā Hafiz-Al-Shariah*. Qom: Dar-UI-Ḥadith. [In Arabic]
- Khurasani, Abu-Jafar. 1995. *Hidayah Al-Ummah*. Qom: Al-Bathah. [In Arabic]
- Kufi, Ibn Naqah. 2012. *Molhaqe Nahj-UI-Balaghah*. Tehran: Majles. [In Arabic]
- Kulaynī, Muḥammad Ibn Ya'qūb. (1986). *Al-Kāfi*. Tihrān: Islamic Library. [In Arabic]

- Majlisi, Mohammad Baqir, (1983), Merat-Ul-Oghul. Qom: Dar-Ul-Kotob Islamiyah. [In Arabic]
- Majlisi, Mohammad Baqir, (2002), Bar Bihār-Ul-Ānwār. Bayrut: Al-Wafā Institute. [In Arabic]
- Majzoub Tabrizi. Mohammad. 2008. Al-Hadaya. Qom: Dar-Ul-Ḥadith. [In Arabic]
- Maleki, Mirza Javad. 2006. Resale Leqa Allah. Qom: Al-E-Ali (P.B.U.H). [In Arabic]
- Mankdim, Qavam-Ul-Din. 2000. Sharh Usul-Ul-Khamsah. Bayrut: Dar Ihya-E-Al-Torath Al-Arabi. [In Arabic]
- Mīrdāmād, Sayyed Moḥammad-Bāqer. (1982). Ḥāshiyah ‘alā Al-Kāfi. Tihrān: Khayyam. [In Arabic]
- Nacini, Raffia. 2008. Ḥāshyh Bar Uṣul-Al-Kāf. Qom: Dar-Ul-Hadith. [In Arabic]
- NĪSĀBŪRĪ, ABŪ RAṢĪD. 1979. Ketāb Al-Masā’el Fi’l-Ḳelāf Bayn Al-Baṣrīyīn Wa’l-Baḡdādīyīn. Tripoli: Mahad-Ul-Inma. [In Arabic]
- Qomi, Qāzi Sa’id, (1994). Ṣarḥ Al-Tawḥid, Tihrān: Vezārat-E Farhang Va Ershād-E Eslāmi. [In Arabic]
- Sayyid Murtaḍā. 1834. Tanzīh Al-Anbiyā’. Qom: Al-Sharif Al-Radi. [In Arabic]
- Sayyid Murtaḍā. 1984. Rasaila Al-Sharif Al-Mortaza, Qom: Dar Al-Qur’an Al-Karim. [In Arabic]
- Sayyid Murtaḍā. 1990. Al-Dhakhīra. Qom: Moassese Nashre Islami. [In Arabic]
- Sayyid Murtaḍā. 1998. Amali. Cairo: Dar-Ul-Fekr. [In Arabic]
- Sha’rānī. Abul-Ḥasan. (1962). Ḥāshyh Bar Sharḥ Uṣul-Al-Kāfi In: Māzandrāni. Moḥammad Ṣāliḥ Ibn Āḥmd. (1962). Sharḥ Āl-Kāfi (Āl Uṣul Wa Al-Rawḍah. Tihrān. Almktabah Āl-Islāmīah. [In Arabic]
- Shīrāzī, Ṣadr Ad-Dīn Muḥammad. (1987). Sharḥ Uṣul Al-Kāfi. Tihrān: Moassese Muṭāla’āt Wa Tahqīqat Frhangy. [In Arabic]
- Tabatabaei Najafi, Sayyed Mahdi. 2015. Resalah Seyr Va Soluk. Mashhad: Allame Tabatabaei. [In Persian]
- Taftāzānī, Mas’ūd Ibn ‘umar Al-. (1984). Sharḥ Al-‘aqā'id Al-Nasafīyah Fī Uṣūl Al-Dīn Wa-‘ilm Al-Kalām. Qom: Al-Sharif-Al-Razi. [In Arabic]
- Tavakoli, Mohammadhadi & Shirvani, Ali. 2014. Hekmat-E-Erfani. Vol 1. Pp.105-122. [In Persian]
- Tavakoli, Mohammadhadi. 2017. Imam Riza (P.B.U.H.) And The Vision Of God. Tahghoghat-E-Kalami. Vol 17. Pp.67-88. [In Persian]
- Tavakoli, Mohammadhadi. 2021. Review Interpretation Of The Verse “ Oh My Lord! Show Me(Thyself), That I May Behold Thee” By Seyedmorteza. Theological Knowledge. Vol 26. Pp.195-210. [In Persian]
- Tavakoli, Mohammadhadi. 2022. Criticism Of The Interpretation Of “The Vision Of God” To Knowing God With Necessary Knowledge. Theological Knowledge. Vol 28. Pp.81-96. [In Persian]
- Tavakoli Mohammadhadi. (2023). A Critical Review Of The Interpretation Of Commentators On The Narrative Of Muhammad Ibn Ubaid From Imam Reza (As) In The Negation Of Allah’s Visibility. Journal Of Razavi Culture, 11(42), 9-27. Doi: 10.22034/Farzv.2022.345996.1771. [In Persian]
- Van Ess, Jusef. 1988. Marifah Allah: Masala Dini Dar Jahan Tafakkor Mutazilah In: Seir Erfan Va Falsafah Dar Jahan Islam. Tehran: Moassese Motaleat Va Tahghighate Farhangi. [In Persian]



Identifying the Legitimization Elements in Imam Reza's Debate with Two Prominent Jewish and Christian Leaders Using Van Leeuwen's Model of Critical Discourse Analysis

Zahra Afzali¹

1. Associate Professor of Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Humanities, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran: z.afzali@basu.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
April 04, 2023

In Revised Form:
May 13, 2023

Accepted:
May 14, 2023

Published Online:
November 5, 2024

Abstract

Critical discourse analysis (CDA) emerged in the 20th century as an approach to discourse analysis that examines the social and cultural functions of discourse. Various scholars have contributed to the development of this approach including Dutch linguist Theo van Leeuwen who has discussed important theoretical issues in the field of CDA. Legitimation is one of his theoretical notions which is based on four components, namely, authorization, moral evaluation, rationalization, and mythopoesis. This theory is a suitable framework for the analysis of legitimation in different texts. The present study uses this theoretical framework to examine the debate of Imam Reza with two prominent Christian and Jewish figures. The research method is descriptive-analytical and the aim is to understand the method of legitimation as well as its effectiveness in Imam Reza's discourse. The significance of the study lies in the fact that the debate between a major Islamic scholar, i.e. Imam Reza, and two prominent Christian and Jewish figures unveils some truths about Islam, Christianity, and Judaism. The findings show that legitimation in Imam's debate is mostly manifested in the authorization component which helps to resolve controversial issues such as the prophethood of Prophet Muhammad, the prophethood of Jesus Christ, slanders against Jesus Christ, and the lack of divinity of Jesus Christ. In fact, by using a method that fits the religious beliefs of the audience, Imam Reza's legitimation in discourse has successfully led to the persuasion of the audience.

Keywords

critical discourse analysis, van Leeuwen's theory, legitimation, Imam Reza's debate, two prominent Christian and Jewish figures.

Cite this The Author (s): Afzali, Z. (2024). An Analysis of the Components of Legitimation in Imam Reza's Debate with two prominent Jewish and Christian Figures Based on van Leeuwen's Theory of Critical Discourse Analysis : Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 12, Issue 3, Autumn 2024, Serial Number 47 – (31- 61)- [DOI:10.22034/farzv.2023.391840.1862](https://doi.org/10.22034/farzv.2023.391840.1862)



Introduction

Criticism is a longstanding field of study which has given rise to a wide range of terminology in the last century. One of these terms is 'discourse analysis' which is a very broad concept adopted by various disciplines. This has led to a variety of definitions and approaches including structuralist discourse analysis, functionalist discourse analysis, and critical discourse analysis (CDA). In spite of some similarities, these three approaches differ in terms of using intralinguistic and extralinguistic factors in their analysis. From among these approaches, CDA "is aimed at interpreting the complex relationships among writing, speech, social cognition, power, society, and culture" (Van Dijk, 2003: 184), "analyzing texts and applications of language in social interactions" (Jorgensen & Phillips, 2019: 113), and "exploring the function of discourse in terms of social and cultural issues such as race, politics, gender, and identity" (Paltridge, 2020: 289).

In CDA, therefore, extralinguistic factors like power and sociocultural issues that affect the formation of discourse are investigated. CDA is associated with names of thinkers such as "Fairclough, van Dijk, Wodak, Kress, and van Leeuwen" (Aghagolzadeh, 2013: 58). These theorists have developed theoretical frameworks that have made major contributions to the field. One of the most influential figures in CDA is Dutch linguist Teun van Leeuwen. His theory of the legitimation of discourse is based on four key components, namely, authorization, moral evaluation, rationalization, and mythopoesis (van Leeuwen, 2018: 212). These components are defined below:

“Authorization: legitimation by reference to the authority of tradition, custom, law, and/or persons in whom institutional authority of some kind is vested;

moral evaluation: legitimation by (often very oblique) reference to value systems;

rationalization: legitimation by reference to the goals and uses of institutionalized social action and to the knowledges that society has constructed to endow them with cognitive validity.

mythopoesis: legitimation conveyed through narratives whose outcomes reward legitimate actions and punish nonlegitimate actions.” (ibid.: 212).

These four components have different subtypes. The clearly stated principles underlying van Leeuwen's theory make it a proper framework for the investigation of legitimation in different text types. The present study uses this framework to examine the debate of Imam Reza, as a major Islamic scholar, with two prominent Christian and Jewish figures, namely, Jathliq and Ra's al-Jalut. This study is significant in that it reveals the ability to debate of these three figures

as well as their viewpoints on Islam, Christianity, and Judaism. The main aim is to examine Imam Reza's method of discursive legitimation and its efficiency in persuading the audience.

Research Method

The method adopted in this study is descriptive-analytical. After stating the problem, van Leeuwen's framework of legitimation in discourse and its components is explained. Next, those components of legitimation and their subtypes are discussed for which we have found evidence in the mentioned debate between Imam Reza and the Christian and Jewish scholars. The selected components include authorization (subtypes of personal authority, expert authority, and role-model authority), moral evaluation (analogies), and rationalization (instrumental rationalization). Finally, the instances of these components in the text are described and analyzed.

Conclusion

Below are the findings of our analysis of legitimation in the debate between Imam Reza and the two prominent Christian and Jewish scholars:

- The most remarkable instances of legitimation in Imam's discourse are manifested in the component of authorization (personal authority, expert authority, and role-model authority). Personal authority stems from Imam's deep knowledge of the debated subjects. Expert authority and role-model authority are due to the fact that Imam Reza selects a method of debate proper to the audience's religious beliefs and makes reference to religious figures whom the audience believes in.

- The prophethood of Prophet Muhammad, the prophethood of Jesus Christ, slanders against Jesus Christ, and the lack of divinity of Jesus Christ are proved by means of expert authority (with reference to the ideas of Christian scholars), role-model authority (with reference to quotations from the prophets), analogies, and instrumental rationalization.

- Utilization of a method that fits the audience's religious beliefs, quotations that create expert authority and role-model authority, rational arguments that create personal authority, analogies, and rationalization increases the effectiveness of Imam's debate and helps to persuade the audience more effectively.



بازشناخت مؤلفه‌های مشروعیت‌سازی در مناظره امام رضا (علیه السلام) با دو شخصیت برجسته مسیحی و یهودی بر اساس نظریه ون لیوون

زهرا افصلی^۱

z.afzali@basu.ac.ir

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران:

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت:	تحلیل گفتمان انتقادی به‌عنوان یکی از رویکردهای تحلیل گفتمان که کارکرد گفتمان را به‌لحاظ مسائل اجتماعی و فرهنگی مورد بررسی قرار می‌دهد در قرن بیستم ظهور یافت. اندیشمندان و صاحب‌نظران مختلفی با نظریه‌پردازی درباره این رویکرد سهم بسزایی در رشد و اعتلای آن داشته‌اند. تئوون لیوون زبان‌شناس هلندی از جمله آن‌هاست که نظریاتی در این حوزه ارائه کرده است. مشروعیت‌سازی در شمار نظریات اوست که مبتنی بر چهار مؤلفه به نام‌های اقتدارسازی، ارزیابی اخلاقی، عقلانی‌سازی و اسطوره‌سازی است. این نظریه چارچوب مناسبی برای تحلیل چگونگی مشروعیت‌سازی در متون مختلف است. از همین رو در پژوهش حاضر مناظره امام رضا (علیه السلام) با دو شخصیت برجسته مسیحی و یهودی بر مبنای نظریه مذکور مورد بررسی واقع شده است. این پژوهش که با روش توصیفی-تحلیلی و با هدف شناخت نحوه مشروعیت‌سازی در گفتمان امام (علیه السلام) و میزان اثربخشی آن صورت گرفته از این جهت حائز اهمیت است که در آن مناظره یک عالم برجسته مسلمان یعنی امام (علیه السلام) با دو شخصیت برجسته مسیحی و یهودی موجب پرده برداشتن از حقایق درباره دین اسلام و دین مسیحیت و دین یهودیت می‌شود. نتیجه پژوهش بیانگر آن است که مشروعیت‌سازی در مناظره امام (علیه السلام) با آن‌ها بیشتر در مؤلفه اقتدارسازی متجلی شده و موضوعاتی مثل نبوت حضرت محمد (ص)، نبوت حضرت عیسی (علیه السلام)، دادن نسبت ناروا به حضرت عیسی (علیه السلام) و عدم الوهیت حضرت عیسی (علیه السلام) از طریق آن اثبات گردیده است، این در حالی است که به دلیل کاربرد روش متناسب با عقیده دینی مخاطب به وسیله امام (علیه السلام) مشروعیت‌سازی در گفتمان او منجر به اقناع مخاطب و اقرار او به حقیقت شده است.
تاریخ بازنگری:	
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	
کلیدواژه‌ها	تحلیل گفتمان انتقادی، نظریه ون لیوون، مشروعیت‌سازی، مناظره امام رضا (علیه السلام)، جاثلیق، رأس الجالوت

استناد: افصلی، زهرا؛ (۱۴۰۳). بازشناخت مؤلفه‌های مشروعیت‌سازی در مناظره امام رضا (علیه السلام) با دو شخصیت برجسته مسیحی و یهودی بر اساس نظریه ون لیوون: فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۲، شماره ۳، پاییز، شماره پیاپی ۴۷ - (۳۱-۶۱).

DOI: 10.22034/farzv.2023.391840.1862



ناشر: بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام رضا (علیه السلام)

۱. مقدمه

۱-۱. مسئله پژوهش

نقد و بررسی متون از دیر باز مورد توجه ناقدان واقع و سبب پیدایش اصطلاحات متعدد نقدی در قرون اخیر شده است. تحلیل گفتمان از جمله این اصطلاحات است که در علوم مختلف کاربرد یافته و دامنه وسیعی از مفاهیم را دربرگرفته است. این اصطلاح که «نخستین بار در سال ۱۹۵۲ در مقاله‌ای از زبان‌شناس معروف انگلیسی زلیگ هریس^۱ به کار رفته است» (قجری و نظری، ۱۳۹۲: ۳۷)، به عقیده برخی صاحب‌نظران علم زبان‌شناسی «عبارت است از تبیین گفتمان‌های رقیب با مبانی و راهبردهای علم زبان‌شناسی، علوم اجتماعی، دانش روان‌شناختی اجتماعی و فردی، تاریخ، ایدئولوژی و ...» (آساگل‌زاده، ۱۳۹۲: ۵۷).

به گفته برخی دیگر اصطلاح مذکور «عبارت است از تعبیه سازوکار مناسب و اعمال آن در کشف و تبیین ارتباط گفته (متن) با کارکردهای فکری اجتماعی (ایدئولوژیک)» (پارمحمدی، ۱۳۸۵: ۳۴).

مقایسه این دو قول درباره تعریف اصطلاح تحلیل گفتمان نشان می‌دهد که در قول اول تبیین خود گفتمان با مبانی و راهبردهای چندین علم و در قول دوم تبیین ارتباط آن با کارکردهای فکری اجتماعی مد نظر قرار گرفته است؛ بنابراین دو قول مذکور شباهت چندانی با هم ندارند. بررسی‌ها نیز حاکی از این است که تحلیل گفتمان به علت کاربرد در حوزه‌های گوناگون ماهیتی میان‌رشته‌ای دارد. همین امر موجب ارائه تعاریف متفاوت از آن و ظهور رویکردهای مختلف پیرامون آن شده است که مهم‌ترین آن رویکردها عبارتند از: «تحلیل گفتمان ساخت‌گرا، تحلیل گفتمان نقش‌گرا و تحلیل گفتمان انتقادی» (بشیر، ۱۳۹۹: ۵۵)

این سه رویکرد با وجود برخی اشتراکات از جهت به‌کارگیری عوامل درون‌زبانی و برون‌زبانی در تحلیل با هم تفاوت دارند. در میان رویکردهای یاد شده تحلیل گفتمان انتقادی یا «گفتمان‌کاوی انتقادی» [که] کار تفسیر روابط پیچیده بین نوشتار، گفتار، شناخت اجتماعی، قدرت، جامعه و فرهنگ را بر عهده دارد» (ون دایک، ۱۳۸۲: ۱۸۴) «به تجزیه و تحلیل انضمامی متن و کاربرد زبان در تعاملات اجتماعی می‌پردازد» (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۸: ۱۱۳) و «کارکرد گفتمان را به لحاظ مسائل اجتماعی و فرهنگی از قبیل نژاد، سیاست، جنسیت و هویت باز می‌کاود» (پالتریج^۲، ۱۳۹۹: ۲۸۹).

1. Zelig Herbis

2. Paltridge

بر اساس مطالب پیشین، روشن می‌شود که در تحلیل گفتمان انتقادی عوامل برون‌زبانی همچون قدرت، مسائل اجتماعی و فرهنگی و ... که بر شکل‌گیری گفتمان تاثیرگذارند، مورد توجه واقع می‌شود.

تحلیل گفتمان انتقادی با نام صاحب‌نظرانی چون نورمن فرکلایف^۱، ون دایک^۲، وداک^۳، گونترکرو^۴، ون لیوون^۵ و ... عجین شده است» (آفاگل‌زاده، ۱۳۹۲: ۵۸).

هر یک از افراد یاد شده با ارائه نظریه‌ها و الگوهای مختلف نقش خاصی در بسط و گسترش تحلیل گفتمان با نگاه انتقادی ایفا کرده‌اند. تئوون لیوون زبان‌شناس هلندی نیز از این قاعده مستثنی نیست. او در باب مشروعیت‌سازی در گفتمان نظریه‌ای دارد که چگونگی مشروعیت‌سازی در متون گوناگون بر اساس مبانی آن قابل بررسی است. مناظرات امام رضا (علیه السلام) با رهبران و علمای ادیان و مذاهب از جمله آن متون است که به‌علت دربرداشتن شواهدی دال بر مشروعیت‌سازی درخور بررسی بر مبنای نظریه مذکور است؛ از همین رو در این پژوهش مناظره امام رضا (علیه السلام) با دو شخصیت برجسته مسیحی و یهودی (جاتلیق و رأس الجالوت) از میان مناظرات او برای بررسی برگزیده شده است تا از این رهگذر به پرسش‌های زیر پاسخ داده شود.

۱- کدام یک از مؤلفه‌های نظریه ون لیوون در فرآیند مشروعیت‌سازی در گفتمان امام (علیه السلام) کارکرد بیشتری داشته است؟

۲- چه موضوعاتی از طریق مشروعیت‌سازی در گفتمان امام (علیه السلام) اثبات و چه موضوعاتی نفی شده است؟

۳- مشروعیت‌سازی در گفتمان امام (علیه السلام) بر مبنای عقلانیت ابزاری چه تاثیری بر مخاطب نهاده است؟

۲-۱. هدف، ضرورت و روش تحقیق

هدف از این پژوهش پی‌بردن به نحوه مشروعیت‌سازی در گفتمان امام (علیه السلام) و میزان اثربخشی و کارآمدی آن برای اقناع مخاطب است.

1. Norman Fairclough
2. wan dayk
3. Vedak
4. gwntarkrs
5. Fan Leeuwen

این پژوهش که به روش توصیفی تحلیلی صورت می‌گیرد به این دلیل ضرورت دارد که در آن مناظره امام رضا (علیه السلام) به عنوان عالم برجسته مسلمانان با دو شخصیت برجسته مسیحی و یهودی بررسی می‌شود. این امر از میزان توانمندی آن‌ها در مناظره با یکدیگر و دیدگاه آن‌ها درباره مسائل مرتبط با ادیان اسلام، مسیحیت و یهودیت پرده برمی‌دارد.

۱-۳. پیشینه تحقیق

بررسی‌ها نشان می‌دهد که پژوهش‌های متعددی درباره مناظرات امام رضا (علیه السلام) از جنبه‌های مختلف صورت گرفته و شماری از این پژوهش‌ها بر اساس نظریات نظریه‌پردازان علم زبان‌شناسی در حوزه تحلیل گفتمان است. از آن‌جا که نظریه ون لیوون به عنوان یکی از نظریات مطرح در حوزه تحلیل گفتمان مبنای کار پژوهش حاضر واقع شده، در ادامه فقط به برخی از پژوهش‌هایی اشاره می‌شود که مناظرات امام رضا (علیه السلام) در آن‌ها بر اساس رویکردهای همین حوزه تحلیل گردیده است.

«تحلیل گفتمان مناظره و مجادله‌های حضرت رضا (علیه السلام) با دگرهای گفتمانی (مبانی قرآنی کلامی ساخت‌بندی هویت اسلامی)» میراحمدی و رضایی پناه (۱۳۹۵) در این پژوهش منطق روش‌شناختی حاکم بر گفتمان مناظرات و مباحثات امام رضا (علیه السلام) در حوزه تعیین مرزهای هویتی مورد واکاوی قرار گرفته است.

«تحلیل گفتمان ادیان در مناظره امام رضا (علیه السلام) با علمای دین مسیح و یهود» خزعلی و انصاری نیا (۱۳۹۶). در این پژوهش با استفاده از رویکرد تحلیل گفتمان بر پایه برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی ایدئولوژیک و ندادیک به تحلیل تطبیقی مناظره امام رضا (علیه السلام) پرداخته شده است.

«تحلیل مناظرات امام رضا (علیه السلام) بر مبنای نظریه گفتمانی لاکلا و موفه» مقدس (۱۳۹۹) در این پژوهش مناظرات امام رضا (علیه السلام) با هدف تبیین عناصر گفتمانی آن بر مبنای نظریه لاکلا و موفه مورد تحلیل واقع شده است.

«بررسی گفتمان القایی در فرایند مناظره امام رضا (علیه السلام) با علمای ادیان» نصیحت و باغبانی (۱۴۰۱) در این پژوهش مناظرات امام رضا (علیه السلام) با هدف تبیین روند شکل‌گیری معنا بر اساس رویکرد نشانه‌معناشناسی بررسی گردیده است.

در مطالب پیش گفته به تعدادی از پژوهش‌ها درباره مناظرات امام رضا (علیه السلام) در حوزه تحلیل گفتمان اشاره شد. با وجود این که پژوهش حاضر نیز مرتبط با همین حوزه است، اما موضوع آن (مشروعیت‌سازی) و چهارچوب نظری آن (نظریه ون لیوون) با آن‌ها متفاوت است؛ بنابراین

پژوهشی جدید و بدون سابقه است.

۲. چهارچوب نظری

همان طور که در مقدمه اشاره شد نظریه ون لیوون درباره مشروعیت‌سازی به عنوان چهارچوب نظری پژوهش حاضر برگزیده شده است؛ از همین رو در ادامه ضمن معرفی او به طور مختصر مبانی نظریه‌اش تبیین می‌گردد.

«تنوون لیوون (۱۹۴۷- هلند) رئیس دانشکده علوم انسانی و اجتماعی دانشگاه فناوری سیدنی است. وی زبان‌شناسی را در دانشگاه سیدنی خواند و نظریه ارتباطات را در دانشگاه‌های مک کواری و لندن تدریس کرد. او یکی از توسعه‌دهندگان اصلی نشانه‌شناسی اجتماعی است [که] از او کتاب‌ها و مقاله‌هایی درباره تحلیل گفتمان، ارتباطات دیداری و حوزه چندوجهی (چندنمایی) منتشر شده است.» (رضائی‌پناه و شوکتی مقرب، ۱۳۹۷: ۱۷).

ون لیوون نظریاتی در حوزه تحلیل گفتمان ارائه نموده است که مشروعیت‌سازی در گفتمان از جمله آن‌هاست. این نظریه بر چهار مؤلفه اقتدارسازی، ارزیابی اخلاقی، عقلانی‌سازی و اسطوره‌سازی استوار است (ون لیوون، ۱۳۹۷: ۲۱۲) که به ترتیب تبیین می‌شوند.

۲-۱. اقتدارسازی: [در این مؤلفه] مشروعیت‌سازی به وسیله ارجاع به اقتدار سنت، عرف، قانون و یا افرادی است که نوعی اقتدار نهادی به آن‌ها محول شده است.

۲-۲. ارزیابی اخلاقی: [ارزیابی اخلاقی] به معنای مشروعیت‌سازی به وسیله ارجاع به نظام‌های ارزشی است.

۲-۳. عقلانی‌سازی: [در این مؤلفه] مشروعیت‌سازی به وسیله ارجاع به اهداف و کاربردهای کنش اجتماعی نهادی‌سازی شده و دانش‌هایی است که جامعه ساخته است تا به آن‌ها اعتبار شناختی ارزانی دارد.

۲-۴. اسطوره‌سازی: اسطوره‌سازی عبارت است از مشروعیت‌سازی انتقال داده شده به وسیله روایت‌هایی که برایندهایشان به کنش‌های مشروع پاداش داده و کنش‌های نامشروع را مجازات می‌کند.» (همان: ۲۱۲).

هریک از این چهار مؤلفه دارای زیرمجموعه‌هایی هستند که در پژوهش حاضر فقط مواردی از آن‌ها تشریح می‌شوند که شواهدی دال بر آن‌ها در مناظره امام (علیه السلام) با دو شخصیت برجسته

مسیحی و یهودی وجود دارد؛ بنابراین در این راستا به تبیین سه زیر مجموعه مرتبط با اقتدارسازی یعنی اقتدار شخصی، اقتدار کارشناس و اقتدار رل مدل و یک زیر مجموعه مرتبط با ارزیابی اخلاقی یعنی قیاس و یک زیر مجموعه مرتبط با عقلانی سازی یعنی عقلانیت ابزاری پرداخته می شود.

۱-۱-۲. «**اقتدار شخصی**»: در مورد اقتدار شخصی، اقتدار مشروع به افراد به دلیل جایگاه یا نقش شان در نهاد خاصی مانند والدین و معلمان در نسبت با کودکان محول شده است. در این وضعیت دارندگان چنین اقتدارهایی از قاعده «چون من این گونه می گویم» بهره برده و نیاز به برانگیختن هیچ توجیهی در راستای این امر در ارتباط با دیگران ندارند، این در حالی است که در عمل ممکن است آن‌ها ارائه دلایل یا استدلال‌هایی را انتخاب کنند. مشروعیت اقتدار شخصی عموماً شکل بند و ماده‌ای از فرآیند بیانی را به خود می گیرد که در آن گفته صاحبان اقتدار شامل نوعی وجه التزامی است» (همان: ۲۱۳).

۲-۱-۲. «**اقتدار کارشناس**»: در این حالت مشروعیت به وسیله تخصص حاصل می شود. این تخصص ممکن است صراحتاً با اشاره به اعتبارنامه اظهار شود، اما اگر آن کارشناس در بافت خاصی شناخته شده باشد ممکن است بدیهی فرض شود مانند نوع خاصی از گفتمان آکادمیک که به جای ارائه اسناد و شواهد، نقل قول نخبگان سرشناس را در پرانتز می آورد. مشروعیت کارشناس عموماً شکل بندهای فرآیند بیانی مانند پروفیسور فلان بر این باور است که ... به خود می گیرد» (همان: ۲۱۳-۲۱۴).

۳-۱-۲. «**اقتدار رل مدل**»: در اقتدار رل مدل (الگو و سرمشق) افراد از نمونه‌هایی از رل مدل‌ها یا رهبران صاحب عقیده و نظر پیروی می کنند. در این بستر اعلام این واقعیت که رل مدل‌ها و الگوها نوع خاصی از رفتار را اتخاذ یا به چیزهایی خاص باور دارند، کافی است تا کنش‌های پیروانشان را مشروع سازد.» (همان: ۲۱۴-۲۱۵).

۲-۲-۱. «**قیاس**»: قیاس [یا مقایسه یا] بیان شباهت‌ها [یکی از] روش‌های متداول ارزیابی اخلاقی است [که] همواره در گفتمان کارکرد مشروعیت‌سازی یا مشروعیت‌زدایی دارد [در این روش کاری از جهت این که] مانند فعالیت دیگری است که با ارزش‌های مثبتی همراه و پیوسته است یا مانند کاری نیست که با ارزش‌های منفی آمیخته است [مقایسه می شود]. (همان: ۲۲۰).

۳-۲-۱. «**عقلانیت ابزاری**»: [کنش‌ها] و عمل‌ها را با ارجاع به اهداف، کاربردها و تأثیراتشان مشروع می سازد» (همان: ۲۲۱). یعنی هدف، کاربرد و تأثیر هر کنش معیاری برای مشروعیت آن است.

در بخش چهارچوب نظری مؤلفه‌های نظریه‌ون لیوون و تعدادی از زیرمجموعه‌های مرتبط با آن مؤلفه‌ها توضیح داده شد. در حالی که این زیرمجموعه‌ها طبق شواهد مستخرج از مناظره امام (علیه السلام) به عنوان یک متن دینی گزینش گردید که خود دارای ویژگی‌های خاصی در مقایسه با سایر متون است.

۳. مشروعیت‌سازی در مناظره امام رضا (علیه السلام)

در عبارات پیشین پنج زیرمجموعه مرتبط با مؤلفه‌های نظریه‌ون لیوون که در بردارنده شواهدی در مناظره امام (علیه السلام) با شخصیت برجسته مسیحی یعنی «جائلیق (رهبر اسقف‌ها) [و شخصیت برجسته یهودی یعنی] رأس الجالوت (عالمی یهودی)» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۳۹) هستند، تبیین شد. در ادامه شواهد دال بر مشروعیت‌سازی در مناظره امام (علیه السلام) با آن دو شخصیت بر مبنای پنج زیرمجموعه یاد شده مورد واکاوی قرار می‌گیرد.

۳-۱. اقتدار شخصی

چنان که پیشتر گفته شد جایگاه یا نقش افراد در نهاد خاصی موجب برخورداری آن‌ها از اقتدار شخصی می‌گردد که در این صورت گفته‌شده صاحبان چنین اقتداری در بردارنده نوعی التزام است که منجر به مشروعیت‌سازی می‌شود.

در مناظره امام (علیه السلام) شخصیت والای او از اقتدار شخصی برخوردار است که این امر به بهره‌مندی او از جایگاه برجسته علمی در میان مسلمانان و احاطه‌اش به موضوعات مرتبط با ادیان برمی‌گردد؛ زیرا همان‌طور که گفته شده «گستره علم و دانش امام (علیه السلام) افزون بر قرآن و سنت حوزه‌های دیگری از جمله کتب مقدس همچون تورات، انجیل، زبور و زبان اقوام و ملل گوناگون را در برمی‌گرفت» (خزعلی و انصاری‌نیا، ۱۳۹۶: ۸۲). روش مناظره امام (علیه السلام) که خود قبل از شروع مناظره آن را تشریح کرده، مؤید گستره علم اوست. عبارت ذیل در گفت‌وگوی امام (علیه السلام) با حسن بن محمد نوفلی گواه این امر است.

«فقال لي: يا نوفلي أتحب أن تعلم متی یندم المأمون؟»

قلت: نعم

قال: إذا سمع احتجاجي على أهل التوریه بتوراتهم و على أهل الإنجیل بإنجیلیهم و على

الصائبین بعبرانیتهم و علی أهل الهراذة بفارسیتهم و علی أصحاب المقالات بلغاتهم، فاذا قطعت كل صنف و دحضت حجته و ترك مقالته و رجع إلى قولي علم المأمون الموضع الذي هو سبيله ليس بمستحق له فعند ذلك تكون الندامة» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۴۰-۱۴۱).

«پس به من گفت: ای نوفلی آیا می خواهی که بدانی مأمون چه وقتی پشیمان می شود؟

گفتم: بله

گفت: اگر دلیل آوردن مرا در مقابل اهل تورات با توراتشان و در مقابل اهل انجیل با انجیل شان و در مقابل صابئی ها با زبان عبری شان و در مقابل اهل هیربدان با زبان فارسی شان و در مقابل صاحبان سخن با زبان های شان بشنود؛ پس اگر بر هر گروهی فائق آیم و دلیلش را باطل نمایم و از سخنش دست بردارد و به قول من رجوع کند، مأمون درمی یابد جایگاهی که او [درصد] آن است شایسته آن نیست آن هنگام پشیمانی پیش می آید.»

امام علیه السلام در این گفت و گو با «حسن بن محمد نوفلی» از ارائه دلیل در برابر پیروان ادیان و مذاهب مختلف با تکیه بر کتاب دینی و زبان آن ها سخن به میان آورده و به ابطال دلیل آن ها و پشیمانی مأمون اشاره کرده است؛ بنابراین روشن می شود که امام علیه السلام به دین و زبان مکاتب گوناگون عالم بوده که این امر بیانگر گستردگی دامنه اطلاعات او و نشانگر برجستگی جایگاه علمی اوست.

نکته دیگری که ذکر آن ضروری به نظر می رسد شاخص بودن افرادی است که به دستور مأمون برای حضور در جلسه مناظره با امام علیه السلام از آن ها دعوت شده بود. چنان که در عبارات ذیل ملاحظه می کنیم.

«لما قدم علي بن موسى الرضا عليه السلام على المأمون أمر الفضل بن سهل أن يجمع له أصحاب المقالات مثل الجائليق ورأس الجالوت ورؤساء الصابئين وأصحاب زردشت و نسطاس الرومي و المتكلمين ليسمع كلامه و كلامهم فجمعهم الفضل بن سهل ثم أعلم المأمون باجمعهم فرحب بهم المأمون ثم قال لهم: إني جمعتكم و أحببت أن تناظروا ابن عمي» (همان: ۱۳۹-۱۴۰).

«وقتی که علی بن موسی الرضا علیه السلام بر مأمون وارد شد به فضل بن سهل دستور داد که صاحبان سخن مثل جائلیق و رأس الجالوت و رهبران صابئی ها و پیروان زرتشت و نسطاس رومی و متکلمان را برای او به گردهمایی دعوت کند تا سخن او و سخن آنان را بشنود. پس فضل بن سهل آن ها را به گردهمایی دعوت کرد. سپس مأمون را از گردهمایی آن ها مطلع نمود آن گاه مأمون به آن ها خوشامد گفت سپس به آن ها گفت: من شما را به گردهمایی دعوت کردم و خواستم که با

پسرعمویم مناظره کنید.»

در این عبارات از کسانی سخن به میان آمده که همه آن‌ها جزو شخصیت‌های بارز ادیان و مذاهب مختلف بوده‌اند در حالی که امام (علیه السلام) در جمع آن‌ها و با تعدادی از آن‌ها با همان شیوه‌ای که خود بدان اشاره نمود، به مناظره پرداخت و بر آن‌ها فائق آمد و بارز بودن شخصیت علمی‌اش برای آن‌ها نیز ثابت شد به گونه‌ای که برخی از آنان حیرت‌زده به آن اقرار کردند. قول جاثلیق مسیحی خطاب به امام (علیه السلام) در پایان مناظره بیانگر این موضوع است هنگامی که به او گفت:

«لیسألک غیري، وحق المسیح ما ظننت أنّ فی علماء المسلمین مثلك» (همان: ۱۴۷)

«کسی غیر از من از تو سؤال پرسد، به حق مسیح قسم گمان نمی‌کردم که کسی مانند تو در میان علمای مسلمان باشد.»

با این توضیحات امام (علیه السلام) به‌عنوان عالم و دانشمندی مسلمان با تکیه بر جایگاه علمی خود اقدام به مناظره کرد که این موضوع طبق نظریه ون لیوون بر اقتدار شخصی دلالت می‌کند. با وجود بهره‌مندی امام (علیه السلام) از چنین اقتداری که او را از ارائه دلیل و برهان ورزی در برابر طرف‌های مناظره بی‌نیاز می‌کند؛ اما او چنان که خود تصریح کرده «إذا سمع احتجاجی»، گفته‌اش را با دلیل و برهان همراه ساخته و بر اعتبار آن افزوده است. بنا بر آن چه گفته شد، این زیر مجموعه مرتبط با مؤلفه اقتدارسازی در مناظره امام (علیه السلام) تجلی یافته و سبب مشروعیت‌سازی در گفتمان او شده است؛ ضمن این که ارائه دلیل در آن مشروعیتش را دوچندان کرده تا جایی که موجب رد ادله رقیب در مناظره و مشروعیت‌زدایی از گفتمان او شده است. این امر نمایانگر توانمندی علمی امام (علیه السلام) در برطرف کردن شبهات پیروان دیگر ادیان و مکاتب نسبت به حقانیت دین اسلام بر پایه استدلال علمی است.

۳-۲. اقتدار کارشناس

با توجه به مطالب پیش گفته درباره اقتدار کارشناس مشروعیت گفتمان در این حالت از طریق تخصص حاصل می‌شود؛ یعنی قول فرد متخصص آگاه و نخبه سرشناس در زمینه موضوع خاصی به‌مثابه یک سند سبب مشروعیت‌سازی گفتمان می‌گردد.

در مناظره امام (علیه السلام) شواهدی از اقتدار کارشناس دیده می‌شود که در ادامه قابل بررسی است. استناد امام (علیه السلام) به قول «یوحنا ی دیلمی» در مناظره با جاثلیق شخصیت برجسته مسیحی از جمله شواهدی است که اقتدار کارشناس در آن نمود یافته است، هنگامی که جاثلیق از او

درخواست کرد دو شاهد از غیر پیروان دینش برای نبوت حضرت محمد ﷺ مشخص نماید. امام (علیه السلام) به منظور اجابت درخواست او قولی از «یوحنا ی دیلمی» را نقل کرد. عبارات ذیل بر این موضوع دلالت می‌کند.

«قال الجاثلیق: أليس إنما نقطع الأحكام بشاهدي عدل؟»

قال: (علیه السلام): بلی.

قال: فأقم شاهدين من غير أهل ملتک علی نبوه محمد ﷺ ممن لا تنکره النصرانيه.

قال (علیه السلام): الآن جئت بالنصفه يا نصراني ألا تقبل مني العدل المقدم عند المسيح عيسى بن مريم (علیه السلام)؟

قال الجاثلیق: ومن هذا العدل؟ سمه لي:

قال: ما تقول في يوحنا الديلمي؟

قال: بخ بخ ذكرت أحب الناس إلى المسيح

قال: هل نطق الإنجيل: أن يوحنا. قال: إنما المسيح أخبرني بدين محمد العربي و بشرني به أنه يكون من بعده» (همان: ۱۴۱-۱۴۲).

«جاثلیق گفت: آیا این طور نیست که احکام را با دو شاهد عادل قطعی می‌کنیم؟»

[امام] (علیه السلام) گفت: بله این طور است.

[جاثلیق] گفت: پس دو شاهد غیر از پیروان دینت را برای نبوت محمد ﷺ مشخص کن، از کسانی که مسیحیت او را انکار نمی‌کند.

[امام] (علیه السلام) گفت: الان انصاف را رعایت کردی ای مسیحی، آیا از من عادل ترجیح داده شده به نظر مسیح عیسی بن مریم (علیه السلام) را می‌پذیری؟

جاثلیق گفت: و این عادل کیست؟ اسم او را برای من ذکر کن.

[امام] (ع) گفت: درباره یوحنا ی دیلمی چه می‌گویی؟

[جاثلیق] گفت: به به! محبوب‌ترین مردم نزد مسیح را نام بردی.

[امام (علیه السلام)] گفت: آیا انجیل گفت: که یوحنا گفت: همانا مسیح مرا از دین محمد عربی مطلع کرد و مرا به آن بشارت داد که او بعد از وی می‌باشد.»

چنان که ملاحظه می‌شود امام (علیه السلام) در این مناظره بنا به تقاضای جاثلیق برای اثبات نبوت حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) به نقل قول یوحنا دیلمی به عنوان شاهد عادل غیرمسلمان، مورد قبول در دین مسیحیت و مقرب حضرت عیسی (علیه السلام) پرداخته است. این در حالی است که یوحنا دیلمی طبق گفته امام (علیه السلام) در عبارت دیگری یکی از علمای بزرگ مسیحی است. با این توضیحات او فردی آگاه و دارای تخصص است که امام (علیه السلام) با به کارگیری قول او در اثبات نبوت حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) از طریق اقتدار کارشناس اقدام به مشروعیت‌سازی در گفتمان خود نموده است.

نکنه‌ای که ذکر آن در قول یوحنا ضروری به نظر می‌رسد این است که او به‌طور مستقیم و بی‌واسطه خبر آمدن حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) را از حضرت عیسی (علیه السلام) شنیده است؛ بنابراین یوحنا با تکیه بر قول کسی از نبوت حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) سخن گفته که او خود یکی از پیامبران خداست و به او وحی می‌شود؛ در نتیجه جاثلیق به عنوان یکی از پیروان او نمی‌تواند قولش را انکار یا در آن شک کند. با این توضیحات امام (علیه السلام) اهمیت نبوت پیامبر اسلام را با نقل قول یوحنا که از پشتوانه محکمی برخوردار است، عیان ساخته است.

امام (علیه السلام) برای اثبات نسبت ناروا دادن به حضرت عیسی (علیه السلام) نیز از اقتدار کارشناس در کلام خود بهره جسته است؛ هنگامی که قول برخی از علمای مسیحی را برای جاثلیق نقل کرده است، چنان که در عبارات زیر می‌بینیم.

«ثم قال (علیه السلام) للجاثلیق: بحق الابن و أمه هل تعلم أن متی قال: إن المسيح هو ابن داوود بن إبراهيم بن إسحاق بن يعقوب بن يهود ابن خضرين. فقال مرقابوس في نسبة عيسى بن مريم (علیه السلام): إنه كلمة الله أحلها في جسد الأدمي فصارت إنسانا و قال ألؤفا: إن عيسى بن مريم (علیه السلام) و أمه كانا إنسانين من لحم و دم فدخل فيهما روح القدس. فما تقول في شهادة ألؤفا و مرقابوس و متی علی عیسی و مانسبوه إليه؟» (همان: ۱۴۶-۱۴۷).

«سپس [امام] (علیه السلام) به جاثلیق گفت: به حق پسر و مادرش آیا می‌دانی که متی گفت که مسیح پسر داوود بن ابراهیم بن اسحاق بن یعقوب بن یهود ابن خضرین است. پس مرقابوس درباره نسبت عیسی بن مریم (علیه السلام) گفت: همانا او کلمه خداوند است که آن را در جسم آدمی جای داد پس انسان شد و الوفا گفت: همانا عیسی بن مریم (علیه السلام) و مادرش دو انسان از گوشت و خون بودند پس روح القدس در آن دو وارد شد. پس درباره شهادت دادن الوفا و مرقابوس و متی بر علیه عیسی و آن چه را که به او نسبت دادند چه می‌گویی؟»

امام علیه السلام در این مناظره با جاثلیق به نقل قول متی، مرقابوس و الوقا درباره حضرت عیسی علیه السلام پرداخته و نظر او را درباره شهادت این سه نفر بر علیه حضرت عیسی علیه السلام و دادن نسبت ناروا به او جویا شده است. نکته قابل ذکر در خصوص قول افراد نامبرده این است که قول آن‌ها با آنچه درباره حضرت عیسی علیه السلام در قرآن کریم ذکر شده همخوانی و تطابق ندارد؛ زیرا «متی» حضرت عیسی علیه السلام را پسر داود دانسته در حالی که او طبق آیه ۱۷۱ سوره نساء (إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ) پسر حضرت مریم علیها السلام است.

مرقابوس نیز او را کلمه خداوند فرض کرده که به وسیله او در جسم انسان وارد شده است در حالی که او طبق آیه ۱۷۱ سوره نساء (إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَةً أُلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ) کلمه خداوند است که به وسیله او به حضرت مریم علیها السلام القا شده است.

همچنین الوقا او و مادرش را انسانی از گوشت و خون خوانده که روح القدس در وجود آن‌ها وارد شده است، در حالی که طبق آیه ۱۱۰ سوره مائده (إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ادْكُرِي نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ) خدای متعال با روح القدس به او نیرو بخشیده است. با این توضیحات آن‌چه را که سه شخصیت یادشده در قول خود به حضرت عیسی علیه السلام نسبت داده‌اند، نادرست است. گفتنی است که آن‌ها طبق قول جاثلیق جزو علمای دین مسیحیت هستند و شهادت آن‌ها از نظر جاثلیق جایز و حق است. عبارات ذیل بیانگر این مسئله است:

«فقال له الرضا علیه السلام: فكيف شهادة هؤلاء عندك؟»

قال: جائزه، هؤلاء علماء الإنجيل و كلما شهدوا به فهو حق» (همان: ۱۴۶).

«پس [امام] رضا علیه السلام به او گفت: پس شهادت دادن این‌ها به نظر تو چگونه است؟»

«گفت: جائز است. این‌ها علمای انجیل اند و هر چه به آن شهادت دهند حق است.»

همان‌طور که در این عبارات ملاحظه می‌شود جاثلیق عالم بودن سه شخصیت یاد شده را در دین مسیحیت تأیید کرده و شهادت دادن آن‌ها را حق دانسته است؛ بنابراین آن‌ها افرادی آگاه نسبت به دین مسیحیت هستند که طبق نظریه ون لیوون کارشناس به‌شمار می‌آیند و قول آن‌ها به‌مثابه سند است که امام علیه السلام با استناد به آن از طریق اقتدار کارشناس نسبت ناروایی را که به حضرت عیسی علیه السلام داده شده، اثبات کرده است.

با توجه به آن‌چه درباره اقتدار کارشناس در مناظره امام علیه السلام بیان شد، این نتیجه به دست می‌آید که او با به کار بردن آن جهت اثبات نبوت حضرت محمد صلی الله علیه و آله و اتهام به حضرت عیسی علیه السلام گفتمان

خود را به قول چهار عالم از علمای دین مسیحیت مستند نموده است در حالی که آن‌ها مورد تأیید جاثلیق مسیحی هستند که این امر راه را برای هر گونه انکاری از سوی او می‌بندد و سبب مشروعیت‌سازی گفتمان امام (علیه السلام) می‌گردد. نکته قابل ذکر در این باره آن است که امام (علیه السلام) برای مشروعیت‌سازی در گفتمان خود هوشمندانه به قول کسانی استناد کرده که مخاطب هیچ تردیدی در آن نداشته و به عنوان منبعی موثق به آن اعتماد کرده است. بدین ترتیب امام (علیه السلام) با به کارگیری ادله نقلی قابل قبول از نظر مخاطب مانع مغالطه او شده و ضمن مجاب کردن او حقیقت انکار ناپذیر نبوت دو پیامبر اولوالعزم یعنی حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) و حضرت عیسی (علیه السلام) را برای وی آشکار نموده است.

۳-۳. اقتدار رل مدل

بر اساس آن چه درباره رل مدل یا نقش و الگو بیان شد منظور از رل مدل رهبر صاحب عقیده‌ای است که دیگران از او پیروی می‌کنند در حالی که رفتار و عقیده او سبب مشروعیت‌سازی می‌شود.

رل مدل همچون کارشناس دارای مصادیقی در مناظره امام (علیه السلام) است. حضرت عیسی (علیه السلام) از مصادیق رل مدل است که امام (علیه السلام) با تکیه بر قول او در مناظره با جاثلیق از نبوت حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) سخن به میان آورده است. عبارت ذیل مؤید این موضوع است.

«قال الرضا (علیه السلام): يا نصراني هل تعرف في الإنجيل قول عيسى (علیه السلام):

إني ذاهب إلى ربكم وربي و البارقليطا جاء، هو الذي يشهد لي بالحق كما شهدت له» (همان: ۱۴۵).

«[امام] رضا (علیه السلام) گفت: ای مسیحی آیا از قول عیسی (علیه السلام) در انجیل آگاهی داری:

همانا من به سوی خدای شما و خدایم می‌روم در حالی که بارقلیطا آمد. او کسی است که برای من به حق شهادت می‌دهد همان‌طور که من برای او شهادت دادم.»

امام (علیه السلام) در این عبارت، جاثلیق را مورد خطاب قرار داده و با او درباره اطلاعش از قول حضرت عیسی (علیه السلام) و عروج او به سوی خداوند و آمدن بارقلیطا و شهادت برای او سخن گفته است. شایان ذکر است که منظور از «بارقلیطا» [در این عبارت] حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) است «(مکارم شیرازی، ۱۳۸۸: ۵۰)

طبق مطالب مذکور در این عبارت امام (علیه السلام) از قول حضرت عیسی (علیه السلام) که یکی از پیامبران اولوالعزم و رهبری صاحب عقیده و پیرو است، بهره جسته و نبوت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) را بر اساس

آن برای جاثلیق ثابت کرده است؛ این در حالی است که امام (علیه السلام) پیش از این با استناد به قول «یوحنا دیلمی» عالم بزرگ مسیحی این موضوع را برای او اثبات کرده است. با این توضیحات امام (علیه السلام) کلام خود درباره نبوت حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) را به قول دو شخصیت برجسته مسیحی که هر دو مورد تأیید جاثلیق مسیحی اند مستند کرده و به این ترتیب گفتمان خود را هم با اقتدار کارشناس و هم با اقتدار رل مدل مشروع ساخته است.

علاوه بر این امام (علیه السلام) برای اثبات نبوت حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) از شهادت دادن حضرت موسی (علیه السلام)، حضرت عیسی (علیه السلام) و حضرت داود (علیه السلام) به نبوت او سخن به میان آورده است آن هنگام که با رأس الجالوت، مناظره نموده است. عبارات ذیل گواه این مسئله است.

«فقال رأس الجالوت: من أين تثبت نبوه محمد (صلی الله علیه و آله)؟»

قال الرضا (علیه السلام): شهد نبوته موسى بن عمران و عيسى بن مريم و داود خليفه الله عزوجل في الأرض» (همان: ۱۴۷).

«پس رأس الجالوت گفت: از کجا نبوت محمد (صلی الله علیه و آله) را اثبات می کنی؟»

«[امام] رضا (علیه السلام) گفت: موسی بن عمران و عیسی بن مریم و داود خلیفه خدای عزوجل در زمین به نبوت او شهادت دادند.»

چنان که در این عبارت ملاحظه می شود امام (علیه السلام) نبوت حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) را بر مبنای شهادت دادن سه پیامبر خدا (حضرت موسی (علیه السلام)، حضرت عیسی (علیه السلام) و حضرت داود (علیه السلام)) برای رأس الجالوت اثبات کرده است؛ از همین رو، او به منظور مشروع ساختن گفتمانش اقتدار رل مدل را با تکیه بر عملکرد پیامبران مذکور که هر یک رهبری برای قوم و پیروان خود بوده اند، به کار برده است.

غیر از این، امام (علیه السلام) برای اثبات نبوت حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) در مناظره با رأس الجالوت از قول حضرت حقیق (علیه السلام) بهره جسته است. عبارات ذیل بر این امر دلالت می کند.

«قال الرضا (علیه السلام): هل تعرف حيقوق النبي (صلی الله علیه و آله)؟»

قال نعم: إني به لعارف.

قال: فأنه قال: و كتابكم ينطق به جاء الله تعالى بالبيان من جبل فاران و امتلأت السموات من تسبيح أحمد و أمته يأتيها بكتاب جديد يعني بالكتاب الفرقان» (همان: ۱۴۸-۱۴۹).

«امام رضا (علیه السلام) گفت: آیا حقیق نبی (صلی الله علیه و آله) را می شناسی؟»

گفت بله: من او را می‌شناسم.

گفت: پس او گفت. و کتاب شما می‌گوید که خداوند متعال قرآن را از کوه فاران آورد و آسمان‌ها از تمجید احمد و امتش پر شد در حالی که او کتاب جدیدی یعنی کتاب قرآن را برای ما می‌آورد.»

امام (علیه السلام) در این عبارت رأس الجالوت را مورد خطاب قرار داده و با او از قول حضرت حقیوق (علیه السلام) درباره نزول قرآن کریم به وسیله خداوند متعال و تمجید حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) و امتش و آوردن کتابی جدید یعنی قرآن توسط او سخن به میان آورده است.

قابل ذکر است که منظور از کوه فاران در عبارت یاد شده کوهی از کوه‌های مکه (همان: ۱۴۸) و مقصود از «البیان» و «الفرقان» قرآن کریم است.

مطالب مذکور در این شاهد مثال نیز حاکی از آن است که امام (علیه السلام) برای تأیید و اثبات پیامبری حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) قول حضرت حقیوق (علیه السلام) را به عنوان یک رهبر و الگو نقل کرده و به این ترتیب گفتمان خود را با اقتدار رل مدل مشروع ساخته است. افزون بر این امام (علیه السلام) نبوت حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) را با استناد به قول حضرت موسی (علیه السلام) برای رأس الجالوت اثبات کرده است. عبارات ذیل بیانگر این موضوع است.

«هل تعلم يا يهودي ان موسى اوصى بني اسرائيل، فقال لهم: انه سيأتيكم نبي من اخوانكم، فصدقوا، و منه فاسمعوا فهل تعلم ان لبني اسرائيل اخوه غير ولد اسماعيل؟

فقال رأس الجالوت: هذا قول موسى لاندفعه.

فقال له الرضا (علیه السلام): هل جاءكم من اخوه بني اسرائيل نبي غير محمد (صلی الله علیه و آله)؟

قال: لا» (همان: ۱۴۷-۱۴۸)

«ای یهودی آیا می‌دانی که موسی به بنی اسرائیل سفارش کرد، پس به آن‌ها گفت: همانا پیامبری از برادرانتان به سوی شما خواهد آمد پس او را تأیید کنید و به [کلام] او گوش فرادهید؛ پس آیا می‌دانی که بنی اسرائیل برادرانی غیر از نسل اسماعیل دارند.

پس رأس الجالوت گفت: این قول موسی است که آن را رد نمی‌کنیم.

پس [امام] رضا (علیه السلام) به او گفت: آیا پیامبری غیر از محمد (صلی الله علیه و آله) از برادران بنی اسرائیل به سوی شما آمد؟ گفت: نه.»

همان طور که در این مناظره می بینیم امام (علیه السلام) قول حضرت موسی (علیه السلام) درباره آمدن پیامبری از برادران بنی اسرائیل یعنی حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) را بر زبان آورده و نبوت حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) را بر مبنای قول او تصدیق کرده است. این در حالی است که او خود نیز پیامبری از پیامبران خداوند ورهبری برای قومش بنی اسرائیل است. با این توضیحات در این شاهد مثال نیز اقتدار رل مدل سبب مشروعیت سازی گفتمان امام (علیه السلام) شده است.

بر اساس شواهد بررسی شده درباره اقتدار رل مدل این نتیجه حاصل می شود که امام (علیه السلام) این زیر مجموعه مرتبط با مؤلفه اقتدار سازی را برای اثبات نبوت حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) با تکیه بر قول و عملکرد چهار نفر از پیامبران خدا (حضرت عیسی (علیه السلام) حضرت موسی (علیه السلام)، حضرت داوود (علیه السلام) و حضرت حیقوق (علیه السلام)) به کار برده است. بنابراین او به منظور مشروع ساختن گفتمانش از طریق اقتدار رل مدل همچون اقتدار کارشناس با استناد به قول آن ها از ادله نقلی استفاده کرده است با این تفاوت که پیامبران خداوند به عنوان رل مدل در مقایسه با علمای دین مسیحیت به عنوان کارشناس از جایگاه بالاتری برخوردارند؛ به دلیل این که آن ها از سوی خداوند برای ارشاد و هدایت بشر مبعوث شده اند در حالی که دارای رسالت و عقیده ای هستند که دیگران از آن ها اطاعت و پیروی می کنند و از طریق وحی با خدای متعال ارتباط دارند. امام (علیه السلام) بر مبنای قول و فعل چنین افرادی که با منبع غیر قابل تردید وحی مرتبط هستند، در همه شواهد دال بر اقتدار رل مدل درباره نبوت حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) با جاثلیق و رأس الجالوت به مناظره پرداخته که این امر بیانگر تاکید امام (علیه السلام) بر نبوت پیامبر اسلام در مقابل دو شخصیت مسیحی و یهودی است.

۳-۴. قیاس

طبق آن چه در بخش چهار چوب نظری تحقیق گفته شد، قیاس یکی از زیر مجموعه های مرتبط با مؤلفه «ارزیابی اخلاقی» است که بر اساس آن کاری با ارزش مثبت یا منفی با کار دیگری مقایسه می شود، در حالی که این زیر مجموعه مرتبط با مؤلفه مذکور همواره سبب مشروعیت سازی یا مشروعیت زدایی می گردد.

قیاس در مناظره امام (علیه السلام) دارای شواهدی است که به تبیین آن ها پرداخته می شود. قول امام (علیه السلام) در پاسخ به سؤال جاثلیق راجع به نبوت حضرت عیسی (علیه السلام) و کتابش جزو شواهد قیاس است چنان که در عبارات زیر می بینیم:

«فقال الجاثلیق: ما تقول في نبوه عيسى و كتابه؟ هل تنكر منهما شيئاً؟»

قال الرضا (علیه السلام): أنا مقرّر بنبوه عیسی و کتابه و ما بشر به أمته و کافر بنبوه کل عیسی لم یقرّر بنبوه محمد (صلی الله علیه و آله) و بکتابه و لم یبشر به أمته» (همان: ۱۴۱).

«پس جاثلیق گفت: درباره نبوت عیسی و کتابش چه می‌گویی؟ آیا چیزی از آن دورا انکار می‌کنی؟»

[امام] رضا (علیه السلام) گفت: من به نبوت عیسی و کتابش و آن چه را که او به امتش بشارت داد اقرار می‌کنم و نبوت هر عیسایی که به نبوت محمد (صلی الله علیه و آله) و کتابش اقرار نکرد و آن را به امتش بشارت نداد انکار می‌نمایم.»

جاثلیق در این عبارت درباره نبوت حضرت عیسی (علیه السلام) به پرسش از امام (علیه السلام) پرداخته و امام (علیه السلام) با اظهار نظر در این خصوص گفتمان دو عیسی را با هم مقایسه کرده است. عیسایی که آمدن حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) را به امتش بشارت داده و عیسایی که به نبوت حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) اقرار نکرده و آمدن او را به امتش بشارت نداده است. این در حالی است که با به کارگیری واژه «مقر» و اعتراف به نبوت حضرت عیسی (علیه السلام) گفتمان او را مشروع ساخته و با کاربرد واژه «کافر» و انکار نبوت عیسایی غیر از حضرت عیسی (علیه السلام) از گفتمان او مشروعیت‌زدایی نموده است.

آن چه در شاهد مثال مذکور جلب توجه می‌کند، بشارت به آمدن حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) و نبوت او به عنوان معیار امام (علیه السلام) برای مقایسه دو عیسی است. این امر حاکی از اهمیت نبوت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) از دید اوست که آن را معیار تایید حضرت عیسی (علیه السلام) و عدم تایید عیسایی غیر از او قرار داده است.

علاوه بر این امام (علیه السلام) قیاس را در قول دیگری درباره نبوت حضرت عیسی (علیه السلام) به کار برده است آن جا که خطاب به جاثلیق این‌طور فرموده است:

«ثم قال له: یا نصرانی واللّه إنّنا لنؤمن بعیسی الذی آمن بمحمد (صلی الله علیه و آله) و ما ننقم علی عیساکم شیئا إلا ضعفه و قله صیامه و صلاته» (همان: ۱۴۳).

«سپس به او گفت: ای مسیحی به خدا سوگند همانا ما به عیسایی که به محمد (صلی الله علیه و آله) ایمان آورد، ایمان می‌آوریم و چیزی را بر عیسای شما عیب نمی‌دانیم مگر ضعفش و کم بودن روزه و نمازش.»

امام (علیه السلام) در این قول نیز به مقایسه دو عیسی پرداخته است، حضرت عیسی (علیه السلام) که به حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) ایمان آورده و عیسایی که ضعیف است و کم روزه می‌گیرد و کم نماز به جای می‌آورد.

امام علی (علیه السلام) به عیسای اول ایمان آورده و با ایمان آوردن به او، گفتمانش یعنی اقرار به نبوت حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) را مشروع ساخته و با انتقاد از عیسای دوم که به نبوت حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) اقرار نکرده، گفتمان او را غیر مشروع خوانده است.

نکته قابل ذکر در این شاهد مثال این است که امام علی (علیه السلام) تصدیق حضرت عیسی (علیه السلام) را مشروط به ایمان او به حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) کرده است. این مسئله نشانگر آن است که نبوت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) مسئله‌ای اساسی و بنیادی در جهان بینی امام علی (علیه السلام) است که اقرار به آن را پیش شرط ایمان به حضرت عیسی (علیه السلام) دانسته است.

غیر از دو شاهد مثال پیشین قیاس برای نفی الوهیت حضرت عیسی (علیه السلام) در مناظره امام علی (علیه السلام) با جاثلیق به کار رفته است، عبارات ذیل مبین این موضوع است:

«قال الرضا (علیه السلام): ما أنكرت أن عيسى (عليه السلام) كان يحيي الموتى بإذن الله عزوجل.

قال الجاثليق: أنكرت ذلك من أجل أن من أحيا الموتى وأبرأ الأكمه والأبرص فهو رب مستحق لأن يعبد.

قال الرضا (علیه السلام): فإن اليسع قد صنع مثل ما صنع عيسى (عليه السلام) مشى على الماء وأحيا الموتى وأبرأ الأكمه والأبرص فلم تتخذة أمته ربا ولم يعبده أحد من دون الله عزوجل» (همان: ۱۴۳).

«[امام] رضا (علیه السلام) گفت: انکار نکردی که عیسی (علیه السلام) مردگان را به اذن خدای عزوجل زنده می کرد.

جاثلیق گفت: آن را انکار کردم به سبب این که کسی که مردگان را زنده کند و کور مادرزاد و مبتلا به برص را شفا دهد پس او خدایی شایسته عبادت است.

[امام] رضا (علیه السلام) گفت: پس همانا یسع انجام داد مثل آن چه را که عیسی (علیه السلام) انجام داد، روی آب راه رفت و مردگان را زنده کرد و کور مادرزاد و مبتلا به برص را شفا داد پس امتش او را به عنوان خدا انتخاب نکرد و هیچ کس او را در برابر خدای عزوجل عبادت ننمود.»

امام علی (علیه السلام) در این عبارات با ایراد سؤالی درباره زنده کردن مردگان به وسیله حضرت عیسی (علیه السلام) جاثلیق را مورد خطاب قرار داده، این در حالی است که جاثلیق ضمن انکار انجام این کار زنده کننده مردگان و شفا دهنده بیماران را خدایی دانسته که شایسته پرستش است هر چند این نظر جاثلیق مغایر با آن چیزی است که راجع به حضرت عیسی (علیه السلام) در قرآن ذکر شده است؛ زیرا او

طبق آیه ۴۹ سوره آل عمران (وَأُتِرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأُبْرَصَ وَأُخِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ) بیماران را شفا می‌داد و مردگان را به اذن خداوند زنده می‌کرد و طبق آیه ۳۰ سوره مریم (قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا) او عبد و پیامبر خدا بود نه معبود سزاوار پرستش و طبق آیه ۷۲ سوره مائده (وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ) فقط خدا را شایسته پرستش می‌دانست.

امام (علیه السلام) در واکنش به چنین اظهارنظری از سوی جاثلیق، معجزات حضرت عیسی (علیه السلام) را با معجزات حضرت یسع (علیه السلام) (یکی از پیامبران بنی اسرائیل) مقایسه کرده و از برگزیده نشدن او به عنوان خدا و پرستش او به وسیله قومش سخن به میان آورده و الوهیت حضرت عیسی (علیه السلام) را از طریق این مقایسه نفی نموده است؛ بنابراین امام (علیه السلام) با بهره‌گیری از قیاس گفتمان خود یعنی عدم الوهیت حضرت عیسی (علیه السلام) را مشروع ساخته و از گفتمان جاثلیق یعنی الوهیت حضرت عیسی (علیه السلام) مشروعیت‌زدایی کرده است در حالی که او با کاربرد این قیاس به طور ضمنی نبوت حضرت عیسی (علیه السلام) را اثبات نموده است؛ زیرا به مقایسه او با کسی پرداخته که او نیز از پیامبران خدا بوده و در آوردن معجزات با او شباهت داشته است؛ هر چند چنین قیاسی ثابت کننده نبوت هر پیامبری است که امام (علیه السلام) در ادامه مناظره اش با جاثلیق به معجزات برخی از آن‌ها اشاره کرده است.

علاوه بر این، قیاس برای اثبات نبوت حضرت عیسی (علیه السلام) در مناظره امام (علیه السلام) با رأس الجالوت تجلی یافته است. عبارات ذیل گواه این امر است:

«فقال له الرضا (علیه السلام): يا رأس الجالوت أسألك عن نبيك موسى بن عمران (علیه السلام)

فقال: سل

قال: ما الحجة على أن تثبت نبوته؟

قال اليهودي: إنه جاء بما لم يجيء به أحد من الأنبياء قبله

قال له: مثل ماذا؟

قال: مثل فلق البحر وقلبه العصا حيه تسعى و ضربه الحجر فانفجرت منه العيون و علاماته لايقدر الخلق على مثلها.

قال له الرضا (علیه السلام): صدقت في أنه كانت حجته على نبوته أنه جاء بما لايقدر الخلق على مثله، أفليس كل من ادعى أنه نبيء ثم جاء بما لايقدر الخلق على مثله وجب عليكم تصديقه؟ ... يا

رأس الجالوت فما يمنعك من الإقرار بعيسى بن مريم و قد كان يحيي الموتى و يبيريء الأكمه و الأبرص؟» (همان: ۱۴۹)

«پس [امام] رضا علیه السلام به او گفت: ای رأس الجالوت از تو درباره پیامبرت موسی بن عمران علیه السلام سؤال می‌کنم. پس گفت: سؤال کن.

گفت: دلیل بر این که نبوت او را اثبات کنی چیست؟

یهودی گفت: همانا او چیزی را آورد که هیچ کس از پیامبران قبل از او آن را نیاورد.

به او گفت: مثل چه چیزی؟

گفت: مثل شکافتن دریا و تبدیل کردن عصا به ماری که راه می‌رود و زدن به سنگ و سرزدن چشمه از آن و مردم نمی‌توانند مانند نشانه‌های (معجزات) او را [بیاورند].

[امام] رضا علیه السلام به او گفت: راست گفתי درباره این که دلیلش بر نبوتش این بود که او چیزی را آورد که مردم نمی‌توانند مانند آن را [بیاورند] آیا پس این طور نیست [که] هر کس ادعا کند که او پیامبر است سپس چیزی را بیاورد که مردم نمی‌توانند مانند آن را [بیاورند] تأیید او بر شما واجب است... ای رأس الجالوت پس چه چیزی مانع تو از اقرار به [نبوت] عیسی بن مريم می‌شود در حالی که مردگان را زنده می‌کرد و کور مادرزاد و مبتلا به برص را شفا می‌داد.»

امام علیه السلام در این عبارات رأس الجالوت را مورد خطاب قرار داده و از او درباره دلیلش برای اثبات نبوت حضرت موسی علیه السلام سؤال پرسیده است، در حالی که او از معجزات حضرت موسی علیه السلام به عنوان دلیلی برای نبوتش سخن به میان آورده است. سپس امام علیه السلام با تأیید قول او، تصدیق هر مدعی پیامبری را که معجزه بیاورد مانند تصدیق حضرت موسی علیه السلام واجب دانسته و با اشاره به معجزات حضرت عیسی علیه السلام علت عدم اقرار رأس الجالوت به نبوتش را از او جویا شده است.

با تأمل در عبارات مذکور استنباط می‌شود که امام علیه السلام با واجب دانستن تصدیق هر پیامبر صاحب معجزه، حضرت عیسی علیه السلام را در آوردن معجزه با حضرت موسی علیه السلام مقایسه کرده و نبوت او را اثبات نموده است؛ بنابراین با به کار بردن قیاس گفتمان خود یعنی اثبات نبوت حضرت عیسی علیه السلام را مشروع ساخته و از گفتمان رأس الجالوت یعنی عدم اقرار به نبوت حضرت عیسی علیه السلام مشروعیت زدایی کرده است.

از شواهد بررسی شده درباره قیاس بر می‌آید که امام علیه السلام با بهره‌گیری از آن به استدلال در

برابر جاثلیق و رأس الجالوت پرداخته و نبوت حضرت محمد ﷺ و حضرت عیسی (علیه السلام) را از طریق آن اثبات و الوهیت حضرت عیسی (علیه السلام) را با تکیه بر آن نفی نموده است. این درحالی است که او با تشبیه دو قضیه و مجسم کردن وجوه اختلاف و اشتراک آن‌ها در ذهن مخاطب قضیه دیگری را از طریق آن استنتاج کرده که این امر بیانگر استدلال در کلام اوست؛ بنابراین امام (علیه السلام) در کنار اقتدار کارشناس و اقتدار رل مدل به عنوان ادله نقلی از قیاس به عنوان ادله عقلی نیز در گفتمان خود استفاده نموده است. مهم‌تر این که او با کاربرد قیاس بر غیر قابل انکار بودن نبوت دو پیامبر اولوالعزم در مقابل دو مخاطب مسیحی و یهودی که با او اختلاف عقیده دارند، تاکید کرده است.

۳-۵. عقلانیت ابزاری

بر اساس مطالبی که در بخش چهارچوب نظری توضیح داده شد، عقلانیت ابزاری کنش‌ها و اعمال را با ارجاع به اهداف، کاربردها و تأثیراتشان مشروع می‌سازد.

مشروعیت‌سازی بر مبنای این زیر مجموعه مرتبط با مؤلفه عقلانی‌سازی نیز در مناظره امام (علیه السلام) نمود یافته است، چراکه امام (علیه السلام) پیش از شروع مناظره با بزرگان ادیان مختلف هدف خود را که در مقاله حاضر ذیل عنوان اقتدار شخصی بدان اشاره شد، مشخص کرده است؛ هنگامی که در گفت‌وگو با «حسن بن محمد نوفلی» درباره ابطال دلیل پیروان ادیان و مذاهب گوناگون از طریق استدلال و با تکیه بر کتاب دینی و زبان آن‌ها سخن به میان آورده است.

با این توضیحات روشن می‌شود که هدف امام (علیه السلام) از برگزیدن این شیوه که متناسب با عقیده دینی نوع مخاطب (یهودی، مسیحی، صابئی و هیربدی) و درک و فهم اوست، غلبه بر مخاطب و اقناع اوست. چنین شیوه‌ای به عنوان یک کنش هدفمند در فرایند مناظره کاربرد یافته است؛ زیرا امام (علیه السلام) آن را در مناظره با هریک از مخاطبان عملی ساخته است؛ بنابراین هدفمندی و کاربرد این کنش سبب مشروعیت‌سازی آن می‌گردد. از سوی دیگر این کنش، کنشی تأثیرگذار است، به گونه‌ای که مخاطب را قانع و وادار به اقرار می‌کند. عبارات ذیل در مناظره امام (علیه السلام) با جاثلیق گواه این مدعاست آن‌جا که امام (علیه السلام) خطاب به او این چنین می‌فرماید:

«فقال له الرضا (علیه السلام): يا نصراني فان احتججت عليک بالانجيل اتقرّ به؟

قال الجاثلیق: وهل أقدر علی دفع ما نطق به الإنجيل؟ نعم والله أقرّ به» (همان: ۱۴۱).

«پس [امام] رضا (علیه السلام) به او گفت: ای مسیحی، پس اگر با انجیل برای تو دلیل بیاورم آیا به آن اقرار می‌کنی؟

جائلیق گفت: و آیا می‌توانم آن‌چه را که انجیل گفت، رد کنم؟ بله به خدا قسم به آن اقرار می‌کنم.»

چنان‌که ملاحظه می‌شود امام علیه السلام در این عبارات از جائلیق دربارهٔ ارائه دلیل با انجیل و اقرار او به آن نظرخواهی کرده و جائلیق از اقرار خود به آن سخن به میان آورده، در حالی که با قسم به خدا بر آن تأکید نموده است.

علاوه بر این، جائلیق در عبارات ذیل نیز با واکنش به قول امام علیه السلام این‌گونه اقرار کرده است آن‌جا که امام علیه السلام او را مورد خطاب قرار داده و گفته است:

«ثم قال: يا نصراني ائني أسألك بحق المسيح و أمه، أتعلم ائني عالم بالإنجيل؟

قال: نعم.

ثم تلا ذكر محمد و أهل بيته و أمته ثم قال: ما تقول يا نصراني، هذا قول عيسى بن مريم عليه السلام.

قال الجائليق: لا أنكر ما قد بان لي في الإنجيل و ائني لمقر به» (همان: ۱۴۲).

«سپس گفت: ای مسیحی به حق مسیح و مادرش از تو سؤال می‌کنم، آیا می‌دانی من از انجیل آگاهی دارم؟

گفت: بله.

سپس شرح حال محمد و اهل بیت او و امتش را خواند سپس گفت چه می‌گویی، ای مسیحی این قول عیسی بن مریم علیه السلام است.

جائلیق گفت: آن‌چه را در انجیل برای من روشن شد، انکار نمی‌کنم و همانا من به آن اقرار می‌نمایم.»

امام علیه السلام در این عبارات خطاب به جائلیق از احاطه خود به انجیل سخن به میان آورده است، سپس با خواندن قول حضرت عیسی علیه السلام دربارهٔ حضرت محمد صلی الله علیه و آله و اهل بیت او و امتش در انجیل نظر جائلیق را در خصوص آن جویا شده است. این در حالی است که جائلیق به قول حضرت عیسی علیه السلام دربارهٔ حضرت محمد صلی الله علیه و آله در انجیل اقرار کرده است، چنان‌که در عبارات ذیل نیز به قول او پیرامون حضرت محمد صلی الله علیه و آله در انجیل اقرار کرده است. هنگامی که امام علیه السلام به او این چنین گفته است:

«قال الرضا عليه السلام: يا نصراني، هل تعرف في الإنجيل قول عيسى عليه السلام: ائني ذاهب إلى ربكم و ربي و البارقليطا جاء، هو الذي يشهد لي بالحق كما شهدت له.

فقال الجاثلیق: ما ذكرت شيئاً من الإنجيل إلا ونحن مقرّون به» (همان: ۱۴۵-۱۴۶).

«[امام] رضا (علیه السلام) گفت: ای مسیحی آیا از قول عیسی (علیه السلام) در انجیل آگاهی داری؟ [که گفت]: من به سوی خدای شما و خدایم می‌روم و بارقلیطا آمد او کسی است که برای من به حق شهادت می‌دهد همان‌طور که من برای او شهادت دادم.

پس جاثلیق گفت: چیزی را از انجیل ذکر نکردی مگر این که و ما به آن اقرار می‌کنیم.»

امام (علیه السلام) در این عبارات به قول حضرت عیسی (علیه السلام) در انجیل راجع به آمدن بارقلیطا (حضرت محمد ﷺ) بعد از او اشاره کرده، ضمن این که از اقرار جاثلیق به قول حضرت عیسی (علیه السلام) سخن به میان آورده است.

چنان که در سه شاهد مثال مذکور ملاحظه می‌شود، جاثلیق در برابر کنش امام (علیه السلام) با اقرار کردن و اکنش نشان داده است که این امر بیانگر تأثیرگذاری کنش امام (علیه السلام) و شیوه درست او در مناظره با شخصیتی مسیحی با تکیه بر کتاب دینی‌اش یعنی انجیل و قول پیامبرش یعنی حضرت عیسی (علیه السلام) است.

تأثیرگذاری کنش امام (علیه السلام) در مناظره او با رأس الجالوت نیز متجلی شده است، عبارات ذیل بر این امر دلالت می‌کند:

«هل تعلم يا يهودي أنّ موسى أوصى بني إسرائيل، فقال لهم: إنّهُ سيأتيكم نبي من إخوانكم، فصدّقوا، ومنه فاسمعوا فهل تعلم أنّ لبني إسرائيل إخوه غير ولد إسماعيل؟

فقال رأس الجالوت: هذا قول موسى لاندفعه.

فقال له الرضا (علیه السلام): هل جاءكم من إخوه بني إسرائيل نبي غير محمد ﷺ؟

قال: لا» (همان: ۱۴۷-۱۴۸)

«ای یهودی آیا می‌دانی که موسی به بنی اسرائیل سفارش کرد، پس به آن‌ها گفت: همانا پیامبری از برادرانتان به سوی شما خواهد آمد پس او را تأیید کنید و به [کلام] او گوش فراد دهید پس آیا می‌دانی که بنی اسرائیل برادرانی غیر از نسل اسماعیل دارند.

پس رأس الجالوت گفت: این قول موسی است که آن را رد نمی‌کنیم.

پس [امام] رضا (علیه السلام) به او گفت: آیا پیامبری غیر از محمد ﷺ از برادران بنی اسرائیل به سوی

شما آمد؟

گفت: نه.»

امام علیه السلام در این عبارات خطاب به رأس الجالوت به قول حضرت موسی علیه السلام درباره نبوت حضرت محمد صلی الله علیه و آله و توصیه به بنی اسرائیل در تصدیق وی اشاره نموده است. این در حالی است که رأس الجالوت قول حضرت موسی علیه السلام را جمع به حضرت محمد صلی الله علیه و آله را تأیید کرده است. چنان که در عبارات دیگری خبر حضرت محمد صلی الله علیه و آله و امتش را تأیید کرده است، آن جا که امام علیه السلام او را مورد خطاب قرار داده و این گونه گفته است:

«ثم التفت إلى رأس الجالوت فقال: يا يهودي أقبل عليّ أسألك بالعشر الآيات التي أنزلت على موسى بن عمران عليه السلام هل تجد في التوراه مكتوبا نبأ محمد صلی الله علیه و آله وأتمه، إذا جاءت الأمة الأخيرة أتباع راکب البعير يستحون الرب جدا جدا فليفرغ بنو إسرائيل إليهم وإلى ملكهم لتطمئن قلوبهم أ هكذا هو في التوراه مكتوب؟

قال رأس الجالوت: نعم إننا لنجده كذلك» (همان: ۱۴۵).

«سپس به رأس الجالوت رو کرد، پس گفت: ای یهودی به من رو کن [تا] درباره عشر [یعنی] آیاتی که بر موسی بن عمران علیه السلام نازل شده از تو سؤال کنم، آیا در تورات نوشته‌ای درباره خبر محمد صلی الله علیه و آله و امتش می‌یابی؟ اگر امت آخر [یعنی] پیروان سوار بر شتر بیایند، خدا را بسیار بسیار ستایش می‌نمایند، آن گاه بنی اسرائیل به آن‌ها و ملکشان روی بیاورند تا آرامش یابند، آیا آن این چنین در تورات نوشته شده است.

رأس الجالوت گفت: بله همانا ما آن را این چنین می‌یابیم.»

امام علیه السلام در این عبارات از خبر حضرت محمد صلی الله علیه و آله و آمدن امتش و روی آوردن بنی اسرائیل به آن -ها سخن به میان آورده و از رأس الجالوت درباره نوشته شدن این مسائل در تورات نظر خواهی کرده است. این در حالی است که وجود مسائل مذکور به وسیله رأس الجالوت در تورات مورد تأیید واقع شده است. با تأمل در دو شاهد مثال اخیر این نتیجه حاصل می‌شود که امام علیه السلام با رأس الجالوت شخصیت یهودی نیز با اتکا به قول پیامبرش حضرت موسی علیه السلام و مکتوبات کتاب دینی اش تورات به مناظره پرداخته که این امر موجب تأثیر پذیری او و اعترافش به حقیقت شده است.

به طور کلی مطالب ذکر شده درباره عقلانیت ابزاری مبین آن است که هدفمندی کنش امام علیه السلام یعنی غلبه بر مخاطب و اقتناع او و کاربرد شیوه متناسب با عقیده دینی مخاطب سبب متأثر شدن

او و پذیرش کلام امام (علیه السلام) شده است. با این توضیحات هدف، کاربرد و تأثیر کنش امام (علیه السلام) منجر به مشروعیت‌سازی در گفتمان او گردیده است، در حالی که این مشروعیت‌سازی از تأکید امام (علیه السلام) بر نبوت حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) پرده برداشته است؛ زیرا او در اکثر شواهد مرتبط با عقلانیت ابزاری از این موضوع سخن به میان آورده است؛ هر چند که در بیشتر شواهد دال بر دیگر زیرمجموعه‌های مرتبط با مؤلفه‌های نظریه ون لیوون نیز نبوت حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) را محور مناظره قرار داده است. با این توضیحات، امام (علیه السلام) در مناظره اش با دو شخصیت مسیحی و یهودی ضمن آگاهی بخشی به مخاطب ایدئولوژی خود یعنی اعتقاد راستین به حقانیت دین اسلام و حقانیت پیامبر آن را به او القا کرده است.

۴. نتیجه‌گیری

پژوهش صورت گرفته درباره مشروعیت‌سازی در مناظره امام رضا (علیه السلام) با دو شخصیت برجسته مسیحی و یهودی نتایجی را در پی داشت که اهم آن‌ها عبارتند از:

- مشروعیت‌سازی در مناظره امام (علیه السلام) بیشتر در زیرمجموعه‌های مؤلفه اقتدارسازی (اقتدار شخصی، اقتدار کارشناس و اقتدار رل مدل) متجلی شده است. اقتدار شخصی به دلیل برخورداری امام (علیه السلام) از جایگاه برجسته علمی و احاطه او به موضوعات مطرح شده در مناظره نمود یافته است. اقتدار کارشناس و اقتدار رل مدل نیز به علت بهره‌گیری امام (علیه السلام) از شیوه خاص متناسب با عقیده دینی مخاطب در مناظره با او و استناد به قول شخصیت‌های بارز دینی مورد تأیید او جلوه‌گر شده است.

- نبوت حضرت محمد (صلی الله علیه و آله)، نبوت حضرت عیسی (علیه السلام)، عدم الوهیت حضرت عیسی (علیه السلام) و دادن نسبت ناروا به حضرت عیسی (علیه السلام) موضوعاتی هستند که از طریق اقتدار کارشناس با استناد به قول علمای دین مسیحیت و اقتدار رل مدل با استناد به قول پیامبران خدا و نیز از طریق قیاس و عقلانیت ابزاری اثبات شده‌اند.

- بهره‌گیری از شیوه متناسب با عقیده دینی مخاطب و به‌کارگیری ادله نقلی از طریق اقتدار کارشناس و اقتدار رل مدل و ادله عقلی از طریق اقتدار شخصی، قیاس و عقلانیت ابزاری به وسیله امام (علیه السلام) سبب تأثیرپذیری مخاطب و اقناع او در بیشتر مناظرات شده است.

منابع و مأخذ

- آفاگل زاده، فردوس. (۱۳۹۲). *فرهنگ توصیفی تحلیل گفتمان و کاربردشناسی*. چاپ دوم. تهران: انتشارات علمی.
- ابن بابویه، محمدبن علی. (۱۳۷۸). *عیون أخبار الرضا*. جلد ۱. قم: انتشارات شریف رضی.
- بشیر، حسن. (۱۳۹۹). *روش عملیاتی تحلیل گفتمان*. تهران: انتشارات سروش.
- پالتریج، برایان. (۱۳۹۹). *درآمدی بر تحلیل گفتمان*. ترجمه طاهره همتی. چاپ دوم. تهران: نشر نوبسه پارسی.
- خزعلی، انسبه؛ انصاری نیا، زری. (۱۳۹۶). «تحلیل گفتمان ادیان در مناظره امام رضا (علیه السلام) با علمای دین مسیح و یهود». *فرهنگ رضوی*. شماره ۱۹. صص: ۷۳-۱۰۳.
- رضائی پناه، امیر؛ شوکتی مقرب، سمیه. (۱۳۹۷). *تحلیل گفتمان سیاسی*. چاپ دوم. تهران: انتشارات تیسرا.
- قجری، حسینعلی؛ نظری، جواد. (۱۳۹۲). *کاربرد تحلیل گفتمان در تحقیقات اجتماعی*. تهران: انتشارات جامعه شناسان.
- مقدس، محمود. (۱۳۹۹). «تحلیل مناظرات امام رضا (علیه السلام) بر مبنای نظریه گفتمانی لاکلا و موفه». *پژوهش نامه مذاهب اسلامی*. شماره ۱۴. صص: ۶۴-۸۹.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۸). *مناظرات تاریخی امام رضا (علیه السلام) با پیروان مذاهب و مکاتب دیگر*. چاپ دوم. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
- میراحمدی، منصور؛ رضائی پناه، امیر. (۱۳۹۵). «تحلیل گفتمان مناظره ها و مجادله های حضرت رضا (علیه السلام) با دگرهای گفتمانی (مبانی قرآنی - کلامی ساخت بندی هویت اسلامی)». *فرهنگ رضوی*. شماره ۱۴. صص: ۷۵-۹۶.
- ون دایک، تنون. (۱۳۸۲). *مطالعاتی در تحلیل گفتمان از دستور متن تا گفتمان کاوی انتقادی*. ترجمه پیروز ایزدی و دیگران. تهران: مرکز مطالعات تحقیقات رسانه ها.
- ون لیوون، تنو. (۱۳۹۷). *ساخت گفتمانی مشروعیت سازی، تحلیل گفتمان سیاسی*. گردآوری و ترجمه امیررضائی پناه، سمیه شوکتی مقرب. چاپ دوم. تهران: انتشارات تیسرا.
- نصیحت، ناهید؛ باغبانی، رضوان. (۱۴۰۱). «بررسی گفتمان القایی در فرایند مناظره امام رضا (علیه السلام) با علمای ادیان». *فرهنگ رضوی*. شماره ۳۷. صص: ۹۳-۱۱۴.
- یارمحمدی، لطف الله. (۱۳۸۵). *ارتباطات از منظر گفتمان شناسی انتقادی*. تهران: هرمس.
- یورگنسن، ماریان و فیلیپس لوئیز. (۱۳۸۹). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*. ترجمه هادی جلیلی. تهران: نشر نی.

References

- Aghagolzadeh, F. (2013). *Farhang-e Tosifi-ye Tahlil-e Gofteman va Karbordshenasi* [A Descriptive Dictionary of Discourse Analysis and Pragmatics]. Tehran: Elmi Publications. [in Persian]
- Bashir, H. (2020). *Ravesh-e Amaliyyati-ye Tahlil-e Gofteman* [Discourse Analysis in Practice]. Tehran: Soroosh Publications. [in Persian]
- Ghajari, H.A. & Nazari, J. (2013). *Karbord-e Tahlil-e Gofteman dar Tahghighat-e Ejtemaee* [Discourse Analysis in Social Research]. Tehran: Jame'e-shenasan Publications. [in Persian]
- Ibn Babooyeh, M.A. (1999). *Oyoon Akhbar al-Reza*. (Volume 1). Ghom: Sharif-e Razi Publications. [in Arabic]
- Jorgensen, M. & Phillips, L. (2019). *Discourse Analysis as Theory and Method*. (Trans. Hadi Jali-li). Tehran: Ney Publications. [in Persian]
- Khazali, E. & Ansarinia, Z. (2017). "Tahlil-e gofتمان-e adyan dar monazere-ye Emam Reza ba Olama-ye Din-e Masih va Yahood" [Discourse Analysis of Religions in the Debate between Imam Reza and Christian and Jewish Scholars]. *Majale-ye Farhang-e Razavi* [Journal of Razavi Culture], 19, pp. 73-103. [in Persian]
- Makarem Shirazi, N. (2009). *Monazerat-e Tarikhi-ye Emam Reza ba Peyrovan-e Mazaheb va Makateb-e Digar* [Imam Reza's Historical Debates with the Followers of Other Religions]. Mashhad: Islamic Research Foundation. [in Persian]
- Mirahmadi, M. & Rezaee-panah, A. (2016). "Tahlil-e gofتمان-e monazere-ha va mojadele-haye Hazrat-e Reza ba degar-haye gofتمانی" [Discourse analysis of Imam Reza's debates with discursal others]. *Majale-ye Farhang-e Razavi* [Journal of Razavi Culture], 14, pp. 75-96. [in Persian]
- Moghaddas, M. (2020). "Tahlil-e Monazerat-e Emam Reza bar Mabna-ye Nazariye-ye Gofتمانی-ye Laclau va Mouffe" [Analysis of Imam Reza's debates based on Laclau and Mouffe's theory of discourse]. *Pazhuhesh-name-ye Mazaheb-e Eslami* [Research Journal of Islamic Sects], 14, pp. 64-89. [in Persian]
- Nasihat, N & Baghbani, R. (2022). "Barrasi-ye gofتمان-e elghae dar farayand-e monazere-ye Emam Reza ba olama-ye adyan" [An analysis of inducive discourse in Imam Reza's debates with religious scholars]. *Majale-ye Farhang-e Razavi* [Journal of Razavi Culture], 37, pp. 93-114. [in Persian]
- Paltridge, B. (2020). *Discourse Analysis: An Introduction*. (Trans. Tahereh Hemmati). Tehran: Nevise-ye Parsi Publications. [in Persian]
- Rezaee-panah, A. & Shokati-mogharrab, S. (2018). *Tahlil-e Gofتمان-e Siyasi* [Political Discourse Analysis]. Tehran: Tisa Publications. [in Persian]
- Van Dijk, T. (2003). *Motaleati dar Tahlil-e Gofteman: Az Daftoor-e Matn ta Gofتمان-kavi-ye Enteghadi* [Studies in Discourse Analysis: From Text Grammar to Critical Discourse Analysis]. (Trans. Pirooz Izadi et al.). Tehran: Center for Media Research. [in Persian]
- Van Leeuwen, T. (2018). "Sakht-e gofتمانی-ye mashroo'iyat-sazi" [Discursive structure of legitimation]. In A. Rezaee-panah & S. Shokati-mogharrab (eds. and trans.), *Tahlil-e Gofتمان-e Siyasi* [Political Discourse Analysis]. Tehran: Tisa Publications. [in Persian]
- Yarmohammadi, L. (2006). *Ertebatat az Manzar-e Gofتمان-shenasi-ye Enteghadi* [Communications through the Lens of Critical Discourse of Analysis]. Tehran: Hermes. [in Persian]



Investigating Khaled Naqshbandi's Ode in Praise of Imam Reza (P.B.U.H) and the Imam's Holy Shrine Using Layered Stylistics

Naser Gharekhani¹ Mohammad Taheri²

1. Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran (Corresponding Author): gharekhani@basu.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran: mtaheri@basu.ac.ir

Article Info

Abstract

Article Type:

Research Article

Article History:

Received:

May 18, 2023

In Revised Form:

June 18, 2023

Accepted:

June 22, 2023

Published Online:

November 5, 2024

Eulogies for the Ahl al-Bayt (PBUH), particularly in praise of Imam Reza (PBUH), have a long tradition in Persian literature, with prominent poets like Sanai Ghaznavi, Khaqani Shirvani, and Jami having produced notable works in this genre. One of the most renowned eulogies dedicated to Imam Reza (PBUH) is an ode composed by Khaled Naqshbandi Shahrzuri, a celebrated figure of 12th-century literature and mysticism, during his pilgrimage to Mashhad. This ode gained widespread acceptance from the time of its creation.

This study first presents a brief overview of the poet's life and works. Then, using a descriptive-analytical method based on the criteria of layered stylistics, the ode is analyzed across five layers: phonetic, lexical, syntactic, rhetorical, and ideological. By identifying prominent and frequent features, the study explains the stylistic distinctiveness and the connections between the text's form and content.

The findings suggest that the following elements play the most significant role in the ode's stylistic prominence: the prosodic meter in the phonetic layer; religious lexicon and combinations in the lexical layer; the passive voice in the syntactic layer; rhetorical questions in the rhetorical layer; and content based on fundamental religious concepts in the ideological layer.

Keywords

Imam Reza (PBUH), Eulogy, Khaled Naqshbandi, Layered Stylistics.

Cite this The Author (s): Gharekhani, N., Taheri, M. (2024). Layered Stylistics of Khaled Naqshbandi's Ode in Praise of Imam Reza (PBUH) and Description of the Holy Shrine of Razavi : Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 12, Issue 3, Autumn 2024, Serial Number 47 – (63- 93)-

[DOI:10.22034/farzv.2023.397973.1873](https://doi.org/10.22034/farzv.2023.397973.1873)



Introduction

Devotion and admiration for the exalted character of Imam Reza (PBUH) are not limited to his Shia followers. Among them, scholars and men of letters have bowed their heads in sincerity before his spiritual persona by composing poems and eulogies. As the radiant countenance of the eighth Imam (PBUH) inspires every person of taste to strive for creating valuable literary works, numerous poets have endeavored to present the virtues and merits of this divine figure. While depicting his physical and spiritual attributes in the form of poetry, they have also reflected the oppression and rightful claim of the Imam (PBUH) in their verses. Therefore, it can be concluded that composing panegyrics for Imam Reza (PBUH), besides expressing feelings of devotion and love for him, has also served as a means of defending his Imamate and guardianship.

Among these insightful and eloquent individuals is Khalid Shahrzuri, the master of the Naqshbandi Sufi order. While traveling to India to seek knowledge from Shah Abdullah Dehlawi, he was profoundly touched by the aura of Imam Reza's (PBUH) shrine in Mashhad. Inspired by this experience, he composed a magnificent ode in praise of the Imam's personality and holy shrine, seeking his blessings. This ode, considered one of the most beautiful panegyrics centered on Imam Reza (PBUH) and currently adorning his shrine, has been praised by connoisseurs but has not yet been examined from a stylistic perspective.

This article begins with a brief biography of Sheikh Khalid Naqshbandi and presents his ode, explaining the circumstances surrounding its composition. Subsequently, employing a descriptive-analytical approach within the framework of layered stylistics, we delve into the stylistic features of the poem across its five layers.

Khalid Naqshbandi was a prominent figure in the Naqshbandi Sufi order. He was born in 1193 AH in the town of Qara Dagh (present-day Sulaymaniyah, Iraq). He received his early education from his father, Ahmad ibn Hussain, and later traveled to Sulaymaniyah to continue his studies.

The year 1222 A.H marked a turning point in the spiritual life of this Sufi, who was deeply devoted to the Ahl al-Bayt. While en route to India, he had the opportunity to visit the holy shrine of Imam Reza (PBUH) in Mashhad. Deeply moved by the sacred aura of Imam, he composed a remarkably beautiful and valuable ode, the stylistic features of which constitute the primary focus of this study. This panegyric, composed in the form of a relatively long qasida, embodies profound mystical concepts such as seeking intercession from the Infallible Imams (PBUT). It is particularly noteworthy because its author was a renowned Sunni scholar. Khalid Naqshbandi's eulogistic qasida, addressed to the holy presence

of Imam Reza (PBUH), possesses numerous aesthetic merits that place it among the finest examples of religious poetry.

Numerous pieces of evidence indicate that, according to the criteria and characteristics of traditional stylistics, Khaled Naqshbandi is a poet of the Return period. His odes sometimes resemble the style of the Seljuk period and the Iraqi style, replete with literary devices, especially allusions. At other times, they lean towards the Khorasan style, characterized by simplicity and minimal use of literary devices and figures of speech. However, most of his imitations are from poets of the Iraqi style, and the themes of his poetry revolve mainly around the virtues of the Prophet of Islam (PBUH), love, and mysticism.

In layered stylistics, the relationship between form and content in a text is considered a significant topic. This approach emphasizes identifying the structure and meaning of different layers within a text, viewing a literary and artistic work as a systematic system. In this system, all elements are interconnected as layers. To better understand these connections, the analyst must identify the patterns and roles of each layer, providing an in-depth analysis of the text. The writer's art and skill are evident in each layer individually and in how they harmonize with the overall text and content. In this method, the obtained frequencies are accompanied by meaningful analysis, revealing the connections between elements, text, and context. Consequently, alongside a precise analysis of the work's aesthetics, its stylistic prominences also become apparent. With this introduction, to achieve the mentioned objectives, the style-forming factors in the studied ode are examined under five layers: phonetic, lexical, syntactic, rhetorical, and ideological.

The phonetic analysis of style considers the sound patterns and pronunciation style in spoken and written language. In the studied ode, the phonetic characterization is directly related to its prosodic meter. This meter is suitable for expressing mystical and spiritual concepts and aligns perfectly with the celestial atmosphere of the poet's mind, overwhelmed by awe and wonder upon witnessing the shrine of Imam Reza (PBUH). Another advantage of this poem at this layer is the elevation of the tone in the opening verse through the use of rhetorical questions.

In Khaled Naqshbandi's poetry, numerous marked words appear with a frequency characteristic of the "Ayini" style (religious poetry). Furthermore, the poet utilizes concrete and tangible words to convey abstract concepts. These words, related to pilgrimage, the epithet "Shams al-Shumus" (Sun of Suns), and the Infallible Imams (PBUH), contribute to the stylistic identity of the studied ode.

One of the most significant criteria in literary aesthetics is the creative power and ingenuity of poets in crafting words and novel combinations. The poet's

utilization of fresh combinations elevates the poem, distinguishing it from others and fostering stylistic distinctiveness. In the studied ode, one can observe novel combinations such as “Nubavah-ye Hadiqa” (literally, “the newborn of the garden”) instead of “fruit and result”; “Khwabgah” (literally, “sleeping quarters”) instead of “tomb”; and “zahr dadeh” (literally, “given poison”) instead of “poisoned.”

Syntactic structures reflect the writer's perspective and mindset. By examining syntactic variables, one can gain considerable insight into the creator's mental characteristics. The use of compound sentences, which creates a form of rhetorical amplification, stems from the poet's descriptive mindset. In the second half of the ode, leading up to the “Takhallus” (pen name verse), we encounter fourteen verses with suspended meaning (Moqof-ol-Ma'ani), forming a single, lengthy sentence. Within this structure, the poet beautifully describes the attributes of the fourteen Infallibles (PBUH) in each verse. The tense of the ode's verses is entirely in the present, signifying the poet's heartfelt closeness and mental conviction in the expressed themes.

At the rhetorical layer, the employment of figures of speech such as metaphorical attribution (personification), conscious ignorance (Tajahul-i A'rif), simile, metaphor, and allusion serves to express the poet's awe in the presence of the holy shrine of Imam Reza (PBUH) and reveals his religious and devotional mindset.

In each examined layer, stylistic prominence and distinctiveness contribute to elucidating the poem's ideological layer. Khaled Naqshbandi utilizes the full capacity of Persian language and literary devices to emphasize his religious beliefs and convictions.

The findings of this analysis indicate that, both quantitatively and qualitatively, the lexical layer plays a more significant role in stylistic distinctiveness than other layers. By meticulously selecting epithets and descriptions related to Imam Reza (PBUH), alongside artful allusions to the attributes of other Infallible Imams (PBUH), the poet expresses emotions and sentiments indicative of love for the Ahl al-Bayt (PBUH) while elucidating a worldview founded upon the universal guardianship of the Infallible Imams (PBUH).



سبک‌شناسی لایه‌ای قصیدهٔ خالد نقشبندی در مدح ثامن الائمه علیه السلام

و وصف حرم مطهر رضوی

ناصر قره‌خانی^۱ محمد طاهری^۲

gharekhani@basu.ac.ir

mtaheri@basu.ac.ir

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران (نویسندهٔ مسئول):

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران:

چکیده

اطلاعات مقاله

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۲۸

مدیحه‌سرایی برای اهل بیت علیهم السلام به خصوص ستایش حضرت ثامن الحجج علیه السلام پیشینه‌ای بس طولانی در تاریخ ادبیات فارسی دارد و شاعران بزرگی چون سنایی غزنوی، خاقانی شروانی و جامی در این زمینه آثار شاخصی دارند. یکی از مشهورترین مدایح سروده شده خطاب به پیشگاه ثامن الائمه علیه السلام قصیده‌ای است که خالد نقشبندی شهرزوری از مشاهیر ادب و عرفان سدهٔ دوازدهم هجری، هنگام زیارت مشهد مقدس سروده است و از همان بدو سرایش، قبول عام یافت. در این پژوهش، نخست شرح مختصری از احوال و آثار شاعر ارائه داده‌ایم. سپس به روش توصیفی تحلیلی، بر اساس معیارهای سبک‌شناسی لایه‌ای، قصیدهٔ مد نظر را ذیل لایه‌های پنج‌گانهٔ آوایی، واژگانی، نحوی، بلاغی و ایدئولوژیک مورد واکاوی قرار داده و با تعیین ویژگی‌های برجسته و پریسامد، تشخص سبکی و پیوندهای صوری متن با محتوای آن توضیح داده‌ایم. بر این اساس، در لایهٔ آوایی، وزن عروضی؛ در لایهٔ واژگانی، لغات و ترکیبات مذهبی؛ در لایهٔ نحوی، صدای نحوی منفعل؛ در لایهٔ بلاغی، آرایهٔ استفهام انکاری و در لایهٔ ایدئولوژیک، درون‌مایهٔ مبتنی بر مفاهیم بنیادین مذهبی، بیشترین نقش را در تشخص و برجستگی سبکی این قصیده ایفا کرده‌اند.

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۰۳/۲۸

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۴/۰۱

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۰۸/۱۵

امام رضا علیه السلام، مدیحه‌سرایی، خالد، نقشبندی، سبک‌شناسی لایه‌ای.

کلیدواژه‌ها

استناد: قره‌خانی، ناصر؛ طاهری، محمد؛ (۱۴۰۳). سبک‌شناسی لایه‌ای قصیدهٔ خالد نقشبندی در مدح ثامن الائمه علیه السلام و وصف حرم مطهر رضوی: فصلنامهٔ علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۲، شماره ۳، پاییز، شمارهٔ پیاپی ۴۷ - (۶۳-۹۳).

[DOI:10.22034/farzv.2023.397973.1873](https://doi.org/10.22034/farzv.2023.397973.1873)



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

۱. مقدمه

ارادت و شیفتگی به شخصیت والای حضرت امام رضا (علیه السلام)، صرفاً منحصر به شیعیان آن حضرت نیست. در اطراف و اکناف سرزمین‌های اسلامی، صاحب‌دلان فرقه‌های مختلف به امام هشتم (علیه السلام) عشق ورزیده و از دیر باز از اقصی نقاط جهان به زیارت بارگاهش شتافته‌اند. در این میان، اهل فضل و ادب با سرودن اشعار و مدایح، سر اخلاص در برابر شخصیت معنوی امام فرود آورده‌اند. از جمله این عرفای دل‌آگاه و سخنور، خالد شهرزوری مرشد طریقه نقشبندیه است که در مسیر حرکت به سمت هند، به منظور کسب معرفت از محضر شاه عبدالله دهلوی، در مشهد مقدس تحت تأثیر پرتو ولایت رضوی (علیه السلام) قرار گرفت و در وصف شخصیت و بارگاه امام هشتم (علیه السلام) قصیده‌ای غرا سرود و همت خواست. این قصیده که به حق یکی از زیباترین مدحیه‌ها با محوریت ثامن الائمه (علیه السلام) و هم‌اکنون زینت‌بخش حرم رضوی است، با وجود تحسین اهل نظر تاکنون با رویکرد سبک‌شناسی مورد مذاقه قرار نگرفته است. تجزیه و تحلیل این شاهکار ادبی از دیدگاه سبک‌شناسی لایه‌ای که یکی از روش‌های سخن‌سنجی دقیق معاصر محسوب می‌شود، امکان تبیین جوانب مختلف زیبایی‌شناسی آن را فراهم می‌آورد.

در این مقاله، نخست با بیان شرح حال مختصری از شیخ خالد شهرزوری نقشبندی و درج قصیده او، چگونگی سرایش این مدحیه را بیان می‌کنیم؛ سپس در چهارچوب سبک‌شناسی لایه‌ای، به روش توصیفی تحلیلی، مختصات سبکی آن را در لایه‌های پنج‌گانه به بحث خواهیم نشست. بررسی آثار ادبی در چهارچوب سبک‌شناسی لایه‌ای، تحلیل دقیقی را درباره آثار ادبی ارائه می‌کند و به منتقدان اجازه می‌دهد تا لایه‌های معنایی زیادی را که در زبان و فرم یافت می‌شود، واکاوی کنند. در این روش، منتقدان می‌توانند با بررسی دقیق جزئیات متن، از زوایای متفاوت و گوناگون، مفاهیم زیبایی‌شناسانه عمیق تری را کشف کنند. هدف تحلیل سبک‌شناسی لایه‌ای در نقد ادبی، کشف لایه‌های چندگانه معنا در یک متن و کشف ایده‌ها و مضامین پیچیده‌ای است که زیربنای اثر را تشکیل می‌دهد. تحلیل سبک لایه‌ای به‌طور خاص بر زبان و سبک متن تمرکز می‌کند و به دنبال لایه‌های معناداری متعددی است که می‌توان از طریق بررسی دقیق زبان و فرم آن را کشف کرد.

۱-۱. ضرورت، هدف و پرسش‌های تحقیق

تحلیل ظرایف و جاذبه‌های هنری شاهکارهای ادبی با محوریت اهل بیت (علیهم‌السلام)، معمولاً تحت الشعاع درون‌مایه مذهبی و معنوی آن‌ها قرار می‌گیرد و این‌گونه آثار کمتر در معرض نقد و تحلیل

واقع می‌شود؛ لذا ضرورت دارد از زوایای دیگر مانند زبان‌شناسی و سبک‌شناسی هم به محسنات آن‌ها پرداخته شود. با درک این ضرورت، هدف از این پژوهش که به شیوه توصیفی تحلیلی ارائه خواهد شد، تحلیل مولفه‌های زیبایی‌شناسی یکی از آثار ادبی شاخص در عرصه ادبیات رضوی از طریق سبک‌شناسی لایه‌ای و یافتن پاسخ‌هایی مناسب برای پرسش‌های زیر است:

۱. پرسامدترین شاخصه‌های سبکی در هر یک از لایه‌های پنج‌گانه قصیده خالد نقشبندی، کدام است؟

۲. برجستگی‌های سبکی قصیده مورد بحث بیشتر در کدام لایه سبکی مشاهده می‌شود؟

۱-۲. پیشینه تحقیق

قصیده مورد بررسی در این پژوهش، نخستین بار در مجله ادبی اخگر به چاپ رسیده است (نقشبندی کردستانی (۱۳۲۸). دو دهه بعد، مدرسی چاردهی (۱۳۴۷) با انتشار آن در نشریه آستان قدس، به اهمیت و جایگاه این اثر در میان تحمیدیه‌های مربوط به حضرت امام رضا (علیه السلام) اشاره کرد. معتمدی (۱۳۶۸) در تحقیقی مفصل که راجع به احوال و آثار شاعر انجام داده است، این قصیده را در زمره اشعار برگزیده خود از دیوان وی درج کرده است.

در باب تحلیل زیبایی‌شناختی و سبک‌شناسانه آثار خالد نقشبندی تاکنون سه اثر از نسرین چیره منتشر شده است. در مقاله نخست، چیره (۱۳۹۳) سبک و موسیقی اشعار دیوان وی را در چهار چوب سبک‌شناسی سنتی در سه سطح زبانی، ادبی و محتوایی تحلیل و با توجه به شواهد متعددی که ارائه کرده، نشان داده است که سبک شعر خالد نقشبندی دارای مشخصه‌های شیوه معمول عصر شاعر، یعنی مکتب بازگشت ادبی است. در این مقاله، تنها اشاره‌ای کوتاه به قصیده مدحیه شاعر شده و به استناد آن بر عشق و ارادت این صوفی اهل تسنن به اهل بیت (علیهم السلام) تأکید شده است (همان: ۱۳۵). در مقاله دوم چیره (۱۳۹۳)، کهن الگوی آنیما به‌طور خاص و در مقاله سوم چیره (۱۳۹۹)، نقش عموم کهن‌الگوها در زیبایی‌شناسی غزلیات شاعر را شرح داده است.

مکتوبات خالد نقشبندی نیز موضوع دو پژوهش بوده است؛ در پژوهش نخست (امجدی و طلوعی آذر، ۱۴۰۰) محققان به تاثیر اشعار سعدی بر این مکتوبات اشاره کرده و در پژوهش دوم (همان، ۱۴۰۲) به نقش این مکتوبات در گسترش زبان فارسی در خارج از ایران پرداخته‌اند.

در این پژوهش برای نخستین بار، به‌منظور تحلیل یکی از آثار فاخر شعر آیینی، از راهبرد سبک‌شناسی لایه‌ای استفاده شده است. این نکته از دو جهت اهمیت دارد: نخست، تبیین

علمی نحوه انعکاس جذبات معنوی حضرت ثامن الائمه (علیه السلام) که با درنوردیدن مرزهای جغرافیایی و مذهبی، در قالب یک قصیده فاخر سروده یکی از شیفتگان سنی مذهب آن حضرت، در کردستان عراق به منصفه ظهور رسیده است و دوم؛ تاکید بر ظرفیت‌های سبک‌شناسی لایه‌ای در تبیین دقیق جزئیات زیبایی‌شناسی یکی از برترین اشعار آیینی در حوزه فرهنگ رضوی.

۲. احوال و آثار خالد نقشبندی

مولانا ضیاء‌الدین ابوالبهاء خالد شهروزی، معروف به خالد نقشبندی از بزرگان طریقه نقشبندی است که در سال ۱۱۹۳ ق. در قصبه قره داغ (سلیمانیه عراق) چشم به جهان گشود. وی تحصیلات اولیه را نزد پدرش احمد بن حسین آموخت و سپس برای ادامه تحصیل راهی سلیمانیه شد. از جمله استادان او در آن دیار، سید عبدالکریم برزنجی، ملا ابراهیم بیاره‌ای، ملا جلال‌الدین خورمانی و شیخ محمد قسیم سنه‌ای بوده‌اند (معمدی، ۱۳۶۸: ۲۱). خالد سپس به ادامه تحصیل در بغداد پرداخت و چنان در فراگیری درس تلاش و نبوغ از خود نشان داد که نزد استادان مقبولیت تام یافت و پس از درگذشت استادش شیخ عبدالکریم برزنجی در ۱۲۱۳ ق. عهده‌دار تدریس مباحث عقلی و نقلی در سلیمانیه شد و بیش از پیش راه طاعت و زهد و قناعت را ادامه داد و به تدریج محبوب قلوب عامه مردم و به‌ویژه شیفتگان حکمت و عرفان شد. این عارف وارسته در سال ۱۲۲۰ ق. به قصد زیارت خانه خدا عازم سفر حج از طریق موصل و شام شد و در دمشق از دو تن از عرفای نامدار آن دیار؛ یعنی شیخ محمد کُزبُری و شیخ مصطفی کردی اجازه روایت حدیث و ارشاد در طریقت را دریافت کرد (فصیح افندی، ۱۲۹۲: ۲۸-۲۹). سال ۱۲۲۲ ق. نقطه عطفی در حیات معنوی این صوفی دلبسته اهل بیت است؛ چراکه در مسیر حرکت به سمت هند به‌منظور ملاقات با یکی از پیران طریقت نقشبندی به نام شاه عبداللہ غلامعلی دهلوی، به زیارت مشهد مقدس توفیق یافت و تحت تاثیر بارقه قدسی حضرت شمس‌الشموس (علیه السلام)، قصیده‌ای بس ارزشمند و زیبا سرود که شرح ویژگی‌های سبکی آن، محور اصلی این پژوهش است. این مدحیه که در قالب قصیده‌ای نسبتاً طولانی سروده شده، متضمن معارف والایی همچون توسل و طلب شفاعت از حضرات معصومین (علیهم السلام) است که در نوع خود، به‌ویژه از این جهت که شاعر آن از علمای به نام اهل سنت است، در خور توجه و عنایت خاص است.

خالد نقشبندی پس از تشریف به آستان قدس رضوی عازم دهلی شد و از شاه عبداللہ دهلوی اجازه تبلیغ گرفت (معمدی، ۱۳۶۸: ۳۴). اقامت وی در دیار هندوستان یک سال به طول انجامید و پس آن به موطن خویش، سلیمانیه بازگشت. مولانا خالد به دلیل مشکلاتی که بعضی از رقیبان

ودشمنانش در عراق برای وی به وجود آوردند، سال ۱۲۳۸ ق. به همراه خانواده و گروهی از یارانش به ناچار از سلیمانیه هجرت کرد و در دمشق ساکن شد. سرانجام، این پیر طریقت در ۱۲۴۲ ق. در دمشق چشم از جهان فرو بست و در تل النور جبل قاسیون به خاک سپرده شد (همان: ۴۷).

برخی از مهم‌ترین آثار او عبارت است از: ۱- تعلیقاتی مدون بر حاشیه «خیالی» در شرح عقاید نسفی و حاشیه عبدالکریم خیالی در علم کلام. ۲- شرحی بر «اطباق الذهب» جلاله زمخشری به فارسی. ۳- حاشیه‌ای بر «النهایه» رملی در فقه شافعی. ۴- شرحی بر عقاید عضدیه در علم کلام. ۵- دیوان شعر به سه زبان کردی و فارسی و عربی.

خالد نقشبندی شاعری چیره‌دست و زبان‌آور بوده و دیوان اشعارش حاوی قصاید و غزلیات عرفانی و مذهبی است. در باب ذوق و قریحه شاعری وی آورده‌اند که: «مولانا خالد دارای طبعی روان و قریحه و ذوقی خداداد بود و به سه زبان کردی، فارسی و عربی در نهایت انسجام و سلاست و استادی، شعر می‌گفته است. برای مولانا که کمتر با فارسی زبانان برخورد و تماس داشته و در منطقه‌ای می‌زیسته که گفت‌وگو و نگارش به کردی یا عربی انجام می‌گرفته، سرودن اشعار فارسی آن هم با آن همه فصاحت و روانی و خلوص هرگونه تعقیدی، امر ساده‌ای نیست و شاید به کرامت بیشتر شبیه باشد. مولانا پس از مراجعت از هندوستان، مجالی برای شعر گفتن نداشته و آنچه از آثار منظوم او بر جای مانده، سروده ایامی است که هنوز شروع به ارشاد نکرده است» (بابامردوخ روحانی، ۱۳۹۱: ۳۰۹).

۲-۱. قصیده مدحیه خالد نقشبندی

از دیرباز در تاریخ ادب فارسی مدحیه سرایی برای حضرت ثامن الحجج (علیه السلام) به‌عنوان یکی از شاخه‌های مهم شعر آیینی همواره مورد توجه فراوان شاعران و سخنوران بوده است. از جمله شاعران نامدار ادب فارسی که تصویر و شخصیت امام رضا (علیه السلام) را در اشعار خود منعکس و ایشان را مدح کرده‌اند، باید از سنایی و خاقانی و جامی یاد کرد و در بین متاخرین نیز می‌توان از مشاهیری چون علامه فروزانفر و ملک‌الشعراء بهار نام برد.

در ادب فارسی، این حکیم سنایی غزنوی است که دیوان اشعارش مزین به قدیمی‌ترین قصیده در مدح علی ابن موسی الرضا (علیه السلام) است و اگر پیش از وی شاعری در مقام مدح ایشان برآمده باشد، متأسفانه اثری از آن باقی نمانده است. دو بیت نخست این قصیده نغز از این قرار است:

دین را حرمی است در خراسان دشوار تو را به محشر آسان
از معجزه‌های شرع احمد از حجت‌های دین یزدان

(سنایی، ۱۳۶۲: ۴۵۱)

از آنجا که سیمای نورانی امام هشتم علیه السلام هر صاحب ذوقی را به تلاش و تکاپو برای خلق آثار ارزنده ادبی وامی‌دارد، شاعران بسیاری سعی در ارائه فضایل و مناقب این شخصیت الهی داشته‌اند. آن‌ها ضمن بیان ویژگی‌های ظاهری و معنوی ایشان در قالب شعر، به نحوی مظلومیت و حقانیت امام علیه السلام را در اشعار خود منعکس کرده‌اند. بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که مدیحه‌سرایی برای حضرت ثامن الائمه علیه السلام، درکنار بیان احساسات و ارادت و عشق به آن حضرت، عهده دار دفاع از امامت و ولایت ایشان نیز بوده است.

همان گونه که در مقدمه ذکر شد، خالد نقشبندی در مسیر سفر به هندوستان توفیق زیارت مشهد مقدس را یافت و قصیده ذیل را خطاب به پیشگاه ملکوتی امام هشتم علیه السلام انشاد کرد:

این بارگاه کیست که از عرش برتر است؟ وز نور گنبدش همه عالم منور است
وز شرم شمس‌های زرش، کعبتین شمس در تخته نرد چرخ چهارم، به ششدر است
وز انعکاس صورت گل آتشین او بر سنگ جای لغزش پای سمندر است
نعمان خجل ز طرح اساس خورنق‌اش کسری شکسته دل، پی طاق مکسر است
بهر نگاهبانی کفش مسافران بر درگهش هزار چو خاقان و قیصر است
این بارگاه قافله سالار اولیاست این خوابگاه نور دو چشم پیمبر است
این بارگاه حضرتی است که از شرق تا به غرب وز قاف تا به قاف جهان سایه‌گستر است
این روضه رضاست که فرزند کاظم است سیراب نوگلی ز گلستان جعفر است
سرو سهی زگلشن سلطان انبیاست نوباوه حدیقه زهرا و حیدر است
مرغ خرد به کاخ کمالش نمی‌پرد بر کعبه کی مجال عبور کبوتر است
تا همچو جان زمین، تن پاکش به برگرفت او را هزار فخر بر این چرخ اخضر است
بر اهل ظاهر آنچه ز اسرار باطن است از گوشه ضمیر مصفاش مضمّر است
خورشید کسب نور کند از جمال او آری جزا موافق احسان مقرر است
برگرد حاجیا به سوی مشهدش روان کاینجا توقفی نه چو صد حج اکبر است
بی طی ظلمت آب خضر نوش بر درش کاین دولتی است رشک روان سکندر است

بتوان شنید بوی محمد ز تربتش
از موج فتنه خرد شدی کشتی زمین
زوار بر حریم وی آهسته پا نهند
غلمان خلد کاکل خود دسته بسته‌اند
شاه‌استایش تو به عقل و زبان من
اوصاف چون تو پادشهی از من گدا
شاه‌ها به شاه مسند لولاک کز شرف
دیگر به حق آنکه بر اوراق روزگار
دیگر به نور عصمت آن کس که نام او
آن‌گه به سوز سینه آن زهر داده‌ای
دیگر به خون ناحق سلطان کربلا
دیگر به حق آنکه ز بحر مناقبش
آن‌گه به روح اقدس باقر که قلب او
دیگر به نور باطن جعفر که سینه‌اش
آن‌گه به حق موسی کاظم که بعد از او
دیگر به قرص طلعت تو کز اشعه‌اش
دیگر به نیکی تقی و پاکی نقی
دیگر به عدل پادشهی کز سیاستش
بر «خالد» آر رحم که پیوسته همچو بید
تو پادشاه دادگری، این گدای زار
از لطف چون تو شاه، ستم‌دیده بنده‌ای
نااهلم و سزای نوازش نی‌ام ولی

(معتدی، ۱۳۶۸: ۲۷۷)

چنان‌که در بخش پیشینه پژوهش ذکر کردیم، شواهد متعدد حاکی از آن است که طبق معیارها و شاخصه‌های سبک‌شناسی سنتی، «خالد نقشبندی، شاعر دوره بازگشت است. قصاید او گاهی به شیوه قصاید دوره سلجوقی و سبک عراقی، پر از آرایه‌های ادبی و به خصوص تلمیح است و

گاه به شیوه سبک خراسانی بسیار ساده و با کمترین آرایه‌ها و صنایع همراه می‌شود؛ اما بیشتر تقلیدهای او از شاعران سبک عراقی است و مضامین شعر او بیشتر حول محور مناقب پیامبر اسلام ﷺ و عشق و عرفان می‌گردد (چیره، ۱۳۹۳: ۱۲۱).

۲-۲. بررسی قصیده مدحیه خالد نقشبندی با رویکرد سبک‌شناسی لایه‌ای

سبک‌شناسی در ادبیات، دانشی تلفیقی است که با علوم ادبی مختلفی مانند بلاغت و زبان‌شناسی در ارتباط است. در واقع، به کمک این علوم سبک یک متن، یعنی وحدت رویه‌ای که در متن از لحاظ لفظی و محتوایی حاکم است، تعیین و تبیین می‌شود. هدف از دانش سبک‌شناسی بررسی و تحلیل ویژگی‌های زبانی و ساختاری متون، به منظور درک بهتر و دقیق‌تر چگونگی خلق متون ادبی و نیز یافتن دلالت‌های فرامتنی است.

هدف از دانش سبک‌شناسی در ادبیات، بررسی شیوه‌های استفاده از زبان در آثار ادبی است. دانش سبک‌شناسی به وسیله تحلیل شیوه‌های استفاده از واژگان، ساختارهای دستوری، نحوه استفاده از روش‌های نگارشی و عناصر مختلف دیگر زبان، در نوشتارهای ادبی پیش می‌روند. هدف از این تحلیل، بررسی نحوه شکل‌گیری مفاهیم، پیام‌ها و اندیشه‌هایی است که در آثار ادبی به کار رفته‌اند. یکی از اصلی‌ترین اهداف دانش سبک‌شناسی، شناسایی و تحلیل سبک شاعر یا نویسنده در آثار ادبی است. منظور از سبک، همه شیوه‌های زبانی و روایی است که در آفرینش‌های ادبی به کار می‌رود. شیوه‌هایی که برخی به‌طور عام بین همه ادیبان متداول و سبک رایج عصر است و برخی دیگر خاص صاحب اثر است و تشخیص و برجستگی فردی ایجاد می‌کند.

از دیگر اهداف دانش سبک‌شناسی، بررسی مفاهیم و معانی آثار ادبی از طریق شناسایی الگوهای زبانی و سبکی است که در این آثار به کار رفته‌اند. به این صورت که از طریق بررسی سبک و زبان آثار ادبی، می‌توان مفاهیم و معانی پنهان و نهفته در آن‌ها را شناسایی کرد. با این حال، هدف دانش سبک‌شناسی در ادبیات، محدود به شناسایی سبک نویسنده و تحلیل مفاهیم و معانی آثار ادبی نمی‌شود. دانش سبک‌شناسی به‌عنوان یک روش تحلیلی، می‌تواند به بررسی مسائل مختلف در زمینه‌های مختلف ادبی، مانند تحلیل‌های تاریخی، مقایسه آثار ادبی، بررسی تأثیرات فرهنگ و جامعه بر آثار ادبی و بررسی تأثیرات آثار ادبی بر جامعه و فرهنگ کمک کند.

برای درک بهتر دانش سبک‌شناسی باید با مفاهیمی خاص، از جمله عدول از هنجار، سطح زبانی و سطح ادبی و سطح محتوایی آثار ادبی آشنایی کامل داشت (شمیسا، ۱۴۰۱: ۱۷). در تحلیل سبک‌شناسانه متن که به معنای بررسی و تحلیل عناصر سبکی موجود در آن است، تمرکز بر

عناصر برجسته‌ساز لفظی و معنایی است که ارتباط مستقیم با نوع‌گزینش شاعر و نویسنده از ظرفیت‌های زبانی دارد.

یکی از رویکردهای نوین در دانش سبک‌شناسی، سبک‌شناسی لایه‌ای است که با استفاده از الگوهای زبان‌شناسی اولین بار در کتاب سبک‌شناسی نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها (۱۳۹۱) اثر محمود فتوحی رودمعجنی معرفی و به کار برده شد. این روش تحلیل، ترکیبی از شیوه‌های سنتی و نوین برای تجزیه و تحلیل متون ادبی است که در آن به سطوح هنری و فکری اثر و گزینش فرم‌ها و قالب‌های ادبی هم توجه می‌شود. در این رویکرد تحلیل یک متن ادبی در سطوح یا لایه‌های چندگانه انجام می‌شود (فتوحی رودمعجنی، ۱۳۹۱: ۲۸). در این راهبرد، تحلیل متن با مطالعه ویژگی‌های سطحی متن، مانند چند و چون استفاده از عناصر آوایی و واژگان آغاز شده و سپس معطوف به سطوحی عمیق‌تر همچون ساختار دستوری و نحوی متن و همچنین استفاده از زبان مجازی و ابزارهای بلاغی می‌گردد و در نهایت، محتوای ادبی و فرهنگی متن، مورد بررسی قرار می‌گیرد. هدف سبک‌شناسی ادبی با استفاده از رویکرد لایه‌ای، ارائه تحلیلی دقیق و دقیق از متون ادبی و کشف معانی و مضامین پیچیده‌ای است که از تعامل ویژگی‌های زبانی و سبکی پدید می‌آیند.

رویکرد لایه‌ای بر پیوستگی سطوح مختلف تحلیل تأکید می‌کند. به‌عنوان مثال، استفاده از استعاره و تصویرسازی در یک متن با ساختار دستوری و نحوی متن و همچنین به بافت ادبی و فرهنگی گسترده‌تر آن ارتباط تنگاتنگی دارد. با بررسی این سطوح مختلف به شیوه‌ای یکپارچه، سبک‌شناسی ادبی می‌تواند درک جامع‌تری از یک متن و اهمیت آن ارائه دهد.

در سبک‌شناسی لایه‌ای، ارتباط صورت با محتوا در متن به‌عنوان یکی از مباحث مهم به‌شمار می‌آید. در این رویکرد، به شناسایی ساخت و معنای لایه‌های مختلف در متن تأکید شده و یک اثر هنری و ادبی به صورت سیستمی نظام‌مند در نظر گرفته می‌شود. در این سیستم، تمام عناصر به صورت لایه‌هایی با یکدیگر در ارتباط هستند و برای درک بهتر این ارتباطات، تحلیلگر باید به شناسایی الگوها و نقش هر لایه بپردازد و تحلیلی ژرف از متن ارائه دهد. هنر و مهارت نویسنده در هر لایه به صورت مجزا و نوع تناسب آن با متن و محتوا مشخص می‌شود و در این روش، بسامدهای به دست آمده با تحلیل معناداری همراه است و ارتباط بین عناصر، متن و بافت مشخص می‌شود. بدین ترتیب، درکنار تحلیل دقیق زیبایی‌شناسی اثر، برجستگی‌های سبکی آن نیز آشکار می‌شود. با این مقدمات، جبرای نیل به اهداف یاد شده، عوامل سبک‌ساز در قصیده مد نظر را ذیل پنج لایه آوایی، واژگانی، نحوی، بلاغی و ایدئولوژیک واکاوی خواهیم کرد.

۲-۲-۱. لایه آوایی

تحلیل آوایی سبک به الگوهای صوتی و شیوه تلفظ در زبان گفتار و نوشتار نظر دارد و در پی پاسخ به این پرسش است که مشخص کند کاربرد خاص الگوهای آوایی زبان تا چه اندازه می‌تواند گفتار یک شخص را برجسته و نقش و ارزش زیبایی‌شناسی و تاثیر سخن را بیشتر کند (همان: ۲۴۸). لایه آوایی به بررسی میزان هماهنگی و ارتباط بین وزن و آهنگ حروف با مفهوم منعکس شده در کلام می‌پردازد. تحلیل این لایه از زبان چنان اهمیتی دارد که برخی نظریه‌پردازان حوزه شعر معتقدند وظیفه خاص شعر نه انتقال وزن و آوا که انتقال معنی یا تجربه از طریق آواها است (لارنس، ۱۳۷۶: ۹۷).

بنا به پژوهش‌های صورت گرفته «از میان انواع عوامل موسیقی‌ساز در شعر، موسیقی بیرونی؛ یعنی وزن عروضی بیشترین تنوع و جلوه را در اشعار مولانا خالد دارد» (چیره، ۱۳۹۳: ۱۴۱). به همین سیاق، در قصیده مورد بررسی ما نیز تشخیص آوایی مستقیم به وزن عروضی آن یعنی مفعول فاعلات مفاعیل فاعلان (بحر مضارع مثنیٰ آخرب مکفوف مقصور) برمی‌گردد. این بحر که به اصطلاح جزو محور جویباری است، قابلیت ارائه مفاهیم عرفانی و معنوی را دارد و کاملاً با حال و هوای ملکوتی ذهنیت شاعر که با مشاهده بارگاه امام هشتم (علیه السلام) دچار انفعال و شگفتی شده، متناسب است. ویژگی آشکار بحر مضارع، ملایم بودن آن است که نغمه‌ای نرم و لطیف را تداعی می‌کند و این امر، حاصل بهره‌گیری بیشتر از هجاهای بلند (هشت مورد) در مقابل هجاهای کوتاه (شش مورد) است. به‌ویژه آنکه در هجای آخر مصراع، شاعر به جای استفاده از رکن محذوف (فاعلان) از رکن مقصور (فاعلان) بهره گرفته که موجب امتداد آوا شده و بر لحن شعر که سرشار از حس استعجاب است، می‌افزاید.

نکته مهم دیگر در تشخیص آوایی مصراع آغازین این قصیده، بهره‌گیری شاعر از آرایه تجاهل‌العارف در قالب پرسش بلاغی است. این آرایه را در بخش مربوط به لایه بلاغی توضیح خواهیم داد. اما آنچه به بحث فعلی ما یعنی سطح آوایی مربوط است، این است که شروع قصیده با پرسش بلاغی: «این بارگاه کیست که از عرش برتر است؟»، آهنگ گفتار را استعلا بخشیده است.

پرسش‌های بلاغی دارای معانی ثانوی از قبیل تأسف، تعجب، عجز، سرزنش، تحقیر، استبعاد، تجاهل، استهزا، عبرت، ترغیب، نفی و انکار، کثرت، تقریر و ... هستند که در اصطلاح بلاغت، آن‌ها را «استفهام مجازی، استفهام تولیدی و یا سؤالات بلاغی» می‌نامند (رجایی، ۱۳۷۹: ۱۴۲). مقاصد ثانوی در سؤال‌های بلاغی بیانگر آن است که متکلم، با این شیوه بهتر می‌تواند پیام

خود را به مخاطب القا کند. زیبایی پریش بلاغی، وابسته به سایر وجوه ادبی از قبیل صور خیال و دیگر عوامل زیبایی مانند حسن تعلیل، جناس و جز آن هاست (وحیدیان کامیار، ۱۳۹۵: ۱۵۶) و « اصولاً استفهام بلاغی انتقال پیام به طرز غیر مستقیم و مؤثرتر است » (شمیسا، ۱۴۰۱: ۱۴۵). گفتنی است که بسیاری از غزلیات و قصاید مشهور فارسی که از عالی‌ترین نمونه‌های ادب فارسی به‌شمار می‌روند، به همین سبک و سیاق در بحر مضارع و با پریش بلاغی آغاز می‌شوند. از جمله، غزل آشنای خواجه شیراز به مطلع:

باغ مرا چه حاجت سرو و صنوبر است؟ شمشاد خانه‌پرور ما از که کمتر است؟
(حافظ، ۱۳۲۰: ۲۸)

و نیز مرثیه بی‌مانند محتشم کاشانی در رثای سالار شهیدان (علیه السلام):

باز این چه شورش است که در خلق عالم است؟ باز این چه نوحه و چه عزا و چه ماتم است؟
(محتشم کاشانی، ۱۳۴۴: ۲۸۰)

۲-۲-۲. لایه واژگانی

واژگانی که شاعران و نویسندگان صاحب سبک در آثار خود به کار می‌برند، عامل مهمی در تشخیص سبکی آن هاست؛ به دیگر سخن، هر نویسنده دارای شیوه خاصی از استفاده از واژگان است که سبک او را از سایر نویسندگان متمایز می‌کند. استفاده از واژگان خاص و منحصر به فرد حاکی از آن است که خالق اثر در انتخاب واژگان دقت می‌کند و کلماتی به کار می‌برد که معنا، تأثیر و جذابیت بیشتری دارند. علاوه بر این، تنوع و تناسب واژگان نیز می‌تواند نشان‌دهنده سبک صاحب اثر باشد. برخی نویسندگان و شاعران ممکن است از واژگان زیادی در آثار خود استفاده و بیشترین تنوع را ایجاد کنند، در حالی که دیگران ممکن است از واژگان محدودتر و با تکرار بیشتری استفاده کنند تا تأکیدی ویژه بر مفهوم یا احساس خاصی داشته باشند.

از آنجا که شکل‌دهی محتوای اثر ادبی و ارائه آن در شکلی معین برای تاثیرگذاری ژرف در ذهن مخاطب به وسیله واژگان زبان صورت می‌گیرد (ثمره، ۱۳۸۶: ۲۲)، گزینش واژه در خلق اثر ادبی یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های تعیین سبک (به‌ویژه سبک شخصی) است. شاعر و نویسنده با گزینش واژگان خاص که گاه آگاهانه و گاه ناخودآگاه صورت می‌گیرد؛ توانایی، خلاقیت، سلیقه و علاقه خود را به نمایش می‌گذارد و بدین‌گونه سبک شخصی خویش را خلق می‌کند و از آنجا که

نویسندگان مختلف برای بیان یک معنای واحد تعابیر متفاوت دارند و از واژه‌ها و عبارات گوناگون استفاده می‌کنند، سبک‌های گوناگون و گاه منحصر به فرد به وجود می‌آید. سبک شخصی، ساختار واژگانی و زبانی مؤلف را در نگارش متون ادبی تعیین می‌کند و به همین دلیل، بررسی و تحلیل لایه واژگانی سبک، روشنگر اندیشه‌ها و جهان‌بینی مولف است (فتوحی رودمجنی، ۱۳۹۰: ۲۱۹)

۲-۳. واژگان نشان‌دار

در بررسی سبک‌شناسانه، واژه‌گزینی خالق اثر، اهمیت زیادی دارد و از معیارهای مهم تعیین سبک محسوب می‌شود؛ زیرا برخی از واژگان به‌طور مستقیم در انعکاس ذهنیت و نگرش نویسنده مدخلیت دارند و حاوی معانی ثانوی و ارزش‌گذارانه هستند و برخی از لحاظ معنایی تشخیصی ندارند و خنثی محسوب می‌شوند؛ یعنی خالی از معانی ضمنی و مفاهیم و ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی‌اند. با این دیدگاه، زبان‌شناسان واژه‌های خاص حاوی معانی ضمنی را واژگان «نشان‌دار» و سایر لغات را «بی‌نشان» نام‌گذاری کرده‌اند (فتوحی، ۱۳۹۱: ۲۶۲)؛ بنابراین واژگان نشان‌دار، لغات ویژه‌ای هستند که به مفاهیم، باورها و تصاویر خاصی اشاره می‌کنند و بسامد آن‌ها تعیین‌کننده سبک اثر و صاحب اثر است؛ چنان‌که استفاده از واژگان رزمی چون تیغ و کویال و زره و برگستوان، شاخصه سبک حماسی و لغاتی چون پیر، خانقاه، مرید و خرقة، شاخصه شعر عرفانی است. وجود معانی ضمنی و تداعی‌های مثبت و منفی در واژگان نشان‌دار موجب می‌شود که این واژه‌ها در بردارنده دیدگاه و نگرش مشخص و تلقی ایدئولوژیک باشند و در تحلیل سبکی، کانون توجه قرار گیرند.

در شعر خالد نقشبندی، به اقتضای فضای آیینی و مذهبی آن، واژگان نشان‌دار متعددی وجود دارد که بسامد آن‌ها از شاخصه‌های سبک آیینی است. همچنین در برخی موارد شاعر از واژگان عینی و ملموس برای بیان مفاهیم انتزاعی بهره برده است. واژگان نشان‌دار این قصیده را می‌توان ذیل چند عنوان دسته‌بندی کرد:

۲-۳-۱. واژگان مربوط به زیارت

در بخش نخست قصیده، ذهن و زبان شاعر متوجه حرم مطهر و متعلقات آن است. از این رو، واژگان مربوط به حال و هوای زیارت بر زبانش جاری شده و در جای جای کلامش نقش می‌بندد. واژگانی چون «بارگاه»، «حرم»، «کبوتر»، «روضه»، «گنبد»، «نگاهبانی کفش»، «مشهد»، «زار»،

«حریم»، «فرش»، «آیین»، «جاروب»، و «مفرش». شاعر با مضمون سازی عاطفی از این سلسله کلمات، خواننده را با خود در زیارت همراه می‌کند و در مشاهده حرم شریک می‌سازد. علاوه بر این، اکثر این واژگان که عینی و محسوس‌اند، بیانگر معانی ثانوی انتزاعی نیز هستند؛ چنان‌که واژه «کبوتر» به روشنی تداعی‌کننده مفهوم انتزاعی «معصومیت» و واژه «حرم» القاکننده مفاهیمی چون «امنیت» و «تقدس» است.

۲-۳-۲. واژگان مربوط به لقب «شمس الشموس»

چنان‌که می‌دانیم یکی از القاب حضرت امام رضا «شمس الشموس» است. امامان معصوم، دارای القاب زیادی هستند که بیشتر آن‌ها در روایات ذکر شده‌اند؛ ولی برای برخی دیگر ریشه روایی وجود ندارد و در میان عموم مردم به عللی دیگر مشهور و شناخته شده‌اند. درباره حضرت امام رضا (علیه السلام)، عنوان شمس الشموس در منابع ادعیه و زیارات آمده است؛ چراکه وجود مقدس امام از نظر الهی و دینی، خورشید دین و معارف دینی است و او با راهنمایی و روشنگری خود همچون خورشید، مردم را به سمت حقیقت و سعادت ابدی هدایت می‌کند. این حقیقت درباره همه ائمه معصومین (علیهم السلام) صادق است؛ چنان‌که در احادیث نیز به وجود مقدس رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، به عنوان «شمس» اشاره شده است (ابن شهر آشوب، ۱۹۵۶: ۲۸۳).

کاربرد لقب «شمس الشموس» برای وجود مبارک معصوم هشتم (علیه السلام) در آثار شاعران درگاه آن حضرت در دو سده اخیر، کمابیش رایج بوده است. صفای اصفهانی شاعر نامدار سده گذشته (۱۳۲۲-۱۲۶۹) می‌فرماید:

این همه عز و علا و رفعت و اجلال ذره من یافت ز آفتاب خراسان
حضرت شمس الشموس مرشد توحید مطلع و حد و ظهر و باطن قرآن
(صفای اصفهانی، ۱۳۳۷: ۱۰۳)

همچنین ملک الشعرای بهار ضمن قصیده‌ای در ستایش آن حضرت، چنین سروده است:

شمس الشموس شاه ولایت که کرده‌اند شمس و قمر ز خاک درش اکتساب‌ها
هشتم ولی بار خدا آنکه بر درش هفتم سپهر راست به عجز اقتراب‌ها
(بهار، ۱۳۸۷: ۳۳)

ظاهراً جغرافیای مشهد مقدس (خراسان) در خصوص تخصیص این لقب به وجود مبارک

امام رضا علیه السلام مدخلیتی تام دارد؛ چراکه از نظر لغوی، واژه «خراسان» به معنای «مشرق و مطلع خورشید» است؛ چنان که در ویس و رامین فخرالدین اسعد گرگانی در باب وجه تسمیه خراسان آمده است که:

خوشا جایا بر و بوم خراسان در او باش و جهان را می‌خور آسان
زبان پهلوی هر کاو شناسد خراسان آن بُود کز وی خور آسد
خور آسد پهلوی باشد، خور آید عراق و پارس را خور زو برآید
خوراسان را بُود معنی خورایان کجا از وی خور آید سوی ایران
چه خوش نام است و چه خوش آب و خاک است زمین و آب و خاکش هر سه پاک است
(گرگانی، ۱۳۱۴: ۱۷۱)

از این رو، کاملاً طبیعی می‌نماید که در ذهن و زبان خالد نقشبندی پس از مشاهده روضه رضوی که چه در ظاهر و چه در باطن تداعی کننده نورانیت و روشنی و روشنگری است، واژگانی در این حوزه معنایی، متجلی شده و بسامد بالایی در ابیات شعر او داشته و تشخیص سبکی ایجاد نماید. واژگان و ترکیباتی چون: «نور گنبد»، «منور»، «شمس»، «زر»، «انعکاس»، «نور دو چشم»، «شرق»، «سایه گستر»، «خورشید»، «کسب نور»، «طی ظلمت»، «صیقل»، «مهر انور»، «نور عصمت»، «نور باطن»، «قرص طلعت»، «اشعه»، «شمس خاور» و «ماه چهارده».

۲-۳-۳. واژگان مربوط به سلسله چهارده معصوم علیهم السلام

در بخش دوم قصیده، کلام شاعر از ظاهر بارگاه فراتر شده و متوجه جایگاه عالی و معنوی صاحب بارگاه و سلسله مبارک امامت می‌شود، از این رو، دایره لغات به کار رفته، همگی در خدمت اشاره به اسامی و صفات چهارده معصوم علیهم السلام و یا اهم وقایعی است که بر آن بزرگان دلالت می‌کند؛ چنان که از حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله با عبارت: «شاه مسند لولاک» یاد می‌کند که تلمیحی است به حدیث قدسی «وَأَنْتَ خَيْرَتِي مِنْ خَلْقِي فَوَعْرَتِي وَ جَلَالِي لَوْلَاكَ مَا خَلَقْتُ الْأَفْلاكَ وَ لَا الدُّنْيَا وَ لَا الْأَرْضَ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸) و در ادامه به ترتیب از واژه «خیبر» برای اشاره به حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام، از واژه «عصمت»، برای اشاره به حضرت فاطمه زهرا علیها السلام، از واژه «زهر»، برای اشاره به شهادت مظلومانه امام حسن علیه السلام و از توصیف «سلطان کرلا» برای ذکر مصایب سالار شهیدان، امام حسین علیه السلام استفاده کرده است. در این میان واژگان «عصمت» و «زهر» و «سلطان» به نوعی تداعی کننده اوصاف و احوال شخص امام رضا علیه السلام نیز است. شاعر توسل به ارواح مطهر ائمه معصومین علیهم السلام را با انتخاب واژگان متناسب تا معصوم چهاردهم علیهم السلام ادامه می‌دهد؛ چنان که

در نهایت، واژه «عدل» را متناسب با حکومت امام عصر (علیه السلام) در بیت زیر به کار می‌گیرد.

دیگر به عدل پادشهی کز سیاستش با بره شیرشزه بسی به ز مادر است

۲-۳-۴. واژگان و ترکیبات جدید

یکی از مهم‌ترین معیارها در زیبایی‌شناسی ادبی، قدرت خلاقیت و آفرینش شاعران در ایجاد واژگان و ترکیبات ابداعی است. در واقع، بهره‌گیری شاعر از ترکیب‌های جدید، به شعر تعالی می‌بخشد و آن را از اشعار دیگران متمایز می‌سازد و موجبات تشخیص سبکی را فراهم می‌آورد. این امر از آنجا ناشی می‌شود که مبنای اساسی تغییرات سبکی، دگرگونی در شیوه نگرش شاعر به زبان است. در نتیجه، این نگرش تازه، منشأ پیدایی واژگان و ترکیبات جدید می‌شود. از این رو، فراوانی ترکیبات نو یکی از شاخصه‌های تحولات سبکی محسوب می‌شود. قصیده مورد مطالعه در این پژوهش نیز از این قاعده مستثنا نیست و می‌توان در آن ترکیبات نویی همچون: «نوباوه حدیقه» به جای «میوه و نتیجه» و «خوابگاه» به جای «مدفن» و «زهر داده» به جای «مسموم شده» را ملاحظه کرد.

۲-۴. لایه نحوی

نحو، مجموعه قواعدی است که بر اساس آن چینش کلمات در جملات و ترکیبات زبانی صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر، الگوهای نحوی زبان تعیین می‌کنند که واژه‌ها چگونه به یکدیگر پیوند می‌خورند. از این جهت، واکوی لایه نحوی یکی از مهم‌ترین مراحل در سبک‌شناسی لایه‌ای است. از آنجا که امکانات نحوی هر زبان و حوزه اختیار و انتخاب نحوی، محدودترین امکانات است و عملاً بی‌نهایت ترکیب متفاوت کلمات امکان‌پذیر است، دشوارترین آشنایی زدایی در زبان، آن است که در حوزه نحو رخ دهد (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۹: ۳۰). مطالعات سبک‌شناختی، حاکی از آن است که در هر یک از سبک‌ها و انواع ادبی، الگوهای دستوری مشخص به کار می‌رود، چنان‌که فی‌المثل در نمونه‌های نخستین نثر فارسی، طول جمله‌ها کوتاه است و حذف افعال ربطی نسبت به دوره‌های بعدی کمتر صورت می‌گیرد و در نقطه مقابل آن، نثر فنی کاربرد جملات طولانی، بسامد بالایی دارد. این مهم در تعیین سبک شخصی نویسندگان و شاعران نیز مصداق دارد. از این رو می‌توان نتیجه گرفت که قالب‌های نحوی در واقع بیان‌کننده نوع دیدگاه و ذهنیت حاکم بر نویسندگان و خالق اثر هستند و با بررسی متغیرهای نحوی می‌توان تا حد زیادی به مشخصه‌های ذهنی خالق اثر پی برد. با این مقدمه، به مهم‌ترین ویژگی‌های نحوی قصیده خالد نقشبندی که موجب تشخیص سبکی آن شده است، می‌پردازیم:

۲-۴-۱. طول جمله‌ها

باید توجه داشت که بین کوتاهی و بلندی جملات در کلام و فضای فکری حاکم بر آن ارتباطی مستقیم وجود دارد. دقت نظر در جملات قصیده مورد بحث، نشان دهنده آن است که تا بیت بیستم (نیمی از قصیده)، اکثر جملات، مرکب و در قالب جمله‌های تبعی (پایه و پیرو) آمده است:

زوار بر حریم وی آهسته پا نهند کز خیل قدسیان همه فرشش ز شهپر است

این امر، یعنی استفاده از جملات مرکب که نوعی اطناب بلاغی ایجاد می‌کند، معلول ذهنیت توصیف‌گرای شاعر است؛ چراکه بدین وسیله در قالب هر بیت یکی از ویژگی‌های اعجاب‌برانگیز ظاهری و معنوی بارگاه رضوی را به تصویر می‌کشد. از طرف دیگر، در نیمه دوم قصیده، یعنی از بیت:

شاهابه شاه مسند لولاک کز شرف بر تارک شهان اولوالعزم سرور است

تا بیت تخلص، با ۱۴ بیت موقوف المعانی مواجه می‌شویم که به لحاظ دستوری، یک جمله بسیار طولانی است که ضمن آن، شاعر به زیبایی هر چه تمام‌تر اوصاف چهارده معصوم (علیهم‌السلام) را در هر بیت ذکر کرده و با آرایه زیبای التفات، روی سخن را متوجه صاحب بارگاه کرده و با واسطه قرار دادن ارواح مقدسه معصومین (علیهم‌السلام)، از ایشان طلب شفاعت می‌کند. این اطناب زیبا و دل‌انگیز که به اقتضای زمان و مکان واقع شده، کاملاً روحیه معنوی و شفاعت‌جو و کمال طلب شاعر را پژواک داده است.

۲-۴-۲. زمان افعال

متغیر زمان یکی از نکات اصلی بررسی فعل در ساختار و نحو کلام است. عامل زمان در جمله، نشان دهنده میزان فاصله گوینده یا نویسنده با موضوع است. برای مثال، فعل مضارع ارتباط فوری و بی واسطه با واقعیت دارد و قطعیت زمان حال بیشتر از زمان گذشته است و ساخت‌های مختلف گذشته، به همان نسبت که از حال فاصله می‌گیرد، فاصله گوینده و دیدگاه وی را بیشتر می‌کند (فتوحی رودمعجنی، ۱۳۹۱: ۲۹۱). از این منظر، ردیف «است» در قصیده مورد بحث، تعیین‌کننده این بخش مهم از متغیرهای سبک نحوی است. ملاحظه می‌شود که زمان ابیات قصیده کاملاً در زمان حال بیان شده و حتی ابیاتی که ناظر به شرح حال و اوصاف ائمه معصومین (علیهم‌السلام) است، همگی به صیغه زمان مضارع ذکر شده و قرابت قلبی و باور ذهنی شاعر به موضوعات بیان شده را حکایت می‌کند.

۲-۴-۳. وجه افعال

وجه فعل، صورتی از ساختار فعل است که آن را به اعتبار چگونگی بیان مفهوم آن که خبری را به‌طور قطعی برساند یا وقوع کاری را با احتمال همراه نماید، یا امری بودن فعلی را برساند (مدرسی، ۱۳۸۷: ۴۴۳). اهمیت وجهیت افعال در لایه نحوی، از آنجاست که جهت‌گیری خاص نویسنده را نسبت به سخنان خود تعیین می‌کند (فتوحی رودمجنی، ۱۳۹۱: ۲۸۵).

بررسی وجهیت افعال در تحمیدیه خالد نقشبندی، حاکی از آن است که از ۶۰ فعل به کار رفته در آن، ۵۶ فعل در وجه اخباری و ۳ فعل در وجه امری و یک فعل در وجه التزامی است. بسامد ۹۰ درصدی وجهیت اخباری، کاملاً حاکی از قطعیت ذهنی و انسجام فکری شاعر در تبیین معارف اهل بیت و به خصوص مقام منیع حضرت امام رضا (علیه السلام) دارد. تحلیل افعال امری به کار رفته نیز جالب است. شاعر در دو مورد اول، حاجیان خانه خدا را به زیارتگاه ایشان توجه می‌دهد و دعوت به نوشیدن از چشمه معرفت رضوی می‌کند:

برگرد حاجیا به سوی مشهدش روان کاین جا توقفی نه چو صد حج اکبر است
بی طی ظلمت آب خضر نوش بر درش کاین دولتی است رشک روان سکندر است

آخرین فعل امر به کار رفته مفید معنای استرحام و تقاضاست. شاعر از فعل امر برای بیان تقاضای شفاعت از درگاه امام ثامن استفاده کرده است:

بر «خالد» آر رحم که پیوسته همچو بید لرزان ز بیم زمزمه روز محشر است

۲-۴-۴. صدای دستوری

صدای دستوری (نحوی) که در شناسایی سبک نحوی متن ادبی، نقش موثری دارد، رابطه‌ای نظام‌مند و دوسویه میان سبک و اندیشه حاکم بر متن و اندیشه گوینده است. صدای دستوری از یک سو، رابطه میان کنش فعل با عناصر دیگر جمله فاعل، مفعول و ... را بیان می‌کند و از سوی دیگر، در کنار دیگر وجوه فعل مانند زمان، نمود، وجهیت و حالت، رابطه میان سبک و اندیشه گوینده را نشان می‌دهد. معمول‌ترین صداهای دستوری عبارت است از صدای منفعل (جمله‌های با فعل اسنادی و لازم و مجهول) و صدای فعال (جمله‌های حاوی افعال غیر اسنادی و متعدی). کاربرد جملات اسنادی عادی‌ترین عرصه برای بیان صدای دستوری منفعل است (فتوحی رودمجنی، ۱۳۹۱: ۲۹۱-۲۹۵).

از این دیدگاه، در قصیده خالد نقشبندی، اکثریت جمله‌ها اسنادی هستند و در نتیجه صدای دستوری آن‌ها منفعل است؛ چراکه اتخاذ ردیف «است»، همه ابیات را در حالت اسنادی قرار داده و در سایر موارد نیز استفاده از شکل مخفف این فعل در جملاتی مانند: «توپادشاه دادگری» و «نااهلم و سزای نوازش نی‌ام»، صدای منفعل را در سرتاسر شعر بازتاب می‌دهد. منفعل بودن صدای دستوری در این شعر، نظر به ذهنیت انفعالی و متأثر شاعر در مواجهه با بارگاه و مرقد رضوی، کاملاً طبیعی می‌نماید و منعکس کننده روح و روان مجذوب شده اوست.

۲-۵. لایه بلاغی

سبک همه متون را می‌توان بر اساس فراوانی کاربرد آرایه‌های بلاغی در آن نام‌گذاری کرد. مثلاً بسامد بالای کاربرد تشبیه در یک متن، سبک تشبیهی را شکل می‌دهد و بسامد بالای استعاره، سبک استعاری را به وجود می‌آورد؛ بنابراین آرایه‌های ادبی و صناعات بدیعی، عاملی تعیین‌کننده در سبک است. اهمیت نقش این عامل در دانش سبک‌شناسی به حدی است که گاهی در سبک‌شناسی سنتی، تعداد و نوع این صناعات در یک نمونه شعر، به تنهایی می‌تواند خراسانی، عراقی و یا هندی بودن آن را مشخص نماید. در سبک‌شناسی لایه‌ای در کنار تعیین میزان کاربرد آرایه‌های بلاغی و لفظی شاخص، تاثیر این آرایه‌ها در انعکاس اندیشه حاکم بر متن نیز مورد تحلیل قرار می‌گیرد. در ادامه برجسته‌ترین ویژگی‌های بلاغی قصیده خالد نقشبندی را از دیدگاه سبک‌شناختی لایه‌ای بررسی می‌کنیم.

۲-۵-۱. اسناد مجازی و تشخیص

اسناد مجازی را می‌توان از ارکان زبان ادبی و به ویژه شعر دانست؛ چراکه به واسطه این فن مهم علم معانی است که به نوعی مرز عالم واقع در نور دیده می‌شود و با گذر از هنجارهای معمول کلام و به اصطلاح «اغتشاش» در محور همنشینی زبان، کلام شاعرانه ظهور می‌یابد. کاربرد اسناد مجازی عمدتاً موجب پیدایی دو آرایه مهم اغراق و تشخیص در ادبیات است. خالد نقشبندی در چهار بیت قصیده خود از اسناد مجازی بهره برده است که در آن‌ها مسند الیه (مستعار له تشخیص)، بزرگ‌ترین اجرام قابل تصور (خورشید و زمین و ماه) هستند و همگی در مقابل عظمت معنوی بارگاه امام رضا (علیه السلام) دچار انفعال و تحیر شده‌اند. در اولین بیت از این دست، شاعر ضمن آرایه تشخیص وصف شرمساری را به خورشید اسناد داده است:

وز شرم شمس‌ه‌های زرش کعبتین شمس در تخته نرد چرخ چهارم به شش در است

در بخش مربوط به واژگان نشان‌دار توضیح دادیم که واژه «شمس» کاملاً با لقب خاص امام (علیه السلام) «شمس الشموس» در ارتباط است. ضمن آنکه آرایه زیبای جناس بین «شمسه» و «شمس» و نیز تشبیهات تفضیل و مضمربین آن‌ها، بسی بر زیبایی‌های این بیت افزوده است. در بیت دوم با تصویرسازی زیبای دیگری مواجه می‌شویم. در اینجا خورشید به اسناد مجازی، همچون زائری تلقی می‌شود که روشنایی و نورانیت خود را از جمال امام (علیه السلام) کسب می‌کند:

خورشید کسب نور کند از جمال او آری، جزا موافق احسان مقرر است
در بیت زیر، خورشید در کنار ماه به طریق اسناد مجازی و تشخیص، در مقابل نورانیت وجود امام (علیه السلام) دچار انفعال و شرمندگی‌اند:

دیگر به قرص طلعت تو کز اشعه‌اش شرمنده ماه چهارده و شمس خاور است
مسندالیه در اسناد مجازی دیگر، «زمین» است:

تا همچو جان، زمین، تن پاکش به بر گرفت او را هزار فخر بر این چرخ اخضر است

اگر در بیت قبلی خورشید خجل شکوه و زیبایی شمس‌های بارگاه رضوی است، در اینجا کره ارض، بر چرخ گردون فخر می‌فروشد که پیکر پاک امام را در برگرفته است. دقت نظر در این ابیات نشان‌دهنده آن است که شاعر آگاهانه عظیم‌ترین اجرام هستی را موضوع اسناد مجازی قرار داده تا بدین وسیله توسع ولایت امام را در همه ارکان جهان به تصویر بکشد.

۲-۵-۲. تشبیه

تشبیه یکی از عناصر مهم سازنده دستگاه بلاغی است که نوع و تعداد آن، بیانگر توانایی سخنور در تصویرگری هنرمندانه است و انفعالات عاطفی شاعر را از عالم ذهن در جهان عینی به تصویر می‌کشد. در قصیده مورد بحث، تشبیهات به کار رفته همگی در خدمت فضای فکری شاعر و در جهت تعظیم و تکریم وجود مقدس امام هشتم و بارگاه قدسی او هستند؛ در واقع شاعر وجود مقدس امام هشتم و حرم ایشان را به عنوان «مشبه»، محور تشبیه قرار داده و بر ارزش‌های معنوی آن‌ها تاکید می‌نماید. مهم‌ترین تشبیهاتی که با این هدف در این شعر ملاحظه می‌شود، عبارتند از:

۱. کاربرد تشبیه مضمرب؛ در بیت:

مرغ خرد به کاخ کمالش نمی‌پرد بر کعبه کی مجال عبور کبوتر است
حرم امام (کاخ کمال) به جهت تأکید بر هم ارز شمردن به کعبه مانند شده است.

۲. کاربرد تشبیه مرکب؛ در بیت:

از موج فتنه خرد شدی کشتی زمین گرنه ورا ز سلسله آل، لنگر است
کاربرد بلاغی این نوع تشبیه، تصویرآفرینی از تشبیهات متقارن است. اعتقاد ولایی شاعر مبنی بر این که دوام حیات اهل زمین مرهون وجود مقدس اهل بیت (علیهم‌السلام) است، چنین تصویر زیبایی را آفریده است.

بر «خالد» آر رحم که پیوسته همچو بید لرزان ز بیم زمزمه روز محشر است
۳. تشبیه مفصل در بیت:

همه ارکان تشبیه در این جا ذکر شده، تا غرض شاعر مبنی بر اطناب در طلب شفاعت برآورده گردد.

۲-۵-۳. تکرار

تکرار یکی دیگر از شگردهای معمول شاعران در افزایش بار موسیقایی و آوایی کلام است و از ارکان زیبایی‌شناسی شعر محسوب می‌شود (وحیدیان کامیار، ۱۳۶۷: ۲۳). از این آرایه می‌توان به عنوان یکی از ابزارهای اساسی برای ایجاد تأکید و افزایش قدرت اثر متن استفاده کرد. تکرار می‌تواند به صورت کلمات و عبارات تکرار شونده در یک بخش متن یا به صورت واژگان و موضوعات تکرار شونده در کل اثر باشد.

بارزترین مورد بهره‌گیری خالد نقشبندی از این شگرد، از بیت:

دیگر به حق آنکه بر اوراق روزگار بابی زد دفتر هنرش، باب خیبر است

آغاز می‌شود که شاعر ضمن برشمردن اوصاف ائمه طاهرین (علیهم‌السلام) بعد از نبی اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، به صورت متوالی ۸ بار از واژه «دیگر» و ۳ بار از واژه «آنکه» برای تأکید بلاغی منظور خود که همانا سوگند دادن حضرت امام رضا (علیه‌السلام) به سلسله معصومین برای شفاعت است، بهره جسته است.

۲-۵-۴. کنایه

کنایه، ساختی ابداعی در زبان است تا گوینده مفهومی آشنا، اما پر اهمیت را به یاری آن در پرده بازگو کند. از این طریق، ذهن مخاطب درگیر رمزگشایی کلام کنایی شده و از طریق توجه به زمینه فرهنگی که در زیر لایه ظاهری و لفظی عبارات قرار گرفته است؛ پس از درک مراد اصلی گوینده، به التذاذ هنری می‌رسد. اهمیت اصلی این شگرد ادبی و هنری، آشنایی زدایی و جلب توجه مخاطب است (عزیزی، ۱۳۹۱: ۶۵). عمده‌ترین کنایه‌های این قصیده، در اواسط آن آمده است. آنجا که شاعر در صدد است به حضرات معصومین (علیهم السلام) اشاره کند و ترجیح می‌دهد که به جای نام بردن اسامی آشنای حضرات، در قالب کنایه، به اوصاف و احوال ایشان پرداخته و بدین وسیله ذهن مخاطب را متوجه علو مقام آنان نماید. چنان که در بیت:

شاهها به شاه مسند لولاک کز شرف بر تارک شهان اولوالعزم افسر است
با ترکیب کنایی: «شاه مسند لولاک» و «شهان اولوالعزم» به ترتیب از حضرت ختمی مرتبت و انبیاء اولوالعزم یاد می‌کند و در بیت:

آنکه به سوز سینه آن زهر داده‌ای کز ماتمش هنوز دو چشم جهان تر است

به طریق کنایه به حضرت امام حسن مجتبی (علیه السلام) و مسموم شدن ایشان و داغ شهادت آن بزرگوار بر جهان و جهانیان اشاره کرده است. این شیوه، تا ذکر کنایی عدالت حضرت امام عصر (علیه السلام) در آخرالزمان به همین نحو ادامه پیدا می‌کند:

دیگر به عدل پادشاهی کز سیاستش با بره شیر شرز به ز مادر است

۲-۵-۵. تجاهل العارف

شاعر قصیده خود را با پرسشی بلاغی و متضمن صنعت تجاهل العارف آغاز می‌کند. چنان که در بررسی لایه آوایی، ذکر کردیم، شروع شعر با پرسش بلاغی امری معمول و از فنون مورد استفاده شاعران بزرگ بوده است. یکی از مهم‌ترین اهداف از کاربرد این آرایه، مبالغه در ستایش و اظهار اعجاب و شگفتی است (آق اولی، ۱۳۸۱: ۲۰۸). آغاز کردن قصیده مدحی برای حضرت ثامن الائمه با پرسش بلاغی، شیوه‌ای معمول در میان ارادتمندان حضرتش بوده است؛ چنان که بدیع الزمان فروزانفر، قصیده نغز خود در این باب را به همین سبک آغاز کرده است:

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، روح و ریحان است اینجا
 (فروزانفر، ۱۳۸۲: ۱۷۱)

۲-۶. لایه ایدئولوژیک

ایدئولوژی نظامی از باورها و عقاید است که بیانگر نگرش و زاویه دید یک گروه اجتماعی نسبت به مسائل مختلف است و متن شکل صوری ذهنیت و شخصیت، نویسنده به عنوان جزئی از اجتماع و ارزش‌ها، باورها احساسات و داورهای وی درباره امور است که با ویژگی‌های فکری و وضعیت اجتماعی و نگاه وی رابطه‌ای تنگاتنگ دارد. لایه ایدئولوژیک در واقع همان لایه معنانشناسی متن است که اندیشه‌ها و اهداف مولف را در قالب پیامی کوتاه یا بلند به مخاطب منتقل می‌کند و ممکن است در هر زمینه‌ای از مسائل سیاسی و اجتماعی گرفته تا مسائل مذهبی و عرفانی و صوفیانه مد نظر مولف قرار گیرد. هر اثر ادبی بسته به نوع گفتمان خود، بیانگر جهان بینی، عقاید، باورها و انگاره‌های ذهنی پدیدآورنده خویش است. زبان، هم در بخش واژگان، هم در حوزه صناعات بلاغی و هم از نظرگاه نحو، تحت تأثیر عوامل فرامتنی بسیاری همچون ایدئولوژی است؛ پس طبیعی است که در خوانش یک متن، خواننده بارها با نمودهایی صریح یا مبهم از تأثیرات ایدئولوژی روبه‌رو شود.

ایدئولوژی چه گفتن و چگونه نوشتن را تعیین می‌کند و بر همه لایه‌های کلام، آواها و واژگان و نحو، سیطره دارد» به دیگر سخن، بررسی هر یک از لایه‌های آوایی، واژگانی، نحوی و بلاغی، نشان‌دهنده دریافت کلی و زاویه دید مولف است؛ لذا بر همه جنبه‌های زبان تأثیر می‌گذارد و انعکاس آن در همه عناصر سطوح و لایه‌های زبانی متن، قابل ملاحظه است (فتوحی رودمجنی، ۱۳۹۱: ۳۴۵).

رئوس مضامین ایدئولوژیک قابل استخراج از محتوای قصیده مورد بحث، عبارتند از:

۱. تأکید بر اصل نبوت، با توجه به نام بردن صریح و بالکنایه از حضرات انبیا و حضرت ختمی

مرتبت :

بتوان شنید بوی محمد ﷺ ز تربتش مشتق بلی دلیل به معنی مصدر است

و نیز:

شاه‌ها به شاه مسند لولاک کز شرف بر تارک شهان اولوالعزم سرور است

۲. تبیین اصل امامت با توجه به ذکر صریح و بالکنایه اسامی ائمه معصومین در ۱۱ بیت متوالی.

۳. باور خاص به مهدویت، و اشاره به حکومت عدالت مدار امام عصر در آخر الزمان، نظر به بیت:

دیگر به عدل پادشاهی کز سیاستش با بره شیر شرزه بسی به ز مادر است

۴. اشاره به معاد در کنار اصل شفاعت ائمه در پیشگاه الهی، به استناد بیت:

بر «خالد» آر رحم که پیوسته همچو بید لرزان ز بیم زمزمه روز محشر است

علاوه بر موارد فوق که به صراحت چهارچوب فکری و عقیدتی شاعر را بیان می‌کند، دقت نظر در واکاوی لایه‌های پیشین، کاملاً از هماهنگی این لایه‌ها با افکار و عقاید شاعر حکایت دارد. بدین معنا که نظام فکری خالد نقشبندی به استناد داده‌های آوایی، لغوی و نحوی و بلاغی، بر اساس تعهدی عمیق به باورها و عواطف مذهبی اصیل اسلامی بنا شده و قصیده مورد بحث، انعکاسی دقیق از شور و اشتیاق و ایمان فردی ولایت‌مدار در مواجهه با نماد تقدس و معصومیت (حرم امام هشتم) است.

۳. نتیجه‌گیری

قصیده مدحیه خالد نقشبندی خطاب به ساحت مقدس حضرت امام رضا (علیه السلام) واجد امتیازات متعدد زیبایی‌شناختی است که آن را در ردیف بهترین نمونه‌های شعر آیینی قرار داده است. نتایج حاصل از بررسی شبک‌شناسانه این اثر با رویکرد لایه‌ای نشان‌دهنده آن است که در سطح آوایی، تشخیص این شعر، بهره‌گیری از وزن جویباری مضارع مثنی‌اخر است که غلبه هجاهای بلند و کشیده در این وزن، نغمه‌ای نرم و لطیف را ایجاد می‌کند. همچنین استعلائی آهنگ گفتار در مطلع قصیده به واسطه استفاده از پرسش بلاغی، امتیاز دیگر این شعر در این لایه است. در لایه واژگانی، استفاده از واژگان نشاندار مربوط به زیارت و لقب شمس‌الشموس و ائمه معصومین (علیهم السلام) و خلاقیت در ترکیب‌سازی و کاربرد لغات، تشخیص سبکی ایجاد کرده است. در لایه دستوری (نحوی) استفاده از جملات منفعل اسنادی مهم‌ترین ویژگی سبکی است. در لایه بلاغی، کاربرد صنایعی چون اسناد مجازی (تشخیص) و جاهل‌العارف و تشبیه و تشخیص و کنایه در خدمت بیان اعجاب

شاعر در محضر قدس رضوی و مبین اندیشه دینی و ولایی اوست. چنان که ملاحظه می‌شود؛ در هر یک از لایه‌های مورد بررسی، برجستگی و تشخیص سبکی در خدمت تبیین لایه ایدئولوژیک شعر است. در واقع خالد نقشبندی از همه ظرفیت‌های زبانی و ادبی شعر فارسی بهره جسته تا بر عقاید و باورهای دینی خود تاکید نماید؛ به گونه‌ای که اندیشه و احساس معنوی حاکم بر این قصیده، یکسره وقف بازگویی ارزش‌های والای دینی همچون توحید ذات باری تعالی و نبوت و امامت و معاد شده است. یافته‌های این تحلیل حاکی از آن است که از لحاظ کمی و کیفی، سهم لایه واژگانی در تشخیص سبکی بیش از سایر لایه‌ها است و در واقع، شاعر با گزینش دقیق القاب و توصیفات مربوط به حضرت امام رضا (علیه السلام) در کنار اشاره هنرمندانه به اوصاف سایر ائمه معصومین، در عین اظهار احساسات و عواطفی که مبین حب اهل بیت (علیهم السلام) است؛ جهان بینی مبتنی بر ولایت عام حضرات معصومین را تبیین کرده است.

منابع و مآخذ

- آق اولی، عبدالحسین. (۱۳۸۱). *درر الادب در فن معانی، بیان و بدیع*. جلد ۱. تهران: طبع کتاب. ابن شهر آشوب. (۱۹۵۶). *مناقب آل ابی طالب*. ج ۱. نجف: المکتبه الحیدریه.
- امجدی، محی الدین؛ طلوعی آذر، عبدالله. (۱۴۰۰). «شعر سعیدی و تأثیر آن بر نامه‌های فارسی مولانا خالد نقشبندی». *مطالعات ایرانی*. شماره ۳۹. صص: ۹-۳۰.
- _____ (۱۴۰۲). «مکتوبات فارسی مولانا خالد نقشبندی و نقش آن در گسترش زبان و ادبیات فارسی در خارج از مرزهای ایران». *متن پژوهی ادبی*. شماره ۹۶. صص: ۱۲۴-۱۴۷.
- بابا مردوخ روحانی. (۱۳۹۱). *تاریخ مشاهیر کرد: عرفا، علما، ادبا، شعرا* (بخش اول). جلد ۱. تهران: سروش.
- بهار، محمد تقی. (۱۳۸۷). *دیوان ملک الشعراء بهار*. تهران: سخن.
- برزگر خالقی محمد رضا؛ نوروز زاده چگینی، وحیده. (۱۳۹۰). «بررسی ساختار عروضی قصاید فارسی». *فنون ادبی*. دوره ۳. شماره ۲. صص: ۱-۱۴.
- چیره، نسرين. (۱۳۹۳). «سبک و موسیقی در آثار مولانا خالد نقشبندی». *بهارستان سخن*. شماره ۲۵. صص: ۱۱۹-۱۴۱.
- _____ (۱۳۹۳). «تجلی آنیما در اشعار مولانا خالد نقشبندی». *مجموعه مقالات اولین همایش بین‌المللی میراث مشترک ایران و عراق*. دوره ۱. به کوشش سیدصادق حسینی اشکوری. صص: ۱۴۳-۱۶۷.
- _____ (۱۳۹۹). «کهن‌الگوها و نقش آن در دستیابی به کمال در غزلیات مولانا خالد نقشبندی». *زبان و ادب فارسی*. شماره ۴۲. صص: ۸۴-۱۱۴.
- رجایی، محمد خلیل. (۱۳۷۹). *معالم البلاغه در علم معانی و بیان و بدیع*. شیراز: دانشگاه شیراز.
- سنایی غزنوی، مجدود بن آدم. (۱۳۶۲). *دیوان سنایی*. به تصحیح مدرس رضوی. تهران: سنایی.
- شفیعی کدکنی، محمد رضا. (۱۳۷۹). *موسیقی شعر*. تهران: آگاه.
- شمیسا، سیروس. (۱۴۰۱). *معانی*. چاپ پنجم. تهران: میترا.
- صفای اصفهانی. (۱۳۳۷). *دیوان اشعار حکیم صفای اصفهانی*. به کوشش احمد سهیلی خوانساری. تهران: اقبال.
- عزیزی، محمد رضا. (۱۳۹۱). «زیبایی‌شناسی کنایه‌ها در زبان عربی و فارسی». *ادب عربی*. صص: ۶۵-۹۲.
- فتوحی رودمجنی، محمود. (۱۳۹۱). *سبک‌شناسی: نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها*. تهران: سخن.
- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۸۲). *دیوان بدیع الزمان فروزانفر*. به کوشش عنایت الله مجیدی. تهران: وزارت ارشاد.
- فصیح افندی، ابراهیم. (۱۲۹۲ق). *المجد التالذ فی مناقب الشیخ خالد*. استانبول: المطبعة العامره.
- محتشم کاشانی. (۱۳۴۴). *دیوان مولانا محتشم کاشانی*. به کوشش مهرعلی گرکانی. تهران: محمودی.
- محسنی نیا، ناصر؛ ابوالقاسمی، محسن؛ صدرایی، رقیه. (۱۳۹۹). «سبک‌شناسی لایه‌ای آثار برجسته عرفانی حکیم ملاعباس علی کیوان قزوینی در دو لایه واژگانی و ایدئولوژیک». *سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی* (بهار ادب). شماره ۱۳. صص: ۱-۲۱.

- گرگانی، فخرالدین اسعد. (۱۳۱۴). *ویس و رامین*. به تصحیح مجتبی مینوی. تهران: بروخیم.
- لارنس، پرین. (۱۳۷۶). *درباره شعر*. ترجمه فاطمه راکعی. تهران: اطلاعات.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ ق). *بحار الانوار*. ج ۱۵. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مدرسی، فاطمه. (۱۳۸۷). *از واج تا جمله*. فرهنگ زبان شناسی. تهران: چاپار.
- مدرسی چاردهی، مرتضی. (۱۳۴۷). «قصیده خالد نقشبندی در وصف امام هشتم علی بن موسی الرضا (علیه السلام)». *نامه آستان قدس*. شماره ۳۷. صص. ۷۷-۸۴.
- مظفری، علیرضا. (۱۳۸۱). *خیل خیال: بحثی پیرامون زیباشناسی صور خیال شعر حافظ*. ارومیه: دانشگاه ارومیه.
- معتمدی، مهین دخت. (۱۳۶۸). *نقشی از مولانا خالد نقشبندی و پیروان طریقت او*. تهران: پازنگ.
- نقشبندی کردستانی. (۱۳۲۸). «در وصف مشهد حضرت رضا (علیه السلام)». *اخگر*. شماره ۴۷. صص: ۳۱-۳۲.
- وحیدیان کامیار، تقی. (۱۳۹۵). *بدیع از دیدگاه زیبایی شناسی*. تهران: سمت.
- _____ (۱۳۶۷). *وزن و قافیه شعر فارسی*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

References

- Amjadi, Mohiuddin; Tolui Azar, Abdollah. (2021). «The Poetry of Sa'adi and its Influence on the Persian Works of Mawlana Khaled Naqshbandi.» *Iranian Studies*, No. 39, pp. 9-30. [in Persian]
- _____, _____. (2023). «Persian Writings of Mawlana Khaled Naqshbandi and their Role in the Expansion of Persian Language and Literature Beyond the Borders of Iran.» *Matn-e Pazhuhi-ye Adabi*, No. 96. pp. 124-147. [in Persian]
- Aqh Owla, Abdolhossein. (2002). *Dorar-ol-Adab dar Fann-e Ma'ani, Bayan va Badi*. Vol. 1. Tehran: Teb-e Ketab. [in Persian]
- Azizi, Mohammad Reza. (2012). «The Aesthetics of Allusions in Arabic and Persian Languages.» *Arabic Literature*, pp. 65-92. [in Persian]
- Baba Mardoukh Rouhani. (2012). *Tarikh-e Mashahir-e Kord: Orfa, Olama, Odaba, Shoara (First Part)*. Vol. 1. Tehran: Soroush. [in Persian]
- Bahar, Mohammad Taqi. (2008). *Divan-e Malek osh-Sho'ara Bahar*. Tehran: Sokhan. [in Persian]
- Barzegar Khaleghi, Mohammad Reza; Norouz Zadeh Chegini, Vahideh. (2011). «An Investigation into the Prosodic Structure of Persian Odes.» *Literary Techniques*. Vol. 3. No. 2. pp. 1-14. [in Persian]
- Chireh, Nasrin. (2014). «Style and Music in the Works of Mawlana Khaled Naqshbandi.» *Baha-restaurant-e Sokhan*, No. 25. pp. 119-141. [in Persian]
- _____, _____. (2014). «The Manifestation of Anima in the Poetry of Mawlana Khaled Naqshbandi.» *Proceedings of the First International Conference on the Common Heritage of Iran and Iraq*. Vol. 1. Edited by Seyyed Sadegh Hosseini Ashkuri. pp. 143-167. [in Persian]
- _____, _____. (2020). «Archetypes and their Role in Achieving Perfection in the Ghazals of Mawlana Khaled Naqshbandi.» *Persian Language and Literature*. No. 42. pp. 84-114. [in Persian]
- Faseeh Afandi, Ibrahim. (1894). *Al-Majd al-Thani fi Mana'iq al-Shaykh Khaled*. Istanbul: Al-Matba'ah al-Amrah. [in Arabic]

- Foruzanfar, Badi'oz Zaman. (2003). *Divan-e Badi'oz Zaman Foruzanfar*_. Edited by Enayatollah Majidi. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [in Persian]
- Fotouhi Roodmajani, Mahmoud. (2012). *Stylistics: Theories, Approaches and Methods*. Tehran: Sokhan. [in Persian]
- Gorgani, Fakhruddin As'ad. (1935). *Vis o Ramin*. Edited by Mojtaba Minovi. Tehran: Boroujhim. [in Persian]
- Ibn Shahr Ashub. (1956). *Manaqib Al Abi Talib*_. Vol. 1. Najaf: al-Maktabah al-Haydariyah. [in Arabic]
- Lawrence, D. H. (1997). *About Poetry*. Translated by Fatemeh Rakei. Tehran: Ettela'at. [Translated to Persian]
- Majlesi, Mohammad Baqir. (1403 AH). *Bihar al-Anwar*. Vol. 15. Beirut: Mu'assasat al-Wafa'. [in Arabic]
- Modarresi Chahardehy, Morteza. (1968). «Khaled Naqshbandi's Ode in Description of Imam Reza (PBUH).» *Nameh-ye A'stan-e Quds*. No. 37. pp. 77-84. [in Persian]
- Modarresi, Fatemeh. (2008). *From Phoneme to Sentence: Culture of Linguistics*. Tehran: Chapar. [in Persian]
- Mohseni Nia, Naser; Abolghasemi, Mohsen; Sadraei, Roghayeh. (2020). «Layered Stylistics of Hakim Mulla Sadra's Prominent. [in Persian]
- Mohseni Nia, Naser; Abolghasemi, Mohsen; Sadraei, Roghayeh. (2020). «Layered Stylistics of Hakim Mulla Sadra's Prominent Mystical Works in Two Layers: Lexical and Ideological.» *Sabk Shenasi-ye Nazm o Nasr-e Farsi (Bahar-e Adab)*. No. 13. pp. 1-21. [in Persian]
- Mohtasham Kashani. (1965). *Divan-e Mawlana Mohtasham Kashani*. Edited by Mehr Ali Gorgani. Tehran: Mahmudi. [in Persian]
- Mo'tamedi, Mahin Dokht. (1989). *A Portrait of Mawlana Khaled Naqshbandi and the Followers of His Path*. Tehran: Pajang. [in Persian]
- Mozaffari, Alireza. (2002). *Kheyl-e Khayal: A Discussion on the Aesthetics of Imagery in Hafez's Poetry*. Urmia: Urmia University. [in Persian]
- Naqshbandi Kordeštani. (1949). «In Description of the Shrine of Imam Reza (PBUH).» *Akhgar*. No. 47. pp. 31-32. [in Persian]
- Rejaee, Mohammad Khalil. (1999). *Ma'alem-ol-Balaqeh dar Elm-e Ma'ani va Bayan va Badi'*. Shiraz: Shiraz University. [in Persian]
- Safa Esfahani. (1958). *Divan-e Ash'ar-e Hakim Safa Esfahani*_. Edited by Ahmad Sohayli Khan-sari. Tehran: Eqbal. [in Persian]
- Sanai Ghaznavi. (1983). *Divan-e Sanai*_. Edited by Modarres Razavi. Tehran: Sanai. [in Persian]
- Shafiei Kadkani, Mohammad Reza. (1999). *Music of Poetry*_. Tehran: Agah. [in Persian]
- Shamisa, Siroos. (2022). *Ma'ani*_. 5th Edition. Tehran: Mitra. [in Persian]
- Vahidian Kamiar, Taghi. (2016). *Badi' from an Aesthetic Perspective*. Tehran: Samt. [in Persian]
- .(1988). *Meter and Rhyme in Persian Poetry*. Tehran: Center for University Publications. [in Persian]



Elaborating on the Content and Style of the Arguments Presented by the Infallible Shiite Imams (P.B.U.T) on the Necessity of Obeying the Divinely-Assigned Holy Imams: A Case Study of Imam Reza's Arguments Published in Usul al-Kafi's Kitab al-Hujjah

Monir Anisi¹ Sayyedah Fatemeh Hashemi² Sayyed Mohammad Razavi³

1. PhD Candidate in Quranic and Hadith Sciences, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran: dr.moniranisi@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (Corresponding Author): dr.fat.hashemi@gmail.com

3. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran: Dsmrazavi@yahoo.com

Article Info

Abstract

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
April 03, 2023

In Revised Form:
June 22, 2023

Accepted:
June 22, 2023

Published Online:
November 5, 2024

The conduct and practices of the Infallibles, particularly Imam Ali ibn Musa al-Ridha (PBUH), play a fundamental role in shaping the behavioral and verbal models for Shia Muslims. Examining the content of the debates and discourses of the Infallibles has a significant impact on intellectual growth, awareness, and the strengthening of the beliefs of the Muslim community. This can also serve as a basis for attracting people, including fair-minded opponents and audiences. This article, based on three key areas—principles, methods, and the style of the Infallibles' debates, specifically those of Imam al-Ridha (PBUH)—employs a textual analysis approach. The study demonstrates how the sacred figures, particularly Imam al-Ridha (PBUH), engaged in debates, how they based their arguments on the foundations of Quranic verses and the Prophetic tradition, how they utilized rational reasoning, which of the three methods—proof, good admonition, or the best argument—they most frequently employed, and which rhetorical style they preferred. According to research conducted in the Kitab al-Hujjah section of Al-Kafi, particularly concerning the necessity of following the Divine Proof, Imam al-Ridha's (PBUH) debates are ranked third after the debates of Imam al-Sadiq (PBUH) and Imam al-Baqir (PBUH).

Keywords

Debate, Infallibles, Ridha's Debates, Divine Proof, Kulayni.

Cite this The Author (s): Anisi, M., Hashemi, F., Razavi, M. (2024). Analysis of the content and style of the protest of the innocents (peace be upon them) in the context of the necessity of following the divine authority (with the focus on the book of Sufficient Al-Huggah) : Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 12, Issue 3, Autumn 2024, Serial Number 47 – (95- 124)-

[DOI:10.22034/farzy.2023.391693.1861](https://doi.org/10.22034/farzy.2023.391693.1861)



Introduction

The Necessity of Following Divine Authority in Imamate

The topic of Imamate raises the question of whether it is divinely appointed or elected. Divine authorities, whether prophets or imams, are appointed by God, and their status is not earned or given by others. Sheikh Kulayni emphasizes that the authority of both prophethood and imamate comes from God, suggesting that divine guidance must be followed because obeying divine authority is equivalent to obeying God .

Kulayni's book **Al-Kafi** contains numerous hadiths regarding the divine appointment of imams, reflecting the deep belief in this divine selection within Shia thought. Imam Reza argues that God has determined the authority of the imam and emphasizes that it is through divine command that such positions are established .

Key Characteristics of the Imams' Arguments

The infallible imams, particularly Imam Reza, often used the Quran, the Sunnah, and rational principles in their arguments. They employed various rhetorical techniques to engage with the incorrect policies of their time, educating the people about recognizing and following divine authority and the Wilayah (leadership) of the imams .

Foundations of the Arguments

Quranic Verses: The Quran serves as the foundational document of Islamic teachings, and the imams frequently cite its verses as rational evidence to support their claims about divine authority .

Hadiths: The Sunnah, which includes the sayings and actions of the Prophet Muhammad and the imams, is also a significant source of Islamic jurisprudence and belief, reinforcing the necessity of following the imams as divine representatives .

Rational Principles: Reason is considered a crucial tool in understanding faith, and the imams encouraged its use. They viewed rationality as a divine gift that leads to the recognition of truth and understanding God's commands .

Methods of Argumentation

The imams utilized various methods, including:

- Rational Discourse: Engaging in logical discussions to convey their messages and address doubts .
- Moral Teachings: Using ethical and moral arguments to guide people toward

understanding their responsibilities to God and the imams .

- Clear Communication: Distinguishing between different styles of communication (such as direct statements and parables) to effectively impart their messages .

Imam Reza frequently highlighted the necessity of divine authority, urging people to adhere to the teachings of the imams as a reflection of obedience to God. He emphasized that divine leadership is essential for maintaining the integrity of faith and guiding the Muslim community .

Rhetorical Excellence: The text highlights the eloquence and rhetorical skills of the Imams, underscoring that their ability to communicate was a divine gift. They utilized various rhetorical devices and techniques, such as warnings and admonitions, to guide and educate their audiences effectively.

Warning and Exhortation: The text also emphasizes the use of warnings and admonitions in the Imams' teachings. They utilized strong language to convey the gravity of ignoring divine guidance, asserting that deviation from the path of the Imams leads to ruin.

In summary, the Imams employed a blend of logical reasoning, compassionate exhortation, and rhetorical skill to effectively convey their messages about the necessity of following divine authority and the prophetic mission .

The text discusses the concept of guidance and warning in Islamic teachings, particularly as articulated by the Imams. It emphasizes the equal significance of those who warn and those who give glad tidings, with references to sayings of Ali and other Imams regarding the consequences of straying from divine guidance. The text highlights the notion that separation from God's representative leads to destruction, citing Imam Baqir and Imam Reza's views on the importance of adhering to the divine authority .

Moreover, it outlines various rhetorical techniques used by the Imams, such as glad tidings (tabshir), simile (tashbih), and oaths (qasm), as means to motivate and educate the faithful. These techniques served to emphasize the significance of following the Imams and to elucidate their roles as essential guides in the faith .

In conclusion, the article presents an analysis of 986 hadiths from *Usul al-Kafi*, noting that Imam Sadiq narrated the most hadiths related to divine guidance, followed by Imam Baqir and Imam Reza. It underscores the Imams' efforts in raising awareness and clarifying Islamic principles, particularly the necessity of following the rightful Imams. The discourse in these hadiths serves as both a defense of beliefs and a guide for contemporary religious and political dialogues,

advocating for a connection between theological discussions and the everyday lives of people. The text calls for a revitalization of the understanding of divine truths in modern contexts, emphasizing the need for awareness and engagement with the teachings of the Quran and the Imams .



تبیین مبانی، شیوه‌ها و سبک بیان احتجاجات معصومان (علیهم‌السلام) در زمینه لزوم تبعیت از حجت الهی (با محوریت احتجاجات رضوی در کتاب الحجة اصول کافی)

منیر انیسی^۱ سیده فاطمه هاشمی^۲ سید محمد رضوی^۳

drmoniranisi@gmail.com

dr.fat.hashemi@gmail.com

dsmrazavi@yahoo.com

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران:

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول):

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران:

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت:	سیره و عملکرد حضرات معصومان، خاصه، امام علی بن موسی الرضا (علیه السلام) در الگوسازی
۱۴۰۲/۰۱/۱۴	گفتاری و رفتاری شیعیان نقش اساسی دارد. بررسی محتوای احتجاجات معصومان تأثیر
تاریخ بازنگری:	بسزایی در رشد عقل، آگاهی و تحکیم اعتقاد مردم مسلمان دارد. این امر می‌تواند
۱۴۰۲/۰۴/۰۱	زمینه‌ساز جذب انسان‌ها اعم از مخاطبان و مخالفان باانصاف شود. این مقاله بر
تاریخ پذیرش:	اساس سه محور مبانی، شیوه و سبک بیان احتجاجات معصومان، خاصه احتجاجات
۱۴۰۲/۰۴/۲۰	رضوی نوشته شده و از شیوه بررسی متنی استفاده کرده است. این بررسی نشان داده
تاریخ انتشار:	است که چگونه ذوات مقدسه، خاصه امام رضا (علیه السلام) احتجاج می‌کردند، به چه طریقی
۱۴۰۳/۰۸/۱۵	بر اساس مبانی آیات قرآن کریم و سیره نبوی به احتجاج می‌پرداختند، به چه نحوی
	از استدلال عقلی بهره می‌جستند، غالباً از کدام یک از سه روش برهان، موعظه حسنه
	و جدال احسن استفاده می‌کردند و از چه سبک بیانی بیشتر بهره می‌جستند. طبق
	بررسی‌های انجام‌شده در باب الحجة اصول کافی خاصه در موضوع لزوم تبعیت از
	حجت الهی، احتجاجات امام رضا (علیه السلام) در رتبه سوم بعد از احتجاجات امام صادق (علیه السلام) و
	امام باقر (علیه السلام) روایت شده است.

احتجاج، معصومان، احتجاجات رضوی، حجت الهی، کلینی.

کلیدواژه‌ها

استناد: انیسی، منیر؛ هاشمی، سیده فاطمه؛ رضوی، سید محمد؛ (۱۴۰۳). تبیین مبانی، شیوه‌ها و سبک بیان احتجاجات معصومان ع در زمینه لزوم تبعیت از حجت الهی (با محوریت احتجاجات رضوی در کتاب الحجة اصول کافی): فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۲، شماره ۳، پاییز، شماره پیاپی ۴۷ - (۹۵-۱۲۴).

[DOI:10.22034/farzv.2023.391693.1861](https://doi.org/10.22034/farzv.2023.391693.1861)



ناشر: بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام رضا (علیه السلام)

۱. مقدمه

معصومان خاصه امام علی بن موسی الرضا علیه السلام برای آگاهی مردم از حقایق دینی و هدایت آن‌ها و پاسخ به شبهات مخالفان و اهل باطل و به جهت تعلیم و تربیت امت اسلام به روش‌های مختلف احتجاجات (مناظرات / جدل‌ها) اهتمام می‌ورزیدند. هر چند موضوع احتجاجات آن بزرگواران در زمینه‌های مختلف اعتقادی بوده است؛ اما هر یک از این معصومان متناسب با شرایط جامعه و اوضاع سیاسی اجتماعی آن روزگاران به احتجاج می‌پرداخته‌اند.

ضرورت بحث حجت الهی تا حدی است که طبق حدیث نبوی، معرفت نداشتن به امام همچون مردن در عصر جاهلیت شمرده شده است: «مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفِ إِمَامَ زَمَانِهِ فَقَدْ مَاتَ مَيَّةَ جاهلیه» (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۲۴۶). مطابق این روایت، معرفت نداشتن به امام یا حجت الهی در هر زمان موجب تزلزل در دین و مردن جاهلیت خواهد بود. پس ثابت می‌شود که امامت داخل در اصل دین و تکمیل مقام نبوت است و هیچ‌گاه زمین از وجود امام معصوم و حجت الهی تا روز قیامت خالی نخواهد بود.

آشنایی با احتجاجات ذوات مقدسه معصومان به‌ویژه امام رضا علیه السلام از حیث نوع بیان، اقتضای کلام، تناسب با حال و مقام مخاطبان و نوع پاسخگویی به شبهات یا ایرادهای وارد شده از سوی مخالفان می‌تواند الگویی برای انسان‌ها، به‌خصوص شیعیان، در نحوه صحیح احتجاجات و نوع گفتمان نسبت به مخالفان اعتقادی یا حتی سیاسی باشد. موضوعات اساسی در احتجاجات معصومان توحید، نبوت، اثبات و تبیین امامت، ابعاد مختلف پیرامون آن و به‌خصوص بحث لزوم تبعیت از حجج الهی است، چنان‌که امام موسی کاظم علیه السلام فرمودند: «یا هشامُ إِنَّ لِلَّهِ عَلِيَّ النَّاسِ حَجَّتَيْنِ: حَجَّةٌ ظَاهِرَةٌ وَ حَجَّةٌ بَاطِنَةٌ: فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرَّسُلُ وَ الْإِنْبِيَاءُ وَ الْاِئِمَّةُ، وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ» (کلینی، ۱۳۴۸، ج ۱: ۴۰). مسائل اعتقادی در اسلام از دو منبع اصلی قرآن و روایات معصومین سیراب می‌شود و تمسک به آن‌هاست که انسان را هدایت می‌کند و از هر گونه ضلالت عقلی و عملی باز می‌دارد و در طریق مستقیم ثابت نگه می‌دارد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۳).

از آنجا که در عصر حاضر شاهد ظهور و بروز آرا و عقاید متفاوت در موضوع امامت و لزوم وجود حجت الهی بین انسان‌ها هستیم، یکی از راه‌های اثبات حقانیت امامت به آن‌ها مجادله از طریق روش نیکو مطابق با روش صاحبان خرد و دارندگان عقل یعنی معصومان است. مجادله در دنیای کنونی در میان نسل جوان بسیار تأثیرگذار است و احتجاج بسیار مهم و حساس و ظریف است، به‌گونه‌ای که انجام مطلوب آن نتیجه‌بخش و اثرگذار است و انجام غیر صحیح و نامناسب آن نتیجه عکس می‌دهد (رک: خمینی، ۱۳۷۷؛ طباطبایی، ۱۳۸۷)؛ بنابراین مهم‌ترین بنیان و شالوده

احتجاجات معصومان (علیهم‌السلام) به خصوص حضرت شمس‌الشموس (علیه‌السلام) تأکید بر مبنای دینی، عقلی و علمی به دور از مغلطه یا انحراف و اصول شرعی، عقلی و اخلاقی همواره مدنظر آن بزرگواران بوده است (رک: کلینی، ۱۳۴۸، باب الحجه). سبک (شیوه) اصلی آن بزرگواران برهان، موعظه حسنه و جدال احسن بوده است. سبک بیان احتجاجات معصومان در به کارگیری از کلمات مناسبی چون: تنبیه، انذار، تبشیر، سوگند و ... است (همان).

از این رو، تبیین و الگوگیری از سبک بیان معصومان در احتجاجات خاصه احتجاجات رضوی، کاربرد آن در عصر حاضر در زمینه استدلال کلامی، حقانیت حجج الهی، آشنایی با مبانی آموزه‌های آن بزرگواران در زمینه حجت الهی و لزوم تبعیت از ایشان، آشنایی با سبک و آداب احتجاجات حضرات معصوم، استخراج دستاوردهای کاربردی (اخلاقی، تربیتی، معرفتی) به منظور جذب مخاطبان به مسیر حق و باور به حقانیت ائمه شیعه از اهداف این نوشتار است.

۱-۱. پیشینه

هر چند بخشی از پیشینه‌های مرتبط با مباحث پژوهشی حاضر به عنوان مرور مطالعاتی یافت شده، با این همه تاکنون تبیین احتجاجات معصومان خاصه امام علی بن موسی الرضا (علیه‌السلام) با محوریت لزوم تبعیت از ایشان به طور مستقل تألیفی یافت نشده است.

هادیان رسنانی (۱۳۹۴) در مقاله «چگونگی نمود روش‌های گفتمان قرآنی در احتجاجات امام رضا (علیه‌السلام) و تفاوت آن با صناعات خمس در منطق» به تبیین احتجاجات آن حضرت به عنوان روش‌های گفتمان قرآنی (روش برهان حکمی، موعظه حسنه و جدال احسن) و پنج فن استدلال یا گفتمان متناسب با اهداف گفت‌وگو (برهان، جدل، خطابه، شعر و مغالطه) پرداخته است.

مطهری و رجبی (۱۳۹۴) هم در مقاله «سبک‌شناسی مناظرات کلامی امام رضا (علیه‌السلام)» به بررسی مناظرات کلامی علی بن موسی الرضا به جهت شناخت سبک مناظراتی حضرت در ابتدا (شیوه‌ها) و سپس ویژگی‌های بحث و گفت‌وگوهای امام می‌پردازد.

اسفندیاری (فقیه) (۱۳۹۸) در مقاله «صحیفه الرضا (علیه‌السلام) تجلی گاه قرآن» به احتجاج امام رضا (علیه‌السلام) در کتاب صحیفه می‌پردازد.

حاجی زاده (۱۳۹۵) در مقاله «احتجاجات و استنادات صریح امامان معصوم در اثبات جانشینی امام علی (علیه‌السلام) با تکیه بر حدیث غدیر» به بحث ضرورت و اهمیت احتجاجات و استنادات امام علی (علیه‌السلام) و سایر پیشوایان دینی به حدیث غدیر خاصه احادیث نبوی در اثبات جانشینی امام

علی (علیه السلام) پرداخته است.

هاشمی اردکانی و میرشاه جعفری (۱۳۸۷) در مقاله «روش مناظره علمی در سیره آموزشی امامان معصوم» به فرایند مناظره علمی امامان معصوم خاصه امام رضا (علیه السلام) اشاره کرده است که در سه مرحله دعوت به پرسش، همگامی با مخاطب و ارائه جواب مستدل می‌پردازد.

حاجی حسین بنکدار (۱۳۹۳) در مقاله «بررسی احتجاج امام مجتبی (علیه السلام) با معاویه در باب امامت از منظر قرآن و حدیث» به بررسی متن احتجاج ۱۵۰ طبرسی از امام حسن مجتبی (علیه السلام) می‌پردازد و در بیان اولویت امر امامت و ولایت امت با اشاره به حدیث نبوی، مقایسه دوازده گانه معصوم با خلفای دوازده گانه ضلالت تبیین شده است.

قماش (۱۳۹۲) در مقاله «بررسی احتجاج و مفاخره امام حسن مجتبی (علیه السلام) در مقابل اشقیاء» به بررسی احتجاج امام حسن مجتبی (علیه السلام) در مجلس معاویه می‌پردازد و مهم‌ترین محورهای احتجاج را حول مقام و منزلت پنج تن آل عبا به عنوان مصادیق شجره طیبه مطرح می‌کند که با استناد به آیات مربوطه در قرآن کریم و روایات معصومان تکمیل شده است.

شوبکلایی (۱۳۸۸) در مقاله «نگاهی به برخی ویژگی‌های مناظره حضرت رضا (علیه السلام)» به بررسی مناظره حضرت با علمای ملل پرداخته و به آگاهی ایشان از همه ادیان، استناد به کتب آن‌ها و استفاده از روش جدال احسن اشاره کرده است.

باکاری قیری (۱۳۸۰) در مقاله «احتجاجات و مناظرات معصومان (علیهم السلام) در باب امامت» به بیان و بررسی احادیث معصومان درباره نص الهی آن بزرگواران در جانشینی پیامبر اسلام پرداخته است؛ اما مقاله حاضر به تبیین و بررسی مفهومی و محتوایی مبانی و سبک بیان احتجاجات معصومان خاصه احتجاجات رضوی در زمینه لزوم تبعیت از حجت الهی با تکیه بر کتاب الحجه اصول کافی پرداخته است.

۱-۲. نوآوری تحقیق

در موضوع احتجاجات معصومان تألیفاتی گاه پراکنده و گاه متمرکز نگاشته شده که به جنبه‌های گوناگون کلامی، بلاغی، ادبی، سیاسی و ... پرداخته شده است. با این همه در موضوع تبیین مبانی و سبک بیان احتجاجات معصومان، خاصه احتجاجات رضوی، در زمینه پژوهش حاضر (لزوم تبعیت از حجت الهی) به‌طور مستقل تألیفی یافته نشد که علاوه بر جنبه اعتقادی و بررسی مفهوم و محتوای متن احتجاجات به جنبه کاربردی آن پرداخته باشند. چون حضرات

معصوم، قرآن ناطق هستند و نیاز بشر است که قرآن کریم در هر عصر و زمانی تفسیر به‌روز شود تا از معارف الهی بهره‌مند شوند، بررسی و تبیین سبک بیان احتجاجات معصومان نیز در هر عصر و زمان با رویکردهای مختلف می‌تواند در پیچ‌های نوین از علوم و معرفت را به روی طالبان علم و جویندگان حقیقت بگشاید؛ چراکه مسائل اعتقادی در اسلام از دو منبع اصلی قرآن و روایات معصومین سیراب می‌شود و تمسک به آن‌هاست که انسان را هدایت می‌کند و از هرگونه ضلالت عقلی و عملی باز می‌دارد و در طریق مستقیم ثابت نگه می‌دارد. در ضمن می‌تواند الگویی بسیار مناسب در گفتمان دینی و مجالس پرسمان باشد که فقدان آن به‌خصوص در محافل سیاسی و اجتماعی جوامع کنونی کاملاً هوبد است. متأسفانه بشر امروز با اینکه از تمام امکانات و لوازم پیشرفته روز برخوردار است ولی در موارد اخلاقی نه‌تنها سیر صعودی نداشته بلکه در اغلب موارد با سیر نزولی همراه بوده است.

۱-۳. بافت موقعیتی معصومان

«بافت موقعیتی» برای شناخت بیان مخاطب امر ضروری است. هر حادثه و گفت‌وگویی در شرایط خاص و به‌عبارتی در بافت موقعیتی خاصی شکل می‌گیرد. برای بررسی احتجاجات معصومان، خاصه امام علی بن موسی الرضا (علیه‌السلام) دانستن این بافت ضروری است. لذا نگاهی هرچند گذرا به بافت موقعیتی بایسته است. امامان معصوم در دوران امامت خود همواره مسلمانان را به روشنفکری فرا می‌خواندند و از مجلس درس و احتجاج و مناظره متناسب با اوضاع سیاسی جامعه زمانشان استقبال می‌کردند.

معصومین (علیهم‌السلام) هر یک به نوبه خود با تدبیر و الایشان تهدیدات را به یک فرصت طلایی تبدیل می‌کردند و ولایت ناب علوی را از ولایت جعلی حکومت وقت جدا می‌ساختند. برای مثال در زمان حکومت امام رضا (علیه‌السلام) مطابق روایات و شواهد تاریخی، خلیفه وقت عباسی هنگامی که بر حکومت استوار شد، فرمانش در کل بلاد اسلامی به‌عنوان حاکم نافذ گشت و در اطراف حجاز و یمن فتنه و آشوب بالا گرفت و بعضی از سادات هم به خاطر جنایات و ظلم عباسیان به علویان پرچم مخالفت برافراشتند (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۴: ۱۶۵؛ مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۱۹۰؛ قمی، ۱۳۷۶: ۸۸۹). مأمون اگرچه به ظاهر خود را از دوستداران امام نشان می‌داد، به خاطر حب سلطنت و رهایی از وضعیت آشفته حکومت و مخصوصاً خلع سلاح کردن حضرت، متوسل به شخص امام رضا (علیه‌السلام) می‌شود ولی با روش و عملکرد سیاسی منفعت‌طلبانه خودش (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۲۵ق: ۱۸۵؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۴۵).

بنابراین حضرت رضا (علیه السلام) از سال ۱۸۳ تا ۲۰۳ ق. در دوران امامتشان همچون دیگر امامان معصوم (علیهم السلام) شبانه‌روزی مسلمانان را به روشنفکری فرا می‌خواندند و در این ایام از مجلس درس و احتجاج و مناظره استقبال می‌کردند. لذا یکی از مباحث مهم در دوران امامت رضوی اختلاف بر سر مسئله امامت بوده است که از مباحث مهم اعتقادی به شمار می‌آید (رک: کلینی، ۱۳۴۸، ج ۱: ۲۸۳-۲۹۳). همچنین امام صادق (علیه السلام) اوضاع سیاسی و اجتماعی عصر خود را به فرصتی برای مجلس درس و وعظ تبدیل کردند و از مجلس درس ایشان در آن ایام چهار هزار نفر محدث و دانشمند به‌تناوب و تفریق بهره بردند (مفید، ۱۴۱۳ ق: ۲۵۴؛ حر عاملی، ۱۳۷۶: ۲۰۴) و شاگردان خاص و مستعد خود را به احتجاج نیکو تشویق و ترغیب می‌کردند. چنان‌که در روایتی از هشام و موفقیتهش در احتجاجاتی که با عمرو بن عبید داشت پرسش می‌کنند (رک: کلینی، ۱۳۴۸، ج ۱: ۲۳۸). بدین‌گونه امامان معصوم چهره اصلی اهل بیت (علیهم السلام) و تشیع را برای مسلمانان شفاف و لزوم تبعیت از ایشان را اثبات می‌کردند.

۲. احتجاج

الف. معنای لغوی احتجاج

«احتجاج» از باب افتعال به معنی اقامه حجت، برای اثبات مطلوب است. «احتج بالشیء» ای «اتخذ حجة»، «به چیزی احتجاج کرد» یعنی آن را حجت قرار داد؛ بنابراین حجت، دلیل و برهان است (جوهری، ۱۴۳۰ ق، ج ۳: ۱۸۴؛ زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۳: ۳۱۴). در معجم مقاییس اللغه آمده است معنای اصلی حج، قصد است. بدین جهت حجت گفته‌شده که به وسیله دلیل، حقیقت مطلوب قصد می‌شود. سپس احتجاج را غلبه پیدا کردن به وسیله دلیل معنا کرده‌اند (ابن فارس، ۱۴۲۲ ق، ج ۳: ۲۳۲).

ب. معنای اصطلاحی احتجاج

جرجانی می‌نویسد: «حجت» چیزی است که بر صحت ادعا دلالت می‌کند (جرجانی، ۱۴۰۵ ق: ۱۱۲). و حجت در منطق، تصدیقات معلومی است که باعث نیل به شناخت مجهول می‌شود (مظفر، ۱۴۲۲ ق: ۲۲۷)؛ بنابراین احتجاج یکی از اقسام حجت و دلیل بر خصم است که بر ادله عقلی و نقلی استوار است.

ج. اقسام احتجاج

احتجاج به شيوه قولی و دليل لفظی در قالب کلمات و جملات اختصاص ندارد؛ بلکه می‌توان با موقعیت‌های خاص و به مقتضای آن با استدلال لفظی و دليل قولی مطلبی را ثابت کرد و گاه نیز با عمل خاصی حقانیت مسئله‌ای را روشن ساخت. پس در نوشتار حاضر منظور از احتجاج، احتجاج قولی و کلامی در کلام معصومان است نه احتجاج عملی ایشان.

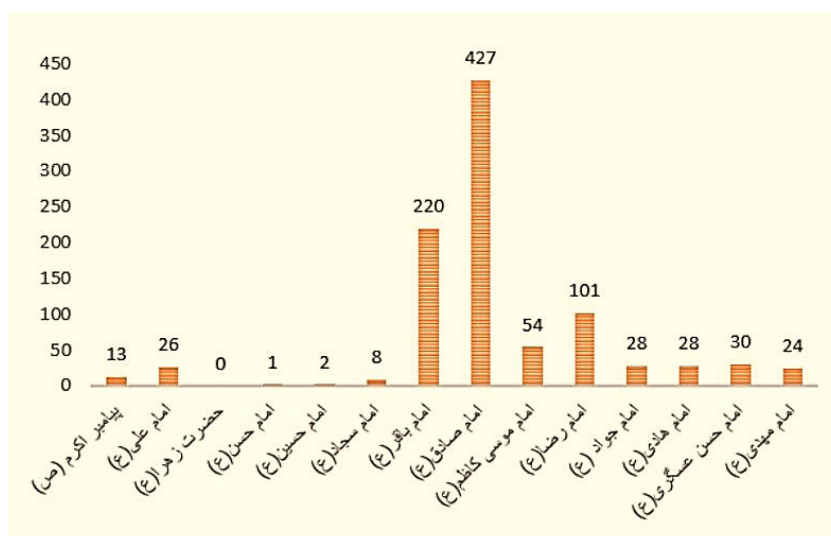
۲-۱. اشکال و نمودار

برای بررسی و ترسیم نمودار و جدول‌های آماری به تعداد کل احادیث کتاب کافی نیاز است. از نظر علامه مجلسی ۱۶۱۲۱ و یوسف بحرانی ۱۶۱۹۹ و عبد الرسول الغفار ۱۵۵۰۳ حدیث تعداد کل احادیث «اصول کافی و فروع کافی و روضه کافی» است که در این پژوهش نظر علامه مجلسی لحاظ شده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۴۷؛ غفار، ۱۴۱۶ق: ۳۴؛ بحرانی: ۲۳).

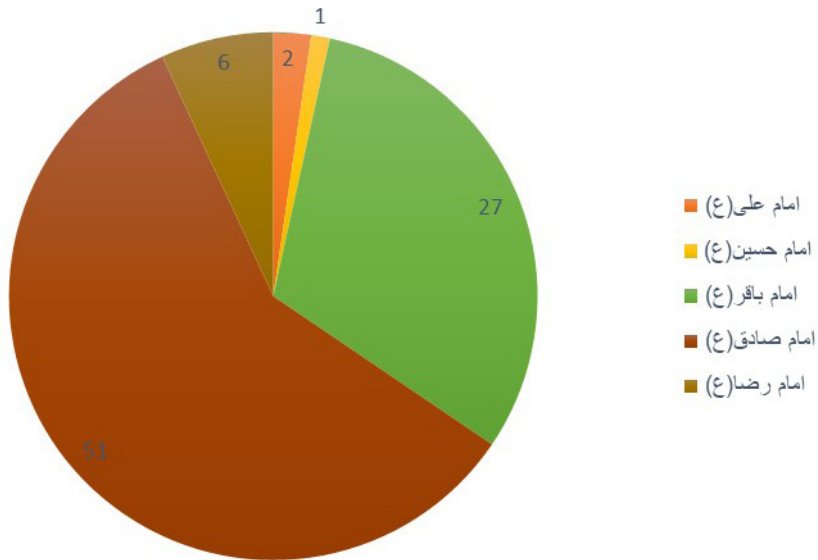
و در کتاب باب الحجه اصول کافی تعداد احادیث به هزار حدیث می‌رسد که معیار انتخاب احادیث، قائل یا کاتب بودن معصومین (عليه السلام) است و در این میان ۲۴ حدیث از شخصی غیر معصوم نقل شده است. جابر بن عبدالله انصاری گوید: «خدمت فاطمه (عليها السلام) رسیدم. در برابرش لوحی بود که نام‌های اوصیا از فرزندان او در آن بود. من شمردم، ۱۲ نفر بودند. آخر آن‌ها قائم (عليه السلام) بود و ...» (کلینی، ۱۳۴۸، ج ۲: ۴۸۰). آمار این گونه احادیث از کل ۹۸۶ حدیث باب الحجه اصول کافی کسر شده است. به عبارتی، رقم احادیث باب الحجه اصول کافی که در آن معصومین (عليه السلام) قائل یا کاتب هستند به ۹۶۲ می‌رسد. در این احادیث معصومین (عليه السلام) همه قائل هستند غیر از امام حسن عسکری (عليه السلام) و امام مهدی (عليه السلام) که کاتب‌اند. (جدول ۶-۱)

نام معصوم	تعداد احادیث	درصد احادیث	درصد احادیث تجمعی
پیامبر اکرم (ص)	13	1.35	1.35
امام علی (ع)	26	2.70	4.05
حضرت زهرا (س)	0	0.00	4.05
امام حسن (ع)	1	0.10	4.16
امام حسین (ع)	2	0.21	4.37
امام سجاد (ع)	8	0.83	5.20
امام باقر (ع)	220	22.87	28.07
امام صادق (ع)	427	44.39	72.45
امام موسی کاظم (ع)	54	5.61	78.07
امام رضا (ع)	101	10.50	88.57
امام جواد (ع)	28	2.91	91.48
امام هادی (ع)	28	2.91	94.39
امام حسن عسکری (ع)	30	3.12	97.51
امام مهدی (ع)	24	2.49	100.00
مجموع	976	100.00	

شکل ۱. جدول توزیع فراوانی احتجاجات معصومان در باب الحجه اصول کافی



شکل ۲. نمودار میله‌ای توزیع فراوانی احتجاجات معصومان در باب الحجه اصول کافی



شکل ۳. نمودار دایره‌ای توزیع فراوانی احتجاجات معصومان در باب الحجه اصول کافی

۲-۲. لزوم تبعیت از حجت الهی

یکی از مباحث در زمینه امامت این است که آیا امامت تنصیصی است؛ یعنی نیازمند نص است یا آنکه انتخابی است؟ حجت‌های الهی (پیامبر باشد یا امام) کسانی هستند که از سوی خداوند مبعوث شده‌اند؛ یعنی این منزلت را خودشان به دست نیاورده و سایر انسان‌ها نیز این مقام را به آنان عطا نکرده‌اند بلکه این مسئولیت و مقام را خداوند به آنان بخشیده است و از جانب خداوند برای این هدایتگری برانگیخته شده‌اند.

شیخ کلینی در کتاب کافی، بین الهی بودن مقام نبوت و نصب نبی از جانب خدا و الهی بودن مقام امامت و نصب امام از جانب خدا تفاوتی نمی‌بیند و هر دو موضوع را در عنوان واحدی با نام «کتاب الحجه» ذکر کرده است. این خود نشان می‌دهد که از دیدگاه کلینی که تفکرش به عنوان پایه و مبنای اعتقادی شیعه است، حقیقت حجیت الهی به‌رغم تفاوت در مراتب و تفاوت ماهوی میان نبوت و امامت حقیقتی یکسان و همگون است و تنها از سوی خداوند معین و معرفی می‌شود. این امر خود گویای ضرورت تبعیت از حجت الهی است؛ چراکه تبعیت از حجت الهی تبعیت از شخص نبی و تبعیت از نبی در حقیقت تبعیت از خداوند متعال است.

در کتاب باب الحجه اصول کافی، روایات فراوانی در باب نصب الهی امام وجود دارد. این مسئله با توجه به جایگاه کافی در اعتقاد امامیه و تأثیر آن در انسجام و تبیین فکر شیعی، می‌تواند نشانگر عمق نفوذ اعتقاد به نصب الهی حجت الهی در تفکر امامیه باشد. در لزوم تعیین حجت الهی توسط خداوند متعال و ضرورت تبعیت از آن بزرگواران می‌توان به احتجاج متقن امام رضا علیه السلام استناد کرد که فرمودند: «... بَلْ هُوَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ فَكَيْفَ لَهُمْ بِاخْتِيَارِ الْإِمَامِ ...» (کلینی، ۱۳۴۸، ج ۲: ۲۸۶). یا در بیان دیگر لزوم تعیین حجت الهی با نص الهی را یادآور شدند: «فَقَلَّدَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِأَمْرِ اللَّهِ عَلَى رَسْمِ مَا فَرَضَ اللَّهُ فَصَارَتْ فِي ذُرِّيَّتِهِ الْأَصْفِيَاءَ الَّذِينَ آتَاهُمُ اللَّهُ الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ بِقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهِيَ فِي وَوُلِدَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ خَاصَّةً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِذْ لَا نَبِيَّ بَعْدَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» (همان).

۲-۳. شاخصه‌های مهم در بیان احتجاجات معصومان

ذوات مقدسه معصومان، خاصه امام رضا علیه السلام پیوسته با تدبیر والای خود بر محورهای کتاب الله، سیره نبوی و مبانی عقلی به احتجاج تأکید و از روش‌های برهان، موعظه حسنه یا جدال احسن استفاده می‌کردند. آنان غالباً از سبک بیان تنبیه، هشدار، تبشیر، تشبیه، قسم و ... در احتجاجاتشان بهره می‌جستند. در واقع، احتجاجات حضرات معصوم و اکنش و عکس‌العمل آن بزرگواران به سیاست‌های غلط و منفعت‌طلبانه حکومت وقت بود و از این طریق مردم را در زمینه شناخت و تبعیت از حجت الهی و ولایت علوی آگاه می‌کردند.

۲-۴. مبانی احتجاجات رضوی و دیگر معصومان

۲-۴-۱. آیات قرآن کریم

قرآن ریشه‌دارترین مدرک آیین مقدس اسلام است. مواد دینی اسلام که سلسله معارف اعتقادی و قوانین اخلاقی و عملی است، ریشه اصلی آن‌ها در قرآن مجید است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۱). خدای متعال می‌فرماید: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (النحل، ۸۹). بر همین اساس استناد به قول خداوند متعال در کلام حضرات معصوم به دفعات متعدد یافت می‌شود که از آیات قرآن کریم به عنوان احتجاج‌های عقلانی استفاده می‌کردند (اسفندیاری، ۱۳۹۸: ۱۰۲). به خصوص در موضوع حجت الهی و لزوم تبعیت از آن بزرگواران. بدین گونه همیشه اولویت آنان، استدلال و استناد به کلام الهی است.

چنان‌که امام رضا (علیه‌السلام) در فقره‌ای از حدیث مروی به آیه ۶۸ آل عمران را بیان کردند و فرمودند: «فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَ هَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ...» (کلینی، ۱۳۴۸، ج ۱: ۲۸۶). در ادامه، آن امام همام به شرط پیشوایی بر خلق در آیات ۱۲۴ سوره مبارکه بقره اشاره می‌کنند و می‌فرمایند: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا فَقَالَ الْخَلِيلُ ع سُورًا بِهَا وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ...» (همان). بدین طریق حضرت شمس‌الشموس با استناد به قرآن کریم، امامت نزد هر ظالم و ستمکاری را باطل ساختند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳۷۷). در روایتی دیگر، ایشان از بیان خداوند متعال می‌فرمایند: اکمال دین در حقیقت تعیین حجت الهی است و منکر این امر، منکر خداست: «وَمَا تَرَكَ شَيْئًا تَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَّا بَيَّنَّهُ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَكْمِلْ دِينَهُ فَقَدْ رَدَّ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ مَنْ رَدَّ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ كَافِرٌ» (کلینی، ۱۳۴۸، ج ۱: ۲۸۷).

۲-۴-۲. روایات نبوی و دیگر معصومان

«سنت» یکی از ادله معتبر اسلام در شناخت، وظایف، تکالیف، حقوق و ... است. از نظر اهل سنت (عامه) به قول، فعل و تقریر پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) «سنت» گفته می‌شود. از نظر شیعه قول، فعل و تقریر همه معصومان (علیهم‌السلام) «سنت» است (مدیر شانه‌چی، ۱۳۸۶: ۴۱؛ غفاری‌صفت، صناعی‌پور، ۱۳۸۳: ۳۶). زیرا ائمه (علیهم‌السلام) از طرف خداوند متعال، توسط پیامبر ص به منصب امامت منصوب هستند و به احکام الهی علم دارند و آنچه را می‌گویند یا عمل می‌کنند همان حکم خداست که نزد آنان است و با واسطه پیامبر یا مستقیم به آنان رسیده است. آن بزرگواران یکی از مصادر و منابع تشریح احکام و دستورهای الهی هستند و کلام و عمل و تقریر آنان برای ما حجت است. خداوند متعال مقام آن‌ها را طوری قرار داده که ما باید وظایف و تکالیف خود را از آنان دریافت کنیم.

همان‌طور که قرآن مجید رهایی مسلمانان را از اختلاف و درگیری، علاوه بر بهره بردن از آیات الهی استفاده از کلام معصوم می‌داند و می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ...» (النساء، ۵۹). پیامبر اسلام در این باره می‌فرماید: «إِنِّي تَارَكُ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ مَا إِن تَمَسَّكْتُمَا بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا كِتَابَ اللَّهِ وَ عِزَّتِي أَهْلَ بَيْتِي وَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْخَوْضَ» (حر عاملی، ۱۳۷۶: ۳۴)؛ بنابراین با استفاده از روایات امامان معصوم (علیهم‌السلام) واجب بودن اطاعت و تبعیت از اوامر امام (علیه‌السلام) فهمیده می‌شود و از اطلاق آن‌ها استفاده می‌شود اطاعت از مطلق اوامر آنان لازم است.

امام رضا (علیه‌السلام) می‌فرمایند که پیامبر اکرم در حج آخرشان این‌گونه امر الهی را به مردم ابلاغ کردند:

«وَأَنْزَلَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ وَهُوَ آخِرُ عُمْرِهِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَأَمُرُ الْإِمَامَةَ مِنْ تَمَامِ الدِّينِ وَلَمْ يَمْضِ عَلَيَّ حَتَّى بَيَّنَّ لَأُمَّتِهِ مَعَالِمَ دِينِهِ وَأَوْضَحَ لَهُمْ سَبِيلَهُ وَتَرَكَهُمْ عَلَى قَصْدِ الْحَقِّ أَقَامَ لَهُمْ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعَلَمًا وَإِمَامًا» (کلینی، ۱۳۴۸، ج ۱: ۲۸۷).

۲-۴-۳. استفاده از مبانی عقلی

قوه عاقله انسان، قوه روحانیه‌ای است که به حسب ذات، مجرد و به حسب فطرت، مایل به خیرات و کمالات و داعی به عدل و احسان است و آن، اول خلق از روحانیین است که انکار آن موجب و مستلزم انکار بسیاری از ضروریات عقل و دین است. بالجمله ثبوت عقل مجرد، بلکه عوالم عقلیه، موافق احادیث اهل بیت عصمت و اشارات بعض آیات شریفه الهیه است (خمینی، ۱۳۷۷: ۲۳ و ۲۱). عقل مجرد روحانی، یکی از انواع مبانی محکم و متقن در احتجاجات معصومان در اثبات تبعیت از حجت الهی است (رک: کلینی، ۱۳۴۸، باب الحجه اصول کافی). آن بزرگواران همواره از هرگونه عقیده مبتنی بر مقوله عقل و تفکر استقبال و مردم را به استفاده از آن تشویق می‌کردند (هادیان رسانی، ۱۳۹۴: ۱۴۰).

عقل به اجمال در میان تمام فرق شیعی، از جمله مصادیق حجج الهی شمرده می‌شود و آیات فراوان و روایات بسیاری در شأن و کرامت آن وارد شده است. از آن جمله است: انحصار تذکر در خردمندان «وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أَوْلُوا الْأَلْبَابِ» (آل عمران، ۷)؛ نزول قرآن برای ایشان «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف، ۲)؛ امید هدایت و اطاعت در میان آنان «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أَوْلُوا الْأَلْبَابِ» (الزمر، ۱۸)؛ منزّه بودن انسان‌های خردورز و اندیشمند از رجس و آلودگی «وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (یونس، ۱۰) از جمله نکته‌هایی به شمار می‌رود که قرآن بدان پرداخته است.

مشروط کردن نبوت نیز به کمال عقل است: «ولا بعث الله نبياً ولا رسولا حتى يستكمل العقل ويكون عقله افضل من جميع عقول ائمه» (کلینی، ۱۳۴۸، ج ۱: ۱۳) و حجت باطنی دانستن عقل در کنار حجت ظاهری امامت و نبوت است: «فأما الظاهرة فالرسل والانبیاء والائمة واما الباطنة فالعقول» (همان: ۱۹).

ادعان به اینکه عقل، اولین و مطیع‌ترین مخلوق خداست: «قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر» (همان: ۱۰) از جمله تأکیداتی هستند که رسول خدا و ائمه هدی (علیهم‌السلام) درباره عقل و خرد فرموده‌اند؛ بنابراین در اصل حجیت عقل اختلافی وجود ندارد؛ بنابراین در احتجاجات ائمه در موارد متعدد این مبانی عقلی در زمینه اعتقادی، خاصه اثبات و لزوم تبعیت از ائمه (علیهم‌السلام) مطرح شده است.

امام رضا (عليه السلام) نیز در احتجاجاتشان پیوسته مردم را به بهره بردن از خرد تشویق می‌کنند و می‌فرمایند:

وقال (عليه السلام): قال الله عزَّ وجلَّ: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (کلینی، ۱۳۴۸، ج ۱: ۲۸۶). و در حدیثی مشروط کردن نبوت را به کمال عقل دانسته و فرموده‌اند: «ولا بعث الله نبياً ولا رسولاً حتى يستكمل العقل و يكون عقله افضل من جميع عقول أمته» (همان: ۱۳). در بیانی دیگر بدترین جنبنندگان را بی‌خردان می‌دانند: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (همان: ۲۶۸).

۲-۵. شيوه و روش‌های احتجاجات رضوی و دیگر معصومان در باب ضرورت نیاز به حجت الهی

حضرات معصومین (عليه السلام) برای دفاع از اسلام و اعتقادات اسلامی به روش‌های مختلفی احتجاج می‌فرمودند: «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ...» (النحل، ۱۲۵)

روش تبلیغی انبیا و به‌خصوص رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) و ائمه معصومین (عليه السلام) بهترین و نافذترین روش‌های ارائه‌شده به جامعه بشری بوده که بر اساس دعوت خلق به معرفت و عبادت پروردگار با «حکمت و موعظه حسنه و مجادله احسن» بوده است. در واقع، تفاوت میان موعظه حسنه و حکمت و جدال احسن بیشتر در شیوه مواجهه است. گاهی عین حقیقت بیان می‌شود، گاه حقیقت در لباس موعظه عرضه می‌شود و گاه با منطق درست حق تبیین می‌شود. اگر این منطق سه‌گانه قرآن و معصومان (عليه السلام) به درستی فهمیده و اجرا شود می‌توان به یک روش جهانی انسانی مبتنی بر عقلانیت دست یافت. بدین گونه حضرات معصوم با بیان احتجاجات خود در مقوله اعتقادات به‌ویژه در موضوع حجت الهی می‌پرداختند (اسفندیاری، ۱۳۹۸: ۱۱۰).

امام رضا (عليه السلام) نیز در حدیث مرو به کرات ضرورت نیاز به حجت الهی و تبعیت از ذوات مقدسه معصومان را تبیین می‌فرمایند که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

«وَهُوَ مَعْصُومٌ مُؤَيَّدٌ مُوَفَّقٌ مُسَدَّدٌ قَدْ أَمِنَ الْخَطَايَا وَالزَّلَالَ وَالْعِثَارَ» (کلینی، ۱۳۴۸، ج ۱: ۲۸۶).

«وَجَعَلْنَا لَهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ» (همان)

«مُضْطَلَعٌ بِالإِمَامَةِ عَالِمٌ بِالسِّيَاسَةِ مَفْرُوضٌ الطَّاعَةَ» (همان).

«إِنَّ الْإِمَامَةَ زَمَامُ الدِّينِ وَنِظَامُ الْمُسْلِمِينَ وَصَلَاخُ الدِّينِ وَعِزُّ الْمُؤْمِنِينَ» (همان).

«الْإِمَامُ الْمُطَهَّرُ مِنَ الذُّنُوبِ الْمُبْرَأُ مِنَ الْعِيُوبِ مَخْصُوصٌ بِالْعِلْمِ مَوْسُومٌ بِالْحِلْمِ...» (همان).

«الْإِمَامُ: يُجَلُّ خِلَالَ اللَّهِ وَيَحْرَمُ حَرَامَ اللَّهِ وَيَقِيمُ حُدُودَ اللَّهِ وَيَدُبُّ عَنِ دِينِ اللَّهِ وَيَدْعُوا إِلَى سَبِيلِ رَبِّهِ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَالْحُجَّةِ الْبَالِغَةِ» (همان).

۲-۵-۱. احتجاج به روش برهانی (حکمت)

حکمت یعنی به حق رسیدن با علم و عقل (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۵۲۸). معصومان (علیهم السلام) در برخورد با اندیشه‌وران، با برهان و دلیل سخن می‌گویند و این ترجمان قرآن است که می‌فرماید: «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ...» (نحل، ۱۲۵). واژه «حکمت» در آیه مذکور به معنی استواری و دانش درست است که شکی در آن راه ندارد. این واژه از ریشه «حکم» مشتقاتی دارد که همه آن‌ها در تعریف لغوی و توضیح به یک اصل واحد اعاده می‌گردند و آن تعریف واحد همان علم به حقایق اثیاس است که قضاوت و عمل کردن به مقتضای آن است یا علم و تفقه در دین و قضاوت بر اساس عدالت است (همان: ۵۳۰). در روایتی از امام صادق ع نقل است که فرمودند: «مَنْ يُوتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا فَقَالَ طَاعَةَ اللَّهِ وَ مَعْرِفَةَ الْإِمَامِ» (کلینی، ۱۳۴۸، ج ۱: ۲۶۱). سپس فرمودند: «مراد از حکمت، اطاعت خدا و معرفت امام است» چراکه اطاعت از امام معصوم و حجت الهی همان اطاعت از حق و رسیدن به حق حکمت است. حکمت یا برهان که لازمه هدایت است بر اساس کتاب الله و سیره نبوی موجب معرفت و تفقه در دین می‌شود و به اطاعت خدا و رسول و حجج الهی می‌انجامد.

چنان که امام صادق (علیه السلام) در اولین روایت از باب الحجه اصول کافی دلایل و براهین خود را در این باره خطاب به زندیقی ارائه می‌فرماید: «قَالَ لِلزُّنْدِيقِ الَّذِي سَأَلَهُ مِنْ أَيْنَ أَتَيْتَ الْأَنْبِيَاءَ وَ الرَّسُلَ قَالَ إِنَّا لَمَّا أَتَيْتُنَا أَنْ لَنَا خَالِقًا صَانِعًا مُتَعَالِيًا عَنَّا وَ عَن جَمِيعِ مَا خَلَقَ وَ كَانَ ذَلِكَ الصَّانِعُ حَكِيمًا مُتَعَالِيًا لَمْ يَجْزْ أَنْ يَشَاهِدَهُ خَلْقُهُ وَ لَا يَلَامُسُوهُ فَيَبْأَشِرُهُمْ وَ يَبْأَشِرُوهُ وَ يَخَافُهُمْ وَ يَخَافُوهُ ثَبَتَ أَنْ لَهُ سَفَرَاءَ فِي خَلْقِهِ يَعْبُرُونَ عَنْهُ إِلَى خَلْقِهِ وَ عِبَادِهِ وَ يَدُلُّونَهُمْ عَلَى مَصَالِحِهِمْ وَ مَنَافِعِهِمْ وَ مَا بِهِ بَلَاءُهُمْ وَ فِي تَرْكِهِ فِتْنَةٌ لَهُمْ فَتَبَتِ الْأَمْرُونَ وَ النَّاهُونَ عَنِ الْحَكِيمِ الْعَلِيمِ فِي خَلْقِهِ وَ الْمَعْبُرُونَ عَنْهُ جَلَّ وَ عَزَّ وَ هُمُ الْأَنْبِيَاءُ (علیهم السلام) وَ صَفْوَتُهُ مِنْ خَلْقِهِ حُكَمَاءَ مُؤَدِّبِينَ بِالْحِكْمَةِ مَبْعُوثِينَ بِهَا غَيْرَ مُشَارِكِينَ لِلنَّاسِ عَلَى مُشَارَكَتِهِمْ لَهُمْ فِي الْخَلْقِ وَ التَّرْكِيبِ فِي شَيْءٍ مِنْ أحوَالِهِمْ مُؤَيَّدِينَ مِنْ عِنْدِ الْحَكِيمِ الْعَلِيمِ بِالْحِكْمَةِ ثُمَّ ثَبَتَ ذَلِكَ فِي كُلِّ دَهْرٍ وَ زَمَانٍ مِمَّا أَتَتْ بِهِ الرَّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ مِنَ الدَّلَائِلِ وَ الْبُرَاهِينِ لِكَيْلَا تَخْلَوْا أَرْضَ اللَّهِ مِنْ حُجَّةٍ يَكُونُ مَعَهُ عِلْمٌ يَدُلُّ عَلَى صِدْقِ مَقَالَتِهِ وَ جَوَازِ عَدَالَتِهِ» (همان).

ج ۱: ۲۳۶). در این روایت استدلال‌هایی بسیار قوی و ارزنده مطرح شده و در واقع، این حدیث اثبات امامت از راه اثبات توحید و نبوت است؛ چراکه امامت پایه نبوت و نبوت پایه توحید است؛ این حدیث با برهان استوار بر اثبات وجود و ارسال پیامبران و رسولان و حجت‌های الهی دلالت می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۸۲).

۲-۵-۲. احتجاج به روش موعظه حسنه

موعظه به معنای پند و اندرز است و موعظه حسنه، سخن تأثیرگذاری است که با خیر و خوبی همراه باشد و قلب و دل را لطیف و روشن کند (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۴: ۴۶۹). که در بعضی از آیات قرآن کریم به آن اشاره شده است: «يا أيها الناس قد جائتکم موعظه من ربکم و شفاء لما فی الصدور» (یونس، ۵۷) و «وَ إِذْ قَالَ لِقْمَانُ لِابْنِهِ وَ هُوَ يَعْظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» (لقمان، ۳۱). همچنین از بررسی روایات باب الحجه اصول کافی برداشت می‌شود که احتجاجات غالباً بر روال موعظه حسنه بوده است و از این طریق حضرات معصومین، خاصه امام رضا (علیه السلام) به آگاهی و هدایت مردم می‌پرداختند. چنان که در روایت آمده است:

قاسم بن مسلم از برادرش عبدالعزیز نقل می‌کند که گفت: ما در روزگار حضرت رضا (علیه السلام) در شهر مرو بودیم و در نخستین روز ورودمان در مسجد گرد آمدیم و حاضران مسجد از مسئله امامت و کثرت اختلاف مردم در این باب سخن می‌راندند. من بر آقای خود وارد شده و او را از گفت‌وگوهای مردم باخبر ساختم. «فَتَبَسَّمْتُ ثُمَّ قَالَ: يَا عَبْدِ الْعَزِيزِ جَهْلَ الْقَوْمِ وَ خُدَعُوا مِنْ أَدْيَانِهِمْ ...» (کلینی، ۱۳۴۸، ج ۱: ۲۳۸).

و چون امامان معصوم (علیهم السلام) نهایت معدن کرامت هستند، نهایت مدارا و دلسوزی را نسبت به طرف مقابل احتجاج‌کننده خواهند نمود و در عین ادب و احترام علاوه بر اینکه با آنان مناظره و احتجاج می‌کنند تفقد از آنان را نیز به نحو احسن و کمال به جا می‌آورند.

مانند روایتی از امام صادق (علیه السلام) که در آن شیوه تشویقی نسبت به هشام دیده می‌شود: «فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) «يَا هِشَامُ أَلَا تُخْبِرُنِي كَيْفَ صَنَعْتَ بِهٖ عَمْرُو بْنُ عَبِيدٍ وَ كَيْفَ سَأَلْتَهُ...» (همان، ج ۱: ۲۳۸).

۲-۵-۳. احتجاج به روش مجادله احسن

«جدل» از نظر لغوی به معنی خصومت فراوان و توانایی بر آن است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۵۲۵). و جدال احسن یا محمود، مناظره‌ای برای اثبات حق و نفی باطل است که ثمره آن، رشد

و هدایت است. جدال احسن یعنی با منطق درست و درگیرانه، خطاهای اندیشه نادرست نشان داده شود. یا به عبارتی مقابل جریان مخالف و ناحق با مغالطه درست، حق تبیین شود. قرآن کریم از این قسم جدال به «جدال احسن» یاد و به آن ترغیب کرده است: «وَجِدْلُهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (النحل، ۱۲۵) و نیز «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (العنکبوت، ۴۶). از مجموع آیات قرآن کریم استفاده می‌شود که جدال احسن، روش انبیا علیهم‌السلام در دعوت به راه خدا بوده است.

وقتی به امام صادق علیه‌السلام عرض شد که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه علیهم‌السلام از جدال در دین نهی کرده‌اند، ایشان فرمود: از جدال به‌طور مطلق نهی نشده، بلکه از جدال غیر احسن نهی شده است. آن‌گاه حضرت به آیات ۱۲۵ النحل و ۴۶ العنکبوت که به جدال احسن ترغیب می‌کنند، استناد کردند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۱۲۵). جدال احسن باید با سخن مهرآمیز و توأم با نرمی و وقار و آرامش و برای یاری حق صورت گیرد و با حجت و دلیل عقل‌پسند و پرهیز از هرگونه اذیت، درشتی، خشونت و سخت‌گیری باشد؛ بنابراین در قرآن کریم و روایات، جدال کافران معاند که با باطل صورت می‌گیرد، مردود شمرده شده است ولی جدال احسن که مورد تأکید قرآن و روایات است، برای هدایت عموم مردم و قابل‌پذیرش است. هدف از جدال احسن، نفوذ حق در افکار و اعماق روح مخاطب است. استفهامی بودن بسیاری از حقایق توحیدی قرآن، شاهد این معناست. این امر در تمام احتجاجات ائمه علیهم‌السلام خصوصاً در مبحث لزوم تبعیت از حجت الهی هویدا است (رک: کلینی، ۱۳۴۸، ج ۱ و ۲، باب توحید والحجه؛ طبرسی، ۱۳۹۳، ج ۱ و ۲). در حقیقت طبق کتاب الله و سنت پیامبر و روش امامان معصوم علیهم‌السلام ضابطه اصلی در جدال احسن، اتخاذ شیوه‌های درست، برخورد نیکو، رعایت آداب مناظره، احتجاج هدفمند و منطقی بر اساس حق و حقیقت است (رحیمی و سلیمانی، ۱۳۹۷: ۱۸۵-۲۱۲).

۲-۶. سبک و اسلوب بیان در احتجاجات معصومین علیهم‌السلام در باب لزوم تبعیت از حجت الهی

سبک و اسلوب بیان از فصاحت در کلام آشکار می‌شود و «فصاحت در کلام» یعنی کلامی که از ضعف تألیف و تنافر کلمات مصون باشد و «فصاحت متکلم» آن است که متکلم مقاصد خود را با تعابیر و واژه‌های فصیح بیان نماید و این خصوصیت در او به‌صورت ملکه درآمده باشد. در فن سخنوری فصاحت کلام و بلاغت سبب می‌شود سخنان گوینده در نزد شنونده ارزشمند و مورد قبول باشد (هاشمی، ۱۳۸۰: ۱۴).

از آنجا که امام رضا علیه‌السلام و دیگر ائمه معصوم علیهم‌السلام امرای کلام هستند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۱

(۲۹۲). این مهارت به صورت ودیعه الهی به ایشان سپرده شده است. آنان بر اساس اعتقادات اصیل و باورهای محکم دینی و اتصال به علم الهی به احتجاج اهتمام می‌ورزیدند؛ بنابراین لازمه احتجاج قانع کردن، تشویق و تحریک مخاطب است و برانگیختگی و ترغیب نیز باید با اقناع همراه باشد؛ یعنی این دو ویژگی لازم و ملزوم یکدیگر هستند که معصومین (علیهم‌السلام) در سبک و اسلوب بیان به تناسب از علم بدیع بهره می‌جستند.

بدیع در لغت به معنی پدیدآورنده و نوآور است. در اصطلاح شاخه‌ای از علوم بلاغت است که درباره چگونگی آرایش‌های لفظی و معنوی کلام پس از رعایت اصول بلاغت گفت‌وگو می‌کند (ابن رشیق، ۱۹۷۲ م: ۱۲۵). در واقع، علم بدیع از ویژگی‌های زبان عربی و علت اساسی برتری این زبان بر دیگر زبان‌هاست (جاحظ، ۱۳۵۱ ق: ۱۹۶).

تنبیه، انذار، تبشیر، تشبیه، قسم و ... از فنون علم بدیع در علوم بلاغت است (ابن معصوم، ۱۳۸۸ ق، ج ۱: ۷ و ۱۲۶ و ۴۳۴ و ۱۲۱ و ۳۳۵) که می‌توان آن موارد را به‌وفور در احتجاجات معصومان مشاهده کرد:

۲-۶-۱. تنبیه و هشدار

یکی از فنون علم بدیع در بلاغت تنبیه و هشدار است (همان، ج ۱: ۱۲۶) تنبیه و هشدار در قرآن بسیار به کار گرفته شده است و قرآن ناطق که همانا امامان معصوم (علیهم‌السلام) هستند برای تربیت امت اسلامی از این شیوه در احتجاجات خود بهره برده‌اند. چنان‌که در احتجاجی از کلمه «هیئات» استفاده می‌کنند و می‌فرمایند که هرگز مردم قادر به وصف یک ویژگی از ویژگی‌های معصوم نیستند:

«هیئات هیئات ضَلَّتِ الْعُقُولُ وَ تَاهَتِ الْحُلُومُ وَ حَارَتِ الْاَلْبَابُ وَ حَسَرَتِ الْعُيُونُ وَ ... عَنِ وَصْفِ شَأْنٍ مَنْ شَأْنِهِ أَوْ فَضِيلَةٍ مِنْ فَضَائِلِهِ فَأَقْرَّتْ بِالْعَجْزِ وَ التَّقْصِيرِ...» (کلینی، ۱۳۴۸، ج ۱: ۲۹۹) یا حضرت ابی عبدالله (علیه‌السلام) در فرازی از احتجاج خود از کلمه «هَلْک» بهره گرفته و غیر از راه اهل بیت پیامبر را هلاکت دانسته‌اند: «... وَ سَبِيلَةُ الَّذِي مَنْ سَلَكَ بِهِ غَيْرُهُ هَلْک...» (همان: ۲۸۰).

۲-۶-۲. انذار

نذیر به معنای اعلام عواقب سوء است و منذر را کسی گویند که خلایق را از مقام الهی بترساند. انذار یک وسیله هدایت شمرده می‌شود؛ هدایت دسته‌ای که شرایط پذیرش انذار را در خود ایجاد کرده‌اند؛ یعنی مرتکب معصیت شده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۴: ۷۴۵).

واقع، انذار حربیه‌ای برای ایجاد ترس و سپس بیداری از غفلت است (ابن معصوم، ۱۳۸۸ ق: ۴۳۴). همه پیامبران الهی در مسیر هدایت انسان از روش انذار بعد از تبشیر بهره برده‌اند. «و ما تُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ...» (الانعام، ۴۸).

و امیرالمؤمنین (علیه السلام) بیم‌دهنده را برابر با مزده‌دهنده می‌دانند و می‌فرمایند: «مَنْ حَذَّرَكَ كَمَا بَشَّرَكَ» (سیدرضی، ۱۳۷۹، ح ۵۹: ۶۳۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴: ۱۷۸) و در این باره امام باقر (علیه السلام) شفاعت خود را از مخالفان ولایت برداشته و فرموده‌اند: «وَيَلِّ لِمُخَالَفِيَنَ لَهُمْ مِنْ أُمَّتِي اللَّهُمَّ لَا تُنَلِّهِمْ شَفَاعَتِي» (کلینی، ۱۳۴۸، ج ۱: ۲۹۸).

همچنین از امام رضا (علیه السلام) وارد شده است:

جدا شدن از حجت الهی را مساوی با هلاکت دانسته و فرمودند: «... الإمامُ النَّازُ عَلَى الْبِقَاعِ الْحَارَّةِ لِمَنْ اصْطَلَى وَالذَّلِيلُ عَلَى الْمَسَالِكِ مَنْ فَارَقَهُ فَهَالِكٌ...» (همان: ۲۸۳).

دشمن حجت الهی را گمراه و بدبخت و ستمکار دانسته که راه هدایتی برایشان نیست و می‌فرمایند: «وَيَبِيتُ اللَّهُ الْحَقَّ وَ نَبَذُوا كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ وَ فِي كِتَابِ اللَّهِ الْهُدَى وَ شِفَاءً فَنَبَذُوهُ وَ اتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ فَذَمَّهُمُ اللَّهُ وَ مَقَتَهُمْ أَنْفُسَهُمْ فَقَالَ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (همان). در ادامه اعمال مخالفان حجت الهی را تباه دانستند و فرمودند و قال: «كبر مقتا عند الله و عند الذين آمنوا و كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار» (همان).

و سپس می‌فرمایند: «قاتلهم الله انى يوفكون و لقد راموا صعباً و قالوا افكاً و ضلوا ضلالاً بعيداً و وقعوا فى الحيره اذ تركوا الامام عن بصيره و زين لهم الشيطان اعمالهم فصدهم عن السبيل و كانوا مستبصرين» (همان).

۲-۶-۳. تبشیر

تبشیر یکی از فنون علم بدیع در بلاغت است (ابن معصوم، ۱۳۸۸ ق، ج ۲: ۱۲۱). امامان معصوم از ابزارهای گوناگون برای برانگیختن مردم به سوی برخی کارها و اجتناب از برخی دیگر بهره برده‌اند که اگر به یک نظام انگیزشی تمسک نمی‌جستند، تعالیم آنان بی‌ثمر بود. تبشیر و بشارت یکی از این ابزارها برای جذب مخاطب است که در کلام پیامبر اکرم ص آمده است: «... و نجي من أحبهم و والاهم و سلم لفضلهم...» (همان: ۲۹۹).

و حضرت ابی عبدالله (علیه السلام) حجت الهی را ارکان و پایه‌های محکم زمین دانستند و فرمودند:

«جَعَلَهُمُ اللَّهُ أَزْكَانَ الْأَرْضِ أَنْ تَمِيدَ بِأَهْلِهَا...» (همان: ۲۴۹). و امام صادق (عليه السلام) تبشیر خود را در حدیثی این گونه بیان داشتند: «أَبَشَّرُ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُودَى عَنْهُ كُلُّ ذَلِكَ مِنَ اللَّهِ مَكْنَى فِيهِ بِعِلْمِهِ» (همان، ج ۱: ۲۸۰). در روایتی دیگر فرمودند: «الإمامُ يبشّرهم بقيام القائم و بظهوره و يقتل أعدائهم و بالنجاة في الآخرة و الؤزود على محمد صلى الله على محمد و آله الصادقين على الحوض» (همان، ج ۲: ۳۰۴).

۲-۶-۴. تشبیه

واژگان نقش بسیار مهمی در گفتمان دارند. واژگان گوینده یا نویسنده، دقیقاً با قدرت، موقعیت سیاسی، اجتماعی و اخلاقی او، یا به عبارت دقیق‌تر، با وزن اجتماعی او سنجیده می‌شود. اینکه فرد چه واژه یا کلمه‌ای را برای بیان مقصودش برمی‌گزیند، تا حد بسیار زیادی به موقعیت او بستگی دارد. از آنجا که بخش عمده‌ای از این واقعیت، ایدئولوژی بنیاد است، تجلی واژه‌ها در گفتار و نوشتار، دیدگاه و عقاید وی را در خصوص موضوع مورد بحث نشان می‌دهد. تشبیه یکی از ارکان مهم علم بدیع است (ابن معصوم، ۱۳۸۸ق، ج ۲: ۱۲۲). تشبیه در لغت یعنی تمثیل و ذکر مثال (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۶۳۰). در اصطلاح عبارت است از برقراری ارتباط بین دو چیز به قصد اشتراکشان در یک یا چند صفت که برای رسیدن به غرض مد نظر متکلم انجام می‌شود (هاشمی، ۱۳۸۰: ۲۵۵). امامان معصوم (عليه السلام) فراوان در احتجاجاتشان از ادات تشبیه و گاه از باب ایجاز بدون ادات تشبیه، شئونات امامت را بیان فرمودند.

امام صادق (عليه السلام) در این باره می‌فرمایند: «... والله لا مرنا ابين من هذه الشمس» (کلینی، ۱۳۴۸، ج ۲: ۱۳۳). در روایتی امام باقر (عليه السلام) می‌فرمایند: «انما نحن كنجوم السماء كلما غاب نجم طلع نجم» (همان: ۱۳۷).

امام رضا (عليه السلام) نیز در حدیث مرو بسیار زیاد از ادات تشبیه استفاده فرمودند که برخی از آن احادیث عبارت است از:

«... الإمام كالشمس الطالعة للعالم...» (همان: ۲۸۷). و «... الإمام البدر المنير والسراج الزاهر والنور الساطع والنجم الهادي...» (همان). و «... الإمام أمين الله في أرضه و حجته على عباده و خليفته في بلاده الداعي إلى الله...» (همان).

۲-۶-۵. قسم و سوگند

یکی دیگر از فنون بدیع در علم بلاغت سوگند است (ابن معصوم، ۱۳۸۸ق، ج ۲: ۱۲۱). امامان

معصوم علیه السلام به عنوان تأکید بر اهمیت موضوع در برخی موارد کلام خود را با قسم به ذات الهی مؤکد می‌کردند تا تأثیر بیشتری بر مؤمنان و به خصوص مخالفان و منکران و اهل تردید داشته باشند.

چنان‌که در روایتی امام سجاد علیه السلام با قسم به پروردگار متعال حجج الهی را شجره نبوت معرفی می‌کنند و می‌فرمایند: «فَتَحْنُ وَاللَّهِ شَجَرَةَ النُّبُوَّةِ وَبَيْتَ الرَّحْمَةِ وَمَعْدِنُ الْعِلْمِ وَمُخْتَلَفُ الْمَلَائِكَةِ» (کلینی، ۱۳۴۸، ج ۲: ۳۲۰) و در حدیثی امام باقر علیه السلام سوگند خورده، خود را به عنوان حجت الهی از گنج‌های علوم می‌دانند و می‌فرمایند: «والله انا خزان العلم فی سمانه و أرضه...» (کلینی، ۱۳۴۸، ج ۲: ۲۷۳). امام علی بن موسی علیه السلام نیز پس از سوگند به نام خداوند متعال دشمنان حجج الهی را دشمنان حق معرفی می‌کنند و می‌فرمایند: «... نَعَدُّوْا وَبَيْتَ اللّٰهِ - الْحَقُّ...» (همان، ج ۱: ۲۸۶).

۳. نتیجه‌گیری

در بیانات امامان معصوم در باب الحجه اصول کافی از مجموع ۹۸۶ حدیث، به ترتیب، بیشترین احتجاج از امام صادق (۴۲۷ حدیث) و سپس از امام باقر (۲۲۰ حدیث) و امام رضا (۱۰۱ حدیث) روایت شده است (شکل ۱) و طبق بررسی‌های انجام‌شده احادیث معصومان در باب الحجه اصول کافی، خاصه در موضوع لزوم تبعیت از حجت الهی و اطاعت از ایشان، بیشترین حدیث از امام صادق (۵۱ حدیث) و سپس از امام باقر (۲۷ حدیث) و امام رضا (۶ حدیث) علیهم السلام روایت شده است (شکل ۲) و طولانی و جامع‌ترین متن حدیثی در این زمینه متعلق به امام رضا علیه السلام به نام حدیث مرو است (شکل ۳). در این مقاله نتیجه بررسی نشان می‌دهد که امامان معصوم در جهت آگاه‌سازی جامعه و تبیین شعائر اسلامی، در کنار مباحث اصولی اعتقادی (توحید، نبوت و معاد) به اثبات و نیز لزوم تبعیت از امامت و حجت الهی پرداخته و در نیل به این مهم، از احتجاجات بهره بردند. احتجاج و مناظره یکی از راه‌های تبلیغ، دفاع از عقاید و کشف حقیقت است. به همین دلیل یکی از بخش‌های مهمی که در شیوه تبلیغ امامان معصوم و حجج الهی باید به آن‌ها توجه کرد، احتجاجاتی است که ایشان در برابر مخالفان انجام می‌دادند و این امر علاوه بر تحکیم شناخت اعتقادی می‌تواند الگوی مناسبی از نظر اخلاق کاربردی برای مشتاقان مناظرات دینی و در عصر حاضر برای مناظرات سیاسی باشد. و عملکرد حضرات معصومین در احتجاجات کلامی به خصوص در موضوع حجت الهی در واقع، واکنش آنان است متناسب با بافت موقعیتی، شرایط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی دوران عصر خود؛ بنابراین تأثیرگذاری کلامشان به مخاطب

می‌تواند الگویی برای رهروان مذهبی و فرهنگی و فعالان این عرصه باشد که حق و حق‌طلبی و حق‌گویی و حق‌خواهی را با محوریت کلام خداوند و سنت نبوی و روش معصومان محور اصلی در گفتار و کردار خود قرار دهند. باید دانست که جبهه حق، در دنیای مدرن تا حدود زیادی از منطق نزاع حق و باطل دور شده است، در حالی که جریان باطل دقیقاً با تأکید بر همین نزاع دوگانه عمل می‌کند. در این عرصه نبرد، غفلت جبهه حق را فرا گرفته است و در مان آن غفلت مرور قرآن و احادیث معصومان خاصه احتجاجاتشان است. بدین وسیله حتی عمیق‌ترین مباحث فکری و نظری الهیات با زندگی مردم پیوند خورده و جنبه کاربردی خواهد داشت.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

- ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن. (۱۳۵۸ق). **الکامل فی تاریخ**. ج ۴. بیروت: دارصادر- داربیروت.
- ابن رشیق، حسن. (۱۹۷۲ م). **العمده**. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ابن شهر آشوب (مازندرانی)، محمدبن علی. (۱۴۱۲ق). **مناقب آل علی بن ابی طالب**. بیروت: دارالأضواء.
- ابن فارس، احمد بن زکریا. (۱۴۲۲ق). **معجم مقاییس اللغة**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین. (۱۴۲۵ق). **مقاتل الطالبین**. قم: گنج معرفت.
- ابن معصوم (مدنی)، علیخان بن محمد. (۱۳۸۸ق). **أنوار الربیع فی الأنواع البدیع**. نجف اشرف: مطبعة النعمان.
- اسفندیاری، مصطفی (فقیه). (۱۳۹۸). « صحیفه الرضا علیه السلام تجلیگاه قرآن ». **فرهنگ رضوی**. دوره ۷. ش ۲۵. ص: ۹۳- ۱۲۰.
- باکاری قیری، زینب. (۱۳۸۰). « احتجاجات و مناظرات معصومان در باب امامت ». **مرکز مدیریت حوزه علمیه جامعه الزهرا**.
- بحرانی، یوسف. (بی تا). **لؤلؤء البحرین**. تحقیق محمد صادق بحر العلوم. قم: موسسه آل البیت.
- _____ (۱۴۲۲ق). **غایة المرام و حجة الخصام فی تعیین الامام من طریق الخاص و العام**. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۲۲ق). **الصحيح**. بی جا: دار الطوق النجاة.
- جاحظ، عمرو. (۱۳۵۱ق). **البيان والتبيين**. قاهره: دار احیاء التراث العربی.
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۴۰۵ق). **التعريفات**. ج ۱. بیروت: دارالکتب العربی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۳۰ق). **تاج اللغة و صحاح العربیة**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حاجی حسین بنکدار، مریم. (۱۳۹۳). « بررسی احتجاج امام حسن مجتبی علیه السلام با معاویه در باب امامت از منظر قرآن و حدیث ». **پایان نامه کارشناسی ارشد**. دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی. دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- حاجی زاده، یدالله. (۱۳۹۵). « احتجاجات و استنادات صریح امامان معصوم در اثبات جانشینی امام علی علیه السلام با تکیه بر حدیث غدیر ». **هفتمین اجلاس بین المللی دکترین جهانی دهه غدیر**. تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۷۶). **الفصول المهمه فی اصول الأئمه**. قم: موسسه معارف اسلامی امام رضا.
- خمینی، روح الله. (۱۳۷۷ الف). **انسان کامل از دیدگاه امام خمینی**. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۳۷۷ ب). **شرح حدیث جنود عقل و جهل**. چاپ سوم. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۸۷). **مفردات الفاظ القرآن**. چاپ چهارم. قم: المکتبه المرتضویه لأحیاء الآثار الجعفریة.

- رجبی، فاطمه؛ مطهری، اعظم. (۱۳۹۴). «سبک‌شناسی مناظرات کلامی امام رضا (علیه‌السلام)». *پژوهش‌های اعتقادی کلامی*. سال پنجم. شماره ۱۹. صص: ۸۱-۹۸.
- رحیمی، مرتضی؛ سلیمانی، سمیه. (۱۳۹۷). «جدال احسن از دیدگاه امام رضا (علیه‌السلام)». *فرهنگ رضوی*. دوره ۶. ش ۲۴. صص: ۱۸۵-۲۱۲.
- زبیدی (حسینی)، محمد مرتضی. (۱۴۱۴ ق). *تاج العروس فی شرح القاموس*. بیروت: دار الفکر.
- شویب‌کلابی، مسلم. (۱۳۸۸). «نگاهی به برخی ویژگی‌های مناظره حضرت رضا (علیه‌السلام) با علمای ملل و نحل». *مربیان*. ش ۳۳. صص: ۳۳-۴۵.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۶). *قرآن در اسلام*. چاپ چهارم. قم: بوستان کتاب.
- _____ . (۱۳۸۷). *رسالت تشیع در دنیای امروز*. چاپ دوم. قم: دفتر نشر دفتر تبلیغات اسلامی.
- طبرانی، حافظ سلیمان. (۱۴۲۷ ق). *المعجم الکبیر*. بیروت: مکتبه ابن تیمیه.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۳۹۳). *احتجاج*. چاپ پنجم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- غفار، عبدالرسول عبدالحسن. (۱۴۱۶ ق). *الکلینی و الکافی*. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- غفاری صفت، علی اکبر؛ صانعی پور، محمدحسن. (۱۳۸۳). *دراسات فی علم الدرايه*. چاپ دوم. تهران: سمت.
- فیض کاشانی، ملامحسن. (بی تا). *تفسیر صافی*. تصحیح حسین اعلمی. تهران: مکتبه الصدر.
- قماش، راضیه. (۱۳۹۲). «بررسی احتجاج و مفاخره امام حسن مجتبی (علیه‌السلام) در مقابل اشقیاء». *پایان نامه کارشناسی ارشد*. دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی. دانشکده علوم انسانی.
- قمی، شیخ عباس. (۱۳۷۶). *منتهی الامال*. تهران: مطبوعاتی حسینی.
- کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۳۴۸). *اصول کافی*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ ق). *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*. چاپ دوم. تهران: مکتبه الاسلامیه.
- _____ . (۱۴۰۳ ق). *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مدیر شانه‌چی، کاظم. (۱۳۸۶). *درایة الحدیث*. چاپ سوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- مسعودی، علی بن حسین. (۱۴۰۹ ق). *مروج الذهب و معادن الجوهر*. ج ۳. قم: موسسه دارالهجره.
- مظفر، محمدحسن. (۱۴۲۲ ق). *دلائل الصدق لنهج الحق*. قم: موسسه آل البيت.
- مفید، محمدبن محمد. (۱۴۱۳ ق). *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*. قم: کنگره شیخ مفید.
- نسائی، احمد بن علی. (۱۴۱۱ ق). *السنن الکبری*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- هادیان رسنانی، الهه. (۱۳۹۴). «چگونگی نمود روش‌های گفتمان قرآنی در احتجاجات امام رضا (علیه‌السلام) و تفاوت آن با صناعات خمس در منطق». *فرهنگ رضوی*. دوره ۳. ش ۱۲. صص: ۱۳۸-۱۶۵.
- هاشمی، احمد. (۱۳۸۰). *جواهر البلاغه*. چاپ دوم. تهران: نشر فیض.
- هاشمی اردکانی، حسن؛ میرشاه جعفری، ابراهیم. (۱۳۸۷). «روش مناظره علمی در سیره آموزشی امامان معصوم». *تربیت اسلامی*. دوره ۳. شماره ۷. صص: ۷-۲۱.

References

- Abu al-Faraj al-Isfahani, Ali ibn Hussein. (2004 AD). *Maqatil al-Talibin*. Qom: Ganj Ma'rifat. [in Arabic]
- Bahrani, Yusuf. (No Date). *Lu'lu' al-Bahrain*, ed. Muhammad Sadiq Bahr al-Ulum. Qom: Mu'assasat Ahl al-Bayt. [in Arabic]
- _. (2001 AD). *Ghayat al-Maram wa Hujjat al-Khisam fi Ta'yeen al-Imam min Tariq al-Khas wa al-Aam*. Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-Arabi. [in Arabic]
- Bakari Qiri, Zainab. (2001 AD). «Debates and Arguments of the Imams on Imamate.» *Management Center of Jami'at al-Zahra Seminary*. [in Persian]
- Bukhari, Muhammad ibn Isma'il. (2001 AD). *Al-Sahih*. No Place: Dar al-Tuq al-Najat. [in Arabic]
- Esfandiari, Mostafa (Faqih). (2019 AD). «Sahifah al-Ridha» as the Manifestation of the Quran.» *Farhang-e Razavi*, Vol. 7, No. 25, pp. 93–120. [in Persian]
- Faydh Kashani, Mulla Mohsen. (n.d.). *Tafsir al-Safi*. Edited by Hussein A'lami. Tehran: Maktaba al-Sadr. [in Arabic]
- Ghfar, Abdurasaol Abdulhassan. (1995 AD). *Al-Kulayni wal-Kafi*. Qom: Islamic Publishing Institute. [in Arabic]
- Ghafari-Sifat, Ali Akbar; Sanei Pour, Mohammad Hassan. (2004 AD). *Dirasat fi 'Ilm al-Dirayah* (Second Edition). Tehran: SAMT. [in Arabic]
- Hadian Rasnani, Elaheh. (2015 AD). «The Manifestation of Quranic Discourse Methods in the Debates of Imam Reza (A.S.) and Its Difference with the Five Arts in Logic.» *Farhang-e Razavi*, Vol. 3, No. 12, pp. 138–165. [in Persian]
- Haji Hossein Bendkar, Maryam. (2014 AD). «The Analysis of Imam Hassan's (a.s) Debate with Mu'awiyah on Imamate from the Perspective of Quran and Hadith.» Master's Thesis, *Islamic Azad University, Tehran Central Branch, Faculty of Literature and Humanities*. [in Persian]
- Hajizadeh, Yadollah. (2016 AD). «The Explicit Debates and Arguments of the Infallible Imams in Proving Imam Ali's (a.s) Successorship, with a Focus on Hadith al-Ghadir.» *7th International Conference on the Doctrine of Ghadir*, Tehran: Islamic Sciences and Culture Research Center. [in Persian]
- Hashemi, Ahmad. (2001 AD). *Jawahir al-Balagha* (Second Edition). Tehran: Faiz Publishing. [in Persian]
- Hashemi Ardakani, Hassan; Mirshah Jafari, Ebrahim. (2008 AD). «The Method of Scientific Debate in the Educational Conduct of the Infallible Imams.» *Tarbiat-e Islami (Islamic Education)*, Vol. 3, No. 7, pp. [missing page numbers]. [in Persian]
- Holy Quran
- Hur Amili, Muhammad ibn Hassan. (1997 AD). *Al-Fusul al-Muhimmah fi Usul al-A'immah*. Qom: Imam Reza Institute for Islamic Studies. [in Arabic]
- Ibn Athir, Izz al-Din Abu al-Hasan. (1939 AD). *Al-Kamil fi al-Tarikh*, Vol. 4. Beirut: Dar Sader - Dar Beirut. [in Arabic]
- Ibn Faris, Ahmad ibn Zakariya. (2001 AD). *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [in Arabic]

- Ibn Ma'sum (Madani), Ali Khan ibn Muhammad. (1968 AD). *Anwar al-Rabi' fi al-Anwa' al-Badi'*. Najaf Ashraf: Matba'at al-Nu'man. [in Arabic]
- Ibn Rashiq, Hassan. (1972 AD). *Al-Umdah*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [in Arabic]
- Ibn Shahr Ashub (Mazandarani), Muhammad ibn Ali. (1991 AD). *Manaqib Aal Ali ibn Abi Talib*. Beirut: Dar al-Adwa. [in Arabic]
- Jahiz, Amr. (1932 AD). *Al-Bayan wa al-Tabyin*. Cairo: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [in Arabic]
- Jawhari, Ismail ibn Hammad. (2008 AD). *Taj al-Lughah wa Sihah al-Arabiyyah*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [in Arabic]
- Jurjani, Ali ibn Muhammad. (1984 AD). *Al-Ta'rifat*, Vol. 1. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [in Arabic]
- Khomeini, Ruhollah. (1998a AD). *The Perfect Human in the View of Imam Khomeini*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [in Persian]
- _____. (1998b AD). *Explanation of the Hadith of the Soldiers of Intellect and Ignorance*, 3rd Edition. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [in Persian]
- Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub. (1969 AD). *Usul al-Kafi*. Tehran: Office for the Publication of Ahl al-Bayt Culture. [in Persian and Arabic]
- Majlisi, Muhammad Baqir. (1404 AH). *Mir'at al-Uqul fi Sharh Akhbar Al al-Rasul* (Second Edition). Tehran: Maktaba al-Islamiyyah. _____. (1982 AD). *Bihar al-Anwar al-Jami'a li-Durar Akhbar al-A'imma al-Athar*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [in Arabic]
- Mas'udi, Ali ibn Hussain. (1988 AD). *Muruj al-Dhahab wa Ma'adin al-Jawhar*, Vol. 3. Qom: Dar al-Hijra Institute. [in Arabic]
- Modir Shanehchi, Kazem. (2007 AD). *Dirayat al-Hadith* (Third Edition). Qom: Islamic Publishing Office. [in Persian]
- Muzaffar, Muhammad Hassan. (2001 AD). *Dalail al-Sidq*. Qom: Al al-Bayt Institute. [in Arabic]
- Mufid, Muhammad ibn Muhammad. (1992 AD). *Al-Irshad fi Ma'rifat Hujaj Allah 'ala 'Ibad*. Qom: Shaykh Mufid Congress. [in Arabic]
- Nahj al-Balagha
- Nasa'i, Ahmad ibn Ali. (1990 AD). *Al-Sunan al-Kubra*. Beirut: Dar al-Kutub al- [in Arabic]
- Qumashi, Razieh. (2013 AD). «An Examination of the Debate and Pride of Imam Hasan Mujtaba (A.S.) against the Enemies.» Master's Thesis. *Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Faculty of Humanities*. [in Persian]
- Qummi, Sheikh Abbas. (1997 AD). *Muntaha al-Amal*. Tehran: Hosseini Publications. [in Persian]
- Raghib Isfahani, Hussein ibn Muhammad. (2008 AD). *Mufradat Alfaz al-Quran*, 4th Edition. Qom: Al-Maktabah al-Murtazawiyah li-Ihya al-Athar al-Ja'fariyah. [in Arabic]
- Rahimi, Morteza; Soleimani, Somayeh. (2018 AD). «The Best Debate from the Viewpoint of Imam Ridha (a.s.)» *Farhang-e Razavi*, Vol. 6, No. 24, pp. 185–212. [in Persian]
- Rajabi, Fatemeh; Motahari, Azam. (2015 AD). «A Stylistic Analysis of Imam Ridha's (a.s)

Theological Debates.» *Research on Islamic Theology*, Vol. 5, No. 19, pp. 81–98. [in Persian]
Shubaklayi, Muslim. (2009 AD). «A Glimpse into Some Features of Imam Ridha's (a.s) Debate
with Scholars of Nations and Sects.» *Murabbiyan*, No. 33, pp.



Investigating the Companionship and Hadith-based Communications of Some Siستاني Elites with Imam Reza (A.S) and their Affection Towards the Imam

Alireza Heydarinasab¹

1. Associate Professor of Quran and Hadith, Siستان and Baluchestan University, Zahedan, Iran: heydarynasab43@theo.usb.ac.ir

Article Info

Abstract

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
June 08, 2023

In Revised Form:
November 08, 2023

Accepted:
February 28, 2024

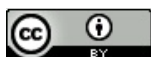
Published Online:
November 5, 2024

According to the unanimous hadith of SAQALAIN, Muslims pay special attention to *ETRAT*. In the meantime, Siستاني who are famous for possessing some human qualities such as belief in God, chivalry and partiality to *ETRAT*(a.s.) have had significant interest and connections with Imam Reza(a.s.). Investigation and analysis of the reports related to that Imam(a.s.) show that at least three people from Siستاني or Siستاني descent - Abu Khaled Sejestani, Muhammad bin Faraj Rokhaji and Mokhawwal Sejestani - were among the companions of Imam Reza(a.s.). Interest in Imam Reza(a.s.) in later periods has also been manifested in the behavior and speech of some Siستاني elites such as Ibn Abi Dawud Sejestani, Ibn Hebban Bošti and Sana'i Ghaznavi. Ibn Abi Dawud and Ibn Hebban Bošti, who thought and acted in the religious context of Sunnah, had a narrative relationship with Imam Reza(a.s.). In the meantime, if Ibn Hebban has made any notable statements about that Imam(a.s.); In other places, he has compensated for his insolence by mentioning his frequent experience of visiting Imam Reza(a.s.) and his narrative need after visiting. The famous mystic and poet, Sana'i Ghaznavi, has also mentioned the religious position of *ETRAT*, especially Imam Reza(a.s.), in a long ode while using verses and HADITHS.

Keywords

Ahl al-Bayt (a.s.), Imam Reza (a.s.), Companions of Imam Reza (a.s.) from Sejistān, Siستان, Friends of Siستاني Ahl al-Bayt (PBUH).

Cite this The Author (s): Heydari Nasab, A. (2024). Examining the interview, narrative connection and interest of some Siستاني elites with Imam Reza (AS): Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 12, Issue 3, Autumn 2024, Serial Number 47 – (125- 148)- DOI:10.22034/farzv.2024.400075.1879



Introduction

According to the unanimous hadith of SAQALAIN (Muslim, No date, Vol. 7: 123 and Kolini, 1363, Vol. 1: 294) Muslims pay special attention to ETRAT (a.s.) Shia, considers Imam Reza to be ETRAT and innocent And Sunnis, although they do not think like Shia, yet to him and the narration of Her, They have relatively more attention. In the meantime, the Sistanis Who are famous for possessing some human qualities such as belief in God, chivalry, and partiality to ETRAT And they have a background in voluntary acceptance of Islam, refusal to follow the Umayyads order in insulting Imam Ali, and taking the lead in seeking avenge for Imam Hussain (Ibn Hebban, 1973, Volume 2: 255, Hemawi, 1979, Volume 3: 190 and Unknown, 1935: 100), They have had significant interest and communication with Imam Reza (a.s.). Review and analysis of reports related to that honorable Imam (a.s.) show that at least three people from Sistan or Sistani descent were among the companions of Imam Reza (a.s.). One of them is Abu Khaled Sejestani. The little information available about this companion of Imam Reza (Tusi, 1994: 370) shows that he also narrated from Imams Sadiq and Kazem (a.s.). (Sadouq, 1983: 277 and 284 and Sadouq, no date: 352) The evidence indicates that he was one of the companions of Imam Kazem (a.s.) and he turned to WAQF after his martyrdom And then, using the science of astronomy, he separated from the WAQEFIS and joined Imam Reza (a.s.). Muhammad bin Faraj Rokhaji is another companion of Imam Reza (a.s.) and of Sejestani descent. Some reports say: During the attack of Maan bin Zaideh on Rokhad, a district in Sistan, a group of people, including Muhammad's grandfather and father, were taken captive by him. (Balazori, 1957, Vol. 2: 494; Hamavi, 1995, Vol. 3: 38 and Ibn Athir, 1994, Vol. 5: 201). Faraj Rokhaji and his son, Omar became one of the courtiers and great secretaries of the Abbasids. (Hemavi, 1979, Vol. 3: 38 and Masoudi, 1988, Vol. 4: 19) And Muhammad, unlike them, although he sometimes occupied a post in the Abbasi system, but he was in touch with four imams, Kazem, Reza, Javad and Hadi (a.s.) until the end, he stayed on the course of VELAYAT and at some times played special roles in the relationship with the Imams (a.s.). (Yaqoubi, no date, Vol. 2: 485, Najashi, 1995, 371, Khoui, 1992, Vol. 18: 137, Tabari, 1992: 410 and Hosseini Qazvini, 1998, Vol. 1: 40). He, who has confirmed SEQE, is in the ASNAD of eleven narrations from the books of ARBAA (Tusi, 1994, 364, 367 and 377, Hali, 1996, 239 and Khoei, 1992, Vol. 18: 136). Muhawwal or Mukhawwal Sejestani is another Sejestani friend of Imam Reza (a.s.) who is apparently known only through the narration of the arrival of Ma'mun Abbasi's agent to Medina to bring the Imam (a.s.) to Marv. Mohawwal Sejestani, who seems to be the exclusive narrator of summoning and transferring imam (a.s.) to khorasan, had a conversation with imam

Reza(a.s.) and then pursued & reported imam's statement about his martyrdom in khorasan & burying next to Harun.(Saduq, 1984, Vol. 2: 234)The interest in Imam Reza (a.s.) in later periods has also been manifested in the behavior and speech of some Sistani elites such as Ibn Abi Dawud Sejestani, Ibn Hebban Bosti and Sana'i Ghaznavi. Abu Bakr Abdullah bin Abi Dawud Sejestani is one of the high ranking Sunni scholars in the fields of the Qur'an and Hadith, who is best known for his book "Al-Masahef".(Zahabi, 1962, Vol. 2: 433 and Heydari Nasab and Bayat Mokhtari, 1979, 32-9). He has stated from Imam Reza(a.s.) that the Messenger of God (pbuh) said: "Faith is the knowledge of the heart, the confession of the tongue, and the action of the body." (Ibn Babowayh, 1984, Vol. 1: 204). Although some Sunni scholars have insulted him, but the word of his trustworthiness prevails among the Sunnis Most of the Shia scholars remained silent about him, and some sheikhs such as Sadouq and Tusi have narrated from him. Only some contemporary shia scholars of theology have called him ineligible and perhaps a NASEBI.(Amini, 1977, Vol.10: 146 and Heydari Nasab and Naghizadeh, 1982, 127-144).Abu Hatim Muhammad bin Hibban is known as a muhadith ,hafiz, scholar, historian, geographer and author Author works. (Zahabi, 1992, Vol. 16: 92) He, who thought and acted in the context of Sunnah religion, had a narrative relationship with Imam Reza(a.s.). He said: ... I heard from Ali bin Musa(a.s.) that he narrated from Jabir through his forefather that the Prophet(pbuh) judged with an oath along with a witness.(Ibn Hebban, no date. Vol. 1: 160). Ibn Hibban Bosti is known for excess in opinions and conflict in actions.(As an example: Heydari Nasb and Bayat Mokhtari, 2016: 63-89 and Heydari Nasb and Bayat Mokhtari, 2019: 32-9). Once, when it seems that he was in a period of scientific immaturity, he said critical and insolence words about Imam Reza(a.s.) and wrote: Ali bin Musa Reza narrates amazing news from his father. Abusalt and others have narrated from him. It is as if he was delusional and mistaken. Ibn Hibban then quoted eight narrations from the Imam (a.s.) which are baseless in his opinion.(Ibn Hebban, no date, Vol. 1: 106). Nevertheless, he who has lived in Khorasan and especially in Nishabur for many years is one of the Ahl al-Sunni muhaddith who seems to have emerged as a promoter of Ahl al-Bayt (a.s.) culture during his scientific maturity. Abu Hatam Bosti sometimes praised Imam Reza(a.s.) and considered his hadith(a.s.) to be authentic. He wrote the following about his repeated experience of visiting the Imam(a.s.) and defecating in his court: Ali bin Musa died due to the poison that Ma'mun Abbasi gave him in Tus. ... His tomb is located in Senabad, outside Noghan, famous and shrine, next to Harun's grave. I visited that tomb many times. During my stay in Tus, I never had any difficulty to visit Ali bin Musa - may the blessings of God be upon his grandfather and upon him - and ask God to remove that difficulty, except that

it was answered and that problem It was removed from me. This is something that I experienced repeatedly and my request was answered. May God to die us with the love of Mustafa and his family, may God's blessings and peace be upon the Prophet(Pbuh) and all his family.(Ibn Hebban, 1973, Vol. 8: 456) Majdod bin Adam Sanai of Ghaznavi (545 AH), is one of the famous mystics of the 6th century, among those of Sejistān who were interested in Imam Reza(as). In addition to using verses and traditions, he has mentioned the religious position of ETRAT, especially Imam Reza(a.s.), with thirty-eight verse odes, and because of this interest, some have considered him a Shia.(Qomi, no date, Vol. 2: 323). Sana'i's poem with the title "In Praise of the Eighth Imam Ali bin Musa Al-Reza(a.s.)..." begins as follows: There is a shrine for religion in Khorasan - It makes your difficulty easy in MAHSHAR.(Sanaei Ghaznavi, 2001: 451, poem number 204).



بررسی مصاحبت، ارتباط روایی و علاقه‌مندی برخی نخبگان سیستانی با امام رضا علیه السلام

علیرضا حیدری نسب^۱

heydarynasab43@theo.usb.ac.ir

۱. دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران:

چکیده	اطلاعات مقاله
مسلمانان با توجه به حدیث اجماعی ثقلین توجه خاصی به عترت <small>علیهم السلام</small> دارند. در این میان سیستانی‌ها که در برخورداری از برخی خصال انسانی چون خداپاوری، جوانمردی و جانبداری از عترت <small>علیهم السلام</small> شهره‌اند، علاقه و ارتباطات خوبی با امام رضا <small>علیه السلام</small> داشته‌اند. بررسی و تحلیل گزارش‌های مرتبط با آن امام <small>علیه السلام</small> نشان می‌دهند لااقل سه نفر سیستانی یا سیستانی‌تبار - ابوخالد سجستانی، محمد بن فرج رخجی و محول (مخول) سجستانی - در زمره اصحاب امام رضا <small>علیه السلام</small> بوده‌اند. علاقه‌مندی به امام رضا <small>علیه السلام</small> در دوره‌های بعد نیز در رفتار و گفتار برخی نخبگان سیستانی چون ابن ابی داوود سجستانی، ابن حبان بستی و سنایی غزنوی جلوه کرده است. ابن ابی داوود و ابن حبان بستی که در بستر مذهبی تسنن اندیشه و عمل کرده‌اند با امام رضا <small>علیه السلام</small> ارتباط روایی داشته‌اند. در این بین، ابن حبان اگر در جایی اظهاراتی قابل تأمل در باره آن امام <small>علیه السلام</small> داشته، در مواضع دیگر با ذکر تجربه مکرر از زیارت امام رضا <small>علیه السلام</small> و حاجت‌روایی خود پس از زیارت، جسارتش را جبران کرده است. عارف و شاعر مشهور، سنایی غزنوی نیز طی قصیده‌ای بلند ضمن بهره‌وری از آیات و روایات از جایگاه دینی عترت به‌ویژه امام رضا <small>علیه السلام</small> یاد کرده است.	تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۱۸ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۸/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۹ تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۸/۱۵

کلیدواژه‌ها
اهل بیت علیهم السلام، امام رضا علیه السلام، اصحاب سجستانی امام رضا علیه السلام، سیستان، ولایت‌مداری سیستانی‌ها

استناد: حیدری‌نسب، علیرضا: (۱۴۰۳). بررسی مصاحبت، ارتباط روایی و علاقه‌مندی برخی نخبگان سیستانی با امام رضا علیه السلام فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۲، شماره ۳، پاییز، شماره پیاپی ۴۷ - (۱۲۵-۱۴۸).

DOI: 10.22034/farzv.2024.400075.1879



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

مقدمه

عترت در منظومه اعتقادی مسلمانان جایگاه ویژه‌ای دارد. صاحب رسالت ایشان را ثقل اصغر و یکی از دو میراث گران سنگ خود معرفی کرد و هدایت امت را در گرو تمسک به میراث‌های بی‌مانند خود، یعنی قرآن و عترت دانست (مسلم، ج ۷: ۱۲۳ و کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۹۴). رخدادهای سیاسی پس از رحلت پیامبر ﷺ سبب شد تا معرفت امت به عترت و علاقه‌مندی‌شان تضعیف گردد.

در حالی که شیعه مراد از عترت مورد سفارش خاص حضرت را بر اساس بیانات و اقدامات قرآن و پیامبر ﷺ در خانواده امام علی (علیه السلام) و پس از امام حسین (علیه السلام) در فرزندان این امام (علیه السلام) تا حضرت حجت (علیه السلام) جست‌وجو کرده است و ایشان را میراث‌داران اختصاصی و معصوم حضرت محمد ﷺ و گفتار و رفتارشان را بیان دقیق شریعت دانسته به آنان نگاه و اهتمام خاص دارد؛ اهل سنت که برای پس از عصر پیامبر ﷺ منکر عصمت برای بشر هستند، حتی خانواده امام علی (علیه السلام) را تقریباً در سطح عموم اصحاب قرار داده و خلفای چهارگانه را به ترتیب خلافت در صدر اصحاب و امت می‌نشانند. ایشان که به تفاوت در جه برای نقل روایت توسط عترت تا امام صادق (علیه السلام) اعتبار نسبتاً بیشتری قائل هستند، شش امام دوم (علیه السلام) را تقریباً چون عموم محدثان دانسته، به‌ندرت از آنان نقل می‌کنند. با این وجود توجه به امام رضا (علیه السلام) و نقل از ایشان وضعیت مناسب‌تری دارد.

با آنکه سیستان از نظر طبیعی از مرکزیت تحولات جهان اسلام، حجاز، عراق و شام فاصله داشته است، شواهد نشان می‌دهد نه‌تنها جامعه سیستان در بطن قضایا و رخدادهای اصلی و سرنوشت‌ساز اسلام و جهان اسلام قرار داشته؛ بلکه در اتخاذ برخی مواضع اصولی پیشتاز بوده است. پذیرش اسلام از سر اختیار، شهادت عمران، جد ابوداؤد در رکاب امام علی (علیه السلام) در صفین، امتناع از عمل به فرمان امویان در ناسزاگویی به امیر مومنان (علیه السلام)، پیشتازی در قیام به جانبداری از امام حسین (علیه السلام) پس از رخداد کربلا و بنیان‌گذاری و همراهی با سلسله صفاری به‌عنوان نخستین حکومت مستقل مسلمانان در برابر خلافت عباسی، شواهد صدق مواضع اصولی و سهم ممتاز جامعه سیستان در ارتباط با اسلام و قضایای جامعه اسلامی است (ابن حبان، ۱۳۹۳، ج ۲: ۲۵۵، حموی، ۱۳۹۹، ج ۳: ۱۹۰، تاریخ سیستان، ۱۳۱۴: ۱۰۰؛ عسقلانی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۱۶۹).

امام رضا (علیه السلام) به اعتقاد شیعه یکی از امامان و مصداق‌های عترت و به‌باور تسنن یکی از اولاد پیامبر ﷺ است که با توجه به حضورشان در خراسان مورد توجه خاص ایرانیان واقع شده است. نویسنده که در ارتباط با موضوع این مقاله سابقه‌ای نیافته است در این نوشته دنبال پاسخ به سوال از چگونگی علاقه‌مندی و رویکردهای نخبگان سیستان به امام رضا (علیه السلام) و نقد رویکردهای

نااستوار آنان است.

شواهد نشان می‌دهد لااقل سه نفر سیستانی یا سیستانی تبار در زمره اصحاب آن حضرت و سه نفر از نخبگان سیستانی دارای ارتباط روایی و توجه خاص به آن حضرت بوده‌اند. حکایت این افراد چنین است:

الف- ابو خالد سجستانی

درباره ابو خالد اطلاعات اندکی در دست است. او گاه بی‌واسطه و گاه با یک واسطه از امام صادق (علیه السلام) روایت دارد (ابن بابویه، ۱۴۰۳ ق: ۲۷۷ و ۲۸۴). سجستانی همچنین با یک واسطه از امام کاظم (علیه السلام) نیز روایت کرده است (ابن بابویه: ۳۵۲). شیخ صدوق دو روایت از طریق ابو خالد سجستانی در ابواب مشیت و اراده الهی و حدود صداقت نقل کرده است (ابن بابویه: ۳۵۲؛ همان، ۱۴۰۳ ق: ۲۷۷). شیخ طوسی وی را در شمار یاران امام رضا (علیه السلام) آورده است (طوسی، ۱۴۱۵ ق: ۳۷۰).

شواهد حاکی است او که از یاران امام کاظم (علیه السلام) بوده پس از شهادت آن حضرت به وقف گراییده است و سپس با استفاده از علم نجوم از واقفیان^۱ جدا شده و به امام رضا (علیه السلام) پیوسته است.

کشی درباره اش چنین نوشته است: ... حدثنا أبو خالد السجستاني، أنه لما مضى أبو الحسن (علیه السلام) وقف عليه، ثم نظر في نجومه فزعم أنه قدم مات فقطع على موته و خالف أصحابه^۲ (طوسی، ۱۴۰۴ ق: ۲، ج: ۸۶۹).

در مقام بررسی رفتار ابو خالد باید گفت: «نجم» و «نجوم» که مکرر در قرآن آمده است از پدیده‌های معنادار و رمزآلود هستی است. از جمله در ارتباط با حضرت ابراهیم (علیه السلام) و قومش چنین آمده است: «فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ * فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ (الصفوات، ۸۸-۸۹)؛ (ابراهیم نگاهی به ستارگان انداخت و فرمود: من بیمارم، درباره تفسیر این آیات آمده است که آن قوم اهل دانش نجوم بودند؛ و حضرت ابراهیم (علیه السلام) هم متناسب با فرهنگ آنان رفتار کرد و با نگاهی به ستارگان و اینکه ستاره‌ای را دید که طلوع کرده فرصت را برای همراهی مناسب ندانست (طبری، ۱۴۱۵ ق، ج: ۲۳-۸۳-۸۴).

از جمله نکات قابل استفاده از گزارش کشی درباره ابو خالد، جواز دانش نجوم، امکان تحصیل

۱. به جریانی از شیعه گویند که شهادت امام کاظم (علیه السلام) و وجود امام پس از ایشان را انکار کردند (طوسی، ج ۲: ۷۵۷).

۲. ابو خالد سجستانی روایت نمود که او پس از شهادت امام کاظم (علیه السلام) بر آن حضرت متوقف شد. پس در دانش نجوم خود نگرست و به رحلت آن امام (علیه السلام) گمان برد و نسبت به آن قطع پیدا و با یاران واقفی‌اش مخالفت گردید.

قطع از این طریق و اعتبار این قطع است؛ چراکه حجیت قطع ذاتی و پیروی از آن واجب است (انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۲۹). ابوخالده عالم به دانش نجوم بوده است و امام کاظم (علیه السلام) هم با آنکه از اهتمام وی به علم نجوم خبر داشته، با تقریر خود این اهتمام را تأیید کرده است؛ ابوخالده با استفاده از دانش نجوم به شهادت امام کاظم (علیه السلام) قطع پیدا نموده و ضمن مخالفت با اصحابش به امام رضا (علیه السلام) پیوسته است. به نظر می‌رسد با همین باور به جواز و سودمندی دانش نجوم است که برخی دانشمندان بزرگ شیعه چون برقی یا عیاشی آثاری در ارتباط با نجوم داشته‌اند (سید بن طاووس، ۱۳۶۳: ۱۳۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۵: ۲۹۸).

ب- محمد بن فرج رخجی

محمد رخجی (م ق ۳) از اصحاب سجستانی تبار امام رضا (علیه السلام) است. مطابق قول مشهور رخج (رخد) ناحیه‌ای در اطراف قندهار، از توابع سجستان و رخجی منسوب به آن سرزمین بوده است (خلیفة بن خیاط، ۱۳۹۷ق: ۲۰۵؛ ابن حوقل، ۱۹۳۸م، ج ۲: ۴۱۸؛ قطیعی بغدادی، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۶۱۰؛ ذهبی، ۲۰۰۳م، ج ۲: ۳۸۷؛ حمیری، ۱۹۸۰م: ۲۶۸؛ سیوطی، ۱۴۲۵ق: ۱۴۹ و انصاری سنکی، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۲۰۸). پاره‌ای گزارش‌ها از اسارت جد و پدر رخجی در آن منطقه حکایت دارند. این اتفاق با حمله معن بن زائده به این ناحیه ارتباط دارد که در آن جریان گروهی از مردم از جمله جد و پدر محمد، به اسارت وی در آمدند (بلاذری، ۱۹۵۷م، ج ۲: ۴۹۴؛ حموی، ۱۹۹۵م، ج ۳: ۲۸ و ابن اثیر، ۱۴۱۵ق، ج ۵: ۲۰۱). بلاذری نوشته است: منصور عباسی معن بن زائده شیبانی را به ولایت سجستان گمارد و او به آن دیار آمد... و رخج را گشود و اسیران بسیار گرفت. از جمله ایشان فرج رخجی باشد که در آن زمان کودک بود. پدر فرج نیز در شمار اسیران بود. فرج حکایت می‌کرد که معن بدید غباری برخاسته است و آن بر اثر سم خران وحشی بود و او پنداشت سپاهی است که به جنگ وی می‌آید تا اسیران را آزاد کند. پس شمشیر در اسیران نهاد و بسیاری از آنان را بکشت و چون سبب غبار معلوم شد و خران را بدید دست از اسیران برداشت. فرج گوید: هنگامی که معن شمشیر در نهاد پدرم مراد بر گرفت و می‌گفت: مرا بکشید و پسر مرا بگذارید (بلاذری، ۱۹۵۷م، ج ۲: ۴۹۴).

فرج رخجی بعد از اسارت در سیستان وارد دربار بنی عباس و جزو دبیران آنان شد. یاقوت حموی می‌گوید: فرج (پدر محمد) و فرزند او، عمر، از بزرگان و دبیران روزگار مأمون تا روزگار متوکل و در تراز وزیران و دیوان سالاران بزرگ بودند (حموی، ۱۳۹۹م، ج ۳: ۳۸ و مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ۱۹).

محمد بن فرج برخلاف پدر و برادرش، عمر در جبهه مقابل و در خدمت آستان اهل بیت (علیهم السلام) قرار داشته است. او در اسناد یازده روایت از کتب اربعه قرار دارد (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۸: ۱۳۶).

محمد رنجی، گرچه در برخی مقاطع از سوی عباسیان مسئولیت‌هایی حکومتی عهده‌دار شد (یعقوبی، ج ۲: ۴۸۵)؛ اما ضمن ارتباط با چهار امام، کاظم، رضا، جواد و هادی علیهم السلام بر مسیر ولایت تا آخر ماند و در بعضی مقاطع نقش‌هایی ویژه در ارتباط با امامان علیهم السلام ایفا کرد. اقدامات رنجی، چون فراهم آوردن کتاب «مسائل»^۱ (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۳۷۱) و مأموریت یافتن برای خرید مادر امام هادی علیه السلام از ارتباط ویژه و موقعیت ممتازش نزد امامان علیهم السلام و جامعه شیعه آن دوران حکایت دارد (طبری، ۱۴۱۳ق: ۴۱۰؛ حسینی قزوینی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۴۰).

شیخ طوسی او را در زمره اصحاب امام رضا علیه السلام مکرر ذکر و توثیق کرده است (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۶۴، ۳۶۷ و ۳۷۷). علامه حلی و ابن داوود نیز او را توثیق کرده‌اند (حلی، ۱۴۱۷ق: ۲۳۹؛ ابن داوود، ۱۳۹۲ق: ۱۸۱). برخی رجال پژوهان متأخر نیز ضمن توثیق رنجی او را از یاران امامان رضا، جواد و هادی علیهم السلام دانسته‌اند (تفرشی، ۱۴۱۸ق، ج ۴: ۲۹۵؛ اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۱۷۳ و خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۸: ۱۳۷).

گرچه برای رنجی روایتی از امام رضا علیه السلام دیده نشد؛ اما پاره‌ای گزارش‌ها از نقش برتر و حضور ویژه‌اش در کنار معصومان علیهم السلام حکایت دارد.

محمدبن فرج که از شیعیان مورد اعتماد امام جواد علیه السلام بوده است از طرف آن امام علیه السلام مأمور شد تا همسر آن حضرت یعنی مادر امام هادی علیه السلام به نام سمانه (جمانه) را بخرد (طبری، ۱۴۱۳ق: ۴۱۰؛ حسینی قزوینی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۴۰).

وی یکی از چهره‌های شاخص عامل در شبکه وکالت در دوران امامان جواد و هادی علیهم السلام است. درباره وکالت محمد بن فرج گزارش صریحی یافت نشد؛ اما شواهد نشان می‌دهد که وی نه تنها وکیل امامان جواد و هادی علیهم السلام بوده است، بلکه وکیل ارشد و به عبارت دیگر وکیل الوکلاهی آن دو امام بوده است. برخی محققان به این معنا اشاره کرده‌اند (حسین، ۱۳۸۵: ۱۳۷ و جباری، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۲۴).

یکی از این شواهد، دستور انتقال خمس به امام علیه السلام است. محمد بن فرج گفت: حضرت جواد علیه السلام نامه‌ای برایم نوشت که خمس را برایش بفرستم. حضرت افزود: من جز امسال از شما خمس را نخواهم گرفت. در همان سال، امام جواد علیه السلام از دنیا رفت (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۰: ۶۳).

هدایت شیعیان به امامت امام هادی علیه السلام از جمله دیگر اقدامات محمد بن فرج رنجی است. گفتنی است امام جواد علیه السلام با توجه به خفقان حاکم، به صراحت جانشین خود را معرفی نکرد؛

۱. «المسائل» گاهی به کتابی اطلاق شده که از سوی برخی بزرگان شیعه جهت کشف امام حقیقی، پس از شهادت امام قبلی فراهم آمده بوده است.

لذا شناخت جانشین آن امام (علیه السلام) برای شیعیان دشوار شد. سران شیعه در منزل محمدبن فرج رنجی، وکیل برجسته امام جواد (علیه السلام) جمع شدند. محمدبن فرج با دعوت از خادم امام جواد (علیه السلام) برای حضور در آن جمع و ارائه نامه‌های امام (علیه السلام) مبنی بر امامت فرزندان، سران شیعه را نسبت به صحت امامت حضرت هادی (علیه السلام) خبردار و مجاب کرد (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۳۲۴).

گردهمایی بزرگان شیعه در خانه محمد بن فرج و مدیریت جلسه برای راهیابی به امام بعد از حضرت جواد (علیه السلام) نیز از موقعیت برتر رنجی در جامعه شیعه آن روز حکایت دارد (جباری، ۱۳۸۲، ج ۲: ۵۳۳).

هدیه امام هادی (علیه السلام) به محمد بن فرج هم شاهد دیگری بر موقعیت برترش نزد امامان شیعه است (مفید، ۱۴۱۴ ق، ج ۲: ۳۰۵). مکاتبات مختلف رنجی با امامان (علیه السلام) از دیگر شواهد ارتباطات نیرومندی با ایشان است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۰۵ و ۵۰۰ و ج ۲: ۵۴۷).

ج- محول (محول) سجستانی

مُحَوَّلٌ یا مُخَوَّلٌ سجستانی (م ق ۳) دیگر یار سجستانی امام رضا (علیه السلام) است. از این صحابی امام رضا (علیه السلام) هم اطلاع زیادی در دست نیست. او ظاهراً تنها با روایت جریان ورود مأمور مأمون عباسی به مدینه برای جلب امام (علیه السلام) به مرو شناخته شده است. آن گونه که از این روایت بر می آید وی شاهد صحنه ورود مأمور حکومت عباسی به مدینه و از یاران نزدیک امام رضا (علیه السلام) بوده است. محول سجستانی که راوی انحصاری جریان جلب و انتقال امام (علیه السلام) به خراسان دیده می شود در این جریان با امام (علیه السلام) گفت و گو داشته و سپس سخن امام (علیه السلام) مبنی بر شهادت حضرت در خراسان و دفن در کنار هارون را پیگیری و گزارش کرده است.

روایت چنین است: ... حدثني محول السجستاني قال: لما ورد البريد باشخاص الرضا عليه السلام إلى خراسان كنت أنا بالمدينة فدخل المسجد ليوذع رسول الله ﷺ فودعه مرارا كل ذلك يرجع إلى القبر ويعلو صوته بالبكاء والنحيب فتقدمت إليه وسلمت عليه فرد السلام وهنأته فقال: ذرني فاني أخرج من جوار جدي ﷺ وأموت في غربة وأدفن في جنب هارون قال: فخرجت متبعاً لطريقه حتى مات بطوس ودفن إلى جنب هارون^۱ (ابن بابويه، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۲۳۴).

۱ ... محول سجستانی برایم روایت نمود و گفت: آن گاه که پیک برای بردن امام رضا (علیه السلام) به خراسان وارد مدینه شد، من هم حاضر بودم. حضرت به مسجدالنبی ﷺ داخل شد تا با رسول خدا ﷺ وداع کند. چند بار خداحافظی کرد و برمی گشت و هر بار به طرف آن قبر بر می گشت و صدایش با گریه و شیون بلند می شد. جلو رفتم و بر ایشان سلام کردم. جواب سلام را داد. به او تهنیت گفتم. فرمود: مرا رها کن! من قطعاً از کنار جدم خارج شده در غربت فوت می کنم و در کنار هارون دفن می شوم. محول افزود: پس در پی راهشان خارج شدم؛ تا آنکه در طوس رحلت کرد و در کنار هارون دفن شد.

از این روایت نکته‌هایی قابل استفاده است:

۱. جلب امام رضا علیه السلام به مرو از طرف مأمون به صورت آشکار و علنی اتفاق افتاده است.
۲. امام علیه السلام از این رفتار و اجبار دستگاه خلافت برای معرفی خود و مظلومیت اهل بیت علیهم السلام بهره‌برداری حداکثری کرده است.
۳. پیشگویی امام علیه السلام از سفر طولانی و سرنوشت غمبارش به همان صورتی که امام علیه السلام گفته، اتفاق افتاده است.
۴. محول سجستانی معرفت در خوری نسبت به امام علیه السلام و آن حضرت هم عنایت متقابل به او داشته است.
۵. همین معرفت و عنایت محول سبب شده است تا اورنج و مخاطرات پیگیری سخنان امام علیه السلام را تحمل و تحقق پیش‌بینی آن حضرت را دنبال و گزارش کند.

د- عبدالله بن سلیمان سجستانی

با آنکه محدثان تسنن عموماً از شش امام دوم شیعه حدیث نقل نکرده‌اند، برخی از ایشان چون ابن ابی داوود سجستانی و ابن حبان بستنی از طریق امامان کاظم و رضا علیهم السلام هم روایاتی آورده‌اند.

ابوبکر عبدالله بن ابی داوود سجستانی (م ۳۱۶ق) از دانشمندان تراز اول اهل سنت در عرصه‌های قرآن و حدیث و دارای شخصیتی اختلافی است. او از کودکی به همراه پدرش سفرهای علمی خود به مراکز مهم علمی آن دوران در خراسان و عراق را آغاز کرد (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۲: ۴۳۳؛ حیدری‌نسب و بیات مختاری، ۱۳۹۹: ۹-۳۲). ابن ابی داوود به نگاشتن آثار و تألیفات مختلفی در ارتباط با قرآن و حدیث دست زده است که بیشتر با کتابش به نام «المصاحف» شناخته شده است. عموم رجالیان شیعه درباره‌اش سکوت و برخی مشایخ چون صدوق و طوسی از او روایت کرده‌اند. تنها برخی دانشمندان اهل کلام معاصر شیعه او را نااهل و چه‌بسا ناصبی خوانده‌اند (امینی، ۱۳۹۷ق، ج ۱۰: ۱۶۶ و حیدری‌نسب و نقی زاده، ۱۴۰۲: ۱۲۷-۱۴۴). گرچه برخی رجالیان تسنن هم او را جرح کرده‌اند لیکن قول به وثاقتش نزد اهل سنت غالب است. او در پایان عمر به درخواست ولیعهد عباسیان در بغداد اقامت گزید و به مقام «شیخ الاسلامی» هم رسید. ابن ابی داوود در پاره‌ای موارد، بی‌ملاحظه، برخی اخبار بی‌پایه و حاوی جرح امام علی علیه السلام را نقل کرده و لذا متهم و حتی محکوم به اعدام شده است. او در برابر، پاره‌ای روایات در فضل امام علی علیه السلام

نقل کرده و خود را از نسبت نصب میرا دانسته است (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۲: ۴۳۳؛ حیدری نسب و بیات مختاری، ۱۳۹۹: ۹-۳۲). علاوه بر این، وی راوی برخی روایات مهم چون روایت «الإیمان» به نقل از اهل بیت (علیهم السلام) است. شیخ صدوق از طریق سجستانی از امام رضا (علیه السلام) چنین روایت کرده است: ... حدثنا أبو بكر بن أبي داود ببغداد ... قال: حدثنا علي بن موسى الرضا عن أبيه موسى بن جعفر عن أبيه جعفر بن محمد عن أبيه محمد بن علي عن أبيه علي بن الحسين عن أبيه الحسين بن علي عن أبيه علي بن أبي طالب (علیه السلام) قال: قال رسول الله ﷺ: الإیمان معرفة بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالأركان^۱ (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۰۴).

ر- محمد بن حبان بستنی

ابو حاتم محمد بن حبان محدث (م ۳۵۴ق)، حافظ، علامه، مورخ، جغرافی دان و صاحب تصانیف خوانده شده است. او برای طلب دانش از چاچ (تاشکند) تا اسکندریه سفر کرد و بالغ بر ۲۰۰۰ شیخ را ملاقات کرد. او که مطابق معمول برای کسب علم و نشر آن مدت مدیدی را در خارج از سجستان به سر برد جز خراسان در نواحی مختلف جهان اسلام حضور یافت. ابا خلیفه و ابو عبدالرحمن نسایی را درک کرد. ابن خزیمه از جمله استادان اوست. حاکم نیشابوری که از شاگردان و راویان ابن حبان است او را گنجینه دانش های لغت و حدیث دانسته است. به طب، نجوم و کلام هم اشراف داشت و در معرفت حدیث، سرآمد بود. محمد بن حبان آثار متعددی در ارتباط با حدیث، تاریخ، جرح و تعدیل و ... نوشت. ابن حبان بستنی دو اثر مشهور در جرح و تعدیل به نام «الثقات» و «المجروحین» دارد (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۶: ۹۲).

در آثار ابن حبان لا اقل یک روایت از طریق امام رضا (علیه السلام) دیده می شود. در این نقل، امام (علیه السلام) از طریق خاص اهل بیت (علیهم السلام) از قول جابر انصاری یاد کرده است که رسول خدا ﷺ بر اساس سوگند و شاهد داوری می کرد. روایت چنین است: «... سمعت علی بن موسى الرضا قال أبو الحسن الرضا منصور مثل الصفار القصاء يحدث عن أبيه عن جده جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم قضی باليمين مع الشاهد»^۲ (ابن حبان، ج ۱: ۱۶۰).

گفتنی است این روایت به گونه های مختلف از اصحابی چون ابوهریره، جابر و ابن عباس و همچنین از طریق امام صادق (علیه السلام) و دیگر امامان (علیهم السلام) در آثار و منابع حدیثی و فقهی فریقین آمده

۱ ... ابوبکر بن ابی داود در بغداد برای ما روایت کرد ... علی بن موسی از طریق اختصاصی پدری اجدادی خود نقل نمود که پیامبر ﷺ فرمود: ایمان شناخت قلبی، اعتراف زبانی و عمل بدنی است.

۲ ... از علی بن موسی (علیه السلام) شنیدم که از طریق اختصاصی پدر اجدادی خود از جابر نقل کرد که پیامبر ﷺ با سوگند همراه با شاهد داوری نمود.

است (ابن انس، ۱۴۰۶ق: ۷۲۱، شافعی، ۱۴۰۳ق: ۱: ۳۰۰، ابن حنبل، ج ۱: ۱۴۹، ابوداود، ۱۴۱۰ق: ۲: ۱۶۷، ترمذی، ۱۴۰۳ق: ۲: ۴۰۰، ابن بابویه، ۱۴۱۷ق: ۴۴۵، سید مرتضی، ۱۴۰۷ق: ۴۲۷ و طوسی، ۱۴۰۷ق: ۶: ۲۷۶).

بستی در آثار مختلف خود متفاوت و گاه متعارض عمل کرده و این تفاوت دیدگاه‌های او مورد نقد یا تصحیح برخی دانشمندان واقع شده است. او که سال‌ها در خراسان و از جمله در نیشابور زندگی کرده است از جمله محدثانی از اهل سنت است که علاقه خاصی به امام رضا (علیه السلام) اظهار کرده است. البته این علاقه‌های ویژه‌اش به آن معنا نیست که آن امام همام (علیه السلام) را به صورت کامل و همیشه پذیرفته باشد. او که گاه سخنانی نقدگونه و جسارت‌آمیز نسبت به آن حضرت داشته است گاه از آن حضرت ستایش و از تجربه مکرر خود در زیارت امام (علیه السلام) و گرفتن حاجت در بارگاه آن حضرت گفته است. برخی رویکردها و دیدگاه‌های ناهمگون او مورد نقد و بررسی قرار گرفته و ناستواری آن معلوم شده است (به‌عنوان نمونه ر.ک: حیدری‌نسب و بیات مختاری، ۱۳۹۵: ۶۳-۸۹؛ ۱۳۹۹: ۹-۳۲).

وی یک بار امام رضا (علیه السلام) را در «المجروحین» آورده و چنین نوشته است:

علی بن موسی، رضا از پدرش اخباری شگفت روایت می‌کند. اباصلت و دیگران از او روایت کرده‌اند. گویی دچار وهم و خطا بوده است. او از پدرش ... از علی (علیه السلام) روایت کرد (ابن حبان، ج ۲: ۱۰۶).

ابن حبان سپس به نقل هشت روایت بی‌اساس از نظر خود این‌گونه پرداخته است:

۱. شنبه برای ما، یک‌شنبه برای شیعیان، دوشنبه برای امویان، سه‌شنبه برای پیروانشان، چهارشنبه برای عباسیان، پنجشنبه برای شیعیان آنان و جمعه برای همه مردم است که در آن روز نباید به مسافرت رفت!

۲. ... رسول خدا (صلی الله علیه و آله) گفت: هنگامی که مرا به سفر معراج بردند از عرقم بر زمین چکید و از آن گل رویید. پس هر که دوست دارد بوی مرا ببوید گل را ببوید.

۳. ... پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: ایمان، شناخت قلبی، اعتراف زبانی و عمل به واجبات است.

۴. ... با بنفشه روغن مالی کنید؛ در تابستان سرد و در زمستان گرم است.

۵. ... هر که انار بخورد و آن را ببوید خداوند چهل شب روشن گرداند.

۶. ... حناکردن پس از استفاده از نوره سبب ایمنی از جذام و پیسی است.

۷. ... هرگاه علی عطسه می کرد پیامبر ﷺ به او می فرمود: خداوند ترا و الامرتبه گرداند و آن گاه که رسول خدا ﷺ عطسه می کرد علی علیه السلام به ایشان می گفت: خدا نام ترا بالا برد!

۸. ... هرکه واجبی را انجام دهد پیش خدا دعایی مستجاب دارد.

ابن حبان بستی در پایان از پیشامد شهادت امام علی علیه السلام در روز شنبه، آخرین روز سال ۲۰۳ ق. بر اثر آب انار مسمومی گفته است که مأمون به حضرت خواند (ابن حبان، ج ۲: ۱۰۶).

ابن حبان بستی یک بار هم چنین نوشته است:

ابوالحسن علی بن موسی ... از بزرگان و خردمندان خاندان پیامبر ﷺ و از بزرگواران و فرزندان بنی هاشم است. حدیث او را باید معتبر دانست؛ آن گاه که غیر از فرزندان و شیعیان او به ویژه اباصلت از وی روایت کنند. قطعاً تقصیر در اخباری که از علی بن موسی روایت شده و بطلان آن آشکار است متوجه اباصلت، فرزندان و پیروان اوست. زیرا خودش فی نفسه بزرگوارتر از آن است که دروغ گوید (ابن حبان، ۱۳۹۳ ق، ج ۸: ۴۵۶).

بستی سپس از شهادت امام علی علیه السلام به دست مأمون، حرم و زیارت آن حضرت این گونه یاد کرده است:

علی بن موسی بر اثر زهری که مأمون عباسی در طوس به وی خورد از دنیا رفت. این ماجرا در روز شنبه، آخرین روز سال ۲۰۳ ق. رخ داد. آرامگاهش در سناباد، بیرون از نوقان، مشهور و زیارتگاه و در کنار قبر هارون واقع است. دفعات متعدد به زیارت آن آرامگاه رفتم. هنگام اقامت در طوس، هیچ وقت برایم دشواری پیش نیامد که پس از آن به زیارت علی بن موسی که صلوات خدا بر

۱. «علی بن موسی الرضا: یروی عن أبيه العجائب، روی عنه أبو الصلت و غیره. كأنه كان يهيم و يخطي، روی عن أبيه موسى بن جعفر عن أبيه جعفر بن محمد عن أبيه محمد بن علي عن أبيه الحسين بن علي عن أبيه الحسين بن علي عن أبيه علي: «أن رسول الله صلى الله عليه و آله قال: «السبت لنا و الأحد لشيعةنا و الاثنين لبني أمية و الثلاثاء لشيعةهم و الأربعاء لبني العباس و الخميس لشيعةهم و الجمعة للناس جميعا، و ليس فيه سفر و بإسناده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لما أسرى بي إلى السماء سقط إلى الأرض من عرقني فنبت منه النور، فمن أحب أن يشم رائحتي فليشم النور.» و بإسناده أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: «الإيمان معرفة بالقلب و إقرار باللسان و عمل بالأركان.» و بإسناده أن النبي عليه الصلاة والسلام قال، «ادهنوا بالنفسج بارد في الصيف حار في الشتاء.» و بإسناده أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: «من أكل رمانة حتى يشمها أنار الله قلبه أربعين ليلة.» و بإسناده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «الحناء بعد النورة أمان من الجذام و البرص.» و بإسناده قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا عطس قال له علي، رفع الله ذكرك، و إذا عطس علي قال له النبي عليه الصلاة والسلام: «أعلي الله كعبك.» و بإسناده أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: «من أدى فريضة فله عند الله دعوة مستجابة.» و مات علي بن موسى الرضا بطوس يوم السبت آخر يوم من سنة ثلاث و مائتين و قد سم من ماء الرمان أسقى قلبه المأمون»

جدش و بر او باد بروم و از خدا برطرف کردن آن دشواری را درخواست کنم جز آنکه اجابت شد و آن مشکل از من برطرف شد. این امر چیزی است که مکرر تجربه و درخواستم اجابت شد. خداوند ما را بر محبت مصطفی و خاندانش که صلوات و سلام خدا بر پیامبر (صلی الله علیه و آله) و همه خاندانش باشد بمیراند (همان).

بررسی‌ها نشان می‌دهند ناهمگونی و تعارض در دیدگاه‌های رجالی ابن حبان میان «المجروحین» و «الثقات» پرتکرار است؛ تا جایی که به این سبب برخی محققان کتابی با نام «تعارض احکام الامام ابن حبان البستی علی بعض الرواة فی کتابیه الثقات و المجروحین» نوشته‌اند. این تعارض به‌ویژه در ارتباط با امامان (علیهم السلام) و راویان شیعه سبب شده است که حتی برخی از نویسندگان تسنن نیز زبان به نقد بگشایند. غماری مغربی در این جهت چنین نوشته است: ... از کم‌حیایی ابن حبان و ابن طاهر مقدسی در عدم بزرگداشت حرمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آنکه ایشان درباره علی بن موسی (علیه السلام) به نادرستی سخن گفته‌اند و هر که احترام خاندان پاک حضرت را به‌جا نیاورد خداوند آنچه در خور ایشان باشد نصیب آنان گرداند. علاوه اینکه هریک از این دو - ابن حبان و ابن طاهر مقدسی - مورد اتهام و جرح هستند. غماری از اباضیت که از نظر ابن حبان متهم جدی و اصلی است به تفصیل دفاع و وی را توثیق کرده است (غماری مغربی، ۱۴۲۸ق: ۱۳۰).

با آنکه ابن حبان بستی به تعصب و ورزی و افراط در نقد و جرح متهم و مشهور است لیکن گفتار و رفتار وی در ارتباط با اهل بیت (علیهم السلام) و امام رضا (علیه السلام) او را عترت دوست نشان می‌دهد. او اخبار فضل قابل توجهی برای اهل بیت (علیهم السلام) چون خبر غدیر و همچنین پنج خبر درباره حضرت مهدی (عجل الله فرجه) آورده است (ابن حبان، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵: ۲۳۶). وی برخی راویان چون زهری را به سبب کوتاهی نسبت به امیر مؤمنان (علیه السلام) متهم دیده و نوشته است که از وی خبری در فضل علی (علیه السلام) نمی‌شناسد (ابن حبان، ج ۱: ۲۵۸). با آنکه برخی دیگر سبب قتل امام رضا (علیه السلام) را زیاده‌روی در خوردن انگور دانسته‌اند (طبری، ج ۷: ۱۵۰)؛ اما وی در هر دو مقام و منبع، مأمون را قاتل امام (علیه السلام) معرفی کرده است. حکایت رفتار او در «الثقات» او را در تراز یک نفر مبلغ فرهنگ عترت (علیه السلام) از معدود دانشمندانی از اهل سنت نشان می‌دهد که امام رضا (علیه السلام) را تعظیم کرده و مروج زیارت آن حضرت بوده است.

گرچه تصریحی در ارتباط با ترتیب تألیف «المجروحین» و «الثقات» و اینکه دیدگاه نهایی ابن حبان جرح امام رضا (علیه السلام) یا توثیق وی است دیده نمی‌شود، لیکن شواهد از نگاه نهایی مثبت و توثیق‌آمیز وی نسبت به آن حضرت حکایت دارند. به نظر می‌آید ابن حبان «المجروحین» را

قبل از «الثقات» نگاشته است و نگاه جرح‌آمیز او مربوط به دوران جوانی و ناپختگی علمی اوست؛ چراکه در جوانی به سبب غلبه احساسات، تندى و افراط معمولاً بیشتر است و با تقدم سن و پختگی علمی، تندى و افراط جای خود را به نرمی، احتیاط و توازن می‌دهد. علاوه بر آن وی در «المجروحین» به گونه‌ای کلی و عبوری از شهادت امام علیه السلام سخن گفته که گویی تجربه زیارت امام علیه السلام و حاجت گرفتن در محضر آن حضرت را نداشته است؛ امری که در «الثقات» به گونه‌ای متفاوت دیده می‌شود. وی در «الثقات» با تفصیل و تواضع از تجربه مکررش برای دوره‌هایی سخن گفته است که در طوس حضور داشته و به زیارت آن امام همام رفته و از برکات زیارتش برخوردار شده است. ابن حبان بستى ضمن ستایش‌هایی متفاوت، دعا کرده است که بر همین حال بمیرد. وی در این نگاشته، شأن حضرت را از روایت اخبار باطل مبرادانسته است. بافت سخنان بستى از گذشت زمان و پیشامد تحول در دیدگاه او حکایت دارد. جز این نباید فراموش کرد که اهل سنت و از جمله ابن حبان مسئله عصمت و مصونیت از خطا را پس از پیامبر صلی الله علیه و آله از بشر منتفی می‌دانند.

دیگر آنکه گرچه ابن حبان همواره روایات امام رضا علیه السلام از طریق فرزندان و یاران حضرت را نامقبول خوانده است، اما از اسباب جرح ایشان چیزی نگفته است؛ امری که از مقام تحقیق و استواری به دور است (ر.ک: حیدری‌نسب و بیات مختاری، ۱۳۹۵: ۶۳-۸۹).

اخبار و روایاتی از امام رضا علیه السلام که ابن حبان آن‌ها را بی‌پایه دیده است نیز قابل بررسی و چه‌بسا تصحیح است. عموم این روایات منافاتی با عقل و نقل نداشته بلکه در میراث حدیثی فریقین دارای اصل و متابع و یا لااقل برخوردار از پاره‌ای شواهد هستند. حدیث ایام هفته منکر و مردود نیست. اینکه برخی ایام و اوقات، مبارک و برخی نحس باشند مورد اشاره آیات و روایات مختلف قرار دارند (الدخان، ۳؛ فصلت، ۱۶؛ القمر، ۱۹) لذا بعضی روزها به «ایام الله» نام‌گذاری شده‌اند. حدیث ایمان از جمله احادیث معتبر و پرتکرار در مصادر حدیثی فریقین است (ر.ک: حیدری‌نسب و بیات مختاری، ۱۳۹۹: ۹-۳۲). برای حدیث عطسه و شکر و دعا هنگام عطسه برای خود یا نسبت به یکدیگر در جوامع حدیثی فریقین باب موسعی با عنوان باب عطسه و تسمیت یا تشمیت عاطس وجود دارد. مثلاً روایت است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: ... إذا عطس أحدکم فلیقل: الحمد لله رب العالمین، و لیقل له من یرد علیه: یرحمک الله، و لیقل: یغفر الله لی و لکم (ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۴: ۱۷۸).

۱... آن‌گاه که کسی از شما عطسه کرد باید سپاس خداوند که پروردگار جهانیان است گوید و هر که حاضر است باید به وی گوید: خداوند بر تو رحمت فرستد و او هم بگوید: خدا من و شما را ببخشد.

س - محدود بن آدم سنایی غزنوی

از جمله سجستانیان علاقه‌مند به امام رضا (علیه السلام) سنایی غزنوی (م ۵۴۵ق) است. او که از عارفان معروف قرن ششم بوده است قصیده‌ای ۳۸ بیتی در مدح امام رضا (علیه السلام) دارد و به سبب این علاقه‌مندی و مدح اهل بیت (علیهم السلام) بعضی او را شیعه دانسته‌اند. شیخ عباس قمی سنایی غزنوی را چنین معرفی کرده است: «أبو المجد محدود بن آدم الحكيم الغزنوي العالم العارف الشاعر الكامل» و سپس با استناد به شعری از وی که در آن از خلافت امام علی (علیه السلام) پس از عثمان با عبارت «رَهَقَ الباطل و جاء الحق» (باطل نابود شد و حق آمد) یاد نموده است او را شیعه دانسته که تقیه می‌کرده است (قمی، ج ۲: ۳۲۳).

گرچه سنایی غزنوی مفسر، راوی و محدث به معنای خاص نیست اما شعرش در ستایش از امام رضا (علیه السلام) سرشار از مفاهیم مختلف قرآنی روایی و برگرفته از آن‌هاست؛ برگرفته از آیاتی چون «اولوالامر» (آل عمران، ۵۹) و روایاتی چون آنچه از صاحب رسالت (صلی الله علیه و آله) و دیگر امامان (علیهم السلام) در ارتباط با عترت به‌طور عام و امام رضا (علیه السلام)، مدفن و اهمیت زیارتش به‌طور خاص وارد شده است (به‌عنوان نمونه ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۷ق: ۱۱۹-۱۲۰، ۱۸۳ و ۳۰۶؛ ابن بابویه: ۲۵؛ همان، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۲۸۸؛ همان، من لایحضره الفقیه، ج ۲: ۵۸۳)

در پایان این جستار برخی ابیات فرازمندتر شعر سنایی با عنوان «در مدح ثامن الائمه علی بن موسی الرضا (علیه السلام) ...» می‌آید:

از جمله شرط‌های توحید	دین را حرمی است در خراسان
از حاصل اصل‌های ایمان	دشوار تو را به محشر آسان
...	...
بی‌نام رضا همیشه بی‌نام	از معجزه‌های شرع احمد
بی‌شان رضا همیشه بی‌شان	از حجت‌های دین یزدان
...	...
اندر پدرت وصی احمد	از رفعت او حریم مشهد
بیتی ست مرا به حسب امکان	از هیبت او شریف بنیان
...	...

قرآن نه درو و او الوالامر ای کین تو کفر و مهتر ایمان
 دعوی نه و با بزرگ برهان پیدا به تو کافر از مسلمان
 ...
 از خاتم انبیا درو تن اندر ملک امان علی راست
 از سید اوصیا درو جان دل در غم غربت تو بریان
 ...

(سنایی غزنوی، ۱۳۸۰: ۴۵۱)

نتیجه‌گیری

ابو خالد سجستانی به مدد دانش نجوم به امامت حضرت رضا علیه السلام قطع یافت و باورمند شد.

محمد بن فرج رنجی که از اصحاب امامان کاظم، رضا، جواد و هادی علیهم السلام بوده ارتباطات متقابل ویژه‌ای با امامان جواد و هادی علیهم السلام داشته است. او که در علم و عمل ممتاز بوده نقش ویژه‌ای در هدایت جامعه شیعه ایفا کرده است.

محول سجستانی که راوی انحصاری جریان وصول مأمور خلیفه عباسی به مدینه و جلب امام رضا علیه السلام توسط مأمون است نیز حکایت متفاوتی با آن امام علیه السلام داشته است. گفت‌وگویی او با امام علیه السلام و دنبال‌گیری حرکت و شهادت و دفن امام رضا علیه السلام حاکی از این ارتباط است. ابن ابی داوود سجستانی با ذکر روایت از طریق امام رضا علیه السلام باورش به صلاحیت آن حضرت برای روایت را نشان داده است.

ابن حبان بستی که در چارچوب فکری اهل سنت زندگی کرده و گاه سخنانی جرح‌آمیز نسبت به امام رضا علیه السلام داشته است در مواضع دیگر جبران کرده و در نهایت چون محب آن امام علیه السلام و مبلغ فرهنگ اهل بیت علیهم السلام ظاهر شده است. سنایی غزنوی با سرودن قصیده‌ای در وصف امام رضا علیه السلام و بهره‌گیری از مفاهیم قرآنی روایی ضمن اظهار علاقه‌اش به امام رضا علیه السلام پاره‌ای از آموزه‌های فرهنگ عترت را بازتاب داده است.

منابع و مآخذ

القرآن الكريم.

- ابن اثیر، عزالدین. (۱۴۱۵ق). **الکامل فی التاریخ**. الطبعة الثانية. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن انس، مالک. (۱۴۰۶ق). **الموطأ**. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۷ق). **الامالی**. قم: مرکز الطباعة والنشر فی مؤسسة البعثة.
- _____ . (بی تا). **التوحید**. تحقیق سید هاشم حسینی طهرانی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- _____ . (۱۴۰۳ق). **الخصال**. تحقیق علی اکبر غفاری. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- _____ . (۱۴۰۴ق). **عیون اخبار الرضا**. تحقیق حسین أعلمی. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- _____ . (بی تا). **من لایحضره الفقیه**. تحقیق: علی اکبر غفاری. چاپ دوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن حبان بُستی، محمد. (۱۳۹۳ق). **الثقات**. حیدر آباد الدکن الهند: مؤسسة الکتب الثقافیة.
- _____ . (۱۴۱۴ق). **صحیح ابن حبان**. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- _____ . (بی تا). **المجروحین**. مکه: دار الباز للنشر والتوزیع.
- ابن حوقل، محمد. (۱۹۳۸م). **صورة الارض**. بیروت: دار صادر.
- ابن حنبل، احمد. (بی تا). **مسند احمد**. بیروت: دار صادر.
- ابن داوود حلّی، حسن بن علی. (۱۳۹۲ق). **رجال ابن داوود**. النجف الأشرف: منشورات مطبعة الحیدریة.
- ابوداود، سلیمان بن الاثعث. (۱۴۱۰ق). **سنن ابی داوود**. بیروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزیع.
- اردبیلی، محمد علی. (۱۴۰۳ق). **جامع الرواة**. قم: مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی.
- امینی، عبدالحسین. (۱۳۹۷ق). **الغدیر فی الکتب والسنة والأدب**. الطبعة الرابعة. بیروت: دار الکتب العربی.
- انصاری، شیخ مرتضی. (۱۴۱۹ق). **فرائد الأصول**. قم: مجمع الفكر الإسلامی. أنصاری سنیکی، زین الدین أبی یحیی زکریا. (۱۴۲۲ق). **فتح الباقي بشرح ألفية العراقي**. المحقق: عبد اللطيف هميم، ماهر الفحل. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۹۵۷م). **فتوح البلدان**. القاهرة: مکتبة النهضة المصریة.
- تاریخ سیستان**. (۱۳۱۴). تحقیق: ملک الشعراء بهار. چاپ دوم. تهران: پدیده خاور.
- ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۰۳ق). **سنن الترمذی**. الطبعة الثانية. بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
- تفرشی، مصطفی بن حسین. (۱۴۱۸ق). **نقد الرجال**. قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
- جباری، محمدرضا. (۱۳۸۲). **سازمان وکالت سازمان وکالت و نقش آن در عصرنامه علیه السلام**. قم: مؤسسة آموزش پژوهشی امام خمینی قدس سره.
- حسین، جاسم. (۱۳۸۵). **تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم علیه السلام**. مترجم: محمد تقی آیت اللهی. تهران: امیرکبیر.
- حسینی قزوینی، سید محمد. (۱۴۱۹ق). **موسوعه الامام الجواد علیه السلام**. قم المشرفه: مؤسسة ولی العصر

المبطل للدراسات الإسلامية.

حلي، حسن بن يوسف. (١٤١٧ق). **خلاصة الاقوال**. مؤسسة نشر الفقهية. بی جا: دار الذخائر.
حموی، یاقوت بن عبدالله. (١٣٩٩ق). **معجم البلدان**. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
جمیری، أبو عبدالله محمد بن عبدالله. (١٩٨٠م). **الروض المعطار فی خبر الأقطار**. محقق: إحسان عباس. مؤسسة ناصر للثقافة. الطبعة الثانية. بیروت: طبع على مطابع دار السراج.
حیدری نسب، علیرضا؛ بیات مختاری، مهدی. (١٣٩٥). «چگونگی و چرایی رویکردهای ناهمگون ابن حبان بستنی به امام رضا (علیه السلام)». **تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء (ع.ا.ه)**. شماره ٢٩. صص: ٦٣-٨٩.

_____ . (١٣٩٩). «بررسی سندی متنی روایت «الایمان معرفة بالقلب...» و ناستوری دیدگاه ابن حبان بستنی». **فرهنگ رضوی**. دوره ٨. شماره ٣٠. صص: ٩-٣٢.
حیدری نسب، علیرضا؛ نقی زاده، حسن. (١٤٠٢). «چگونگی تعامل ابن ابی داوود با اخبار مناقب امام علی (علیه السلام)». **مطالعات شبه قاره**. شماره ٤٤. صص: ١٢٧-١٤٤.

خزازه قمی، علی بن محمد. (١٤٠١ق). **کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الإثنا عشر**. قم: انتشارات بیدار.
خلیفة بن خیاط عصفری، أبو عمر. (١٣٩٧ق). **تاریخ خلیفة بن خیاط**. تحقیق: د. أكرم ضیاء العمری. چاپ دوم. بیروت: دار القلم، مؤسسة الرسالة.

خویی، ابوالقاسم. (١٤١٣ق). **معجم رجال الحدیث**. چاپ پنجم. بی جا.
ذهبی، محمد بن احمد. (١٣٨٢ق). **میزان الإعتدال فی نقد الرجال**. بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.

سنایی غزنوی، محدود بن آدم. (١٣٨٠). **دیوان شعر حکیم سنایی**. به تصحیح محمد تقی مدرس رضوی. چاپ پنجم. تهران: سنایی.

سید بن طاووس، علی. (١٣٦٣). **فرج المهموم**. قم: منشورات الرضی.
سید مرتضی، موسوی. (١٤٠٧ق). **مسائل الناصریات**. طهران: رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية مدیریة الترجمة والنشر.

سیوطی، جلال الدین. (١٤٢٥ق). **تاریخ الخلفاء**. محقق: حمدی الدمرداش. مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز.

شافعی، محمد بن ادريس. (١٤٠٣ق). **الأمم**. الطبعة الثانية. بیروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
طبری، محمد بن جریر. (بی تا). **تاریخ الأمم والملوک**. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
_____ . (١٤١٥ق). **جامع البیان عن تأویل آی القرآن**. بیروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

_____ . (١٤١٣ق). **دلائل الإمامة**. بی جا. مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة.
طوسی، محمد بن حسن. (١٤١٥ق). **الأبواب**. تحقیق محمد جواد قیومی. قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.

_____ . (١٤٠٤ق). **اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)**. تحقیق سید مهدی رجائی. قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.

_____ . (١٣٦٥). **تهذیب الأحكام**. تحقیق سید حسن خرسان. چاپ سوم. طهران: دارالکتب الاسلامیة.

- _____ (۱۴۰۷ق). **الخلاف**. قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
- عسقلانی، احمد بن حجر. (۱۴۰۴ق). **تهذیب التهذیب**. بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزيع.
- غماری مغربی، احمد بن محمد. (۱۴۲۸ق). **فتح الملك العلی بصرحة حدیث باب مدينة العلم علی**. قم: دلیل ما.
- قمی، شیخ عباس. (بی تا). **الکنی واللقاب**. طهران: مکتبة الصدر.
- قندوزی حنفی، سلیمان بن ابراهیم. (۱۴۱۶ق). **ینایع المودة**. تهران: دار الأسوة للطباعة والنشر.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳). **الکافی**. تحقیق علی اکبر غفاری. چاپ پنجم. طهران: دار الکتب الإسلامية.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). **بحار الأنوار**. چاپ دوم. بیروت: مؤسسة الوفاء.
- مسعودی، أبو الحسن علی بن الحسین. (۱۴۰۹ق). **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. تحقیق اسعد داغر. چاپ دوم. قم: دار الهجره.
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۱۶ق). **فهرست اسماء مصنفی الشيعة**. الطبعة الخامسة. قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
- نیشابوری، مسلم بن حجاج. (بی تا). **الجامع الصحيح**. بیروت: دار الفکر.

References

Holy Quran.

Abu Dawood, Sulaiman bin Al-Ashaath, 1989. Sunan Abi Dawood, Beirut, Dar al-Fakr for printing and distribution. [in Arabic]

Ardabili, Muhammad Ali, 1983, Jami Al-Rowat, Qom, Maktabato Ayatollah Aozam Al-Marashi Al-Najafi. [in Arabic]

Ansari Saniki, Zain al-Din Abi Yahya Zakaria, 2001, Fath al-Baghy in Al-Iraqi's description, al-Muhaqq: Abd al-Latif Hamim, Maher al-Fahl, Beirut, Dar al-Kutub al-Alamiya, first edition. [in Arabic]

Amini, Abdul Hussein, 1977. al-Ghadir Fi al-Ketab va al-Sonah va al-Adab va al-Tarikh, Beirut. Dar al-Kitab al-Arabi. [in Arabic]

Asqlani, Ahmad bin Hajar, 1984. Tahzeeb al-Tahzeeb, Beirut, first edition, Dar al-Fikr for publishing and publishing. [in Arabic]

Belazari, Ahmad bin Yahya, 1957. Fotuh al-Boldan, Al-Cairo, Maktabat Al-Nahdah Al-Masriya. [in Arabic]

Gomari, Ahmad ibn Muhammad, 2007. Fath al-Malek ol-Ali Be-seha Hadith Bab Madina al-elm Ali, First, Qom, Dalil e ma. [in Arabic]

Helli, Hasan bin Yusuf, 1996. kholosat alaghaval, Al-Fiqahah Publishing House, First Edition, No Place, Dar Al-Zakhaer. [in Arabic]

Hemawi, Yaqut bin Abdullah, 1979. Mojam al-Boldan, Beirut, Dar ihya al-torath al-arabi. [in Arabic]

Hemyari, Abu Abdullah Muhammad bin Abdullah, 1980. Al-Rawd al-Metar fi Khabar al-aqtar, researcher: Ihsan Abbas, Moassesa Naser Lulthoqafa, Beirut, second edition, printed by Al-Saraj Printers. [in Arabic]

Heydari Nasab, Alireza and Bayat Mokhtari, Mahdi, 2016. Al-Zahra University's Quran and Hadith Research Journal, Number 29, How and Why Ibn Hebban Boṣṭi's Heterogeneous Approaches to Imam Reza(a.s.). [in Persian]

2019, ———. Farhang Razavi magazine, number 8, an article examining the textual document of the narration of «The faith of knowing the heart...» and the instability of Ibn Hibban Boṣṭi's point of view. [in Persian]

———, And Naqizadeh, Hassan, 2023. Subcontinental Studies Journal, No. 44, an article on how Ibn Abi Dawood interacted with the news of Imam Ali(a.s.). [in Persian]

Hosseini, Jasim, 2006. Political History of the Absence of the 12th Imam(a.s.), translator: Ayatollahi, Mohammad Taqi, Tehran, Amir Kabir. [in Persian]

Hosseini Qazvini, Seyyed Muhammad, 1998. Al-Imam al-Jawad(a.s.), Qom al-Mushrafah, Wali al-Asr(a.s.), Foundation for Islamic Studies. [in Arabic]

Ibn anas, Malek, 1986. Almovatta, Beirut, Dar Ehiya al-Torath al-Arabi. [in Arabic]

Ibn Athir, Izz al-Din, 1994. al-Kamal fi al-Tarikh, Beirut, Dar al-Kitab al-Elamiya, second edition. [in Arabic]

Ibn Hibban Boṣṭi, Muhammad, 1973. al-Theqat, Hyderabad Al-Dakn Al-Hind, Al-Ketab al-Thoqafiyya Foundation, first edition. [in Arabic]

1993, ———. Sahih Ibn Hibban, Beirut, Al-Risalah Foundation. [in Arabic]

———, no date. al -Majrouhin, Mecca, Dar al -Baz Lennshar, and al -Tawzi. [in Arabic]

Ibn Hoqal, Muhammad, 1938. Image of the Earth, Beirut, Dar Sadir. [in Arabic]

Ibn Hanbal, Ahmad, Mosnad Ahmad, no date. Beirut, Dar Sadir. [in Arabic]

Ibn Dawood Helli, Hassan bin Ali, 1972. Rejal Ibn Dawood, Al-Najaf Al-Ashraf, Al-Haydariyya Publishing House. [in Arabic]

Jabbari, Mohammad Reza, 2003. Representative Organization and Its Role in the Age of Imams(a.s.), Qom, Imam Khomeini Research Institute.

Khoi, Abolqasem, 1993. Mujam Rijal al-Hadith, Fifth, [place, publisher unknown]. [in Arabic]

Khazaz Qomi, Ali bin Muhammad, 1981. Kefayat al-Athar fi al-nnass Ala al-almaa al-Ithna Ashar, Qom, Bidar Publications. [in Arabic]

Khalifa bin Khayat Asafari, Abu Umar, 1977. History of Khalifa bin Khayat, second edition, research: d. Akram Zia al-Omari, Beirut, Dar al-Qalam, al- Risala Foundation. [in Arabic]

Koleyni, Mohammamad ibn Yaqub, al-Usul men al-Kafi, 1984. Fifth, Tehran, Dar al-Kotob al-Eslamiyh. [in Arabic]

Majlisi, Mohammad Baqir, 1983. Behar al-Anvar, Second, Beirut, al-Vafa. [in Arabic]

Masoudi, Abu al-Hassan Ali ibn al-Hussein, 1988. Moruj al-Dahaab and Maaden Al-Jawhar, researched by Asad Dagher, Qom, Dar al-Hijrah, second edition. [in Arabic]

Najashi, Ahmad Bin Ali, 1996. Fehrest Asmaa Mosnafi al-Shia (Rijal al-najashi), Qom, al-Nashr al-Eslami, Fifth. [in Arabic]

Neishabouri, Muslim bin Hajjaj, no date. Al Jame al-Sahih, Beirut, Dar al-Fakr. [in Arabic]

Qomi, Abbas, no date. Alkona val alqab, Tehran, Maktaba al-sadr. [in Arabic]

Qundouzi, Suleiman ibn Ibrahim, 1996. Yanabi al-Muwadda Lezavy al-Ghorba, Firšt, Tehran, Dar al-Osvah. [in Arabic]

Sadouq, Mohammad bin Ali, 1984. Oyoun Akhbar al-Ridha(a.s.), Beirut, al-Alami Publications. [in Arabic]

—————, Man la yahduruhu al-Faqih, no date. Qom, al-Nashr al-eslami al-Tabea le-Jamaat al-Modarresin. [in Arabic]

1996 ,—————. Al-Mali, Qom, Al-Tabah and Publishing Center in Al-Beatha Publishing House, first edition. [in Arabic]

—————, no date. Al-Tawheed, research of Seyyed Hashem Hosseini Tehrani, Qom, Al-Nashar al-Islami Publishing House. [in Arabic]

1983 ,—————. Al-Khesal, research by Ali Akbar Ghafari, Qom, Al-Nashar al-Islami Publishing House. [in Arabic]

Sana'i Ghaznavi, Majdood bin Adam, 2001. Hakim Nasa'i Poetry Diwan, edited by Mohammad Taghi Modares Razavi, Tehran, Sana'i, fifth edition. [in Arabic]

Seyyed Ibn Tavus, Ali, 1984. Faraj al-Mahmum, Qom, Al-Radis manuscripts. [in Arabic]

Seyyed Morteza, Mousavi, 1986. Masael al-Naseriat, Tehran, Islamic Culture and Relations Association, Translation and Publishing Directorate. [in Arabic]

Siyuti, Jalal al-Din, 2004. History of the Caliphs, researcher: Hamdi al-Mardash, Makkah, Nizar Mustafa Al-Baz Library, first edition. [in Arabic]

Shafi'i, Muhammad bin Idris, 1983. Al-Umm, Beirut, Dar al-Fekr for printing and distribution, second edition. [in Arabic]

Sheikh Ansari, Morteza, Faraed al-Usul, 1998. Qom, Majma al-Fekr al-Islami, first edition. [in Arabic]

Tabari, Muhammad ibn Jarir, 1984. Tarikh al-Omam va al-Molok, Beirut, al-Alami Publications, Forth. [in Arabic]

1995 ,—————. Jami al-Bayan fi Tawil ai al-Quran, Beirut, Dar Al-Fekr. [in Arabic]

Tabari, Muhammad bin Jarir, 1992. Dalai al-Imamah, Place-no, Center for Printing and Publishing in Al-Baath Foundation, first edition. [in Arabic]

Tousi, Muhammad bin Hassan, 1994. al-Abwab, researched by Muhammad Javad Qayyumi, Qom, Al-Nashar al-Islami Foundation of the Jamaat al-Madrasin, first edition. [in Arabic]

1984 ,—————. Ekhtyar Marefat al-Rejal, Qom, Al al-Bait(a.s.) L-ehya al-Turath. [in Arabic]

1986 ,—————. Tahzib al-Ahkam, research by Seyyed Hasan Kharsan, Tehran, Dar ol-Kitab al-Islamiya, third edition. [in Arabic]

1986 ,—————. Al-Khalaf, Qom, Al-Nashr al-Islami Al-Taabe le-Jama'ah al-Modrresin. [in Arabic]

Tirmidhi, Muhammad Ibn Isa, 1983. Sunan al-Tirmidhi, Beirut, Dar al-Fikr Lal-Tabaah va Al-Nashar va Al-Tawzi, second edition. [in Arabic]

Tafreshi, Mustafa bin Hossein, 1997. Naqd Al-Rijal, Qom, Moassesat Al-Al-Bayt (a.s.) for Revival of Tradition, first edition. [in Arabic]

Unknown, 1935. Tarikh of Siŝtan, research: Malik Al-Shoara Bahar, Tehran, Padideh Khavar, sec-

ond edition. [in persian]

Yaqoubi, no date, Tarikh Aliyakoubi, Beirut: Dar Sader. [in Arabic]

Zahabi, Shams al-Din Mohammad, no date. Mizan Al-Etedaal, Beirut, Dar al-Marefa. [in Arabic]



Investigating the Ethics and Methods of Promoting Virtues and Preventing Vices as Presented in Imam Reza (A.S) Teachings

Hossein Javadinia¹

1. Assistant Professor, Department of Islamic Education, Farhangian University, Tehran, Iran: javadinia@cfu.ac.ir

Article Info	Abstract
Article Type: Research Article	<p>The Promotion of Virtue and the Prevention of Vice is one of the most important religious duties, indeed, the very foundation of their establishment, the continuous social reform, and the constant guardianship of society against various afflictions and threats. Today, this duty is at the center of social and domestic media attention. However, the numerous tensions and conflicts reported in domestic and foreign media regarding its implementation indicate that both society is not fully aware of the status and importance of this issue, and its executors need more study, deeper understanding, and serious training in terms of implementation methods and ethical requirements. One of the rich sources for understanding this issue is the scientific and practical conduct of Imam Reza (p.b.u.h). Having examined the narrations attributed to Imam Reza (p.b.u.h) and collected the relevant materials on the methods and ethical requirements of this duty, the author has endeavored to present a comprehensive research on the viewpoint of that esteemed Imam to the esteemed readers, through accurate categorization, fluent translation, and necessary explanations. According to the Razavi knowledge, the activism of one who enjoins good and forbids evil, utilizing various methods, is manifested in three stages: the heart, speech, and action, and is embodied in the belief of the enjoiner and the forbidders and the scientific and practical awareness of the addressee. Morality and wisdom are the foundation of this duty. And the necessity of wisdom is the presence of certain qualities in the soul of the Promotion and the Prevention, and a framework for their actions. And the more these factors are manifested, the more effective and lasting this duty will be.</p> <p>The Promotion of Virtue and the Prevention of Vice, methods of Prevention of Vice, the Razavi conduct, Imam Reza (p.b.u.h).</p>
Article History:	
Received: September 09, 2023	
In Revised Form: September 17, 2023	
Accepted: September 28, 2023	
Published Online: November 5, 2024	
Keywords	

Cite this The Author (s): javadinia, H. (2024). Methods and ethical necessities of the Promotion of Virtue and the Prevention of Vice in the Razavi knowledge : Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 12, Issue 3, Autumn 2024, Serial Number 47 – (149- 185)- [DOI:10.22034/farzv.2023.415584.1914](https://doi.org/10.22034/farzv.2023.415584.1914)



Introduction

the Promotion of Virtue and the Prevention of Vice means compelling people towards Virtues deeds and preventing them from Vices actions. An act that is considered Virtue from the perspective of reason or religion is known as 'ma'ruf', and an act that is considered Vice is known as 'munkar'. This duty is one of the most important religious commandments, indeed, the very foundation of their establishment, the continuous social reform, and the constant guardianship of society against various afflictions and threats. The right of individuals in a society to supervise each other's social behavior arises from their interconnected destinies. The Quran has mentioned the establishment of this duty as one of the noble attributes of believers and as a prominent characteristic of Islamic governance. Today, this duty has become the focus of societal and academic attention. However, the numerous tensions and conflicts reported in domestic and foreign media regarding its implementation indicate that society must be further acquainted with the status and importance of this issue. Moreover, through systematic education, its executors must be given a deeper understanding of this duty in terms of implementation methods and ethical requirements. One of the richest sources for understanding this topic is the scientific and practical life of Imam Reza. This research endeavors to delve into this tradition, to gather the narrations related to its methods and ethical and executive requirements, and by means of precise categorization, fluent translation, and necessary explanations, to present a comprehensive research on the viewpoint of that exalted Imam to the esteemed readers.

In terms of its objective, this research is applied, and in terms of its execution, it is a descriptive library-based study. According to Razavi knowledge, the activism of the Promotion of Virtue and the Prevention of Vice, is manifested in three successive stages: the heart, speech, and action. This is achieved through the believer's own conviction and the scientific and practical awareness of the audience. The belief of the promotion and prevention necessitates that he or she be pleased in their heart with obedience to God and grieved by disobedience to Him. This inner joy or sadness inevitably has external manifestations (such as not greeting, leaving, or not cooperating) and in this way, it conveys to the recipient that he approves of their good deeds, is displeased with their bad deeds, and wishes for them to stop. The verbal stage emphasizes the awareness of the wrongdoer, as they may sometimes be ignorant and need to learn, sometimes have a superficial understanding and need deeper knowledge, sometimes make mistakes in identifying the specific error, sometimes be negligent, or sometimes be led astray by worldly desires and greed. In all these cases, awareness can free them from ignorance, superficial understanding, mistaken judgment, negli-

gence, or improper inclination and introduce them to the beautiful face of truth. Awareness can be achieved through various methods, including: advice, analysis and explanation, stating worldly benefits and harms or otherworldly rewards and punishments, stating the result and outcome of actions, warning, guidance and counseling, explaining the wisdom behind rulings, persuasive arguments, dialogue, and debate. In the third stage, the promotion and prevention, relying on constructive behaviors, strengthens the practical dimension of awareness in the recipient and, through various methods (such as: offering suitable alternatives, encouraging the honest and thanking the benevolent, a different approach to children, and constructive criticism of those in charge), demonstrates the practical application of this duty. The intertwining of laws and ethics in the verses of the Quran and the life of Imam Reza, as well as the repetition and explanation of the word 'aql' (reason) in many narrations attributed to him regarding the Promotion of Virtue and the Prevention of Vice, indicates that ethics and wisdom are the foundation of this duty and neglecting them will not only diminish the impact of this duty but will also create tension with others and cause them to turn away from religion. According to Razavi knowledge, the foundation of all religious teachings, especially the Promotion of Virtue and the Prevention of Vice, is based on wisdom and must be carried out wisely. A wise person possesses qualities that shape their religious character and organize their speech and behavior. Wisdom in carrying out this duty requires certain qualities within the Promotion and Prevention, as well as a framework for their actions. These qualities include: knowledge and skill, being exemplary, being well-groomed and observing hygiene, politeness in speech and behavior, patience, gentleness, controlling anger, forgiveness, fairness, friendship with people, avoiding harm, having a pleasant demeanor, and being optimistic about one's fellow believers. The framework includes: considering the level of understanding and knowledge of the audience, respecting the conditions and circumstances of the individual, preventing conflict, avoiding arguments, not interfering in lawful and permissible matters, and respecting the boundaries of society. The more these qualities are manifested in the promotion and prevention, the more effective and lasting this duty will be. Based on this, the promotion and prevention must correctly identify the Virtue and the Vice as not to do the opposite; that is, they must not invite to the Vice or discourage from the Virtue, which is itself a mistake. The effectiveness of this awareness depends on sufficient skill to know how to perform this duty through speech and behavior. The most effective method of inviting to virtue and forbidding vice is for the promotion and prevention to be a role model; that is, by his actions, he invites to virtue and forbids vice. For, positive and sublime self-transformation is the key to changing others, and every

reformer must himself be righteous and just in order to be able to reform others. Otherwise, a quality that is not rooted in one's soul will not have a lasting external manifestation. According to Razavi knowledge, while verbal invitation is necessary and has its place, the impact and significance of actions are far greater and more influential. This realization has led to the exceptional manifestation of exemplary qualities in the practical lives of the Imams, particularly Imam Reza, making them a practical model and a reliable example for people and followers. Important tools for invitation and as a sign of being exemplary in the promotion and prevention are politeness in speech and conduct, and patience in the face of the difficulties of carrying out this duty. With this foundation, the promotion and prevention reaches a level of understanding in thought and calmness in behavior that prevents them from being harsh in speech or violent in behavior towards others. While controlling their anger, they deal with others with tolerance, gentleness, fairness, and forgiveness. With a pleasant demeanor, friendly and humble behavior towards others, they sow the seeds of friendship and love, spreading an atmosphere of equality and brotherhood, and preparing others to listen to and accept well-meaning and compassionate advice. According to Razavi knowledge, the promotion and prevention must carry out this duty with utmost wisdom. This means speaking about religious teachings in a way that is appropriate to the level of understanding and comprehension of the audience, and considering their circumstances and conditions, without placing a burden on them that is beyond their capacity. Additionally, to prevent conflict, disputes, and potential mistakes, they should minimize the factors that could lead to them and avoid arguments and disagreements, even when they are right. The promotion and prevention guards the boundaries of society against the normalization of sins but does not create prohibitions or obstacles for actions that reason and religion deem lawful and permissible.



روش‌ها و بایسته‌های اخلاقی امر به معروف و نهی از منکر در معارف رضوی

حسین جوادی‌نیا^۱

javadinia@cfu.ac.ir

۱. استادیار گروه آموزش معارف دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران:

چکیده	اطلاعات مقاله
«امر به معروف و نهی از منکر» از مهم‌ترین فریضه‌های دینی بلکه عامل برپایی آن‌ها، اصلاح مستمر اجتماعی و پاسبانی پیوسته از حریم جامعه در برابر آفت‌ها و تهدیدهای گوناگون است. امروزه این فریضه در کانون توجهات اجتماعی و رسانه‌های داخلی است، ولی تنش‌ها و کشمکش‌های فراوانی که از اجرای آن در رسانه‌های داخلی و خارجی گزارش می‌شود، بیانگر این نکته است که هم جامعه با جایگاه و اهمیت این موضوع به درستی آشنا نشده و هم مجریان آن، از نظر شیوه‌های اجرا و بایسته‌های اخلاقی به مطالعه بیشتر، درک عمیق‌تر و آموزش جدی‌تر نیاز دارند. یکی از منابع غنی برای شناخت این موضوع، سیره علمی و عملی امام رضا (علیه السلام) است. نویسنده پس از بررسی روایات نقل شده از امام رضا (علیه السلام) و گردآوری موارد مرتبط با روش‌ها و بایسته‌های اخلاقی این فریضه، تلاش کرده با دسته‌بندی دقیق، ترجمه روان و توضیح لازم، پژوهشی جامع از دیدگاه آن امام همام را به پیشگاه خوانندگان ارجمند تقدیم کند. مطابق معارف رضوی، کنشگری امر به معروف و ناهی از منکر با بهره‌گیری از روش‌های گوناگون به ترتیب در سه مرحله قلبی، گفتاری و رفتاری و در قالب باورمندی امر و ناهی و آگاه‌سازی علمی و عملی مخاطب نمود دارد. اخلاق‌مداری و خردمندی، پایه این فریضه است و لازمه خردمندی، صفاتی در نفس امر و ناهی و چهارچوبی در عمل آن‌هاست و هر چه این عوامل نمود بیشتری داشته باشد، این فریضه نیز اثرگذاری بهتر و ماندگارتر خواهد داشت.	تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۸ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۶/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۰۶ تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۸/۱۵
امر به معروف و نهی از منکر، روش‌های نهی از منکر، سیره رضوی، امام رضا (علیه السلام).	کلیدواژه‌ها

استناد: جوادی‌نیا، حسین: (۱۴۰۳). روش‌ها و بایسته‌های اخلاقی امر به معروف و نهی از منکر در معارف رضوی: فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۲، شماره ۳، پاییز، شماره پیاپی ۴۷ - (۱۴۹-۱۸۵).

DOI: 10.22034/farzv.2023.415584.1914



ناشر: بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام رضا (علیه السلام)

۱. مقدمه

«امر به معروف و نهی از منکر، راه پیامبران و شیوه درستکاران است، [بلکه] واجب مهمی است که به واسطه آن، دیگر واجب‌ها برپا می‌شود؛ راه‌ها امن، درآمدها حلال و حقوقی که به ستم گرفته شده، [به صاحبانش] بازگردانده می‌شود. [همچنین] زمین آباد و از دشمنان انتقام گرفته شده و کارها روبه راه می‌گردد» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵: ۵۶). این فریضه، چونان ستون خیمه دین است (همان: ۵۵) و بدون اجرای درست آن، دیگر احکام فرصت ظهور و بروز شایسته را نخواهند یافت. از این رو، برای اجرای درست آن و جلوگیری از تنش‌های احتمالی، شناخت روش‌ها و بایسته‌های اخلاقی این فریضه از منابع غنی دینی ضروری است. یکی از این منابع، گفتارها و رفتارهای امام رضا (علیه السلام) و سلوک عملی ایشان در این باره است. در این پژوهش تلاش داریم با کاوش در این سیره، با دیدگاه آن حضرت بیشتر آشنا شویم.

۱-۱. پیشینه پژوهش

در باره دیدگاه امام رضا (علیه السلام) به امر به معروف و نهی از منکر، پژوهش‌هایی انجام شده است؛ از جمله دستغیب (۱۳۹۰)، چکیده‌ای از مقاله‌ها با عناوین گوناگون را منتشر کرده که به صورت کوتاه، به توضیح برخی از سخنان و سیره امام رضا (علیه السلام) پرداخته‌اند. کشاورز یامچی (۱۳۹۸) بدون استناد به منابع معتبر روایی، مخاطب‌شناسی این فریضه را از منظر سیره رضوی الگوبرداری کرده است. خاتمی (۱۳۹۲) نیز در مقاله‌ای با استناد به حدود ۳۰ روایت رضوی که بیشتر از منابع متأخر استخراج شده، روش‌های تأثیرگذار این فریضه را بررسی کرده است؛ ولی در پژوهش حاضر، نویسنده پس از بررسی روایات نقل شده از امام رضا (علیه السلام)، حدود ۹۰ روایت از ایشان را که مرتبط با روش‌ها و بایسته‌های اخلاقی این فریضه بوده از منابع متقدم استخراج و تلاش کرده با دسته‌بندی دقیق، ترجمه روان و توضیح لازم، پژوهشی جامع از دیدگاه آن امام همام را به پیشگاه خوانندگان ارجمند تقدیم نماید.

۲-۱. معناسناسی

«معروف» یعنی شناخته‌شده (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۹: ۲۳۶؛ فیومی، ۱۴۲۸، ج ۱: ۲۱۰) و «منکر» یعنی ناشناس (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵: ۲۳۳؛ فیومی، ۱۴۲۸، ج ۱: ۳۲۱) و در اصطلاح، کاری که از دیدگاه عقل یا شرع نیک شمرده شود، معروف و کاری که بد به شمار رود منکر نامیده می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۵۶۱؛ طریحی، ۱۳۶۲، ج ۵: ۹۳)؛ به سخن دیگر،

هر کاری که مصداق فرمانبرداری خداوند است، معروف و هر کاری که مصداق نافرمانی او است منکر است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۸۰۷)؛ پس معروف شامل همه نیکی‌ها و منکر شامل همه بدی‌هاست؛ با این توضیح، امر به معروف و نهی از منکر یعنی واداشتن به نیکی‌ها و بازداشتن از بدی‌ها.

۱-۳. دلیل نام‌گذاری

کارهای نیک معروف نامیده شده، زیرا برای فطرت پاک انسان و سرشت نخستین آشناست و به آن گرایش دارد، ولی کارهای ناپسند منکر نامیده شده، زیرا برای فطرت پاک انسان و سرشت نخستین ناآشنا، بلکه از آن گریزان و بیزار است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۳: ۳۷)؛ چراکه پروردگار، نفس انسان را به شناخت خوبی‌ها و بدی‌ها مجهز کرده است (شمس، ۸۰۷). بر این اساس، بسیاری از کارهای نیک به آموزش نخستین نیاز ندارند؛ زیرا برخاسته از سرشت پاک انسانی است، ولی کارهای بد به آموزش نیاز دارند، زیرا برخاسته از منبعی غیر از گوهر پاک انسانی است و سرشت نخستین آن‌ها را نمی‌شناسد (ن.ک. کریمی، ۱۳۹۰: ۱۳-۲۰). نخستین گناه برای نفس دشوار است، زیرا بر خلاف سرشت پاک او است؛ پس با ترس، اضطراب، دلهره و نگرانی همراه است، ولی پس از چند بار تکرار به آن خومی‌گیرد و تکرارش عادی خواهد شد؛ از این رو، تکرار گناه کوچک، همانند انجام گناه بزرگ است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۲۸۸). وقتی قبح نافرمانی و زشتی گناه در نگاه انسان فرو ریزد، برای انجام گناهان دیگر نیز آماده می‌شود؛ امام رضا (علیه السلام) فرمود: «الصغائر من الذنوب طرق إلى الكبائر و من لم یخف الله فی القلیل لم تخفه فی الكثير» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۸۰)؛ «گناهان کوچک راهی به سوی گناهان بزرگ است و آنکه در [انجام گناه کوچک و] اندک از خدا نترسد، در [انجام گناه بزرگ و] بسیار [هم] از او نمی‌ترسد.»

۱-۴. اهمیت

حق نظارت افراد یک جامعه بر رفتار اجتماعی یکدیگر، ناشی از پیوند سرنوشت آن‌هاست (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۳: ۳۷ و ۳۸)؛ چراکه افراد یک جامعه چونان مسافران یک کشتی‌اند و رفتارهای اجتماعی‌شان در سلامت یا غرق شدن آن کشتی و مسافرانش مؤثر است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۷: ۵۰). آنکه پيله‌ای به دور خود تنیده و به خوب و بد جامعه بی‌توجه است، رنگی از زندگی اجتماعی ندارد و «چونان مرده‌ای در میان زندگان است» (طبرسی، ۱۳۸۵، ج ۵۲). امر به معروف و نهی از منکر، اصلاح مستمر اجتماعی (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲: ۲۵) و پاسبانی پیوسته

از حریم جامعه، در برابر آفت‌ها و تهدیدهای گوناگون است. قرآن کریم برپایی این فریضه را از صفات والای مؤمنان (آل عمران، ۱۱۰) و از ویژگی‌های بارز حکومت اسلامی یاد می‌کند (حج، ۴۱) و می‌فرماید: «و باید از شما گروهی باشد که به نیکی فرا خوانند و به کار شایسته فرمان دهند و از کار ناپسند باز دارند و اینانند که رستگارند» (آل عمران، ۱۰۴). این فریضه، عامل برپایی عدالت اجتماعی است (کلینی، ۱۳۶۵ق، ج ۵: ۵۵) و رها کردن آن، مساوی است با اوج گرفتن ناهنجاری‌های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و در نتیجه، خالی ماندن صحنه مدیریت جامعه برای افراد بدکار و ناشایست. در چنین شرایطی، دعا برای برطرف شدن مشکلات ناشی از مدیریت غلط ناهلانی که رشته امور را به دست گرفته‌اند، بی‌اثر خواهد بود؛ چراکه این شرایط، نتیجه رها کردن آن فریضه و بی‌توجهی به گسترش بدی‌ها و کوتاهی در رفع و اصلاح آن است؛ از این رو، امام رضا (علیه السلام) فرمود: «لَتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَ لَتَنْهَيْنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ لَيَسْتَعْمَلَنَّ عَلَيْكُمْ شِرَارُكُمْ فَيَدْعُو خِيَارَكُمْ فَلَا يُسْتَجَابُ لَهُمْ» (کلینی، ۱۳۶۵ق، ج ۵: ۵۶) «امر به معروف و نهی از منکر کنید و گرنه بدان بر شما مسلط می‌شوند، آن‌گاه نیکانتان دعا می‌کنند، ولی دعایشان مستجاب نمی‌شود.» امام رضا (علیه السلام) در سخنی دیگر از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نقل کرده است: «إِذَا أُمَّتِي تَوَاكَلَتِ الْأُمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ فَلْيَأْذُنُوا بِوَقَاعِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى» (همان: ۵۹) «هرگاه امت من امر به معروف و نهی از منکر را انجام نداده بلکه به یکدیگر واگذار کنند، منتظر عذابی از سوی خدا باشند.» یکی از آن عذاب‌ها آن است که حاکمان، حرمت بزرگان و نیکان را پاس نداشته و بی‌توجه به اعتراض و انتقادشان، بی‌پروا ستم می‌کنند.^۱

۲. روش‌ها

اجرای امر به معروف و نهی از منکر مراحل دارد. در هر مرحله، شیوه‌های گوناگونی فراروی امر و ناهی است و بایستی آسان‌ترین شیوه را به کار گیرد (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۴۰۷).

۲-۱. مرحله قلبی

کمترین نشان باورمندی به آموزه‌های دینی آن است که امر و ناهی از فرمانبرداری خداوند، خشنود و از نافرمانی او اندوهگین می‌شوند. این شادی یا ناراحتی درونی، آثار بیرونی نیز دارد مانند: لبخند زدن یا اخم کردن (کلینی، ۱۳۶۵ق، ج ۵: ۵۸) و به این شیوه به مخاطب می‌فهمانند

۱. غزالی عبارت «يَدْعُو خِيَارَكُمْ فَلَا يُسْتَجَابُ لَهُمْ» را چنین معنا کرده است: «معناه تسقط مهابتهم من أعين الأشرار فلا يخافونهم» (غزالی، ج ۷: ۷) «معنایش آن است که حرمت خوبان در نگاه ستمکاران فرو ریخته و دیگر ترسی از آنان ندارند.»

که کار نیک او را تایید و حمایت می‌کنند و از کار بد او ناراحت و خواهان توقف آن هستند. خشنودی قلبی به کار نیک یا بد دیگران، به این معناست که اگر آمر یا ناهی در آن شرایط بودند یا در آینده چنان شرایطی برایشان فراهم آمد، همان رفتار را انجام خواهند داد؛ از این رو، امام رضا (علیه السلام) فرمود: «من غاب عن أمر فرضی به کان کمن شهده و أناه» (ابن بابویه، ۱۳۵۷: ۳۹۲)؛ «کسی که از [مکان انجام] کاری غایب باشد ولی به آن [کار خوب یا بد] خشنود باشد، چونان کسی است که [در صحنه عمل] حاضر بوده و آن را انجام داده است.» در اینجا به سه نمونه از سیره رضوی اشاره می‌کنیم.

۲-۱-۱. سلام نکردن

زید بن موسی^۱ در مدینه خروج کرد و جنگ و کشتار به راه انداخت (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۲۳۴). هنگامی که نزد مأمون آمد، او به زید احترام گذاشت. امام رضا (علیه السلام) آنجا حضور داشت. زید به او سلام کرد، ولی امام جوابش را نداد. زید گفت: من پسر پدرت هستم، ولی جواب سلامم را نمی‌دهی؟! امام فرمود: «أنت أخی ما أطعت الله فإذا عصیت الله فلا إیاء بینی و بینک» (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹ ق، ج ۴: ۳۶۱)؛ «تو برادر منی تا زمانی که خدا را فرمانبری، ولی زمانی که خدا را نافرمانی کنی، میان من و تو [رابطه] برادری نیست.»

۲-۱-۲. ترک کردن

محمد بن فضیل گوید: امام رضا (علیه السلام) درباره این آیه که «همانا [خدا] در کتاب [قرآن، این حکم را] بر شما فرود فرستاده که هر گاه شنیدید آیات خدا مورد انکار و ریشخند قرار می‌گیرند، پس با آنان منشینید تا به سخنی غیر از آن درآیند؛ [و اگر با آنان بنشینید] در این صورت شما هم مانند آن‌ها خواهید بود» (نساء، ۱۴۰) فرمود: «إذا سمعت الرجل یجحد الحق و یکذب به و یقع فی أهله فقم من عنده و لا تقاعده» (عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱: ۲۸۱)؛ «هر گاه شنیدی که کسی حق را انکار می‌کند و دروغ می‌شمارد و به پیروانش بدگویی می‌کند [ولی توان اصلاح او را نداری]، از نزدش برخیز و با او هم‌نشین مشو.»

۱. زید بن موسی، فرزند امام کاظم و برادر امام رضا است. وی در قیام علویان عراق طی سال‌های ۱۹۹ و ۲۰۰ ق. شرکت کرد و با تصرف بصره، خانه‌های عباسیان را غارت کرد و به آتش کشید و به زیدالتنار معروف شد، ولی سرانجام شکست خورد و نزد مأمون به مرو فرستاده شد (ن. ک. ابن الأثیر، ۱۳۸۵ ق، ج ۶: ۳۱۰؛ ابن مسکویه، ۱۳۷۶ ق، ج ۴: ۱۱۸).

۲-۱-۳. همکاری نکردن

گاهی به دلایلی نمی‌توان مخاطب را از ستم باز داشت؛ مثلاً امر یا ناهی، توان کافی ندارد یا ترس جانی دارد؛ امام رضا (علیه السلام) فرمود: «و الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر واجبان إذا أمکن ولم یکن خیفۃ علی النفس» (صدوق، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۲۵)؛ «امر به معروف و نهی از منکر زمانی واجب است که ممکن باشد و ترس [از زیان] بر جان نباشد». در چنین شرایطی لازم است از همکاری با ستمگر پرهیز کند و او را برای رسیدن به مقصودش یاری ننماید تا در گناهش شریک نشود؛ امام رضا (علیه السلام) فرمود: «من أحب عاصیا فهو عاص و من أحب مطیعاً فهو مطیع و من أعان ظالماً فهو ظالم و من خذل عادلاً فهو ظالم» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۲۳۵) «هر کس گنهکاری را [برای نافرمانی اش] دوست بدارد، گنهکار است و هر کس فرمانبردار [خداوند] را دوست بدارد، خود [نیز بنده ای] فرمانبردار است. هر کس به ستمگری کمک کند، ستمکار است و [نیز] هر کس دادگری را خوار کند، ستمکار است.» در جریان پذیرش ولایت عهدی مأمون، برخی ساده لوحان به امام رضا (علیه السلام) خرده گرفته و آن را دلیلی بر همکاری ایشان با وی دانستند. امام با بیان اینکه آن مقام را به اجبار پذیرفته و شرط گذاشته که در هیچ کاری دخالت نکند (طبرسی: ۳۳۳ و ۳۳۴)، وضعیت خود را همانند ناچارِ یوسف پیامبر در پذیرش خزانه داری مصر توصیف کرد (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۳۹).

۲-۲. مرحله گفتاری

مرحله گفتاری بر آگاه سازی مخاطب استوار است. مخاطب گاه نمی‌داند و باید یاد بگیرد، گاه برداشتی سطحی دارد و نیازمند آگاهی عمیق تر است. گاه در تشخیص مصداق اشتباه می‌کند، گاه غفلت دارد، گاه بر اثر دنیاخواهی و حرص و طمع به بیراهه کشیده شده است. در همه این فرض‌ها، آگاه سازی می‌تواند او را از نادانی، برداشت سطحی، تشخیص اشتباه، غفلت یا گرایش ناروارهانیده، با چهره زیبای حق آشنا و نزدیک سازد. آگاه سازی با روش‌های گوناگون امکان پذیر است. از جمله: اندرز، تحلیل و تبیین، بیان سود و زیان دنیوی یا پاداش و کیفر اخروی، بیان نتیجه و عاقبت، هشدار، راهنمایی و مشاوره، توضیح حکمت احکام، دلیل اقناعی، گفت‌وگو و مناظره. در ادامه، نمونه‌هایی از این جستار را از سیره رضوی بررسی می‌کنیم.

۲-۲-۱. اندرز

قرآن کریم می‌فرماید: «و پند ده، به راستی که اندرز به مؤمنان سود بخشد» (ذاریات، ۵۵). اندرز به هنگام، فرد را از خطرات راه آگاه و نسبت به لغزش و آلودگی هوشیار می‌کند. حسن بن جهم

گوید: «نزد امام رضا علیه السلام بودم و برادرش زید بن موسی کنارش بود. امام به او فرمود: «ای زید، از خدا پروا بدار [و بدان که] ما این جایگاه را [نزد خدا] جز با پارسایی به دست نیاورده ایم. هر که از خدا پروا نکند و فرمانش را انجام ندهد، از ما نیست و ما نیز از او نیستیم. ای زید، مبادا آن کس از پیروان ما که با کمک او توان یافتی را خوار شماری که [این رفتار]، جایگاه تو را [از بین] می‌برد. ای زید، مردم [این روزگار]، با پیروانمان به دلیل محبت‌شان به ما و باورشان به ولایت ما، کینه و دشمنی ورزند و [ریختن] خونشان و [بردن] مالشان را حلال شمارند. پس اگر تو [نیز] با آنان بدی کنی، به خود ستم کرده‌ای و حق خود را تباه ساخته‌ای» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۲۳۵).

۲-۲-۲. تحلیل و تبیین

گاهی خطاکار نمی‌داند که اشتباه می‌کند و با فهم غلط، دیگران را هم به اشتباه می‌اندازد. در چنین فرضی، بهتر آن است که با آگاه‌سازی و روشن‌گری، او را متوجه اشتباهش کنیم و باور درست را با استناد به آیات محکم قرآن و سیره راستین پیشوایان توضیح دهیم. در زمان امام رضا علیه السلام، گروهی از وابستگان ایشان با استناد به سخنانی از پیشوایان، به حسب و نسب خویش فخرفروشی کرده، خود را اهل نجات دانسته و گاه از این موقعیت خودساخته، سوء استفاده می‌کردند (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۹۳: ۲۳۳). چگونگی برخورد امام رضا علیه السلام با این انحراف و تلاش ایشان برای روشن‌گری و اصلاح این باور نادرست، نمونه‌ای جالب از روش ایشان در تحلیل و تبیین موضوع، برای آگاه‌سازی دیگران است. حسن بن موسی بغدادی گوید: «در خراسان در میان جمعی با امام رضا علیه السلام نشسته بودیم و [برادرش] زید بن موسی نیز آنجا بود. [میان گفت‌وگو] زید به گروهی از مردم رو کرد و [ضمن سخنانی، به حسب و نسبش] فخرفروشی می‌کرد و می‌گفت که ما چنین و چنان هستیم. امام رضا علیه السلام [که با گروه دیگر سخن می‌گفت] متوجه سخن زید شد. پس به او رو کرد و گفت: ای زید، آیا سخن کوچه‌بازاری‌های کوفه تو را فریفته که [می‌گویند]: فاطمه پارسا بود پس خدا دودمان او را بر آتش حرام کرد [و خیال می‌کنند همین که از نسل فاطمه باشی، اهل نجاتی؟!]. به خدا سوگند، آن [وعده] فقط شامل حسن و حسین و فرزندان [بلافاصل] او است [و نوادگان او با کردار خویش، کیفر یا پاداش خواهند داشت]. اگر [پدرم] موسی بن جعفر که خدا را فرمانبرداری می‌کرد و روزها را روزه می‌داشت و شب‌ها را نماز می‌گزارد و تو [که به فرض] خدا را نافرمانی می‌کنی، آن گاه روز رستاخیز [در جایگاه] یکسان [به پیشگاه خدا] درآیید، پس [نتیجه می‌گیریم که] تونزد خدا از او ارجمندتری [زیرا او با رنج فرمانبرداری توانست در جایگاه تو که گنهکار بودی قرار گیرد!]» (ابن بابویه، ۱۳۶۱: ۱۰۶). آن گاه پس از سخنانی، خطاب به حسن بن موسی فرمود: «من کان مناللم یطع الله عز و جل فلیس منا و أنت إذا أطعت الله فانت منا أهل البيت» (همان) «هر کس از خاندان ما که نافرمانی خدا

کند، [دیگر] از ما نیست، و تو [که در ظاهر با ما خویشاوند نیستی] اگر فرمانبردار خدا باشی، از خاندان ما (اهل بیت) خواهی بود». این پندار میان مردمانی دیگر نیز رواج داشت و گاه برخی از آنان با این باور که رستگاری در حسب و نسب است، نزد امام آمده و ایشان را می‌ستودند، ولی امام تعارف را کنار گذاشته و آنان را با حقیقت مطلب آشنا می‌کرد: «مردی به امام رضا علیه السلام عرض کرد: به خدا سوگند، در روی زمین از نظر [نسب و] تبار، شریف‌تر از تو نیست. امام فرمود: پارسایی این شرافت را به آنان داده و فرمانبرداری خدا، ایشان را بهره‌مند ساخته است. مرد دیگری گفت: به خدا سوگند، تو بهترین مردمی. فرمود: سوگند مخور، بهتر از من کسی است که از خدا پروای بیشتر داشته و برای او فرمانبردارتر باشد. به خدا سوگند، آیه‌ای این آیه را نسخ نکرده [که فرمود]: و شما را گروه‌ها و قبیله‌هایی قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید. گرامی‌ترین شما نزد خدا، پارساترین شماست (حجرات، ۱۳)» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۲۳۷) و در سخنی دیگر، خطاب به پیروانش فرمود: «کار شایسته و کوشش در عبادت را به پشت گرمی دوستی خاندان پیامبرها نکنید و [همچنین] دوستی خاندان پیامبر و سرسپردگی از فرمان ایشان را به پشت گرمی عبادت رها نکنید؛ چراکه هر یک از این دو، بدون دیگری پذیرفته نمی‌شود» (فقه الرضا، ۱۴۰۶ ق: ۳۳۹) و در جای دیگر فرمود: «میان خدا و هیچ کس [از بندگان] خویشاوندی نیست و هیچ کس جز با فرمانبرداری به دوستی خدا نمی‌رسد» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۲۳۵). احمد بن محمد گوید: امام رضا علیه السلام در نامه‌ای «برایم چنین نوشت: شیعیان ما فقط کسانی هستند که پیرو ما باشند و از ما سرپیچی نکنند» (عباشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۲: ۱۱۷). این‌ها نمونه‌ای از تلاش ستودنی امام رضا علیه السلام، برای آگاه‌سازی جامعه و تحلیل و تبیین این موضوع مهم و گمراه‌کننده است.

۲-۳. توضیح حکمت احکام

احکام دین بر اساس مصلحت بندگان تشریح شده (فقه الرضا، ۱۴۰۶ ق: ۲۵۴) و در روایات فراوانی، به حکمت تشریح برخی از آن‌ها اشاره شده است (ن.ک. ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۸۸-۱۲۱)، ولی مهم‌تر از فهم حکمت تشریح احکام، تسلیم در برابر فرمان پروردگار دانا و فرزانه‌ای است که پیشتر، او و صفاتش را با براهین محکم عقلی به خوبی شناخته‌ایم و این سرسپردگی، به فرمایش امام رضا علیه السلام نمود راستینی از آن باور درونی (فقه الرضا، ۱۴۰۶ ق: ۳۳۹) و یکی از چهار ستون ایمان است (حمیری قمی: ۱۵۵). با این حال، آگاهی از حکمت تشریح احکام، دل‌ها را برای پذیرش حق و عمل به آن، آماده‌تر می‌سازد و به سرسپردگی عابدانه، رنگ و بوی خردمندانه می‌بخشد. روایت‌های فراوانی که از امام رضا علیه السلام در این باره نقل شده، در راستای همین نکته است و در اینجا به دو نمونه اشاره می‌کنیم: ایشان درباره حرمت شراب فرمودند: «خدایند شراب را حرام کرد زیرا در آن، تباهی [فردی و اجتماعی] است و خرد را از [فهم] حقیقت باز می‌دارد و

آبرو را می‌برد و چه بسا فردی که شراب می‌خورد، [با بدمستی] به نزدیکانش دست‌درازی کند یا کسی را بی‌جهت بکشد و [چه بسا که آن بدمستی] ثروتش را تباه می‌سازد و آیین [وی] را [از بین] می‌برد و موجب بدرفتاری با دیگران و نعره کشیدن می‌شود و دردهای نهانی [در اعضای بدن] پدید می‌آورد» (فقه الرضا، ۱۴۰۶ ق: ۲۸۲). همچنین درباره تفاوت ارث زن و مرد فرمودند: «[یک دلیل اینکه در ارث، به زنان نیمی از سهمی را که به مردان داده می‌شود، می‌دهند، آن است که زن هنگامی که ازدواج می‌کند [هزینه زندگی خود را از همسرش] می‌گیرد و مرد [آن هزینه‌ها را به او] می‌پردازد، پس [در ارث] سهم بیشتری به مردان داده شده است و دلیل دیگر این [حکم] که به مرد دو برابر سهم زن داده می‌شود آن است که زن اگر نیاز داشته باشد، نان خور مرد است و [آن مرد] بایستی نیازهایش را برآورد و نفقه‌اش را بپردازد، ولی نفقه مرد به عهده زن نیست هر چند آن مرد نیازمند باشد؛ برای همین خداوند، سهم ارث مردان را بیشتر قرار داده است» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۹۸).

۲-۲-۴. راهنمایی و مشاوره

گاهی راهنمایی درست و ارشاد به‌هنگام، مخاطب را از لغزش در ورطه گناه ننگه می‌دارد. علی بن سواد گوید: به امام رضا (علیه السلام) عرض کردم: من [در کارم، گاهی] با زن زیبا سر و کار دارم و از نگاه به او خوشم می‌آید. امام فرمود: «لَا بَأْسَ إِذَا عَرَفَ اللَّهُ مِنْ بَيْتِكَ الصَّدَقَ وَ إِيَّاكَ وَ الزُّنَا فَإِنَّهُ يَمْحَقُ الْبِرْكَهَ وَ يُهْلِكُ الدِّينَ» (کلینی، ۱۳۶۵ ق، ج ۵: ۵۴۲)؛ «اگر [در کارت] انگیزه درستی داشته باشی [و به دنبال چشم‌چرانی و هوس‌بازی نیستی] اشکالی ندارد، ولی مواظب باش که به زنا آلوده نشوی؛ چرا که برکت را نابود و آیین را تباه می‌کند.» حسین بن بشار گوید: به امام رضا (علیه السلام) [نامه] نوشتم که یکی از بستگانم از دخترم خواستگاری کرده ولی بد اخلاق است. [به نظر تان چکار کنم؟] امام فرمود: «لَا تَزُوجُهُ إِنْ كَانَ سَيِّئَ الْخُلُقِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج ۳: ۴۰۹)؛ «اگر بد اخلاق است، دخترت را به ازدواجش در نیاور» و در سخنی دیگر فرمود: «ولا تزوج شارب خمر فإن من فعل فكأنما قادهما إلى الزنا» (فقه الرضا، ۱۴۰۶ ق: ۲۳۷) «دخترت را به شرابخوار نده؛ پس اگر کسی چنین کند، مانند آن است که او را به زنا سوق داده است».

۲-۲-۵. هشدار

گنهکاری که بر خلاف ناموس آفرینش گام بر می‌دارد، با تنبیه تکوینی روبه‌رو می‌شود تا به عواقب کار خویش هوشیار شود و از بیراهه بازگردد؛ از این رو گناه نو، بالای نوبه دنبال دارد. از امام رضا (علیه السلام) نقل است: «كلما أحدث العباد من الذنوب ما لم يكونوا يعلمون أحدث الله لهم من البلاء ما لم يكونوا يعرفون» (ابن بابویه، ج ۲: ۵۲۲) «هرگاه بندگان گناهان تازه پدید آورند [یعنی

گناهای] که بیشتر انجام نمی‌دادند، خداوند [نیز] بلایی تازه که پیشتر نمی‌شناختند برایشان پدید آورد.»

۲-۶. افناع مخاطب

گاهی مخاطب درباره موضوعی بدگمان است و همین خطای فکری، زمینه‌ساز خطای عملی او خواهد شد. در چنین فضای غبارآلودی، شاید نتوان او را با خود کاملاً همسو کرد ولی می‌توان با دلیل اقتناعی، بدبینی و دودلی او را برطرف نمود. راوی گوید: «نزد امام رضا علیه السلام رفتم و گفتم: ای پسر پیامبر خدا، مردم می‌گویند شما [اگرچه] در ظاهر از دنیا زهد می‌ورزید، ولی [بالاخره] ولایت‌عهدی [مأمون] را پذیرفته‌اید! امام فرمود: خدا می‌داند که من آن [ولایت‌عهدی] را [خوش ندارم و] نمی‌پسندم، ولی هنگامی که [از سوی مأمون] میان پذیرش آن و کشته شدن ناچار شدم، آن را بر کشته شدن برگزیدم. وای بر ایشان [که در حقیقت ماجرا، درست اندیشه نمی‌کنند]! آیا نمی‌دانند که یوسف پیامبر بود، ولی ناچار به سرپرستی خزانه‌های عزیز [مصر] شد و گفت: مرا بر خزانه‌های این سرزمین بگمار که من نگهبانی دانایم (یوسف، ۵۵). ناچاری من را به پذیرش آن [مقام] واداشت، ولی آن را خوش نداشتم و با تهدید جانی پذیرفتم و [افزون بر آن] در این کار وارد نشدم مگر مانند کسی که از آن بیرون رفته است [زیرا شرط گذاشتم که در هیچ کاری دخالت نکنم] (طبرسی: ۳۳۳ و ۳۳۴). پس شکایت به خدا می‌برم و از او یاری می‌جویم» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۳۹). برخی دیگر نیز با نیش و کنایه این مطلب را به امام عرض می‌کردند و ایشان برای اقتناع آنان، مشابه همین استدلال قرآنی را بازگو می‌کرد (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۳۸).

۲-۷. گفت‌وگو و مناظره

محتوای سخن، بایستی حکیمانه و خردمندانه باشد؛ چه اینکه قرآن کریم می‌فرماید: «با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت فرا خوان و با آنان به شیوه‌ای که بهتر است، (گفت‌وگو و) مناظره کن» (نحل، ۱۲۵). این معنا در سیره امام رضا علیه السلام به خوبی مشهود است، چراکه مأمون به جهت حسدی که به امام و حرصی که به شکست علمی ایشان داشت، دانشمندان ادیان و مکاتب گوناگون را فرامی‌خواند تا با ایشان مناظره کنند (ابن بابویه، ۱۳۵۷: ۴۵۴) و حضرت نیز با شکیبایی با آنان گفت‌وگو می‌کرد و به پرسش‌هایشان پاسخ می‌داد و ضمن دفاع عالمانه از کیان دین، با تبیین آموزه‌های آن، جویندگان حقیقت را بینا و شیفته خود می‌نمود (ابن بابویه، ۱۳۵۷: ۴۱۷-۴۵۴؛ طبرسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲: ۳۹۶-۴۴۱). یک نمونه از این ره‌یافتگان، عمران صابی است که پس از گفت‌وگو با امام و پاسخ‌های حکیمانه ایشان هدایت شد (ابن بابویه، ۱۳۵۷: ۴۳۰-۴۴۱؛ طبرسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲: ۴۲۴ و ۴۲۵).

۲-۳. مرحله رفتاری

در این مرحله، امر و ناهی با تکیه بر رفتارهای سازنده، بُعد عملی آگاهی را در مخاطب تقویت می‌کند و با شیوه‌هایی که در ادامه خواهد آمد، سلوک عملی این فریضه را به نمایش می‌گذارند.

۲-۳-۱. ارائه جایگزین مناسب

گاهی مخاطب نمی‌داند که چگونه عمل کند و ناخواسته نعمتی را به نعمت و فرصتی را به تهدید تبدیل می‌کند. در اینجا بهتر است به جای نهی و سرزنش، راه درست استفاده کردن را به وی بیاموزیم. نادر خدمتکار امام گوید: [روزی] خدمتکاران میوه خوردند ولی نیم‌خورده آن را دور ریختند! امام رضا (علیه السلام) متوجه شد و [به آنان فرمودند: «سبحان الله این کنتم استغنیتم فیان الناس لم یستغنوا أطمعوه من یحتاج إلیه» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۴۴۱)؛ «پناه بر خدا! اگر شما از آن بی‌نیازید، کسانی هستند که به آن نیازمندند، پس به جای اینکه دور بریزید] آن را به کسی بدهید که نیازمند آن است.» در جریانی دیگر، وقتی مأمون با شادمانی خبر فتح سرزمین‌های تازه را به امام داد، به وی فرمود: «در باره امت پیامبر و خلافتی که دست تو است، از خدا بترس [و آنان را نیکو سرپرستی کن]. تو امور مسلمانان را تباه ساختی، چرا که کارها [یی را که به عهده خودت است] به دیگران سپرده‌ای و آنان بر خلاف دستور خداوند در میان مسلمانان حکم می‌رانند. تو در این شهر [دور] نشسته‌ای و سرزمین وحی را ترک کرده‌ای و حال آنکه [در آنجا] به [خاندان] مهاجرین و انصار ستم می‌شود و درباره هیچ مؤمنی، هیچ خویشاوندی و تعهدی را رعایت نمی‌کنند. ستم‌دیده روزها خود را به سختی می‌اندازد و از خرج زندگی‌اش ناتوان است و کسی را نمی‌یابد که به دادش برسد و دستش هم به تو نمی‌رسد! در امور مسلمانان از خدا بترس [و به دادشان برس] و به خانه پیامبر و جمع مهاجر و انصار برگرد؛ چرا که حاکم مسلمانان، چونان ستون خیمه است که هر کس بخواهد آن را می‌گیرد [و مردم باید به او دسترسی داشته باشند]. مأمون گفت: آقای من، پیشنهادت چیست؟ فرمود: از این شهر بیرون روید و در سرزمین پدران مسکن گزینید و به امور مسلمانان رسیدگی کنید و اداره آن‌ها را به دیگران واگذارید؛ همانا خداوند از تو درباره آن بازخواست خواهد کرد. آن‌گاه مأمون بر خاست و گفت: پیشنهاد خوبی دادی و نظر درست همین است» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۵۹ و ۱۶۰).

۲-۳-۲. تشویق درستکاران و سپاس از نیکوکاران

از نشانه‌های جامعه رشد یافته آن است که درستکاری در آن جامعه آسان و مورد تشویق، ولی بدکاری دشوار و مورد سرزنش است. در چنین فضایی، نه درستکار از پیمایش راه حق خسته

می‌شود و نه نیکوکار از قدرناشناسی نومید می‌گردد؛ از این‌رو، امام رضا علیه السلام فرمود: «من لم يشكر المنعم من المخلوقين لم يشكر الله عزوجل» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۲۴)؛ «آنکه از مردم نیکوکار تشکر نکند، سپاس خدا را به جا نیاورده است.»

۲-۳-۳. شیوه رفتار با فرزندان به‌ویژه کودکان

مطابق آموزه‌های دینی، شیوه رفتار با فرزندان به‌ویژه کودکان، بر مهرورزی، ادب، احترام و خوش‌قولی استوار است. این نکته در سیره امام رضا علیه السلام نمود روشنی دارد، همچنان‌که ابوالحسین بن محمد که نویسنده ایشان بود، گوید: «او [امام رضا]، فرزندش محمد [امام جواد] را با اینکه کودک و در مدینه بود، همواره با کنیه [که نشان احترام و بزرگداشت است] یاد می‌کرد و می‌فرمود: ابوجعفر به من نامه نوشته و من به ابوجعفر نامه نوشته‌ام و نامه‌هایش را در نهایت رسایی و زیبایی پاسخ می‌داد» (صدوق، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۲۴۰). نکته دیگر درباره فرزندان، آموزش و پرورش دینی آنان است؛ نقل شده که امام رضا علیه السلام بستر پسران را در شش سالگی جدا می‌نمود (ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج ۳: ۴۳۶) و می‌فرمود: «يُؤَخَذُ الْغُلَامُ بِالصَّلَاةِ وَ هُوَ ابْنُ سَبْعِ سِنِينَ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج ۳: ۴۳۶) «پسر در هفت سالگی به نماز فرا خوانده شود.» یکی از راه‌های مناسب برای آموزش راستگویی و خوش‌قولی به فرزندان به‌ویژه خردسالان آن است که به وعده‌ای که به آنان می‌دهیم، عمل کنیم بلکه آن را چونان بدهی واجب خود تلقی کنیم، چراکه ما را «روزی‌رسان خود می‌پندارند» (کلینی، ۱۳۶۵ ق، ج ۶: ۴۹)، از این‌رو امام رضا علیه السلام فرمود: «إِنَّا أَهْلُ بَيْتِ نَبِيِّ وَعَدْنَا عَلَيْنا دِينًا كَمَا صَنَعَ رَسُولُ اللَّهِ» (ابن شعبه، ۱۴۰۴ ق: ۴۴۶) «ما اهل بیت وعده خود را [چونان] بدهی بر [گردن] خود [لازم] می‌دانیم [که حتما باید پرداخت کنیم و انجامش دهیم]، همچنان‌که پیامبر چنین می‌کرد.»

۲-۳-۴. انتقاد خیرخواهانه از مسئولان

انتقاد خیرخواهانه از مسئولان و تذکر دلسوزانه به آنان، از حقوق حاکمیت بر مردم است (کلینی، ۱۳۶۵ ق، ج ۱: ۴۰۳) و آنان را در انجام وظایف خود یاری می‌رساند، همچنان‌که انتقادپذیری و ظرفیت نقد، ابزار رهبری (نهج البلاغه، حکمت ۱۷۶) و موجب فهم واقع‌بینانه از امور است (همان، خطبه ۲۰۷). سهل‌انگاری در این موضوع موجب می‌شود کم‌کم زمام امور به دست ناهلان و بدکاران بیفتد و کار را به جایی رسانند که هیچ نقد دلسوزانه و مطالبه حقی شنیده نشود. امام رضا علیه السلام فرمود: «امر به معروف و نهی از منکر کنید و گرنه بدان بر شما مسلط می‌شوند، آن‌گاه نیکانتان دعا می‌کنند ولی دعایشان مستجاب نمی‌شود» (کلینی، ۱۳۶۵ ق، ج ۵: ۵۶) و «حرمشان در نگاه ستمکاران فروریخته و [دیگر در ستمکاری] ترسی از آنان ندارند [و به اعتراض و انتقادشان

توجهی نمی‌کنند]» (غزالی، ج ۷: ۷). این انحراف، آثار تکوینی دیگری هم دارد؛ همچنان که امام رضا (علیه السلام) فرمود: «إذا كذب الولاة حبس المطر وإذا جار السلطان هانت الدولة وإذا حبست الزكاة ماتت المواشي» (مفید، ۱۴۱۳ ق، الأمالی: ۳۱۰) «هرگاه زمامداران دروغ بگویند خشکسالی می‌شود و هرگاه حاکم ستم کند حکومت [او] سست می‌شود و هرگاه زکات پرداخته نشود چهارپایان می‌میرند.» ایشان که خود پیشگام در عمل به این فریضه بود، «هنگامی که با مأمون خلوت می‌کرد، او را بسیار نصیحت می‌کرد و از [مخالفت با دستور] خدا می‌ترسانید و کارهای بدی که انجام داده بود را سرزنش می‌کرد (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۶۰) و مأمون [اگرچه] به ظاهر [سخنان امام را] می‌پذیرفت، ولی ناراحتی و سنگینی آن را پنهان می‌کرد» (مفید، ۱۴۱۳ ق، الارشاد، ج ۲: ۲۶۹). تذکر خصوصی به مأمون، برای آن بود که خشم او برانگیخته نشود و سفارش‌های امام را پذیرا شود.

۳. بایسته‌های اخلاقی

قرآن کریم هنگام بیان احکام، همواره آن را با چاشنی اخلاق درآمیخته است؛ برای نمونه: دعوت به نماز را با شکیبایی همراه کرده (طه، ۱۳۲)، رفتن به مسجد را با آراستگی زینت بخشیده (اعراف، ۳۱)، نافرمانی از دستور ناروای پدر و مادر را با حفظ حرمت و احترام آنان همراه کرده (لقمان، ۱۵)، نبرد دفاعی را با پرهیز از تجاوزگری لازم دانسته (بقره، ۱۹۰) و کمک به نیازمند را با میانه‌روی ستوده است (اسراء، ۲۹). این آمیختگی احکام و اخلاق در سیره پیشوایان که تفسیر عملی آیات قرآن است (نحل، ۴۴؛ نساء، ۸۰؛ احزاب، ۲۱؛ قلم، ۴)، نمود روشنی دارد (برای نمونه ن. ک. طبرسی، ۱۴۱۲ ق، ۱۵-۳۱). از این رو اخلاق‌مداری، اساس احکام دین و پایه امر به معروف و نهی از منکر است و نادیده گرفتن آن، نه تنها تأثیر این فریضه را بی‌فروغ یا کم‌سو خواهد کرد، بلکه موجبات تنش با دیگران و دین‌گریزی آنان را فراهم خواهد آورد. از سوی دیگر، تکرار و توضیح واژه عقل (خرد) در روایات نقل شده از امام رضا (علیه السلام) درباره امر به معروف و نهی از منکر که در ادامه خواهد آمد، بیانگر این نکته است که این فریضه بر خردمندی استوار است و لازمه آن، صفاتی در نفس خردمند و چارچوبی در عمل اوست؛ هرچه این عوامل در امر و ناهمی نمود بیشتری داشته باشد، این فریضه نیز اثرگذاری بهتر و ماندگارتر خواهد داشت. در ادامه با جست‌وجو در معارف رضوی، با این ویژگی‌ها بیشتر آشنا خواهیم شد.

۳-۱. خردمندی

اساس امر و نهی دینی و پاداش و کیفر اخروی (کلینی، ۱۳۶۵ ق، ج ۱: ۱۰-۱۲)، بلکه خاستگاه

دینداری و آبرومندی، خردمندی است (همان: ۱۰ و ۱۱). خواب خردمندانه، بهتر از دینداری و عبادتی است که تهی از خردورزی است (همان: ۱۲)، بلکه دیندار بی‌خرد، پیرو شیطان است (کلینی، ۱۳۶۵ق، ج ۱: ۱۲)، از این رو امام رضا علیه السلام فرمود: «صَدِيقُ كُلِّ اِمْرِي عَقْلُهُ وَ عَدُوُّهُ جَهْلُهُ» (همان: ۱۱)؛ «دوست هر کس، خرد او و دشمنش، نادانی او است»؛ بنابراین همه آموزه‌های دینی به‌ویژه امر به معروف و نهی از منکر، بر خردمندی استوار است و بایستی خردمندانه انجام شود. خردمند از صفاتی برخوردار است که منش و شخصیت دینی او را شکل داده و گفتار و رفتار او را سامان بخشیده است (ن. ک. ابن شعبه، ۱۴۰۴ق: ۴۴۳). بررسی معارف رضوی، ما را به این صفات رهنمون می‌سازد.

۳-۱-۱. دانایی و مهارت

امر و ناهی بایستی «به آنچه که فرمان می‌دهد یا باز می‌دارد، آگاه باشد» (حرانی، ۱۴۰۴ق، ۳۵۸) و معروف و منکر را به درستی بشناسد تا به عکس عمل نکند؛ یعنی به منکر دعوت نکند و از معروف باز ندارد که خود گناهی بزرگ است (طبرسی، ۱۳۸۵ق: ۴۹)، زیرا «آنکه بی‌شناخت کار می‌کند، همانند راه‌رونده در بیراهه است که شتاب رفتن، جز دوری [از مقصد، چیزی] به او نمی‌افزاید» (کلینی، ۱۳۶۵ق، ج ۱: ۴۳). عبید بن هلال از امام رضا علیه السلام نقل کرده است: «اِنِّي اُحِبُّ اَنْ يَكُوْنَ اَلْمُؤْمِنُ مَحَدَّثًا» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۳۰۷)؛ «من دوست دارم که مؤمن فهمیده و دانا باشد»؛ هم سخن ما را درست بفهمد و هم درست بفماند. امام رضا علیه السلام در سخنی دیگر به نقل از پدران از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل فرمود: «کونوا دراة و لا تکنوا رواة، حدیث تعرفون فقهه خیر من ألف تروونه» (عطاردی، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۸)؛ «از دانایان [به معانی حدیث] باشید و نه از راویان [آن]؛ همتان به فهم باشد، نه نقل». یک روایت [از ما] که آن را خوب می‌فهمید [و عمل می‌کنید]، بهتر از هزار [روایت] است که [فقط] نقل می‌کنید.» چنین شناختی، نیازمند مطالعه فراوان و درک عمیق از سیره صحیح پیشوایان است، چرا که سنت همانند آیات قرآن (آل عمران، ۷)، سرشار از محکم و متشابه است. امام رضا علیه السلام فرمود: «آنکه متشابهات قرآن را به محکمتش برگرداند، به راه راست هدایت شده است. همانا در سخنان ما نیز مانند متشابهات و محکمت قرآن، سخنان متشابه و محکم است؛ پس متشابهش را به محکمش بازگردانید و بدون آنکه به محکمت سخنان ما رجوع کنید، از متشابهش پیروی نکنید که گمراه می‌شوید» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۲۹۰). ابراهیم بن عباس گوید: «هرگز [امام] رضا را ندیدم که از چیزی پرسش شود، مگر اینکه [پاسخش را] می‌دانست و دانتر از او به آنچه از آغاز تا زمان وی بود ندیدم. مأمون او را با پرسش از هر چیزی می‌آزمود و [امام] پاسخش را می‌داد و همه سخنان او و پاسخ‌ها و مثال‌هایش، برگرفته از قرآن بود» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۱۸۰). چنین شناختی، مقدمه اجرای درست احکام است و بدون

آن نمی‌توان لذت زیست مؤمنانه را به اشتراک گذاشت و طعم شیرین ایمان را چشید؛ همچنان که امام رضا (علیه السلام) فرمود: «لا يستكمل عبد حقيقة الإيمان حتى تكون فيه خصال ثلاث التفقه فی الدین و حسن التقدير فی المعیشة و الصبر علی الرزیا» (ابن شعبه، ۱۴۰۴: ۴۶۶)؛ «هیچ بنده‌ای به کمال حقیقی ایمان نمی‌رسد مگر اینکه سه ویژگی در او باشد: دین‌شناسی، برنامه‌ریزی در زندگی و شکیبایی بر سختی‌ها». درمانگر دانا، به مهارت کافی نیز نیاز دارد تا بدانند با چه گفتار و رفتاری و به چه شیوه‌ای این فریضه را انجام دهد. شیوه‌های گوناگونی که امام رضا (علیه السلام) در انجام این فریضه به کار می‌بست و در این پژوهش معرفی شده، بیانگر همین مهارت است.

۳-۱-۲. عامل بودن

هر مصلحی خودش باید صالح و درستکار باشد، تا بتواند اصلاحگر باشد (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱۷: ۲۵۵). خود دگرگونی در جهت مثبت و متعالی، رمز تغییر دیگران است (نهج البلاغه، حکمت ۷۳). قرآن کریم می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به خودتان بپردازید» (مائده، ۱۰۵)؛ یعنی پیش از آنکه به میدان عمل توجه کنید، به جانتان بپردازید و از درون به بیرون برسید؛ وگرنه صفتی که در جان آدمی ریشه ندارد، نقش بیرونی‌اش نیز پایدار نخواهد ماند. دعوت زبانی، اگرچه در جای خود و به اندازه لازم است، ولی در سیره پیشوایان دین به ویژه امام رضا، جایگاه و تأثیر عمل، بسیار فراتر از آن توصیف و سفارش شده که: «با غیر زبانتان مردم را دعوت کنید تا ببینند که شما اهل خداترسی، تلاش، نماز و نیکی هستید؛ این‌ها [خودش] دعوت کننده است» (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۲، ۷۸). افزون بر این، قرآن کریم می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چرا چیزی را می‌گویید که انجام نمی‌دهید؟ نزد خدا [بسیار ناپسند و موجب] خشم بزرگ است که چیزی را بگویید که انجام نمی‌دهید» (صف، ۳۰۲). «آیا مردم را به نیکی فرمان می‌دهید و خودتان را فراموش می‌کنید و حال آنکه شما کتاب [آسمانی] را می‌خوانید؟ آیا نمی‌اندیشید؟» (بقره، ۴۴). این دوگانگی میان گفتار و رفتار، شعبه‌ای از نفاق (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۹، ۲۴۹) و موجب محرومیت از رحمت پروردگار (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۹) و حسرت و عذاب رستاخیز است (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۲، ۲۹۹ و ۳۰۰). از این رو، «فقط کسی می‌تواند امر به معروف و نهی از منکر کند که به آنچه امر می‌کند عمل کند و از آنچه نهی می‌کند دوری گزیند» (طبرسی، ۱۳۸۵: ج ۱، ۴۸). این باور عملی به آموزه‌های دینی، از پایه‌های ایمان است؛ امام رضا (علیه السلام) به نقل از پدرانش از پیامبر اکرم نقل فرمود: «الإیمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان و عمل بالأركان» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ج ۱، ۲۲۶) «[حقیقت باورمندی و] ایمان عبارت است از: شناخت قلبی، اعتراف زبانی و عمل با اعضا» و در سخنی دیگر فرمود: «الإیمان قول مقبول و عمل معمول و عرفان العقول» (طوسی، ۱۴۱۴: ج ۱، ۳۶) «ایمان [شامل] سخنی است که گفته شود و کرداری که انجام شود و شناختی که با خرد دریافت

شود»؛ بنابراین یکی از بهترین و مؤثرترین شیوه‌های دعوت به نیکی و باز داشتن از بدی، عامل بودن آمر و ناهی است؛ یعنی با رفتارش به نیکی دعوت کرده و از بدی باز دارند. برای روشن شدن این نکته، یک نمونه از سیره عملی امام رضا (علیه السلام) را مرور می‌کنیم.

۳-۱-۳. نظم عبادی

آمر بایستی به جای دعوت پیاپی به نماز اول وقت، خود همواره نمازش را در اول وقت به جا آورد. این انضباط عبادی، ناخودآگاه مورد توجه دیگران قرار گرفته و اهمیت موضوع را در ذهن آن‌ها نقش می‌بندد. ابراهیم بن موسی از امام رضا (علیه السلام) نقل کرده است: «لا تؤخرن صلاة عن أول وقتها إلى آخر وقتها من غیر علة عليك أبدا بأول الوقت» (راوندی، ۱۴۰۹، ج ۱، ۳۳۸) «بدون عذر، [اقامه] نماز را از اول وقت آن، به پایان وقت آن تأخیر مینداز؛ همیشه [نماز را] در آغاز وقت به پا دار» و خود در عمل به این سفارش، پیشگام بود؛ آنچنان که وقتی یکی از مناظره‌ها به اوج خود رسیده و عمران صابی از پاسخ‌های امام به وجد آمده بود، وقت نماز فرا رسید. آن‌گاه امام به مأمون گفت: «الصلاة قد حضرت» (ابن بابویه، ۱۳۵۷: ۴۳۵) «وقت نماز شده است» و آماده اقامه نماز شد. عمران صابی عرض کرد: آقای من، [پاسخ] پرسش‌های مراها نکن که دل من [برای پذیرش سخنان شما] آماده شده است. امام فرمود: «نصلي ونعود» (همان) «نماز می‌خوانیم و [و برای ادامه گفتگو] بر می‌گردیم». رجاء بن ابی ضحاک از سوی مأمون، مأمور انتقال امام رضا (علیه السلام) از مدینه به خراسان بود و در طول سفر، ایشان را زیر نظر داشت (همان، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۸۰). توصیفی که وی از رفتارهای امام گزارش کرده، نمایانگر انضباط عبادی ایشان است. وی می‌گوید: «او در سفر نمازهای واجبش را دو رکعتی می‌خواند، مگر نماز مغرب که سه رکعتی می‌خواند و نافله‌اش را ترک نمی‌کرد. نماز شب و نافله صبح را در سفر و اقامت ترک نمی‌کرد و نافله‌های روز را در سفر نمی‌خواند» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۴: ۸۳). «سحرگاهان نماز صبح را می‌خواند و پس از سلام، در نمازگاهش می‌نشست و تا طلوع آفتاب به ذکر مشغول بود، آن‌گاه به سجده می‌رفت و تا بالا آمدن روز، به حال سجده باقی می‌ماند» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۸۰). صولی گوید: «مادر بزرگم [که مدتی خدمتکار امام بود] گفت: «امام همیشه نماز صبح را در اول وقت می‌خواند و پس از نماز تا طلوع آفتاب سر به سجده می‌گذاشت. آن‌گاه برای [رسیدگی به کارها و برطرف کردن نیازهای] مردم می‌نشست یا سوار [مرکبش] می‌شد [و می‌رفت]» (همان: ۱۷۹).

۳-۱-۴. الگو و نمونه

آنکه در جاتی از کمال را پیموده و مورد اعتماد و امین مردم است، از نفوذ بیشتری نیز برخوردار است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۱۰۴ و ۱۰۵). از این‌رو، توجه به صفات الگومحور، در سخنان پیشوایان

دین فراوان آمده است (ن.ک. مفید، ۱۴۱۳ق، الأمالی: ۱۹۲)؛ برای نمونه امام رضا علیه السلام فرمود: «خمس من لم تكن فيه فلا ترجوه لشيء من الدنيا والآخرة من لم تعرف الوثاقه في أرومته و الكرم في طباعه و الرصانة في خلقه و النبيل في نفسه و المخافة لربه» (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق: ۴۴۶) «آنکه از این پنج ویژگی تهی است، در امور دنیا و آخرت از او انتظاری نداشته باشید: قابل اعتماد، بزرگواری، خوی استوار، شرافت و پروا از خدا» و در سخنی دیگر، کمال خردمندی را در برخورداری از نیکوکاری، بی‌آزاری، فروتنی، تلاشگری، دانشجویی، زهد، گمنامی و نیک‌اندیشی برشمرد (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق: ۴۴۳). این زیست‌درستکارانه، خود زمینه‌ساز جذب دل‌های سالک به سوی خداست (مریم، ۹۶). توصیف‌های شگفتی که دربارهٔ خلق و خوی امام رضا علیه السلام از سوی یاران و دشمنان ایشان نقل شده، ناظر به شخصیت الگومحور ایشان است. برای نمونه، رجاء بن ابی ضحاک گوید: «به خدا سوگند کسی را پارسا تر و به ذکر خدا گویا تر و از ترس خدا بیمناک تر از او ندیدم» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۱۸۰)، «شبانگهان در بستر خویش بسیار قرآن تلاوت می‌کرد و چون به آیه‌های بهشت و دوزخ می‌رسید، می‌گریست و بهشت را از خدا طلب می‌کرد و از آتش دوزخ به او پناه می‌برد» (همان: ۱۸۲). ابراهیم بن عباس گوید: «او شب‌ها، خواب کم [و عبادت بسیار] داشت. بسیار روزه می‌گرفت و سه روز روزه ماه^۱ را ترک نمی‌کرد و می‌گفت: [ثواب آن [سه روز روزه]، برابر با روزه یک عمر است. بسیار نیکوکار بود و پنهانی به نیازمندان کمک می‌کرد و بیشتر آن کمک‌ها را در شب‌های تاریک انجام می‌داد. اگر کسی گمان کند در بخشش همانند وی را دیده است، [ادعایش را] باور نکنید» (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲: ۳۱۶). عبدالسلام گوید: «به در خانه‌ای در سرخس که [امام] رضا در آن زندانی و گرفتار بود رفتیم. از زندانبان اجازه [ملاقات] خواستیم، گفت: [برای دیدار] راهی به او نداری. گفتیم: چرا؟ گفت: زیرا او در شبانه‌روز هزار رکعت نماز می‌خواند» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۱۸۳). معمر بن خلاد گوید: «هنگامی که سینی غذا برایش آورده می‌شد [و در سفره می‌چیدند]، کنار آن می‌نشست و از بهترین همه آنچه آورده بودند برمی‌گزید و در آن سینی قرار می‌داد و برای نیازمندان می‌فرستاد» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲: ۳۹۲).

۳-۱-۵. آراستگی و رعایت بهداشت

یکی دیگر از ابزار مهم دعوت و نشان‌عامل بودن، رعایت کامل بهداشت، پاکیزگی و آراستگی از سوی آمر و ناهی است. سخن فرد ژولیده یا کسی که لباس چرک و آلوده به تن دارد یا دهان و بدن و لباسش بوی بد می‌دهد، نه تنها تأثیری ندارد بلکه موجب دلزدگی و دین‌گریزی مخاطب خواهد شد؛ هم‌چنان که آراستگی، تمیزی، بوی خوش و رعایت بهداشت دهان و دندان، روابط اجتماعی

۱. منظور، روزهٔ پنج‌شنبه اول و چهارشنبه وسط و پنج‌شنبه آخر ماه است (شعیری، ۱۳۶۳: ۸۱).

را بهتر و گواراتر نموده و نفوذ سخن را بیشتر خواهد کرد. از این رو پیشوایان دین همواره نسبت به رعایت بهداشت و تمیزی و آراستگی، توجه ویژه داشته‌اند (ن. ک. طبرسی، ۱۴۱۲ق: ۴۰-۵۱). امام رضا (علیه السلام) با بیان اینکه «یکی از صفات اخلاقی پیامبران، تمیزی و پاکیزگی است» (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق: ۴۴۲)، «هر وقت نزد مردم می‌رفت، خود را برای آنان می‌آراست» (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲: ۳۱۶) و برای خوشبو کردن خود «از گلاب و مشک استفاده می‌کرد» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۱۷۹). «ظرف پوست مخصوصی داشت که در آن پنج عدد مسواک بود و بر روی هر یک از آن‌ها، نام یکی از نمازهای پنج‌گانه نوشته شده بود که هنگام آن نماز، با آن مسواک می‌زد» (طبرسی، ۱۴۱۲ق: ۵۰) و لباس خوب می‌پوشید؛ «سفیان ثوری [که صوفی مسلک بود و در ظاهر ادعای زهد داشت]، لباس [خوبی از] خز بر تن امام دید. پس [به طعنه] به ایشان گفت: ای فرزند پیامبر، اگر لباسی کم‌ارزش‌تر از این می‌پوشیدی [بهتر نبود؟] امام فرمود: دستت را جلو بیاور. آن‌گاه دستش را گرفت و آن را در آستینش برد و [سفیان فهمید که امام] در زیر آن، لباس خشن پشمی دارد! امام فرمود: «یا سفیان الخز للخلق و المسح للحق» (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹ق، ج ۴: ۳۶۰) «ای سفیان، لباس [خوشرنگ و رویین] خز برای مردم است، و [لی] لباس خشن [زیرین] برای خداست.»

۳-۱-۶. ادب در گفتار و رفتار

یکی دیگر از ابزار مهم دعوت و نشان عامل بودن، رعایت ادب در گفتار و کردار است. سفارش‌های قرآن کریم و پیشوایان، در راستای دعوت پیروان به گفتار پسندیده (فتال نیشابوری، ج ۲: ۴۶۷) و نقد خردمندانه است (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۶) تا یاد بگیرند خوب سخن بگویند (بقره، ۸۳) و سخن نیک بر زبان جاری سازند (اسراء، ۵۳) و از سخنان ناروا و اهانت‌آمیز حتی نسبت به مشرکان و باورهای خرافی آنان پرهیز کنند (انعام، ۱۰۸)؛ چراکه گفتار ناپسند، گلوگاه شیطان برای دمیدن در آتش نزاع و درگیری است (اسراء، ۵۳). ابراهیم بن عباس گوید: «هرگز ندیدم [که امام رضا] کسی را با سخنی برنجاند. هرگز ندیدم که سخن کسی را قطع کند [و میانه کلامش حرف بزند] تا اینکه همه کلامش را بگوید [آن‌گاه امام سخن می‌گفت]. هرگز در خواستی که توان انجامش را داشت رد نکرد. هرگز جلوی کسی که روبه‌روی او نشسته بود، پایش را دراز نکرد و تکیه نزد، هرگز ندیدم که به یکی از غلامان یا خدمتکارانش ناسزا بگوید و آب دهان بیندازد و در خنده‌اش قهقهه زند، بلکه خنده او لبخند بود» (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲: ۳۱۶).

۳-۱-۷. شکیبایی

از لوازم مهم درمان شکیبایی است، زیرا فرایندی زمان‌بر است و نه اتفاقی آنی! وقتی کسی

بیمار می‌شود و تحت درمان قرار می‌گیرد، بیماری‌اش یک‌باره خوب نمی‌شود، بلکه دوره بهبودی دارد و قدری طول می‌کشد تا سلامت کامل خود را باز یابد. فرد عجول یا حسود یا بداخلاق را می‌توان با چند پند و اندرز قدری آرام کرد، ولی درمان این صفات، فرایندی تدریجی و نیازمند بردباری و تمرین است و مدتی زمان می‌برد تا این درخت هرز که با ریشه‌های عمیق در جان وی رسوخ کرده، ریشه‌کن شود؛ از این رو، شکیبایی شرط درمانگری است. امام رضا علیه السلام فرمود: «إِنَّ مِنْ عِلَامَاتِ الْفَقْهِ الْحَلْمِ وَالْعِلْمِ» (ابن شعبه، ۱۴۰۴ ق: ۴۴۵) «از نشانه‌های فهم عمیق، بردباری و دانش است.» نقل شده که: عباس بن موسی از برادران امام رضا علیه السلام بر سر میراث با ایشان به نزاع برخاست و همراه با وصیت‌نامه، نزد قاضی رفت و از امام شکایت کرد و امام هم تلاش می‌کرد تا او را آرام و مشکلش را حل کند؛ پس به او فرمود: «برادرم، می‌دانم که [فشار] تنگدستی و بدهی، تو را بر این کار [و نزاع با من] وادار نموده، سپس به سعد [خادم] فرمود: برو ببین [او و همراهانش] چقدر بدهی دارند و همه بدهی‌شان را پس از گرفتن [و کم کردن] زکات آن بپرداز و از طلبکاران رسید بگیر. [آن‌گاه رو به آنان کرد و فرمود:] به خدا سوگند، تا زنده هستم، برابری با شما و نیکی به شما را رها نخواهم کرد؛ [حالا] شما هر چه می‌خواهید بگویید» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۳۶) و با کمال ادب و بردباری تلاش کرد تا او را راضی کند، ولی عباس تا پایان مجلس، به هیاهو و مشاجره ادامه داد (همان: ۳۷).

۳-۱-۸. نرم‌خویی

نرم‌خویی صفتی درونی است که فرد را به سطحی از شناخت در اندیشه و آرامش در رفتار می‌رساند که از تندخویی در گفتار و خشونت در رفتار نسبت به دیگران پرهیز می‌کند. این صفت که در روایات از آن به مدارا (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۱۱۶؛ طبرسی، ۱۴۱۲ ق: ۱۹) و لین (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱۲: ۱۵۸) یاد شده، حلقه مفقوده بسیاری از تعامل‌های پرتنش اجتماعی است؛ از این رو سفارش شده که آمر و ناهی «در امر و نهی، نرمش [و سازگاری] داشته باشد» (ابن شعبه، ۱۴۰۴ ق، ۳۵۸) و از پرخاشگری، تندی و لجبازی حتی با دشمنان دوری کند (تفسیر الإمام العسکری، ۱۴۰۹ ق: ۳۵۳). امام رضا علیه السلام فرمود: «لَا يَكُونُ الْمُؤْمِنُ مُؤْمِنًا حَتَّى تَكُونَ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ سَنَةِ مَنْ رِبِّهِ وَ سَنَةِ مَنْ نَبِيهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَ سَنَةِ مَنْ وَلِيهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَأَمَّا السَّنَةُ مَنْ رِبِّهِ فَكُتْمَانُ السِّرِّ وَ أَمَّا السَّنَةُ مَنْ نَبِيهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فَمَدَارَاةُ النَّاسِ وَ أَمَّا السَّنَةُ مَنْ وَلِيهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَالصَّبْرُ فِي الْبَأْسَاءِ وَ الضَّرَاءِ» (ابن شعبه، ۱۴۰۴ ق: ۴۴۲) «مؤمن به [کمال واقعی و گوهر حقیقی] ایمان دست نمی‌یابد مگر آنکه سه ویژگی داشته باشد: روشی از پروردگارش، روشی از پیامبرش و روشی از امامش؛ روش پروردگارش رازداری، روش پیامبرش نرم‌خویی با مردم و روش امامش، شکیبایی در سختی‌ها و تنگناهاست.»

۳-۱-۹. کنترل خشم

گاهی در انجام امر به معروف و نهی از منکر، شرایط به گونه‌ای که پیش‌بینی می‌کنیم پیش نمی‌رود و به علل گوناگون، به جز و بحث، کشمکش، مقاومت ظاهری و حتی توهین و تمسخر از سوی مخاطب کشیده می‌شود. در چنین فضای پرتنش، کنترل آمر و ناهی بر گفتار و رفتار خود، بسیار اهمیت دارد تا ناخواسته به جاهای باریک و غیرقابل کنترل لغزش پیدا نکند. قرآن کریم می‌فرماید: «و بندگان [خدای] گسترده‌مهر، آن‌اند که فروتنانه بر زمین راه می‌روند و هنگامی که نادانان ایشان را مخاطب سازند، [به آن‌ها] سلام می‌گویند» (فرقان، ۶۳)؛ یعنی نادانی را با نادانی پاسخ نمی‌دهند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵: ۲۳۹) و با بی‌اعتنایی و بزرگواری می‌گذرند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۱۴۹). امام رضا (علیه‌السلام) فرمود: «المؤمن إذا غضب لم یخرجه غضبه عن حق و إذا رضی لم یدخله رضاه فی باطل و إذا قدر لم یأخذ أكثر من حقه» (حلی، ۱۴۰۸ق: ۲۹۲) «مؤمن هرگاه خشمگین شود، خشمش او را از [راستی و] درستی بیرون نمی‌برد و هرگاه خرسند شود، خشنودی‌اش او را به بیراهه نمی‌کشاند و هرگاه توان یابد، بیش از حقش بر نمی‌دارد.»

۳-۱-۱۰. گذشت

گاهی خطاکار، کینه‌آمر یا ناهی را به دل می‌گیرد و به او ستمی روا می‌دارد. در چنین موقعیتی، گذشت خردمندانه می‌تواند زمینه دگرگونی فکری و رشد روحی او را فراهم آورد؛ «از امام رضا درباره بهترین بندگان پرسیدند. فرمود: «الذین إذا أحسنوا استبشروا و إذا أساءوا استغفروا و إذا أعطوا شکروا و إذا ابتلوا صبروا و إذا غضبوا عفا» (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق: ۴۴۵) «آنان کسانی هستند که هرگاه نیکی کنند شاد شوند و هرگاه بدی کنند [از خدا] آمرزش خواهند و هرگاه چیزی به آنان داده شود، سپاس گویند و هرگاه گرفتار شوند شکیبایی ورزند و هرگاه خشمگین شوند، گذشت پیشه کنند» و در سخنی دیگر فرمود: «ما التقت فئتان قط إلا نصر أعظمهما عفا» (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق: ۴۴۶)؛ «هرگز دو گروه با هم رودررو نشدند، مگر آنکه پیروزشان گروهی است که بیشتر گذشت کند.» جلودی که از فرماندهان هارون الرشید بود و به دستور او برای کنترل مدینه، به شدت بر خاندان پیامبر تاخت و جنایت‌های فراوانی مرتکب شد، در زمان حکومت مأمون با ولایت‌عهدی امام رضا مخالفت کرد و زندانی شد. دیری نگذشت که مأمون او را از زندان احضار کرد. امام رضا (علیه‌السلام) که در کنار مأمون نشسته بود، فرمود: «هب لی هذا الشیخ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۱۶۱) «این پیرمرد را به خاطر من ببخشید [و آزادش کنید]». مأمون گفت: این همان کسی است که دختران پیامبر را برهنه کرد! جلودی که خیال می‌کرد امام از وی بدگویی می‌کند، به مأمون

گفت: ای امیرالمؤمنین، تو را به خدا و خدمتی که به هارون کرده‌ام سوگند می‌دهم که سخن او را نپذیرید و مأمون که از مخالفت‌های او به تنگ آمده بود، دستور داد تا وی را اعدام کنند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۱۶۱ و ۱۶۲).

۳-۱-۱۱. انصاف

باید به جای سرزنش پیوسته خطاکار، شرایط او را در نظر گرفت تا واکنشی منصفانه و عادلانه داشت و از تندروی و سرزنش بیش از اندازه نسبت به وی دوری کرد؛ از این‌رو، یکی از شرایط امر و ناهی، انصاف است (ابن‌شعبه، ۱۴۰۴ق، ۳۵۸)، بلکه «[یکی] از ویژگی‌های مؤمن، انصاف با مردم [در همه امور] است» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۲۴۱) و با همین ویژگی می‌توان دوستی و محبت آنان را به دست آورد (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲: ۳۴۹). چراکه از برترین کارها «انصاف با مردم از سوی خودت است، تا آنجا که برای دیگران چیزی را نپسندی، مگر اینکه همان را برای خود پسند کنی» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۱۴۴). امام رضا علیه السلام فرمود: «التَّوَّاضُّعُ أَنْ تُغَطِّيَ النَّاسَ مَا تُحِبُّ أَنْ تُغَطَّاهُ» (همان: ۱۲۴)؛ «فروتنی آن است که به مردم [همان] چیزی [از گفتار و رفتار] دهی که دوست داری به تو دهند» و در گفتار و رفتار با مردم چنان باشی که دوست داری با تو باشند و همان را برایشان بیسندی که برای خود می‌پسندی.

۳-۱-۱۲. دوستی با مردم

برخی با نگاه‌های تنگ‌نظرانه و روش‌های نادرست، این فریضه را چنان بر مردم تنگ می‌گیرند که همگان از دستشان به ستوه می‌آیند؛ امام رضا علیه السلام فرمود: «مردم دو دسته‌اند: یکی آنکه با مرگ آسوده می‌شود و [و از رنج بیماری و دردهای دنیا راحت می‌شود] و دیگری آنکه مردم با مرگش از دست وی آسوده می‌شوند» (ابن بابویه، ۱۳۶۱: ۲۸۹) و حال آنکه جز با ارتباط اجتماعی درست و سالم، نمی‌توان از دیگران انتظار داشت به نیکی‌ها گرایش یابند و از بدی‌ها دوری گزینند. رفتار دوستانه و فروتنانه با دیگران به ویژه زبردستان، بذری دوستی و محبت را می‌افشاند و فضای برابری و صفای برادری را می‌گستراند و آنان را برای شنیدن و پذیرش امر و نهی‌های خیر خواهانه و دلسوزانه آماده می‌سازد؛ از این‌رو، امام رضا علیه السلام فرمود: «التَّوَدُّدُ إِلَى النَّاسِ نِصْفُ الْعَقْلِ» (ابن‌شعبه، ۱۴۰۴ق: ۴۴۳)؛ «دوستی با مردم نیمی از خردمندی است.» سیره عملی ایشان در برخورد با زبردستان و نهایت مدارا و محبت و دوستی با آنان، الگوی ارزشمندی برای همگان به ویژه دولتمردان است که نه تنها حقوق اجتماعی کارگزاران و مردم را رعایت کنند، بلکه به عواطف، احساسات و نیازهایشان هم توجه کافی داشته باشند. یاسر، خدمتکار امام گوید: «امام رضا هر وقت فرصت پیدا می‌کرد همه خدمتگزاران را از کوچک و بزرگ نزد خود جمع می‌کرد و با آنان

[صمیمانه] گفت و گو می کرد، [طوری که] او با آن ها و آن ها با او [انس گرفته و] صمیمی می شدند. هرگاه [امام] سر سفره می نشست، از هیچ کدام غفلت نمی کرد و همه، چه کوچک و چه بزرگ، حتی اصطبل دار و حجامتگر را با خود بر سر سفره می نشاند» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۵۹). نادر، دیگر خدمتکار امام گوید: «امام رضا بارها حلوای گردورا لقمه می کرد و به من می داد» (برقی، ۱۳۷۱ ق، ج ۲: ۴۲۴) و «هنگام غذا خوردن یکی از ما [خدمتکاران]، هیچ کاری از او نمی خواست [و منتظر می ماند] تا اینکه [سیر می شد و] از غذایش دست می کشید» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۶: ۲۹۸).

۳-۱-۱۳. آزار نرساندن

از مهم ترین بایسته های اخلاقی در اجرای امر به معروف و نهی از منکر، اذیت نکردن و آزار ندادن دیگران است؛ چراکه بی توجهی به این نکته، موجبات دلزدگی و دین گریزی آنان را فراهم خواهد آورد. آزار نرساندن «از [نشانه های] بلوغ فکری» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۰) و «مایه سربلندی [و ارجمندی] مؤمن» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۴۷۲) بلکه «برترین شیوه صلح رحم» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۱۶۵) است. از امام رضا (علیه السلام) نقل است: «هیچ کس به کمال خردمندی نمی رسد، مگر اینکه ۱۰ ویژگی داشته باشد، نخست آنکه دیگران [به خیر او امید داشته باشند و از شرش در امان باشند]» (ابن شعبه، ۱۴۰۴ ق: ۴۴۳)، بلکه «مسلمان کسی است که [دیگر] مسلمانان از [شر] زبان و دستش در امان باشند» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۲۴)، پس «با خویشانت در ارتباط باش، هر چند [اندک و] به دادن جرعه ای آب باشد و برترین صلح رحم، آزار نرساندن به آنان است؛ همچنان که خداوند فرمود: صدقه هایتان را با منت و آزار تباه نکنید (بقره، ۲۶۴)» (ابن شعبه، ۱۴۰۴ ق: ۴۴۵).

۳-۱-۱۴. خوش رویی

به همان اندازه که اخم و ترش رویی دافعه دارد، خوش رویی و خوش خلقی نیز جاذبه دارد. مؤمن اندوهش را در دل پنهان و شادی اش را با دیگران تقسیم می کند (دیلمی، ۱۴۰۸ ق: ۱۱۵)؛ چراکه خوش رویی خشم و کینه را از بین می برد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۱۰۳)، زندگی را گوارا می سازد (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۲۵۵)، نهال دوستی را می نشاند (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۴۳۴) و میوه عشق و محبت را به صاحبانش ارزانی می دارد (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۳۳۲). امام رضا (علیه السلام) از پدرانش از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نقل می کند: «جبرئیل از سوی پروردگار جهانیان بر من فرو آمد و گفت: ای محمد، خوش اخلاق باش زیرا بد اخلاقی خیر دنیا و آخرت را [از بین] می برد؛ [آن گاه پیامبر افزود:] آگاه باشید که شبیه ترین شما به من، خوش اخلاق ترین شماست» (ابن بابویه، ۱۳۶۲ ق: ۲۷۰). این سفارش ها درباره خانواده از تأکید و اهمیت بیشتری برخوردار است؛ چراکه «خانواده مرد، اسیران اویند و محبوب ترین بندگان نزد خداوند [کسی است که] نیکوکارترین آنان نسبت به

اسیرانش است» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج ۳: ۵۵۵). از ابن‌رو، امام رضا (علیه‌السلام) از پدران‌اش از پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) نقل فرمود: «کسی ایمانش از همه بهتر است که اخلاقش نیکوتر و با خانواده‌اش مهربان‌تر است و من مهربان‌ترین شما با خانواده‌ام هستم» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۳۸). همچنین در سخنی دیگر به نقل از پیامبر فرمود: «نزدیک‌ترین شما به جایگاه من در روز رستاخیز، خوش‌اخلاق‌ترین شما و بهترین‌تان برای خانواده‌اش است» (همان: ۳۸).

۳-۱-۱۵. خوش‌گمانی به برادران دینی

اساس جامعه دینی، بر برادری (حجرات، ۱۰)، دوستی و اعتماد به یکدیگر استوار است (ن.ک. کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۳۶۲). در این فضای اعتمادگونه، بدبینی و بداندیشی از جامعه رخت برسته (حجرات، ۱۲؛ نور، ۱۲؛ تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ۹۲)، آرامش روانی حاکم (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶ و ۲۵۳ و ۲۵۴) و زندگی گوارا می‌شود (همان: ۹۲). از امام رضا (علیه‌السلام) نقل است: «هیچ کس به کمال خردمندی نمی‌رسد مگر اینکه ۱۰ ویژگی داشته باشد... کسی را نبیند مگر اینکه گوید او از من بهتر و پارساتر است؛ [زیرا] مردم دو دسته‌اند: کسانی که بهتر و پارساتر از اویند و کسانی که [به ظاهر] بدتر و فروتر از اویند. پس اگر کسی را دید که بدتر و فروتر از او بود، بگویند شاید [کارها یا صفات] نیک او پنهان است و این به سود اوست [چراکه او را از خود بزرگ‌بینی در امان می‌دارد] و [لی کارها و صفات] نیک من آشکار است و این به زیان من است [چون می‌تواند زمینه‌ساز خودپسندی و خودبزرگ‌بینی من باشد] و هر گاه کسی را دید که از او بهتر و پارساتر است، برایش فروتنی کند تا [با تلاش] به [صفت خوب] او برسد. پس اگر چنین کند، جایگاهش ارجمند گردد، کار نیکش لذت‌بخش شود، به نیکی از او یاد برند و برتر از مردم زمانه شود» (ابن شعبه، ۱۴۰۴ ق: ۴۴۳). البته مؤمنی که زیرک (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ۸۹) و آشنا به زمانه است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۷)، با میانه‌روی در همه کارها (همان: ۸۶) و از جمله این ویژگی، از خوش‌بینی بیش از اندازه پرهیز می‌کند و به دام ساده‌لوحی گرفتار نمی‌شود (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۱۴).

۳-۲. خردورزی

خردورزی در امر به معروف و نهی از منکر، لوازم و نمودهایی دارد؛ از جمله:

۳-۲-۱. توجه به سطح فهم و شناخت مخاطب

مردم شناخت و ظرفیت یکسانی ندارند، پس امر و ناهی بایستی در بیان آموزه‌های دینی، متناسب با سطح شناخت و درک آنان سخن گویند (ن.ک. کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۳) و باری

بیش از توان بر عهده‌شان نگذارند، چراکه «خداوند هیچ‌کس را جز به اندازه توانش تکلیف نمی‌کند» (بقره: ۲۸۶). یونس بن عبدالرحمن که از یاران خاص امام رضا (ع) است (ن.ک. نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۶۶؛ کشی، ۱۳۴۸: ۴۸۳-۴۹۸)، به امام شکوه برد که برخی از پیروان شما به دلیل روایات ناب و عمیقی که نقل می‌کنم، مرا کافر می‌خوانند! امام فرمود: «دارهم فیان عقولهم لا تبلیغ» (کشی، ۱۳۴۸: ۴۸۸) «با آنان نرمش [و سازگاری] داشته باش، زیرا فهم [بلندای] سخت برایشان دشوار است.»

۳-۲-۲. رعایت شرایط و مقتضای حال مخاطب

زیباشناسی آموزه‌های دینی و درک ظرایف سخنان پیشوایان، نیازمند تطبیق درست آن آموزه‌ها بر مقتضای زمانه است و با این شیوه، می‌توان گوهر ناب زندگی را از دریای دانش ایشان بیرون کشید و به جویندگان حقیقت عرضه کرد. امام رضا (ع) فرمود: «رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أُخِيَا أَمْرُنَا فَقُلْتُ لَهُ فَكَيْفَ يُخَيِّي أَمْرَكُمْ قَالَ يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَخَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا» (ابن بابویه، ۱۳۶۱: ۱۸۰) «خدا رحمت کند بنده‌ای که امر ما را زنده بدارد. راوی پرسید: چگونه امر شما را زنده بدارد؟ فرمود: دانش‌های ما را بیاموزد و به مردم یاد دهد؛ زیرا اگر مردم با سخنان زیبایی ما آشنا شوند، از ما پیروی می‌کنند.» گاهی سخن درست در جای نادرست، معنای بدی به مخاطب القا می‌کند و واکنش بدتری از سوی او در پی دارد و چه بسا پندی دلنشین که در زمان نامناسب، اثرش را از دست می‌دهد؛ بنابراین همواره بایستی تناسب گفتار و رفتار را با شرایط مخاطب سنجید و مقتضای حال او را در نظر گرفت؛ «گروهی در خراسان نزد امام رضا آمدند و گفتند: افرادی از خاندان تو رفتارهای بدی انجام می‌دهند، کاش آن‌ها را نهی کنید. امام [که نصیحت آنان را کارساز نمی‌دانست] فرمود: چنین نمی‌کنم. گفته شد: چرا؟ فرمود: «لَأَنِّي سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ النَّصِيحَةَ خَشْنَةً» (همان، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۲۹۰) «زیرا [این سخن را] از پدرم شنیدم که اندرز [برای شنونده، سنگین و] سخت است [و گاه تأثیر عکس دارد]». آنکه درک درستی از مخاطب و شرایط حاکم بر او دارد، خود و دیگران را گرفتار نمی‌سازد بلکه با هر کس، مطابق با شرایط و مقتضای حالش معاشرت می‌کند؛ امام رضا (ع) در سخنی دیگر فرمود: «اصحاب السلطان بالحذر والصدیق بالتواضع والعدو بالتحرز و العامة بالبشر» (حلی، ۱۴۰۸ق: ۲۹۹) «در کنار حاکم محتاط باش، با دوست فروتن باش، با دشمن هشیار باش و با مردم خوشرو باش.»

۳-۲-۳. پیشگیری از اختلاف

خردورزی اقتضا می‌کند برای جلوگیری از اختلاف و دعوا و لغزش‌های احتمالی، زمینه‌های آن را تا حد امکان کاهش دهیم. برای نمونه، قرارداد پیش از کار با شرایط روشن و دستمزد معین، تا حد زیادی از اختلاف و دعوای آینده پیشگیری می‌کند، ولی بدون آن، زمینه نارضایتی طرفین فراهم است؛ «سلیمان بن جعفر جعفری گوید: برای انجام کاری همراه امام رضا بودم. [بعد از پایان کار، وقتی] خواستم به خانه‌ام برگردم، [تعارف کرد و] فرمود: با من بیا و امشب پیش ما بمان. [پذیرفتم و] با ایشان به طرف منزلشان راه افتادیم. هنگامی که وارد خانه‌اش شد، خدمتکارانش را دید که در محل چهارپایان گل کاری می‌کنند و کارگر غریبی را نیز به کار گمارده‌اند. فرمود: این کیست که با شما است؟ گفتند: کمکمان می‌کند و چیزی [برای دستمزد] به او می‌دهیم. فرمود: آیا مزدش را تعیین کرده‌اید؟ گفتند: نه؛ هر مقدار به او بدهیم، راضی است. امام خیلی ناراحت شد و آنان را تنبیه کرد. عرض کردم: فدایت شوم، چرا خودتان را اذیت می‌کنید؟ فرمود: چند بار آنان را از چنین روشی نهی کرده‌ام [و گفته‌ام] که کسی را برای کاری نگمارید [و استخدام نکنید]، مگر اینکه دستمزدش را تعیین کرده باشید. بدان که هر کس بدون اینکه مزدش را تعیین کنی برای تو کاری انجام دهد، آن گاه [پس از پایان کار، حتی] سه برابر دستمزدش را هم به او بدهی، گمان می‌کند از آن کم گذاشته‌ای! ولی وقتی [پیش از کار] دستمزدش را تعیین کنی و [بعد همان را] پرداخت کنی، از تو برای خوش قولی‌ات تشکر می‌کند. پس اگر [حتی] اندکی هم بر آن بیفزایی، می‌فهمد و می‌داند که تو [سخاوتمندانه] بر آن افزوده‌ای» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵: ۲۸۸).

۳-۲-۴. پرهیز از جرّ و بحث

جرّ و بحث و بگو مگو، حتی در جایی که حق با ما باشد، نه تنها سودی ندارد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۳۰۰) بلکه زمینه‌ساز تنش و درگیری است. هدف از این پیکار لفظی و نبرد کلامی، پاسداشت حق نیست؛ بلکه چیرگی بر مخاطب است، هر چند به اهانت و تحقیر وی بینجامد. از این صفت نکوهیده، به جدال و مرء یاد شده است (ن. ک. کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۳۰۰؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲: ۲۳۶) و رهاوردی جز بدبینی (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۳۰۰) و دودلی ندارد (کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۲۷۹). امام رضا (علیه السلام) فرمود: «لا تمارین العلماء فی فضوک و لا تمارین السفهاء فی جهلوا علیک» (مفید، ۱۴۱۳ق، الإختصاص: ۲۴۵) «با دانشمندان [در سخن] ستیز مکن که رهایت می‌کنند و با نابخردان [نیز] ستیز مکن که بر تو نادانی می‌کنند» و در سخنی دیگر فرمود: «إن الله یبغض القیل و القال و إضاعة المال و كثرة السؤال» (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق: ۴۴۳) «همانا خدا

بگومگو [و جزو بحث] و تلف کردن ثروت [و بی‌برنامگی اقتصادی] و درخواست زیاد از دیگران [که خلاف عزت نفس است] را دشمن دارد.»

۳-۲-۵. دخالت نکردن در امور حلال و مباح

نمی‌توان در کارهایی که عقل و شرع حلال و مباح دانسته، ممنوعیت و مانع‌تراشی ایجاد کرد (مائده، ۸۷ و ۸۸؛ همچنین ن. ک. کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵: ۴۹۶؛ بخاری، ۱۴۲۲ ق: ۲/۷؛ قشیری نیشابوری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲: ۱۰۲۰). امام رضا علیه السلام فرمود: «اجعلوا لأنفسکم حظاً من الدنیا یاعطاءها ما تشتهی من الحلال و ما لم ینل المرءة و لا سرف فیه و استعینوا بذلک علی أمور الدین» (فقه الرضا، ۱۴۰۶ ق: ۳۳۷) «برای خودتان بهره‌ای از دنیا قرار دهید، به این صورت که خواسته‌های دل را از [خوشی‌های] حلال به او بدهید، تا حدی که شرف را از بین نبرد و زیاده‌روی نباشد و به این شیوه، [نفس خود را] بر [انجام درست] کارهای دینی یاری رسانید.» ابی‌خداش مهری گوید: «غلامی از حضرت رضا به نام عبید را در بصره ملاقات کردم. وی گفت: گروهی از مردم خراسان نزد امام رفتند و [وقتی لباس خوش‌رنگ ایشان را دیدند] به او گفتند: مردم خوششان نمی‌آید که شما این گونه لباس [خوب و گران‌قیمت] بپوشید. امام فرمود: یوسف که پیامبر و فرزند پیامبر بود، جامه دیبا و شلوار زربافت می‌پوشید و در مجالس آل فرعون می‌نشست و این‌ها [مقام معنوی] او را تباه نکرد. آن [شیوه] در صورتی ناپسند است که خرج ضروری تری در پیش باشد. آنچه بر پیشوا لازم است، دادگری در حکم، وفای به پیمان و راستگویی در سخن است [و نه کهنه‌پوشی!]. آنچه خدا از کم و زیاد حلال و حرام کرده، روشن است» (طبرسی، ۱۴۱۲ ق: ۹۸). محمد بن عیسی از امام رضا علیه السلام نقل می‌کند: «عوام شیعه دوست دارند که من بر پلاس بنشینم و لباس خشن بپوشم، ولی زمانه اقتضا ندارد» (همان).

۳-۲-۶. پاسداشت حریم جامعه

جامعه، خانه دوم و بزرگ‌تر ماست و باید همواره از حریم آن پاسبانی کنیم؛ چراکه پاک‌ی یا آلودگی جامعه، بر سلامت یا انحراف ساکنان آن تأثیر دارد. یکی از تهدیدهای مهم در این باره، آشکار کردن گناه است که قبح جمعی آن را فروریخته و جامعه را با خطر آلودگی فراگیر مواجه می‌سازد. گناه پنهانی همانند آتشی کوچک در یک جای معین است که به سرعت می‌توان آن را خاموش کرد، ولی گناه آشکار همانند آتشی فراگیر است که جاهای بسیاری را درگیر می‌کند و کنترل آن دشوار است. از این‌رو، کسانی که قبح گناه را در جامعه می‌شکنند، در آلودگی افراد دیگر سهیم خواهند بود و آنان که حریم جامعه را پاس می‌دارند، امید بخشایش را برای خود نگه می‌دارند. امام رضا علیه السلام به نقل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «المُسْتَبْرُ بِالْحَسَنَةِ بَعْدَ سَبْعِينَ حَسَنَةً

وَ الْمُذِيعُ بِالسَّيِّئَةِ مَحْذُولٌ وَ الْمُسْتَتِرُ بِهَا مَغْفُورٌ لَهُ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۴۲۸)؛ «آنکه کار نیکی را پنهانی انجام دهد، [ارزشی] برابر با هفتاد کار نیک دارد و آنکه کار بدی را [آشکارا انجام و] نشر دهد، [در نگاه مردم و همچنین در سرای دیگر] خوار شود و آنکه آن را پنهانی انجام دهد، [با توبه] آمرزیده شود.»

۴. نتیجه‌گیری

امر به معروف و نهی از منکر، یعنی واداشتن به نیکی‌ها و بازداشتن از بدی‌ها. کاری که از دیدگاه عقل یا شرع نیک شمرده شود معروف و کاری که بد به‌شمار رود، منکر است.

مطابق معارف رضوی، کنشگری امر به معروف و ناهی از منکر، به ترتیب در سه مرحله قلبی، گفتاری و رفتاری، در قالب باورمندی امر و ناهی و آگاه‌سازی علمی و عملی مخاطب نمود دارد. باورمندی او اقتضا می‌کند که در دل نسبت به فرمانبرداری خداوند، خشنود و از نافرمانی او اندوهگین شود و این شادی یا ناراحتی درونی، آثار بیرونی دارد مانند سلام نکردن، ترک کردن، همکاری نکردن. امر و ناهی در مرحله گفتاری، بر آگاه‌سازی مخاطب تأکید دارد و با بهره‌گیری از روش‌های گوناگون مانند اندرز، تحلیل و تبیین، بیان سود و زیان دنیوی یا پاداش و کیفر اخروی، بیان نتیجه و عاقبت، هشدار، راهنمایی و مشاوره، توضیح حکمت احکام، دلیل اقناعی، گفت‌وگو و مناظره) تلاش می‌کند تا او را از نادانی، برداشت سطحی، تشخیص اشتباه، غفلت یا گرایش ناروا رها کرده و با چهره زیبای حق، آشنا و نزدیک سازد. در مرحله سوم نیز با تکیه بر رفتارهای سازنده، بُعد عملی آگاهی را در وی تقویت کرده و با روش‌های گوناگون (مانند ارائه جایگزین مناسب، تشویق درستکاران و سپاس از نیکوکاران، شیوه متفاوت از رفتار با فرزندان به ویژه کودکان و انتقاد خیرخواهانه از مسئولان)، سلوک عملی این فریضه را به نمایش می‌گذارد.

آمیختگی احکام و اخلاق در آیات قرآن و سیره امام رضا (علیه السلام)، همچنین تکرار و توضیح واژه عقل (خرد) در بسیاری از روایات نقل شده از ایشان درباره امر به معروف و نهی از منکر، بیانگر این نکته است که اخلاق‌مداری و خردمندی، پایه این فریضه است و نادیده گرفتن آن، نه تنها تأثیر این فریضه را بی‌فروغ یا کم‌سو خواهد کرد، بلکه موجبات تنش با دیگران و دین‌گریزی آنان را فراهم خواهد آورد.

لازمه خردمندی در اجرای این فریضه، صفاتی در نفس امر و ناهی و چارچوبی در عمل آن‌هاست؛ صفاتی مانند: دانایی و مهارت، عامل بودن، الگو و نمونه، آراستگی و رعایت بهداشت،

ادب در گفتار و رفتار، شکیبایی، نرم‌خویی، کنترل خشم، گذشت، انصاف، دوستی با مردم، آزار نرساندن، خوش‌رویی و خوش‌گمانی نسبت به برادران دینی، و چارچوبی مانند: توجه به سطح فهم و شناخت مخاطب، رعایت شرایط و مقتضای حال او، پیشگیری از اختلاف، پرهیز از جرّ و بحث، دخالت نکردن در امور حلال و مباح و پاسداشت حریم جامعه. هر چه این عوامل در امر و ناهی نمود بیشتری داشته باشد، این فریضه نیز اثرگذاری بهتر و ماندگارتر خواهد داشت.

منابع و مآخذ

قرآن کریم

نهج البلاغه

- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ابن الأثیر، علی بن محمد. (۱۳۸۵ق). *الکامل فی التاریخ*. بیروت: دار صادر.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲ق). *الأمالی*. تهران: انتشارات کتابخانه اسلامی.
- _____ (۱۳۵۷). *التوحید*. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- _____ (۱۳۷۸ق). *عیون أخبار الرضا*. تهران: نشر جهان.
- _____ (بی تا). *علل الشرائع*. قم: انتشارات مکتبه الداوری.
- _____ (۱۳۶۱). *معانی الأخبار*. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- _____ (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- ابن شعبه، حسن بن شعبه حرانی. (۱۴۰۴ق). *تحف العقول*. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- ابن شهر آشوب مازندرانی. (۱۳۷۹ق). *مناقب آل أبی طالب*. قم: مؤسسه انتشارات علامه.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد. (۱۳۷۶). *تجارب الامم و تعاقب الهمم*. تهران: چاپ ابوالقاسم امامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۱ق). *کشف الغمة*. تبریز: مکتبه بنی هاشمی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۲۲ق). *صحیح البخاری*. دمشق: نشر دار طوق النجاة.
- برقی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱ق). *المحاسن*. قم: دار الکتب الإسلامية.
- تفسیر الإمام العسکری*. (۱۴۰۹ق). قم: انتشارات مدرسه امام مهدی.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۳۶۶). *غرر الحکم و درر الکلم*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعة*. قم: مؤسسه آل البيت.
- حلی، علی بن یوسف. (۱۴۰۸ق). *العدد القویة*. قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی.
- حمیری قمی، عبدالله بن جعفر. (بی تا). *قرب الإسناد*. تهران: انتشارات کتابخانه نینوی.
- خاتمی، سیدجواد؛ خاتمی، سیده سمیه. (۱۳۹۲). «امر به معروف و نهی از منکر و روش‌های تأثیرگذار آن از منظر امام رضا». *معرفت حقوقی*. سال دوم. شماره دوم. صص: ۷-۲۶.
- دستغیب، سید عبدالحسین. (۱۳۹۰). *امر به معروف و نهی از منکر در سیره رضوی* (چکیده مقالات). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- دیلمی، حسن بن ابی الحسن. (۱۴۰۸ق). *أعلام الدین*. قم: مؤسسه آل البيت.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*. دمشق: الدار الشامیة، دمشق.
- راوندی، قطب الدین. (۱۴۰۹ق). *الخرائج و الجرائح*. قم: مؤسسه امام مهدی.
- شعیری، تاج الدین. (۱۳۶۳). *جامع الأخبار*. قم: انتشارات رضی.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). **الإحتجاج**. مشهد: نشر مرتضی.
- طبرسی، حسن بن فضل. (۱۴۱۲ق). **مکارم الأخلاق**. قم: انتشارات شریف رضی.
- طبرسی، علی بن حسن. (۱۳۸۵ق). **مشکاة الأنوار**. نجف: کتابخانه حیدریه.
- طبرسی، فضل بن حسن. (بی تا). **إعلام الوری**. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- _____ (۱۳۷۲). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۶۲). **مجمع البحرین**. تهران: مکتبه المرتضویه.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). **الأمالی**. قم: انتشارات دارالثقافة.
- عطاردی، عزیزالله. (۱۴۰۶ق). **مسند الإمام الرضا**. مشهد: آستان قدس.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). **تفسیر العیاشی**. تهران: چاپخانه علمیه.
- غزالی، محمد. (بی تا). **إحیاء علوم الدین**. بیروت: دار الکتب العربی.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. (۱۴۱۹ق). **کنز العرفان فی فقه القرآن**. قم: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
- فتال نیشابوری، محمد بن حسن. (بی تا). **روضه الواعظین**. قم: انتشارات رضی.
- فقه الرضا**. (۱۴۰۶ق). مشهد: انتشارات کنگره جهانی امام رضا علیه السلام.
- فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۲۸ق). **المصباح المنیر**. بیروت: المکتبه العصریه.
- قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج. (۱۴۱۲ق). **صحیح مسلم**. قاهره: دار الحدیث.
- کراجکی، ابوالفتح. (۱۴۱۰ق). **کنز الفوائد**. قم: انتشارات دار الذخائر.
- کریمی، عبدالعظیم. (۱۳۹۰). **تربیت چه چیز نیست؟**. تهران: نشر منادی تربیت.
- کشاورز یامچی، یونس. (۱۳۹۸). «مخاطب شناسی در امر به معروف و نهی از منکر با الگوگیری از سیره رضوی». **پژوهش های معاصر در علوم و تحقیقات**. سال اول. شماره ۵. تهران. صص: ۸۷-۹۴.
- کشی، محمد بن عمر. (۱۳۴۸). **رجال الکشی**. مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵). **کافی**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۴ق). **بحار الأنوار**. بیروت: مؤسسة الوفاء.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۴). **تفسیر نمونه**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۶). **مجموعه آثار شهید مطهری**. ج ۱۷، تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۸۹). **مجموعه آثار شهید مطهری**. ج ۲۴، صدرا. تهران: صدرا.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ق). **الأمالی**. قم: کنگره شیخ مفید.
- _____ (۱۴۱۳ق). **الإختصاص**. قم: کنگره شیخ مفید.
- _____ (۱۴۱۳ق). **الإرشاد**. قم: کنگره شیخ مفید.
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۰۷ق). **رجال النجاشی**. قم: انتشارات جامعه مدرسین.

References

The Holy Quran. [In Arabic]

Nahj al-Balaghah. [In Arabic]

Abu'l-Fath Razi, Hussein ibn Ali (1987). *Rawd al-Jinan wa Ruh al-Janan fi Tafsir al-Quran*. Mashhad: Islamic Studies Foundation of Astan Quds Razavi. [In Persian]

Ibn Asir, Ali ibn Muhammad. (1965). *Al-Kamil fi al-Tarikh*. Beirut: Dar Sadir. [In Arabic]

Ibn Babwayh, Muhammad ibn Ali. (1943). *Al-Amali*. Tehran: Islamic Library Publications. [In Arabic]

_____. (1978). *Al-Tawhid*. Qom: Jam'iyyat al-Mudarrisin Publications. [In Arabic]

_____. (1958). *Uyūn Akhbar al-Ridā*. Tehran: Jahan Publications. [In Arabic]

_____. (n.d.). *'Ilal al-Shara'i'*. Qom: Maktabat al-Dawri Publications. [In Arabic]

_____. (1982). *Ma'ānī al-Akhbār*. Qom: Jam'iyyat al-Mudarrisin Publications. [In Arabic]

_____. (1992). *Man La Yahduru al-Faqih*. Qom: Jam'iyyat al-Mudarrisin Publications. [In Arabic]

Ibn Shuḅbah, Hasan ibn Shuḅbah Harrani. (1983). *Tuḅaf al-'uqūl*. Qom: Jam'iyyat al-Mudarrisin Publications. [In Arabic]

Ibn Shahr Ashoub, Muhammad ibn Ali (1959). *Manaqib Al Abi Tali*. Qom: Allamah Publications Institute. [In Arabic]

Ibn Miskawayh, Ahmad ibn Muhammad. (1997). *Tajārib al-ummām wa ta'āqub al-himam*. Tehran: Abu al-Qasim Imami Press. [In Arabic]

Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram (1993). *Lisan al-Arab*, Beirut: Dar Sader. [In Arabic]

Arbili, Ali ibn Isa (1961). *Kashf al-Ghummah*. Tabriz: Maktabah Bani Hashimi. [In Arabic]

Bukhari, Muhammad ibn Ismail (2001). *Sahih al-Bukhari*. edited by Muhammad Zahir ibn Nasser al-Nasir. Damascus: Dar Taoq al-Najah Publishing. [In Arabic]

Barqi, Ahmad ibn Muhammad (1951). *al-Mahasin*. Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]

Tafsir Imam Al-'Askari. (1988). Qom: Imam Mahdi School Publications. [In Arabic]

Tamimi Amedi, Abdulwahid ibn Muhammad (1987). *Ghurur al-Hikam wa Durar al-Kalim*. Qom: Publications of the Office of Islamic Propaganda. [In Arabic]

Horr Ameli, Muhammad ibn Hasan (1988). *Wasā'il al-Shi'ah*. Qom: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]

Helli, Ali ibn Yusuf. (1987). *Al-'Adad al-Qawiyyah*. Qom: Ayatollah Marashi Library Publications. [In Arabic]

Hemyari, Abdullah ibn Jaḅfar (n.d.). *Qurb al-Isnad*. Tehran: Ninava Library Publications. [In Arabic]

Khatami, Seyyed Javad; Khatami, Seyyede Somayeh. (2013). « the Promotion of Virtue and the Prevention of Vice and Its Effective Methods from the Perspective of Imam Reza.» *Maḅrefat-e Haghghi(Legal Knowledge)* . Vol. 2, No. 2, pp. 7-26. [In Persian]

Daštghayb, Seyyed ‘Abd al-Hussein. (2011). the Promotion of Virtue and the Prevention of Vice in Rezavi conduct (Abstract of Articles). Mashhad: Aṣṭan Quds Razavi Islamic Research Foundation. [In Persian]

Deylami, Hasan ibn Abi al-Hasan. (1987). A’lām al-Din. Qom: Al-Al al-Bayt Institute. [In Arabic]

Raghib Isfahani, Hussein ibn Muhammad (1991). al-Mufradat fi Gharib al-Quran. edited by Safwan Adnan Dawudi. Damascus: Dar al-Shamiah. [In Arabic]

Rawandi, Qutb al-Din. (1988). Al-Kharāj wa al-Jarāh. Qom: Imam Mahdi Institute. [In Arabic]

Shuvari, Taj al-Din. (1404). Jami’ al-Akhbar. Qom: Radi Publications. [In Arabic]

Tabataba’i, Seyyed Muhammad Hossein (1996). al-Mizan fi Tafsir al-Quran. Qom: Office of Islamic Publications. [In Arabic]

Tabarsi, Ahmad ibn Ali. (1982). Al-Ihtijaj. Mashhad: Morteza publications. [In Arabic]

Tabarsi, Hasan ibn Fazl (1991). Makarim al-Akhlaq. Qom: Sharif Razi Publications. [In Arabic]

Tabarsi, Ali ibn Hasan. (1965). Mishkat al-Anwar. Najaf: Haydariyah Library. [In Arabic]

Tabarsi, Fazl ibn Hasan. (n.d.). Islam al-Wara. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah. [In Arabic]

Tabarsi, Fazl ibn Hassan (1993). Majma’ al-Bayan fi Tafsir al-Quran. Tehran: Naser Khosro Publications. [In Arabic]

Tarihi, Fakhr al-Din ibn Muhammad. (1983). Mujam al-Bahrain. Tehran: Maktabat al-Murtazaw-iyya. [In Arabic]

Tusi, Muhammad ibn Hasan. (1993). Al-Amali. Qom: Dar al-Thaqafah Publications. [In Arabic]

Atarodi, Azizullah. (1985). Musnad al-Imam al-Ridā. Mashhad: Aṣṭan Quds. [In Arabic]

Uyayashi, Muhammad ibn Mas’ud. (1960). Tafsīr al-‘Uyayashī. Tehran: ‘Ilmiyah Printing Press. [In Arabic]

Ghazali, Muhammad. (n.d.). Ihyā’ ‘Ulūm al-Din. Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi. [In Arabic]

Fazel al-Meghdād, Meghdād ibn ‘Abd Allāh. (1998). Kañz al-‘irfān fi fiqh al-Qur’ān. Qom: World Assembly for Approaching Islamic Sects. [In Arabic]

Fattal Nishaburi, Muhammad ibn Hasan (n.d.). Rawdat al-Wa’izin. Qom: Razavi Publications. [In Arabic]

Fiqh al-Rezā. (1985). Mashhad: Publications of the World Congress of Imam Reza (p.b.u.h). [In Arabic]

Fayyumi, Ahmad ibn Muhammad (2007). al-Misbah al-Munir. Beirut: al-Maktabah al-Asriyah. [In Arabic]

Qushairy Nishaburi, Muslim ibn Hajjaj (1991). Sahih Muslim. edited by Muhammad Fuad ‘Abd al-Baqi. Cairo: Dar al-Hadith. [In Arabic]

Karaji, Abu al-Fath. (1989). Kañz al-Fawa’id. Qom: Dar al-Zakha’ir Publications. [In Arabic]

Karimi, AbdolAziz. (2011). What is Not Education? Tehran: Monadi Tarbiat Publications. [In Persian]

Keshavarz Yamchi, Yunes. (2019). «Audience Analysis in the Promotion of Virtue and the Preven-

tion of Vice Based on the Razavi Conduct.» Contemporary Research in Sciences and Studies. Vol. 1, No. 5. Tehran. pp. 87-94. [In Persian]

Kashi, Muhammad ibn Umar. (1969). Rijal al-Kashi. Mashhad: Mashhad University Publication. [In Arabic]

Koleini, Muhammad ibn Ya'qub (1986). al-Kafi. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]

Majlesi, Muhammad Bagher. (1983). Bihar al-anwar. Beirut: Al-Wafa' Institution. [In Arabic]

Makarem Shirazi, Nasser (1995). Translation of the Quran. Qom: Dar al-Quran al-Karim. [In Persian]

Mutahhari, Murtaza. (2007). Complete Works. Vol. 17. Tehran: Sadra Publications. [In Persian]

Mutahhari, Murtaza. (2010). Complete Works. Vol. 24. Tehran: Sadra Publications. [In Persian]

Mufeed, Muhammad ibn Muhammad ibn Nu'man. (1992). Al-Amali. Qom: Sheikh Mufeed Congress. [In Arabic]

Mufeed, Muhammad ibn Muhammad ibn Nu'man. (1992). Al-Ikhtesas. Qom: Sheikh Mufeed Congress. [In Arabic]

Mufeed, Muhammad ibn Muhammad ibn Nu'man. (1992). Al-Irshād. Qom: Sheikh Mufeed Congress. [In Arabic]

Najashi, Ahmad ibn Ali. (1986). Rijal al-Najashi. Qom: Jam'iyyat al-Mudarrisin Publications. [In Arabic]



Investigating Spiritual Management in Imam Reza (A.S) Sīrah

Masoumeh Mirzajani Bijarpasi¹

1. Assistant Professor, Department of Education, Karaj Branch, Islamic Azad University, Karaj, Iran: ma.mirzajani@iaau.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
July 31, 2024

In Revised Form:
September 04, 2024

Accepted:
September 17, 2024

Published Online:
November 5, 2024

Abstract

Razavi's spiritual management consists of components. The purpose of the research is to identify and describe the components of spiritual management in the words and behavior of Imam Reza (A.S.) by using the Quran and traditions, which is used to strengthen the role of spiritual management of a manager in guiding employees in an organization and developing the organization. The research method is based on the study of documents in a descriptive and analytical way. In search of an answer to this question, what are the components of spiritual management in the biography of Imam Reza (A.S.)? To answer the research question, his hadiths were extracted, categorized and analyzed. The findings of the research indicate that the components of spiritual management are: vision, altruistic love, faith in work, meaningfulness in work, membership in the organization, organizational commitment, continuous improvement. To realize these components, features such as right-oriented, justice, compassion, humility, conscientiousness, empowerment, consultation, appreciation, loyalty, respect for rights, supervision and forgiveness have been identified. The achievement of this research is that the extraction of these components and their explanation in a methodical manner provides the basis for the awareness of spiritual management in the life of Imam Reza and the implementation of these components can provide a basis for a better understanding of the concepts of spirituality and management in organizations and the concept of spiritual management for Explain operationalization in organizations based on the needs of Islamic society.

Keywords

Spirituality management, spirituality, management, continuous improvement, Imam Reza (A.S).

Cite this The Author (s): Mirzajani Bijarpasi, M. (2024). Spiritual management in the sireh of Imam Reza (A.S): Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 12, Issue 3, Autumn 2024, Serial Number 47 – (187- 227)- DOI:10.22034/farzv.2024.470747.2027



Introduction

Background and purpose: In Islam, spirituality and management are two sides of the same coin they can not be seen a part from each other. Islamic spirituality is based on religion, which is the final result of strengthening spirituality means the belief in monotheism, resurrection, and morals. The source of Islamic spirituality is the verses of the Holy Quran the verbal and practical life of the prophet and the infallible imams Islamic management, science, art and method of employing suitable people and material facilities in a justice-oriented environment, to achieve goals that are influenced by the value system of Islam. One of the special management in Islam is spiritual management. Spiritual management provides the spiritual survival of the organization's members by using values, beliefs and behaviors that are required to motivate oneself and others. Spiritual management in the eyes of Imam Reza (AS) in it is formed under the principle of monotheism. The purpose of the research is to identify and explain the components of spiritual management in the words and behavior of Imam Reza (AS) by using the Quran and traditions, which is used to strengthen the role of spiritual management of a manager in guiding employees in an organization and its development. **Method and Materials:** this study has investigated the components of spiritual management in the sīrah of Imam Reza (AS) by using the documentary method and using the descriptive - analytical method. **Findings:** spiritual management in the view of Imam Reza under the principle of monotheism is formed and has components such as righteousness, piety, altruism, meaningfulness, faith in work, commitment, performance and continuous improvement and consultation. **Conclusion:** this research can provide a *badid* for a better understanding of the concepts of spirituality and management in organizations and explain the concept of spiritual management for operationalization in organizations based on the needs of Islamic society.

By examining the systems of authoritative scientific journals, the background of the research showed that no research has been done on this specific topic. Therefore, in this article, the theoretical foundations were first discussed and the main terms of research such as life, management, Islamic management, spirituality, Islamic spirituality, spiritual management were explained. In the following, Fry's theory of spiritual management was explained and the difference between spirituality in Fry's theory and Razavi's life was examined. The basics of spiritual management in Razavi's and Western management systems in terms of four bases, which include cognitive existence basics, epistemological basics, anthropological basics, value basics Cognitive was investigated. In the topic of data analysis, the components of spiritual management, which include the seven

components mentioned above, were examined. Such as the perspective component, which includes indicators such as monotheism and justice. The component of altruistic love that includes indicators such as kindness and humility. The component of belief in work, which includes the index of conscientiousness. A meaningful component in the work that includes the empowerment index. The component of membership in the organization, which includes the index of consultation, appreciation. The component of organizational commitment, which includes the loyalty index, and the component of continuous improvement and organizational performance, which includes indicators such as compliance with rights, supervision of works, and forgiveness. In the topic of Imam Reza's (AS) management methods in the course of his rule, he deals with the interaction of Imam Reza (AS) with the three Abbasid caliphs in his time, and also refers to Imam Reza's (AS) behavior in accepting the fiefdom and its conditions, and the simple way of life He expresses them in the course of government. The damages of Imam Reza's spiritual management, which included the activity and cooperation of individuals with the oppressive system and the fight against deviant sects during his time, were analyzed and investigated. Therefore, the components of spiritual management and the relationship of those components with each other were examined, and solutions for the Islamic society, which were derived from the spiritual management of Imam Reza's life, were presented. Also, the method of Imam Reza (AS) in his way of governing during the time of the Abbasid caliphs included propagating and promoting the teachings of Islam and educating students and responding to the opposition and doubts of the people with rational and correct arguments. They even prevented people from cooperating with the oppressive apparatus.

Using Theory which includes seven components of spiritual management this research has been analyzed in a biographic and analytical way. In this research the opinion of Imam Reza (AS) about spiritual management in a country society or organization has been discussed and the traditions of Imam Reza (AS) and the infallible Imams (AS) and the verses of the Holy Quran have been used and there are examples in this regard. It has been mentioned that the indicators of spiritual management in the view of Imam Reza (AS) and Fry are the same according to those seven components but they are different in the examples that are based on religious values. Differences in management especially spiritual management in the Islam and the West which express the values and beliefs of these two views have been compared and reconciled. The present research seeks the question of what are the components of spiritual management in the life of Imam Reza (AS) and these components exist in Fry theory. Each of the mentioned components has several sub components the foundation of all of them is mono-

theism and righteousness and based on spirituality in any work especially in organizations or societies or the organizations or societies or the government system it leads to the advancement of the organization goals based on pre planned ideals . That is the goal of spiritual management in organizations. Which Imam Reza practically implemented in his life regarding justice encouraging punishment of people determining rights clearly expressing the appropriate behaviors and methods of implementing those cases even referring to the ruler of the time and the basis of all implementation of those limits and the things mentioned above are believing in God and having a heart felt belief in God.



مدیریت معنوی در سیره امام رضا (علیه السلام)

معصومه میرزا جانی بیجارپسی^۱

ma.mirzajani@iau.ac.ir

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران:

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت:	مدیریت معنوی رضوی مشتمل بر مولفه‌هایی است. هدف این پژوهش شناسایی و تشریح مولفه‌های مدیریت معنوی در کلام و رفتار امام رضا (علیه السلام) با بهره‌گیری از قرآن و روایات است که در جهت تقویت نقش مدیریت معنوی یک مدیر در هدایت کارکنان در یک سازمان و توسعه سازمان به کار می‌رود. روش پژوهش بر اساس مطالعه اسنادی به شیوه توصیفی تحلیلی در پی پاسخ به این سوال است که مولفه‌های مدیریت معنوی در سیره امام رضا (علیه السلام) کدام است؟ برای پاسخ به پرسش تحقیق، احادیث ایشان استخراج، دسته‌بندی و تحلیل شد. یافته‌های تحقیق حاکی است که مولفه‌های مدیریت معنوی عبارتند از: چشم‌انداز، عشق به نوع‌دوستی، ایمان به کار، معناداری در کار، عضویت در سازمان، تعهد سازمانی، بهبود مستمر. برای تحقق این مولفه‌ها ویژگی‌هایی مانند حق محوری، عدالت، مهرورزی، تواضع، وظیفه‌شناسی، توانمندسازی، مشورت، قدرشناسی، وفاداری، رعایت حقوق، نظارت و گذشت شناسایی شده است. دستاورد این پژوهش این است که استخراج این مولفه‌ها و تبیین آن‌ها به صورت روشمند زمینه آگاهی از مدیریت معنوی در سیره امام رضا (علیه السلام) را فراهم می‌آورد و اجرای این مولفه‌ها می‌تواند مبنایی برای درک بهتر مفاهیم معنویت و مدیریت در سازمان‌ها باشد و مفهوم مدیریت معنوی را برای عملیاتی شدن در سازمان‌ها بر اساس ضروریات جامعه اسلام تبیین کند.
تاریخ بازنگری:	
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	
کلیدواژه‌ها	مدیریت معنوی، معنویت، مدیریت، بهبود مستمر، امام رضا (علیه السلام)

استناد: میرزا جانی بیجارپسی، معصومه: (۱۴۰۳). مدیریت معنوی در سیره امام رضا (علیه السلام) فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۲، شماره ۳، پاییز، شماره پیاپی ۴۷ - (۱۸۷-۲۲۷).

[DOI:10.22034/farzv.2024.470747.2027](https://doi.org/10.22034/farzv.2024.470747.2027)



ناشر: بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام رضا (علیه السلام)

۱. مقدمه

مدیریت در سازمان‌ها یکی از مهم‌ترین دغدغه‌ها و موضوعات اساسی در اداره کشورهاست. هر جامعه و سازمانی در سایه مدیریت صحیح، موفقیت دنیوی و سعادت اخروی به دست می‌آورد؛ مدیریت، مجموعه‌ای از مهارت‌ها از جمله رهبری، برنامه‌ریزی، تصمیم‌گیری، سازمان‌دهی و کنترل به وسیله روش‌های تنبیه و تشویق است. شیوه‌های مدیریت، تابعی از ارزش‌های حاکم بر جامعه است. یکی از سبک‌های جدید مدیریت، مدیریت معنوی است. معنویت از آنجا که محور پیشرفت فعالیت‌های سازمان است، پشتوانه خوبی برای علم مدیریت محسوب می‌شود که می‌تواند ثبات، اهداف و اعمال مدیریت را بر تمام بخش‌های سازمان به‌وجود آورد؛ بنابراین مدیریت بدون معنویت یعنی حذف و نادیده انگاشتن ابعاد روحی معنوی کارکنان، مادی کردن کیفیت انگیزه‌ها و مسئولیت‌پذیری همراه با کنترل بیرونی. از همین رو، سازمان متحمل هزینه بیشتر و موفقیت کمتر خواهد شد. هدف از مدیریت معنوی علاوه بر توسعه و پیشرفت مادی انسان‌ها و سازمان‌ها، خودسازی و توجه به مسائل معنوی و غیرمادی است به گونه‌ای که با ایجاد صفات خداگونه در انسان و تأمین نیازهای معنوی انسان از طریق ارتباط عمیق با خداوند، نیازهای معنوی افراد را تأمین و در جهت پیشرفت سازمان از آن‌ها استفاده کند. مدیریت معنوی مبنی بر دستورها و آموزه‌های اسلامی از سیره پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام است.

نظریه مدیریت معنوی، نظریه‌ای علی‌برای تحول سازمانی و ایجاد سازمانی یادگیرنده و دارای محرک درونی است. این نظریه بر اساس الگوی انگیزش درونی توسعه یافته است که الگوی «فرای» در زمینه مدیریت معنوی کاربرد بیشتری دارد. الگوی فرای برای مدیریت معنوی هفت مولفه دارد که عبارتند از: چشم‌انداز، عشق به نوع دوستی، ایمان به کار، معناداری در کار، عضویت در سازمان، تعهد سازمانی و بهبود مستمر، (Fry, 2003: 715). این مولفه‌ها، شاخص‌هایی هستند که مدیر می‌تواند با به کار بستن آن‌ها، مدیریت معنوی را تا حدودی در سازمان اجرایی کند.

۱-۱. بیان مسئله

معنویت و مدیریت در اسلام به هم آمیخته شده است. وجود مدیر معنوی در سازمان، باعث شکل‌گیری اعتقادات معنوی و ایمان به کار می‌شود. هدف مدیر معنوی فقط تأمین انتظارات سازمان نیست، بلکه بر اساس آموزه‌های اسلامی مدیر معنوی باید بتواند نیازهای معنوی کارمندان را در محیط کار مرتفع کند و هم در توسعه سازمان با روشی نظام‌مند موثر باشد. در این

مقاله، پرسش اصلی این است که مولفه‌های مدیریت معنوی در سیره امام رضا (علیه السلام) کدام است؟ ضرورت این پژوهش به این دلیل است که در ساختار مدیریتی رضوی منشعب از آموزه‌های قرآن و دستوره‌های ائمه (علیهم السلام) این مولفه‌ها چگونه مشهود است؟ منظور از مدیریت معنوی ایجاد و تحقق چشم‌انداز و همسانی ارزش‌ها و رای مدیریت استراتژیک است. از نظر امام رضا (علیه السلام) مدیریت بر اساس ارزش‌های اسلامی و معنوی ضمن شناخت همه‌جانبه انسان‌ها، باید بتواند پاسخگوی نیازهای مادی و معنوی آنان باشد تا امکان بقای معنوی و گسترش سازمان و توانمندسازی کارکنان را فراهم آورد.

نوآوری پژوهش این است که در سازمان‌های مختلف کشور، پژوهش‌های اندکی وجود دارد که به مولفه‌های مدیریت معنوی به‌ویژه در سیره امام رضا (علیه السلام) پرداخته شده باشد. به همین دلیل در این زمینه خلأ پژوهشی ایجاد شده است. نتایج پژوهش می‌تواند نشان دهد که مولفه‌ها بتوانند الگویی برای تمام مدیران در سازمان‌ها باشند تا سازمانی سالم در پرتو مدیران معنوی در جهت افزایش تعهد سازمانی و افزایش عملکرد ایجاد کنند.

۱-۲. پیشینه پژوهش

در باره این موضوع، تحقیقاتی به‌طور مستقیم و غیرمستقیم انجام شده است که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم:

غلامرضا گلی (۱۳۸۶) در مقاله «مدیریت از دیدگاه امام رضا (علیه السلام)» به نقش ارتباطی مدیر با نیروی انسانی با توجه به سیره رضوی می‌پردازد و اوصاف مدیر محبوب و مذبوم را برمی‌شمارد.

فهیمه شریعتی (۱۳۹۳) در مقاله «شاخص‌های مدیریت موفق امام رضا (علیه السلام) از منظر علوم جدید» از برخی مولفه‌های مدیریتی رضوی مانند سبک ارتباطی رهبران موفق، توجه به بالا بردن هوش هیجانی نام می‌برد اما تفاوت‌های مبنایی در یافته‌های علوم جدید و معارف رضوی وجود دارد.

علی احمدی (۱۳۹۴) در مقاله «مدیریت و نقش امام رضا (علیه السلام) در تحکیم ولایتمداری ایرانیان» به دلایل پذیرش ولایت‌عهده امام رضا (علیه السلام) و مبارزات ایشان در برپایی حکومت عدالت‌محور اشاره دارد.

یحیی داوودی (۱۳۹۴) در مقاله «مدیریت معنوی در اسلام» تاریخچه معنویت و مدیریت را بررسی، مولفه‌های رهبری معنوی در غرب و اسلام را تبیین کرده است.

فیروزه خرم‌پور (۱۳۹۷) در مقاله «بایسته‌های اخلاقی مدیریت معنوی امام علی (علیه السلام) در بعد حکومت‌داری اجتماعی» به بررسی بایدهای اخلاقی حکومت علوی پرداخته که شامل ساده‌زیستی، عدالت‌محوری و امر به معروف و نهی از منکر است.

کبری مرادی مطلق (۱۳۹۷) در مقاله «مدیریت معنوی امام سجاد (علیه السلام) در عرصه اجتماعی و سیاسی» به مدبر بودن امام سجاد (علیه السلام) در عصری که اختناق شدید اجتماعی و سیاسی وجود دارد، پرداخته است.

زهرا صغیر (۱۳۹۷) در مقاله «مدیریت معنوی ائمه اطهار (علیهم السلام) در مواجهه با دشمنان سیاسی و فرهنگی» به ارائه الگوهای فکری و عملی ائمه در مواجهه با دشمنان سیاسی و فرهنگی پرداخته به طوری که اندیشه مدیریتی ائمه (علیهم السلام) با توجه به زمان متفاوت بوده است.

عباس غلامی (۱۳۹۹) در مقاله «اثر علی مدیریت معنوی بر بهزیستی ذهنی و رفتار اخلاقی و بررسی وضعیت آن‌ها» بیان می‌کند که مدیریت معنوی به دنبال خلق ارزش برای سازمان از طریق کارکنان است.

فاطمه نیک‌نام (۱۳۹۹) در مقاله «بررسی نقش مدیریت معنوی و معنویت در کار در آموزش و پرورش» به صورت پرسش‌نامه‌ای به بررسی نقش مدیریت معنویت در سطح فردی و گروهی پرداخته است.

اسماعیل یوسفی (۱۴۰۱) در مقاله «تبیین ابعاد و مولفه‌های الگوی رهبری معنوی دانشگاه فرهنگیان اصفهان» توانمندسازی روان‌شناختی اعضای هیئت علمی بر اساس الگوی رهبری معنوی بررسی شده است.

مزیت این پژوهش نسبت به تحقیقات فوق، این است که تاکنون به طور مستقل، مقاله‌ای در زمینه مولفه‌ها و چگونگی مدیریت معنوی در سیره امام رضا (علیه السلام) انجام نشده است و نویسنده تلاش می‌کند تا مولفه‌های مدیریت معنوی را در سیره امام رضا (علیه السلام) بیان کند و ویژگی‌ها و شیوه‌های اجرای آن‌ها را با سبکی نظام‌مند تبیین کند تا این شیوه مدیریتی الگویی تمام‌عیار برای مدیران جامعه و سازمان‌ها در عصر حاضر ما باشد.

۱-۳. روش پژوهش

این پژوهش بر اساس مطالعات کتابخانه‌ای و به روش توصیفی تحلیلی انجام گرفته است. ابتدا روایاتی که به مولفه‌های مدیریت معنوی به صورت مستقیم یا غیرمستقیم اشاره داشتند،

استخراج و دسته‌بندی شده و ویژگی‌های مولفه‌های مدیریت معنوی، در ذیل مولفه مربوطه قرار گرفته‌اند.

۲. مبانی و چهارچوب مفهومی پژوهش

۲-۱. سیره

کلمه «سیره» اسم مصدر از ماده سیر (زیبیدی، ۱۳۰۶ ق، ج ۶: ۵۵۹) و بر وزن فعله که در زبان عربی بر نوع دلالت می‌کند. مراد از «سیر» رفتن، جریان داشتن و در حرکت بودن است. «سیر» یعنی رفتار ولی «سیره» یعنی نوع و سبک رفتار. دو معنا درباره سیره به دست می‌آید: یکی معنای عام سیره که ثبت وقایع تاریخی و سرگذشت افراد است. دوم معنای خاص که سبک و قاعده رفتار است؛ یعنی از بررسی عملکرد افراد در طول زندگی، می‌توان به سبک و روش رفتاری وی دست‌یافت (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۶: ۴۷) منظور از سیره امام رضا (علیه السلام) در این پژوهش اصول ثابت، روشمند است که از مجموع قول و فعل امام رضا (علیه السلام) در زمینه مدیریت معنوی در حیطه امور اعتقادی، اجتماعی و فرهنگی صادر شده است.

۲-۲. مدیریت

مدیریت از ریشه (دَوَّرَ) به معنای کاری که سرپرست آن را به عهده کسی گذاشته است (معلوف، ۱۳۷۴: ۵۰۰). از جمله مفاهیم مدیریت، استفاده بهینه از منابع انسانی و غیرانسانی در جهت تحقق اهداف از پیش تعیین شده با توجه به قوانین حاکم است (باقی نصرآبادی و رحمانی، ۱۳۷۹: ۲۶). مدیر کسی است که کلیه اقدامات را با هدف برنامه‌ریزی، سازمان‌دهی، نظارت، هدایت، هماهنگی و حمایت از فعالیت‌ها انجام می‌دهد (اولیاء، ۱۳۸۴: ۱۱۹). مدیریت در معنای عام شامل هدایت و رهبری جامعه یا سازمان است (نیلی‌پور، ۱۳۹۰: ۱۵۳).

از واژگان مدیریت در منابع اسلامی می‌توان به امامت، ولایت و تدبیر اشاره کرد. امامت در صورتی تحقق می‌یابد که گروهی از فردی اطاعت کنند و در مقابلش تسلیم باشند (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۸: ۴۲۹). امام رضا (علیه السلام) می‌فرماید: «الْإِمَامُ الدَّلِيلُ فِي الْمَهَالِكِ مَنْ فَارَقَهُ فَهَالِكٌ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۸۹۱)؛ امام راهنما در مهلکه‌هاست و هر آن که از او جدا شود، هلاک گردد. ولایت در لغت به معنای نصرت و سرپرستی است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۸۵۵). در قرآن آمده: «أَمْ اتَّخَذُوا

مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (شوری، ۹)؛ آیا به جای خداوند سرپرستان دیگری گرفته‌اند، با آنکه تنها خدا سرپرست واقعی است و اوست که مردگان را زنده می‌کند و اوست که بر هرکاری تواناست. واژه مدیریت در کتاب‌های فرهنگ اسلامی و آموزه‌های ائمه (علیهم‌السلام) با این ساختار به کار نرفته و به جای آن واژه تدبیر آمده؛ تدبیر، تنظیم امور و ترتیب کارها به بهترین نحو است تا به نتیجه مطلوب برسد (مصطفوی، ۱۳۷۱: ۱۷۵). اهمیت مدیریت چنان است که خداوند در قرآن به تدبیر کنندگان امور قسم یاد می‌کند: «فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا» (نازعات، ۵). امام علی (علیه‌السلام) فرمود: «سوء التدبیر سبب التدمیر» (واسطی، ۱۳۷۶: ۲۸۱)؛ بی‌تدبیری موجب ویرانی و نابودی هر جامعه یا سازمانی است. امام رضا (علیه‌السلام) فرمود: «التدبیر قبل العمل یومئک من التدم» (عطار دی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۲۹۱) تدبیر قبل از عمل تورا از پشیمانی در امان می‌دارد.

۲-۳. مدیریت اسلامی

امام رضا (علیه‌السلام) می‌فرماید: «انا لانجد فرقه من الفرق و لامله من الملل بقوا وعاشوا الا بقیم و رئیس لما لا بد لهم منه فی الامر الدین الدنیا» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۳۲: ۲۳)؛ ندیدم گروهی از مردم و ملتی از ملت‌ها، زندگی با دوام داشته باشند، مگر اینکه سرپرست و قیّم داشتند؛ زیرا در امر دین و دنیا، چاره‌ای جز وجود سرپرست و پیشوا نیست. مدیریت اسلامی یعنی مدیریتی که زمینه رشد انسان به سوی خدا را فراهم کند و مطابق قرآن، سنت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، ائمه (علیهم‌السلام)، علوم، فنون و تجارب بشری برای رسیدن به اهداف یک نظام در ابعاد مختلف است. مشروعیت مدیریت در جامعه اسلامی به دلیل پیوند با امامت است. هر گاه این پیوند قطع شود، تمام حرکت‌ها خاصیت خود را از دست می‌دهند (تقوی دامغانی، ۱۳۸۷: ۵۱). امام رضا (علیه‌السلام) فرمودند: «ان والی المسلمین مثل العمود فی وسط الفسطاط من اراده اخذه» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۶۰)؛ مدیر یا والی مسلمین همانند ستون وسط خیمه است که اولاً تمام بار سقف بر روی آن استوار است و ثانیاً مانند نقطه مرکزی دایره شعاعش نسبت به همه جوانب یکسان است؛ طوری که هر کس در هر زمان و از هر طرف که اراده کند، به آن دسترسی دارد.

۲-۴. معنویت

معنویت مصدر جعلی از واژه معناست؛ به معنای معنوی بودن (معین، ۱۳۷۵: ۱۱۱۸) واژه معنوی در برگرفته معانی حقیقی، باطنی و روحانی است که در مقابل مادی، صوری و ظاهری قرار می‌گیرد. معنایی که توسط قلب شناخته می‌شود. بر اساس این معانی، فرد معنوی کسی

است که ضمن بروز نیاز در او با تلاشی مصرانه و رویکردی خاضعانه برای برطرف کردنش اقدام می‌کند (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۴: ۱۴۶).

۲-۵. معنویت اسلامی

معنویت اسلامی مبتنی بر دین است. پیامد نهایی دین، تقویت معنویت به معنای اعتقاد به توحید، معاد و اخلاق فاضله است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۳۴). سرچشمه معنویت اسلامی، قرآن، سیره پیامبر ﷺ و ائمه (علیهم السلام) است که با توحید پیوند خورده (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۲۴: ۲۳۳) و اولین قدم در معنویت اسلامی، پذیرش موجودی برتر و تاثیرگذار در زندگی انسان و عالم هستی است که کمال معنوی دین است و کمال معنوی دین اسلام، قرب الی الله است (عطافر و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۳۲). امام خمینی می‌فرماید: معنویت، مجموعه صفات و اعمال است که جاذبه قوی و منطقی را در انسان به وجود می‌آورد تا او را در سیر به سوی خدا پیش برد (خمینی، ۱۳۷۸: ۹۷). معنویت باید به معنای نگرستن به نظام هستی و قوانین حاکم بر آن‌ها فراتر از نظام‌های مادی معنا شود و مفهوم معنویت تنها در چارچوب گفتمان دینی معنا پیدای کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۲۴). از منظر اسلام، معنویت ریشه در مذهب دارد و مذهب عامل اصلی تقویت و تشویق معنویت در افراد و سازمان‌ها تلقی می‌شود (مشبکی و دیگران، ۱۳۸۵: ۱۵۱). معنویت اسلام با دیگر معنویت‌های جهان کاملاً متفاوت است و آثار معرفتی، سیاسی و اجتماعی خود را دارد. معنویت در اسلام بر اساس ارزش‌های اسلامی است نه از نوع معنویت بودایی که مسئولیت گریز و ضد اجتماع باشد و نه از نوع معنویت آمریکایی که با سرگرمی تامین شود (رحیم‌پور ازغدی، ۱۳۸۴).

۲-۶. مدیریت معنوی

در اسلام، معنویت و مدیریت دوروی یک سکه هستند و نمی‌توانند جدا از یکدیگر دیده شوند (رستگار و دیگران، ۱۳۹۱: ۲۱). نوعی مدیریت که بر ارائه خدمت به دیگران، دیدگاه کلی نسبت به کار، توسعه فردی و تصمیم‌گیری مشترک تاکید دارد (korac et al., 2002: 165). مدیر معنوی کسی است که با استفاده از ارزش‌ها، باورها و رفتارهایی که لازمه انگیزش درونی خود و دیگران است، بقای معنوی اعضای سازمان / جامعه را فراهم کند به احساس هدفمندی در زندگی، پیروی از اعتقادات درونی و خود ادراکی مداوم تاکید دارد. هدف اصلی اسلام از مدیریت معنوی علاوه بر توسعه و پیشرفت مادی انسان‌ها و سازمان‌ها، خودسازی و توجه به مسائل معنوی و غیرمادی است. اهمیت مدیریت معنوی و معنویت در محیط کار چنان است که برای سازمان‌ها، انسانیت؛ برای اجتماع، فعالیت؛ برای محیط، مسئولیت به ارمان می‌آورد (ضیایی و دیگران، ۱۳۸۷: ۷۱).

۳. نظریه مدیریت معنوی فرای

مدیر معنوی با تفکر، ادراک، ارزش‌گذاری و اقدام با روحیه‌ای گروهی و نه اقدام به صورت فردی با کارکنان در ارتباط است و می‌تواند ظرفیت سازگاری سازمانی را افزایش دهد، چراکه معنویت به‌عنوان عنصری جدایی‌ناپذیر از مدیریت در سازمان‌های امروزی انگاشته می‌شود. این جدایی‌ناپذیری، عاملی برجسته برای توسعه در دستیابی به سطوح بالاتری از موفقیت‌های درونی و بیرونی است؛ زیرا می‌تواند نجات‌بخش سازمان‌ها در شرایط متلاطم باشد و تناقض‌نمایی نظم و بی‌نظمی در سازمان را حل و فصل کند (شیخ‌نژاد و احمدی، ۱۳۸۷: ۵۰).

پژوهش فرای یکی از اصلی‌ترین مطالعات در چند ساله اخیر در زمینه مدیریت معنوی است. تئوری مدیریت معنوی نظریه‌ای علی است که به‌منظور ایجاد سازمانی یادگیرنده و دارای محرک درونی به وجود آمده است. فرای هفت بُعد را برای مدیریت معنوی معرفی کرده است: چشم‌انداز، عشق به نوع دوستی، ایمان به کار، معناداری در کار، عضویت، تعهد سازمانی، بهبود مستمر. فرای معتقد است که مدیریت معنوی به‌عنوان پارادایمی برای تغییر سازمانی، ایجاد مسئولیت اجتماعی، رشد منافع، رفاه کارکنان، بهبود و عملکرد مالی استفاده می‌شود (Fry et al., 2008:925). طبق نظریه فرای، مدیریت معنوی داخل یک نمونه انگیزشی که ارزش‌های مدیر و اعضا را با هم متحد می‌کند، به وجود می‌آید تا منجر به تعهد و بهره‌وری سازمانی شود (Fry, 2003:230).

۳-۱. تفاوت معنویت در نظریه غربی فرای با سیره رضوی

معنویت در متون خارجی مانند تئوری فرای در مقایسه با متون دینی مانند اسلام کاملاً همخوانی ندارد (Dent et al., 2005:632). دین به‌عنوان سیستمی از باورهای سازماندهی شده و آیین‌های عبادی است که شخص بدان‌ها می‌پردازد؛ ولی معنویت یک اصل زندگی شخصی است که حالتی متعالی از رابطه با خداوند ایجاد می‌کند. دین بیشتر به سازمان و گروه مشخصی تأکید دارد؛ در حالی که معنویت عام‌تر بوده ممکن است بیش از یک رویکرد دینی را در برگیرد (Reave, 2005:673). طباطبایی، معنویت را به معنای اعتقاد به توحید و معاد و دین را به منزله مجموعه‌ای از راهنمایی‌ها، قوانین عبادی و معارف حقه و اخلاق فاضله برای تأمین سعادت دنیوی و اخروی بشر در نظر گرفته است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۷۲). معنویت یعنی تعلق انسان به خدا و گرایش او به جهان غیب که در مفهوم ایمان دینی ظهور می‌یابد و انسان را با کمال مطلق موجود نامحدود مرتبط می‌سازد (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۲۴: ۲۵۶).

اندیشمندان غربی پیرو اصول لائیه می‌کوشند معنویت را از دین جدا و حداکثر تدین را به‌عنوان یکی از راه‌های معنوی‌شدن لحاظ کنند. در حالی که اندیشمندان اسلامی اعتقاد دارند دین، بهترین راه برای تقویت ابعاد معنوی افراد است. پایه و مبنای علوم انسانی غربی مبتنی بر فلسفه‌های غیردینی و مسئول ندانستن انسان در قبال خداوند است. فرای شاخص‌های معنویت برای کاربرد در مدیریت را دوستی، صداقت و امید معرفی کرده است (Fry, 2003:235). هیچ یک از رویکردهای غربی قبول ندارند که انسان در مرکز خلقت قرار دارد و قرار است خلیفه خداوند روی زمین باشد؛ ولی در اسلام نزدیک شدن به خداوند که منشأ وجود و همه کمالات و هدف اصلی آفرینش انسان شمرده شده است که بر شیوه نظر و عمل او در زندگی فردی و جمعی تأثیر می‌گذارد.

نتیجه تحلیل داده‌های معنویت، تفاوت در نوع نگاه به جایگاه و ماهیت وجودی انسان در عالم هستی و معنویت در نظریات غربی و اسلام مانند سیره رضوی است، به طوری که معنویت در دیدگاه غربی مانند فرای بیشتر مصادیق اخلاقی است و در اسلام اعتقاد به غیب، معاد و توحید است که تفاوت‌های جدی را در تعیین مولفه‌های مدیریت معنوی و محدوده‌های آن‌ها ایجاد کرده است. از سوی دیگر، ترویج و گسترش مولفه‌های مدیریت معنوی در جوامع غربی به‌عنوان هدف طراحی شده، اما طبق آموزه‌های اسلامی در سیره رضوی ترویج این مولفه‌ها در جامعه اسلامی تنها ابزاری برای دستیابی به سعادت مومن همان قرب الهی است. معنویت در سازمان‌ها می‌تواند بستر مناسبی برای رشد همه‌جانبه فردی و سازمانی فراهم کند.

۳-۲ مبانی مدیریت معنوی رضوی

برای مقایسه و تطبیق میان دو نظام مدیریتی رضوی و غرب شاخص‌هایی را می‌توان در نظر گرفت:

الف. وجودشناختی؛ در سیره رضوی نگرش مدیران در سازمان‌ها بر اساس ارزش‌ها و اهداف عالی با گسترش روحیه توحیدی هدف‌گذاری می‌شود و این اهداف فقط مادی و دنیوی نیست، بلکه شامل اهداف معنوی و اخروی نیز است. مدیران اسلامی برای پیشرفت برنامه‌هایشان بر خداوند توکل و با اندیشه ورزی و مشورت به‌هنگام موقعیت‌ها را به فرصت تبدیل می‌کنند (پیروز و دیگران، ۱۳۹۲: ۹). نظارت به‌صورت کنترل بیرونی و هم‌درونی بر اساس ایمان به غیب است (تقوی دامغانی، ۱۳۸۷: ۹۹). در مکاتب غربی، مبنای مدیریت سودآوری مادی است. در نتیجه، فعالیت‌ها به‌صورت استفاده حداکثری از انسان و تفسیر مادی به دور از معنویات است (فرورزنده و جوکار، ۱۳۹۲: ۳۴). نظارت و کنترل سازمان و افراد بر اساس قانون بشری انجام می‌گیرد.

ب. معرفت‌شناختی؛ مدیریت رضوی مبتنی بر ارزش‌های الهی دایمی، مطلق و ثابت است که جهت‌دهنده واقعی یعنی هدایت خیرخواهانه دیگران متناسب با حق و تکلیف است (طیب، ۱۳۷۹: ۱۸۹) در مدیریت غربی ارزش‌های انسانی موقتی و نسبی است که جهت‌دهنده تمایلات فردی است، تاثیرگذاری خیرخواهانه نیز منفعت‌طلبانه است. حتی اهداف سازمان با اهداف دیگران در رقابت قرار می‌گیرد (احمدزاده، ۱۳۹۶، ج ۴: ۱۲۳). عملکرد افراد متناسب با منافع سازمان، ارزیابی می‌شود.

ج. انسان‌شناختی؛ انسان از منظر غرب صرفاً دارای نیازهای مادی است؛ اما انسان در قرآن، موجودی حقیقت‌گراست که نیاز مادی تمام هویت او را تشکیل نمی‌دهد. در مدیریت رضوی، مسئولیت‌ها امانت و به‌کارگیری شایستگان مدنظر است. محور گزینش علاوه بر خورداری از فضایل برجسته فردی، ایمان، دانش، کفایت و توان کاری هم در کنار آن باشد؛ ولی در مدیریت غربی مسئولیت‌ها و مناصب بر اساس ویژگی‌های برجسته فردی یعنی بر اساس دانش، کفایت و تعهد سازمانی داده می‌شود (احمدزاده، ۱۳۹۶، ج ۲: ۱۸۶). مدیر معنوی خود و دیگران را در رسیدن به کمال مسئول می‌داند؛ ولی در مدیریت غربی مدیر، رئیس است و همه فقط در قبال او پاسخگو هستند.

د. ارزش‌شناختی؛ تمایز این دو نگرش در بُعد اخلاقی عمدتاً در مصادیق اخلاقی و ضمانت اجرایی آن است که انسان در زمینه مدیریتی با ایمان مذهبی اسلام بسیار موثرتر از کسانی که فاقد ایمان مذهبی هستند، می‌تواند در اداره یک سازمان و نظارت بر آن موفق باشد. اختلاف در مبانی در ارزش‌ها در نهایت، به اختلاف در عملکرد نیز منجر خواهد شد.

۴. تحلیل داده‌ها؛ مولفه‌های مدیریت معنوی

۴-۱. چشم‌انداز

به تصویری از آینده به همراه تفسیری روشن از چرایی تلاش افراد برای خلق چنین آینده‌ای اشاره دارد (Kotler, 1996:622) چشم‌انداز مناسب تأثیرش به مراتب بیشتر از دیدگاه فردی کارکنان است؛ زیرا مدیر معنوی با ایجاد چشم‌انداز و ارزش‌های مشترک برای کارکنانش، هدف سازمان را در جهت مشخص تعیین می‌کند، به کارها معنا می‌دهد، امید و ایمان کارکنان پرورش می‌یابد (Kotler et al., 2002:171) و با کمک ویژگی‌های منحصر به فرد خود که در ارزش‌ها و

باورهایش ریشه دارد، معنویت را در اهداف، استراتژی‌های اخلاقی و اجتماعی سازمان تسری می‌دهد (Fry et al., 2011:4) چنانچه کارکنان با تمام وجود چشم‌انداز را حس کنند، انگیزه درونی کارکنان برای تلاش بیشتر، رفاه، سلامت و معنویت آنان افزایش می‌یابد (احمدزاده، ۱۳۹۶، ج ۴: ۱۱۷). از جمله مولفه‌های چشم‌انداز:

۴-۱-۱. توحید و حق‌محوری

بنیادی‌ترین اصل در منظومه جهان‌بینی امام رضا (علیه السلام)، توحید است. توحید، پایه معرفت خداوند است. امام رضا (علیه السلام) شرط رهایی از عذاب الهی را توحید می‌داند. خداوند برترین حاکم و ولی جهان است و همه پدیده‌ها در سایه قرب او معنا پیدا می‌کند. با چنین شناختی هر مدیری مسئول است و دیگر به دید منفعت‌طلبانه به مدیریت نگاه نمی‌کند و آن را امانتی الهی می‌داند و همه چیز صبغه الهی پیدا می‌کند (نقیه، ۱۳۹۱: ۷۱). مدیران اسلامی با اندیشیدن، مشورت و با تصمیم‌گیری به موقع در تلاش‌اند برنامه‌ها را به فرصت تبدیل کنند و برای موفقیت برنامه‌هایشان از خداوند مدد می‌جویند تا آن‌ها را به هدف مطلوب برسانند (پیروز و دیگران، ۱۳۹۲: ۹). مدیر، راضی به رضای خداوند است و تلاش می‌کند تا دستورهای الهی را اجرا نماید. یکی از راه‌های رسیدن به قرب الهی و کمال حقیقی قانع بودن و بی‌اعتنایی به دنیا است. امام رضا (علیه السلام) «بِالزُّهْدِ فِي الدُّنْيَا أَرْجُو النَّجَاةَ مِنَ سَرِّ الدُّنْيَا» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۳۹) دنیا را سرای آکنده از شر و بدی می‌دانستند و عقیده داشتند وسیله زهد و بی‌رغبتی به دنیا نجات از این مکان امکان‌پذیر است. محمدبن عباد گوید «كَانَ جُلُوسُ الرِّضَا فِي الصَّيْفِ عَلَى حَصِيرٍ وَفِي الشَّتَاءِ عَلَى مَسْحٍ» (همان، ج ۱: ۱۹۲)؛ امام رضا (علیه السلام) در تابستان بر روی حصیر و در زمستان بر روی پوستین می‌نشستند. امام رضا (علیه السلام) فرمودند «عَجِبْتُ لِمَنْ اخْتَبَرَ الدُّنْيَا وَتَقَلَّبَهَا كَيْفَ يَطْمَئِنُّ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۷۵: ۴۵۰)؛ در شگفتم چگونه کسی که دنیا را آزموده و تغییراتش را به چشم دیده است، دل به آن می‌بندد. به برادرشان فرمودند «یا زید اتق الله فانه بلغنا ما بلغنا بالتقوى فمن لم يتق الله ولم يراقبه فليس منا ولسنا منه» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۲۶۰)؛ ای زید از خدا بترس آنچه ما به آن رسیده‌ایم به وسیله همین تقواست. هر کس که تقوا نداشته باشد، خدا را مراقب خود نداند از ما نیست و ما از آن نیستیم. امام درباره مدیران نالایق می‌فرماید «لَمْ يَخُنْكَ الْإِمِينُ وَلَكِنْ ائْتَمَنْتَ الْخَائِنَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۷۵: ۳۳۵)؛ انسان امین به تو خیانت نکرده است، بلکه تو به خائن اعتماد کردی. تقوا در حوزه فردی دارای نمودی اجتماعی است؛ زیرا شخص غیرمطیع امر خدا طبیعتاً در برابر مردم نیز کرنش نخواهد کرد. کسی که حاضر نیست در برابر نعمات الهی شکرگزاری کند چگونه می‌تواند با مردم سازگاری یابد به آنان احترام بگذارد (حسینی فر، ۱۳۹۵: ۱۰۸).

۴-۱-۲. عدالت خواهی

زیربنای عدالت در نگاه امام رضا (علیه السلام) حقیقت توحیدی است و تنها راه تحقق عدالت در امور فردی، تهذیب نفس و تقواست. تحقق عدالت در حوزه اجتماعی نیز به اجرای احکام الهی و پایبندی به آن در جامعه، وابسته است (کریمزاده، ۱۳۹۷: ۴۵). در قرآن آمده «أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَّوْا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا» (نسا، ۱۳۵)؛ ای اهل ایمان نگهدار عدالت باشید و برای خدا گواهی دهید هر چند این گواهی به زبان خود شما یا پدر و مادر و خویشان باشد؛ چرا که اگر آن‌ها غنی یا فقیر باشند، خدا به آن‌ها اولی است. از هوی و هوس پیروی نکنید که از حق منحرف خواهید شد. اگر حق را تحریف کنید یا از اظهار آن خودداری نمایید، خدا به هر چه کنید آگاه است. امام رضا (علیه السلام) می‌فرماید: «مَنْ عَامَلَ النَّاسَ فَلَمْ يَظْلِمْهُمْ وَحَدَّثَهُمْ فَلَمْ يَكْذِبْهُمْ وَوَعَدَهُمْ فَلَمْ يَخْلِفْهُمْ فَهُوَ مِمَّنْ كَمَلَتْ مَرُوتُهُ وَظَهَرَتْ عَدَالَتُهُ» (جرعاملی، ۱۳۸۵، ج ۲۷: ۳۹۶)؛ هر کسی در تعامل با مردم است، ولی ظلم نکند و در گفته‌هایش با آن‌ها دروغ نگویید در وعده‌هایش به آن‌ها خلف وعده نکند، چنین کسی مروتش کامل و عدالتش آشکار است؛ پس مدیر باید صداقت در گفتار و عدالت در کردار را پیشه نماید تا بستر لازم در جهت افزایش آگاهی و تعهد کاری به وجود آید (کریمزاده، ۱۳۹۷: ۶۱). منظور از عدالت سازمانی، ادراک افراد از برابری و عدالت در شرایط کاری، منافع، پرداختی یا در تعاملات میان فردی در محیط کاری است (خائف‌الهی و علیپور، ۲۰۱۰: ۴۸). اگر کارکنان از این احساس برخوردار باشند که سازمان نگرانی‌های آن‌ها را درک می‌کند، افرادی دارای ارزش و مورد توجه مدیر هستند، در ارزیابی‌های خود از مدیر، وی را منصف قلمداد می‌کنند و اقدامات او را نیز عادلانه می‌پندارند. مدیر باید در رفتارها، قضاوت‌ها و تصمیمات خود عدالت را معیار در نظر گیرد. امام می‌فرماید: «استعمال العدل و الاحسان موذن بدوام النعمة» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۲۳)؛ عدل‌ورزی و نیکی کردن خبر از پایداری نعمت می‌دهند. استنباط کلام این است که اگرچه عدالت و احسان هر یک به تنهایی ارزش اخلاقی محسوب می‌شوند؛ اما موجب فراهم شدن ارزش دیگری می‌شوند که آن دوام نعمت است. تا زمانی که آدمی برخوردار از نعمت‌های الهی است، آرامش خاطر دارد. در روایت آمده جمعی از صوفیه در خراسان بر امام وارد شدند و گفتند: خلیفه عباسی شما را برگزیده تا مقام ولایت و خلافت را به شما واگذار کند که شایستگی آن را دارید، ولی امت اسلامی نیازمند به رهبری است که لباس خشن بپوشد و غذای ناگوار تناول کند و بیماران را عیادت نماید. حضرت فرمودند یوسف (علیه السلام) پیامبر بود، در حالی که لباس‌های زیبا و زربافت می‌پوشید و بر متکای خاندان فرعون تکیه می‌زد و حکومت می‌کرد (اربلی، ۱۳۸۱ ق،

ج ۳: ۱۴۷) و فرمود رهبری شایسته به آن نیست که شما گمان کرده‌اید، بلکه تنها از امام عدالت و دادگستری خواسته می‌شود. هنگامی که سخن گوید، راست بگوید و هنگامی که حکم کند، عدالت را رعایت کند و هنگامی که وعده داد، به وعده وفا نماید (همان: ۳۰۲). امام بیان می‌کند که رعایت قانون عدل، از طرف حکومت یا سازمان و اجرای اصل مساوات بین مردم ضروری است و همه انسان‌ها در برابر قانون مساوی‌اند و قانون باید نسبت به حقوق و تکالیف آن‌ها بدون هیچ امتیاز و تبعیضی اجرا شود. امام رضا (علیه السلام) می‌فرماید: «اذا جار السلطان هانت الدوله» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۹۶: ۱۴)؛ هر گاه حکمران ستمی بر مردم روا داشته و در نظام اسلامی عدالت حاکم نباشد، ظلم و بیداد موجب ذلت حکومت می‌شود و فرو می‌پاشد.

۴-۲. عشق به نوع دوستی

مجموعه‌ای از ارزش‌ها، فرضیه‌ها و روش‌های تفکر از نظر اخلاقی درست است که به اعضای سازمان آموزش داده می‌شود (Fry et al., 2011:4). زیر بنای تعریف، ارزش‌هایی مانند صداقت، صبر، مهربانی، بخشش، قدرشناسی، فروتنی، شجاعت، وفاداری، اعتماد و شفقت است (نصرافهانی و دیگران، ۱۳۹۴: ۲۵۱). مدیر معنوی با ترویج فرهنگ نوع دوستی در درون سازمان سبب می‌شود که افراد توجه عمیقی به خود و زندگی گذشته خود داشته باشند و روابط مطلوبی با دیگران برقرار کنند. در نتیجه، مدیران به نیازها و علایق کارکنان خود و در نهایت به واگذاری اختیار و مسئولیت در جهت رشد و توسعه آن‌ها توجه کنند. از جمله مولفه‌های نوع دوستی:

۴-۲-۱. مهرورزی

خداوند می‌فرماید: «وَلَوْ كُنْتُ فَظًّا غَلِيظًا لَاقْتَضَى الْقَلْبُ لَانْقِصُوا مِن حَوْلِكَ» (آل عمران، ۱۵۹)؛ ای پیامبر اگر تو خشن بودی مردم از اطراف تو پراکنده می‌شدند. امام رضا (علیه السلام) بر این باور بودند منشأ کمال الهی انسان‌ها ارتباط با خداوند و دستیابی به فضیلت‌های انسانی است و ملاک برتری افراد بر یکدیگر نه رنگ، نژاد، سرمایه، جایگاه اجتماعی بلکه ارتباط با خداوند است. تکریم بیان کننده نحوه رفتار افراد با همکاران، سرپرستان و مخاطبان سازمان است. امام رضا (علیه السلام): «التَّوَدُّ إِلَى النَّاسِ نِصْفُ الْعَقْلِ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲: ۶۴۳)؛ دوستی با مردم رانیمی از عقل و خردمندی به حساب می‌آوردند و «بعد الایمان بالله التَّحَبُّبُ إِلَى النَّاسِ» (مجلسی، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۳۵)؛ پس از ایمان به خدا جلب دوستی مردم، مهرورزی و الفت با مردم را مهم و از ابزارهای آرامش و سعادت می‌دانستند. با مردم در نهایت ادب، تواضع و احترام رفتار می‌کرد و هیچ‌گاه خود را از مردم جدا

نمی‌کرد. اباضیت می‌گوید در سفر حضرت به خراسان، مردی بلخی خود را به امام رضا (علیه السلام) رساند. امام که برای خوردن غذا توقف کرده بودند با تمام غلامان از سیاه گرفته تا دیگران بر سر یک سفره نشستند. مرد بلخی که از این رفتار امام تعجب کرده بود، عرض کرد کاش سفره خود را از سفره خدمتکاران جدا می‌کردید. امام فرمود خدای ما یکی و پدر و مادرمان یکی است و تنها ملاک برتری تقواست (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸: ۲۳۰).

۴-۲-۲. تواضع و ملایمت

امام (علیه السلام) سفارش می‌کردند که موجبات آزار و اذیت دیگران را فراهم نکنید: «اَقْرَبُكُمْ مِنِّي مَجْلَسًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ احْسَنُكُمْ خُلُقًا» (عطاردی، ۱۴۱۳، ج ۲: ۲۹۴)؛ قیامت کسی به من نزدیک است که در دنیا خوش اخلاق تر باشد. مدیران جز با نرمی و ملایمت نمی‌توانند فاصله‌های میان خود و کارکنان را بردارند. امام فرمود: «التَّوَّاضِعُ دَرَجَاتُ مِنْهَا اِنْ يَعْرِفُ الْمَرْءُ قَدْرَ نَفْسِهِ لَا يُحِبُّ اَنْ يَأْتِيَ اِلَى اَحَدٍ اِلَّا مِثْلَ مَا يُوْتِي اِلَيْهِ اِنْ رَأَى سَيِّئَةً دَرَاهَا بِالْحَسَنَةِ كَاظِمٌ الْغَيْظِ عَافٍ عَنِ النَّاسِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۲۴)؛ تواضع در جاتی دارد که یکی از آن‌ها این است که انسان قدر خود را بشناسد و دلش آرام بگیرد با مردم آن‌طور عمل کند که انتظار دارد مردم با او رفتار کنند. اگر از کسی بدی دید با خوبی جبران کند، خشم خود را فرو برد و مردم را ببخشد.

امام رضا (علیه السلام) در تعاملات اجتماعی به نیکوترین صورت با مردم برخورد می‌نمودند. بعد از نماز می‌نشستند مردم در خدمت‌شان حاضر می‌شدند سوال خویش را طرح می‌کردند. امام با مردم بسیار نرم و آرام سخن می‌گفتند در برابر کسی سخن ناروا بر زبان نمی‌راندند. حضرت به سخنانشان گوش می‌داد و تا مطلب تمام نمی‌شد سخن او را قطع نمی‌کردند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۸۵). انسان مومن نباید در راستای ریاست‌طلبی بر مردم تلاش کند، بلکه خود را خدمتگزار مردم بداند. چنین فردی در رفتارش با مردم متواضع است و برتری و سلطه‌گری ندارد. امام فرمود: «مَا ذُئِبَانِ ضَارِبَانِ فِي غَنَمٍ قَوْمٍ قَدْ تَفَرَّقُوا رُءُؤُهَا بِأَصْرَ فِي دِينِ الْمُسْلِمِ مِنَ الرِّيَاسَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۲۹۷)؛ وجود دو گرگ درنده در گله بی‌چوپان به اندازه ریاست‌طلبی در دین یک مسلمان زیانبار نیست. مدیران با الگو قرار دادن آنان می‌توانند روش صحیح برخورد اسلامی با افراد زیردست و کارکنان را بیاموزند. امام رضا (علیه السلام) درباره تعامل با دیگران می‌فرماید: «اصْحَبِ السُّلْطَانَ بِالْحَدَرِ وَ الصَّدِيقَ بِالتَّوَّاضِعِ وَ الْعَدُوَّ بِالْحَدَرِ وَ الْعَامَّةَ بِالْبِشْرِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۵۵: ۷۵)؛ با حاکم با احتیاط همنشینی کن، با دوست همراه با تواضع، با دشمن همراه با هوشیاری، با عموم مردم با خوشرویی. مدیر باید علاوه بر اجرای قاطع و دقیق دستورالعمل‌های اداری از راه مهربانی به اداره امور بپردازد. تندخویی و خشونت آفت مدیریت است و موجب هتک

حرمت به مدیر می‌شود. امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: «إِنْ شِئْتَ أَنْ تُكْرَمَ فَلَنْ وَإِنْ شِئْتَ أَنْ تُهَانَ فَاحْشُنْ» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۲، ج ۴: ۱۶۱)؛ اگر می‌خواهی به تو احترام شود، پس نرمش بدار و اگر می‌خواهی به تو اهانت شود، خشن باش.

۴-۳. ایمان / امید به کار

امام رضا (علیه السلام) ایمان را «هُوَ مَعْرِفَةُ بِالْقَلْبِ وَاقْرَارُ بِاللِّسَانِ وَعَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۱۳۳)؛ اعتقاد و شناخت قلبی، اقرار به زبان و عمل به اعضای بدن می‌دانست و فرمود: «لَا يَسْتَكْمِلُ عَبْدٌ حَقِيقَةَ الْإِيمَانِ حَتَّى تَكُونَ فِيهِ خِصَالٌ ثَلَاثٌ الْفَقْهُ فِي الدِّينِ وَحُسْنُ التَّقْدِيرِ فِي الْمَعِيشَةِ وَالصَّبْرُ عَلَى الرَّزَايَا» (ابن شعبه، ۱۳۶۳: ۵۲۵)؛ هیچ بنده‌ای به کمال حقیقت ایمان نرسد جز وقتی که قصد داشته باشد فهم دین، اندازه‌گیری صحیح معاش، صبر بر مصائب کند. ایمان و دینداری باید با تقوای الهی قرین باشد. از بیان امام رضا (علیه السلام) با توجه به سوره رعد، آیه ۲۸ برداشت می‌شود، توانایی فرد در غلبه بر احساس ناامیدی بستگی به میزان شناخت او از خداوند دارد. آگاه باش که با یاد خدا دل‌ها آرامش می‌یابد.

امید و ایمان به‌عنوان یک محرک درونی در کارکنان ایجاد انگیزه می‌کند که بر هدف متمرکز شوند تا وظایف خود را به بهترین شکل انجام دهند (Fry, 2016:4) با ایمان و امیدوار درباره مقصد و نحوه رسیدن به آن بینش روشن دارند و برای رسیدن به اهدافشان تمایل دارند که با سختی‌ها مواجه شوند (نور علیزاده، ۱۳۸۷: ۱۰۶). امید و ایمان منشأ این اعتقاد است که چشم‌انداز، آرمان‌ها، اهداف و ماموریت سازمان با موفقیت تحقق می‌یابد (Fry et al., 2011:4). امام رضا (علیه السلام) می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِي يَطْلُبُ مِنْ فَضْلِ يَكْفُ بِهِ عِيَالَهُ أَعْظَمُ أَجْرًا مِنَ الْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (ابن شعبه، ۱۳۶۳، ج ۱: ۴۴۵)؛ آن کس که با کار در جست‌وجوی مواهب زندگی برای تأمین خانواده خویش است، پاداشی بزرگ‌تر از مجاهدان راه خدا دارد. با توجه به این روایت، با کار و تلاش است که انسان و افراد خانواده او احساس امنیت می‌کنند، شخصیتی اجتماعی می‌یابند، زمینه رشد عقلی و تنی آنان فراهم می‌شود تا به تکلیف‌های خدایی بدون هیچ نگرانی عمل کنند (حکیمی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۷۱). از جمله عوامل امید به کار:

۴-۳-۱. وظیفه‌شناسی

مدیران معنوی با تقویت معنویت از طریق ایجاد حساسیت و بیان موضوع‌های اخلاقی و غیرمادی در کارکنان، آنان را متوجه وظایف کاری خود می‌کنند (ضیایی و دیگران، ۱۳۸۷: ۷۱). هدفی که ماورای یک کار قرار می‌گیرد، بُعد خدمتگزاری آن است. در این صورت فرد حقیقت

اصلی کار را مشاهده می‌کند و با انجام وظایف کاری خود به آرامش دست می‌یابد. امام رضا (علیه السلام) درباره انجام وظیفه اگر درخواستی را که می‌توانستند انجام دهند اصلا رد نمی‌کرد. مردم خیلی از مسائل و نیازهایشان را با امام مطرح می‌کردند و خادمان نیز به راحتی و با مهربانی برای برآوردن خواسته‌هایشان اقدام می‌کردند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۲۸۵)؛ بنابراین معنویت در کار شامل خدمت خالصانه به دیگران بدون هیچ چشمداشتی از جانب وی است. امام رضا (علیه السلام) می‌فرماید: «صاحب النعم الكثيرة هو على حافة الهاوية أي شيء هي ثم قال إن صاحب النعمة على خطر إنه يجب عليه حقوق الله فيها والله إنه لتكون على النعم من الله فما أزال منها على وجل وحرک يده حتى أخرج من الحقوق التي تجب لله على فيها فقلت جعلت فداك أنت في قدرك تخاف هذا» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۳: ۵۰۲)؛ کسی که دارای نعمت فراوان است، در لبه پرتگاه است؛ زیرا حقوقی از سوی خداوند بر او لازم شده است. به خدا قسم هنگامی که نعمت‌ها و اموالی از پروردگار به من می‌رسد، همواره بیمناکم و نگران از ادای شکر آن و حقوقی که از سوی خداوند بر عهده من به دلیل آن نعمت‌ها واجب شده تا آن‌گاه که از عهده آن وظایف الهی برآیم. این روایت مشخص می‌کند که بر اساس آن نعمت و حقوق باید انجام وظیفه کرد و وجدان کاری داشت فرمود؛ حریصانه به دنبال رفع حاجت حاجتمندان باشید هیچ عملی بعد از واجبات بالاتر از شادکردن مسلمان نیست (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۷۸: ۳۴۷).

۴-۴. معناداری در کار

معنادار بودن، فرصتی است که افراد احساس کنند هدف‌های شغلی مهمی را دنبال می‌کنند کارشان ارزش اجتماعی دارد (نرگسیان، ۱۳۸۶، ۳۱)؛ وقت و نیروی آن‌ها با ارزش است در کار کارآمدی دارند و از طریق خدمت کردن به دیگران تفاوت ایجاد می‌کنند. بدین وسیله بیشتر به آن متعهد شده و در رسیدن به هدف پشتکار بیشتری نشان می‌دهند (جوهری کامل، ۱۳۸۸: ۱۴). درجه پایین معناداری به بی‌علاقگی و احساس جدایی با شغل منجر می‌شود و در مقابل درجه بالایی از معناداری به تعهد، مشارکت منجر می‌شود. هدف مدیریت معنوی این است که با تعریف هدف و درگیری شغلی حس معناداری در کارکنان ایجاد کند و برای این کار باید به نیازهای اساسی کارکنان توجه کند تا زمینه‌های بقای معنوی آنان فراهم شود. از جمله عوامل معناداری در کار:

۴-۴-۱. توانمندسازی

به معنای خاص، قدرت بخشیدن و دادن آزادی عمل به کارکنان (Ozaralli, 2015:369) در

مفهوم سازمانی طراحی و ساخت سازمان به نحوی که افراد ضمن کنترل خود، ظرفیت‌های بالقوه انسان‌ها برای بهره‌گیری از توانایی‌ها فعال سازد و آمادگی قبول مسئولیت‌های بیشتری نیز داشته باشند (ناییب و آقایبی، ۱۴۰۱: ۶۹). افراد توانمند، احساس معنادار بودن می‌کنند؛ زیرا فعالیت در نظام ارزشی آن‌ها مهم تلقی می‌شود و درباره آنچه تولید یا ایجاد می‌کنند، دقت می‌کنند و بدان اعتقاد دارند (موغلی و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۲۲).

در آموزه‌های دینی به موضوع تخصص در کار بسیار توجه شده است. در سوره یوسف آیه ۵۵ آمده: یوسف (علیه السلام) به مصر می‌گوید: «اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي خَفِيضٌ غَلِيمٌ»؛ مرا بر خزائن این سرزمین بگمار همانا من نگاهبانی امین و کاردانی آگاه به این کار هستم. از تخصص و آگاهی خویش در این باره می‌گوید. تخصص نداشتن در کار سبب می‌شود که کار خوب صورت نگردد و در نتیجه، زبان‌های فراوانی به سازمان یا جامعه وارد آید. امام رضا (علیه السلام) از سپردن کارها به دست افراد بی‌تخصص و ناوارد بازداشته و فرمود: «الْبَرَاءَةُ مِمَّنْ نَفَى الْأَخْيَارَ وَأَوَى الطُّرْدَاءَ اللَّعْنَاءَ أَسْتَعْمَلَ السُّفَهَاءَ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۲۶)؛ بیزار بودن از کسانی که نیکان را تبعید کردند و کسانی را که باید رانده می‌شدند در مرکز اسلامی پناه دادند و کم‌خردان، غیرمتخصصان و ناآگاهان را به کار گماردند. در سوره نسا آیه ۵ آمده: «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا» و اموالی که خدا قوام زندگی شما را به آن مقرر داشته به تصرف سفیهان ندهید. مدیر توانمند از ظرفیت‌های موجود با رعایت قوانین و استفاده از نیروهای متخصص مسیر را هموار کند و با توانمندسازی کارکنان می‌توان به رفع ضعف‌ها اقدام کرد. امام رضا (علیه السلام) تبعیض، نابسامانی‌ها، فقر، بی‌عدالتی، محرومیت و مشکلات در جامعه اسلامی علت‌هایی دارد از جمله به‌کارگیری اشخاص ناآگاه و غیر توانمند، کسانی که از نظر فکر و فن برای اداره جامعه و تدبیر امور تخصص لازم را ندارند باعث عقب‌ماندگی و محرومیت جامعه خواهند شد (حکیمی، ۱۳۷۹: ۱۳۷).

۴-۵. عضویت در سازمان

عضویت یعنی حس داشتن شغلی که از نظر سازمان و همکاران مهم است و مدیر معنوی با ایجاد این احساس، سبب تقویت اعتماد و صمیمیت بین مدیران و کارکنان می‌شود و خود را در تصمیم‌گیری‌های سازمان شریک می‌داند (ضیایی و دیگران، ۱۳۸۷: ۷۵). انگیزش درونی، اشتیاقی است که افراد با توجه به عضویت و تجربیات خود از کارشان به دست می‌آورند و بر عوامل شخصی مانند نیازها و احساس لذت مبتنی است. حالت‌های روان‌شناختی مختلفی از جمله احساس موثر بودن، معنادار بودن، حق انتخاب و حتی پشتیبان بودن مدیر و احساس

درباره آینده شغلی را در برمی گیرد که سبب تقویت تلاش های کارکنان می شود تا در کارهایشان متعهد و پرانرژی باشند (Thomas, 2000:71). از جمله عوامل موثر عضویت در سازمان:

۴-۵-۱. مشورت

برخورداری از همفکری دیگران در کارها و رأی تخصصی خردمندان برای انتخاب بهترین تصمیم است. خداوند به پیامبر فرمود: «وَسَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران، ۱۵۹)؛ در کارها با آنان مشورت نما. پیامبر با اینکه خود رهبر جامعه بودند در مسائل مختلف اجتماعی و اجرایی در جنگ و صلح به مشورت با یاران می نشستند حتی گاه نظر آن ها را ترجیح می دادند تا الگویی برای مردم به ویژه مدیران باشد چراکه برکات مشورت از زبان های احتمالی آن بیشتر است.

فردی که نگرش ارزشمند و خوش بینانه به مردم داشته باشد با نزدیکان، همکاران همکاری و مشورت خواهد داشت و نقطه مقابل زمانی که بینش حقیرانه و بدبینانه به انسان ها داشته باشد، قادر به همکاری و مشارکت با آن ها نخواهد بود. معمر بن خلاد می گوید: غلام امام رضا علیه السلام به نام سعد از دنیا رفت. فرمود مردی امانتدار به من نشان ده تا او را به جای سعد برگزینم. پیامبر با اصحاب خود مشورت می کرد سپس درباره آنچه می خواست تصمیم می گرفت و بر اجرای آن جدیت می ورزید (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۷۵: ۱۰۱). امام رضا علیه السلام فتوا به جواز مشورت با زیردستان نیز می دهند. لزومی ندارد که مشاوران حتما بالاتر از خود انسان باشند؛ چه بسا مشورت با افراد کوچک تری که دارای عقل هستند، راه گشا باشد. مشورت با آن ها در مسائل اجرایی و جزئی بوده، مسائلی که مربوط به شیوه و عمل خود مردم است. حسن بن جهم گوید روزی امام رضا علیه السلام فرمود با وجود اینکه علی علیه السلام از تمام عقول بشر برتر بود، اما گاهی با غلامی سیاه پوست از سودان مشورت می کرد، می فرمود: همانا خداوند گاهی زبان او را می گشاید مشکل را به زبان چنین شخصی برطرف می کند (حرعاملی، ۱۳۸۵، ج ۸: ۴۲۸). امام می فرماید: «لَا تُشَاوِرَنَّ جَبَانًا فَإِنَّهُ يُضَيِّقُ عَلَيْكَ الْمَخْرَجَ وَ لَا تُشَاوِرَنَّ بَخِيلًا فَإِنَّهُ يَقْضِرُ بِكَ أَنْ غَايَتِكَ وَ لَا تُشَاوِرَنَّ حَرِيصًا فَإِنَّهُ يَزِينُ لَكَ شَرَّهَا وَ اعْلَمَنَّ الْجُبْنَ وَ الْبُخْلَ وَ الْحِرْصَ غَرِيظَةً يَجْمَعُهَا سُوءُ الظَّنِّ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج ۴: ۴۰۹)؛ با فرد ترسو مشورت نکن چون کارها را دشوار جلوه داده، از انجام دادن کارهای مهم باز می دارد. با فرد بخیل مشورت نکن مشورت گیرنده را از هدفش باز می دارد. از مشورت با حریص منع می کرد که برای جمع آوری ثروت، شر و بدی کار را خوب جلوه می دهد. علی علیه السلام به مالک اشتر فرمان می دهد با خردمندان مشورت کند کسی که خودرای باشد، هلاک می شود و مشورت کردن با دیگران، شریک شدن در عقل و تجربه آن هاست؛ زیرا انسان با مشورت، کمتر اشتباه می کند (آمدی، ۱۳۸۳: ۱۸۳). غفلت از مشورت موجب پناه بردن به استبداد می شود.

مدیر همواره باید خود را نیازمند مشورت با مسئولان، کارکنان ببیند.

۴-۵-۲. قدرشناسی

قرآن می‌فرماید: «وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (ابراهیم/۷)؛ اگر سپاسگزاری کنید، نعمت شما افزون خواهد شد و اگر ناسپاسی نمایید قطعاً عذاب سخت خواهد بود. امام رضا فرمود: «لَا يَنْقُطُ الْمَزِيدُ مِنَ اللَّهِ حَتَّى يَنْقَطِعَ الشُّكْرُ مِنَ الْعِبَادِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۵۶:۷۱)؛ تا شکرگزاری بندگان قطع نشود، افزودن نعمت از طرف خدا قطع نمی‌شود. فرمود: «مَنْ لَمْ يَشْكُرِ الْمُنْعَمَ مِنَ الْمَخْلُوقِينَ لَمْ يَشْكُرِ اللَّهَ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲:۲۷)؛ هرکس که صاحبان نعمت و نیکی مردمی را تشکر و سپاس نکند خدا را هم سپاس نکرده است. مدیر می‌تواند با تشویق نیروهای کارآمد و تنبیه نیروهای خطاکار و ضعیف انگیزه‌های بهبود کار را در بین کارکنان قوی کند. امام علی (علیه السلام) می‌فرماید: افراد نیکوکار و خطاکار در نزد مدیر نباید برابر باشند (نهج البلاغه، نامه ۵۳: ح ۱۷۷)؛ زیرا این کار سبب بی‌رغبت شدن نیکوکاران در انجام کارهای نیک و جسور شدن خطاکاران در انجام بدی‌ها شود.

۴-۶. تعهد سازمانی

وفاداری به ارزش‌ها، اهداف سازمان و احساس تعلق و وابستگی به ماندن در سازمان را تعهد سازمانی می‌نامند (موغلی و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۲۳). مدیریت معنوی تاثیر قابل توجهی بر رضایت شغلی و تعهد سازمانی دارد. رضایت شغلی قضاوتی است که اعضا نسبت به شغل و محیط کار خود دارند که باعث افزایش کارایی، بروز خلاقیت و احساس رضایت فردی می‌شود (آذرنیوشان و دیگران، ۱۳۹۷: ۷۸). مدیریت معنوی با ایجاد احساس هویت سبب شود کارکنان حس کنند کارشان بامعناست و سازمان از آن‌ها حمایت می‌کند؛ در نتیجه، میزان رفاه و کیفیت زندگی آنان ارتقا می‌یابد، کارکنان احساس تعهد بیشتری نسبت به سازمان می‌کنند و مشارکت بالایی خواهند داشت (Campbell & Hwa, 2014:116) چنین مدیری با وظیفه‌مداری و رعایت قانون در سازمان از وقت‌کشی و هدر رفتن سرمایه‌های سازمان ممانعت می‌کند (رضایی‌منش و بارانی، ۱۳۹۲: ۱۰۲). از عوامل موثر بر تعهد سازمانی:

۴-۶-۱. وفاداری

به‌منزله احساس تعلق، تعهد، تمایل به حفظ عضویت، آمادگی برای مشارکت و تمایل به پیروی از رهنمودهای سازمانی است (پورعزت و دیگران، ۱۳۹۲: ۶۶). وفاداری انگیزه بیشتری برای ماندن

در سازمان برای کارکنان فراهم می‌کند و باعث می‌شود کارکنان برای دستیابی به اهداف سازمان برنامه‌ریزی و تلاش داشته باشند و بر کار خود تسلط پیدا کنند (کعب‌عمیر و نعمامی، ۱۳۹۵: ۵۶). مدیر معنوی باید بداند که برای تقویت وفاداری کارکنان، وجود ثابت کارکنان در سازمان اهمیت دارد؛ زیرا موجب تقویت بخشی نیروی انسانی می‌شود و منابعی از تجربیات را برای سازمان در پی خواهد داشت. در مقابل تغییر پیاپی کارکنان و عدم وفاداری کارکنان به سازمان، موجب وارد آمدن هزینه‌های زیادی به سازمان می‌شود (طه‌زاده، ۱۳۹۲: ۶۸). امام رضا علیه‌السلام وفاداری را سنت نبوی دانستند و فرمودند: «إِنَّا أَهْلَ بَيْتِ نَبِيِّ نَبِيِّنَا وَوَعَدْنَا عَلَيْنَا دِينَنَا كَمَا صَنَعَ رَسُولُ اللَّهِ» (ابن شعبه، ۱۳۶۳: ۳۳۳)؛ ما خاندانی هستیم که وعده‌مان را دینی بر خودمان می‌بینیم، همان طور که رسول خدا انجام داد. پیروان باید بر وعده خود پایدار بمانند و سر قول و قرار خویش باشند و در انجام وعده کوتاهی نکنند.

۴-۷. عملکرد سازمانی، بهره‌وری و بهبود مستمر

عملکرد به معنای انجام دادن هر کار منظم یا تعهد شده و مجموعه فعالیت‌های مرتبط با اهداف سازمان است. موفقیت سازمان‌ها در عملکردشان مشاهده می‌شود (ابزری و دیگران، ۱۳۸۸: ۲۶) بهره‌وری یعنی سازمان از منابع بهینه سود ببرد. بهبود مستمر یعنی بهره‌وری به انتها نمی‌رسد و با کمک سرمایه‌های انسانی و نوآوری راه‌های جدید برای افزایش بهره‌وری و توسعه سازمان می‌توان یافت (اولیاء و دهستانی، ۱۳۸۵: ۲۶). مدیر معنوی باید برای افزایش بهبود مستمر سازمان به مسائل رفاهی و حقوقی کارکنان توجه کند تا آن‌ها برای اجرای اهداف سازمان دغدغه نداشته باشند. از مولفه‌های عملکرد سازمان و بهبود مستمر:

۴-۷-۱. رعایت حقوق

مدیر معنوی باید حقوق کارکنان را با توجه به فعالیت‌ها و ارزش شغلی آن‌ها رعایت و به موقع پرداخت کند. هر یک از خادمان و کارکنان وظایفی داشتند؛ امام علیه‌السلام شخصیت و احترام آنان را حفظ و به آن‌ها نیکی می‌کرد. در روایتی سلیمان جعفری می‌گوید: وارد خانه شدیم. غلامان مشغول کار بودند. فرد ناشناسی بود. امام گفت: کیست؟ گفتند: در کارها با ما کمک می‌کند و هر چه بدهیم قبول می‌کند. امام فرمود: هر کس را برای کاری آوردید حتماً از قبل دستمزد را تعیین کنید و قرارداد ببندید. کسی که بدون قرارداد و تعیین مزد کاری انجام بدهد اگر سه برابرش را هم به او بدهید گمان بد می‌برد و تصور می‌کند حق او را ندادید یا کم دادید اما اگر مزدش تعیین شود قرارداد ببندید و به مقدار معین شده بپردازید از شما خوشحال خواهد بود

و تشکر می‌کند. اگر هم بیش از مقدار تعیین شده چیزی به او بدهید ناچیز باشد سپاسگزار خواهد بود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ۲۸۸).

۴-۷-۲. نظارت

نظارت یعنی فعالیت‌های سازمان در جهت اهداف برنامه‌ریزی شده باشد (رضاییان، ۱۳۷۱: ۵۵۸). نظارت در اسلام، همه‌جانبه و نظام‌مند است؛ یعنی فرد علاوه بر اینکه وظیفه دارد به‌طور خودکنترل و وظایفش را به درستی انجام دهد، نظام هستی به‌گونه‌ای تبیین شده که فرد بر اساس باورهای خود، تحت نظارت قرار گیرد (فروزنده و جوکار، ۱۳۹۲: ۳۱۵). نظارت بر مدیران و کارمندان سبب شناختن افراد خدمتگزار و دادن پاداش، آن‌ها به خدمت بیشتر تشویق شوند؛ با تنبیه و مجازات، متخلفان به خود جرئت خیانت، کم‌کاری ندهند. مدیریت معنوی از طریق بازدید غیررسمی و رسمی، عملکرد کارکنان را بررسی می‌کند.

پیامبر ﷺ همه مسلمانان را نسبت به اعمال و رفتار یکدیگر مسئول می‌داند، می‌فرماید: «کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیت» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۴: ۲۹۴)؛ به‌راستی که همه شما سرپرستید همه شما جوابگوی مردم زیردست خود هستید. یک مدیر و کارمند مسلمان مکلف است تا نسبت به پیاده‌سازی احکام شرعی، ضوابط سازمانی خود را مسئول بداند و انتقادش همواره از روی خیرخواهی بوده سازنده باشد (پیروز و دیگران، ۱۳۹۲: ۹). امام رضا (علیه السلام) بر کار خادمان خویش نظارت داشت و اگر خلافی می‌دید، مشفقانه تذکر می‌داد. در روایتی از نوح بن شعیب آمده: «أکل الغلمان یوما فاکهة فلم یستقصوا أکلها ورموا بها، فقال لهم أبو الحسن إن کنتم استغنیتم فان اناسا لم یستغنوا أطمعوا من یحتاج إلیه (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۹: ۱۰۲)؛ روزی یکی از غلامان میوه را ناقص خورد به دور انداخت. فرمودند اگر شما از آن بی‌نیازید، افرادی به آن محتاج‌اند آن را به کسی دهید که نیازمند است. به رفتارهای نادرست بستگان نزدیک خویش اعتراض می‌کرد تا از انتساب به او سوءاستفاده نکنند. برادر امام زید بن موسی در بصره قیام کرد و کشتار و آتش‌سوزی در خانه‌های عباسیان راه انداخت دستگیرش کردند نزد مامون فرستادند. حضرت گفت نباید به دلیل نسبت با من از گناهت درگذرند، تو هنگامی برادر من هستی که خداوند را اطاعت کنی، اهل تقوا باشی نه اینکه با انجام معصیت به خواسته‌ات برسی (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۲۵۸).

۴-۷-۳. عفو و گذشت

خداوند محبت و روحیه سرزنش را در وجود انسان قرار داده و استفاده به موقع از هر کدام می‌تواند اثربخش باشد. مدیران در هنگام برخورد با رفتار کارکنان گذشت بر انتقام، حسادت

و کینه‌طلبی ترجیح داده شود. در ارتباط با کارکنان باید عدم سختگیری، خشونت، داد و فریاد همراه باشد. حضرت سجاد (علیه السلام) برای کسی که به آدم بدی کرده است حقی قرار می‌دهد آن عفو و گذشت اوست (رساله حقوق امام سجاد (علیه السلام)، ۱۳۸۵، حق ۴۹).

خدا در آیات ۱۵۹ و ۱۶۰ سوره بقره می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُّوا فَأُولَٰئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ»؛ یقیناً کسانی که آنچه را ما از دلایل آشکار و وسیله هدایت نازل کردیم، پنهان می‌کنند تا مردم به قرآن و پیامبر ایمان نیاورند. خدا لعنت‌شان می‌کند، مگر کسانی که توبه کردند، مفسد خود را اصلاح کردند آنچه را پنهان کرده بودند برای مردم روشن ساختند پس توبه آنان را می‌پذیرم. توبه حقیقی با کردار شایسته و جبران گذشته امکان‌پذیر است. در آیات قرآن، تبشیر و تشویق، مقدم بر انذار و تنبیه است. مدیران معنوی نخست از عنصر تشویق بهره بگیرند و در نهایت از تنبیه استفاده کنند (کدخدایی و فلاح، ۱۳۹۰: ۸۴). مدیریت معنوی سازمان این فرصت را برای اعضای سازمان فراهم سازد اگر خودشان به خطای خود اعتراف کردند و درصد جبران اشتباهاتشان برآمدند، مدیریت معنوی به جای تحقیرکردن و کوبیدن فرد این فرصت را برای آنان ایجاد می‌کند که گذشته خود را اصلاح کنند و برای سازمان فرد مفیدی شوند.

امام رضا (علیه السلام) تا جایی که امکان داشت از خطای گناهکاران چشم‌پوشی می‌کرد. نقل کرده‌اند جلودی از سرکرده‌های دربار هارون بود برای سرکوب محمدبن جعفر عموی امام به مدینه حمله کرد. زیورآلات زنان را به یغما می‌برد. امام رضا (علیه السلام) دستور داد تمام زنان آل علی (علیه السلام) در منزلی گرد آیند. امام رضا (علیه السلام) مانع ورود جلودی به منزل شد. فرمود اجاره بده من زیورها را به تو تحویل دهم راضی شد. جلودی با ولایت‌عهدی امام سخت مخالف بود برای امام ایجاد مزاحمت می‌کرد. مامون او را زندانی کرد. پس از مدتی به وساطت ذوالریاستین آزاد شد. در یک جلسه که جلودی حضور داشت، امام برای آزادی او به مامون فرمود این پیرمرد را به من ببخش. جلودی که به امام نگاه می‌کرد گمان برد امام از او بدگویی می‌کند. به مامون گفت سفارش این مرد را در مورد من قبول نکن. مامون به امام گفت اصرار دارد که توصیه شما را درباره او نپذیرم سپس دستور داد تا او را بکشند (امین، ۱۴۰۳، ج ۲: ۲۵).

۴-۸. تحلیل مولفه‌های مدیریت معنوی در سیره رضوی

طبق روایات امام رضا (علیه السلام) تمام مولفه‌های مدیریت معنوی در سیره رضوی وجود دارد.

۴-۸-۱. چشم انداز

مدیر معنوی چشم‌اندازی از آینده سازمان که از ارزش‌های مدیر نشئت، گرفته ایجاد کرده است مانند حق‌مداری و عدالت. در آموزه‌های رضوی هدف نهایی انسان رسیدن به قرب الهی است؛ پس تمام فعالیت‌ها در هر عرصه‌ای باید در مدار توحیدی شکل گیرد. امام رضا (علیه السلام) یکی از راه‌های رسیدن به قرب الهی را بی‌اعتنایی به دنیا می‌دانست (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۳۹). چشم‌انداز به‌گونه‌ای در کارکنان نفوذ می‌کند که به تحقق آن در سازمان ایمان آورند. به این ترتیب، انگیزه درونی کارکنان برای تلاش بیشتر افزایش می‌یابد؛ زیرا این افراد چشم‌انداز مشترک ایجاد شده توسط مدیریت معنوی را با اهداف خود همسو می‌دانند و به‌عنوان ارزش‌های سازمان می‌پذیرند. در سازمان افراد برای روبه‌های منصفانه ارزش قائل‌اند؛ زیرا درک بی‌عدالتی آثار مخربی بر روحیه کار سازمانی و فردی دارد و تلاش و انگیزش کارکنان را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد؛ بنابراین مدیر معنوی باید در قبال کارکنان و اعمال آن‌ها با رعایت عدالت برخورد کند تا پیشرفت سازمان اتفاق افتد (سید جوادین و دیگران، ۱۳۸۷: ۵۷).

۴-۸-۲. عشق به نوع دوستی

مدیر معنوی با رواج فرهنگ نوع‌دوستی در سازمان بر اساس ارزش‌های انسانی که شامل اخلاقیات مانند تواضع و مهرورزی است، باعث می‌شود افراد توجه عمیقی به خود و دیگران نشان دهند و روابط مطلوبی با یکدیگر برقرار کنند. امام رضا (علیه السلام) فرمودند: پس از ایمان به خدا جلب دوستی مردم و مهرورزی اهمیت دارد (مجلسی، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۳۵).

۴-۸-۳. ایمان به کار

امید و ایمان منشأ این اعتقاد است که چشم‌انداز و اهداف سازمان با موفقیت تحقق خواهد یافت و در این صورت فرد از هیچ کوششی دریغ نمی‌کند و وظایف خود را به بهترین نحو انجام می‌دهد؛ اینکه انجام وظایف هر یک به طور اجتماعی و هم‌شخصی برای فرد معنادار است و در نهایت موجب افزایش مسئولیت‌پذیری و وظیفه‌شناسی در کارکنان می‌شود. امام رضا (علیه السلام) درباره وظیفه‌شناسی فرمود: حریصانه به دنبال رفع حاجت حاجتمندان باشید (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۷۸: ۳۴۷).

۴-۸-۴. عضویت در سازمان

عضویت یعنی احساس داشتن کاری مهم از نظر سازمان و دیگر همکاران که باعث می‌شود جو

اعتماد و صمیمیت بین کارکنان تقویت شود. مدیریت معنوی باید با کارکنان خود در برنامه‌ها و تصمیم‌گیری‌های سازمان مشورت کند و به نظرات آن‌ها توجه نماید تا خود را مسئول احساس کنند و به همکاران خود کمک نمایند. امام (علیه السلام) در سیره مدیریتی خویش با بزرگان و زیردستان مشورت می‌کرد. مدیر معنوی باید به دلیل انجام وظایف نیز از کارکنان قدرشناسی نماید تا کارکنان احساس کنند عضوی مهمی برای سازمان هستند و انگیزه فعالیت و تعهد در آن‌ها تقویت شود.

۴-۸-۵. معناداری در کار

مدیر معنوی با فراهم آوردن بسترها و فرصت‌ها برای شکوفایی توانایی‌ها و شایستگی‌های افراد می‌تواند سطح بالایی از توانمندی را برای کارکنان در حیطه کاری خود ایجاد و از این طریق سازمان با سرعت بیشتری در مسیر توسعه پایدار حرکت کند. امام رضا (علیه السلام) از سپردن کارها به دست افراد ناوارد نهی می‌کرد (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۲۶).

۴-۸-۶. تعهد سازمانی

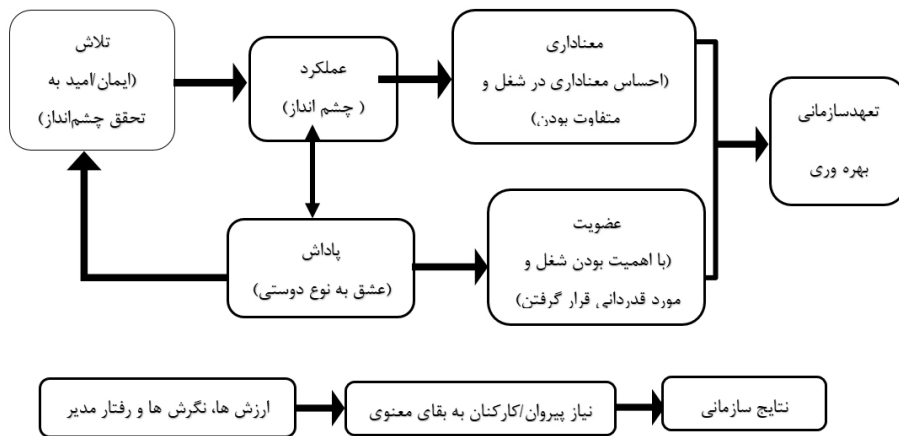
نیروی متعهد زمینه را برای رشد و توسعه سازمان فراهم می‌کند. بر عکس نیروی بی‌تعهد نه تنها خود در جهت نیل به اهداف سازمان حرکت نمی‌کند، سازمان را هم در تحقق اهدافش ناکام می‌سازد. یکی از عوامل تعهد سازمانی وفاداری است؛ زیرا تعهد سازمانی نوعی احساس تعلق به سازمان است. فردی که به شدت متعهد است در سازمان مشارکت دارد، ارزش‌های آن را می‌پذیرد و از عضویت در آن لذت می‌برد (رهنمای و محمودزاده، ۱۳۸۷: ۳۲). مدیریت معنوی از طریق احساس رضایت شغلی که با برخورد و رفتار عادلانه با کارکنان دارد، این وفاداری و تعهد را ایجاد می‌کند (بهرام‌زاده و یادگار، ۱۳۸۷: ۵۵). امام رضا (علیه السلام) فرمود: پیروان باید سر قول و قرار خویش باشند و در انجام وعده کوتاهی نکنند.

۴-۸-۷. بهبود مستمر

مدیر معنوی برای افزایش بهبود و بهره‌وری فقط به کنترل‌های بیرونی و نظارت مستقیم توجه ندارد، بلکه بر کنترل درونی و خودمدیریتی تأکید دارد. پرداخت حقوق و مزایا به کارکنان متناسب با وظیفه‌شان و به موقع بودن آن عملکرد را افزایش می‌دهد. امام رضا (علیه السلام) فرمودند: هر کس را برای کاری آوردید حتماً از قبل حقوقش را تعیین کنید و قرارداد ببندید (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۵: ۲۸۸). امام بر کار خادمان نظارت داشت و اگر خلافتی می‌دید تذکر می‌داد و در جایی که لازم می‌دیدند

گذشت هم می کردند.

کار بست روش تحقیق در تحلیل داده‌ها نشان می‌دهد که مدیر معنوی باید رفتارها و قضاوت‌های خود را بر پایه عدالت قرار دهد. مدیر می‌تواند از طریق وارد کردن ارزش‌های اخلاقی مانند تواضع، احترام به دیگران، تشویق کارکنان و با ایجاد چشم‌اندازی معنوی باعث افزایش اعتماد کارکنان شود و با توانمند کردن و دادن مسئولیت‌ها به آن‌ها وفاداری و تعهدشان را بالا ببرد و عملکرد سازمان را افزایش دهد؛ در نتیجه، عدالت سازمانی برقرار شود که این امر سبب بقای معنویت و رفاه فردی کارکنان از طریق عضویت و معناداری کار می‌شود؛ بنابراین تمام مؤلفه‌های مدیریت معنوی در سیره رضوی مشهود است با این تفاوت که مبنای استفاده از این مؤلفه‌ها توحید و هدف رسیدن به قرب الهی است و تأثیر مثبت، مستقیم و معناداری با یکدیگر دارند. در هر دو مقوله این موضوع رابطه علت و معلولی دارد به طوری که رفتار مدیر می‌تواند بر ارتقای سطح رابطه متقابل با کارکنان تأثیرگذار باشد و از طرفی، تصویر یک مدیر از فهم و وفاداری کارکنان درباره کار بر انتخاب چگونگی این رفتار تأثیرگذار است.



شکل ۱: مدل علی مدیریت معنوی

۵. روش‌های مدیریت معنوی امام رضا (علیه السلام) در سیره حکومتی خود

روش‌های کارآمد امام رضا (علیه السلام) برای مبارزه با ظلم، زمینه‌سازی برای برقراری عدل در جامعه، حفظ پایه‌های اسلام اصیل و به دور نگاه داشتن از هرگونه انحراف است. از جمله روش‌های امام رضا (علیه السلام):

۵-۱. تعامل امام رضا (علیه السلام) با ۳ خلیفه عباسی

امام در برابر حکومتی قرار داشت که با سوءاستفاده از موقعیت ویژه اهل بیت (علیهم السلام) و با شعار خشنودی آل محمد (صلی الله علیه و آله) سر کار آمده بود، ولی پس از استحکام پایه‌های خود توحش، عیاشی و فساد را به اوج خود رساند. امام رضا (علیه السلام) با هارون الرشید، امین و مامون هم‌عصر بود. دوره اقتدار بنی‌عباس از نظر سیاست داخلی و خارجی خلافت هارون بود، ولی در برخورد با امامان و شیعیان جو خفقان‌آوری به وجود آورد. تزلزل عباسیان به دلیل کشتارهای فراوان، گرفتن مالیات‌های سنگین، استبداد و محبوبیت امامان شیعه و علویان در نزد مردم باعث شد، هارون با امام (علیه السلام) مدارا کند. امام رضا (علیه السلام) با استفاده از این فرصت به تبیین امامت و احکام حقیقی اسلام و تعلیم و تربیت شاگردان برای نشر معارف درست دین می‌پردازد (جعفریان، ۱۳۷۱). حضرت رضا (علیه السلام) بعد از شهادت امام کاظم (علیه السلام) بی‌پروا به رهبری امت پرداخته، به‌طور آشکار اظهار امامت می‌کنند. همچنین ایشان تقیه ندارند و برخی یارانش او را از این کار بر حذر می‌دارند. امام می‌گوید: «لَبَجْهَدُ جَهْدَهُ فِلا سَبِيلَ لَهُ عَلَيَّ (اربلی، ۱۳۸۱ ق، ج ۲: ۳۱۵)؛ هارون هر چه می‌خواهد تلاش کند راهی بر من ندارد آسیبی نمی‌رسد. هارون فرصت نکرد خطری متوجه امام کند؛ زیرا برای برخورد با اغتشاشات به خراسان رفت، ولی در راه مرد.

دوران حکومت امین دوران نسبتاً آرام برای امام و شیعیان بود. به دلیل اختلافات داخلی و درگیری بین امین و مامون درباره ولایت‌عهدی امین فرصتی برای آزار علویان به‌ویژه امام نداشت (ابن اثیر، ۱۳۸۵ ق، ج ۶: ۲۸۷). مامون با توجه به شورش علویان و نارضایتی اعراب به تدبیری پرداخت از امام (علیه السلام) دعوت کرد به خراسان بیاید ولی ایشان آن را نپذیرفت با تهدید امام (علیه السلام) را آورد و پیشنهاد خلافت را به ایشان داد. امام رضا (علیه السلام) فرمود: «إِنْ كَانَتْ هَذِهِ الْخِلَافَةُ لَكَ وَجَعَلَهَا اللَّهُ لَكَ فَلَا يَجُوزُ أَنْ تَخْلَعَ لِبَاسِ الْبَسْكَةِ اللَّهُ وَتَجْعَلَهُ لِعَيْرِكَ وَإِنْ كَانَتْ الْخِلَافَةُ لَيْسَتْ لَكَ فَلَا يَجُوزُ لَكَ أَنْ تَجْعَلَ لِي مَالِيَسَ لَكَ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۵۱). اگر این خلافت از آن توست، پس تو حق نداری این جامه خدایی را از تن بیرون آوری و بر قامت شخص دیگری بپوشانی و اگر خلافت از آن تو نیست، نمی‌توانی چیزی را که حق تو نیست به من ببخشی. امام با این بیان مشروعیت و جایگاه مامون را سلب و مشروعیت امامت را اعلام کرد. مامون پیشنهاد ولایت‌عهدی را مطرح کرد. امام مقاومت کردند، ولی با تهدید به قتل به‌ناچار با شرایطی آن را پذیرفتند. منظور مامون از ولایت‌عهدی این بود که واقعیت امامان را به مردم نشان دهد؛ زیرا آن‌ها تظاهر به زهد می‌کردند و حکام چون چنین نمی‌کردند مورد انتقاد قرار می‌گرفتند، می‌خواست پایه‌های حکومت خود را تثبیت کند تا حالت قانونی و شرعی بگیرد. امام (علیه السلام) به مامون فرمود: «إِنَّ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى لَمْ يَزْهَدْ فِي الدُّنْيَا بَلْ زَهَدَتْ الدُّنْيَا فِيهِ أَلَا تَرَوْنَ كَيْفَ قَبِلَ وَايَةَ الْعَهْدِ طَمَعًا فِي الْخِلَافَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق،

ج ۱۲۹: ۴۹): قصد تو این است که مردم بگویند امام متمایل به دنیاست و به طمع خلافت ولی عهدی را پذیرفته است.

۵-۲. معنویت سیاسی امام در برابر حکومت مامون در شرایط ولایت عهدی

این دوران به دلیل رفتارهای خلفای عباسی، انحراف‌های اجتماعی، اخلاقی و سیاسی شرایطی ایجاد کرد که مردم از عدالت و مفاهیم اصولی اسلام فاصله گرفتند و شاید تحمل عدالت امام معصوم را نداشتند (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۵۲: ۱۳۹). مخالفت امام با در اختیار گرفتن حکومت، واکنش ایشان با قیام‌های صورت گرفته حاکی از آن بود که ایشان در گام نخست به ایجاد زمینه مناسب برای تشکیل حکومت، اصلاح انحرافات فکری، عقیدتی و نشر معارف اهل بیت (علیهم السلام) معتقد بودند. مامون گفت حالا از پذیرفتن خلافت خودداری می‌کنی به‌ناچار باید ولی عهدی مرا بپذیری. باز حضرت خودداری کردند (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۲۷۵) امام به‌ناچار و با شروطی آن را پذیرفتند. «انی أدخل فی ولایة العهد علی أن أمر و لأنهی و لأقضى و لا غیر شیئا مما هو قائم و تعفینی عن ذلك كله» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۱۶۱). در هیچ امور سیاسی و جاری حکومت مداخله نکند، در عزل و نصب‌ها و سایر امور حکومتی دخالتی نکند. پذیرش ولایت عهدی یعنی امام نارضایتی خود را اعلام کرد و مشروع نبودن حکومت مامون را به‌طور رسمی افشا کرد و بهترین راه برای حفظ جان شیعیان بود. حضور امام در دستگاه عباسی سبب شد فرصت‌هایی مانند مناظره و رفع شبهات با افراد گوناگون، شرکت در نماز عید به منظور نشر معارف و امر به معروف و نهی از منکر به‌وجود آمد. امام به‌طور رسمی در هیچ مسئله حکومتی دخالت نمی‌کرد؛ اما بر اساس اصل امر به معروف و نهی از منکر بسیاری از انحراف‌ها را بدون هیچ ملاحظه‌ای بیان می‌کردند (مفید، ج ۲: ۲۶۹).

۵-۳. سازوکار زهد و معنویت‌گرایی در عین قدرت و سیاست

امام رضا (علیه السلام) دل‌بستگی به امور دنیا در عین دانستن به ناپایداری آن را دلیل نبود آرامش انسان می‌داند. رهاشدن از دنیا یا همان قناعت می‌تواند آرامش را برای انسان به ارمغان آورد. قناعت به معنی رضایت‌مندی از چیزی است که شخص به خواست خدا و با تلاش خود به دست آورده است. امام رضا (علیه السلام) می‌فرماید: «مَنْ رَضِيَ مِنَ اللَّهِ بِالْقَلِيلِ مِنَ الرِّزْقِ رَضِيَ اللَّهُ مِنْهُ بِالْقَلِيلِ مِنَ الْعَمَلِ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲: ۱۳۸): هر کس به آنچه خدا به او داده است، هر چند هم کم باشد، راضی باشد، خدا به عمل اندک او نیز راضی خواهد بود. راه حل عملی ایجاد حالت قناعت این است که انسان علاوه بر رعایت سنن الهی که توصیه به تلاش برای کسب روزی

می‌کند به منشأ آفرینش و نقش او در دادن روزی به انسان توجه داشته باشد. برای مدیریت باید از اشرافی‌گری دوری کرد و به ساده بودن محیط کار پرداخت. امام (علیه السلام) هنگامی که در خراسان بود در روز عرفه همه مال خود را در میان مردم قسمت کرد، فضل بن سهل گفت: این زیانکاری است. امام (علیه السلام) فرمود عین غنیمت است، بلکه چنین کاری قرین با منفعت است و آنچه را که برای دستیابی به پاداش الهی و کرامت انسانی بخشیده‌ای زیان مشمار (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۹: ۱۰۰). برخلاف امام (علیه السلام)، سبک حکومت عباسیان بر جامعه زندگی تجمل‌گرایی و روحیه دنیاطلبی بود. در عصر مأمون، قصر خلیفه، حرم آوازخوانان بود. علاقه وافر مأمون به آواز و موسیقی و اینکه می‌خواست قصر خویش را نسبت به قصرهای دیگر عباسی با امکانات و رفاه بیشتری جلوه دهد، عامل اصلی آن بود (عابدین، ۱۴۲۵، ج ۱: ۱۸۱).

روش دیگر، نحوه عملکرد امام در مراسم نماز عید فطر بود. امام (علیه السلام) به سمت نماز به راه افتاد، ولی چند لحظه بعد مأمون دستور بازگرداندن او را از نماز داد. امام ایستادگی نمی‌کند روانه خانه می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۹: ۱۳۵)؛ زیرا روش و رفتار امام در نماز خواندن به تبعیت از پیامبر (صلی الله علیه و آله) و حضرت علی (علیه السلام) بود که تا این زمان به تدریج فرق کرده بود. ترک مراسم نماز نشان دهنده عدم دلبستگی امام به مقام‌های دنیوی است و هم در بیداری اذهان عمومی نسبت به وجود حکومت نامشروع تاثیر قابل توجهی دارد. روش دیگر مدیریت معنوی ایشان دعا، عبادت و سرسپردگی به خداوند بود که در سجده‌های طولانی، نمازهای زیاد، روزه‌های مکرر، شب‌زنده‌داری و انس با قرآن مشاهده می‌شود. امام به اصحاب خود می‌فرمود بر شما باد به اسلحه پیامبران که دعاست و دعا بلای نازل شده و نازل نشده را دفع می‌کند (همان، ج ۱۲: ۳۳).

۵-۴. تحلیل روش‌های مدیریت معنوی در سیره رضوی

در زمان خلفا کار امام (علیه السلام) تبلیغ و ترویج معارف اسلامی بود و این کار را با تربیت شاگردان، پاسخگویی به شبهات و مناظره با بزرگان فرقه‌ها انجام دادند. در کارهای حکومتی با شروطی که قرار دادند، دخالتی نمی‌کردند؛ ولی تذکراتی را به خادمان حکومتی می‌دادند؛ اینکه فرد باید تخصص لازم را دارا باشد و افراد نالایق در سمتی قرار نگیرند و با اخلاق خوش وظایف خود را انجام دهند. هم خودشان با زبردستان و فرماندهان مشورت می‌کردند و از خادمان می‌خواستند با همکاران در زمینه‌های حکومتی مشورت نمایند. امام (علیه السلام) بر عملکرد خادمان نظارت داشت و از برخی کارکنان قدرشناسی می‌کرد. از مسئولان می‌خواستند عدالت رعایت شود مانند اینکه حقوق و مزایا افراد منصفانه باشد و نسبت به اشتباهات کارکنان گذشت داشته باشند. از روش‌های مدیریت معنوی امام (علیه السلام) ساده‌زیستی بود که خود را در سطح مردم جامعه قرار

می دادند و از اشرافی گری و تجمل گرایی که از ویژگی های خلفای عباسی بود، دوری می کردند؛ زیرا تجمل گرایی و اشرافی گری سبب حریص بودن افراد برای کسب مال و مقام بیشتر می شود و برای رسیدن به آن ها هر کاری انجام خواهند داد؛ ولی قناعت یعنی انسان دنبال منفعت طلبی برای خود نیست. ایشان از کارکنان هم می خواستند آن را الگو قرار دهند.

۶. آسیب شناسی مدیریت معنوی در سیره امام رضا علیه السلام

۶-۱. برحذر داشتن امت اسلامی از همکاری با حاکمان ستمگر

امامان علیهم السلام مسلمانان را از دوستی با دشمنان اسلام یا همکاری با حاکمان ظالم برحذر داشتند. امام رضا علیه السلام به سلیمان جعفری فرمود: وارد شدن به دستگاه ستمگران، کارمند شدن و کمک به آن ها معادل کفر است و توجه عمدی به آن ها از گناهان بزرگی است که آتش دوزخ سزای آن خواهد بود (حر عاملی، ۱۳۸۵، ق، ۱۲: ۱۳۸). همکاری با حاکمان ستمگر به صورت مطلق نیست و گاهی می تواند محدود باشد. برخی شیعیان مانند علی بن یقطین با دستور خود امام معصوم علیه السلام در داخل دستگاه نفوذ می کردند. امام علیه السلام در پاسخ به وضعیت شغلی حسن بن حسین انباری در دستگاه ستمگر فرمود: اگر تو می دانی که هرگاه در این شغل کارمندی، کاری که پیامبر صلی الله علیه و آله به آن امر کرده، انجام می دهی و کمکت به شیعیان می رسد نسبت به رسیدگی امور مومنان کوشا هستی، در صف آنان به شمار می آیی. در این صورت مجاز به همکاری هستی زیرا این کارهای نیکت، شومی کارمندی را جبران می کند و در غیر این صورت هرگز اجازه ادامه کارمندی برای تو نیست (کلینی، ۱۴۰۷، ق، ۵: ۱۶۴).

۶-۲. مبارزه با فرقه های انحرافی

از فعالیت های امام رضا علیه السلام مقابله با فرقه های انحرافی چون مفوضه، متصوفه، معتزله، واقفیه و غلات بود. مناظره و بیانات امام علیه السلام در قالب نامه ها، دستور العمل ها و پاسخ به سوالات شیعیان و منحرفان از مهم ترین ابزارهای ایشان در برخورد با افکار منحرف به شمار می آید. مناظرات عقلی درباره مباحث اعتقادی و فقهی بود که میان بزرگترین دانشمندان مذاهب انجام می شد و در شناسایی مکتب تشیع نقش مهمی داشت (غروی و میراحمدی، ۱۳۸۷: ۶۵). یکی دیگر از روش ها برای نشر عقاید اسلام، پرورش شاگردانی بود که در برابر جریان های انحرافی مقاومت می کردند. یونس بن عبدالرحمان نقل می کند: وقتی امام کاظم علیه السلام به شهادت رسید نزد کلای آن حضرت در

شهرها اموال فراوانی بود. وجود این اموال باعث گرایش عده‌ای به مذهب باطل واقفیه شد؛ مرگ امام کاظم (علیه السلام) را انکار کردند تا اموال را خود تصاحب کنند. من به تبلیغ و حمایت از منزلت و امامت رضا (علیه السلام) پرداختم و شیعیان را به سوی ایشان دعوت کردم. آن‌ها گفتند تو را بی‌نیاز می‌کنیم تا از تبلیغ و افشاگری دست برداری. گفتم روایت به ما رسیده هر زمانی در جامعه اسلامی انحراف به وجود آید باید در مقابل آن ساکت ننشینید و گرنه نور ایمان از شما سلب خواهد شد (کشی، ۱۳۴۸، ج ۱: ۴۸۸).

۳-۶. تحلیل آسیب‌های مدیریت معنوی در سیره رضوی

در مدیریت معنوی امام رضا (علیه السلام) یکی از آسیب‌ها فعالیت افراد در نظام‌های حکومتی ستمگر بود؛ زیرا باعث پیشبرد اهداف آن‌ها و به ضرر مردم خواهد بود؛ از نظر امام رضا (علیه السلام) یا افراد از آن کارمندی باید بیرون می‌آمدند یا اینکه خود این فرد طوری رفتار کند که منافع مسلمین تامین شود یا به دستور امام وقت در آن سازمان مشغول کار باشند. درباره فرقه‌های زیادی که در زمان امام (علیه السلام) فعالیت و شبهات فراوان مطرح می‌کردند، ایشان با دلایل منطقی به پاسخگویی می‌پرداختند و شاگردان پرورش یافته را به نقاط مختلف می‌فرستادند تا معارف اسلامی را تبلیغ و به شبهات پاسخ دهند.

۷. نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف شناسایی و تحلیل مولفه‌های مدیریت معنوی در سیره امام رضا (علیه السلام) سامان یافت. از مطالعه مجموع روایات گفتار و رفتار امام هفت مولفه به دست آمد: مدیریت معنوی، فعالیت‌های مبتنی بر سنن الهی، سیره پیامبر ﷺ و ائمه (علیهم السلام)، بر اساس یافته‌های تحقیق، مولفه‌های مدیریت معنوی عبارت بود از: ۱. چشم‌انداز با دو ویژگی: حق‌مداری و عدالت ۲. عشق به نوع‌دوستی با دو ویژگی: مهرورزی و تواضع ۳. ایمان به کار با یک ویژگی: وظیفه‌شناسی ۴. معناداری در کار با یک ویژگی: توانمندسازی ۵. عضویت در سازمان با دو ویژگی: مشورت و قدرشناسی ۶. تعهدسازمانی با یک ویژگی: وفاداری ۷. بهبود مستمر با سه ویژگی: رعایت حقوق، نظارت و گذشت. شناسایی و بهره‌گیری از مولفه‌های مدیریت معنوی در سیره و آموزه‌های رضوی، بستر مناسبی را برای زدودن رذایل اخلاقی و ایجاد فضایل اخلاقی فراهم می‌کند که به توسعه فردی و سازمانی بر اساس اصل توحید می‌انجامد. وجه متمایز این آموزه‌ها نسبت به آموزه‌های دیگر ائمه (علیهم السلام)، گفتمان حاکم بر عصر امام و جایگاهی چون ولایت‌عهدی ایشان است که برای مثال طاغوتی چون مأمون را پیوسته موعظه می‌کرد.

۷-۱. پیشنهادهای علمی و کاربردی

پیشنهاد می‌شود پژوهش‌های دیگری انجام گیرد مانند اینکه مدیریت معنوی را در قالب سایر مدیران در هر شغلی مورد بررسی قرار دهند؛ زیرا مصادیق مولفه‌ها می‌تواند متفاوت باشد به‌طور نمونه مهرورزی یک معلم با یک پزشک.

مورد دیگر مقایسه دو سازمان که دو مدیریت متفاوت دارند؛ یک مدیریت معنوی و دیگری مدیریت ساده چه معایب و مزایای متفاوتی هر کدام دارند مشخص شود.

در خصوص پیشنهادهای کاربردی، برای نهادینه کردن معنویات در سازمان باید به اشکال مختلف زیرساخت‌های لازم برای تقویت عوامل مؤثر بر معنویت و ارزش‌های مذهبی در سازمان‌ها فراهم شود. به‌عنوان مثال، جو اعتماد ورزی از طریق رفتار صمیمانه با کارکنان توسعه‌یافته و به‌طور عادلانه و هماهنگ با همگان رفتار شود. به وعده‌های داده شده عمل کنند و به پیشنهادهای کارکنان گوش دهند. بدین ترتیب زمینه تقویت تعهد سازمانی در کارکنان فراهم می‌شود.

منابع و مآخذ

قرآن کریم.

- نهج البلاغه**. (۱۳۸۹). ترجمه محمد دشتی. قم: امیرالمؤمنین علیه السلام.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸). **عیون اخبار الرضا**. ترجمه سید مهدی لاجوردی. تهران: جهان.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۳۶۳). **تحف العقول**. قم: اسلامی.
- ابن فارس. (۱۳۹۹ق). **معجم مقاییس اللغة**. محقق عبدالسلام محمد هارون. بی جا: دارالفکر.
- ابن اثیر، ابوالحسن. (۱۳۸۵ق). **الکامل فی التاریخ**. بیروت: دارصادر.
- ابزری، مهدی؛ رنجبریان، بهرام؛ فتحی، سعید و حسن قربانی. (۱۳۸۸). «تأثیر بازاریابی داخلی بر بازرگاری و عملکرد سازمانی در صنعت هتلداری». **چشم انداز مدیریت**. شماره ۳۱. صص: ۴۲-۵۷.
- احمدزاده، سیدمرتضی. (۱۳۹۶). **درآمدی بر مدیریت جهادی**. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۱ق). **کشف الغمه فی معرفة الائمه**. ترجمه حسین زورثی. تهران: اسلامی.
- امین، سیدمحسن. (۱۴۰۳ق). **اعیان الشیعه**. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- اولیاء، محمد صالح. (۱۳۸۴). **مبانی ارزیابی عملکرد مراکز فرهنگی**. مترجم محمد ایوبی اردکانی. تهران: دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی.
- اولیاء، محمد صالح؛ دهستانی، فهیمه. (۱۳۸۵). «بررسی نقش نظام پیشنهادات در مدیریت کیفیت جامع و تأثیر آن بر افزایش بهره‌وری سازمان». **نشریه روش**. سال ۱۹. شماره ۱۲۴. صص: ۲۵-۲۷.
- آزنیوشان، مریم؛ مشایخ، مریم و فاطمه محمد بشیر محله. (۱۳۹۷). «رابطه نوآوری سازمانی با عملکرد و رضایت شغلی معلمان». **انتکار و خلاقیت در علوم انسانی**. دوره ۸. شماره ۳. صص: ۷۵-۹۴.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۳۸۳). **غرر الحکم**. ترجمه سید حسین شیخ الاسلامی. قم: انصاریان.
- باقی نصرآبادی، علی؛ رحمانی، جعفر. (۱۳۷۹). **مدیر موفق**. بی جا: لوح محفوظ.
- بهرامزاده، حسین علی؛ یادگار، منصوره. (۱۳۸۷). «تحلیل رابطه عدالت سازمانی با تعهد سازمانی». **مدیریت فردا**. شماره ۲۱. صص: ۵۵-۶۴.
- پورعزت، علی اصغر؛ احسانی مقدم، ندا؛ یزدانی، حمیدرضا و کوکب فائز. (۱۳۹۲). «تحلیل مقایسه‌ای نقش ابعاد گوناگون عدالت در جو سازمان و وفاداری سازمانی: پژوهشی پیرامون یک سازمان فناوری اطلاعات». **مدیریت دولتی**. دوره ۵. شماره ۱. صص: ۶۵-۸۸.
- پیروز، علی آقا؛ خدمتی، ابوطالب؛ شفیعی، عباس و محمود بهشتی نژاد. (۱۳۹۲). **مدیریت در اسلام**. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- تقوی دامغانی، سیدرضا. (۱۳۸۷). **نگرشی بر مدیریت اسلامی**. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). **مراحل اخلاق در قرآن**. قم: اسرا.
- جوهری کامل، مهدی. (۱۳۸۸). «تأثیر عدالت سازمانی، رابطه رهبر عضو، اعتماد و توانمندسازی روان‌شناختی بر رفتارهای شهروندی سازمانی». **توسعه انسانی پلیس**. سال ششم. شماره ۲۴. صص: ۲۴-۷.
- جعفریان، رسول. (۱۳۷۱). **حیات فکری سیاسی امامان شیعه**. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

- حراعلمی، محمدبن حسن. (۱۳۸۵ق). *وسایل الشیعه*. تهران: مکتب الاسلامیه.
- حسینی فر، مریم. (۱۳۹۵). «اندیشه و رفتارسیاسی امام رضا (علیه السلام)». *پایان نامه ارشد علوم سیاسی*. تهران: دانشگاه علامه.
- حکیمی، محمد. (۱۳۷۹). *معیارهای اقتصادی در تعالیم رضوی*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- _____ (۱۳۸۸). *فرازهایی از سخنان امام رضا (علیه السلام)*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- خائف الهی، احمدعلی و زهرا علیپور. (۲۰۱۰م). «طراحی مدل آسیب اجتماعی و پیامدهای روابط بین فردی». *مدیریت*. سال ۲، شماره ۱۴. صص: ۶۵-۴۵.
- خمینی، سیدروح الله. (۱۳۷۸). *صحیفه امام*. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴). *المفردات فی غریب القرآن*. دمشق: دارالقلم.
- رساله حقوق امام سجاد (علیه السلام)*. (۱۳۸۵). ترجمه و شرح: علی محمد حیدری نراقی. قم: انتشارات مهدی نراقی.
- رستگار، عباسعلی؛ جانقلی، محمود؛ حیدری، فائزه و حامدحیدری. (۱۳۹۱). «بررسی نقش رهبری معنوی در هویت‌یابی سازمانی». *پژوهش‌های عمومی مدیریت*. دوره ۵، شماره ۱۶. صص: ۶۳-۳۹.
- رضایی منش، بهروز؛ بارانی، صمد. (۱۳۹۲). «بررسی عوامل موثر در توانمندسازی روان‌شناختی منابع انسانی». *مدیریت توسعه*. دوره ۲۶، شماره ۴. صص: ۱۱۸-۱۰۱.
- رضاییان، علی. (۱۳۷۱). *اصول مدیریت*. تهران: سمت.
- رهنمای رودپشتی، فریدون؛ محمودزاده، ناصر. (۱۳۸۷). *توسعه منابع انسانی مطالعه موردی، تعلق و تعهد سازمانی و رقابت پذیری*. تهران: سازمان مدیریت صنعتی.
- زیبیدی، مرتضی. (۱۳۰۶ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*. بیروت: دارمکتبه الحیاه.
- سیدجوادین، سیدرضا؛ فراخی، محمد مهدی و غزاله طاهری عطار. (۱۳۸۷). «شناخت نحوه تاثیرگذاری ابعاد عدالت سازمانی بر جنبه‌های گوناگون رضایت شغلی و سازمانی». *مدیریت بازرگانی*. شماره ۱. صص: ۷۰-۵۵.
- شیخ‌نژاد، فاطمه؛ احمدی، گلناز. (۱۳۸۷). «مدیریت در پرتو معنویت». *تدبیر*. سال ۲۰، شماره ۲۰۲. صص: ۵۳-۴۹.
- ضیایی، محمدصادق؛ نرگسیان، عباس و سعید آبیانگی اصفهانی. (۱۳۸۷). «نقش رهبری معنوی در توانمندسازی کارکنان دانشگاه تهران». *مدیریت دولتی*. دوره ۱، شماره ۱. صص: ۸۶-۶۷.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴). *تفسیرالمیزان*. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طه‌زاده، مسعود. (۱۳۹۲). «وفاداری سازمانی». *موج*. شماره ۶ و ۷. صص: ۷۷-۶۵.
- طیب، مهدی. (۱۳۷۹). *مدیریت اسلامی*. تهران: سفینه.
- عابدین، سامی. (۱۴۲۵ق). *الغنا فی قصر الخلیفه المامون و اثره علی العصر العباسی*. بیروت: دارالحرروف.
- عطاردی قوچانی، عزیزالله. (۱۴۱۳ق). *مسند الامام الرضا*. بیروت: دارالصفوه.
- عطافر، علی؛ امیری، زینب و علی کاظمی. (۱۳۹۲). «تاثیر رهبری معنوی اسلامی بر عملکرد سازمانی».

- مورد مطالعه: شرکت گاز استان لرستان». *مدیریت اسلامی*. سال ۲۱. شماره ۱. صص: ۲۱۹-۲۳۹.
- غروی نائینی، زهله و عبدالله میراحمدی. (۱۳۸۷). «گونه‌های مقابله با فرقه‌های کج اندیش در سیره امام رضا». *شیعه شناسی*. شماره ۲۳. صص: ۶۵-۱۰۴.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). *العین*. قم: دارالهیجره.
- فروزنده، لطف الله؛ جوکار، علی اکبر. (۱۳۹۲). *مدیریت اسلامی و الگوی آن*. تهران: دانشگاه پیام نور.
- کدخدایی، عباسعلی؛ فلاح سلوکلاهی، محمد. (۱۳۹۰). «نظام تشویق و تنبیه کارگزاران حکومتی در اسلام». *حکومت اسلامی*. سال ۱۶. شماره ۳. صص: ۷۹-۱۰۲.
- کریمزاده، رحمت. (۱۳۹۷). «بن مایه عدالت در کلام امام رضا (علیه السلام)». *فرهنگ رضوی*. دوره ۶. شماره ۲۲. صص: ۶۴-۴۵.
- کشی، محمدبن عمر. (۱۳۴۸ق). *رجال کشی*. مشهد: دانشگاه مشهد.
- کعب عمیر، نوری؛ نعیمی، عبدالزهرا. (۱۳۹۵). «اثر عدالت سازمانی ادراک شده بر وفاداری سازمانی و بهزیستی شغلی با میانجیگری سایش اجتماعی و تعدیل کنندگی کنترل شغلی در کارکنان بیمارستان گلستان اهواز». *آموزش پرستاری*. شماره ۳. صص: ۵۵-۶۳.
- کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *کافی*. تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: اسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۹۲). *میزان الحکمه*. ترجمه حمیدرضا شیخی. قم: دارالحدیث.
- مشبکی، اصغر؛ باشکوه، محمد؛ علیپور، وحیده. (۱۳۸۵). «معنویت و رهبری». *مدیریت صنعتی*. سال ۵. شماره ۱۴. صص: ۱۷۷-۲۰۰.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۷۱). *التحقیق فی کلمات القرآن کریم*. تهران: فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). *سیری در سیره نبوی*. تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۸۹). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
- معلوف، لوئیس. (۱۳۷۴). *المنجد*. ترجمه محمدبندر ریگی. بی نا: ایران.
- معین، محمد. (۱۳۷۵). *فرهنگ فارسی*. تهران: امیرکبیر.
- مفید، محمدبن محمد. (بی تا). *الارشاد فی معرفه حجه الله علی العباد*. ترجمه هاشم رسولی. تهران: اسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- موغلی، علیرضا؛ حسن پور، اکبر؛ حسن پور، محمد. (۱۳۸۸). «بررسی ارتباط بین توانمندسازی و تعهد سازمانی در مناطق نوزده گانه سازمان آموزش و پرورش تهران». *مدیریت دولتی*. دوره ۱. شماره ۲. صص: ۱۱۹-۱۳۲.
- نایی، عباس و امیر آقایی. (۲۰۱۴م). «رابطه توانمندسازی روانشناختی و رفتار شهروندی سازمانی در کارکنان بانک ملی استان گلستان». *علوم پایه بین المللی و تحقیقات کاربردی*. شماره ۳. صص: ۶۹-۷۴.
- نرگسیان، عباس. (۱۳۸۶). «رهبری معنوی در سازمان های معاصر». *تدبیر*. سال ۱۸. شماره ۱۸۹. صص: ۲۹-۳۲.
- نصراصفهانی، علی؛ سبحانی، محمد؛ خزائی، جواد و مجتبی امانی بنی. (۱۳۹۴). «تحلیل تأثیر رهبری معنوی و پیامد آن بر عملکرد سازمانی با به کارگیری کارت امتیازی متوازن». *مدیریت فرهنگ سازمانی*. دوره ۱۳. شماره ۱. صص: ۲۴۷-۲۶۶.

نقیه، محمدرضا. (۱۳۹۱). «سیاست اخلاقی در سیره امام رضا (علیه السلام)». *اخلاق*. شماره ۶. صص: ۶۷-۸۱.
 نورعلیزاده، رحمان. (۱۳۸۷). «رهبری معنوی (الگوی جدید رهبری در هزاره سوم)». *توسعه انسانی پلیس*. سال ۵. شماره ۱۶. صص: ۱۰۱-۱۱۱.
 نیلی پور، مهدی. (۱۳۹۰). *مهندسی و مدیریت فرهنگی*. اصفهان: مرغ سلیمان.
 واسطی، علی بن محمد. (۱۳۷۶). *عیون الحکم و المواعظ*. تحقیق حسن حسینی بیرجندی. قم: دار الحدیث.

منابع اینترنتی

رحیم پورازغدی، حسن. (۱۳۸۴). «معنویت در اسلام و غرب». *مجموعه سخنرانی های منتشر نشده (صوتی)*. سایت تبیان. tebyan.net. تاریخ مشاهده: ۱۴۰۳/۰۵/۰۵.

References

- Abzari.M.Ranjbarian.B.Fathi.S.Ghorbani.H.(2008).The effect of internal marketing on market orientation and organizational performance in the hotel industry.Management perspective.No.31. PP.42-57[in Persian]
- Azarniushan.M.Mashaekh.M.Mohammad.F.(2017).The relationship between organizational innovation and teacher job satisfaction.Innovation and creativity in humanities.V.8.No.3.PP.75-94[in persian]
- Atafar.AKazemi.A.Amiri.Z.(2012).The effect of Islamic spiritual leadership on the performance of the studied organization.Lorestan Gas company.Islamic management.Y.21.No.1.pp.219-239[in persian]
- Atarodi.A.(1986).Musnad almaam alreza.lobnan:Daralsafwa[in persian]
- Baghi Nasrabadi.A.1379.Successful director.without place:Mahfouz plate[in persian]
- Bahramzadeh.H.tadegari.M.(2008).Analysis of the relationship between organizational justice and organizational commitment.No.21.PP.55-64.[in persian]
- Campbell,J.Hwa.Y.(2014).Workplace Spirituality and Academi organizational Commitment Influence on Job Performance. Pengurasun Journal. V.40.PP.115-123
- Dent, E. B. Higgins. M. E. wharf. D. M.(2005).Spirituality and leadership.An Empirical Review of Definitions,distinctions and Embedded Assumptions. The Leader Quarterly.No.16.PP.625-653.
- Fry, L.w.(2003).Toward a theory of spiritual leadership.Leadership Quarterly. Y.14. No.6.PP.228-239.
- Fry. L. Vittuci.S.Cedillo.M.(2008).Spiritual leadership and army transformation: Theory measurement,and establishing a baseline.the leadership Quarterly.No.12.PP.920-934.
- Fry,L.W.Hannah,S.T.Noel,M&Walumbwa,F.O.(2011).Impact of spiritual leadership on unit performance.The Leadership QuarterlyY.22.PP.259-270
- Fry,L.W.(2016).Spiritual leadership.Published by Springer.

- Hosseinfar.M.(2015).The political thought and behavior of imam Reza.Master thesis in political science.Allameh University.[in persian]
- Javaheri Kamel.M.(2008).The effect of organizational justice member leader relationship trust and psychological empowerment on organizational citizenship behaviors.Police human development.Y.6. No.24.PP.7-24[in persian]
- KaaboAami.A.(2015).The effect of perceived organizational justice on organizational loyalty and job well being through the mediation of social burnout and the adjustment of job control in the employees of GolestanAhvaz ospital.Nursing Education.No3.PP.55-63[in persian]
- Kadkhodaei.A.Falah.M.(2011).The system of encouraging and punishing government official in islamic government.V.61.No.3.PP.79-102[in persian]
- Karimzadeh.R.(2017).Basis of justice in the words of imam Reza.Farhang Razavi.V.6.No.22.PP.45-64[in persian]
- Khaef elahi.A.alipor.Z.(2010).Designing model of social undermining and consequences of interpersonal relationship.Manage ResIran. Y.2.No.14.PP.45-65[in persian]
- Korac-Kakabadse,N.,Kouzmin,A&Kakabadse,A.(2002).Spirituality and leadership praxis.Managerial Psychology.Y.17.No.3.PP.165-182
- Kotler.P.(1996).Leading change.Boston,Harvard Business school Press
- Moshabaki.M.Alipor.V.(2005).Spiritual and management.Industrial Management.Y5.No.14.PP.177-200[in persian]
- Mowgli.A.Hasnpour.A.Hasanpour.H.(2008).investigation of the relationship between empowerment and organizational commitment in the nineteen regionsofTehran .Education and Training Organization Y.1.No2.PP.119-132[in persian]
- Naqiyeh.M.(2012).Ethical policy in the biography of imam Reza.Ethic. No.6:PP.67-81[in persian]
- Nargesian.A.(2007).Spiritual leadership in contemporary organizations. Tadbir.Y.18.No189.PP.29-32[in persian]
- Nasrasafhani.A,Sobhani.M.Khazei.J,Amani.J.(2014).Analysis of the effect of spiritual leadership and its consequences on organizational performance using a balanced scorecard,organizational culture management.Y.13 No.1. 247-266[in persian]
- Nayebi,A&Aghaie,A.(2014).The Relationship between Psychological Empowerment and Organizational Citizenship Behavior in the Employees with Bank Melli in Golestan Province.International Basic Sciences & Applied Research.Y.3.PP.69-74.[In Persian]
- NoorAlizadeh.R.(2007).Spiritual leadership of the new model of leadership in the third millennium.Human Development.Y.5.No.14[in persian]
- Olya.M.dehestani.F.(2006).Examining the role of suggestion system in comprehensive quality management and its effect on increasing the organization productivity.Journal of Ravesh.Y.19.No.124.PP.25-27[in persian]
- Ozaralli,N.(2015).Linking empowering leader to creativity:the moderating role of psychological(felt)empowerment.Procedia Social and Behavioral Sciences.PP.366-376[in persian]
- Pourezzat.AEhsani.N.Yazdani.H.Faez.K.(2013).Comparative analysis of the role of various dimensions of organizational justice and organizational loyalty.Government management.V.5.

No.1.PP.65-88 [in persian]

Rastgar.A.Janqoli.M.Heydari.F.Heydari.H.(2013).Examining the role of spiritual leadership in organizational identification.General Management studies.V.5.No.16.PP.39-63[in persian]

Reave,L.(2005).Spiritual values and practices related to leadership effectiveness. The Leadership Quarterly,16,655-687.

Rezaei.B.Barani.S.(2012).Investigating effective factors in psychological empowerment of human resources.Developmentmanagement. V.26.No.4.PP.101-118[in persian]

Seyed javadin.R.Farahi.M.Taheri.G.(2008).Knowing how the dimensions of organizational justice affect various aspects of job and organizational satisfaction.Business management Journal.No.1.PP .55-70[in persian]

Sheikhinejad.F.Ahmadi.G.(2008).Management in the light of spirituality. Tadbir Journal.Y.20.No.202.PP.49-53[in persian]

Tahazadeh.M.(2012).OrganizationalLoyalty.Moj.No.6.PP.65-77[in rsian]

Thomas,K.W.(2000).IntrinsicMotivation at Work:BuildingEnergy and Commitment.Berrett-Koehler,San Francisco,CA.

Ziyai.M.Nargesian.A.SAibaghi.S.(2007).The role of spiritual in empowerment the employees of Tehran University.Public Administration.No.1.PP.67-86[in persian]



Examining Rashid Reza's Viewpoint on Tawassul (Seeking Intercession) and Shafaat (Act of Intercession by a Holy Person) Based on Hadiths and Sīrah of Imam Reza (A.S)

Zahra Ma'aref ¹ Fatemeh Shafaghat ²

1. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Payam Noor University, Tehran, Iran, Corresponding Author/) : z.maaref110@pnu.ac.ir.

2. Master's degree in Private Law, University of Qom and second level student of Al-Zahra Society, Qom, Iran: fa.sh1998@gmail.com

Article Info

Abstract

Article Type:

Research Article

Article History:

Received:

September 16, 2023

In Revised Form:

February 01, 2024

Accepted:

February 10, 2024

Published Online:

November 5, 2024

Intercession and appeal is one of the important religious topics, which undoubtedly has its origin in the Qur'an and Sunnah. Rashidreza, with his intellectual efforts, interpretation and interpretation of some Quranic concepts, the Prophet's (PBUH) and Companions, considers the prayers of Muslims to be heretical, intercession as the dominance of the intercessor's will over the will of God, the creation and worship of the intercessor, and the prayer as a negation of God's will. Considering the position of Rashid Reza and his views among Sunnis, it seems necessary to evaluate his intellectual foundations and analyze his approach, especially in the interpretation of al-Manar. This research, which was written with a descriptive-analytical method, has investigated the function of Razavi's news from three aspects. First of all, considering the position and authority of Imam Reza (A.S) in explaining the beliefs of the Imamiyyah, many of Razavi's (A.S) news can be used in the position of dispelling doubt - not removing doubt. In other words; The correct explanation of beliefs based on religious infallible reference texts leaves no room for many doubts. Second, many of Razavi's (PBUH) reports are based on solid intellectual rules or the interpretation of Qur'anic verses, which will be accepted by all religions regardless of whether he (PBUH) is infallible or not. Thirdly, Imam Reza (A.S) has played the role of a narrator in many of his news stories, narrating news from the Prophet (S.A.W); Therefore, for Sunnis also - due to the lack of infallibility for Imam (A.S) - the opinion of considering him (A.S) as truthful will be valid. In this regard, the results are the extreme rationalism of Rashid Reza, the imposition of his mentalities on the verses and narrations, and the following contradictions. It causes his divergence from the book and tradition and his style, contrary to the belief in returning to the beliefs of the early Muslims and the essential criteria of interpretation from Almanar's point of view.

Keywords

"Traditions and Sirah Razavi", "Rashid Reza", "Intercession and appeal", "Book and tradition", "Divergence", "

Cite this The Author (s): Maaref, Z., shafaghat, F. (2024). Evaluation of Rashid Reza's point of view on the topic of appeal and intercession based on the Traditions and sireh of Razavi : Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 12, Issue 3, Autumn 2024, Serial Number 47 – (229- 261)- [DOI:10.22034/farzv.2024.416601.1915](https://doi.org/10.22034/farzv.2024.416601.1915)



Introduction

Intercession and appeal is one of the critical religious topics, which undoubtedly originates in the Qur'an and Sunnah. Rashidreza, with his intellectual efforts, interpretation and interpretation of some Quranic concepts, the Prophet's (PBUH) and Companions considers the prayers of Muslims to be heretical, intercession as the dominance of the intercessors will over the will of God, the creation and worship of the intercessor, and the prayer as a negation of God's will. Considering the position of Rashid Reza and his views among Sunnis, it seems necessary to evaluate his intellectual foundations and analyze his approach, especially in the interpretation of al-Manar.

This research, which was written with a descriptive-analytical method, with a comparative , and original view, Rashid Reza's opinions, thoughts and interpretive style with the function of Razavi's news - at least as one of his accepted subjects, based on his belief in the return According to the beliefs of advanced Muslims (companions and followers) - it has been investigated from three aspects. First of all, considering the position and authority of Imam Reza (A.S) in explaining religious issues, many of Razavi's (A.S) news can be used in the position of dispelling doubt - not removing doubt. In other words, The correct explanation of beliefs based on religious reference texts leaves no room for many doubts. Second, many of Razavi's (PBUH) news are based on solid intellectual rules or the interpretation of Qur'anic verses, which will be accepted by all religions regardless of whether he (PBUH) is infallible. Thirdly, Imam Reza (A.S) has played the role of a narrator in many of his news stories, narrating news from the Prophet (S.A.W) Therefore, for the Sunnis also, based on the lack of belief in the infallibility of the Imam (A.S), it will be valid to consider him (A.S) as truthful. Rashid Reza's indifference to the correct meaning of the verses and its interpretation based on the context of other verses and the lack of logical use of traditions and traditions of the Prophet (PBUH) in creating his intellectual origin, based on the negation of recourse and intercession and the rejection of Shia and Sunni beliefs with Relying on the rational and Quranic evidence in the four proposed axes and evaluating them based on the news and the practical life of Imam Reza (A.S) and his teachings according to their authority and truthful narrator - regardless of the Prophet's (A.S) innocence - in explaining the theological beliefs based on the verses The Qur'an and strict intellectual rules in dispelling doubts are briefly as follows:

A- From Rashid Reza's point of view, customary intercession means the mastery of the intercessors will over the divine will, and it is necessary to accept intercession, change the knowledge and divine will. B- By carrying the meaning

of intercession and resorting to prayer, Rashid Reza considered the narrations related to intercession to be similar, and in this way, these narrations either lack rational meaning and should be left to God, or according to the application of interpretation, it should be applied to prayer. Carried in front of God

C- Rashid Reza under the noble verse “And worship Allah and do not associate anything with Him.” (Nisa’, 36) He considers the lowest level of shirk to be bowing and prostrating to other than God, and the highest level of shirk is supplication, intercession, and recourse.

D- Rashid Reza, by stating the types of guardianship, considers any attention and appeal to divine saints as leaving the path of monotheism and the guardianship of God and entering the guardianship of the devil and tyrants. In the criticism of these opinions based on the news and biography of Razavi (PBUH), it can be said:

- The statement that intercession is the mastery of the intercessor’s will over the divine Will; is the

The statement that intercession is the dominance of the intercessor’s will over the divine will is an alignment of human will with divine will. This is because, according to the monotheistic perspective and the interpretation of Imam Reza (PBUH), the exalted essence of God is “willing without compulsion, wanting without effort.” The noble verses regarding intercession serve as evidence for the affirmation of intercession and indicate that it is both related to the origin of intercession and that the authority over intercession lies in the hands of divine power. Another thing is that the verses of negation of intercession indicate the negation of intercession from infidels and polytheists, and intercession is independent, not absolute intercession.

Imam Reza (A.S), with elegance and returning to the obvious and emphasizing the dominance of knowledge and divine will, separated the subject of appeal and intercession from the supplicant’s belief in the creation of the means, and separated appeal, intercession and request for any kind of grace while preserving its principles and channels. According to Hikmat Haq, it is necessary to accept the fact that certain people can intercede with God’s permission and will. In addition to granting the position of intercessor to the Prophet (PBUH) from God, Subhanahu wa Ta’ala, he also expresses this gift to the above-mentioned divine saints, making him a firm handhold and a means of approaching the door of God and the best mediator of grace. He appeals to them.

- Assuming the correctness of Rashid Reza’s point of view that the narrations related to intercession are similar, In such a situation, according to the teachings

of Imam Reza (A.S), these traditions are strengthened by referring to solid traditions and explaining through them. Rashidreza's justifications of interceding for the answer to prayer and the general will of a particular word are unprincipled interpretations, contrary to the clear text and the appearance of the verses and traditions and contrary to the appearance, it is used in a place where the words cannot be carried over to the appearance; Therefore, such a claim is contrary to many arguments, judgments, and certainties.

- Asking for intercession from the prophets and divine saints from the point of view that the Divine Essence has made them intercessors and on the other hand has called us to appeal to them, not only is it not against monotheism, but it is the same monotheism and monotheism. Imam Reza (A.S) ,by stating that the claim of divine status for prophets and imams causes the Ahlul Bayt of the Prophet (S.A.W) to dislike claimants in this world and the hereafter, considers the independent view of Shafi'i to be invalid and a cause of shirk in Lordship and worship.
- Since *tawassul* refers to the search for a means in order to obtain divine approval and the introduction of guidance and intercession, the intercessor must be on the path of monotheism Because those who do not benefit from the light of Tawheed and Wilayah, it is not possible to reach the light of intercession, and indeed the one who considers the intercessor to be in the rank of divinity due to religious deviation, is not pleased with God and is not subject to intercession; Therefore, attention and appeal to divine saints is not only a departure from the path of monotheism but also the path of monotheism and divine guidance.

That in this regard, A- Rashid Reza's lack of attention or neglect towards the statements and practical course of Imam Reza (A.S) as one of the subordinates in dispelling doubts and not removing doubts about intercession and recourse and its explanation is evident; therefore, this neglect has fueled doubts and contradictory opinions in this regard. B- The strong intellectual rules of Imam Reza (A.S) as one of the wise men, are a line against Rashid Reza's extreme rationalism. C- The exegetical statements of Imam Reza (A.S) as one of the followers of the commentator close to the era the revelation of the Qur'an and the school of interpretation of the Prophet (PBUH) are in contrast with Rashid Reza's exegetical opinions and tell of the interpretation according to his opinion. D- Despite the validity of the statements of Imam Reza (PBUH) for the Sunnis as a truthful narrator who conveys the news of the Prophet (PBUH), this vital thing has been neglected by Rashid Reza, the results of which are the extreme rationalism of Rashid Reza, the imposition of his mentalities on the verses and Hadiths and following that is his contradiction and divergence from the book and tradition.



ارزیابی دیدگاه رشیدرضا دربارهٔ مبحث توسل و شفاعت بر پایهٔ اخبار و سیرهٔ رضوی

زهرا معارف^۱، فاطمه شفقت^۲

z.maaref110@pnu.ac.ir

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران، (نویسنده مسئول):

fa.sh1998@gmail.com

۲. کارشناس ارشد حقوق خصوصی، دانشگاه قم و طلبه سطح ۲ جامعه الزهراء، قم، ایران:

چکیده

اطلاعات مقاله

شفاعت و توسل از مباحث اعتقادی مهمی است که بی‌تردید خاستگاه آن، قرآن و سنت قطعی است. رشیدرضا با تلاش‌های عقلی، تفسیر و تأویل برخی مفاهیم قرآنی، سیرهٔ نبوی ﷺ و صحابه، توسلات مسلمانان را بدعت‌آمیز، شفاعت را تسلط ارادهٔ شفیع بر ارادهٔ الهی، خالقیت و عبادت مشفوع و توسل را نفی ولایت خداوند می‌داند. نظر به جایگاه رشیدرضا و آرای او در میان اهل سنت، ارزیابی مبانی فکری و تحلیل رویکرد وی به خصوص در تفسیر المنار ضروری به نظر می‌رسد. این پژوهش که به روش توصیفی تحلیلی، کارکرد اخبار رضوی را از سه جهت، مورد تدقیق واقع قرار داده است؛ اول آنکه با توجه به جایگاه و مرجعیت امام رضا (علیه السلام) در تبیین باورهای امامیه، بسیاری از اخبار رضوی (علیه السلام) می‌تواند در مقام دفع شبهه و نه رفع شبهه به کار آیند. به عبارت دیگر، تبیین صحیح باورها بر پایهٔ نصوص مرجع معصوم دینی، جایی برای بسیاری از شبهات باقی نمی‌گذارد. دوم آنکه بسیاری از اخبار رضوی، ناظر به قواعد محکم عقلی یا تفسیر آیات قرآنی است که فارغ از معصوم دانستن یا ندانستن ایشان، مقبول جمیع مذاهب خواهد بود. سوم آنکه امام رضا (علیه السلام) در بسیاری از اخبار خویش، نقش راوی را ایفا کرده‌اند که به نقل خبر از پیامبر ﷺ می‌پردازند؛ بنابراین برای اهل سنت نیز بنا بر عدم قائلیت عصمت برای امام (علیه السلام) نظر به صادق دانستن ایشان، معتبر خواهد بود. در این راستا، نتایج حاصله، عقل‌گرایی افراطی رشیدرضا، تحمیل ذهنیات وی بر آیات و روایات و در پی آن تناقض‌گویی‌ها و... موجب واگرایی وی از کتاب و سنت و سبک وی بر خلاف اعتقاد بر بازگشت به باورهای مسلمانان متقدم و ملاک‌های ضروری تفسیر از منظر المنار است.

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۶/۲۵

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۱۱/۱۲

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۱۱/۲۱

تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۰۸/۱۵

اخبار و سیرهٔ رضوی، رشیدرضا، شفاعت و توسل، کتاب و سنت، واگرایی.

کلیدواژه‌ها

استناد: معارف، زهرا؛ شفقت، فاطمه؛ (۱۴۰۳). ارزیابی دیدگاه رشیدرضا دربارهٔ مبحث توسل و شفاعت بر پایهٔ اخبار و سیرهٔ رضوی؛ فصلنامهٔ علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۲، شماره ۳، پاییز، شمارهٔ پیاپی ۴۷ - (۲۲۹-۲۶۱).

[DOI:10.22034/farzv.2024.416601.1915](https://doi.org/10.22034/farzv.2024.416601.1915)



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

۱. مقدمه

از نموده‌های مباحث تفسیری، تفسیر القرآن الحکیم معروف به تفسیر المنار است که از تفاسیر قرن چهاردهم با نام محمد عبده (م ۱۳۲۳ ق.) مشتهر شده و بر اساس آرا و نظریات محمد رشیدرضا (م ۱۳۵۴ ق.) به نگارش درآمده است.^۱

رشیدرضا که با افزودن برداشت‌های شخصی از نص آیات و دیگر تفاسیر بر گفته‌های عبده و چاپ آن در مجله المنار، انتساب مطالب خود به استاد را مورد قبول وی دانسته و این را گویای درستی استنباطش از نظریات استاد می‌داند.^۲ نماد جریان و وابستگی فکری در پیشبرد گرایش سلفیت اصلاحی، ادامه و نشر تفکرات ابن تیمیه، محمد بن عبده و وهابیان سلفی است.

۱-۱. پیشینه پژوهش

فارغ از بحث و نظر درباره احوال مطرح شده در تناسب اعتقادی و عملی و اختلافات در شیوه تفسیری استاد و شاگرد، آنچه این پژوهش را موجب شده، بررسی دیدگاه رشیدرضا درباره آیات و روایات ناظر به مبحث شفاعت و توسل است که در میان همه فرق مسلمانان اعم از شیعه و سنی امری مقبول و پذیرفته شده است.

در بررسی پیشینه مطالعات درباره این موضوع و رویکرد رشیدرضا می‌توان به پژوهش‌های زیر اشاره کرد:

نوروزی و نوراللهی (۱۳۹۱) در مقاله «توسل توحید در مقارنه دیدگاه علامه طباطبایی و رشیدرضا با محوریت آیه ۳۵ سوره مائده» با بیان معنا و ماهیت توحید و چگونگی توسل به تبیین مرز این دو و تأیید توسل با آموزه‌های قرآنی و روایی پرداخته است.

مسعودزاده و نوروزی (۱۳۹۱) در مقاله «همانگی شفاعت با توحید در مقارنه دیدگاه علامه طباطبایی و رشیدرضا» شفاعت را از نگاه علامه طباطبایی مطرح و با تعریض به نظرات رشیدرضا به اثبات شفاعت از دیدگاه قرآن و روایات پرداخته می‌شود.

بیات و محقق (۱۳۹۸) مقاله «تحلیل روش‌شناختی نقدهای علامه جوادی آملی در مسئله

۱. این تفسیر که شامل تمام قرآن نمی‌شود تا آیه ۱۲۶ سوره نساء مشتمل بر بیانات محمد عبده و ادامه آن تا آیه ۵۳ سوره یوسف، رشیدرضا با پیروی از سبک و سیاق استادش به تفسیر آیات قرآن پرداخته است.

۲. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به: رشیدرضا، ۱۹۹۰م، ج ۱: ۱۵.

شفاعت بر تفسیر المنار» که مبتنی بر نقد مبانی و روش تفسیری رشیدرضا دربارهٔ مبحث شفاعت توسط آیت الله جوادی آملی است.

شاه فضل قمصری (۱۳۹۸) در مقالهٔ «بررسی تطبیقی دیدگاه‌های رشیدرضا در المنار و علامه طباطبایی در المیزان دربارهٔ مسئلهٔ شفاعت» چنان که از عنوان قابل تشخیص است به بررسی دیدگاه‌ها به صورت تطبیقی پرداخته است.

کریمی‌نیا (۱۴۰۰) در مقالهٔ «بررسی مقارن دیدگاه توسل به اولیای الهی در اندیشه رشیدرضا و آیت الله سبحانی» أقسام توسل را از منظر آیت الله سبحانی و رشیدرضا مطرح کرده و بیان می‌نماید که اصل توسل مورد اتفاق همه مسلمانان بوده؛ ولی اختلاف در تعیین مصداق یا مصادیق توسل است.

و دیگر کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقالاتی که منحصر به مباحث شفاعت و توسل پرداخته‌اند.

۱-۲. روش و نوآوری پژوهش

گفتنی است وجه تمایز این نوشتار که به روش توصیفی تحلیلی به نگارش در آمده، با دیگر پژوهش‌ها، نگاه تطبیقی و بدیع به آرا، اندیشه و سبک تفسیری رشیدرضا با کارکرد اخبار رضوی حداقل به‌عنوان یکی از تابعین مورد پذیرش وی، مبنی بر اعتقادش بر بازگشت به باورهای مسلمانان متقدم (صحابیین و تابعین) است که از سه جهت، مورد تدقیق واقع شده است؛ اول آنکه با توجه به جایگاه و مرجعیت امام رضا (علیه السلام) در تبیین مباحث اعتقادی، بسیاری از اخبار رضوی می‌تواند در مقام دفع شبهه و نه رفع شبهه به کار آید؛ به دیگر بیان، تبیین صحیح باورها بر پایهٔ نصوص مرجع دینی، جایی برای بسیاری از شبهات باقی نمی‌گذارد. مستند این گفتار فرمایش حضرت ذیل آیهٔ شریفه «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل، ۴۳) است که بیانگر سبک این نوشتار است.

چنان که حضرت در پاسخ به وشاء در معرفی «اهل الذکر» چنین می‌فرمایند: «نَحْنُ أَهْلُ الذِّكْرِ وَ نَحْنُ الْمُسْتَوَلُونَ. قُلْتُ: فَأَنْتُمْ الْمَسْئُولُونَ وَ نَحْنُ السَّائِلُونَ؟ قَالَ: نَعَمْ. قُلْتُ حَقًّا عَلَيْنَا أَنْ نَسْأَلَکُمْ؟ قَالَ: نَعَمْ.»؛ ماییم اهل ذکر و ماییم پرسش‌شوندگان. عرض کردم شما پرسش‌شونده و ما پرسش‌گریم؟ فرمودند: بلی. عرض کردم حق ما این است که از شما پرسسیم؟ فرمودند: بلی.» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۲۱۰).

دوم آنکه بسیاری از اخبار رضوی، ناظر به قواعد محکم عقلی و یا تفسیر آیات قرآنی است که

فارغ از معصوم دانستن یا ندانستن ایشان، مقبول جمیع مذاهب خواهد بود.

سوم آنکه امام رضا (علیه السلام) در بسیاری از اخبار خویش بر اساس بیان «حَدِيثُ أَبِي وَ حَدِيثُ أَبِي حَدِيثُ جَدِّي وَ ... حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج: ۱، ۵۳)، نقش راوی را ایفا کرده اند که به نقل خبر از پیامبر (علیه السلام) می پردازند که نظر به صادق دانستن ایشان فارغ از قائلیت بر عصمت یا عدم آن برای امام (علیه السلام) مقبول جمیع مذاهب و معتبر خواهد بود؛ بنابراین از این منظر، آرای رشیدرضا درباره مبحث توسل و شفاعت ارزیابی می شود و در ضمن آن با بیان مباحث زیر، همگرایی یا واگرایی تفکرات وی با کلام الهی و اصول مسلم اخبار و سنت نبوی واضح می شود:

آیا رشیدرضا در تفسیر المنار بر اعتقاد خویش مبنی بر بازگشت به باورهای مسلمانان متقدم صحابیان و تابعین^۱ راسخ بوده است؟

آیا رشیدرضا مطابق با ملاک های مورد پذیرش خویش در حیطه التزام به ضروریات تفسیر، به تفسیر آیات شفاعت و توسل پرداخته است؟

آیا رشیدرضا که خود را منادی تقریب مذاهب و اصلاح اسلامی می دانست،^۲ در تفسیر المنار به ممانعت در فرقه و مذهب گرایی جهان اسلام ملتزم بوده است؟

۲. چهار چوب مفهومی پژوهش

۲-۱. شفاعت

شفاعت از ماده «شفع» به معنای زوج در مقابل «وتر» به معنای فرد گرفته شده است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج: ۳، ۵۹) و به گفته راغب، شفاعت؛ پیوستن و انضمام کسی که از نظر حرمت و مقام بالاتر از کسی است که مقامش پایین تر از او است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۵۷). همچنین «الشافع؛ الطالب لغيره ...» شافع کسی است که طالب شفاعت از غیر خویش است و می گوید نزد فلان شخص واسطه و شفیع من باش (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج: ۱، ۲۶۱). آیات و روایات فراوانی درباره شفاعت و حکمت آن بیان شده است؛ لذا همه فرق اسلامی درباره آن اتفاق نظر دارند

۱. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به: علیزاده موسوی، ۱۳۹۳: ۳۲.

۲. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به خدوری، ۱۹۷۲ق: ۷۹.

و قابل وقوع است (ر.ک: ایجی: ۳۸۰؛ ابوحيان اندلسی، ۱۴۲۲ق، ج: ۱: ۳۴۹)؛ چنان که حقیقت شفاعت و ثمره آن «طلب اسقاط العقاب عن مستحقه» است (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج: ۱: ۱۵۰) و مطابق با دیدگاه عامه، عقلا جایز و آیات شریفه «يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا» (طه، ۱۰۹) و «وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ إِذْتَضَىٰ» (انبیاء، ۲۸) دلالت بر وجوب آن دارد و اجماع سلف و خلف اهل سنت بر صحت آن است؛ «اجمعت الامة على ان لمحمد صلى الله عليه وسلم شفاعة في الآخرة» (فخرالدين رازی، ۱۴۲۰ق، ج: ۳: ۴۹۵؛ نووی، ۱۳۹۲ق، ج: ۳: ۳۵) و علاوه بر ذات سبحان «قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا» (زمر، ۴۴) این منزلت متعلق به پیامبر اکرم ﷺ و بسیاری از اصحاب ایشان و تمامی ائمه معصومین (علیهم السلام) و بسیاری از مؤمنین صالح است. «ثبتت عندنا للنبي ﷺ و كثير من اصحابه و لجميع الائمة المعصومين (علیهم السلام) و كثير من المؤمنین الصالحین ...» (طوسی، ج: ۱: ۲۱۴).

۲-۱-۱. توسل

«توسل» و «وسیله» مشتق از «وسل» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج: ۱: ۷۲۴) و «الْوَسِيلَةُ» رسیدن به چیزی با میل و رغبت (راغب، ۱۴۱۲ق: ۸۷۱) و به معنای تقرّب و نزدیکی است (قرشی، ۱۳۷۱، ج: ۷: ۲۱۸). قال الله تعالى: «أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ»، «الْوَسِيلَةُ» «مَا يَتَقَرَّبُ بِهِ إِلَى الْغَيْرِ» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج: ۱۱: ۷۲۵). الواسِل؛ آن که به درگاه خدا روی آورد (بستانی، ۱۳۷۵: ۹۷۲). وَسَلَ - وَسِيلَةً إِلَى اللَّهِ بِعَمَلٍ أَوْ وَسِيلَةٍ؛ کاری کرد که با آن به درگاه خدا نزدیک شود (همان، ۹۸۵؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج: ۷: ۲۹۸؛ فیومی، ۱۴۱۴ق: ۶۶۰) و در اصطلاح به این معناست که در دعا به درگاه الهی، چیزی آورده شود تا خداوند دعای انسان را مورد اجابت قرار دهد (سبحانی، ۱۳۷۴، ج: ۱: ۱۸) و به گفته ابن اثیر توسل شفاعت کردن در روز قیامت است (ابن اثیر، ۱۴۲۱ق، ج: ۵: ۱۸۵).

آیات و روایات بسیاری در منابع فریقین ناظر به مطلوبیت درخواست از غیر خداوند و یکی از مسلمات دینی است. صدور جواز این اصل از جانب خداوند سبحان (بقره، ۶۱؛ یوسف، ۹۷-۹۸؛ نساء، ۶۴؛ مائده، ۳۵) و جواز توسل به ائمه معصومین (علیهم السلام) از سوی رسول اکرم ﷺ: «الْأُمَّةُ مِنْ وُلْدِ الْحُسَيْنِ (علیهم السلام)، مَنْ أَطَاعَهُمْ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ عَصَاهُمْ فَقَدْ عَصَى اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ، هُمْ الْعُرْوَةُ الْوُثْقَى وَهُمْ الْوَسِيلَةُ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج: ۲: ۵۸) و از طرفی وساطت انوار اسماء حسناى الهی «اللَّهُمَّ بِحَقِّ هَذِهِ الْأَسْمَاءِ الْحُسْنَى وَالْغُلِيَا وَ...» (موحد ابطحی اصفهانی، ۱۳۹۱: ۶۰)، قرآن «قُلِ اللَّهُمَّ بِحَقِّ مَنْ أَرْسَلْتَهُ إِلَىٰ خَلْقِكَ وَبِحَقِّ كُلِّ آيَةٍ فِيهِ...» (همان: ۷۸)، ثنا و ستایش الهی «اللَّهُمَّ جَدِيْرٌ مَنْ أَمَرْتَهُ بِالْدُعَاءِ أَنْ يَدْعُوَكَ وَمَنْ وَعَدْتَهُ بِالْاِسْتِجَابَةِ...» (همان:

۸۴)، بندگان صالح «بِحَقِّ عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ وَبِحَقِّ مَنْ نَادَاكَ وَنَاجَاكَ...» (همان: ۷۲) و ... در اذکار و اُدعیه از جانب کسانی که خود واسطه فیض الهی هستند دلالت بر گستره وسایط دارد که تبیین کننده این گستره در مشروعیت و عدم مشروعیت، آیات و روایات است.

۲-۲. خاستگاه فکری رشیدرضا در نفی توسل و شفاعت به اولیا و صالحین

مطالعه کتاب المنار و استنباط رشیدرضا از مبانی و سیاق کلام عبده و تأیید این مطالب بنا به تصریح رشیدرضا از سوی استاد، این مطلب را به ذهن خاطر نشان می کند که نظر به دیدگاه عبده از جمله شروطی که مفسر در تفسیر مورد پذیرش وی ملزم به رعایت آن است، شناخت معنای حقیقی واژگان قرآن با احتساب بررسی در چگونگی استعمال واژه در کلام لغویون و در نظر گرفتن معنای آن در عصر نزول است.

به علاوه بحث از موارد کاربرد واژه در تمام قرآن و تشخیص معنا در هر یک از موارد، تناسب مفهوم واژه با سیاق کل آیه، دقت نظر در به کارگیری مفهوم واژه در راستای اهداف قرآن بنا بر «الْقُرْآنُ يُفَسِّرُ بَعْضُهُ بَعْضًا» و ... ضرورت می یابد (رشیدرضا، ۱۹۹۰م، ج ۱: ۱۹-۲۰) تا مفسر در فهم مقصود قول خداوند، حکمت تشریح عقاید و احکام را دریافته به گونه ای که دل ها را جذب و به عمل و هدایتی که در کلام الهی است، رهنمون شود تا مصداق کلام خدا (هُدًى وَرَحْمَةً) و مانند این صفات قرار گیرد (همان، ج ۱: ۲۲).

حال، یادکرد بی توجهی رشیدرضا به مفهوم صحیح آیات و تفسیر آن بر اساس سیاق دیگر آیات و عدم استعمال منطقی روایات و سیره و سنت پیامبر ﷺ در ایجاد خاستگاه فکری وی، مبنی بر نفی توسل و شفاعت و رد عقاید شیعه و اهل سنت با استناد به أدله عقلی و قرآنی در چهار محور مطرح و ارزیابی آن بر اساس اخبار و سیره عملی امام رضا (علیه السلام) و تعلیمات ایشان بنا به مرجعیت و راوی صادق بودنشان، فارغ از معصومیت حضرت در تبیین باورهای کلامی بر مبنای آیات قرآن و قواعد محکم عقلی در دفع شبهات به این شرح است:

۲-۲-۱. محور اول: شفاعت، تغییر علم و اراده الهی

از نگاه رشیدرضا شفاعت عرفی به معنای تسلط اراده شفیع بر اراده الهی است و لازمه پذیرش شفاعت، تغییر علم و اراده الهی است؛ لذا از آنجا که اراده الهی بر اساس علم اوست و علم خداوند ازلی و تغییر ناپذیر است، انطباق پذیرش شفاعت حاکم عادل و حاکم مستبد بر خداوند محال است.

وی با عبارت «... إِلَّا مَا كَانَ مِنْ إِخْلَاصِهِ فِي عَمَلِهِ... وَرَحْمَةِ اللَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ...» و استناد به آیه شریفه «وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ» (بقره، ۴۸) تنها راه نجات را اخلاص در عمل و رحمت الهی و گمان پذیرش شفاعت را مربوط به کفار می‌داند که آخرت را مانند دنیا در نظر می‌گیرند (رشیدرضا، ۱۹۹۰م، ج: ۱- ۲۵۳-۲۵۵).

رشیدرضا در پی گفتار عبده با تقسیم آیات قرآن به الف- آیات ناطقه بنفی الشفاعة (لا یبیع فیهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ) (بقره، ۲۵۴) ب- آیات ناطقه بنفی منفعه الشفاعة (فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ) (مدر، ۴۸) ج- آیات نفیة النفی (إِلَّا بِإِذْنِهِ) (بقره، ۲۵۵) و ذکر عبارت «فَلَيْسَ فِي الْقُرْآنِ نَصٌّ قَطْعِيٌّ فِي وَقُوعِ الشَّفَاعَةِ» بر آن است که در قرآن نص قطعی ناظر به شفاعت وجود ندارد (همان: ۲۵۵).

وی با عبارت «فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَحْكُمُ الثَّانِي بِالْأَوَّلِ...» اظهار می‌نماید برخی، آیات مقید را بر آیات مطلق حاکم می‌دانند؛ لذا آیات شفاعت به اذن پروردگار ممکن است. برخی نیز معتقد به عدم تنافی بین آیات هستند؛ بنابراین برخی آیات بر دیگری حاکم نیستند و این استثنائات حامل این معناست که آنچه قبل از استثنا ذکر شده، مطابق اراده الهی است نه خارج از قدرت و مشیت پروردگار.

رشیدرضا با این استدلال، استثنائات در آیات شفاعت را نیز تاکید در نفی می‌داند و بدین صورت این آیات را با آیاتی که شفاعت را بدون استثنا نفی می‌کند، جمع می‌نماید.

۲-۱-۱. بررسی محور اول بر پایه اخبار رضوی

دیدگاه رشیدرضا مبنی بر نقض حکمت و اراده الهی و تبدیل حکمت و اراده سابق خداوند به اراده و حکم جدید با پذیرش توسل و شفاعت. اولاً: نشئت گرفته از فهم نادرست وی از اراده الهی و یکسان‌پنداری آن با اراده انسان است؛ بدین معنا که او اراده بشری را که همان‌طور در قلب و ذهن و عزم به انجام امر خارجی، غیرقطعی و مقید بر امور متعدد است، با اراده الهی که تحقق امر خواسته شده در خارج، حتمی، بی‌نیاز از دیگری است، واحد پنداشته که رد این باور بر پایه استناد به کلام امام رضا (علیه السلام) در پاسخ به سوال صفوان بن یحیی ناظر به تفاوت اراده الهی با انسان و دفع شبهه چنین است:

«الإرادة مِنَ الْمُخْلُوقِ الضَّمِيرِ وَمَا يَبْدُو لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفِعْلِ وَأَمَّا مِنَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فَإِرَادَتُهُ إِخْدَانُهُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يُرْوَى وَلَا يَهُمُّ وَلَا يَتَفَكَّرُ وَهَذِهِ الصِّفَاتُ مُنْفِيَةٌ عَنْهُ وَهِيَ مِنْ صِفَاتِ

الْخَلْقِ فَإِزَادَهُ اللَّهُ هِيَ الْفِعْلُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ - يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ بِلَا لَفْظٍ وَلَا نُطْقٍ بِلِسَانٍ وَلَا هَمَّةٍ وَلَا تَفَكُّرٍ وَلَا كَيْفٍ لِذَلِكَ كَمَا أَنَّهَ بِلَا كَيْفٍ ...» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۴۷)؛ اراده بشر، ابتدا در قلب او متجلی می‌شود، آن را متصور و سپس به مرحله عمل وارد می‌شود؛ اما اراده و خواست خدا ایجاد و احداث آن است؛ زیرا خداوند درباره خوبی و بدی چیزی نیندیشد و قصد و تفکر ننماید. این صفات و حالات از ذات اقدس الهی دور است و این صفات از ویژگی‌های آفریدگان است. اراده و خواست خداوند سبحان فعل است و نه جز آن. می‌فرماید: باش. پس به وجود می‌آید. بدون تلفظ و سخن گفتن و قصد و تفکر برای اراده خدا چگونگی وجود ندارد، همان طور که ذات خدا چگونگی ندارد.

امام رضا (علیه السلام) در نگرش توحیدی و تفسیری خویش، آمرزش گناهکاران و شفاعت ایشان را مبتنی بر اراده الهی می‌داند و می‌فرماید: «... لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ مُدْنِبُو أَهْلِ التَّوْحِيدِ لَا يَحْلُدُونَ فِي النَّارِ وَيَخْرُجُونَ مِنْهَا وَالشَّفَاعَةُ جَائِزَةٌ لَهُمْ ...» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۱۲۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۵: ۲۷۱)؛ که بر این اساس، خداوند هر کس را اراده کند، می‌آمرزد و گناهکاران اهل توحید وارد آتش می‌شوند؛ ولی با شفاعت از آن بیرون می‌آیند و شفاعت در حق ایشان جایز می‌شود؛ لذا از آنجا که خداوند «فَعَالَ لِمَا يُرِيدُ» (بروج، ۱۶) و به فرموده امام رضا (علیه السلام): «مُرِيدٌ لَا يَعْزِمَةَ، شَاءَ لَا يَهْمَةَ»^۱ است (مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۵۵) و همچنین کلام الهی «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ» (مائده، ۳۵) که مؤمنین را به توسل فرمان داده است و آیه شریفه «مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ» (بقره، ۲۵۵) که شفاعت اولیای الهی را مشروط به اذن و اراده الهی بیان می‌فرماید «قِوَامِ شَفَاعَتِ بِه بَرَانِغِيخْتِنِ شَفِيعِ از سوی مشفوع له و منزلت شفیع در پیشگاه مشفوع عنده برای وساطت میان او و مشفوع له است و هر دو رکن اساسی شفاعت به اراده و اذن الهی باز می‌گردد؛ بنابراین بی‌رضایت و اذن او، نه مجرم توان برانگیختن شفیع را دارد و نه شفیع قدرت بر وساطت و شفاعت» (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۹: ۴۶۳)؛ لذا آیات شریفه: «... مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ» (بقره، ۲۵۵) «يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ أِذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا» (طه، ۱۰۹) و «وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ أِذِنَ لَهُمْ» (انبیاء، ۲۸) «... مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ» (سجده، ۴) ادله اثبات شفاعت و ناظر به شفاعت مأذون است که هم ناظر به مبدأ شفاعت (ذات اقدس الهی) است و هم زمام امر شفاعت را در ید قدرت الهی بیان می‌فرماید.

ثانیا: آیات نافعی شفاعت، دال بر نفی شفاعت از کفار و مشرکان و شفاعت استقلالی است نه

۱. اراده کننده است نه با عزم و تصمیم‌گیری (در اندیشه)، خواهان است نه با اراده و تصمیم.

مطلق شفاعت؛ بنابراین شافع حقیقی، خدای سبحان است؛ چراکه شفاعت بی‌اذن و اراده او محال است و پذیرش این نکته که افرادی خاص به اذن و اراده الهی توانایی شفاعت را دارند، ضروری می‌نماید. چنان‌که آیات شریفه «عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَّحْمُوداً» (اسراء، ۷۹) «وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ» (ضحی، ۵) «وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ» (انبیاء، ۲۸) مؤید مقام شفاعت کبری است و پیامبر ﷺ را بزرگ‌ترین شفیعان معرفی می‌نماید (طوسی، ج ۶: ۵۱۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۶۷۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۳۱۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳: ۱۷۶ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۳: ۵۵).

همچنین تعلیم امام رضا (علیه السلام) به زائر امیرالمؤمنین (علیه السلام): «... يَا وَلِيَّ اللَّهِ إِنَّ لِي ذُنُوباً كَثِيرَةً فَأَشْفَعُ لِي إِلَىٰ رَبِّكَ فَإِنَّ لَكَ عِنْدَ اللَّهِ مَقَاماً مَّحْمُوداً مَعْلُوماً وَإِنَّ لَكَ عِنْدَ اللَّهِ جَاهاً وَشَفَاعَةً وَقَدْ قَالَ تَعَالَىٰ: «وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۴: ۵۶۹)، حکایت از این معنا دارد.

ایشان علاوه بر بخشش مقام شفاعت به پیامبر ﷺ از سوی خدای سبحان، این موهبت را نسبت به اولیای الهی نیز متذکر و در سیره عملی خویش ایشان را مورد توسل قرار داده، می‌فرماید:

«وَقَدْ تَوَجَّهْتُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّكَ الَّذِي فَضَلْتَهُ عَلَىٰ أَهْلِ الطَّاعَةِ وَ مَنَحْتَهُ بِالْإِجَابَةِ وَ الشَّفَاعَةِ وَ بَوَّصِيهِ الْمُخْتَارِ الْمُسَمَّىٰ عِنْدَكَ بِقَسِيمِ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ وَ بِفَاطِمَةَ سَيِّدَةِ النِّسَاءِ وَ أَبْنَائِهَا الْاَوْلِيَاءِ الْاَوْصِيَاءِ وَ بِكُلِّ مَلِكٍ خَاصِهِ يَتَوَجَّهُونَ بِهِمْ إِلَيْكَ وَ يَجْعَلُونَهُمْ الْوَسِيلَةَ فِي الشَّفَاعَةِ لَدَيْكَ ...» (موحدباطحی اصفهانی، ۱۳۹۱: ۳۰)؛ و به وسیله پیامبر ﷺ که او را بر اهل طاعت برتری داده و اجابت و شفاعت را به او بخشیدی، و به وسیله وصی برگزیده اش که نزد تو به تقسیم کننده بهشت و دوزخ نامیده شده و به وسیله برترین زن و به فرزندانش که پیشوایان و جانشینان اویند و به تمامی فرشتگانی که به وسیله ایشان به توری می‌کنند، و در شفاعت نزد تو آنان را وسیله قرار می‌دهند ... و لکن این توسلات را منوط به اذن و اراده الهی دانسته، می‌فرماید:

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ اجْعَلْ لِي مِنْ أَمْرِي فَرْجاً وَ مَخْرَجاً وَ ارْزُقْنِي حَلَالاً طَيِّباً وَ اِسْعَاءً مِمَّا شِئْتُ وَ اَنْتَىٰ شِئْتُ وَ كَيْفَ شِئْتُ فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ إِلَّا مَا شِئْتُ حَيْثُ شِئْتُ كَمَا شِئْتُ ...» (همان: ۱۱۴؛ طوسی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۱۴۱)؛ ... چرا که بی‌گمان چیزی تحقق نمی‌یابد مگر آنچه تو اراده کنی و در هر جا و به همان گونه که تو خواهی؛ لذا مردود بودن کلام رشیدرضا اثبات می‌شود و از آنجا که حکمت خداوند عین ذات مقدسش و بی‌نهایت است، نمی‌توان پذیرش توسل و شفاعت از سوی ذات اقدس الهی را ناقض حکمت و اراده الهی دانست.

۲-۲-۲. محور دوم: شفاعت و توسل به معنای دعا

رشیدرضا با تاکید بر عدم نص قطعی بر شفاعت در قرآن، سنت و اخبار را واجد روایاتی دال بر شفاعت می‌داند. وی با حمل معنای شفاعت و توسل به دعا و در نتیجه، عدم تغییر علم الهی به واسطه شافع با تمسک به تفسیر ابن تیمیه (رشیدرضا، ۱۹۹۰م، ج ۳: ۲۸) و عبارت «اِزْفَعُ رَأْسَكَ وَسَلُّ نَعَطَهُ وَأَشْفَعُ تُشَفِّعُ» روایات ناظر به شفاعت را از متشابهات دانسته، شیوه سلف و خلف را در قبال آن‌ها متفاوت بیان می‌کند که در این طریق این روایات یا فاقد معنای عقلانی است و باید معنای آن را به خدا واگذار کرد یا بنا بر کاربرد تأویل باید آن را بر دعا در پیشگاه خداوند حمل کرد که این حمل، عدول خداوند از اراده خویش به واسطه شفیع نیست؛ زیرا خداوند در ازل آگاه به چنین دعایی بوده و می‌داند که سرنوشت مشفوع له کدام است بدون اینکه سبب تغییر در اراده خداوند شود و نتیجه آن در عالم آخرت صرفاً اظهار کرامت شفاعت کننده از سوی خداوند است و در روز قیامت فقط طاعت و رضای الهی نافع است و احدی بر نفع دیگری نخواهد بود (همان، ج ۱: ۲۵۵-۲۵۶ و ج ۷: ۱۰۳).

از نگاه رشیدرضا، توسل به پیامبر ﷺ، توسل به دعا و شفاعت آن حضرت است. وی با تقسیم توسل به شرعی و بدعی، توسل شرعی را تقرب به خداوند به واسطه اعمال صالحه دانسته نه اعمال بدعت‌آمیز و مقلدانه («... التَّقَرُّبُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بِمَا شَرَعَهُ مِنَ الْأَعْمَالِ الصَّالِحَةِ، لَا بِالْأَهْوَاءِ الْمُبْتَدَعَةِ، وَلَا بِالتَّقَالِيدِ الْمُتَّبَعَةِ») (همان، ج ۱: ۷) و توسل بدعت‌آمیز را توسل به پیامبر ﷺ بعد از مرگ ایشان و قسم دادن خداوند به ذات و شخص پیامبر ﷺ، مسجد الحرام، ملائکه و ... می‌داند که نزد جمهور و مذهب ابی حنیفه حرام و احادیث وارد در این خصوص ضعیف و غیرقابل استناد است («... التَّوَسُّلُ بِهِ بِمَعْنَى الْإِقْسَامِ عَلَى اللَّهِ بِذَاتِهِ...») (همان، ج ۶: ۳۰۸)

رشیدرضا با عبارت «فَلَفَظُ التَّوَسُّلِ يُرَادُ بِهِ ثَلَاثَةٌ مَعَانٍ...» توسل را در معانی الف. اطاعت کردن از پیامبر ﷺ ب. دعا و شفاعت (= دعا) پیامبر ﷺ در زمان حیات و قیامت ج. قسم دادن خداوند به ذات و شخص پیامبر ﷺ دانسته، قسم اول و دوم را به اجماع مسلمانان جایز و قسم سوم را با استناد به سیره صحابه خلاف شرع می‌داند.

وی معتقد است هیچ یک از صحابه پیامبر ﷺ در استسقاء و غیر آن چنین نکردند. نه در حیات و نه در ممات رسول اکرم ﷺ نه در کنار قبرش و نه غیر آن و در ادعیه مشهوره نیز چنین چیزی دیده نمی‌شود. چنان که توسل عمر به عموی پیامبر ﷺ توسل شرعی و به دعا و شفاعت وی بوده است نه به ذات ایشان و اگر توسل به ذات جایز بود عمر از توسل به ذات پیامبر ﷺ عدول نمی‌کرد. («... فَهَذَا هُوَ الَّذِي لَمْ تَكُنِ الصَّحَابَةُ يَفْعَلُونَهُ فِي الْاِسْتِسْقَاءِ وَنَحْوِهِ، لَا فِي حَيَاتِهِ وَلَا بَعْدَ

مَمَاتِهِ، لَا عِنْدَ قَبْرِهِ، وَلَا غَيْرِ قَبْرِهِ...» (همان).

وی با استناد به روایت صحیح بخاری «قَالَ عَمْرٌ: "اللَّهُمَّ إِنَّا كُنَّا إِذَا أُجِدَبْنَا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّنَا فَتَسْقِينَا، وَإِنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِعَمِّ نَبِيِّنَا فَاسْقِنَا"، وَكَذَلِكَ ثَبَتَ فِي الصَّحِيحِ عَنِ ابْنِ عَمْرٍ، وَأَنَّ سِوَهُمَا أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا أُجِدَبُوا إِثْمًا يَتَوَسَّلُونَ بِدُعَاءِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاسْتِسْقَاهُ» (بخاری، ۱۴۲۲ ق، ج ۶: ۸۴، ح ۴۷۱۲ و ج ۹: ۱۴۶، ح ۷۵۱۰) و حدیث الاعمی که در آن رسول اکرم ﷺ فرد نابینا را هنگام دعا به ذکر «اللهم انی اسألك و اتوجه بنبیک محمد نبی الرحمه ...» تعلیم می فرماید، با عبارت «فَإِنَّهُ صَرِيحٌ فِي أَنَّهُ إِثْمًا تَوَسَّلَ بِدُعَاءِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَشَفَاعَتِهِ، وَهُوَ طَلَبٌ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الدُّعَاءِ...» (رشیدرضا، ۱۹۹۰ م، ج ۶: ۳۰۹) در معنای توسل به دعا و شفاعت تاکید می ورزد.

۲-۲-۱. بررسی محور دوم بر پایه اخبار رضوی

اولاً: همان گونه که بیان شد، امام رضا (علیه السلام) با ارجاع به بديهيات، تمایز اراده الهی با اراده انسان را تبیین و در نقلی دیگر ضمن تقسیم اراده الهی به «حتمی» و «عزمی» با بیان «إِنَّ لِلَّهِ إِرَادَتَيْنِ وَمَشِيئَتَيْنِ: إِرَادَةً حَتْمٍ وَإِرَادَةً عَزْمٍ؛ يَنْهَى وَهُوَ يَشَاءُ وَيَأْمُرُ وَهُوَ لَا يَشَاءُ أَوْ مَا رَأَيْتَ أَنَّهُ نَهَى آدَمَ وَرَزَّوَجَتَهُ أَنْ يَأْكُلَا مِنَ الشَّجَرَةِ وَشَاءَ ذَلِكَ وَ لَوْ لَمْ يَشَأْ أَنْ يَأْكُلَا لَمَا غَلَبَتْ مَشِيئَتُهُمَا مَشِيئَةَ اللَّهِ تَعَالَى وَأَمَرَ إِبْرَاهِيمَ أَنْ يَذْبَحَ إِسْحَاقَ وَ لَمْ يَشَأْ أَنْ يَذْبَحَهُ وَ لَوْ شَاءَ لَمَا غَلَبَتْ مَشِيئَةُ إِبْرَاهِيمَ مَشِيئَةَ اللَّهِ تَعَالَى...»^۱ (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۵۱) بر سيطرة علم و اراده الهی تاکید می ورزند که بر این مبنا «توسل، شفاعت و درخواست هر گونه فیضی با حفظ مبادی و مجاری آن است و هرگز مخالف حکمت حق نبوده، آن را تغییر نمی دهد، بلکه هماهنگ با آن اثر می کند» (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱۶: ۱۲۸)؛ از این رو، شفاعت شفیع هرگز موجب تغییر و عدول از علم و اراده الهی نمی شود.

ثانیاً: بر اساس ادعای مطروح شده و به فرضی صحت دیدگاه رشیدرضا مبنی بر متشابه بودن روایات ناظر به شفاعت؛ الف. در چنین شرایطی طبق آموزه های امام رضا (علیه السلام): «إِنَّ فِي أَخْبَارِنَا مُحْكَمًا كَمُحْكَمِ الْقُرْآنِ وَ مُتَشَابِهًا كَمُتَشَابِهِ الْقُرْآنِ فَرُدُّوهُ مُتَشَابِهًا إِلَى مُحْكَمِهَا وَ لَا تَتَّبِعُوا مُتَشَابِهَهَا دُونَ مُحْكَمِهَا فَتَضَلُّوا» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۲۹۰)، این روایات با ارجاع به روایات محکم و

۱. نهی می کند در حالی که می خواهد و فرمان می دهد در حالی که نمی خواهد. آیا ندیدی که آدم (علیه السلام) و همسرش را از اینکه از درخت بخورند نهی کرد، حال آنکه این عمل را خواست و اگر خوردن آن دورا نخواست بود، هرگز خواست آن دو، بر خواست خداوند چیره نمی گشت و ابراهیم (علیه السلام) را به ذبح اسحاق فرمان داد، در حالی که ذبح او را نخواست بود و اگر خواسته بود هرگز خواست ابراهیم (علیه السلام) بر خواست خدا چیره نمی شد؟!

تبیین به واسطه آن‌ها خود نیز محکم می‌شود. ب. رهنمون ایشان «ما جائک عنا فقس علی کتاب الله عزوجل و احادیثنا فان کان یشبهما فهو متا و ان لم یکن یشبهما فلیس منا» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷: ۱۲۱)، دلالت بر مقایسه روایات با کتاب خدا در رفع شبهه دارد که در این راستا آیات شفاعت یا ناظر به نفی شفاعت در روز قیامت به طور استقلالی است (بقره، ۴۸، دخان، ۴۱، غافر، ۳۳ و...) یا مثبت شفاعت است که گاهی یا اختصاص به ذات اقدس الهی دارد (سجده، ۴، انعام، ۵۱، بقره، ۲۵۵) یا با اذن و تملیک الهی از برای غیر است (زخرف، ۸۶، مریم، ۸۷، یونس، ۳) که بر این منوال، واضح است واژه «شفاعت» در تمامی آیات مرتبط، بدون تشابه معنایی ناطق به مدلول خود هستند.

ثالثا: اگر شفاعت و توسل حمل بر استجاب دعا شود، این سوال مطرح می‌شود که چگونه امکان‌پذیر است معصوم علیه السلام بنا بر مبین و مفسر بودن قرآن و آگاهی از قواعد و مبانی کلام، بدون ذکر قرینه و بدون افزودن واژه یا واژگانی، با انصراف از ظهور تصویری کلام، از بیان خویش معنایی متصور شود که لفظ وی بر آن معنا دلالت نداشته باشد حال آنکه کلام امام رضا علیه السلام «إِذَا نَزَلَتْ بِكُمْ شِدَّةٌ فَاسْتَعِينُوا بِنَا عَلَی اللَّهِ»^۱؛ در تبیین آیه شریفه «وَ ائْتُوا إِلَیْهِ الْوَسِيلَةَ»، معرف بهترین وسیله، راهنما و پناه در مخاطره‌ها (ابن بابویه، ۱۳۷۵ق، ج ۱: ۲۱۸) و نفی حمل معنای توسل به دعا است.

دیگر آنکه توجیحات رشیدرضا مبنی بر حمل شفاعت به استجاب دعا و اراده عام از لفظ خاص، تأویل غیراصولی، خلاف نص صریح و ظاهر آیات و روایات است و خلاف ظاهر در جایی کاربرد دارد که نتوان کلام را حمل بر ظاهر نمود. از این رو، گفته رشیدرضا ادعایی است با تکیه بر قراین عقلی و عقل‌گرایی که با آیات قرآن و اصول مسلم اخبار و سنت نبوی و کلام اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام سازگار نبوده و مغایر با بسیاری از محکمتات و مسلمات نقلی است؛ البته درخور ذکر است رویه وی در توجیه و تأویل‌های خلاف ظاهر در تفسیر المنار مشهود است (برای نمونه ر.ک: رشیدرضا، ۱۹۹۰م، ج ۳، ص ۴۰-۴۲ ذیل آیات ۲۶۰-۲۵۹ بقره و ج ۱، ص ۲۸۵ ذیل آیه ۶۵ سوره بقره و...).

رابعا: استناد رشیدرضا به «إِذْ فَعَّرَ أَسْكَ وَ سَلَّ تُغْطَهُ وَ اَشْفَعُ تُشَفِّعُ» که عبارتی از روایت طولانی موجود در صحیح بخاری است (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ح ۴۷۱۲) حکایت از مستندسازی در اثبات دیدگاه وی و همفکرانش دارد.

۱. هرگاه سختی‌ای به شما رسید به واسطه ما از خدا کمک بجویید (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ۱۷۶، ح ۱۶۶۲؛ عطاردی، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۳۳۴)

این روایت که نقل **أبي هُرَيْرَةَ** از رسول اکرم **ﷺ** است، در روز قیامت مردم را غم و اندوهی می‌رسد که با تقاضای «اشْفَعْ لَنَا إِلَى رَبِّكَ» از حضرت آدم، نوح، ابراهیم، موسی و عیسی **علیهم السلام** سرانجام در پی شفاعت نزد پیامبر **ﷺ** می‌آیند. پیامبر **ﷺ** در پیشگاه پروردگار به سجده می‌افتد و خدای عزوجل می‌فرماید: ای محمد سر خود را بلند کن بخواه که داده می‌شود و شفاعت کن که پذیرفته می‌شود.

حال اگر بنا به گفته صاحب المنار تمام آیات، نافی شفاعت و تنها راه نجات، اخلاص در عمل و رحمت الهی باشد آنچه در روایت آمده به چه منظور است؟

از طرفی به فرض آنکه شفاعت به معنای دعا باشد، باز چنین دعایی از پیامبر **ﷺ** بی نتیجه و اظهار کرامت شفاعت کننده نیز از سوی خداوند بی معناست؛ لذا با این دیدگاه، شفاعت در قیامت امری نشدنی است. این در حالی است که پیامبر گرامی **ﷺ** فرمود: «أنا أَوَّلُ شَافِعٍ وَ أَوَّلُ مُشَفَّعٍ» (قشیری نیشابوری، ج ۴: ۱۸۷۲؛ دارمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۱۹۴) یا کلام دیگر ایشان: «... فَسَأَلْتُهُ أَنْ يُؤَلِّينِي شَفَاعَةَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ فِيهِمْ فَفَعَلَ»؛ از خدای متعال خواستم که به من مقام شفاعت بدهد تا در روز قیامت برای آن‌ها شفاعت کنم و خدای متعال هم خواسته مرا برآورد (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۴۵: ۳۳۹).

در خور ذکر است روایت صحیح بخاری فارغ از بحث سندی با صدر و ذیلش و قراین موجود، در مقام تبیین معنا و مفهوم شفاعت اخروی است و معنای واژه «شفاعت» واضح و غیرقابل تأویل است و با توجیه رشیدرضا مبنی بر استجاب دعا ناسازگار و دلیل و قرینه روشنی بر آن است که این شفاعت علاوه بر کرامت شفاعت کننده منفعتی برای شفاعت شونده نیز در پی خواهد داشت که از جمله مستندات این منفعت، نقل امام رضا **علیه السلام** از پیامبر اکرم **ﷺ**: «من كَذَّبَ بِشَفَاعَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَمْ تَنْلَهُ»^۲ (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۶۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸: ۴۱؛ عطاردی، ۱۴۰۶ق، ج ۲: ۴۹۵) و توسلات ایشان در مناجات «اللَّهُمَّ وَ لِكُلِّ مُتَوَسِّلٍ ثَوَابٌ وَ لِكُلِّ ذِي شَفَاعَةٍ حَقٌّ فَأَسْأَلُكَ بِمَنْ جَعَلْتَهُ إِلِيكَ [سَبَبِي] وَ قَدَّمْتَهُ أَمَامَ طَلِبَتِي أَنْ تُعَرِّفَنِي بِرَكَّةٍ يَوْمِي هَذَا وَ شَهْرِي هَذَا وَ غَامِي هَذَا اللَّهُمَّ فَلَا تُخَيِّبْنِي بِهِمْ مِنْ نَائِلِكَ- وَ لَا تَقْطَعْ رَجَائِي مِنْ رَحْمَتِكَ»^۳ است (موحد ابطحی اصفهانی، ۱۳۹۱: ۵۰).

۱. من نخستین کسی خواهم بود که شفاعت می‌کند و اولین کسی خواهم بود که شفاعت او پذیرفته می‌شود.

۲. هر کس شفاعت پیامبر خدا **ﷺ** را دروغ بشمارد به آن دست نخواهد یافت.

۳. خداوند! برای هر توسل کننده‌ای ثواب و برای هر شفاعت کننده‌ای حقی است، پس از تو می‌خواهم به حق کسی که او را وسیله‌ام به سوی تو قرار داده و پیشاپیش حاجت‌هایم ذکر کردم، اینکه برکت این روز، این ماه و این سال را به من بنمایی ... خدایا پس به یمن وجود مبارکشان مرا از عطا و بخشش ناامید مگردان.

خامسا: دعا از عوامل معنوی، درخواست توأم با خضوع و تضرع بنده از خداوند و هموار کننده و راهگشای مسیر توسل و شفاعت است. عبادتی که به واسطه بریدن دل از دیگران و خوف از خداوند، به انسان نورانیت می بخشد و او را قابل شفاعت می کند (ر.ک خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۲۷۰-۲۷۱)؛ چنان که خداوند سبحان می فرماید: «قُلْ مَا يَعْבוُّا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامَا» (فرقان، ۷۷) بگو پروردگارم برای شما از جی قائل نیست اگر دعای شما نباشد (مکارم، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۶۷).

دعا یکی از طرق توسل و شفاعت است؛ به گونه ای که عبارت «اللَّهُمَّ بِحَقِّ هَذَا الدُّعَاءِ» در ادعیه دلالت بر این معنا دارد و از طرفی توسل به پیامبر ﷺ و اهل بیت عصمت و طهارت ﷺ رعایت ادب در دعاست. چنان که بنا به تعلیم امام رضا ﷺ «هرگاه از خداوند تبارک و تعالی تقاضایی داشتی بگو خداوندا از تو می خواهم که به حق محمد ﷺ و علی ﷺ که نزد تو مقام والایی دارند حاجت مرا برآورده سازی» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۶: ۲۲) و خود نیز در دعا و مناجات با خداوند، مستقیم این اولیای الهی را مورد توسل قرار می دهند و می فرماید: «اللَّهُمَّ إِنِّي أُنَوِّسُ لِي إِلَيْكَ بِمُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ وَآتَشْفِعُ إِلَيْكَ بِهِمْ وَآتَقَرُّبُ إِلَيْكَ بِهِمْ وَآتُوجِّهُ إِلَيْكَ بِهِمْ ...» (عطاردی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۴۰۶)؛ خداوندا همانا من به واسطه محمد و خاندان پاکش به تو متوسل می شوم و آنان را به درگاهت شفیع خود می گردانم ...

سادسا: استناد صاحب المنار در عدم جواز قسم دادن خداوند به ذات و شخص پیامبر ﷺ به روایتی از صحیح بخاری در باب «سُؤَالِ النَّاسِ الْإِمَامَ الْإِسْتِشْقَاءَ إِذَا فَحَطُوا» که راوی می گوید: «... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، كَانَ إِذَا فَحَطُوا اسْتَشَقَى بِالْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، فَقَالَ: اللَّهُمَّ إِنَّا كُنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّنَا فَتَشَقِينَا، وَإِنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِعَمِّ نَبِيِّنَا فَاسْتَقْنَا، قَالَ: فَيُسْقَوْنَ» (بخاری، ۱۴۲۲، ج ۲: ۲۷، ح ۱۰۱۰) پذیرفتنی نیست؛ زیرا در روایت منقول، بدون تردید بحث توسل به دعای پیامبر ﷺ مطرح نیست؛ بلکه روایت ناظر به توسل به شخص پیامبر ﷺ است؛ همانگونه که توسل جستن امام رضا ﷺ به پیامبر ﷺ، قرآن و ... با عبارت «قُلِ اللَّهُمَّ بِحَقِّ مَنْ أَرْسَلْتَهُ إِلَى خَلْقِكَ وَبِحَقِّ كُلِّ آيَةٍ فِيهِ وَبِحَقِّ كُلِّ مَنْ مَدَحْتَهُ فِيهِ عَلَيْكَ وَبِحَقِّكَ عَلَيْهِ وَلا نَعْرِفُ أَحَدًا أَعْرِفُ بِحَقِّكَ مِنْكَ»^۱؛ مثبت این معناست.

دیگر آنکه کلام حضرت «إِذَا نَزَلَتْ بِكُمْ شِدَّةٌ فَاسْتَعِينُوا بِنَا عَلَى اللَّهِ» به صورت مطلق و ناظر به حیات و ممات پیامبر اکرم ﷺ و اولیای الهی است و نقل پیامبر اکرم ﷺ: «مَنْ زَارَ قَبْرِي حَلَّتْ

۱. خداوندا به حق کسی که او را بر خلق خود به رسالت ارسال کردی و به حق تمام آیات قرآن و به حق کسانی که آن‌ها را در آن مدح کرده‌ای بر تو و به حق تو بر آن‌ها و هیچ کس را از تو به حق تو عارف‌تر نمی‌شناسم.»

لَهُ شَفَاعَتِي وَمَنْ زَارَنِي مِتًّا فَكَلَّمْتُمَا زَارَنِي حَيًّا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۷: ۱۵۹) هر کس قبر مرا زیارت کند شفاعت من بر او رواست و هر کس مرا پس از مرگم زیارت کند مانند آن است که مرا در حال حیات زیارت کرده در تأیید این نظر است.

همچنین فرمایش امام رضا علیه السلام در توسل جستن به واسطه ایشان؛ «يَا خَيْرَ مَدْعُوِّ يَا خَيْرَ مَنْ أُعْطِيَ ... أَسْأَلُكَ بِحَقِّ وَلِيِّكَ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرَّضَا عليه السلام وَأَقْدَمُهُ بَيْنَ يَدَيَّ حَوَائِجِي وَرَغْبَتِي إِلَيْكَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ ...»^۱ (کفعمی، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۱۴۲) و دعای حضرت «وَقَدْ أَصْبَحْتُ يَوْمِي هَذَا لَا ثِقَةَ لِي وَلَا رَجَاءَ وَلَا لَجَأَ وَلَا مَفْرَعًا وَلَا مَنْجَى غَيْرَ مَنْ تَوَسَّلْتُ بِهِمْ إِلَيْكَ مُتَّقِرًا بِأَلِي رَسُولِكَ مُحَمَّدٍ عليه السلام ثُمَّ عَلَيَّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَالرَّهْرَاءِ سَيِّدَةِ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ وَ...»^۲ (موحد ابطحی اصفهانی، ۱۳۹۱: ۴۸) همچنین زیارت قبور ائمه اطهار علیهم السلام «إِنَّ لِكُلِّ إِمَامٍ عَهْدًا فِي عُنُقِ أَوْلِيَائِهِ وَشِيعَتِهِ وَإِنَّ مِنْ تَمَامِ الْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ وَحُسْنِ الْأَدَاءِ زِيَارَةَ قُبُورِهِمْ فَمَنْ زَارَهُمْ رَغْبَةً فِي زِيَارَتِهِمْ وَتَصَدِيقًا بِمَا رَغِبُوا فِيهِ كَانَ أَيْمُنُهُمْ شَفَعَاءَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۴: ۵۶۷؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۲۶۱؛ همان، ۱۳۸۵، ج ۲: ۴۵۹) در تقرب به ذات اقدس الهی منحصر به زمان حیات ایشان نیست؛ بلکه زمان ممات ایشان را شامل می‌شود و هر گونه نیاز مادی و معنوی انسان، وساطت در فیوضات مخصوص الهی و شفاعت را در برمی‌گیرد.

زیارت قبر مؤمن، ادای حقی است که مؤمن به‌جا می‌آورد چنان‌که امام رضا علیه السلام با عبارت «إِنَّ مِنْ حَقِّ الْمُؤْمِنِ عَلَيَّ الْمُؤْمِنِ ... إِذَا مَاتَ فَالزِّيَارَةُ إِلَيَّ قَبْرِهِ» زیارت قبر را از حقوق مؤمن بر مؤمن بیان فرموده که چون بمیرد بر سر قبرش برود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۱۵۰). این در حالی است که پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام بالاترین ذوی الحقوق هستند.

امام رضا علیه السلام زیارت قبور ائمه علیهم السلام را وفای به عهد و زائر این قبور را مستحق شفاعت می‌داند و می‌فرماید: همانا برای هر یک از امامان حقی بر گردن دوستان و شیعیانش است و یکی از لوازم وفای به عهد و ادای این حق، زیارت قبور ایشان است و هر کس با علاقه ایشان را زیارت کند و به آنچه آنان آورده‌اند معتقد باشد، در چنین شرایطی این امامان، شفیعان ایشان در روز قیامت

۱. ای بهترین فراخواننده شده، ای بهترین کسی که مورد درخواست است ... به حق ولایت علی بن موسی الرضا علیه السلام، از تو می‌خواهم و حضرتش را پیشاپیش حاجات و نیازهایم به پیشگاهت واسطه می‌کنم ...»

۲. پروردگارا! صبح کردم امروز در حالی که هیچ اعتماد و امید و پناه و ملجأ و محل نجاتی ندارم، جز کسانی که به سوی تو به آنان متوسل شدم و نزدیکی می‌جویم به پیامبرت محمد، آن‌گاه به علی امیر مؤمنان و زهرا برترین بانوی جهان و حسن و حسین و علی و محمد و جعفر و موسی و علی و محمد و علی و حسن و کسی که بعد ایشان است و راه را می‌نماید و از فرزندانش پوشیده بوده و امت چشم امید به او دارند. خداوند! آنان را در این روز و روزهای بعد پناهم از رنج‌ها و تکیه‌گاهم در سختی‌ها قرار ده ...

خواهند بود (ابن بابویه، ج ۲: ۴۵۹).

همچنین از ایشان مروی است مردی از اهل خراسان به حضرت عرض کرد یا ابن رسول الله! پیامبر ﷺ را در خواب دیدم گویا به من فرمودند: چه خواهید کرد هر گاه در زمین شما پاره تن من دفن شود و ستاره من در آنجا غروب کند، شما امانت مرا چگونه حفظ خواهید کرد؟ امام رضا (علیه السلام) فرمود: منم آن امانت و ستاره، آن پاره تن که در زمین شما دفن خواهم شد. بدانید هر کس مرا زیارت کند و حقی را که خداوند برای من مقرر کرده بشناسد، من و پدرانم در روز قیامت از او شفاعت خواهیم کرد و هر کسی را که ما شفیع او باشیم، نجات می یابد اگر چه بر او گناه جن و انس باشد (همان، ۱۴۰۰ ق: ۶۴).

سیره صحابه نیز بر توسل به پیامبر ﷺ بعد از رحلت ایشان دال بر این معناست. عسقلانی می نویسد: در زمان خلافت عمر مردم گرفتار قحطی و خشکسالی شدند، شخصی از اصحاب به قبر پیامبر ﷺ متوسل شد و گفت: یا رسول الله! «اسْتَسْقِي لَأُمَّتِكَ فَإِنَّهُمْ قَدْ هَلَكُوا...»^۱. (ابن حجر عسقلانی، ۳۷۹ ق، ج ۲: ۵۵۷) برای امت خود دعا کن و طلب باران فرما؛ زیرا آنان هلاک شدند... که این سبک از رفتار بر اساس مستندات قرآنی (نساء، ۵؛ توبه، ۵۹؛ همان، ۷۴) حاکی از وساطت، شفاعت و دعا در رفع مشکل و تعجیل در امور است؛ لذا روش صاحب المنار بر خلاف اعتقادش مبنی بر بازگشت به باورهای مسلمانان متقدم، با توجیهاات و تأویلات عقل گرایانه و متناقض، علاوه بر نفی منزلت رسول اکرم ﷺ در زمان ممات ایشان و انکار سیره صحابه، کوششی در تبیین عقاید سلفی و ناصحیح خویش است.

۲-۳. محور سوم: شفاعت و توسل به معنای شرک، خالقیت و عبادت مشفوع

رشیدرضا ذیل آیه شریفه «وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا...» (نساء، ۳۶) با عبارت «فَالشُّرْكَ أَنْوَاعٌ وَضُرُوبٌ، أَذْنَاهَا مَا يَتَّبَادِرُ إِلَى أَذْهَانِ عَامَّةِ الْمُسْلِمِينَ...» (رشیدرضا، ۱۹۹۰ م، ج ۵: ۶۸) به تبیین اقسام شرک پرداخته، پایین ترین مرتبه آن را همان رکوع و سجود برای غیر خدا در ذهن عامه مسلمانان بیان کرده و بالاترین مرتبه شرک را دعا، شفاعت و توسل می داند؛ بدین صورت که کسانی را واسطه بین خود و خدا قرار می دهند و به آنان توسل می جویند و با وجود این شرک، نماز، روزه و دیگر عبادات نفعی ندارد. «... لَا يَنْفَعُ مَعَهُ صَلَاةٌ وَلَا صِيَامٌ وَلَا عِبَادَةٌ أُخْرَى» و این شرک

۱. سمهودی نیز در خاتمه باب هشتم با عنوان «فی نبذ مما وقع لمن استغاث بالنبی ﷺ أو طلب منه شیئا عند قبره» مواردی از سیره صحابه و مسلمانان در درخواست حاجت و استغاثه به قبر رسول اکرم ﷺ متذکر می شود (سمهودی، ۲۰۰۶ م، ج ۴: ۱۲۷). همچنین گفته شده است که محمد بن ادریس شافعی به قبر ابو حنیفه (بغدادی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱: ۱۳۵) و احمد بن حنبل به قبر شافعی متوسل می شدند (امینی نجفی، ۱۴۱۶ ق، ج ۵: ۱۹۴).

رایج میان مسلمانان است (همان).

صاحب المنار ذیل آیه «يَخْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنْ تَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ» (توبه، ۶) با قیاس اعمال مسلمانان در توسل و دعا با اعمال شرک آلود مشرکان و مقایسه شفاعت به خرافه پرستی یهود و نصاری ذیل آیه شریفه «وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً» (بقره، ۸۰) (رشیدرضا، ۱۹۹۰م، ج ۱: ۲۵۳-۲۵۵) و با یکسان پنداری اهل کتاب در تعظیم علما، اُخبار و اُنداد با توسل مسلمانان به اولیای الهی (همان، ج ۱: ۱۵۷) بر این نظر است؛ درخواست دعا از غیر خدا عمل جاهلان، شرک آلود و کفرآمیز از سوی برخی مسلمانان است؛ بدین معنا که هر کس پیامبر یا فرشته‌ای را بخواند مانند کسی است که با خداوند بت یا ستاره‌ای را بخواند.

وی مستغیثین به انبیا و صلحا و متوسلین به ایشان را مدافع شرک و با مشرکان اهل کتاب یکسان می‌داند با این تفاوت که مشرکان سابق، انبیا، اولیا و اصنام خویش را الهه و ارباب می‌پنداشتند؛ ولیکن مسلمانان با دعا و درخواست از اولیای الهی و استغاثه به آن‌ها مرتکب همان عمل مشرکانه می‌شوند (همان، ج ۱: ۶؛ رشیدرضا، ۱۳۶۷ق: ۱۷۱).

وی برای تحقق اندیشه‌های خویش توسل را در معنایی غیرمرتبط (عبادت) بیان می‌نماید و می‌نویسد: توجه به دیگری در عبادت در حالی که اعتقاد به واسطه تقرب بودن و شفاعت آنان نزد خداوند داشته باشد عبادت آنان محسوب می‌شود «مَنْ يَتَّوَجَّهُ بِعِبَادَتِهِ إِلَىٰ غَيْرِ اللَّهِ تَعَالَىٰ عَلَىٰ أَنَّهُ وَسِيلَةٌ إِلَيْهِ وَمُقَرَّبٌ مِنْهُ وَشَفِيعٌ عِنْدَهُ، ... فَتَوَجُّهُ هَذَا إِلَيْهِ عِبَادَةٌ» (رشیدرضا، ۱۹۹۰م، ج ۳: ۲۸۶) و نامیدن این توجه با عنوان توسل، آن را از معنای حقیقی که عبادت کردن اولیاست خارج نمی‌کند «... فَتَسْمِيَةُ هَذِهِ الْعِبَادَةِ لِغَيْرِ اللَّهِ تَوَسُّلاً فِي عُرْفِ بَعْضِ النَّاسِ لَا يُخْرِجُهَا عَنْ حَقِيقَتِهَا...» (همان، ج ۱: ۷).

۲-۳-۱. بررسی محور سوم بر پایه اخبار رضوی

در پاسخ به ادعای صاحب المنار مبنی بر این که دعا، شفاعت و توسل بالاترین مرتبه شرک و استغاثه و شفاعت خواهی از انبیا و صالحین اعتقاد به خالقیت ایشان است (همان، ج ۶: ۳۰۸)، گفتنی است:

اولاً: درخواست شفاعت از انبیا و اولیای الهی از این منظر که ذات اقدس الهی، آنان را شفیع قرار داده و از طرفی مطابق با آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ» (مائده، ۳۵) ما را به توسل به آنان فراخوانده نه تنها منافی با توحید نیست، بلکه عین توحید و یگانه

پرستی است. چنان که فلسفه توسل به پیامبر ﷺ بنا بر آیه شریفه «... وَ لَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاؤُكَ فَاسْتَعْفَرُوا اللَّهَ وَ اسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا» (نساء، ۶۴)، استغفار برای گنهکار از زبان پیامبر ﷺ است و مطابق با دیدگاه فخر رازی از مفسران عامه، توسل گنهکار به پیامبر ﷺ شاید بدین علت باشد که گنهکار توبه را نادرست انجام دهد؛ لذا اگر پیامبر ﷺ هم برای او استغفار فرماید، توبه اش مقبول درگاه پروردگار قرار می گیرد. «لعلهم إذا أتوا بالتوبة أتوا بها على وجه الخلل، فإذا انضم إليها استغفار الرسول صارت مستحقة للقبول» (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۰، ص ۱۲۶)؛ لذا از این جهت است که شیعه با توسل به معصوم (علیه السلام) و استغفار و طلب بخشش وی از درگاه سبحان به ذات اقدس الهی تقرب می جوید.

نقل امام رضا (علیه السلام) از اجداد بزرگوارشان از رسول خدا ﷺ: «الْأَيُّمَةُ مِنْ وَ لِدِ الْحُسَيْنِ ع مَنْ أَطَاعَهُمْ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَ مَنْ عَصَاهُمْ فَقَدْ عَصَى اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ وَ هُمْ الْعُرْوَةُ الْوُثْقَى وَ هُمُ الْوَسِيلَةُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۵۸) با ظرافت، موضوع توسل و شفاعت را از اعتقاد درخواست کننده به خالقیت اسباب تفکیک کرده و تقرب به ذات اقدس الهی را از مجرای توسل به واسطه های فیض - ائمه معصومین (علیهم السلام) - امکان پذیر دانسته، ایشان را دستگیری محکم و وسیله تقرب به درگاه الهی و برترین واسطه فیض رسانی بیان می فرماید و خود نیز در سیره عملی ایشان بر استمرار بر این دعا «اللهم أعط محمدًا و آل محمد الوسيلة» (عطاردی، ۱۴۰۶ ق، ج ۲: ۳) سفارش و خواسته های خویش را در پرتو توسل به پیامبر ﷺ و اهل بیت (علیهم السلام)، ملائکه و انبیای الهی از درگاه الهی این چنین درخواست می کردند: «بِحَقِّ مَلَائِكَتِكَ الْمُقَرَّبِينَ وَ أَنْبِيَائِكَ الْمُرْسَلِينَ الْمُطَهَّرِينَ وَ بِشَفَاعَةِ نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ ﷺ» (موحد ابطحی اصفهانی، ۱۳۹۱: ۶۲)، «اللَّهُمَّ إِنِّي أَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِمُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّيِّبِينَ وَ أَتَشْفَعُ إِلَيْكَ بِهِمْ وَ أَتَقَرَّبُ إِلَيْكَ بِهِمْ وَ أَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِهِمْ اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي بِهِمْ وَ جِيهًا اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي بِهِمْ وَ تَجَاوَزْ عَنِّي سَيِّئَاتِي بِهِمْ وَ ازْحَمْنِي بِهِمْ وَ اشْفَعْنِي بِهِمْ» (همان: ۱۸۸).

ثانیا: نگاه استقلالی به شفیع، باطل و سبب شرک در ربوبیت و عبادت است. امام رضا (علیه السلام) با این بیان که ادعای مقام خدایی برای پیامبران و امان موجب بیزاری اهل بیت پیامبر ﷺ از مدعیان در دنیا و آخرت است (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۲۰۱) می فرماید: «إِنَّ مَنْ تَجَاوَزَ بِأَمْرِ الْمُؤْمِنِينَ الْعُبُودِيَّةَ؛ فَهُوَ مِنَ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ مِنَ الضَّالِّينَ»؛ هر آن کس درباره امیرالمؤمنین (علیه السلام) از مرز عبودیت آن حضرت تجاوز کند، از جمله خشم گرفتگان بر آنان و از گمراهان خواهد شد (طبرسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲: ۴۳۸) و این یعنی شفاعت و توسل درباره کسانی جاری می شود که دارای اعتقاد سالم، موحد و شهادت بر یکتایی خداوند داده باشد؛ زیرا که بنا بر فرمایش امام رضا

۱. و اگر این مخالفان، هنگامی که به خود ستم می کردند به نزد تو می آمدند و از خدا طلب آمرزش می کردند و پیامبر هم برای آن ها استغفار می کرد خدا را توبه پذیر و مهربان می یافتند.

«وَمَذْنَبُوا أَهْلَ التَّوْحِيدِ لَا يَخْلُدُونَ فِي النَّارِ وَيُخْرَجُونَ مِنْهَا، وَالشَّفَاعَةُ جَائِزَةٌ لَهُمْ»؛ موحدین گنهکار که مرتکب معصیت شده باشند در جهنم مخلد نخواهند بود و پس از مدتی از آنجا بیرون خواهند شد و شفاعت شامل آنان خواهد شد (عطاردی، ۱۴۰۶ق، ج ۲: ۵۰۱).

بر این اساس شرک زمانی واقع می‌گردد که کسی ادعا کند پیامبر ﷺ یا یکی از صلحا حاجت مرا روا نمودند.

ثالثاً: چگونه ممکن است رشیدرضا که توسل و شفاعت را به معنای «دعا» حمل کرده بود؛ چنان که در سطرهای قبل بیان شد، حال «دعا» را یکی از اقسام شرک به حساب آورد؟! سوال این است رشیدرضا بر کدام مفروضات نظر دوخته که این چنین دچار تناقض گویی آشکار شده است؟!۴

۲-۲-۴. محور چهارم: توسل، نفی ولایت خداوند

رشیدرضا با بیان اقسام ولایت؛ ولایت خداوند نسبت به مؤمنان - ولایت شیطان و طاغوت بر کافران و ولایت مؤمنان بر مؤمنان به معنای نصرت و تعاون ایشان در امور مشترک، هر گونه توجه و توسل نسبت به اولیای الهی را خروج از مسیر توحید و ولایت خداوند و ورود به ولایت شیطان و طاغوت می‌داند (رشیدرضا، ۱۹۹۰م، ج ۳: ۳۶-۳۷).

۲-۲-۴-۱. بررسی محور چهارم بر پایه اخبار رضوی

در پاسخ به این دیدگاه گفتنی است از آنجا که توسل ناظر به جست‌وجوی وسیله در راستای جلب رضایت الهی و مقدمه هدایت و شفاعت است، مرتبط با مبحث شفاعت و مرهون اذن و اراده الهی است که بنا بر فرمایش خدای سبحان «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ» (مائده، ۳۵) اذن الهی صادر شده است که با این مقدمات:

اولاً: شفاعت مشروط به اراده و اذن الهی است «مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ» (بقره، ۲۵۵) و دیگر آن که معرفی اسباب و وسایل نیز باید از سوی حق تعالی باشد؛ بنابراین شفاعت‌کننده باید موحد و یکتاپرست باشد «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ» (آل عمران، ۱۸)؛ لذا فرشتگان و پیامبران و صاحبان علم، اذن شفاعت دارند و اسباب توسل‌اند؛ زیرا شهادت به حق داده‌اند و به خوبی آگاه‌اند «وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (زخرف، ۸۶). (برای مطالعه بیشتر ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۵۹-۱۶۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۱۷۱).

ثانیا: شفاعت کننده باید به حال شفاعت شونده نیز مطلع باشد؛ زیرا آیاتی همچون «لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا»^۱ (نبا، ۳۸) و «وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا» (نساء، ۶۴) و همچنین آیات شریفه «قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ» * قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (یوسف، ۹۷-۹۸) به علاوه روایاتی از جمله استغاثه حضرت آدم به درگاه خداوند با توسل به پیامبر و آل ایشان «اللهم انی اسالک بحق محمد و آل محمد سبحانک لا اله الا انت، عملت سوء، و ظلمت نفسی فاغفر لی انک انت الغفور الرحیم، فهؤلاء الکلمات التی تلقی آدم» (سیوطی، ج ۱: ۱۴۷) و تأییدات امام رضا (علیه السلام) بر این مطلب: «اللهم یا رب أنت عظمت حقنا أهل البيت، فتوسلوا بنا كما أمرت، و املو فضلک و رحمتک، و توقعوا إحسانک و نعمتک، فاسقهم....»^۲ (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۶۸) و ... مستندی بر معرفی اسباب و وسایل و ناظر به توسل عملی است.

ثالثا: چنان که گفته شد، شفاعت شونده نیز باید بر مدار توحید باشد «زیرا کسانی که از نور توحید و ولایت بی بهره اند، ممکن نیست به نور شفاعت نائل شوند» (خمینی، ۱۴۲۴ ق: ۳۸۸)؛ چنان که نقل امام رضا (علیه السلام) از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) از خداوند عزوجل: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي» و ادامه فرمایش حضرت در تبیین فرمایش الهی «بِشُرُوطِهَا وَ أَنَا مِنْ شُرُوطِهَا» (ابن بابویه، ۱۴۰۰ ق: ۲۳۵) ورود به حصار امن الهی، مرهون همراهی توحید با نور ولایت است و «إخلاص الشهادة» همان «طاعة الله و رسوله و ولاية أهل بيته (علیهم السلام) است. (عطاردی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱: ۲۴۳)؛ زیرا بر اساس «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائده، ۵۵) بهره مندی از مقام ولایت الهی به جهت قرب اولیاء الله با خدا و با اذن اوست و شفاعت در صورتی است که دین مشفوع له مورد پسند و رضای حق تعالی باشد «لَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ أِذِنَ اللَّهُ لِدِينِهِ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۱۳۷)؛ زیرا دین بر اساس باورها و اعتقادات است. قطعا کسی که شفیع را در مرتبه الوهیت بدانند، بنا بر انحراف اعتقادی، مرضی پروردگار و مشمول شفاعت نیست؛ لذا توجه و توسل نسبت به اولیای

۱. عَنْ مَعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى: «لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا» قَالَ: نَحْنُ وَ اللَّهُ الْمَأْدُونُ لَهُمْ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ وَ الْقَائِلُونَ صَوَابًا. قُلْتُ: جَعَلْتَ فِدَاكَ وَ مَا تَقُولُونَ إِذَا كَلَّمْتُمْ. قَالَ: نُمَجِّدُ رَبَّنَا وَ نُصَلِّي عَلَى نَبِيِّنَا وَ نُشْفَعُ لِشَيْعَتِنَا فَلَا يَزِدُنَا رَبَّنَا (برقی، ۱۳۷۱ ق، ج ۱: ۱۸۳)؛ از امام صادق (علیه السلام) درباره این سخن خداوند متعال پرسیدم: «سخن نگویند، مگر کسی که خدا به او برای سخن گفتن اجازه داده و سخنی راست بر زبان آورد.» حضرت فرمود: به خدا سوگند ما (اهل بیت)، کسانی هستیم که در آن روز خدا به ما اذن سخن گفتن داده است و به حق سخن می گوئیم. عرض کردم: شما چه می فرمایید هنگامی که سخن می گوئید؟ حضرت فرمود: پروردگار خویش را می ستائیم و بر پیامبرمان درود می فرستیم و شیعیان خویش را شفاعت می کنیم؛ بنابراین پروردگار ما نیز آن را می پذیرد و رد نمی کند.

۲. خداوند! ای پروردگار من، تو حق ما اهل بیت را بزرگ داشتی؛ لذا مردم به ما متوسل شدند همان گونه که تو امر فرمودی و به فضل و رحمت امید بستند و احسان و نعمت را انتظار کشیدند ...

الهی نه تنها خروج از مسیر توحید و ولایت خداوند نیست، بلکه عین مسیر توحید و ولایت الهی است و تقرب به ذات الوهیت تنها از مجرای توسل و شفاعت به وسایط فیض، خاندان طهارت (علیهم السلام) و آنچه از طریق ایشان بیان شده، ممکن و خروج از این جرگه خروج و واگرایی از کتاب و سنت نبوی است؛ بنابراین نتیجهٔ اندیشه‌ها و نظریات رشیدرضا نه تنها دستیابی به وحدت اسلامی را امکان‌پذیر نمی‌سازد، بلکه هموار کردن مسیر تفرقه، مذهب‌گرایی و شیعه‌ستیزی است؛ زیرا به‌رغم داعیه اصلاح‌طلبی و وحدت اسلامی از سوی ایشان، انحراف جهت با کلام متناقض، غیرمنطقی و استدلال‌های غیرعلمی هویدا است. کتاب «الغدیر» مستند به مباحث علمی و استدلال‌های منطقی، اثر محدث شیعی، علامه امینی سندی متقن و مستحکم در تحقق وحدت اسلامی است.

۳. نتیجه‌گیری

برایند این پژوهش در رد دیدگاه رشیدرضا دربارهٔ مبحث توسل و شفاعت در چهار محور، بر مبنای ادلهٔ نقلی و قواعد محکم عقلی مستند به اخبار، سیره و تعالیم رضوی به‌عنوان مرجع دینی و راوی صادق، فارغ از معصومیت حضرت در تبیین صحیح باورها و دفع شبهه ناظر به مطالب ذیل است:

دیدگاه رشیدرضا مبنی بر نقض ارادهٔ سابق خداوند و تبدیل آن به ارادهٔ جدید در پذیرش توسل و شفاعت، حاکی از یکسان‌پنداری اراده الهی با اراده انسان است؛ حال آنکه بنا بر تعالیم امام رضا (علیه السلام) اراده و خواست خداوند بر خلاف اراده بشر که ابتدا در قلب و بعد در تصور و سپس به مرحله عمل می‌رسد، ایجاد و احداث است. یادکرد بی‌توجهی رشیدرضا بر بیان عدم نص قطعی بر شفاعت در قرآن و از طرفی دلالت آیات بر نفی شفاعت، بدون احتساب سیاق آیات قرآن و دقت نظر نداشتن در استعمال معنای حقیقی واژگان در راستای اهداف قرآن، علاوه بر تحمیل ذهنیات خویش بر آیات، تناقض‌گویی و پایبند نبودن وی به معیارهای مورد پذیرش او در التزام به ضروریات تفسیر است. این در حالی است که مطابق نگرش توحیدی و تفسیری امام رضا (علیه السلام) آیات شفاعت، ادلهٔ اثبات شفاعت و ناظر به شفاعت مأذون است که هم ناظر به مبدأ شفاعت است و هم زمام امر شفاعت را در ید قدرت الهی بیان می‌فرماید و آیات نافعی شفاعت، دال بر نفی شفاعت از کفار و مشرکان و شفاعت استقلال‌ی است، نه مطلق شفاعت.

رشیدرضا روایات ناظر به شفاعت را از متشابهات و شیوه سلف و خلف را در قبال آن‌ها متفاوت

دانسته که یا فاقد معنای عقلانی است یا بنا بر کاربرد تأویل باید آن را بر دعا حمل کرد. این دیدگاه نشانه بی‌توجهی وی در تشخیص و به‌کارگیری معنای حقیقی و مفهوم صحیح واژگان و تناسب مفهوم واژه با کاربرد واژه و رعایت نکردن اصول و مبانی کلام دارد که در پی آن، با توجیهاات و تأویلات مفرط عقل‌گرایانه علاوه بر نفی منزلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در زمان ممات ایشان، بر خلاف اعتقاد خویش مبنی بر بازگشت به باورهای صحابیان و تابعین گام برداشته و در تبیین عقاید سلفی و ناصحیح خویش تلاش کرده است.

روایت امام رضا علیه السلام به نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله: «الْأَيُّمَةُ مِنْ وُلْدِ الْحَسَنِ ع مَنْ أَطَاعَهُمْ ... هُمْ الْعُرْوَةُ الْوُثْقَى وَ هُمْ الْوَسِيلَةُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ» و سیره عملی ایشان ناظر به تفکیک موضوع توسل و شفاعت از اعتقاد در خواست کننده به خالقیت اسباب است. حضرت با بیان اینکه ادعای خدایی برای پیامبران و امامان موجب بی‌زاری اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله از مدعیان در دنیا و آخرت است و شفاعت ناظر به افراد دارای اعتقاد سالم و موحد است، راه این شبهه که شفاعت و توسل به معنای شرک، خالقیت و عبادت مشفوع است را مسدود و مردود بودن کلام رشیدرضا در تحمیل فهم خویش اثبات می‌گردد.

از آنجا که بنا بر آیات، شفاعت مشروط به اذن و اراده الهی است (بقره، ۲۵۵)، اسباب و وسایل نیز باید از سوی حق تعالی باشد؛ لذا فرشتگان و پیامبران و صاحبان علم، اذن شفاعت دارند و اسباب توسلند (آل عمران، ۱۸)، از طرفی شفاعت‌شونده نیز باید بر مدار توحید باشد؛ زیرا بنا به فرمایش امام رضا علیه السلام ورود به حصار امن الهی مرهون همراهی توحید با نور ولایت است؛ لذا بر خلاف دیدگاه رشیدرضا توسل به اولیای الهی نه تنها خروج از مسیر توحید و ولایت نیست بلکه عین مسیر توحید و ولایت الهی است.

که در این راستا:

الف. به‌رغم اعتقاد رشیدرضا مبنی بر بازگشت به باورهای مسلمانان متقدم (صحابین و تابعین)، عدم توجه یا تغافل وی به بیانات و سیره عملی امام رضا علیه السلام به‌عنوان یکی از تابعین در دفع شبهات و نه رفع شبهات درباره شفاعت و توسل و تبیین آن مشهود است؛ لذا این بی‌توجهی یا تغافل، موجب دامن زدن به شبهات و آرای متناقض در این راستا شده است.

ب. استدلالات و قواعد مستحکم عقلی از سوی امام رضا علیه السلام به‌عنوان یکی از عقلا، خط بطلانی بر عقل‌گرایی افراطی رشیدرضا است.

ج. بیانات تفسیری امام رضا علیه السلام به‌عنوان یکی از تابعین مفسر نزدیک به عصر نزول قرآن و

مکتب تفسیری پیامبر ﷺ در تضاد با نظرات تفسیری رشیدرضا و حکایت از تفسیر به رأی ایشان دارد.

د. بهرغم اعتبار بیانات امام رضا (علیه السلام) برای اهل سنت به عنوان راوی صادق که ناقل اخبار پیامبر ﷺ است، این مهم از سوی رشیدرضا مورد غفلت واقع شده است که در پی آن توجیهاات و تأویلات افراطی عقلی، تحمیل ذهنیات و تناقض گویی، ایجاد شبهات، انحراف در اعتقادات متقن دینی و به دنبال آن مذهب گرایی و شیعه ستیزی و در نهایت واگرایی وی از کتاب و سنت را رقم می‌زند.

منابع و مأخذ

- قرآن مجید**. (۱۳۷۳). ترجمه مکارم شیرازی. قم: دار القرآن الکریم.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد. (۱۴۲۱ ق). *النهاية في غريب الحديث والأثر*. رياض: دار ابن الجوزي.
- ابن بابويه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ ق). *التوحيد*. قم: جامعه مدرسین.
- _____ (۱۴۰۰ ق). *أمالی الصدوق*. چاپ پنجم، بیروت: اعلمی.
- _____ (بی تا). *علل الشرائع*. قم: داوری.
- _____ (۱۳۸۵). *علل الشرائع*. قم: کتاب فروشی داوری.
- _____ (۱۳۷۸ ق). *عیون أخبار الرضا*. محقق / مصحح: مهدی لاجوردی. تهران: نشر جهان.
- ابن حجر عسقلانی، أحمد بن علی. (۱۳۷۹ ق). *فتح الباری شرح صحیح البخاری*. بیروت: دار المعرفة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ق). *لسان العرب*. چاپ سوم. بیروت: دار صادر.
- أبو حیان الأندلسی. (۱۴۲۲ ق). *تفسیر البحر المحیط*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- امینی نجفی، عبدالحسین. (۱۴۱۶ ق). *الغدير في الكتاب والسنة والادب*. قم: مرکز الغدير للدراسات الاسلامیه.
- ایجی، عبدالرحمن. (بی تا). *المواقف في علم الکلام*. القاهرة: مکتبه سعدالدين.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۲۲ ق). *صحیح البخاری*. محقق: محمد زهیر بن ناصر الناصر. دمشق: دار طوق النجاة.
- برقی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱ ق). *المحاسن*. چاپ دوم. محقق: جلال الدين. قم: دارالکتب الاسلامیه.
- بستانی، فواد افرام. (۱۳۷۵). *فرهنگ ابجدی*. چاپ دوم. تهران: اسلامی.
- بیات، محمد حسین؛ محقق، حسین. (۱۳۹۸)، «تحلیل روش شناختی نقدهای علامه جوادی آملی در مسئله شفاعت بر تفسیر المنار»، *شبیعه پژوهی*. شماره ۱۶. صص: ۳۱-۵۶.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵). *تفسیر موضوعی قرآن کریم*. محقق: علی عباسیان. چاپ دوم. قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۹). *آفاق اندیشه*. ج ۱. محقق: علی اسلامی. قم: اسراء.
- _____ (۱۳۹۳). *ادب فنای مقربان*. محقق: قنبر علی صمدی و احسان ابراهیمی. قم: نشر اسراء.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ ق). *وسائل الشیعة*. محقق: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام). قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام).
- خدوری، مجید. (۱۹۷۲ ق). *الاتجاهات السياسية في العالم العربي: دور الافکار والمثل العليا في السياسة*. لبنان: بیروت.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی. (۱۴۱۷ ق). *تاریخ بغداد*. محقق: مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: لبنان.
- خمینی، روح الله. (۱۳۸۱). *تقریرات فلسفه امام خمینی*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- _____ (۱۴۲۴ ق). *موسوعة الامام الخميني قدس سره الشريف المجلد ۴۹ شرح حديث جنود عقل و جهل*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن. (۱۴۱۲ ق). *سنن الدارمی*. تحقیق: حسین سلیم أسد الدارانی.

- عربستان سعودی: دارالمغنی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت: دارالقلم.
- رشیدرضا، محمد. (۱۳۶۷ ق). *الوحي المحمدي*. چاپ پنجم. مصر: دارالمنار.
- _____ . (۱۹۹۰ م). *المنار*. الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- سیحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۷۴). *التوسل؛ مفهومه وأقسامه و حكمه فی الشريعة الاسلاميه الغراء*. تهران: نشر مشعر.
- سمهودی، علی بن احمد. (۲۰۰۶ م). *وفاء الوفاء باخبار دار المصطفى*. بیروت: دار الكتب العلمية.
- سید مرتضی (ابوالقاسم موسوی بغدادی). (۱۴۰۵ ق). *رسائل الشریف المرتضی*. قم: دارالقرآن الکریم.
- سیوطی، عبد الرحمن بن أبي بكر. (بی تا). *الدر المنثور*. بیروت: دارالفکر.
- شاه فضل قمصری، علیرضا. (۱۳۹۸). «بررسی تطبیقی دیدگاه‌های رشیدرضا در المنار و علامه طباطبائی در المیزان درباره مسئله شفاعت». *پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه*. شماره ۲. صص: ۲۸۳-۳۰۴.
- شیبانی، أحمد بن حنبل (۱۴۲۱ ق). *مسند أحمد بن حنبل*. محقق: شعيب الأنوواط. بی جا: مؤسسة الرسالة.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۴۱۷ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ ق). *الإحتجاج علی أهل اللجاج*. مشهد: مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۱ ق). *مصباح المتهدد و سلاح المتعبد*. بیروت: موسسه فقه الشیعه.
- _____ . (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عطاردی، عزیز الله. (۱۴۰۶ ق). *مسند الإمام الرضا (علیه السلام)*. مشهد: آستان قدس رضوی.
- علیزاده موسوی، سید مهدی. (۱۳۹۳). *سلفی گری و وهابیت*. قم: نشر آوای منجی.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ ق). *کتاب التفسیر*. محقق: سید هاشم رسولی محلاتی. تهران: چاپخانه علمیه.
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). *مفاتیح الغیب*. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ ق). *کتاب العین*. چاپ دوم. قم: نشر هجرت.
- فقه الرضا المنسوب الی الامام الرضا (علیه السلام)*. (۱۴۰۶ ق). مشهد: موسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث.
- فیروز آبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ ق). *القاموس المحيط*. بیروت: دار الكتب العلمية.
- فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ ق). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*. چاپ دوم. قم: موسسه دارالهجرة.
- قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۱). *قاموس قرآن*. چاپ ششم. تهران: دار الكتب الاسلامیه.
- القشیری النیسابوری، مسلم بن الحجاج. (بی تا). *صحيح مسلم*. محقق: عبد الباقي و محمد فؤاد. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- کریمی نیا، محمدمهدی. (۱۴۰۰). «بررسی مقارن دیدگاه توسل به اولیای الهی در اندیشه رشیدرضا و آیت الله سبحانی». *دستاورد های نوین در مطالعات علوم انسانی*. سال چهارم. شماره ۴۴. صص: ۱۲۸-۱۳۹.
- کفعمی عاملی، ابراهیم بن علی. (۱۴۰۵ ق). *المصباح- جنة الأمان الواقية و جنة الإيمان الباقية*. چاپ دوم. قم: دارالرضی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۲). *الکافی*. چاپ دوم. تهران: اسلامیه.

مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. چاپ دوم. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
 مسعودزاده، محمدرضا؛ نوروزی، حسنعلی. (۱۳۹۱). «هماهنگی شفاعت با توحید در مقارنه دیدگاه علامه طباطبایی ورشیدرضا». *پژوهش های اعتقادی کلامی*. شماره ۸. صص: ۱۴۷-۱۶۹.
 مفید، محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ق). *أمالی*. قم: کنگره شیخ مفید.
 موحد ابطحی اصفهانی، سیدمحمدباقر. (۱۳۹۱). *الصحیفه الرضویه الجامعه لأدعیه الامام علی بن موسی الرضا (علیه السلام)*. ترجمه: سیدعدنان لاجوردی. مشهد: امید مهر.
 نوروزی، حسنعلی؛ نوراللهی، سیدمحمد. (۱۳۹۱). «توسل توحید در مقارنه دیدگاه علامه طباطبایی و رشیدرضا با محوریت آیه ۳۵ سوره مائده». *پژوهش های اعتقادی کلامی*. شماره ۶. صص: ۱۳۹-۱۶۱.
 نووی، محیی الدین یحیی بن شرف. (۱۳۹۲ق). *المنهاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج*. چاپ دوم. بیروت: دار إحياء التراث العربي.

References

Holy Qur'an, translation: Makarem Shirazi, Nasser; Qom: Dar al-Qur'an al-Karim (Department of Islamic History and Knowledge Studies), (1994. AD). [In Arabic].

Ibn Athir, Mubarak bin Muhammad (2000 AD). *Al-Yaina fi Gharib al-Hadith and Al-Athar*, Riyadh: Dara Ibn Al-Jawzi. [In Arabic].

Ibn Babuyeh, Muhammad bin Ali (2019 AD). *Al-Tawhid*, Ch 1, Qom: Jamiat Modaresina. [In Arabic].

Ibn Babuyeh, Muhammad bin Ali (1979 AD). *Amali al-Sadooq*, Ch. 5, Beirut: Al-Alami. [In Arabic].

Ibn Babouyeh, Muhammad Ibn Ali (B.T.A.). *The Causes of the Laws*, Chapter 1, Qom: Davari. [In Arabic].

Ibn Babuyeh, Muhammad bin Ali (2006 AD). *The Causes of Laws*, Qom: Douri Book Store. [In Arabic].

Ibn Babuyeh, Muhammad bin Ali (1958 AD). *Eyes of Akhbar al-Reza (AS)*, Ch. 1, researcher / corrector: Mehdi Lajordi, Tehran: Naharjahan. [In Arabic].

Ibn Hajar Asqlani, Ahmed bin Ali (1959 AD). *Fath al-Bari, Sahih Al-Bukhari*, Beirut: Dar Al-Marafa. [In Arabic].

Ibn Manzoor, Muhammad bin Makram (1993 AD). *Arab Language*, Ch 3, Beirut: Dar Saderf. [In Arabic].

Abu Hayyan Al-Andalusi (2001 AD). *Tafsir al-Bahr al-Musaq*, Ch. 1, Beirut: Dar al-Kutub Al-Elamiya. [In Arabic].

Amini Najafi, Abdul Hossein (1995 AD). *Al-Ghadir in Al-Kitab, Sunnah and Al-Adab*, Qom: Al-Ghadir Center for Islamic Studies. [In Arabic].

Ayji, Abdurrahman (B.T.A.). *Attitudes in the science of Kalam*, Al-Agharah: Saad al-Din School. [In Arabic].

Bukhari, Muhammad bin Ismail (2001 AD). *Sahih al-Bukhari*, ch. 1, scholar: Muhammad Zuhair bin Nasser al-Nasser, Damascus: Dar Touq al-Najat. [In Arabic].

Barkhi, Ahmad bin Muhammad (1951 AD). *Al-Mahasen*, Ch. 2, researcher: Jalaluddin, Qom: Dar

al-Kitab al-Islamiya. [In Arabic].

Boštani, Fouad Afram (1996 AD). Farhang Abjadi, Vol. 2, Tehran: Islamic. [In Persian].

Bayat, Mohammad Hossein; Mohagheghi, Hossein (2019 AD), «Methodological analysis of Al-lameh Javadi Amoli's criticisms on the issue of intercession on al-Manar interpretation,» Shia Research Magazine, number: 16, pp. 31-56. [In Persian].

Javadi Amoli, Abdullah (2006 AD). Thematic Tafsir of the Holy Qur'an, Chapter 2, researcher: Ali Abbasian. [In Persian].

Javadi Amoli, Abdullah (2010 AD). Afaq Andisheh, Volume 1, researcher: Eslami, Ali; Qom: Is-
raa. [In Persian].

Javadi Amoli, Abdullah (2014 AD). Adab Fanai Moqraban, researcher: Samadi, Qanbar Ali; Ebra-
himi, Ehsan; Qom: Esra Publishing House. [In Persian].

Hor Ameli, Muhammad bin Hassan (1988 AD). Al-Shi'a's resources, researcher: Al-Bayt Founda-
tion (A.S), Qom: Al-Bayt Foundation (A.S). [In Arabic].

Khadduri, Majid (1972 AD). Political trends in the Arab world: the cycle of ideas and ideals in
politics, Ch. 1, Lebanon: Beirut. [In Arabic].

Khatib Baghdadi, Ahmad bin Ali (1996 AD). History of Baghdad, Vol. 1, researcher: Moštafa
Abdul Qadir Atta, Beirut: Lebanon. [In Persian].

Khomeini, Ruhollah (2002 AD). Narratives of Imam Khomeini's philosophy, Tehran: Imam Kho-
meini Works Editing and Publishing Institute. [In Persian].

Khomeini, Ruhollah (2003 AD). Imam Al-Khomeini's encyclopedia Quds Surah Al-Sharif Vol. 49
Commentary on the hadith of the soldiers of intellect and ignorance, Tehran: Imam Khomeini's
(RA) Organization and Publishing Institute. [In Arabic].

Darmi, Abdullah bin Abdul Rahman (1991 AD). Sunan al-Darmi, Ch. 1, research: Hossein Salim
Asad al-Darani, Saudi Arabia: Dar al-Mughni. [In Arabic].

Ragheb Esfahani, Hussein bin Muhammad (1991 AD). Al-Qur'an Vocabulary, Chapter 1, Beirut:
Dar al-Qalam. [In Arabic].

Rashidreza, Mohammad (1947 AD). Al-Wahhi Al-Mohammadi, Ch5, Egypt: Dar al-Manar. [In
Arabic].

Rashidreza, Mohammad (1990 AD). Tafsir al-Qur'an al-Hakim al-Shahir in Tafsir al-Manar, pub-
lished by: Al-Masri Al-Masri Al-Katab. [In Arabic].

Sobhani Tabrizi, Jafar (1995 AD). al-Tawsil; Concepts, sections, and wisdom in al-Shariat al-Is-
lamiyyah al-Ghara, Tehran: Mashaar Publishing House. [In Arabic].

Samhoudi, Ali bin Ahmad (2006 AD). Al-Wafa Al-Wafa Baakhbar Dar Al-Muštafa, Beirut: Dar
Al-Kutub Al-Elamiya. [In Arabic].

Seyed Morteza (Abul Qasim Mousavi Baghdadi) (1984 AD). Al-Sharif al-Mortaza's Letters, Qom:
Dar al-Qur'an al-Karim. [In Arabic].

Siyuti, Abd al-Rahman bin Abi Bakr (beta). Elder al-Manthor, Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic].

Shah Fazl Qamsari, Alireza (2019 AD), «Comparative examination of the views of Rashid Reza in
al-Manar and Allama Tabatabai in al-Mizan regarding the issue of intercession,» Research Journal
of Comparative Shia Theology, number: 2, pp. 283-304. [In Persian].

Shaibani, Ahmed bin Hanbal (2000 AD). Chapter 1, Musnad Ahmed bin Hanbal, scholar: Shoaib Al-Arnaut, bibli: Al-Risalah Est. [In Arabic].

Tabatabayi, Mohammad Hossein (1996 AD). Al-Mizan in Tafsir al-Qur'an, Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Society of Teachers. [In Arabic].

Tabarsi, Ahmad bin Ali (1982 AD). Al-Hitjaj Ali Ahl al-Jajj, Chapter 1, Mashhad: Morteza. [In Arabic].

Tabarsi, Fazl bin Hasan (1993 AD). Majam al-Bayan in Tafsir al-Qur'an, Tehran: Nasser Khosrow Publications. [In Arabic].

Tusi, Muhammad bin Al-Hassan (1990 AD). Misbah al-Mutahjad and Selah al-Mutabbad, Ch1, Beirut, InSTITUTE of Fiqh al-Shia. [In Arabic].

Tusi, Muhammad bin Al-Hassan Al-Tabyan in Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar Ahyaya al-Trath al-Arabi. [In Arabic].

Atardi, Azizullah (1985 AD). Musnad al-Imam al-Reza (A.S), Ch. 1, Mashhad: Astan Quds. [In Arabic].

Alizadeh Mousavi, Seyyed Mehdi (2014 AD). Salafism and Wahhabism, Avai Manji publication. [In Persian].

Ali Ibn Musa (A.S) (1985 AD). Jurisprudence attributed to Imam al-Reza (a.s), Ch. 1, Mashhad: Al-Al-Bayt (A.S) Institute of Lahia al-Tarath. [In Arabic].

Ayashi, Muhammad bin Masoud (1960 AD). Kitab al-Tafsir, researcher: Seyyed Hashem Rasouli Mahalati, Tehran: Elamieh Printing House. [In Arabic].

Fakhruddin Razi, Muhammad bin Omar (1999 AD). Mofatih al-Ghaib, Ch. 3, Beirut: Dar Ahyaya al-Trath al-Arabi. [In Arabic].

Farahidi, Khalil bin Ahmad (1988 AD). Kitab Al-Ain, Ch2, Qom: Hijrat Publishing. [In Arabic].

Firozabadi, Muhammad bin Yaqoob (1994 AD). Al-Qamoos Al-Mashay, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Elamiya, ch.1. [In Arabic].

Fayoumi, Ahmad bin Muhammad (1993 AD). Al-Masbah al-Munir in Gharib al-Sharh al-Kabeer by Al-Rafai, Ch 2, Qom: Dar al-Hajra Institute. [In Arabic].

Qurashi, Ali Akbar (1992 AD). Qur'an Dictionary, Chapter 6, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya. [In Arabic].

Al-Qoshiri Al-Nisaburi, Muslim Ibn Al-Hajjaj (bi Ta). Sahih Muslim, researcher: Abdul Baqi, Mohammad Fouad; Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi. [In Arabic].

Kariminia, Mohammad Mahdi (2021 AD), «Comparative examination of the view of appeal to divine saints in the thought of Rashid Reza and Ayatollah Sobhani.» Journal of New Achievements in Humanities Studies, fourth year, number: 44, pp. 128-139. [In Persian].

Kafami Ameli, Ibrahim bin Ali (1984 AD). Al-Masbah- Janna al-Aman al-Waqiyyah and Janna al-Iman al-Baqiyya, Chapter 2, Qom: Dar al-Radhi. [In Arabic].

Kollini, Muhammad bin Yaqub (1983 AD). Al-Kafi, Ch2, Tehran: Islamia. [In Arabic].

Majlisi, Mohammad Baqir (1982 AD). Bihar al-Anwar, ch. 2, Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi. [In Arabic].

Massoudzadeh, Mohammad Reza; Norouzi, Hassan Ali (2012 AD). «Coordination of intercession with monotheism in comparing the views of Allameh Tabatabai and Rashidreza.» Journal of Theo-

logical Belief Studies, No. 8, pp. 147-169. [In Persian].

Mufid, Muhammad bin Nuḡman (1992 AD). Amali, Ch1, Qom: Sheikh Mofid Congress. [In Arabic].

Muwahed Abtahi Esfahani, Seyyed Mohammad Baqer (2012 AD). Al-Sahifah al-Razwiyyah al-Jameeh for prayers of Imam Ali bin Musa al-Reza (A.S), translated by Seyyed Adnan Lajordi, Mashhad: Omid Mehr. [In Arabic].

Nowrozi, Hassan Ali; Nurullahi, Seyyed Mohammad (2013 AD). «Appeal to monotheism in comparing the views of Allameh Tabatabai and Rashidreza with the focus on verse 35 of Surah Ma'idah», Journal of Theological Belief Studies, No. 6, pp. 139-161. [In Persian].

Navavi, Muhyiddin Yahya bin Sharaf (2013 AD). Al-Manhaj Sharh Sahih by Muslim Ibn Al-Hajjaj, Chapter 2, Beirut: Dar Ihya Al-Trath al-Arabi. [In Arabic].

Table of Contents

Reviewing a Hadith Attributed to Imam Reza (A.S) on the Denial of Allah's Visibility	7
Mohammad Hadi Tavakoli	
Identifying the Legitimization Elements in Imam Reza's Debate with Two Prominent Jewish and Christian Leaders Using Van Leeuwen's Model of Critical Discourse Analysis	31
Zahra Afzali	
Investigating Khaled Naqshbandi's Ode in Praise of Imam Reza (P.B.U.H) and the Imam's Holy Shrine Using Layered Stylistics	63
Naser Gharehkhani, Mohammad Taheri	
Elaborating on the Content and Style of the Arguments Presented by the Infallible Shiite Imams (P.B.U.T) on the Necessity of Obeying the Divinely-Assigned Holy Imams: A Case Study of Imam Reza's Arguments Published in Usul al-Kafi's Kitab al-Hujjah	95
Monir Anisim, Sayyede Fatemeh Hashemi, Sayyed Mohammad Razavi	
Investigating the Companionship and Hadith-based Communications of Some Sistani Elites with Imam Reza (A.S) and their Affection Towards the Imam	125
Alireza Heydarinasab	
Investigating the Ethics and Methods of Promoting Virtues and Preventing Vices as Presented in Imam Reza (A.S) Teachings	149
Hossein Javadinia	
Investigating Spiritual Management in Imam Reza (A.S) Sirah	187
Masoumeh Mirzajani Bijarpasi	
Examining Rashid Reza's Viewpoint on Tawassul (Seeking Intercession) and Shafaat (Act of Intercession by a Holy Person) Based on Hadiths and Sirah of Imam Reza (A.S)	229
Zahra Ma'aref, Fatemeh Shafaghat	



Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi
Year 12, Issue 3, Autumn 2024, Serial Number 47

ISSN: 2345-2560

License Holder (Publisher): Imam Reza (A.S) International Foundation for Culture and Arts

Managing Director: Morteza Saecedizadeh

Editor-in-chief: Jalal Dorakhshah

Editorial Board

Jalal Derakhsha

Professor of Imam Sadegh University (AS)

Yahya Bouzerinejad

Associate Professor of Tehran University

Abdul Reza Saif

Professor of Tehran University

Seyed Alireza Vasei

Associate Professor of Institute of Islamic Sciences and Culture

Seyed Mohammad Reza Ahmadi Tabatabai

Associate Professor of Imam Sadegh University (AS)

Hasan Bashir

Professor of Imam Sadegh University (AS)

Mohammad Hadi Homayun

Professor of Imam Sadegh University (AS)

Farshad Shariat

Professor of Imam Sadegh University (AS)

Persian Language Editor: Dr. Nematullah Panahi.

English Text Editor: Dr. Mohammad Reza Aram

Scientific & Executive Manager: Mohammad Ali Nadai

Address: Khorasan Razavi – Mashhad, Shahid Kamyab Boulevard, Corner of Shahid Kamyab 34, International Cultural and Artistic Foundation of Imam Reza (as), Journal Office.

E-mail: farhangerazavi8@gmail.com

Web Site: <https://www.farhangerazavi.ir/>

journal Phone: +9849-32283044-051

Fax: +9849-32284452-051

Price: 000000 RIs

Based on the letter number 202066/18/3 dated 11/1/2013 of the Office of Policymaking and Planning of Research Affairs of the Ministry of Science, Research and Technology, Farhang Razavi Quarterly has scientific-research validity from the first issue.

Indexed at: www.sid.ir

Indexed at: www.isc.gov.ir

Indexed at: www.Ulrich's International periodicals directory. (Journal, magazine)

The rights of all articles are reserved for Imam Reza (AS) International Cultural Foundation.



وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی



وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی



بنیاد فرهنگی امام رضا (ع)