

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فصلنامه علمی - پژوهشی فرهنگ رضوی

۲۵۶۰- شماره استاندارد بین المللی: ۲۳۴۵

سال ۱۳، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۴، شماره پیاپی ۵۱

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

مدیرمسئول: مرتضی سعیدی زاده

سر دبیر: جلال درخشه

هیئت تحریریه

یحیی بوذری نژاد

استاد دانشگاه تهران

حسن بشیر

استاد دانشگاه امام صادق علیه السلام

جلال درخشه

استاد دانشگاه امام صادق علیه السلام

فرشاد شریعت

استاد دانشگاه امام صادق علیه السلام

عبدالرضا سیف

استاد دانشگاه تهران

محمدهادی همایون

استاد دانشگاه امام صادق علیه السلام

سید محمدرضا احمدی طباطبائی

دانشیار دانشگاه امام صادق علیه السلام

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

طراح و صفحه‌آرا: فهیمه ناجی

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>

تلفن: ۰۵۱-۳۲۲۸۳۰۴۴-۴۹

نمابر: ۰۵۱-۳۲۲۸۴۴۵۲

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 علیه السلام محفوظ است.



سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران



وزارت فرهنگ، ارشاد و سپهرهای
دانشگاه امام رضا علیه السلام



بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام رضا علیه السلام

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 ۴۰۰۰۰۰۰ ریال است. متقاضیان محترم می‌توانند این مبلغ را به شماره حساب ۰۱۱۲۵۵۸۰۱۴۰۰۴ بانک ملی به نام بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام رضا (علیه السلام) واریز کنند و فیش آن را همراه با نشانی پستی خود به ایمیل فصلنامه یا به نشانی بنیاد بفرستند.

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۷	جریان‌شناسی سیاسی جنبش‌های اعتراضی در عصر رضوی سید جواد حسینی
۴۳	تحلیل نحوفاضا در معماری جامع حرم مطهر رضوی و تاثیر آن بر رفتار حرکتی زائران نوید جلائیان قانع، علی عمرانی‌پور، علی عبدالهی
۸۱	بررسی سندی و دلالی حدیث «فإرادة الله هي الفعل» از امام رضا (علیه السلام) درباره تفاوت اراده الهی با اراده انسان مصطفی فقیه اسفندیاری، رضا سالک آقاجانی
۱۱۱	بازچینشی در ویژگی‌های علم امام بر اساس تبیین تاثیر هبه الهی در کمیّت و کیفیت دانش امام (مطالعه موردی: روایت امام رضا (علیه السلام) در مرو) معصومه اسماعیلی
۱۴۱	خوانش اکتشافی و پس‌کنشانه تائیه دعبل خزاعی بر اساس الگوی نشان‌شناسی شعر ریفاتر جواد معین، حسن خرقانی، نورالدین پروین
۱۶۷	درنگی درباره تبعیت احکام از مصالح و مفاصد (مطالعه موردی: گزارش محمد بن سنان از امام رضا (علیه السلام)) حمید مؤذنی بیستگانی
۱۹۵	تحلیل ویژگی‌های حکمرانی مطلوب در سیره امام رضا (علیه السلام) و نقش آن در تحقق عدالت اجتماعی محسن پرویش، حسن اسدی
۲۲۵	بررسی تطبیقی قصیده رضوی «الحرم المنیع» غروی اصفهانی و «شمع ولایت» ذبیح الله صاحبکار بر اساس نظریه تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف صابره سیاوشی، فاطمه سادات حسینی



A Political Typology of Protest Movements in the Razavi Era

Seyed Javad Hosseini¹

1. Assistant Professor of Political Sociology, Faculty of Islamic Studies and Political Sciences, Imam Sadiq University, Tehran, Iran: S.j.hosseini66@gmail.com

Article Info

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
October 17, 2024

In Revised Form:
December 18, 2024

Accepted:
January 05, 2024

Published Online:
June 22, 2025

Abstract

The Alids have always been considered a political opposition group within the Abbasid rule. With the increase in protest movements during the era of Imam Reza (AS), the Abbasid caliph Ma'mun attempted, through a soft-power strategy, to both suppress these protest movements and eliminate the spirit of protest and uprising against usurping governments from society. Upon discerning this design, Imam Reza (AS) engaged in a three-pronged confrontation: to thwart the implementation of Ma'mun's plan, to sustain the spirit of protest and uprising in society by introducing a standard model for protest movements, and also to identify deviant protest movements. This research essentially seeks to answer the question: How, and based on what propositions and components, did Imam Reza (AS) preserve and guide the protest movements endorsed by the Imamate current? To answer this question, it seems necessary first to enumerate the types of protest movements in the era of Imam Reza (AS) and then, in the second stage, answer the main question. The findings of this article, which are based on library research methods, historical sources, and data analysis, will categorize the typology of protest movements into four types: Government-seeking, Reform Movement, Deviation, and Method. Furthermore, Imam Reza (AS) endeavored to sustain the spirit of protest in society and transmit it to future generations of Shi'a by introducing the necessary components of the standard model for protest movements.

Keywords

Movement, Protest, Current Analysis (Jaryān-shenāsi), Imam Reza (AS).

Cite this The Author (s): Hosseini, J (2024). A Political Typology of Protest Movements in the Razavi Era : Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 13, Issue 3, Autumn 2025, Serial Number 51 – (7- 42)- DOI:10.22034/farzv.2025.81606.1153



— Publisher: [University of Tehran Press](http://www.ut.ac.ir)

Introduction

The Problem

The Razavi era was full of protest movements that considered themselves connected to Imam Reza (AS). After the fall of the Umayyads, when the Abbasid branch of the Hashimi branch took power, the Alawites were always opposed to the Abbasids. However, among the Alawites, the Hassani branch had a much more aggressive approach towards the Abbasids. In such a situation, Ma'mun, as the Abbasid caliph, tried to manage and suppress these protest movements after overcoming the internal rivals of the Abbasid family. Ma'mun al-Rashid had two paths ahead of him in the face of the protest movements.

1. Adopting a policy of repression
2. Managing protest movements

In order to achieve a peaceful caliphate, Ma'mun tried to manage all protest movements with a Shiite approach in a soft and political way by proposing the succession of Imam Reza (AS). In response to this policy, while managing Ma'mun's succession plan, he tried to neutralize Ma'mun's goals by presenting the correct model of protest. This research is actually trying to answer the question of how and based on what components did Imam Reza (AS) preserve and guide the protest movements approved by the Imamate? To answer this question, it seems that we should first enumerate the types of protest movements in the era of Imam Reza (AS) and then answer the main question in the second stage.

2. Method

The method used in this article is at two levels of data collection and data analysis. In the data collection stage, using documentary and library methods and primary historical sources, historical statements were selected and collected in the form of a file, and in the data analysis stage, the research was conducted by analyzing and interpreting the historical statements.

3. Theoretical foundations

The approach of this research in analyzing Shiite political thought is based on the following principles.

- 3.1. Preserving Shiite identity
- 3.2. Acute political struggle

- 3.3. Supporting the principle of protest action
- 3.4. Supporting protest movements within the framework of
- 3.5. Observing the principle of taqiyyah

4. Types of protest movements

Protest movements of the Razavi era can be typified in terms of their nature and origin, as well as their purpose and goal.

- 4.1. Typology of protest movements in terms of purpose and goal
- 4.2. Protest movement in terms of nature and origin

5. Planning for managing protest movements

To suppress the successive uprisings of the Alawites, Mamun summoned Imam Ali ibn Musa al-Rida (a.s.) from Medina to Marw and forcibly made him his crown prince. With a realistic understanding of the situation in society, he tried to turn threats into opportunities in the position of a strong planner. First, he tried to seize the position of the Imam in the Shiite school by granting the crown prince to Imam Reza (a.s.) and manage the protest movements by sharing power with the Alawites.

5.1. Realistic understanding of the situation

Perhaps the first point in the difference between Ma'mun's planning and that of the previous caliphs was that Ma'mun had a correct and accurate understanding of the situation of the society compared to the previous caliphs. He knew very well that important parts of the land of his caliphate were in the group of love of the Ahl al-Bayt (a.s.).

5.2. Turning a threat into an opportunity

Ma'mun was well aware of the interest of the public opinion of the society towards the Ahl al-Bayt (a.s.) and the Alawites. Therefore, by granting the position of governor to Imam Reza (a.s.), he tried to disarm the Alawites in their rebellions and to increase the public opinion of the society and his supporters.

5.3. Seizing the personality of the Imam (a.s.)

He tried to seize the popular position and base of Imam Reza (a.s.) for his caliphate and benefit from it. Granting the position of governor also brought another result to the Abbasid caliphate, which was the invitation of the Imam (a.s.) to his imamate; In a way, it was also considered an invitation to the Abbasid

Caliphate.

5.4. Sharing power

Ma'mun tried to manage the protest movements against him by sharing power with the Alawis. Therefore, the fact that the Alawis recognized the Abbasid Caliphate was considered a great advantage for them. In this way, the independent aspect of the title of Imamate of the Alis was lost forever.

6. Imam Reza's measures to counter

Imam Reza, who had faced an intelligent and multifaceted design, tried to neutralize Ma'mun's soft design using methods.

6.1. Understanding Ma'mun's design

The first action of Imam Reza, peace be upon him, was to explore the angles of Ma'mun's clever goals. The Imam devoted all his efforts to taking measures to make Ma'mun hopeless in achieving his goals.

6.2. Taking advantage of opportunities

Although Imam Reza (AS) initially did not accept both the caliphate and the governorship, when he was forced to accept this position with reluctance, he tried to make the most of the political space provided. Therefore, by removing the bottlenecks in the life of the Shiites, the foundations of Shiism were established.

6.3. Explaining the position of the Imam

In Shiite thought, the appointment of the Imamate is a sacred position appointed by God, but Al-Ma'mun tried to desecrate it; in addition to reducing its position, he also confiscated this capacity in favor of the Abbasid Caliphate. Realizing this issue, Imam Reza (AS) tried to distinguish the position of the Imamate in the school of Ahl al-Bayt (AS).

6.4. Denial of sharing in power

Imam Reza (AS) spent all his efforts to deny his participation in the Abbasid Caliphate. The Imam accepted the governorship on the condition that he would not interfere in the dismissals and appointments and would not accept any responsibility.

6.5. Introducing the Standard Protest Movement

The most important part of this research is this axis. The Imam made a great effort to both cleanse the Shiite school of deviant protest movements by introducing the standard model in protest movements, in contrast to Ma'mun's plan,

and to eliminate the spirit of uprising and protest; in contrast to Ma'mun's plan to eliminate the spirit of uprising and protest;

7. Conclusion:

Protest movements have always emerged as realities of social life. These movements have greater power and influence when they arise from belief and ideology. With the coming to power of the Abbasids, various groups and currents in society launched protest movements against this political system. The era of Imam Reza (AS) was the peak of the plurality and expansion of protest movements in the Islamic world. Ma'mun Abbasi, considering the socio-political conditions of the society he ruled, tried to manage the spirit of protest and uprising in society by designing a precise plan. To achieve this goal, he tried to benefit from the position of Imam Reza's Imamate against Islam. Imam Reza (AS) also tried to take measures to eliminate the spirit of protest from Ma'mun through multifaceted analysis. Imam Reza (AS) while confronting this design of Ma'mun, also introduced the model of a standard protest movement and distinguished it from deviant protest movements.



جریان‌شناسی سیاسی جنبش‌های اعتراضی در عصر رضوی

سید جواد حسینی^۱

s.j.hosseini66@gmail.com

۱. استادیار گروه جامعه‌شناسی سیاسی، دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران:

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت:	علویان همواره به‌عنوان یک گروه معترض سیاسی در حکومت عباسی مطرح بوده‌اند. با افزایش جنبش‌های اعتراضی در عصر رضوی، مأمون عباسی تلاش کرد با طراحی نقشه‌ای نرم‌افزاری، ضمن سرکوب این جنبش‌های اعتراضی، روح اعتراض و قیام علیه حکومت‌های غاصب را در جامعه حذف کند. امام رضا <small>علیه السلام</small> با پی بردن به این طراحی تلاش کردند در یک مواجهه سه‌جانبه هم امکان اجرایی شدن نقشه مأمون را بگیرند و هم با معرفی الگوی معیار در جنبش‌های اعتراضی، روح اعتراض و قیام را در جامعه استمرار ببخشند. همچنین در بُعدی دیگر حضرت امام رضا <small>علیه السلام</small> تلاش کردند جنبش‌های اعتراضی انحرافی را نیز معرفی کنند. این پژوهش در حقیقت درصدد پاسخ به این سؤال است که امام رضا <small>علیه السلام</small> چگونه و مبتنی بر چه گزاره‌ها و مؤلفه‌هایی جنبش‌های اعتراضی مورد تأیید جریان امامت را حفظ و هدایت کردند؟ برای پاسخ به این سؤال به نظر می‌رسد ابتدا می‌بایست گونه‌هایی از جنبش‌های اعتراضی در عصر امام رضا <small>علیه السلام</small> را بر شمرده، سپس در مرحله دوم به سؤال اصلی پاسخ دهیم. یافته‌های این مقاله که مبتنی بر روش کتابخانه‌ای و منابع تاریخی و تحلیل داده‌ها بوده، در گونه‌شناسی جنبش‌های اعتراضی در چهار گونه: حکومت، نهضت، انحراف و روش دسته‌بندی خواهد شد؛ همچنین امام رضا <small>علیه السلام</small> تلاش کردند با معرفی بایسته‌های الگوی جنبش اعتراضی معیار، روح اعتراض را در جامعه استمرار بخشیده، به نسل‌های آینده شیعه انتقال دهند.
تاریخ بازنگری:	
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	
کلیدواژه‌ها	جنبش، اعتراض، جریان‌شناسی، امام رضا <small>علیه السلام</small> .

استناد: حسینی، سید جواد: (۱۴۰۳). جریان‌شناسی سیاسی جنبش‌های اعتراضی در عصر رضوی. فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۳، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۴، شماره پیاپی ۵۱ - (۷-۴۲).

DOI:10.22034/farzv.2025.81606.1153

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



۱. تبیین مسئله

برآمدن دولت عباسی در سال ۱۳۲ ق. در کوفه، ساختار قدرت و آرایش جریان‌های سیاسی را آشفته ساخت. بنی عباس گروهی از بنی هاشم بودند که همواره در سایه مشروعیت سیاسی و پایگاه اجتماعی شخصیت‌های برجسته علویان به حیات سیاسی خود ادامه می‌دادند و هویت مستقلی برای خود قائل نبودند (در خشه وحسینی فائق، ۱۳۹۱: ۳۷)؛ چراکه با بودن شخصیت‌های بزرگی نظیر امام علی (علیه السلام)، امام حسن مجتبی (علیه السلام) و امام حسین (علیه السلام)، هیچ شخصیتی در بنی عباس به خود اجازه بروز و ظهور برای کسب قدرت سیاسی و تشکیل حکومت را نمی‌دادند. عبدالله بن عباس که بزرگ‌ترین افتخارش شاگردی مکتب امام علی (علیه السلام) بود، هرگز مدعی خلافت نشد و بعد از شهادت امام علی (علیه السلام) زمینه را برای خلافت امام حسن مجتبی (علیه السلام) هموار ساخت (الله اکبری، ۱۳۸۱: ۳۶).

بعد از صلح امام حسن (علیه السلام) بنی عباس رویه انزوا را برگزیدند؛ اما با آشکار شدن انحطاط قدرت سیاسی بنی امیه، عباسیان طی طرحی برنامه‌ریزی شده، خود را برای قدرت سیاسی آماده ساختند. بنی عباس با انتخاب شعار مبهم «الرضا من آل محمد» توانست شبکه وسیعی از داعیان را سامان دهد و برای کسب قدرت خود را مهیا کند. تشکیلات سازمان دعوت بنی عباس به گونه‌ای حساب‌شده و دقیق توانست زمینه‌های قدرت را برای بنی عباس فراهم آورد که جریان بنی الحسن از علویان در اولین روز به خلافت نشستن عبدالله سفاح در حیرت فرورفتند (ملبویی، ۱۳۹۱: ۴۹؛ اصفهانی، ۱۳۸۹: ۳۶۹). سیدجعفر مرتضی عاملی در کتاب الحیاة السیاسة للإمام الرضا (علیه السلام) معتقد است عباسیان به عنوان یک جریان سیاسی طالب قدرت به صورت حساب‌شده و دقیق با اتخاذ روشی مخفی و شعاری مبهم برای خلافت و قدرت خود زمینه‌سازی می‌کردند (جعفر مرتضی، ۱۳۷۵: ۳۹؛ اصفهانی، ۱۳۸۹: ۳۶۹). همچنین او معتقد است: عباسیان چهره خویش را پیوسته در نقاب علویان می‌پوشاندند، آنان را فریب می‌دادند و معتقد بودند که اگر در فعالیت‌های زیرزمینی خویش پیروز شوند، بیعت‌شان با علویان و تبلیغات‌شان به نفع ایشان زبانی به حال خودشان نخواهد داشت و اگر هم شکست بخورند باز مواضع نفوذ و قدرتی در حکومت پسرعموهای خویش اشغال خواهند کرد (جعفر مرتضی، ۱۳۷۵: ۱۸). ابوالفرج اصفهانی در مقاتل الطالبیین می‌نویسد در همان اجتماعی که بنی هاشم در ابواء برای بیعت با محمد بن عبدالله نفس زکیه داشتند، پیک‌های بنی عباس که حامل خبر بیعت اهل خراسان با ابراهیم امام بود به بنی عباس رسید و آنان همان لحظه جلسه را ترک کردند (ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۹: ۳۶۹).

با روی کار آمدن بنی عباس که تنها بخشی از بنی هاشم بودند، این دولت بلافاصله با جنبش‌های

اعتراضی علویان و شیعیان در بازه‌ای طولانی مدت روبه‌رو شد. از نظر علویان، عباسیان افرادی بودند با اینکه سر در بیعت علویان داشتند، حق خلافت آنان را بدون اینکه سهمی در آن داشته باشند، غصب کرده بودند. از این رو با مراجعه به منابع تاریخی این نکته مشخص می‌شود که مهم‌ترین دغدغه عباسیان، نهضت‌های اعتراضی و قیام‌های علویان بوده که ایام امامت امام رضا (علیه‌السلام) اوج جنبش‌های اعتراضی در جامعه اسلامی آن روز محسوب می‌شد. از برآمدن عباسیان تا ولایت عهدی امام رضا (علیه‌السلام) قیام‌ها و جنبش اعتراضی فراوانی علیه بنی عباس از سوی شیعیان و علویان رخ داد (همان: ۳۰۷). تعداد این قیام‌ها و جنبش‌ها به حدی زیاد و خطرناک بود که مدیریت یا سرکوب آن، به یکی از دغدغه‌های اصلی خلفای بنی عباس تبدیل شد تا جایی که منصور عباسی در وصیت‌نامه خود به فرزندش اذعان می‌کند که تنها چیزی که حکومت وی را تهدید می‌کند جنبش‌های علویان است (جعفر مرتضی، ۱۳۷۵: ۴۲)؛ بنابراین خلفای بنی عباس در جست‌وجوی طرح و ابزاری برای سرکوب این قیام‌ها بودند (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۱۴).

یکی از این روش‌ها استفاده از ابزارهای سخت و خشن نظیر قتل، حبس، حصر، شکنجه و تبعید بود. منصور دوانیقی و هارون الرشید از خلفایی بودند که با تمام توان تلاش کردند تاریشه علویان را برکنند. با خلافت ۲۲ ساله منصور آن قدر جو اختناق و ترس و شکنجه بر علویان مستولی شده بود که علویان در خود توان مقابله با بنی عباس را نمی‌دیدند. با بررسی منابع تاریخی به نظر می‌رسد در دوره امامت امام رضا (علیه‌السلام) در زمان هارون قیام مهمی از سوی علویان علیه دستگاه حکومت صورت نگرفته است که به طور قطع خشونت بی‌رحمانه و بی‌شمار و نیز کنترل شدید تحرکات علویان از عوامل دخیل در این امر بوده است (در خشه و حسینی فائق، ۱۳۹۱: ۱۲۵)؛ اما این سیاست موفق نبود چراکه بلافاصله بعد از هارون و بروز اختلافات داخلی امین و مأمون بر سر قدرت، علویان از فرصت استفاده کردند و دوباره سر به اعتراض برداشتند (جعفر مرتضی، ۱۳۷۵: ۵۲-۶۰).

با شروع اختلافات بین امین و مأمون زمینه برای قیام دوباره علویان مهیا شد. مسعودی در کتاب خود می‌نویسد زمانی که مأمون خلافت را به دست گرفت، با جامعه‌ای مشحون از جنبش، اعتراض و قیام روبه‌رو بود. پس باید چاره‌ای می‌اندیشید. مسعودی در مروج الذهب این‌گونه می‌نویسد: «به سال یکصد و نود و هشتم مأمون برادر خود قاسم بن رشید را از ولایت‌عهدی خلع کرد. به سال صد و نهم ابوالسرایا سری بن منصور شیبانی در عراق خروج کرد و کارش بالا گرفت، محمد بن ابراهیم به اسماعیل بن ابراهیم بن حسن بن حسن بن علی بن ابیطالب ملقب به ابن طباطبا نیز با وی بود. در مدینه نیز محمد بن سلیمان بن داود به حسن بن حسن بن علی بن علی قیام کرد. در بصره نیز علی بن محمد بن جعفر بن محمد بن علی بن حسن بن

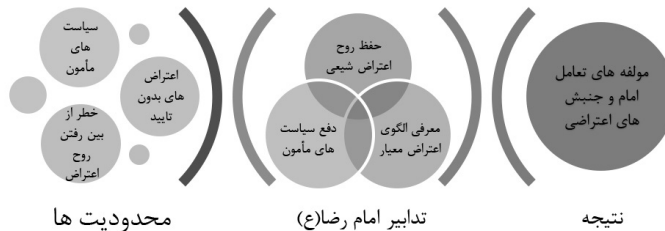
علی و زید بن موسی بن جعفر بن محمد بن علی بن حسین بن علی قیام کردند و بر بصره استیلا یافتند. در همین سال ابن طباطبا که ابوالسرایا کسانی را سوی او می خواند وفات یافت و ابوالسرایا محمد بن محمد بن یحیی بن زید بن علی بن حسین را به جای او نهاد و باز در همین سال یعنی به سال یکصد و نود و نهم ابراهیم بن موسی بن جعفر بن محمد بن علی بن حسین بن علی در یمن ظهور کرد. به سال ۲۰۰ ق. در ایام مأمون محمد بن جعفر بن محمد بن علی بن حسین رحمة الله در مکه و نواحی حجاز ظهور کرد و کسانی را به جانب خویش خواند. ... او نام امیرالمومنین را برای خود برگزید و جز همین محمد بن جعفر عنوان امیرالمومنین به خود ننهاده بودند ... در همین سال او را پیش مأمون به خراسان بردند، در آن هنگام مأمون در مرو بود ... و هم به روزگار مأمون حسین بن حسن بن علی بن حسین بن علی معروف به ابن افضس در مدینه ظهور کرد. به سال ۲۰۰ ق. مأمون رجاء بن ضحاک و یاسر خادم را پیش علی بن موسی الرضا فرستاد که او را بیاورند» (مسعودی، ۱۳۷۸: ۴۳۹-۴۴۱).

با روی کار آمد عبدالله مأمون، آرایش جریان های سیاسی در جامعه تغییر یافت. مأمون عباسی در یک اقدام کاملاً متفاوت با پیشینیان خود نظیر منصور و هارون الرشید، یکی از سران شاخص علویان را به عنوان ولایت عهدی خود برگزید. این اقدام زیرکانه باعث به هم خوردن معادلات علویان و خلع سلاح آنان شد. امام رضا (علیه السلام) با آگاه شدن از نقشه سیاسی مأمون برای حذف نهضت های اعتراضی علویان در جامعه، با خطر از بین رفتن روح اعتراض و قیام علیه نظام سیاسی نامشروع در بین شیعیان روبه رو بود. همچنین با پذیرفتن اجباری مقام ولایت عهدی (ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۹: ۷۷۴) در جایگاه یکی از مسئولان صاحب منصب نظام سیاسی منتسب به مأمون عباسی نمی توانست از نهضت ها و اعتراض های شیعی حمایت کند. بروز و ظهور برخی از جنبش های اعتراضی منحرف از اندیشه امامت و تشیع نیز خط مبارزه در تشیع را با خطر جدی روبه رو کرده بود.

در این بین حضرت امام رضا (علیه السلام) در جایگاه امام جامعه می بایست هم روح قیام و اعتراض نسبت به دستگاه غاصب را حفظ کرده و استمرار بخشند و هم لازم بود در جایگاه ولایت عهدی از حمایت علنی از نهضت های اسلامی بپرهیزند. از سوی دیگر با شدت گرفتن جنبش های اعتراضی مختلف و متعدد به دلیل فضای باز سیاسی به وجود آمده، می بایست الگوی معیار در جنبش های اعتراضی به جامعه شیعیان ارائه و آموزش داده شود و مبانی و مولفه های آن بیان شود تا جنبش های اعتراضی منحرف از جنبش های اعتراضی مکتب امامت قابل تمییز باشند. به عبارت دیگر، امام رضا (علیه السلام) با آگاهی از نقشه و طراحی مأمون برای حذف نهضت های اعتراضی علویان با استفاده از جایگاه امام رضا (علیه السلام)، از یک سو با نفی جریان های اعتراضی منحرف و از سوی دیگر با ارائه الگوی صحیح اعتراض شیعی،

تلاش کردند نقشهٔ مأمون را به شکست بکشانند.

این پژوهش در حقیقت درصدد پاسخ به این سؤال است که امام رضا (علیه السلام) چگونه و مبتنی بر چه گزاره‌ها و مؤلفه‌هایی جنبش‌های اعتراضی مورد تأیید جریان امامت را حفظ و هدایت کردند؟ برای پاسخ به این سؤال به نظر می‌رسد ابتدا می‌بایست گونه‌شناسی از جریان‌های سیاسی اعتراضی در عصر امام رضا (علیه السلام) ارائه کنیم و در مرحلهٔ دوم به سؤال اصلی پاسخ دهیم. پژوهش‌های تاریخی زیادی در خصوص قیام‌های علویان و جنبش‌های اعتراضی عصر عباسی شده است؛ اما گونه‌شناسی و تفکیک این جنبش‌ها و همچنین تلاش برای کشف مؤلفه‌های تعامل حضرت امام رضا (علیه السلام) با این جنبش‌ها پژوهش مستقلی نشده است.



نمودار شماره ۱: تبیین مسئله عنصر اعتراض در عصر رضوی

۱-۱. پیشینه و نوآوری پژوهش

پژوهش‌های زیادی در خصوص سیرهٔ سیاسی امام رضا (علیه السلام) منتشر شده است. از جملهٔ این پژوهش‌ها می‌توان به مقالهٔ «نقش مبارزاتی سادات حسینی از آغاز خلافت عباسیان تا شهادت امام رضا (علیه السلام)» نوشتهٔ رضا جعفری نوقاب اشاره کرد. در این مقاله نویسنده با نگاهی محققانه به به نقش مبارزات سادات حسینی در عصر امام رضا (علیه السلام) پرداخته، اما نقد اصلی به این اثر آن است که نویسنده با نگاهی تاریخی تنها به روایت قیام‌های سادات حسینی در عصر رضوی پرداخته و به بعد تحلیلی و ارائه مدلی یا الگوی از این مبارزات ارائه نکرده است.

همچنین امیر اکبری در مقالهٔ «واکنش‌های سیاسی امام رضا (علیه السلام) در تقابل با بحران‌های عصر خویش» به صورت اختصاصی به قیام ابن طباطبایا پرداخته و از ارائهٔ یک تصویر کلی از نقشهٔ قیام‌ها و اعتراض‌های جریان شیعی خودداری کرده است. نویسندهٔ دیگر نیز به بعد کلامی جریان‌های سیاسی فعال عصر رضوی متمرکز شده است. امان‌الله شفیع‌ی در مقالهٔ «جریان‌شناسی کلامی - سیاسی عصر امام رضا (علیه السلام) ۱۸۳-۲۰۳ ق.»، با رویکردی فلسفی به ابعاد

کلامی جریان‌های سیاسی و اثرگذاری فکری و فرهنگی جریان‌های فعال عصر امام رضا علیه السلام پرداخته است. این مقاله در نوع خود مقاله‌ای عمیق و محققانه است، اما توجه به ابعاد کلامی منجر به خلأ تحلیل جریان‌شناسی و انضمامی از قیام‌های اعتراضی عصر رضوی شده است.

از این رو، نوآوری این پژوهش در سه رکن است؛ اول، رویکرد جریان‌شناسی به وقایع سیاسی و اعتراضی در عصر رضوی؛ دوم، ارائه الگوی جدیدی از طراحی و اقدام امام رضا علیه السلام در مقابل دستگاه بنی‌عباس از یک سو و جریان‌های اعتراضی و قیام‌های موازی از سوی دیگر و در نهایت رکن سوم نوآوری این پژوهش آن است که بازخوانی تحلیلی از زندگی و زمانه امام رضا علیه السلام و کنشگری اعتراضی جریان‌های شیعی را ترسیم می‌کند. متناسب با موضوع و حوزه پژوهش، با استفاده از روش‌های کتابخانه‌ای، تاریخی و اسنادی داده‌ها گردآوری شده و مبتنی بر روش تحلیلی و توصیفی این گزاره‌ها مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌اند.

۲. مبانی نظری

در تفکر سیاسی تشیع و بعد از واقعه عاشورا روح اعتراض به وضعیت موجود جامعه از بین نرفت، بلکه از شکل قیام علنی به سوی نهضت‌های اعتراضی پیش رفت (خضری، ۱۳۸۷: ۱۷۲-۱۷۳). سوای این مطلب که آیا همه جنبش‌های اصلاحی و نهضت‌های اعتراضی شیعه بعد از قیام عاشورا و واقعه کربلا با تایید امام معصوم بوده یا خیر، در متن منابع تاریخی با سلسله قیام‌ها و جنبش‌های اعتراضی روبه‌رو می‌شویم که در جرگه جنبش‌های شیعی تعبیر و تفسیر می‌شوند (همان: ۱۶۸). به عبارت دیگر فعالیت‌های سیاسی ائمه علیهم السلام بعد از واقعه عاشورا تا ولایت‌عهدی امام رضا علیه السلام با دوره‌های قبل و بعد از خود تفاوت‌هایی داشته است. بازه زمانی امامت امام علی علیه السلام و امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام بازه ای بوده که در آن تفکر سیاسی تشیع برای کسب قدرت سیاسی تلاش می‌کند و تصدی مسئولیت را حق ذاتی خود می‌داند. در بازه زمانی ائمه بعد از امام رضا علیه السلام نیز به دلیل خفقان و سرکوب شدید عملاً فعالیت‌های سیاسی و جنبش‌های اعتراضی امکان بروز و ظهور نداشتند؛ بنابراین در بازه زمانی قیام عاشورا تا ولایت‌عهدی امام رضا علیه السلام شاهد تعدد جنبش‌های اعتراضی علیه دستگاه اموی و عباسی هستیم. هر چند همه این جنبش‌ها مورد تایید ائمه معصومین علیهم السلام نبوده‌اند و همه آنان را نمی‌توان با یک چارچوب تحلیلی تحلیل کرد، اما همه این جنبش‌های اعتراضی مستقیم یا غیرمستقیم در ارتباط با ائمه معصومین علیهم السلام بوده و ائمه علیهم السلام درباره آن جنبش‌ها اعلام نظر و اعلان موضع داشته‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۹۰: ۱۷).

پس از قیام عاشورا و شهادت امام حسین (علیه السلام) در تفکر تشیع رویکردهای متفاوتی در قبال مبارزهٔ سیاسی و جنبش‌های اعتراضی شکل گرفت؛ اما یکی از مهم‌ترین راهبردهای پسا عاشورایی حفظ روحیهٔ مبارزه و اعتراض علیه دستگاه و نظام طاغوتی بوده است. در این بین ممکن است برخی از گرایش‌های اندیشهٔ سیاسی تشیع به سوی مبارزهٔ علنی و برخی نیز به سوی عافیت‌طلبی گرایش داشته باشند، اما مبتنی بر مکتب اهل بیت (علیهم السلام) ضمن فهم درست قیام عاشورا و حفظ هویت تشیع در مقابل فشار دستگاه حاکمه، روح مبارزه و اعتراض در تفکر تشیع ساری و جاری باشد. مبتنی بر این رویکرد می‌توان در مکتب اهل بیت (علیهم السلام) به یک چارچوب نظری در راهبرد پسا عاشورایی رسید که در این راهبرد ضمن حفظ هویت تشیع و تلاش برای استمرار آن برای نسل‌های آتی، روح مبارزه و جنبش‌های اعتراضی و اصلاحی در مواقع مختلف علنی و حمایت شوند. به عبارت دیگر در راهبرد پسا عاشورایی ائمه (علیهم السلام) در حیطهٔ فعالیت‌های سیاسی اجتماعی به یک چارچوب نظری می‌رسیم که مبتنی بر این چارچوب نظری می‌توان نسبت هر یک از جنبش‌های اعتراضی را فهم و بررسی کرد. این چارچوب نظری مبتنی بر ارکان و محورهایی است.

۲-۱. حفظ هویت تشیع

بی‌شک یکی از مهم‌ترین ارکان فعالیت‌های ائمه (علیهم السلام) حفظ هویت تشیع در مقابل هجمه‌های سنگین جناح رقیب بوده است. به عبارت دیگر تمامی تلاش‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، تربیتی ائمه (علیهم السلام) را می‌توان ذیل این هدف تعریف کرد. از این منظر، سکوت امام علی (علیه السلام) در سال‌های قبل از خلافت، صلح امام حسن (علیه السلام) و همچنین قیام عاشورا، فعالیت‌های فرهنگی تربیتی امام سجاد (علیه السلام) و فعالیت‌های علمی فقهی امام محمدباقر و امام صادق (علیهم السلام) و فعالیت‌های سیاسی اجتماعی امام کاظم و امام رضا (علیهم السلام) را باید در این محور مشترک دانست. برای مثال صلح امام حسن (علیه السلام) اگر واقع نمی‌شد، چیزی از ارزش‌های اصیل اسلامی باقی نمی‌ماند و امروزه با مفهومی به نام تشیع مواجه نبودیم (همان: ۱۲۲-۱۲۳).

۲-۲. مبارزهٔ حاد سیاسی

رابطهٔ امام معصوم (علیه السلام) با تحولات سیاسی جامعه یکی از سوالات اساسی تاریخ است که با کندی و کوا بسیار قابل جمع‌بندی و بررسی است. مشخص است که ائمه (علیهم السلام) در قبال تحولات سیاسی جامعه خود بی‌اعتنا نبوده‌اند. علاوه بر اینکه بخش مهمی از جنبش‌های اعتراضی علویان ناظر به امر حکومت و ولایت بوده است؛ بنابراین ائمه (علیهم السلام) در بسیاری از جنبش‌ها نقش مستقیم یا غیرمستقیم داشتند (نظری منفرد، ۱۳۸۶: ۲۷) آیت‌الله خامنه‌ای نیز مبارزهٔ حاد سیاسی را اوج

واکنش سیاسی ائمه علیهم‌السلام نسبت به تحولات روز جامعه می‌داند. «اولاً مبارزه سیاسی یا مبارزه حاد سیاسی که ما به ائمه علسهم السلام نسبت می‌دهیم یعنی چه؟ منظور این است که مبارزات ائمه معصومین علیهم‌السلام فقط مبارزه علمی و اعتقادی و کلامی نبود؛ از قبل از مبارزات کلامی‌ای که در طول همین مدت شما در تاریخ اسلام مشاهده می‌کنید مثل معتزله، مثل اشاعره و دیگران. مقصود ائمه از این نشست‌ها و حلقات درس و بیان حدیث و نقل معارف و بیان احکام فقط این نبود که یک مکتب کلامی یا فقهی را که به آن‌ها وابسته بود، صد درصد ثابت کنند و خصوم خودشان را مفهم کنند، چیزی بیش از این بود» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰: ۱۷).

۲-۳. حمایت از اصل اعتراض

با توجه به این نکته که مبتنی بر تقسیم وظایف، ائمه معصومین علیهم‌السلام از جنبش‌های اعتراضی که دارای مبانی و مولفه‌های مورد تایید بودند، حمایت می‌کردند. به نظر می‌رسد در کنار مبارزه حاد سیاسی برای تشکیل حکومت در سیره ائمه علیهم‌السلام نوعی تلاش برای برافراشته داشتن پرچم اعتراض در جامعه مشهود است. در همین امتداد می‌توان اعتراض سیاسی را از مقوم‌های اصلی اندیشه سیاسی تشیع دانست که در این ساختار اندیشه‌ای جایگاه مهم تأثیرگذاری بر دیگر مفاهیم دارد.

ائمه علیهم‌السلام هویت اعتراضی خود را به حکومت‌های غاصب همواره حفظ و تلاش می‌کردند این اصل ثابت به‌عنوان یک عنصر هویتی در تمامی فعالیت‌ها استمرار یابد. ائمه در بسیاری از موارد در پشت صحنه حامی جنبش‌های اعتراضی بودند.

۲-۴. رعایت اصل تقیه

تحلیل فعالیت‌های سیاسی اجتماعی ائمه علیهم‌السلام تابعی از برداشت از مفهوم تقیه است. یک تفسیر از رفتار و فعالیت ائمه علیهم‌السلام آن است که ائمه تا ولایت عهدی امام رضا علیه‌السلام مبتنی بر اصل تقیه از فعالیت سیاسی به دور بوده و قیام‌هایی را که در این بازه زمانی رخ می‌داده، تایید نکرده‌اند؛ اما برداشت دیگر از مفهوم تقیه آن است که ائمه علیهم‌السلام مبتنی بر راهبرد تقیه به تقسیم کار در سطوح جبهه روی آوردند. در این رویکرد دوم ضمن پذیرش اصل تقیه به‌عنوان یک اصل اساسی در اندیشه سیاسی تشیع، قدرت توضیح دهندگی قیام‌ها و جنبش‌های اعتراضی مورد تایید ائمه علیهم‌السلام را به دست می‌دهد. از این رو در رویکرد دوم تاییدات امام صادق و امام رضا علیه‌السلام از قیام زید بن علی رحمه الله علیه مبتنی بر اصل تقیه و تقسیم کار است. می‌توان این‌گونه بیان داشت در یک قرائت ائمه علیهم‌السلام در دوران پس از واقعه عاشورا با مبنا قرار دادن اصل تقیه به سوی امور

علمی، فرهنگی و تربیتی رفتند و فعالیت سیاسی نداشته‌اند؛ لازمه این طرز فکر منجر به عدم تایید جنبش‌های اعتراضی معاصر اهل بیت (علیهم‌السلام) به‌خصوص در زمان امامت امام رضا (علیه‌السلام) منجر می‌شود و در نگاهی دیگر با پذیرفتن اصل تقیه برای امام معصوم (علیه‌السلام) به‌عنوان رأس و هرم تفکر سیاسی تشیع، تقسیم کار برای سایر سطوح انجام می‌شود که یکی از استراتژی‌ها، حمایت و تایید ضمنی قیام‌ها و جنبش‌های اعتراضی شیعیان بوده است. بر این اساس در نگاه دوم قیام مختار ثقفی، قیام زید بن علی و قیام‌ها و جنبش‌های اعتراضی معاصر امام رضا (علیه‌السلام) باید در متن اندیشه سیاسی تشیع بررسی شود و کاوش حول آن صورت گیرد.

۳. کالبدشکافی مفهومی

جنبش‌های اعتراضی نوعی از جنبش‌های اجتماعی هستند که با هدف اعلام اعتراض به یک مسئله در جامعه شکل می‌گیرند. از این رو کالبدشکافی مفهومی در ابتدای کار، ضروری است.

۳-۱. جنبش اجتماعی

در جامعه‌شناسی سیاسی به طور کلی، به آن دسته از حرکت‌های جمعی که در پی تجدید سازمان‌دهی جامعه هستند، جنبش اجتماعی گفته می‌شود. هدف جنبش می‌تواند از براندازی نظام سیاسی اجتماعی موجود و ساختن یک نظام مطلوب تا اعتراض‌ها و اعتصاب‌های روزمره یک زندگی باشد. از این رو بعضی از جنبش‌ها بسیار سازمان یافته‌اند و دارای سازمان و رهبری مشخصی هستند. بعضی دیگر سازمان خیلی سطحی و ضعیف دارند (پناهی، ۱۳۸۹: ۴۰). جنبش‌های قدیمی حول اعتراضات و تلقی‌های مشترک از بی‌عدالتی یکی می‌شدند. برنامه‌هایی که برای بهبود این نارضایتی‌ها طراحی می‌شدند و سبب‌یابی و سپس برای آن‌ها پایه ایدئولوژیکی بسیج را تشکیل می‌دادند. در زمینه جنبش، پیوند میان ایدئولوژی و اعتراضات قوی بود، به نحوی که به لحاظ مفهومی، این پیوند در نظریه‌های اولیه جنبش‌های اجتماعی وجود داشت. ایدئولوژی به‌منزله تدوین خطاها و بی‌عدالتی‌ها، امری ضروری برای وقوع بسیج به شمار می‌آمد (لارنا و دیگران، ۱۳۹۰: ۳۸).

۳-۲. اعتراض سیاسی

اعتراض سیاسی به رفتاری فردی یا جمعی اطلاق می‌شود که از سوی فرد یا افرادی برای ابراز

مخالفت و اعتراض خود درباره تصمیم‌ها، سیاست‌ها و خط مشی‌های شبکه رسمی قدرت یعنی حکومت بروز و ظهور پیدا می‌کند. از این رو منظور از اعتراض سیاسی، رفتاری است که از سوی بخشی از جامعه یا از سوی بخشی خارج از جامعه، نسبت به شبکه رسمی قدرت یعنی حکومت ابراز می‌شود. نکته مهم در این تعریف آن است که این رفتار از آن نظر سیاسی تلقی می‌شود که با مفهوم قدرت به‌عنوان مفهوم محوری در اندیشه و نظام سیاسی پیوند می‌خورد. از این رو، رفتارها و اعتراض‌ها و مخالفت‌هایی را که متعرض حکومت جامعه نمی‌شوند یا از این نظر که بروز و ظهور رسمی ندارند یا از این نظر که قابلیت رصد رفتاری را ندارند، نمی‌توان در دسته مخالفت و معارضه سیاسی جای داد (اپتر و اندرین، ۱۳۸۰: ۲۸).

۳-۳. جنبش اعتراضی

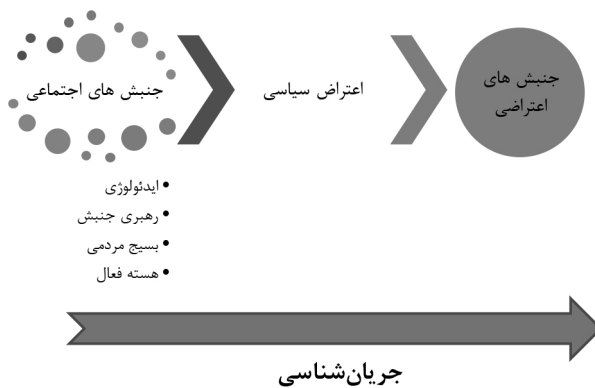
جامعه‌شناسان این مفهوم را درباره تلاش و کوشش مردم عادی، برای تغییر سیاست‌های تثبیت شده، به کار می‌برند. جنبش‌های اعتراضی مردمی را بسیج می‌کنند که یا درباره موضوعی آگاهی ندارند یا قدرت ندارند که خود را متشکل کنند و صدای خود را به گوش دیگران برسانند. این جنبش‌ها نیز مانند همه گروه‌های فشار، ممکن است نفوذگرانی را به استخدام خود درآورند و تلاش کنند تا باعث تغییر سیاست سیاستمداران و قانون‌گذاران شوند؛ اما بر خلاف گروه‌های فشار، آن‌ها می‌خواهند از طریق تاکتیک ایجاد مزاحمت و بسیج اعتراضی توجه عموم مردم و رسانه‌های همگانی را نیز به خود جلب کنند، سیاستمداران و قانون‌گذاران را متقاعد کنند و قدرت خود را برای آن‌ها به نمایش بگذارند (عضدانلو، ۱۳۸۴: ۲۳۸-۲۴۱).

۳-۴. جریان‌شناسی سیاسی

در ساده‌ترین تعریف، جریان‌شناسی سیاسی عبارت از شناخت بسترها و چگونگی شکل‌گیری جناح‌ها، گروه‌ها و احزاب سیاسی همراه با تعامل و نزاع میان آن‌ها که پیش از آن نیز آشنایی با مبانی فکری هر یک از آن‌ها، ضروری است، اما غالباً جریان‌شناسی سیاسی با شناخت احزاب و گروه‌های سیاسی مشتبه شده و عده‌ای با همین عنوان صرفاً به معرفی چند یا تعداد زیادی از تشکل‌های سیاسی پرداخته‌اند. در مقابل، عده‌ای دیگر نیز به دلیل گسترش موضوع، هرگونه پرداختن به این مقوله را تخطئه و آن را ارزیابی می‌کنند (دارابی، ۱۳۹۰: ۴۰).

۳-۵. جمع‌بندی مفهومی

جنبش‌های اجتماعی در حقیقت بسترهای شکل‌گیری جنبش‌های اعتراضی هستند. به عبارت دیگر، جنبش‌های اجتماعی با داشتن ایدئولوژی مبارزه، هسته فعال رهبری جنبش و توان بسیج توده‌ای برای اهداف مختلف و متعدد در جوامع شکل می‌گیرند؛ اما در قدم دوم آن‌گاه که این جنبش‌ها برای تغییر در روندی از سیاست‌های جامعه فعال می‌شوند و تلاش می‌کنند مخالفت و اعتراض خود را ابراز و اظهار کنند، تبدیل به یک جنبش اعتراضی می‌شوند. جنبش‌های اعتراضی ممکن است با اهداف گوناگونی مطرح و پیگیری شوند، اما اگر یک جنبش اجتماعی اعتراضی، جریان قدرت سیاسی را در جامعه به چالش بکشد، تبدیل به یک جنبش اجتماعی اعتراضی سیاسی می‌شود. قیام‌های علویان در عصر امام رضا (علیه السلام) به مثابه جنبش‌های اعتراضی، نظام سیاسی خلافت عباسی را به چالش کشیده بود. قیام‌های علویان هر کدام تلاش می‌کردند تا با گزینش هسته رهبری، هدف‌گذاری مکتبی، بسیج جامعه و... تا به اهداف از پیش تعیین شده خود برسند. طبعاً تلاش برای فهم این جنبش‌های اعتراضی با رویکرد جریان‌شناسی سیاسی در حقیقت منجر به گونه‌شناسی، تفکیک و فهم عمیق‌تر این حوزه خواهد شد.



نمودار شماره ۲: جریان‌شناسی اعتراض‌های سیاسی در عصر رضوی

۴. گونه‌شناسی جنبش‌های اعتراضی

بی‌شک یکی از واقعیت‌های سیاسی در خلافت عباسیان، جنبش‌های اعتراضی و قیام‌های علویان بوده است و این واقعیت سیاسی به گونه‌ای بود که حتی شهرهایی که در گذشته گرایش چندانی هم به علویان نداشتند، تلاش کردند خود را به این جنبش‌ها نزدیک کنند. سید جعفر

مرتضی عاملی وضعیت جامعه‌ای را که مأمون بر آن حکم می‌راند این‌گونه توصیف می‌کند: «ابوالسرایا که روزی در میان حزب مأمون جای داشت، در کوفه سر به شورش برداشت، لشکریانش با هر سپاهی که روبه‌رو می‌شدند آن را تار و مار می‌کردند و به هر شهری که می‌رسیدند، آنجا را تسخیر می‌کردند. حتی در بصره که تجمعگاه عثمانیان بود، علویان مورد حمایت قرار گرفتند به طوری که زیدالنار قیام کرد و همراه با وی علی بن محمد و از پیش نیز علی بن منصور به شورش برخاسته بودند. در مکه و نواحی حجاز، محمد بن جعفر ملقب به دیباج قیام کرد که امیرالمومنین خوانده می‌شد. در یمن ابراهیم بن موسی بن جعفر شورید. در مدینه محمد به سلیمان به داود بن حسن بن حسین ابن علی ابیطالب قیام کرد. در واسط که بخش عمده آن مایل به عثمانیه بود، قیام جعفر بن زید بن علی و نیز حسین به ابراهیم بن حسن بن علی رخ داد. در مدائن محمد بن اسماعیل بن محمد قیام کرد. بالاخره کار به جایی کشیده شده بود که اهالی بین النهرین و شام که به تفاهم با امویان و آل مروان شهرت داشتند، به محمد بن محمد علوی همدم ابوالسرایا گرویده و ضمن نامه نوشتند که در انتظار پیکش نشستند تا فرمان او را ابلاغ کند (جعفر مرتضی، ۱۳۷۵: ۱۲۲-۱۲۳)؛ اما با کاوش و جست‌وجو درباره این قیام‌ها مشخص می‌شود که همه این قیام‌ها مبتنی بر اندیشه امامیه و مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) نبوده است. در این قیام‌ها اهداف مختلف و متعدد قابل پیگیری و گونه‌شناسی است. برخی از این جنبش‌های اعتراضی برای کسب قدرت و حکومت، برخی دیگر برای اصلاح یا اهداف دیگر بوده است. در ذیل تلاش می‌شود این قیام‌ها از یکدیگر تفکیک و گونه‌شناسی شوند (رضوی، ۱۳۷۵: ۹۹).

به عبارت دیگر، جنبش‌های اعتراضی عصر رضوی از حیث ماهیت و خاستگاه و همچنین غایت و هدف قابل گونه‌شناسی است. برخی از این جنبش‌ها با خاستگاه و ماهیت تشکیل حکومت سر بر می‌آوردند و برخی دیگر نیز با اهداف دیگری نظیر امر به معروف و نهی از منکر یا دفاع از مظلوم و

۴-۱. گونه‌شناسی جنبش‌های اعتراضی از حیث هدف و غایت

بخش مهمی از قیام‌ها و جنبش‌های علویان با هدف تشکیل حکومت رخ داده است. این هدف در نسل اول سادات علوی و به‌خصوص در بنی الحسن بیشترین نمود را داشت. بنی الحسن همزمان با عباسیان خود را برای کسب قدرت و جانشینی به جای بنی امیه آماده می‌ساختند. تلاش عبدالله محض و فرزندان وی از جمله محمد نفس زکیه و ابراهیم قتیل باخمیری در واقع نوعی قیام و اعتراض به غصب حق حکومت علویان از سوی بنی عباس بوده است. اولاد امام حسن (علیهم‌السلام) هم به دلیل اینکه نواده رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) بودند و هم به دلیل اینکه عباسیان با آنان

بیعت کرده بودند، خود را مستحق خلافت می‌دانستند. در نامه محمد بن عبدالله نفس زکیه به منصور عباسی به‌صراحت به این نکته اشاره دارد که شما حق علویان را غصب کرده‌اید. محمد نفس زکیه در پاسخ نامه منصور عباسی می‌گوید: «... من نیز همانند امانی را که «به من عرضه کرده‌ای به تو عرضه می‌کنم که حق، حق ماست و شما به نام ما دعوی این کار کرده‌اید و به کمک شیعیان ما درباره آن قیام کرده‌اید و به برکت ما توفیق یافته‌اید، پدر ما علی، وصی بود و امام بود، چگونه ولایت او را به ارث برده‌اید در صورتی که فرزندان وی زنده‌اند. و نیز می‌دانی که هیچ کس به طلب این کار بر نیامده که به نسبت و حرمت و وضع، و حرمت نیاکان همانند ما باشد...» (طبری: ۱۳۷۵، ج ۱۱: ۴۸۰۷) از این رو بخش مهمی از علویان برای تشکیل حکومتی که حق خود می‌دانستند قیام کردند و بیشترین تلاش را برای کسب حکومت مصروف داشتند. این تلاش یک‌بار در انتهای دولت اموی و ایام زوال بنی‌امیه و بار دیگر در زمان ابتدای روی کار آمدن بنی‌عباس، مقرون شکست شد. منصور دوانیقی به‌عنوان دومین خلیفه عباسی تمام تلاش خود را برای خنثی کردن قدرت یابی علویان مصروف داشت (ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۹: ۲۷۷).

همچنین برخی از گروه‌های غیرعلوی جامعه نیز با استفاده از احساسات پاک جامعه نسبت به اهل بیت (علیهم‌السلام) تلاش کردند تا حکومت را به نفع جریان خود مصادره کنند. قیام ابوالسرایا در حقیقت به‌نوعی استفاده از توان و ظرفیت علویان برای کسب قدرت بود. این قیام از سوی ائمه (علیهم‌السلام) تأیید نشده و به آن روی خوش نشان داده نشد. ابوالسرایا خود از نظامیان منسوب به دستگاه عباسی بود، اما وقتی از سوی این نظام سیاسی طرد شد، تلاش کرد با استفاده از محبوبیت علویان جنبش اعتراضی را علیه دستگاه عباسی به راه اندازد (جعفر مرتضی، ۱۳۷۵: ۱۲۲-۱۲۳).

اغلب این جنبش‌های اعتراضی از این منظر که با اندیشه سیاسی مکتب تشیع و اهل بیت (علیهم‌السلام) همخوانی نداشت مورد تأیید ائمه (علیهم‌السلام) قرار نمی‌گرفت. قیام محمد نفس زکیه به‌رغم احترامی که امام صادق (علیه‌السلام) برای سادات بنی‌الحسن قائل بودند، هیچ‌گاه از سوی حضرت مورد تأیید قرار نگرفتند. همچنین قیام ابوالسرایا نیز از سوی امام رضا مورد حمایت و تأیید قرار نگرفت (ابن بابویه، ج ۲: ۴۵۶).

مبتنی بر اندیشه سیاسی تشیع، قیام، جنبش و اعتراض سیاسی، ابزاری برای تشکیل حکومت اسلامی است. در حقیقت نفس مبارزه و قیام هدف اصلی و غایی نیست. از این نظر در مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) روش‌های مختلفی نظیر بسترسازی، فرهنگ‌سازی، مرجعیت علمی، تقیه و ... به‌عنوان روش‌های مختلف مورد توجه و تأیید قرار می‌گیرد. در این نگرش جنبش‌های اعتراضی مورد تأیید هستند که اولاً حق امامت اهل بیت (علیهم‌السلام) را به رسمیت بشناسند مانند قیام

شهید زید (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۷۰) و ثانیاً با مشورت اهل بیت (علیهم السلام) و ناظر به مکتب اهل بیت و در این راستا باشند مانند قیام شهید فخر. حتی اگر رهبران این جنبش‌های اعتراضی به دلایل مختلف به طور صریح از امام (علیه السلام) نامی به میان نمی‌آوردند، بلکه نزد یاران خود با کنایه از ایشان یاد می‌کردند. «حسین بن علی» صاحب قیام فخر و «یحیی بن عبدالله بن الحسن» می‌گفتند: «قیام ما پس از مشورت با اهل بیتمان بود. با موسی بن جعفر (علیه السلام) در مورد قیام مشورت کردیم و او فرمان قیام داد» (حکیم، ۱۳۸۵: ۱۴۸). ائمه (علیهم السلام) نیز هرگاه قیامی برای اهدافی نظیر امر به معروف و نهی از منکر بوده است، رویکردی حمایتی داشته‌اند. در جریان بیعت بنی‌هاشم در ابواء با محمد نفس زکیه به‌عنوان مهدی امت، امام صادق (علیه السلام) آنان را از این کار بر حذر داشتند و به پدرش عبدالله بن حسن فرمودند اگر برای هدف امر به معروف و نهی از منکر قیام می‌کنید، تو بر پسر سزاوارتری و از تو حمایت می‌کنیم (ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۹: ۳۰۵). از این رو، هرچند بنی‌الحسن از علویان با اتخاذ رویکرد اعتراضی و قیامی علیه دستگاه بنی‌عباس با قدرت تمام برای کسب قدرت سیاسی وارد مقابله با دستگاه شدند و در مقابل بنی‌الحسین و مشخصاً ائمه هدی (علیهم السلام) تلاش کردند با زمینه‌سازی نهضت‌های علمی، تاکتیک تقیّه ابتدا انقلاب فکری را در جامعه ایجاد و در ورای آن به سمت تشکیل حکومت بروند. از این رو وظیفه امام معصوم (علیه السلام) آن است که روح اعتراض و جنبش را در جامعه زنده نگه دارد و از سوی دیگر به این نکته توجه دارد که نفس این جنبش و اعتراض خود یک هدف میانی و یک ابزار برای نیل به هدف نهایی است. «امامان، به‌ناچار، روند رویدادها به‌ویژه اوضاع نظامی و سیاسی را به صورت غیرمستقیم زیر نظر گرفته، بر آن اشراف داشتند و به دور از چشم حاکمیت و مخفیانه خط حرکت الهی و انقلابی را رهبری می‌کردند و این در حالی بود که حاکمیت نمی‌توانست فعالیت‌های سازمانی این جریان و نیز ارتباط یا عدم ارتباط آن را با امام و مراتب نظارت امام (علیه السلام) بر آن پی ببرد» (حکیم، ۱۳۸۵: ۱۴۲).

۴-۲. جنبش اعتراضی از حیث ماهیت و خاستگاه

بخش دیگری از اعتراض‌های علویان نه برای تشکیل حکومت بلکه برای اهداف دیگری نظیر اصلاح امور، امر به معروف و نهی از منکر، کم کردن فشار به علویان و ... صورت می‌گرفت. در این بین ماهیت جنبش‌های اعتراضی از دو جنبه قابل بررسی است. برخی از جنبش‌های اعتراضی با اهداف مورد تأیید مکتب اهل بیت (علیهم السلام) سازگار بوده و برخی دیگر نیز با ماهیت‌هایی انحرافی مطرح شده‌اند.

قیام شخصیت‌هایی نظیر محمد بن جعفر الدیباج، حسین بن علی بن حسن المثلث معروف

به شهید فخر از ابتدا با هدف تشکیل حکومت نبوده است. در منابع تاریخی علت قیام محمد بن جعفر الدیباج در مکه و نواحی آن امر به معروف و همچنین دفاع از ساحت حضرت زهرا (علیها السلام) آورده شده است. ابوالفرج اصفهانی در مقاتل الطالبیین علت قیام محمد بن جعفر الدیباج را این‌گونه بیان می‌کند که به وی کتابی رسید که در آن نسبت به ساحت حضرت زهرا (علیها السلام) جسارت و بی‌احترامی شده بود؛ لذا وی به همراه برخی از علویان در اعتراض به این واقعه قیام کردند (روضاتی، ۱۳۹۲: ۲۵۹؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۹: ۷۴۰).

در باره قیام شهید فخر نیز از امام موسی بن جعفر (علیه السلام) نقل شده که ایشان صاحب این جنبش اعتراضی را از این منظر که برای هدف مقدس امر به معروف و نهی از منکر قیام کرده است، مورد تأیید قرار داده‌اند. لذا امام موسی بن جعفر (علیه السلام) درباره شهید فخر فرمودند: «حسین (شهید فخر) درگذشت، وی به خدا سوگند، او مسلمانی شایسته روزه‌دار، شب زنده‌دار، امرکننده به معروف و نهی‌کننده از منکر بود و در میان خاندانش نظیر نداشت (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۸: ۱۶۵).

شیخ طوسی، شیخ مفید، علامه حلی، نجاشی، علامه مجلسی، محدث قمی، علامه سید محسن امین و ... او را ستوده‌اند و از شخصیت و قیام او، تجلیل و احترام کرده و ارزش ویژه‌ای برای او قائل شده‌اند (رضوی، ۱۳۷۵: ۸۰). تقریباً در بین جنبش‌های اعتراضی و قیام علویان هیچ قیامی به اندازه قیام شهید فخر بعد از واقعه کربلا مورد تأیید ائمه (علیهم السلام) نبوده است. امام جواد (علیه السلام) می‌فرماید: پس از واقعه کربلا، قتلگاهی بزرگ‌تر از فخر نیست (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۸: ۱۶۵). از این رو به نظر می‌رسد ائمه (علیهم السلام) مطلق قیام‌ها و جنبش‌های اعتراضی را رد نمی‌کردند؛ اما با رعایت قواعدی برخی از جنبش‌های اعتراضی و اصلاحی را تأیید و تقویت می‌کردند.

گونه‌ای از جنبش‌های انحرافی با اهدافی مغایر اهداف مکتب اهل بیت (علیهم السلام) بروز و ظهور می‌یافتند. اهدافی نظیر ادعای مهدویت و همچنین قدرت‌طلبی را می‌توان به‌عنوان نمونه جنبش‌های اعتراضی منحرف از مکتب اهل بیت (علیهم السلام) مطرح کرد. بخشی از اختلاف بنی‌عباس و علویان بر سر موضوع مهدویت بود. با مروری کوتاه و دقت در منابع تاریخی مشخص می‌شود که نام‌های عبدالله، محمد، حسن و مهدی بیشترین تکرار را بین عباسیان و علویان دارد. علویان و عباسیان هر دو مدعی مسئله مهدویت بودند (درخشه و حسینی فائق، ۱۳۹۱: ۶۱). جدای از مباحث کلامی و اخبار غیبی که در این دو خاندان وجود داشت، انحراف در عقیده مهدویت موجب سوءاستفاده جریان‌های سیاسی را فراهم آورد. عباسیان بیشتر برای کسب مشروعیت تلاش می‌کردند خود را مهدی امت بخوانند (ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۹: ۳۰۵). ابوالفرج اصفهانی در مقاتل الطالبیین می‌نویسد که مردم به محمد بن عبدالله نفس زکیه دایم «مهدی امت» می‌گفتند (ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۹: ۳۰۱) «...»

به گونه‌ای که کسی در «مهدی» بودن او شک نداشت و این موضوع میان عموم مردم شایع بود، به همین دلیل گروهی از آل ابی طالب و آل عباس و تیره‌های دیگر بنی‌هاشم با او بیعت کرده بودند، سپس مطلبی از جعفر بن محمد (علیه السلام) صادر شد که او به حکومت نخواهد رسید و حکومت در بنی‌عباس خواهد بود» (همان: ۳۳۶). در این بیان ابوالفرج اصفهانی کاملاً مشخص است که جریان‌هایی از جامعه تلاش می‌کردند محمد بن عبدالله نفس زکیه را به عنوان مهدی امت معرفی کنند؛ اما امام صادق (علیه السلام) در مقابل این انحراف ایستادند.

همچنین قیام زید بن موسی بن جعفر به عنوان یک جنبش اعتراضی منحرف از سوی امام رضا (علیه السلام) مطرح شد و حضرت تلاش کردند این جنبش را از هویت جنبش‌های اعتراضی مورد تأیید مکتب اهل بیت (علیهم السلام) متمایز سازند. از حسن بن علی و شاء بغدادی مروی است که گفت در خراسان در مجلس حضرت علی بن موسی الرضا و در حضور ایشان بودم زید بن موسی نیز حاضر بود و جماعتی با آن مجلس وارد شدند. زید بر آنان فخر می‌کرد و می‌گفت ما چنین و چنانیم حضرت ابوالحسن با آن جماعت سخن می‌گفت چون گفت و گوی زید را شنید روی به او کرد و گفت: ای زید آیا گفت و گوی نقالان کوفه که فاطمه فرج خود را حفظ کرد و خدا آتش را بر ذریه او حرام کرد، تو را مغرور کرده است؟ به خدا قسم که این شأن نیست مگر از برای حسن و حسین و فرزند شکمی آن معصومه؛ اما اینکه موسی بن جعفر (علیه السلام) خدا را اطاعت کند، روز را روزه بگیرد و در شب عبادت کند و تونافرمانی او کنی آیا چون روز قیامت وارد شوید در عمل مساوی باشید؟ هر آینه تو بدون جهت عزیزتر از او خواهی بود همانا علی بن الحسین می‌فرمود که از برای نیکوکار ما دو بهره از پاداش و از برای بدکار ما دو مقابل عذاب است. حسن و شاء گوید که آن بزرگوار به من فرمود: ای حسن این آیه شریفه را قرائت می‌کنید (ابن بابویه، ج ۲: ۴۷۸). همچنین حضرت امام رضا (علیه السلام) به دلیل انحراف در جنبش زید النار با اینکه برادر حضرت هم بودند، هرگز با او تکلم نکرد (همان). به نظر می‌رسد در سیره اهل بیت (علیهم السلام) به صورت عام و در سیره رضوی به صورت خاص، جنبش‌های اعتراضی که در هدف یا در روش دارای انحراف بودند مورد تأیید قرار نمی‌گرفتند. قیام محمد نفس زکیه با ادعای مهدویت، قیام ابوالسرایا به هدف تشکیل حکومت، قیام زید النار با روش غلط مورد نقد ورد اهل بیت (علیهم السلام) و امام رضا (علیه السلام) بوده‌اند (محدثی: ۱۳۸۱: ۱۸۲).

۵. طراحی برای مدیریت جنبش‌های اعتراضی

بیان شد که مأمون زمانی قدرت را به دست گرفت که با یک جامعه آشوب‌زده روبه‌رو بود. جنگ داخلی با امین بر سر خلافت، حمایت بنی‌عباس را نیز از او سلب کرد. همچنین تجربه سلف

خود را در سرکوب جنبش‌های اعتراضی علویان نیز پیش رو داشت. پس از موفقیت مأمون در غلبه بر امین، تنها خطری جدی که خلافت عباسی را تهدید می‌کرد، قیام‌های علویان بود، چراکه مردم به‌ویژه در عراق و خراسان دوستدار و علاقه‌مند به خاندان پیامبر ﷺ بودند و در هر جا و هر زمان که یکی از آنان علم مخالفت بر می‌افراشت، به‌سرعت گروهی از مردم گرد وی را می‌گرفتند. اوضاع قلمرو خلافت آشفته بود و مرو مرکز خلافت مأمون از حجاز و عراق که مرکز شورش‌های علویان بود، فاصله بسیار داشت؛ از این رو برای فرونشاندن قیام‌های پیاپی علویان، مأمون امام علی بن موسی الرضا (علیه السلام) را از مدینه به مرو احضار و به اجبار او را ولی عهد خود کرد (الله اکبری، ۱۳۸۱: ۹۸). مأمون به جای درگیری مستقیم با جنبش‌های علویان، طراحی نرمی را در پیش گرفت. مأمون با فهم واقع‌بینانه از اوضاع جامعه تلاش کرد در جایگاه یک طراح قوی تهدیدها را به فرصت تبدیل کند. او ابتدا تلاش کرد با اعطای ولایت‌عهدی به امام رضا (علیه السلام) جایگاه امام در مکتب تشیع را مصادره کند و با سهیم کردن علویان در قدرت، جنبش‌های اعتراضی را مدیریت کند. این طراحی زیرکانه در نامه‌ای که مأمون به بزرگان عباسی بعد از ولایت‌عهدی امام رضا (علیه السلام) و در جواب اعتراض آنان نوشته، به‌روشنی مشخص است.

متن نامه به این شرح است: این مرد در خفای از ما، مردم را به امارت خود می‌خواند. ما خواستیم او را ولی عهد خود کنیم تا اینکه دعوتش برای ما باشد و مردم را به سوی ما خواند و با قبولی ولایت‌عهد اعتراف به خلافت ما کرده باشد، و ملک و پادشاهی را از آن ما داند، و کسانی که گول او را خورده و مفتون او شده‌اند بدانند و اعتقاد پیدا کنند که آن درست نبوده و در حق به شک افتاده و سست شوند و بدانند که آنچه مدعی بوده، در کم و زیاد نادرست است، و امر خلافت به امضای ضمنی او از برای ما و مخصوص ماست نه برای او، و ما ترسیدیم که اگر او را بر آن حال رها کنیم به نحوی بر ما رخنه کند و نوعی شکاف ایجاد کند که نتوانیم آن را جلو گیریم، و از ناحیه او بلایی به سر ما آید که طاقت تحمل آن را نداشته باشیم، حال که او را ولی عهد خود کردیم و مرتکب خطایی شدیم و با بلند نمودنش، خود را مشرف بر هلاک کردیم، اکنون جائز نیست در امر او سستی به خرج دهیم و احتیاج داریم که اندک اندک فرودش آریم تا در نظر ملت جلوه دهیم که او لیاقت این امر را ندارد، سپس فکری به حالش کنیم که ماده بلا را از ما قطع کند، و از فکرش خلاص شویم (ابن بابویه، ج ۲: ۱۶۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۹: ۱۸۳؛ طبری آملی، ۱۴۱۳ق: ۳۷۹). مأمون آنچنان به طراحی خود اطمینان داشت که هرگز فکر نمی‌کرد، این طراحی به شکست بینجامد. مأمون عباسی در نامه‌ای که بعدها به عبدالله بن موسی بن جعفر نوشت تا او را به جای برادر ولایت‌عهد دهد، اعتراف کرده که فکر نمی‌کردم پس از واگذاری ولایت‌عهدی به امام رضا، کسی از آل ابی طالب از من بترسد (جعفریان، ۱۳۷۹: ۴۳۵؛ ابوالفرج

اصفهانی، ۱۳۸۹: ۶۲۸؛ خامنه‌ای، ۱۳۹۰: ۳۱۲).

۵-۱. فهم واقع‌بینانه از اوضاع

مأمون از اوضاع اجتماعی و سیاسی جامعه فهمی درست و واقع‌بینانه داشته است. شاید اولین نکته در تفاوت طراحی مأمون و خلفای قبل از او نظیر هارون و منصور در همین نکته بود که مأمون نسبت به خلفای قبل از خود فهم درست و دقیقی از اوضاع جامعه داشته است. او به خوبی می‌دانست که بخش‌های مهمی از سرزمین خلافت او دل در گروه محبت اهل بیت علیه‌السلام دارند. آیت‌الله خامنه‌ای در کتاب انسان ۲۵۰ ساله به این نکته اشاره دارند: «هنگامی که مأمون در سال ۱۹۸ ق. از جنگ قدرت با امین فراغت یافت و خلافت بی‌منازع را به چنگ آورد، یکی از اولین تدابیر او حل مشکل علویان و مبارزات تشیع بود. او برای این منظور، تجربه همه خلفای سلف خود را پیش چشم داشت. تجربه‌ای که نمایشگر قدرت و وسعت و عمق روزافزون آن نهضت و ناتوانی دستگاه‌های قدرت از ریشه‌کن کردن و حتی متوقف و محدود کردن آن بود، او می‌دید که سطوت و حشمت هارونی حتی با به بند کشیدن طولانی و بالاخره مسموم کردن امام هفتم در زندان هم نتوانست از شورش‌ها و مبارزات سیاسی، نظامی، تبلیغاتی و فکری شیعیان مانع شود. او اینک در حالی که از اقتدار پدر عباسی خود نیز برخوردار نبود و به‌علاوه بر اثر جنگ‌های داخلی میان بنی‌عباس، سلطنت عباسی را در تهدید مشکلات بزرگی مشاهده می‌کرد، بی‌شک لازم بود به خطر نهضت علویان به چشم جدی‌تری بنگرد. شاید مأمون در ارزیابی خطر شیعیان برای دستگاه خود واقع‌بینانه فکر می‌کرد. فاصله ۱۵ ساله بعد از شهادت امام هفتم تا آن روز و به‌ویژه فرصت پنج ساله جنگ‌های داخلی، جریان تشیع را از آمادگی بیشتری برای برافراشتن پرچم حکومت علوی برخوردار ساخته بود» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰: ۳۰۸). از این رو مأمون راهی جز مدیریت و کنترل این جنبش‌ها با روشی دیگر نداشت. استاد مدرسی نیز مشکلات متعددی را که مأمون با آن مواجه است بر می‌شمارد (مدرسی، ۱۳۶۷: ۲۴۹-۲۵۵). حجم این مشکلات به‌گونه‌ای بود که مأمون را به طراحی چند بعدی سوق می‌داد.

۵-۲. تبدیل تهدید به فرصت

مأمون به‌خوبی از علاقه افکار عمومی جامعه به اهل بیت (علیهم‌السلام) و علویان آگاه بود. به‌گونه‌ای که در سرزمین‌هایی که مقرر بنی‌امیه بوده، گرایش به علویان ظهور داشته است (جعفر مرتضی، ۱۳۷۵: ۱۲۲-۱۲۳) از این رو تلاش کرد با اعطای ولایت عهدی به امام رضا (علیه‌السلام) هم علویان را در شورش‌های خود خلع سلاح کند و هم بتواند با این کار افکار عمومی جامعه و هواداران خراسانی

خود را بیشتر کند. بعد از کشته شدن امین در منازعه قدرت بین او و مأمون، بنی‌عباس نیز دست از حمایت مأمون برداشته بودند. لذا مأمون جز با تبدیل کردن همه این تهدیدها به فرصت چاره دیگری نداشت. همان‌طور که در نامه مأمون به بنی‌عباس و مخالفان خود در بغداد نوشته، روح این محور یعنی تلاش برای تبدیل کردن تهدید به فرصت دیده می‌شود. مأمون ابتدا زیرکانه خلافت را به حضرت پیشنهاد می‌دهد تا بعدها جای اعتراض برای شیعیان و علویان باقی نگذارد که با جواب قاطع و دقیق امام (علیه السلام) روبه‌رو می‌شود. از سوی دیگر مأمون حتی بعد از اجبار امام رضا (علیه السلام) به ولایت‌عهدی تمامی مناطقی که توسط جنبش‌های اعتراضی علویان تسخیر شده بود به آنان واگذار کرد و ابراهیم بن موسی بن جعفر را امیرالحاج کرد و حتی از گناه محمد بن جعفر الدیباج و زید بن موسی بن جعفر معروف به زیدالنار درگذشت (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۲۲-۱۲۳).

۳-۵. مصادره شخصیت امام (علیه السلام)

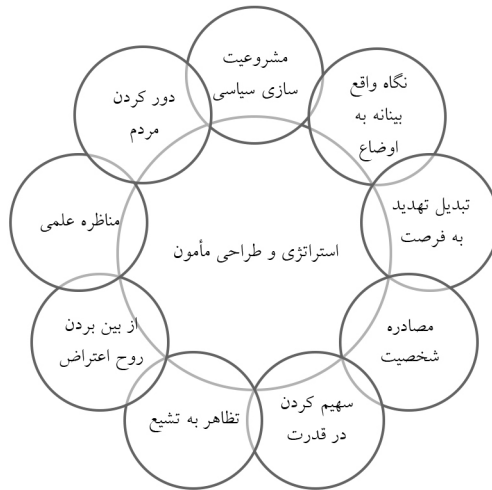
یکی از مولفه‌های طراحی مأمون مصادره شخصیت امام رضا (علیه السلام) بود. مأمون تلاش کرد از جایگاه و پایگاه مردمی امام رضا (علیه السلام) برای خلافت خود بهره‌برد. اعطای مقام ولایت‌عهدی نتیجه دیگری هم برای خلافت عباسی به از مغان می‌آورد و آن اینکه دعوت امام (علیه السلام) به امامت، خود به گونه‌ای دعوت به خلافت عباسی نیز محسوب می‌شد. لذا مأمون با اجرای این سیاست موفق شد شورش علویان را فرو نماند. گرچه پیش از آن برخی از شورش‌ها و از جمله قیام ابوالسرایا سرکوب شده بود، ولی علویان هنوز حجاز و یمن را در اختیار داشتند و در عراق و دیگر سرزمین‌ها هر لحظه احتمال شورش می‌رفت. در حقیقت مأمون با «الرضا» نامیدن علی بن موسی (علیه السلام) به شورشیان علوی که بیشترین آنان از نودگان امام حسین (علیه السلام) بودند و شیعیان آنان این گونه وانمود کرد که رضای آل محمد (صلی الله علیه و آله) که شما مردم را به او دعوت می‌کنید همین کسی است که اکنون ولی عهد من است و حکومت دست وی افتاده است و دیگر دلیلی وجود ندارد که شورش کنند و اگر هم قیام کنند مردم به دعوت آنان پاسخ مثبت نخواهند داد؛ زیرا بهترین شخصی که شایستگی دارد مصداق الرضا باشد در کنار مأمون و ولی عهد اوست و تمام علویان نیز به برتری و شایستگی او ایمان دارند (الله اکبری، ۱۳۸۱: ۹۸).

۴-۵. سهیم کردن در قدرت

مأمون تلاش کرد با سهیم کردن علویان در قدرت، جنبش‌های اعتراضی علیه خود را مدیریت کند. از این رو این نکته که علویان خلافت عباسیان را به رسمیت بشناسند، خود امتیاز

بزرگی برای آن‌ها محسوب می‌شد. شهید مطهری نیز در تحلیل مسئله ولایت‌عهدی امام رضا (علیه السلام) بر این نکته اشاره دارد که یکی از دلایل اعطای ولایت‌عهدی به حضرت، برای سهم کردن ظاهری اهل بیت (علیهم السلام) در قدرت و استفاده از آن به وسیله فروکش کردن جنبش‌های اعتراضی بود. «مأمون برای اینکه علویان را راضی کند و آرام نگه دارد و یا لاقبل در مقابل مردم خلع سلاح کرده باشد، وقتی رأی علویان را بیاورد در دستگاه خودش، قهرا آن‌ها می‌گویند پس ما هم سهمی در این خلافت داریم، حالا که سهمی داریم برویم آنجا؛ کما اینکه مأمون خیلی از این‌ها را بخشید با اینکه از نظر او جرم‌های بزرگی مرتکب شده بودند؛ از جمله زیدالنار برادر حضرت رضا را عفو کرد. با خود گفت بالاخره راضی‌شان کنم و جلوی قیام‌های این‌ها را بگیرم. در واقع خواست یک سهم به علویان در خلافت بدهد که آن‌ها آرام شوند» (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۲۲-۱۲۳). بدین ترتیب اختلاف و دشمنی دیرینه‌ای که میان این دو خاندان وجود داشت، خود به خود و به نفع عباسیان از بین می‌رفت. نکته دیگر اینکه با آوردن امام رضا (علیه السلام) در تشکیلات خلافت، فعالیت‌های آن حضرت کنترل و محدود شده و او دیگر نمی‌توانست خود را امام معرفی کند؛ زیرا در این صورت مردم را نه تنها به پذیرش ولایت‌عهدی خود، بلکه حتی برای خلیفه‌ای که جانشینی او را پذیرفته بود می‌بایست دعوت کند. بدین ترتیب جنبه استقلالی عنوان امامت آل علی برای همیشه از بین می‌رفت (جعفریان، ۱۳۷۹: ۴۳۳-۴۳۴).

با ولی‌عهدی امام رضا (علیه السلام)، مأمون از طرف علویان آسوده خاطر شد و حتی برخی از آن‌ها را که بر حجاز و یمن مسلط شده بودند به امارت آنجا گماشت و تمام هواداران آنان را به خود جذب کرد و سپس به دفع دیگر شورشیان پرداخت که خطر چندانی نداشتند. همچنین به مؤلفه‌های دیگر این طراحی نرم می‌توان به محورهای نظیر تظاهر به تشیع، مشروعیت‌سازی سیاسی کاذب، دور کردن اجباری مردم و شیعیان از امام رضا (علیه السلام)، تلاش برای برگزاری مناظره علمی برای بی‌اعتبار کردن جایگاه امام رضا (علیه السلام) را اضافه کرد (درخشه و حسینی فائق، ۱۳۹۱: ۱۴۳-۱۴۵).



نمودار شماره ۳: طراحی مأمون برای خنثی کردن جنبش‌های اعتراضی در جامعه

۶. تدابیر امام رضا (علیه السلام) برای مقابله

امام رضا (علیه السلام) با استقرار اجباری در خراسان، به سرعت دریافتند که با یک طراحی هوشمندانه و چند وجهی روبه‌رو هستند. طراحی نرمی که اهداف مختلف و متعدد داشته و یکی از مهم‌ترین این اهداف آن است که با استفاده از جایگاه امام رضا (علیه السلام) در بین شیعیان و علویان روح اعتراض و جنبش را در بین آنان از بین ببرد. امام رضا (علیه السلام) ابتدا تلاش کردند تا با نپذیرفتن ولایت‌عهدی، مأمون را در رسیدن به اهداف خود ناکام بگذارند؛ اما اصرار مأمون بر این کار منجر به پذیرش از روی کراهت ولایت‌عهدی شد. حضرت امام رضا (علیه السلام) بعد از پذیرفتن اجباری ولایت‌عهدی تلاش کردند با استفاده از فرصت‌ها، طراحی نرم مأمون را خنثی سازند.

زنده داشتن روح اعتراض و تأیید جنبش‌های اعتراضی منبعت از مکتب اهل بیت (علیهم السلام) از مهم‌ترین اهداف حضرت امام رضا (علیه السلام) در این وضعیت بود. حضرت در جایگاه امام جامعه می‌بایست روح اعتراض و مبارزه حاد سیاسی را در جامعه حفظ می‌کرد تا در طراحی و نقشه زیرکانه مأمون این هدف حذف نشود. از این روست که شهید محمدباقر صدر یکی از وظایف امامان (علیهم السلام) را حفظ روحیه انقلابی در جامعه می‌داند. «... و دیگری خط تحریک وجدان انقلابی امت اسلام برای آنکه شیعیان در صحنه کارزار اجتماعی صبغه جهادی به دست آورند. این خط به دست کسان

دیگری از شاگردان مکتب امیرالمؤمنان (علیه السلام) در جریان بود و امامان (علیهم السلام) بر اساس آنچه از قراین بر می‌آید، به نظارت و راهنمایی و حمایت از آنان می‌پرداختند» (صدر، ۱۳۹۴: ۶۱۴).

همچنین استاد منذر حکیم در کتاب پیشوایان هدایت حفظ روحیه اعتراض و جنبش‌های انقلابی را یکی از وظایف امامان (علیهم السلام) می‌داند. «بی‌تردید امام معصوم (علیه السلام) مسئولیت دارد تا به ساختار اعتقادی، اخلاقی، اجتماعی، اجتماعی و سیاسی انسان و جامعه بپردازد. این ایفای وظیفه، مستلزم ایجاد پایگاهی مردمی است که مبتنی بر شیوه اهل بیت (علیهم السلام) و نظریه اسلامی آنان درباره هستی، حیات و جامعه باشد. به همین دلیل به فعالیت سیاسی صرف یا دستیابی به هر قدرت و حاکمیت بسنده نمی‌کند، بلکه فعالیت سیاسی جزئی از وظایف اصلی امام (علیه السلام) بوده و رسیدن به قدرت هدف نبوده که وسیله‌ای برای تحقق بخشیدن به اهداف مقدس راهبر معصوم است و هم امامان معصوم (علیهم السلام) همین هدف را دنبال می‌کردند. ... از همین رو این امامان، به‌ناچار، روند رویدادها، به‌ویژه اوضاع نظامی و سیاسی را به صورت غیرمستقیم زیر نظر گرفته، بر آن اشراف داشتند و به دور از چشم حاکمیت و مخفیانه خط حرکت الهی و انقلابی را رهبری می‌کردند (حکیم، ۱۳۸۵: ۱۴۲). امام رضا (علیه السلام) برای خنثی کردن این طراحی مأمون به تدابیر و اقداماتی دست زدند:

۶-۱. فهم طراحی مأمون

اولین اقدام حضرت امام رضا (علیه السلام) کاویدن زوایای اهداف زیرکانه مأمون بود. حضرت تمام تلاش خود را مصروف داشتند تا با اتخاذ تدابیری مأمون را در رسیدن به اهداف خود ناامید سازند. وقتی حضرت در مقابل اصرار مأمون مبنی بر پذیرش اصل خلافت قرار می‌گیرد، با بیان عباراتی این معنی را می‌رساند که از نقشه او آگاه است. امام به‌صراحت به مأمون می‌فرماید: اگر این خلافت حق توست، مجاز نیستی آن را به دیگری واگذاری و اگر این خلافت حق تو نیست چگونه امری که برای تو نیست به دیگری می‌بخشی؟ (ابن بابویه، ج ۲: ۳۷۹).

هوشمندی امام رضا (علیه السلام) سبب شد تا اهداف مأمون مغلوب شود. آیت الله خامنه‌ای در کتاب انسان ۲۵۰ ساله به این نکته اشاره دارد که امام رضا (علیه السلام) با دقت تمام به طراحی مأمون پی برده است. «در این حادثه امام هشتم علی بن موسی الرضا در برابر یک تجربه تاریخی عظیم قرار گرفت و در معرض یک نبرد پنهانی سیاسی که پیروزی یا ناکامی آن می‌توانست سرنوشت تشیع را رقم بزند، واقع شد. در این نبرد، رقیب ابتکار عمل را به دست داشت و با همه امکانات به میدان آمده بود. مأمون با هوشی سرشار و تدبیری قوی و فهم و درایتی بی‌سابقه قدم در میدانی نهاد که

اگر پیروز می‌شد و اگر می‌توانست آنچنان که برنامه‌ریزی کرده بود کار را به انجام برساند، یقیناً به هدفی دست می‌یافت که از سال ۴۰ هجری یعنی از شهادت علی بن ابیطالب هیچ یک از خلفای اموی و عباسی با وجود تلاش خود نتوانسته بودند به آن دست یابند؛ یعنی می‌توانست درخت تشیع را ریشه‌کن کند و جریان معارضی را که همچون خاری در چشم سردمداران خلافت‌های طاغوتی فرو رفته بود، به کلی نابود سازد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰: ۳۰۸-۳۰۹).

۶-۲. استفاده از فرصت‌ها

هر چند امام رضا (علیه السلام) در ابتدا هم خلافت و هم ولایت عهدی را نپذیرفتند؛ اما وقتی مجبور شدند با کراهت این منصب را بپذیرند، تلاش کردند از فضای باز سیاسی فراهم شده نهایت استفاده را ببرند. شیعیان، علویان و محبان مکتب اهل بیت (علیهم السلام) سال‌ها در حکومت بنی امیه و بنی عباس زندگی سختی داشتند و بسیاری از بزرگان و سردمداران این گروه در مناطق دوردست و صعب‌العبور زندگی می‌کردند که فرصت ولایت عهدی امام رضا (علیه السلام) باعث می‌شد تا دوباره بتوانند خود را تجهیز کنند. در این فرصت پیش آمده، بسیاری از بنیان‌های تشیع در زمان امام رضا (علیه السلام) نظیر مکتب علمی، مکتب فقهی، سازمان وکالت، عقاید شیعه و ... توانستند خود را دوباره بازسازی و تقویت کنند. لذا زمانی که تلاش امام برای نیامدن و نپذیرفتن ولایت عهدی سودی نبخشید در پی آن شد تا از این مسئله در جهت اهداف سیاسی خویش بهره‌برد (جعفریان، ۱۳۸۷: ۴۸۳). استاد مدرسی نیز بر این نکته تأکید دارند که ائمه (علیهم السلام) همواره در صدد استفاده از فرصت‌ها برای نشر عقاید مکتب امامیه بودند. «ائمه (علیهم السلام) از همه زمین‌ها حتی حکومت، در مسیر رسیدن به این هدف استفاده می‌کردند، زمانی که حکومت از ایشان دعوت می‌کرد که به دستگاه حکومتی وارد شوند ائمه (علیهم السلام) نیز این فرصت را برای استفاده از نوعی آزادی و بر حذر بودن از فشار حاکمیت غنیمت می‌شمردند و بدون آنکه امتیازی به حکومت دهند یا آن را تأیید کنند، به نشر مذهب و اندیشه‌های مکتبی خود می‌پرداختند (مدرسی، ۱۳۶۷: ۲۶۴). ورود امام رضا (علیه السلام) به خراسان حرکت گروهی سادات و شیعیان را به ایران در پی داشت. علویان از موقعیت به وجود آمده برای امام رضا (علیه السلام) در حکومت مأمون استفاده کردند و به صورت گروهی راهی ایران شدند (ولایتی، ۱۳۹۲: ۱۲۲). همچنین آزادی نسبی سیاسی جریان‌ها و شخصیت‌های معترض با توجه به فضای به وجود آمده، خود زمینه‌ساز تشکیلات گسترده‌تر شیعیان شد. این آزادی سیاسی به گونه‌ای بود که حتی شاعران معترض دستگاه عباسی نیز در امنیت می‌توانستند اشعار خود را منتشر سازند. به عبارت دیگر رسانه‌های جنبش‌های اعتراضی نیز توانستند فعال شوند و از فرصت به وجود آمده بهره ببرند. «امام رضا (علیه السلام) به سبب آنکه از هوشمندی بیشتری برخوردار بود از آزادی

خود بهره برداری می‌کرد. شرط امام شرطی اساسی بود زیرا، امام از وجود خود دستگاه حاکمه و نیز از جو آزادی در نشر مکتب خود استفاده می‌کرد آن هم بدون آنکه حکومت را به رسمیت بشناسد یا در برابر آن خصوعی داشته باشد، بلکه برعکس، امام موضعی مخالف داشت. برای مثال یک بار امام (علیه السلام) در خانه نشسته بود که دعبیل خزاعی که از شاعران مخالف و مبارز به‌شمار می‌آمد، وارد خانه شد. وی با آنکه برای پنهان ماندن از مأموران حکومت، سال‌ها در صحراها و بیابان‌ها زندگی می‌کرد، با وجود این به حضور امام آمد و شعری اعتراضی و در مورد فساد و تباهی حکومت بنی‌عباس خواند» (مدرسی، ۱۳۶۷: ۲۷۱-۲۷۲).

۳-۶. تبیین جایگاه امام

یکی از سیاست‌های مأمون برای سرکوب کردن جنبش‌های اعتراضی، تصرف جایگاه امامت در اندیشه شیعه به نفع خلافت بود. به عبارت دیگر، جایگاه و منصب امامت در تفکر شیعه منصبی مقدس و منصوب از جانب خداوند است؛ اما مأمون تلاش کرد با عرفی‌سازی، تقدس‌زدایی و این جهانی کردن این منصب علاوه بر کاستن از جایگاه آن، این ظرفیت را به نفع خلافت عباسی مصادره کند. امام رضا (علیه السلام) با دریافتن این موضوع تلاش کردند جایگاه امامت در مکتب اهل بیت (علیهم السلام) را متمایز سازند. از محمد بن سنان مروی است که گفت حضرت ابوالحسن الرضا (علیه السلام) فرمود که ماییم اهل بیت و به سبب رسول خدا حق ما واجب شده است؛ یعنی امامت ما که حقی است از ما برگردن مردم و بر آن‌ها لازم است که این حق را که از جانب رسول خدا است ادا کنند و هر کسی که از رسول خدا حقی اخذ کند و مثل آن حق را به مردم عطا نکند او را حقی نباشد؛ یعنی همان طوری که رسول خدا چنین حقی را بر ما عطا فرموده بر ما نیز لازم است که حق مردم را ادا کنیم و ایشان را شفاعت کرده و در نزد پروردگار باعث تقرب آن‌ها شویم (ابن بابویه، ج۲: ۴۸۲).

۴-۶. نفی سهیم شدن در قدرت

امام رضا (علیه السلام) تمام تلاش خود را مصروف داشتند که سهیم شدن خود در خلافت عباسی را رد کنند. حضرت با شرط اینکه در عزل و نصب‌ها دخالتی نداشته باشند و مسئولیت کاری را نپذیرند، ولایت عهدی را پذیرفتند. لذا حضرت به‌صراحت می‌فرمایند که من داخل این موقعیت نشدم مگر اینکه مانند داخل شدن کسی که می‌خواهد خارج شود (همان: ۱۳۸). حتی حضرت امام رضا (علیه السلام) بعد از پذیرفتن خلافت نیز تلاش داشتند تا از امور خلافت مبرا باشند. از معمر بن خلاد روایت کرد که حضرت رضا (علیه السلام) به من فرمود: روزی مأمون به من گفت: یا ابوالحسن ببین چه

کسی را که مورد وثوق شما باشد می‌توانی به من معرفی نمایی که او را به حکومت بعضی از این شهرهایی که بر علیه ما خرابکاری می‌کنند بگمارم. من گفتم: ای امیر! تو با آنچه با من عهد بسته‌ای وفا می‌کنی من هم به آنچه با تو پیمان بسته‌ام پایدار می‌مانم، من شرطم در قبول ولایت‌عهدی این بود که متعزّض این امور نباشم نه آمر باشم نه ناهی، نه کسی را عزل کنم و نه کسی را به کار گمارم، و یا کسی را در پی کاری گسیل بدارم، تا اینکه خداوند پیش از تو مرا از دنیا ببرد، به خدا سوگند خلافت را هیچ‌گاه با خود حدیث نفس نکرده‌ام و فکر آن را در سر نپرورانده‌ام، من در مدینه بودم با همان چهار پای سواری خود در کوچه‌های آن رفت و آمد می‌کردم، و مردم آن سامان و غیر از آنان از من حاجتشان را می‌خواستند، و من آنچه در توانم بود اجابت می‌کردم و حاجتشان را بر می‌آوردم، لذا آنان برای من مانند اعمام (عموهایم) بودند، و نامه‌های من بهر کجا و هر سرزمین و هر کس که می‌نوشتم نافذ بود و می‌پذیرفتند، و شما بر من بر آنچه خداوند به من ارزانی داشته بود چیزی نیفزودی، مأمون تصدیق کرد و گفت: من هم به آن عهدنامه وفا خواهم کرد (همان: ۳۸). این تدبیر امام رضا (علیه السلام) یعنی ورود حداقلی به قدرت، این پیام را به جنبش‌های اعتراضی مورد تأیید مکتب اهل بیت (علیهم السلام) می‌داد که پذیرفتن منصب ولایت‌عهدی در دستگاه بنی‌عباس به معنای سهیم شدن در خلافت و قدرت نیست و نباید این گمان را ببرند که روحیه اعتراض را رها کنند.

۶-۵. معرفی جنبش اعتراضی معیار

شاید مهم‌ترین بخش این پژوهش همین محور باشد. با مراجعه و کاوش در سیره سیاسی امام رضا (علیه السلام) این نکته مکشوف می‌شود که حضرت تلاش زیادی داشتند تا در مقابل نقشه مأمون، با معرفی الگوی معیار در جنبش‌های اعتراضی، هم مکتب تشیع را از جنبش‌های اعتراضی منحرف پاک سازند و هم در مقابل طراحی مأمون برای حذف روحیه قیام و اعتراض علیه بنی‌عباس، جنبش‌های اعتراضی را مکتبی و قوی سازند. یکی از این اقدامات معرفی الگوی معیار در جنبش‌های اعتراضی بود. با توجه به کثرت جنبش‌های اعتراضی در بین علویان و همچنین وجود برخی اهداف منحرف در بین این جنبش‌ها و قیام‌های اعتراضی، حضرت امام رضا (علیه السلام) تلاش کردند تا با معرفی یک جنبش اعتراضی معیار، شاخص‌های این حوزه را تبیین کنند.

امام رضا (علیه السلام) در مقابل جنبش اعتراضی انحرافی برادرش زید بن موسی بن جعفر معروف به زیدالنار، جنبش و قیام زید بن علی بن الحسین معروف به زید شهید را به عنوان شاخص معرفی می‌کنند. امام رضا (علیه السلام) شخصیت زیدالنار و اهداف قیام وی و همچنین زمینه‌های مشروعیت قیام وی را مورد نقد قرار داده و بیان می‌کنند کسی که هیچ‌گاه هدف وسیله را توجیه نمی‌کند.

زیدالنار در جنبش اعتراضی خود مرتکب اعمالی شده بود که این اعمال در مکتب امام رضا (علیه السلام) مورد تأیید نبود. به عبارت دیگر امام رضا (علیه السلام) به صراحت به این نکته اشاره دارند ولو اینکه زیدالنار فرزند موسی بن جعفر (علیه السلام) است؛ اما چون از روشی غیر اسلامی برای اهداف خود بهره برده است، انحراف بوده و مورد تأیید نیست. محمد جواد فضل الله نیز به این نکته اشاره دارد که نکوهش حضرت امام رضا (علیه السلام) به معنای نفی جنبش اعتراضی علیه دستگاه بنی عباس نیست، بلکه نفی و نکوهش اعمال غیر مشروع زید النار است. «... چنان که می بینیم امام با اعمال برادرش زید به طور قاطع مخالفت می کند، لیکن منظور آن حضرت از این مخالفت و نکوهش زید این نیست که چرا او نافرمانی سلطان کرده و بر ضد او سر به شورش برداشته است بلکه به سبب اعمال غیرمشروعی است که زید مرتکب شده و بدون تمیز میان گنهکار و بی گناه، امنیت را از مردم سلب و اموال عده‌ای را تاراج و گروهی را در آتش سوزانیده است ... از این رو می بینیم امام (علیه السلام) در برخورد با برادرش زید، از قیام او بر ضد حکومت ابراز دل‌تنگی و ناخشنودی نمی کند، بلکه او را نسبت به ارتکاب برخی اعمال که خلاف رضای الهی بوده، سرزنش و توبیخ می فرماید» (فضل الله، ۱۳۷۷: ۱۷۷). علاوه بر معرفی الگوی معیار اعتراض در مکتب تشیع، تلاش برای ایجاد مرجعیت علمی و سیاسی امامت، تجدید و تقویت پایگاه مردمی امامت را نیز می توان از تدابیر میانی حضرت در مقابل نقشه و طراحی مأمون دانست (صدر، ۱۳۹۴: ۶۲۸).



نمودار شماره ۴: تدابیر امام رضا (علیه السلام) برای خنثی سازی طراحی مأمون، حفظ الگوی جنبش اعتراض معیار، حذف جنبش‌های اعتراضی منحرف

طراحی مأمون برای از بین بردن جنبش‌های اعتراضی	تدابیر امام رضا (علیه‌السلام) برای حفظ روحیه اعتراض در جامعه
تلاش برای فهم واقع‌بینانه از اوضاع جامعه	فهم طراحی مأمون
تبدیل تهدید به فرصت	استفاده از فرصت‌ها
مصادره شخصیت امام	تبیین جایگاه امام
تظاهر به تشیع	الگوی تشیع معیار
حذف روح اعتراض از جامعه	تقویت روحیه اعتراض
مناظره علمی	مرجعیت علمی اهل بیت (علیهم‌السلام)
مشروعیت‌سازی سیاسی	مرجعیت سیاسی اهل بیت (علیهم‌السلام)
دورسازی مردم از امام	ساخت پایگاه مردمی

جدول شماره ۱: تدابیر امام رضا (علیه‌السلام) برای خنثی‌سازی طراحی مأمون، حفظ الگوی جنبش اعتراض معیار، حذف جنبش‌های اعتراضی منحرف

۷. نتیجه‌گیری

جنبش‌های اعتراضی به‌عنوان واقعیت‌های زندگی اجتماعی همواره بروز و ظهور داشته‌اند. این جنبش‌ها آن‌گاه که از بسترهای اعتقادی و ایدئولوژی برمی‌خیزند قدرت و اثرگذاری بیشتری دارند. با روی کار آمدن عباسیان، گروه‌ها و جریان‌های مختلفی در جامعه در مقابل این نظام سیاسی دست به جنبش اعتراضی بردند. عصر امام رضا (علیه‌السلام) نیز با توجه به فضای پیش آمده، زمینه شدت گرفتن این جنبش‌های اعتراضی را فراهم ساخت.

مأمون عباسی با در نظر گرفتن اوضاع سیاسی اجتماعی جامعه‌ای که بر آن حکم می‌راند تلاش کرد با طراحی نقشه‌ای دقیق، روح اعتراض و قیام در جامعه را مدیریت و سرکوب کند. او برای رسیدن به این هدف خود تلاش کرد از جایگاه امامت امام رضا (علیه‌السلام) بهره‌برد. امام رضا (علیه‌السلام) با تحلیل چند وجهی جامعه تلاش کردند با اتخاذ تدابیری زمینه حذف روح اعتراض را از مأمون بگیرند و ضمن مقابله با این طراحی مأمون، الگوی جنبش اعتراضی معیار را نیز معرفی کردند و آن را از جنبش‌های اعتراضی انحرافی متمایز ساختند.

گونه‌شناسی و جریان‌شناسی سیاسی جنبش‌های اعتراضی معاصر امام رضا (علیه‌السلام) زمینه را برای فهم بهتر و عمیق مسائل سیاسی اجتماعی تاریخ اسلام را فراهم می‌کند و شاخص‌های تعامل و طراحی الگو را معین می‌سازد.

منابع و مآخذ

- ابن بابویه، محمد بن علی. (بی تا). *عیون أخبار الرضا*. ترجمه آقا نجفی. قم: انتشارات علمیه اسلامیة.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین. (۱۳۸۹). *مقاتل الطالبیین*. ترجمه بهزاد جعفری. تهران: جعفری راد.
- الله اکبری، محمد. (۱۳۸۱). *عباسیان از بعثت تا خلافت*. قم: بوستان کتاب قم.
- ای. اپترو، دیوید و چالرز اف. اندرین. (۱۳۸۰). *اعتراض سیاسی و تغییر اجتماعی*. ترجمه محمدرضا سعیدآبادی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- پناهی، محمد حسین. (۱۳۸۹). *نظریه های انقلاب: وقوع، فرآیند و پیامدها*. تهران: انتشارات سمت.
- جعفر مرتضی، عاملی. (۱۳۷۵). *زندگی سیاسی هشتمین امام (علیه السلام)*. ترجمه سیدخلیل خلیلیان. قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جعفریان، رسول. (۱۳۷۹). *حیات فکری و سیاسی امامان شیعه*. قم: انتشارات انصاریان.
- حکیم، منذر. (۱۳۸۵). *پیشوایان هدایت، ثامن الائمه حضرت امام رضا (علیه السلام)*. با همکاری سید شهاب الدین حسینی. ترجمه سید حسین اسلامی اردکانی. تهران: مجمع جهانی اهل بیت (علیهم السلام).
- خامنه ای، سید علی. (۱۳۹۰). *انسان ۲۵۰ ساله*. تهران: نشر موسسه ایمان جهادی.
- خضری، سید احمد رضا. (۱۳۸۷). *تاریخ تشیع*. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- دارابی، علی. (۱۳۹۰). *جریان شناسی سیاسی در ایران*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- درخشه، جلال؛ حسینی فائق، سید مهدی. (۱۳۹۱). *سیاست و حکومت در سیره امام رضا (علیه السلام)*. تهران: بنیاد بین المللی امام رضا (علیه السلام).
- روضاتی، سید احمد. (۱۳۹۲). *محمد دیباج فرزند امام صادق (علیه السلام)*. قم: عطر عترت.
- رضوی اردکانی، سید ابوالفضل. (۱۳۷۵). *ماهیت قیام شهید فخر*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- صدر، سید محمد باقر. (۱۳۹۴). *امامان اهل بیت (علیهم السلام)*؛ مرزبانان حریم اسلام. ترجمه: رضا ناظمیان و حسام حاج مؤمن. قم: دارالصدر.
- طبری آملی، محمد بن جریر. (۱۴۱۳). *دلایل الإمامه*. قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة. قم: بعثت.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۷۵). *تاریخ الطبری*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. چاپ پنجم. تهران: نشر اساطیر.
- عضدانلو، حمید. (۱۳۸۴). *آشنایی با مفاهیم اساسی جامعه شناسی*. تهران: نشر نی.
- فضل الله، محمد جواد. (۱۳۷۷). *تحلیلی از زندگانی امام رضا (علیه السلام)*. ترجمه سیدمحمد صادق عارف. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- لارنا انریک و دیگران. (۱۳۹۰). *جنبش های نوین اجتماعی*. ترجمه سیدمحمدکمال سروریان و علی صبحدل. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین. (۱۳۷۸). *مروج الذهب و معادن الجواهر*. تهران: نشر پاینده.
- ملبوبی، محمدکاظم. (۱۳۹۱). *سازمان وکالت امامیه و سازمان دعوت عباسیان*. قم: نشر معارف.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ ق). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*. بیروت: دارالتراث العربی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). *مجموعه آثار*. جلد ۱۸. تهران: انتشارات صدرا.
- مدرسی، محمد تقی. (۱۳۶۷). *امامان شیعه و جنبش‌های مکتبی*. ترجمه: حمیدرضا آذیر. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ ق). *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*. قم: کنگره شیخ مفید.
- محدثی، جواد. (۱۳۸۱). *تاریخ سیاسی ائمه علیهم السلام*. تهران: انتشارات مدرسه برهان.
- نظری منفرد، علی. (۱۳۸۶). *نهضت‌های پس از عاشورا*. قم: نشر سرور.
- ولایتی، علی اکبر. (۱۳۹۲). *نقش شیعه در فرهنگ و تمدن اسلام و ایران*. تهران: انتشارات امیرکبیر.

References

- Abtahi, M. 2001. Political Protest and Social Change. By David E. Apter and Charles F. Andrain. Tehran: Strategic Research Institute. [In Persian].
- Akbari, M. 2002. The Abbasids: From Mission to Caliphate. Qom: Buṣṭan-e Ketab. [In Persian].
- Tabari Amoli, M. 1992. Dalā'il al-Imāmah. Qom: Ba'sath. [In Arabic].
- Razavi Ardakani, A. 1996. The Nature of the Uprising of Shahid-e Fakh. Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Persian].
- Ashkevari, H. 1999. New Social Movements. By Enrique Larana et al. Tehran: Strategic Research Institute. [In Persian].
- Esfahani, A. 2010. Maqātil al-Ṭālibīyīn. Translated by Behzad Jafari. Tehran: Jafari Rad. [In Arabic].
- Fazlallah, M. 1998. An Analysis of the Life of Imam Reza AS. Translated by Seyed Mohammad Sadegh Aref. Mashhad: Islamic Research Foundation of Aṣṭan Quds Razavi. [In Persian].
- Hakim, M. 2006. Leaders of Guidance, The Eighth Imam, Imam Reza AS. With the collaboration of Seyed Shahabuddin Hosseini. Translated by Seyed Hossein Eslami Ardakani. Tehran: World Assembly of Ahl al-Bayt. [In Persian].
- Islami, H. 2006. Leaders of Guidance, The Eighth Imam, Imam Reza AS. By Monzer Hakim. Tehran: World Assembly of Ahl al-Bayt. [In Persian].
- Jafarian, R. 2000. The Intellectual and Political Life of the Shiite Imams. Qom: Ansarian Publications. [In Persian].
- Khamenei, A. 2011. The 250-Year-Old Man. Tehran: Moasseseh-ye Iman-e Jahadi Publishing. [In Persian].
- Khezri, A. 2008. History of Shiism. Qom: Research Institute of Culture and Thought. [In Persian].

- Majlisi, M. 1983. *Biḥār al-Anwār al-Jāmi‘ah li-Durar Akhbār al-A‘immah al-Aṭḥār*. Beirut: Dar al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Modarresi, M. 1988. *The Imams of the Shiites and Doctrinal Movements*. Translated by Hamid Reza Azhir. Mashhad: Islamic Research Foundation of Aṣṭan Quds Razavi. [In Persian].
- Mofid, M. 1992. *Al-Irshād fī Ma‘rifat Hujaj Allāh ‘alā al-‘Ibād*. Qom: Sheikh Mofid Congress. [In Arabic].
- Malloubi, M. 2012. *The Imami Wikalah Agency Organization and the Abbasid Da‘wah Organization*. Qom: Ma‘aref Publications. [In Persian].
- Mottaferi, M. 2006. *Collected Works*. Vol. 18. Tehran: Sadra Publications. [In Persian].
- Nafisi, Agha. ‘*Uyūn Akhbār al-Reza*. By Muhammad ibn Ali ibn Babawayh. Qom: Elmiyeh Islami Publications. [In Persian].
- Nazarī Monfared, A. 2007. *Post-Ashura Uprisings*. Qom: Sarwar Publications. [In Persian].
- Ozdonlu, H. 2005. *An Introduction to the Basic Concepts of Sociology*. Tehran: Ney Publishing. [In Persian].
- Panahi, M. 2010. *Theories of Revolution: Occurrence, Process, and Consequences*. Tehran: SAMT Publications. [In Persian].
- Rouzafī, A. 2013. *Mohammad Dibaj, Son of Imam Sadegh AS*. Qom: Atre Attar Publications. [In Persian].
- Sadr, M. 2015. *The Imams of the Ahl al-Bayt AS; The Guardians of the Sanctum of Islam*. Translated by Reza Nazemian and Hessam Haj Momen. Qom: Dar al-Sadr. [In Arabic].
- Saeedabadi, M Trans.. 2001. *Political Protest and Social Change*. By David E. Apter and Charles F. Andrain. Tehran: Strategic Research Institute. [In Persian].
- Salimi, J; Faegh, M. 2012. *Politics and Government in the Conduct of Imam Reza AS*. Tehran: International Foundation of Imam Reza AS. [In Persian].
- Servatian, M; Sabhdal, A Trans.. 2011. *New Social Movements*. By Enrique Larana et al. Tehran: Strategic Research Institute. [In Persian].
- Tabari, M. 1996. *Tārīkh al-Ṭabarī*. Translated by Abolghasem Payandeh. 5th ed. Tehran: Asatir Publishing. [In Arabic].
- Velayati, A. 2013. *The Role of Shiism in the Culture and Civilization of Islam and Iran*. Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian].
- Zarei, A. 2011. *Political Current Analysis in Iran*. Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian].
- Ibn Babawayh, M. ‘*Uyūn Akhbār al-Riḍā*. Translated by Agha Najafi. Qom: Elmiyeh Islami Publications. [In Arabic].
- Āmolī, G. 1998. *Murūj al-Dhahab wa Ma‘ādin al-Jawhar*. Tehran: Payandeh Publishing. [In Arabic].
- Āmelī, J. 1996. *The Political Life of the Eighth Imam AS*. Translated by Seyed Khalil Khalilian. Qom: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslami. [In Persian].
- Mohaddethi, J. 2002. *The Political History of the Imams AS*. Tehran: Madras-e Borhan Publications. [In Persian].



Analyzing Spatial Syntax in the Comprehensive Architecture of the Holiest Razavi Shrine and Its Impact on Pilgrims' Movement Behavior*

Navid Jalaecian Ghane ¹ Ali Omranipour ² Ali Abdollahi ³

* The present article is derived from the alternative military service research project of the “National Elite Foundation,” conducted by “Navid Jalaecian Ghane,” entitled “Identification of Physical-Spatial Indicators of the Razavi Holy Shrine (Case Studies: Azadi Courtyard, Quds Courtyard, Goharshad Courtyard, and Enghelab Courtyard).” This project was completed in 2024 at the “Aštan Quds Razavi Architectural and Urban Planning Consulting Engineers.”

1. Ph.D. Candidate, Department of Art & Architecture, Ma.C., Islamic Azad University, Mashhad, Iran (Corresponding Author): Navid.jalaecianghane@iau.ac.ir
2. Associate Professor, College of Fine Arts, University of Tehran, University of Kashan. Iran: A.omrani@ut.ac.ir
3. Ph.D. Candidate, Faculty of Architecture, College of Fine Arts, University of Tehran. Tehran.

Article Info

Abstract

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
February 06, 2024

In Revised Form:
March 09, 2024

Accepted:
April 04, 2024

Published Online:
June 22, 2025

The Razavi Holy Shrine Complex has developed during different periods, which has caused its spatial complexity; many pilgrims do not have full cognition of the space and movement directions of the complex, therefore, it is important to take advantage of the capabilities of the environment and architectural space for movement and navigation. For this reason, this study aims to understand the spatial configuration of the complex in order to better manage the programs inside the complex. In this research, a Mixed-Method research has been used; at first, the subject of space syntax, its components, and factors affecting choice were discussed with documentary studies, the maps taken from the Holy Shrine and accessible Holy Shrine spaces for pilgrims were done, so the first time, a comprehensive map was prepared in an integrated manner and analyzed by UCL Depthmap, the components of “Integration”, “Connectivity”, “Spatial Depth”, “Choice”, and from among them, “Legibility”, “Selectivity” and “Accessibility” parameters created from the ratio of the components were investigated. Finally, the obtained data were interpreted with logical reasoning. The result shows that the “Legibility” index in the Tomb and surrounding spaces has the lowest value and the highest value refers to the Great Prophet Courtyard. Also, The spaces of Imam Khomeini’s portico, the Jomhouri Courtyard, and the Hedayat Courtyard has the lowest value of “Accessibility”, and according to the index of “selectivity”, it is suggested that in the areas that are surrounded by the Holy Shrine, communal activities and temporary ceremonies will be held. Solo activities will be offered in the Tomb space and the surrounding spaces connected to it. Diversification of activities and definition of different

Cite this The Author (s): Jalaecian Ghane, N; Omranipour, A; Abdollahi, A (2024). Analyzing Spatial Syntax in the Comprehensive Architecture of the Holiest Razavi Shrine and Its Impact on Pilgrims' Movement Behavior : Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 13, Issue 3, Autumn 2025, Serial Number 51 – (43- 79)-



[DOI:10.22034/farzv.2024.445388.1981](https://doi.org/10.22034/farzv.2024.445388.1981)

areas of behavior can improve the pilgrim's movement system with the use of environment capability and spatial properties identified by space syntax through changes in the existing structure..

Keywords: Razavi Holy Shrine, Space Syntax, Spatial Configuration, Pilgrim Movement System, Natural Movement, Depthmap.

1. Introduction

Mashhad has a special position from the view of tourism and attracting religious tourists. The Holy Shrine and its complex is the most significant religious places in Iran, which has many indoors-outdoors and complex movement behavior takes place in it. On the other hand, the interconnectivity among the environment, human and society is not hidden from anyone. Human and society change and shape their environment and their behavior and experiences change under the affected of the transformed environment (Farshidi, Mansouri, & Mirshahzadeh, 2023, p. 8). Therefore, the spatial configuration in the different courtyards and the connectivity between them and the influence on the social behavior of the pilgrims are important issues, but they have not been addressed much. Space Syntax is one of the most efficient contemporary methods that is used for the morphology of space and is one of the most important instruments for analyzing urban and architecture spaces that are used by urbanists (city planners) and architects. In this study, we are looking to analyze the spatial configuration of razavi holy shrine and the connectivity spaces between them in order to get a better understanding of the spatial physical characteristics and movement behavior of pilgrims.

2. Methods

This study evaluates the various courtyards and the Holy Shrine outdoors using the space syntax method and hybrid method has been used in it. Data collection in the form of documentary method and field studies of the spaces was done by matching the latest maps taken from the Holy Shrine which were available in "Astan Quds Razavi architectural Consulting and urban planning Engineers" with the spaces accessible by the pilgrims. After this review, the maps of the existing situation were simplified in an abstract form so that too many details do not cause errors in the software. In the next step, the Holy Shrine complex was analyzed through depthmap software with the parameters of "Integration", "Connectivity", "Spatial Depth" and "Choice". Through these analyses and by investigating the correlation of the parameters, the components of "Accessibility" "Selectivity" and "Legibility" were obtained, and the results of the maps and numerical values were interpreted through logical reasoning. The proposed process can be seen in summary in the below Figure.

3. Discussions and conclusion

In the figure below, the factors affecting the spatial configuration and their relationship with the components affecting the movement of pilgrims in space are shown. The amount of different concepts of "Integration", "Spatial Depth", "Connectivity" and "Choice" examined in different parts of Razavi holy shrine had significant differences. The component of "Integration" and "Connectivity" had numerical values close to each other and had high values in peripheral spaces and lower values in more central spaces. Also, the concept of "Spatial Depth", unlike the two parameters of "Integration" and "Connectivity" had lower values in the peripheral spaces and higher concepts in the more central spaces, which indicated the hierarchy of access and being alcove of the central spaces. And finally comparing these three concepts with the "choice of people" in which the important can be identified (including the path of Bab Ol-Javad to Sheikh Bahaie Sanctuary and Goharshad Mosque courtyard and the Jomhouriy courtyard) and also the choice that goes from Sheykh Toosi Sanctuary to Hurr al-Amili and Enghelab courtyard but in all other spaces, low values were obtained for choice. On the other hand, the components of

“Legibility”, “Accessibility” and “selectivity” were analyzed and the “Legibility” component in the spatial configuration of Razavi holy shrine had a suitable distribution, but the “Accessibility” component had relatively lower values in general spaces. And the “selectivity” component had appropriate values in the central spaces of Razavi holy shrine, but it had lower values in the peripheral spaces.

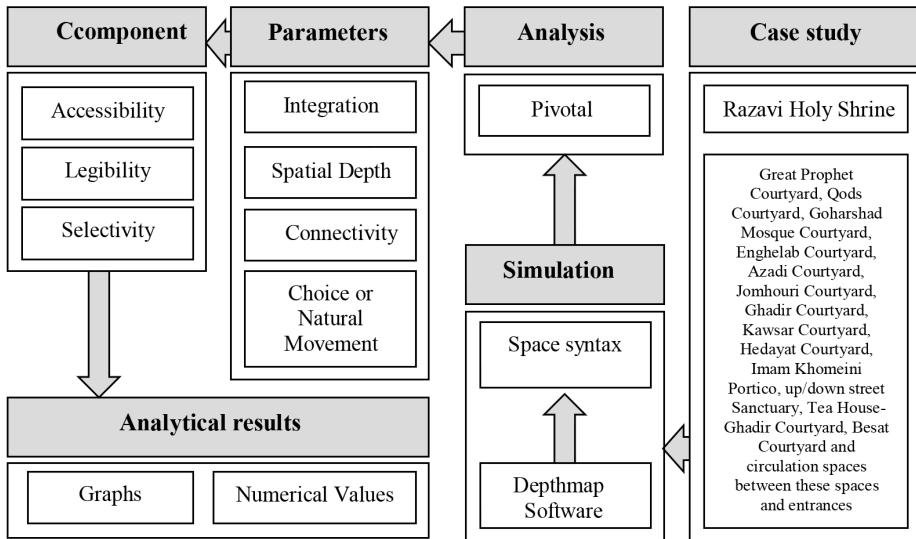


Figure: Research structural of study (Source: Authors).

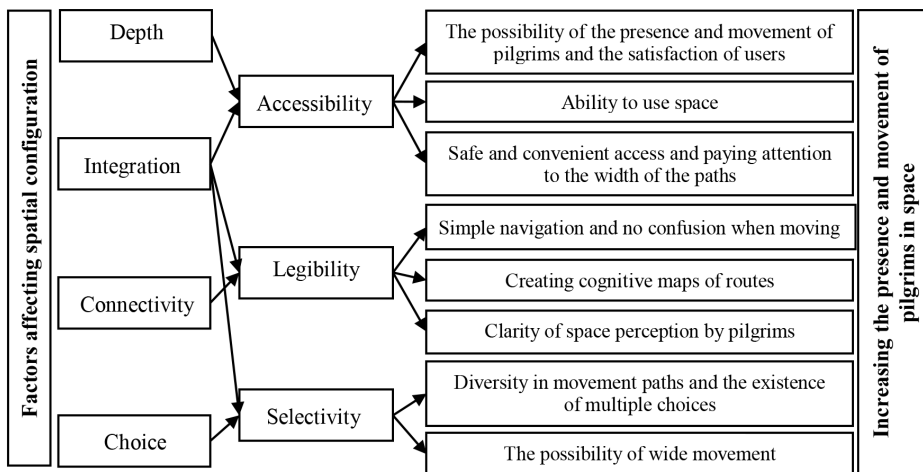


Figure: Factors affecting the spatial configuration and its connectivity with the influence components on the movement and presence of pilgrims (Source: Authors).



تحلیل نحوفاضا در معماری جامع حرم مطهر رضوی و تاثیر آن بر رفتار حرکتی زائران*

نوید جلائیان قانع^۱، علی عمرانی پور^۲، علی عبدالهی^۳

* این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی جایگزین خدمت سربازی بنیاد ملی نخبگان، نوید جلائیان قانع با عنوان «شناسایی شاخص‌های کالبدی فضایی معماری حرم مطهر رضوی (نمونه موردی: صحن آزادی، صحن قدس، صحن مسجد گوهرشاد، صحن انقلاب)» است که در «مهندسان مشاور معماری و شهرسازی استان قدس رضوی» در سال ۱۴۰۳ به اتمام رسیده است.

Navid.jalaeianqahane@iau.ac.ir

۱. پژوهشگر دوره دکتری، گروه هنر و معماری، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول):

A.omrani@ut.ac.ir

۲. دانشیار، دانشکده‌های هنرهای زیبا، دانشگاه تهران و دانشگاه کاشان، ایران:

abdollahi.ali86@gmail.com

۳. پژوهشگر دوره دکتری، دانشکده معماری، دانشکده هنرهای زیبا و دانشگاه تهران، ایران:

چکیده

اطلاعات مقاله

مجموعه حرم مطهر رضوی در طی دوره‌های مختلف تاریخی توسعه پیدا کرده و سبب پیچیدگی فضایی آن شده است؛ زائران بسیاری به دیدن این مجموعه می‌آیند و شناخت کاملی از فضاها و مسیرهای حرکتی ندارند؛ از این رو، بهره‌گیری از قابلیت‌های محیط فضایی معماری برای حرکت و مسیریابی حائز اهمیت است. به همین دلیل، هدف این پژوهش شناخت پیکره‌بندی فضایی مجموعه در جهت مدیریت بهتر برنامه‌های داخل مجموعه است که سبب تسهیل رفتار حرکتی زائران می‌گردد و برای برنامه‌ریزان، مدیران، طراحان و زائران ضروری است. در این پژوهش از روش ترکیبی بهره گرفته شده است. در ابتدا با مطالعات اسنادی به موضوع نحوفاضا، مؤلفه‌های آن و عوامل موثر بر حرکت طبیعی پرداخته شد. سپس به صورت میدانی به تطبیق نقشه و فضاهای قابل دسترس حرم مطهر برای زائران اقدام شد و برای نخستین بار نقشه جامع حرم مطهر به صورت یکپارچه تهیه شد و با نرم‌افزار UCL Depthmap مورد تحلیل قرار گرفت. مؤلفه‌های «هم‌پوندی»، «ارتباط»، «عمق»، «حرکت طبیعی» و «پارامترهای «خوانایی»، «انتخاب‌پذیری» و «سهولت دسترسی» که از نسبت مؤلفه‌ها ایجاد شده‌اند، بررسی و در نهایت با استدلال منطقی به تفسیر داده‌ها پرداخته شد. نتایج نشان می‌دهد شاخص «خوانایی» در بقعه و فضاهای پیرامونی آن دارای کمترین مقدار و صحن جامع پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله دارای بالاترین مقدار است. همچنین «سهولت دسترسی» در فضاهای رواق امام خمینی (ره)، صحن جمهوری و صحن هدایت دارای کمترین مقدار است. با توجه به شاخص «انتخاب‌پذیری» پیشنهاد می‌شود که در حوزه‌های پیرامونی حرم مطهر، فعالیت‌های جمعی و مراسم موقت برگزار و فعالیت‌های انفرادی در فضای بقعه و فضاهای اطراف متصل به آن انجام شود. با استفاده از قابلیت محیط و ویژگی‌های فضایی شناسایی شده توسط نحوفاضا از طریق تغییر در ساختار موجود، جانمایی فعالیت‌ها و تعریف حوزه‌های رفتاری مختلف به بهبود نظام حرکتی زائران منجر می‌شود.

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۱۲/۰۷

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۲/۰۲

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۲/۲۰

تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۶/۰۱

حرم مطهر رضوی، نحوفاضا، پیکره‌بندی فضایی، نظام حرکتی زائران، دیس‌مپ.

کلیدواژه‌ها

استناد: جلائیان قانع، نوید؛ عمرانی پور، علی؛ عبدالهی، علی: (۱۴۰۳). تحلیل نحوفاضا در معماری جامع حرم مطهر رضوی و تاثیر آن بر رفتار حرکتی زائران. فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۳، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۴، شماره پیاپی ۵۱ - (۴۳-۷۹).

[DOI:10.22034/farzv.2024.445388.1981](https://doi.org/10.22034/farzv.2024.445388.1981)

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



۱. مقدمه

مشهد دارای موقعیت بخصوصی از منظر جذب گردشگران مذهبی به واسطهٔ مرقد امام رضا (علیه السلام) در کشور است. فضاهای مذهبی و آرامگاهی از دیرباز برای ایرانیان دارای اهمیت بوده و بسیاری از آثار مهم معماری ایرانی اسلامی مربوط به فضاهای مذهبی و آرامگاهی است. حرم مطهر رضوی^۱ و مجموعه آن مهم‌ترین فضای مذهبی در ایران است که دارای فضاهای باز و بسته متعددی است و رفتار حرکتی پیچیده‌ای به خصوص در ایام خاص در آن اتفاق می‌افتد. با توجه به افزایش زائران در طول زمان، این مجموعه در طول دوره‌های مختلف گسترش یافته تا پاسخگوی نیازهای زائران خود باشد.

از طرف دیگر، ارتباط متقابل محیط و انسان برکسی پوشیده نیست. انسان و جامعه، محیط پیرامون خود را دگرگون می‌سازند و آن را شکل می‌دهند و سپس خود تحت تاثیر محیط دگرگون شده، رفتار و تجارب آن‌ها به واسطه فضا تغییر می‌یابد (Farshidi et al., 2023: 8)؛ از این رو، پیکره‌بندی فضاهای موجود در صحن‌های مختلف و ارتباط بین آن‌ها و چگونگی حرکت زائران در این فضاها از موضوعات حائز اهمیت بوده که کمتر بدان پرداخته شده است.

منظور از پیکره‌بندی فضایی، نحوهٔ چیده شدن فضاها در کنار یکدیگر و ارتباط متقابل آن‌ها با هم است. به این ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که هر تغییر در نحوهٔ چیدمان فضاها تغییراتی را در سطح کل پیکره‌بندی فضایی ایجاد خواهد کرد. به عبارتی هرگونه تغییر در نقشه، اضافه یا کم شدن یک فضا (مانند یک اتاق، فضای باز و...)، تغییراتی را در پیکره‌بندی فضایی کل مجموعه ایجاد می‌کند که درک مخاطب از فضا را متفاوت می‌کند (تصویر ۳) (عباس‌زادگان، ۱۳۸۱: ۶۷).

«نحوفضا» از کارآمدترین روش‌های تحلیلی معاصر است که به منظور ریخت‌شناسی فضا و شناخت پیکره‌بندی فضا در فضاهای شهری و معماری به کار گرفته می‌شود و به دلایل مختلفی از جمله «ترکیب شاخص‌های کالبدی و اجتماعی در توضیح سیستم‌های فضایی و عملکرد»، «ویژگی‌های پیکره‌بندی فضا (تقارن و عدم توزیع)»، «تجزیه و تحلیل، ارزیابی و مقایسه سیستم‌های مختلف فضایی»، «درک، توصیف و ارزیابی مدل‌های فضایی با واقعیت» در بررسی مساجد و فضاهای مذهبی مورد استفاده قرار گرفته است (Alsudairi et al., 2023: 2-3).

موضوع حائز اهمیت آن است که تاثیر محیط بر رفتار انسانی در چهار رویکرد متمایز می‌تواند بررسی شود (همدانی گلشن، ۱۳۹۷: ۹) که شامل رویکرد اختیاری^۲، رویکرد امکان‌گرا^۳، رویکرد احتمال‌گرا^۴ و رویکرد جبری^۵ است (نقره‌کار و همکاران، ۱۳۸۹: ۸۱-۸۲). پیکره‌بندی فضایی

اگرچه در وهله اول به نظر می‌رسد جزء رویکرد چهارم قرار می‌گیرد، اما در بطن خود ترکیبی از رویکرد سوم و چهارم است. این موضوع از آن جهت است که به‌رغم اینکه فضا رفتار را بر مخاطب دیکته می‌کند، اما مخاطب می‌تواند بین احتمالات موجودی که فضا مهیا کرده است، انتخاب کند. از این‌رو، پیکره‌بندی فضا درصدد آن است که به تفسیر رفتارهای انسانی در محیط بپردازد.

این پژوهش درصدد آن است که با روش تحلیل نحو فضای معماری، شناختی از پیکره‌بندی حرم مطهر به دست آورد. از این‌رو، برای شناخت بهتر می‌بایست کلیه فضاهای حرم مطهر به صورت یکپارچه (در ارتباط با هم)، بررسی شود و دریابد که این پیکره‌بندی چگونه قابلیت حرکت را برای زائران در درون خود فراهم می‌آورد؛ همچنین میزان سهولت دسترسی به فضاهای مختلف و حرکت طبیعی در فضا از دیگر اهداف این پژوهش است.

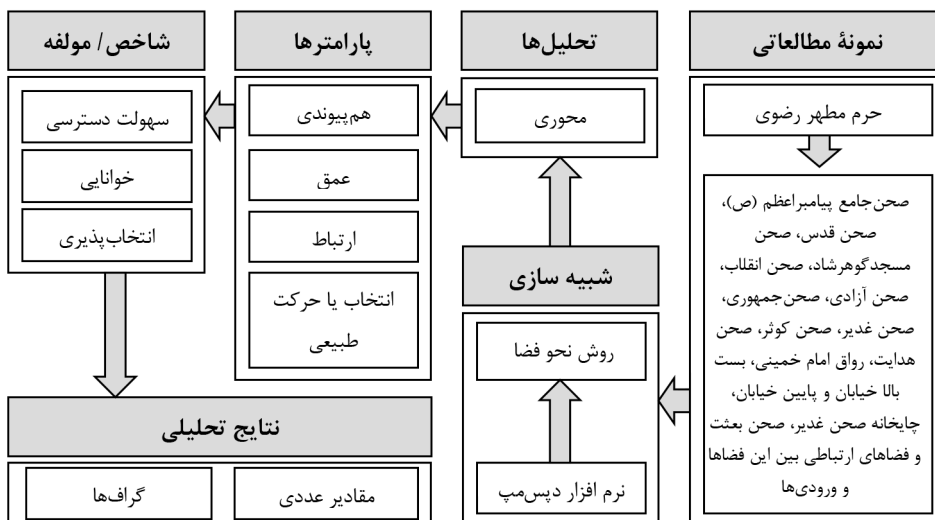
۱-۱. روش پژوهش

این پژوهش از روش ترکیبی بهره گرفته که شامل دو بخش توصیفی تحلیلی و مطالعات میدانی است. گردآوری داده‌ها پیرامون نحوفضا، پیکره‌بندی فضا و مؤلفه‌های آن به صورت اسنادی و کتابخانه‌ای صورت گرفته است؛ سپس به صورت میدانی تمامی فضاهای موجود در طبقه همکف حرم مطهر بررسی و فضاها با نقشه جامع حرم مطهر انطباق داده شد تا فضاهای قابل دسترس زائران، مشخص شود؛ در گام بعد، نقشه فوق به لحاظ ساختاری در نرم‌افزار اتوکد ساده‌سازی شد؛ در این ساده‌سازی از لبه‌های زیاد در بدنه‌ها و طاق‌نماها موجود یا از بیرون آمدگی‌های جزئی در ستون‌ها و ... صرف نظر شد تا نقشه نهایی برای تحلیل در نرم‌افزار مناسب باشد و جزئیات زیاد نقشه سبب ایجاد خطا در نرم‌افزار تحلیلی نشود.

سپس مجموعه حرم مطهر از طریق نرم‌افزار دپس‌مپ^۶ تحلیل و از طریق استدلال منطقی به تفسیر نتایج حاصل از نقشه‌ها و مقادیر عددی پرداخته شد. فرایند مطرح شده به صورت خلاصه در تصویر ۱ قابل مشاهده است.

چون این پژوهش به رفتار حرکتی زائران می‌پردازد، فضاهایی که برای زائران قابل دسترس نیست، از جمله فضاهایی مانند انبارها، بخش‌های اداری و ... از محدوده پژوهش حذف شد. همچنین شبستان‌هایی که به‌عنوان نقطه اتصال دهنده بین دو فضا عمل نمی‌کنند و نقش موثری در نظام حرکتی زائران برای رسیدن به فضاهای دیگر ندارند، از ساختار تحلیل حذف شدند. این موضوع از نظر تمرکز بیشتر تحلیل‌ها بر رفتار حرکتی زائران صورت گرفت. در انتها، فضاهای باز شامل تمامی صحن‌ها، بست‌های منتهی به صحن‌ها، فضاهای ارتباطی بین

صحن‌ها (ایوان‌ها، هشتی‌ها و ...)، ورودی‌های مختلف در طبقه همکف و فضای اصلی بقعه حضرت رضا (علیه السلام) و پیرامون آن^۷ جزو محدوده مورد بررسی این پژوهش قرار گرفتند.



تصویر ۱: ساختار پژوهش (نگارندگان).

۱-۲. پیشینه پژوهش

در سال‌های اخیر پژوهشگران متعددی به مطالعه پیرامون فضاهای مذهبی و عبادی با استفاده از نحوفا پرداخته‌اند. تعدادی از پژوهشگران با روش نحوفا به بررسی رابطه بین فضای عبادی و محیط شهری پیرامون آن پرداخته‌اند (ورمقانی، ۱۴۰۱؛ سلطانی‌فرد و همکاران، ۱۳۹۵). برخی صاحب‌نظران به بررسی موضوعات کالبدی فضاهای مذهبی از طریق پیکره‌بندی فضایی در مساجد تهران (مهدی‌نژاد و همکاران، ۱۳۹۹)، لیبی (Teira & Mahdzar, 2021)، الجزایر (Redjem & Mazouz, 2022) و مسجد مدرسه‌ها (حمیدی راوری و همکاران، ۱۴۰۱) پرداخته‌اند.

جدول ۱: پژوهش‌های مرتبط با نحوفاضا در فضاهای مذهبی (نگارندگان).

نرم افزار تحلیل	معماری	نظری	روش	زمنه	سال	پژوهشگران
UCL Depthmap	√	دوره کرونا		اجتماعی	۲۰۲۳	Abdulsalm Alsudairi, Afnan Baagil, Mohammed Shaawat, Bongwirnsio Mohammed
JASS, Depthmap, Mindwalk	√	سازمان اجتماعی - فضایی			۲۰۰۷	Ziad Aazam
Depthmap ۱۰, Spss۲۲	√	رفتارهای جمعی			۱۴۰۱	مهسا میرسلامی، علی عمرانی پور
UCL Depthmap	√	ویژگی‌های فضایی			۱۳۹۵	هادی سلطانی فر، زهره سادات سید مرادی
UCL Depthmap	√	روابط اجتماعی			۱۳۹۵	جمال الدین سهیلی، انسبه عارفیان
UCL Depthmap ۱۰	√	حکمت			۱۳۹۵	محمدرضا بمانیان، متین جلوانی، سمیرا ارجمندی
UCL Depthmap	√	پیکره‌بندی فضایی و اجتماعی			۲۰۲۲	Meriem Redjem, Said Mazouz
UCL Depthmap	√	بازدیدپذیری	√	کالبدی-فضایی	۱۴۰۱	حسنا ورمقانی
UCL Depthmap, SPSS	√	خوانایی			۱۴۰۱	فاطمه هدایتی، جمال الدین سهیلی، کمال رهبری منش
UCL Depthmap	√	پیکره‌بندی مسجد مدرسه‌ها			۱۴۰۱	فاطمه حمیدی راوری، سمانه تقدیر، پدram حصاری
UCL Depthmap	√	حکمت			۱۴۰۱	علیرضا شیرخانی، سید محمد خسرو صحاف، هیرو فرکیش، داوود چوگانیان
Depthmap ۱۰, Amos۲۲	√	اجتماع پذیري			۱۴۰۰	مهسا میرسلامی، علی عمرانی پور
UCL Depthmap, Spss۲۲	√	معناداری معماری			۱۴۰۰	نرجس فلکیان، حسین صفری، علی کاظمی
UCL Depthmap	√	الگوی رفتاری و هویت حرکتی			۱۴۰۰	محمدهادی محمدی سیجانی، مهرداد جاویدی نژاد، بهروز منصوری
UCL Depthmap ۱۰	√	شناخت ارتباط‌های فضایی			۱۳۹۹	جمال الدین مهدی نژاد، حمیدرضا عظمتی، علی صادقی حبیب‌آباد
UCL Depthmap	√	سلسله مراتب			۱۳۹۹	فاطمه عماد، خسرو موحد، ملیحه تقی پور، علی اکبر حیدری
UCL Depthmap	√	راندمان عملکردی			۱۳۹۶	مریم کیایی، یعقوب پیوسته‌گر، علی اکبر حیدری
UCL Depthmap	√	رفتار حرکتی زائران			کالبدی-فضایی	پژوهش حاضر

در این پژوهش‌ها مسائل مختلفی از جمله اجتماع‌پذیری (میرسلامی و عمرانی‌پور، ۱۴۰۰)، هویت کالبدی-فضایی (محمدی سیجانی و همکاران، ۱۴۰۰)، خوانایی محیط (هدایتی و همکاران، ۱۴۰۱) سلسله مراتب مکانی (عماد و همکاران، ۱۳۹۹)، بهره‌وری عملکردی (کیایی و همکاران، ۱۳۹۶)، دسترسی‌پذیری و انسجام فضایی (Alsudairi et al., 2023) را مورد بررسی قرار داده‌اند. برخی پژوهشگران به موضوعات اجتماعی مانند روابط اجتماعی انسانی (سهیلی و عارفیان، ۱۳۹۵)، رفتار جمعی (میرسلامی و عمرانی‌پور، ۱۴۰۱)، منظر زائران به شکل ایستا (هنگام عبادت) (Tarabieh et al., 2018) از طریق نحو فضا پرداخته‌اند. همچنین تعدادی از پژوهشگران به ارتباط میان حکمت، معنا و پیکره‌بندی فضایی پرداخته‌اند (شیرخانی و همکاران، ۱۴۰۱؛ بمانیان و همکاران، ۱۳۹۵؛ Falakian et al., 2007؛ Aazam, 2007؛ Shirkhani et al., 2021). در جدول ۱ مطالعات اخیر در رابطه فضاهای عبادی و نحو فضا معرفی شده است.

از طرف دیگر درباره حرم مطهر، مطالعات بسیاری با موضوعات کالبدی-فضایی (2021)؛ Abdollahi et al؛ صدی‌کیا، ۱۳۹۴؛ فلاح زرومی و حمزه‌نژاد، ۱۴۰۲؛ ثبات‌ثانی و همکاران، ۱۴۰۰)، احساس معنویت و حکمت (ظاهر طلوع‌دل و همکاران، ۱۴۰۱؛ باوندیان، ۱۳۹۶) و موضوعات مرتبط با حوزه هنر و آرایه‌ها (پنجه‌باشی، ۱۴۰۲؛ اکبری و همکاران، ۱۴۰۱؛ خان حسین‌آبادی، ۱۳۹۹؛ شایسته‌فر، ۱۳۹۲) انجام شده است.

با مروری بر پیشینه پژوهش در حوزه نحو فضا و مطالعات صورت گرفته درباره حرم مطهر درمی‌یابیم که هنوز مطالعه‌ای به صورت گسترده راجع به پیکره‌بندی فضایی حرم مطهر به‌رغم گستردگی و پیچیدگی فضایی آن به نحوی که دربرگیرنده ارتباط همه فضاها با هم باشد صورت نگرفته است؛ از این‌رو، این پژوهش از حیث محتوایی و نمونه مطالعاتی، جدید محسوب می‌شود.

۲. پایگاه نظری

در این قسمت به توضیح نحو فضا، مؤلفه‌های تاثیرگذار آن و انواع تکنیک‌های تحلیلی آن پرداخته خواهد شد.

۲-۱. نحو فضا

روش نحو فضا در اوایل دهه هفتاد میلادی توسط بیل هیلیر^۸، آلن بتی، جولین هانسون^۹ و همکاران‌شان (Yamu et al., 2021:1) در دانشکده مطالعات محیط زیست یوسی‌ال یا بارتلت^{۱۰}

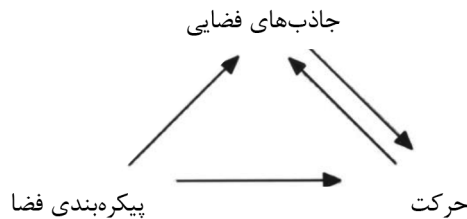
شکل گرفت (منصوری و ضرغامی، ۱۴۰۱: ۱۶۴). در دهه‌های اخیر با شکل‌گیری نرم‌افزارهایی مثل دپس‌مپ که توسط آلان‌سایر ترنر^{۱۱} و همکارانش در آکادمی علوم لندن تهیه شده، بر دقت تحلیل‌های برآمده از این نرم‌افزار افزوده شده است (مصباح و دیگران، ۱۴۰۲: ۷).

هیلیبر و هانسون (۱۹۸۴) در پژوهش‌های خود بر توسعه روش‌ها و نظریه‌های مربوط به روابط فضایی اجتماعی بین ساختمان‌ها تمرکز کرده‌اند (Bill Hillier et al; 2016, Bill Hillier et al; 2012, Bill Hillier & Iida; 2010, Bill Hillier et al; 2005).

از طریق کاربرد سیستماتیک نحوفضا، نظریه‌های تاثیرگذار برای محیط مصنوع توسعه یافته‌اند و برخی از پدیده‌های اجتماعی فضایی و اجتماعی اقتصادی را می‌توان از طریق آن تعمیم داد (Yamu et al., 2021:2). معروف‌ترین نظریه، «نظریه حرکت طبیعی»^{۱۲} است (Penn; 1998, et al., 1993, B Hillier et al.).

در نظریه حرکت طبیعی، هیلیبر بیان می‌کند که پیکره‌بندی فضایی سبب هدایت عابران پیاده در سطح شهر یا معماری است و دیگر عوامل از اهمیت پایین‌تری برخوردار هستند (Hillier et al., 1993: 30-31). این تئوری معتقد است حرکت طبیعی افراد مرتبط با پیکره‌بندی فضا است و از طریق آن می‌توان حرکت عابران پیاده را پیش‌بینی کرد (ریسمانچیان و بل، ۱۳۸۹: ۵۱).

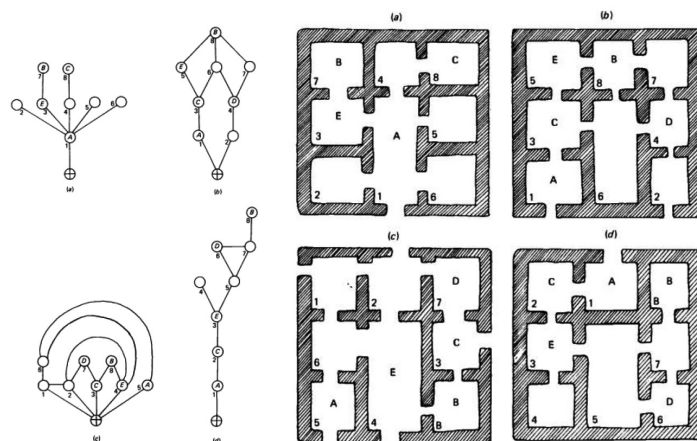
همان‌طور که در تصویر ۲ مشاهده می‌شود «پیکره‌بندی فضایی»^{۱۳} قادر است بر «حرکت»^{۱۴} و «جاذب‌های فضایی»^{۱۵} تاثیرگذار باشد، اما از آن‌ها تاثیر نمی‌گیرد. پس پیکره‌بندی فضا عامل اولیه در ایجاد حرکت است. لذا شناخت پیکره‌بندی فضا می‌تواند به درک هرچه بهتر الگوی حرکت افراد پیاده کمک کند. با توجه به تمرکز پژوهش بر مسئله حرکت زائران در فضای حرم مطهر به پیکره‌بندی فضایی مجموعه پرداخته شده است.



تصویر ۲: ارتباط بین پیکره‌بندی فضایی، جاذب‌های فضایی و حرکت از منظر هیلیبر (Hillier et al., 1993: 31).

نگاه اصلی نظریهٔ نحوفضا بر این است که فضا ظرف رخدادهای اجتماعی و فرهنگی است (Kooti et al., 2023: 38-39)؛ بنابراین در درک فضاهای شهری یا ساختارهای معماری، مهم‌تر از اینکه هر فضایی به صورت انفرادی شامل چه خصوصیتی هست ارتباط آن با بقیهٔ ساختار و خصوصیات آن در مقیاس کلان حائز اهمیت است. از این رو، می‌تواند بسیاری از الگوهای اجتماعی را توضیح دهد.

در مطالعهٔ پیکره‌بندی فضایی رابطهٔ بین فضاها به صورت گراف بررسی می‌شود؛ یعنی امر کیفی بین فضاها به یک امر کمی تبدیل می‌شود. در تصویر ۳ پلان چهارخانه به نمایش درآمده که تنها تفاوت بین آن‌ها، تفاوت بین نحوهٔ ارتباط فضاها یا بازشوها با هم است و این باعث می‌شود در پیکره‌بندی فضایی تفاوت قابل توجهی ایجاد شود که بر نحوهٔ ادراک فضا از طرف مخاطب تاثیرگذار است. این موضوع از طریق گره‌ها (فضاها) و یال‌ها (ارتباط بین فضاها) به شکل گراف درآمده است.



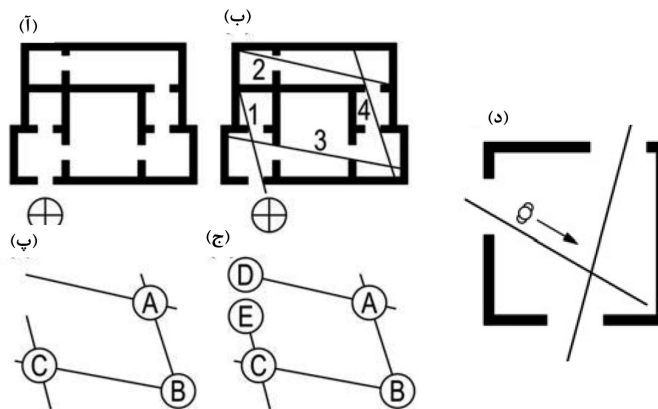
تصویر ۳: پیکره‌بندی چهار فضا با هندسه مشابه اما پیکره‌بندی فضایی متفاوت و گراف آن‌ها

(Bill Hillier & Hanson et al., 1984: 150-151)

متداول‌ترین تکنیک‌های تحلیل در نحوفضا عبارتند از: فضای محدب^{۱۶}، خط محوری^{۱۷}، نقطه تقاطع^{۱۸}، ایزووویست^{۱۹} (Klarqvist, 1993: 1993). هرکدام از تکنیک‌های نحوفضا کاربرد مخصوص به خود را دارند (ر.ک: ملایی شمس و همکاران، ۱۴۰۰). با توجه به اینکه در این پژوهش به دنبال شناخت پیکره‌بندی فضا و حرکت طبیعی افراد خواهیم بود و موضوعات دیگری از قبیل دید، نقاط شاخص، موضوعات فرهنگی و ... مد نظر قرار نمی‌گیرد، پس مهم‌ترین تکنیک

نحوفضا در این زمینه تکنیک خط محوری است که به همین منظور از آن در این پژوهش استفاده شده است. در تصویر ۴ چگونگی انجام آن به صورت خیلی ساده دیده می شود.

یک خط محوری طولانی ترین خط دید است که یک مسیر حرکت را در یک فضای خاص در محیط نشان می دهد (Hillier & Hanson, 1984: 97). در این تعریف یک خط، یک مسیر مستقیم از میان فضا است که حرکت مستقیم یا دید بدون مانع را ممکن می سازد (Ostwald & Dawes, 2018: 70). نقشه محوری یک محیط ساخته شده مجموعه ای از طولانی ترین و کوتاه ترین خطوط محوری است (Turner et al., 2005: 91; Hillier & Hanson, 1984: 17). آنالیز نقشه محوری به ویژگی های حرکتی افراد در یک فضا مربوط است و نموداری گرافیکی است که با تحلیل فضاها توسط نرم افزار نحوفضا به وجود می آید و شاخص هایی همچون هم پیوندی، قابلیت اتصال، عمق و ... را می توان بررسی کرد (عباس زادگان، ۱۳۸۱).



تصویر ۴: تصویر (ا): پلان یک ساختمان مسکونی؛ تصویر (ب): ترسیم خطوط محوری در پلان؛ تصویر (پ) و (ج): ترسیم گراف از نقشه محوری برای انجام تحلیل؛ تصویر (د) خطوط محوری که بین فضاهای مختلف قرار گرفته و مسیر حرکت افراد در نظر گرفته می شود (ملایی شمس و دیگران، ۱۴۰۰: ۲۱)، (Ostwald & Dawes, 2018: 29-44).

۲-۲. شاخص های تحلیل ساختار فضا با استفاده از روش نحوفضا

مروری بر منابع مرتبط پیرامون پیکره بندی فضا نشان می دهد که پژوهشگران از مؤلفه های «ارتباط»، «هم پیوندی»، «انتخاب»، «عمق» برای بیان قابلیت های محیط در نحوفضا استفاده می کنند (کمالی پور و همکاران، ۱۳۹۱: ۴؛ بمانیان و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۴۸؛ سلطانی فرد و مرادی،

۱۳۹۵: ۱۱۴؛ پیوسته‌گر و همکاران، ۱۳۹۶: ۵۲؛ حیدری و همکاران، ۱۳۹۶: ۲۴؛ کلانتری و همکاران، ۱۳۹۷: ۲۲۲-۲۲۳؛ مهرابی‌ان و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۴۱-۱۴۲؛ حمیدی‌راوری و همکاران، ۱۴۰۱: ۸۷-۸۸؛ حق‌لسان، ۱۴۰۲: ۵۱-۵۲). در ادامه این مؤلفه‌ها تشریح شده است.

هم‌پیوندی^{۲۰}: پیوستگی یا جدا افتادگی یک فضا را نسبت به دیگر فضاهای مرتبط در سیستم مشخص می‌کند (مصباح و همکاران، ۱۴۰۲: ۷) و با شاخصه ارتباط رابطه مستقیم دارد. از این رو، هرچه هم‌پیوندی بیشتر باشد، ارتباط فضا بیشتر است (کمالی‌پور و همکاران، ۱۳۹۱: ۴). در تعریفی دیگر، میانگین تعداد تغییر جهات برای رسیدن از یک فضا به فضاهای دیگر است (منصوری و زرغامی، ۱۴۰۱: ۱۶۵)؛ بنابراین هم‌پیوندی نشان دهنده راحتی و دشواری دسترسی به هر فضا است.

ارتباط^{۲۱}: میزان دسترسی و اتصال هر فضا را با فضاهای مجاورش و تعداد دسترسی‌های منتهی به فضاهای مد نظر را مشخص می‌کند (Klarqvist, 1993: 11)، به میزانی که تعداد اتصالات هر فضا به فضاهای پیرامونی آن افزایش یابد، آن فضا عمومی‌تر می‌شود و کاهش آن سبب خصوصی بودن فضا می‌گردد (کمالی‌پور و همکاران، ۱۳۹۱: ۷).

عمق فضایی^{۲۲}: به کمترین گام فضایی گفته می‌شود که برای رسیدن از هر گره به هر کدام از گره‌های موجود در شبکه گراف باید طی کنیم (منصوری و زرغامی، ۱۴۰۱: ۱۶۵). میزان فضایی که برای عبور از یک نقطه به یک نقطه دیگر باید طی کرد که درجه خصوصی یا عمومی بودن یک فضا را تعیین می‌کند (Kooti et al., 2023:41; Hajian et al., 2020) و نشان دهنده ترتیب فضایی است.

انتخاب یا حرکت طبیعی^{۲۳}: میزان جریان در یک فضا^{۲۴} را مشخص می‌کند (کمالی‌پور و همکاران، ۱۳۹۱: ۴)، فضا تعداد زیادی از مسیرهای انتخابی دارد که در میان آن‌ها مسیرهای کوتاه‌تری قابل شناسایی است (Kooti et al., 2023:41). این اندازه‌گیری بر مبنای خود ساختار معماری است و فضاهایی که مقدار بالایی از این شاخص‌ها را دارند در کوتاه‌ترین مسیرها از همه مبداها و مقصدها قرار گرفته‌اند. به همین دلیل این شاخص برای حرکت طبیعی پیاده محسوب می‌شود.

پارامترهای مرتبط با پیکره‌بندی فضایی پیش از این تعریف شد. از همبستگی این پارامترها و ارتباطی که هر کدام از آن‌ها با هم دارند مؤلفه‌های دیگری ایجاد می‌شود که در ادامه به تعریف این مؤلفه‌ها پرداخته خواهد شد.

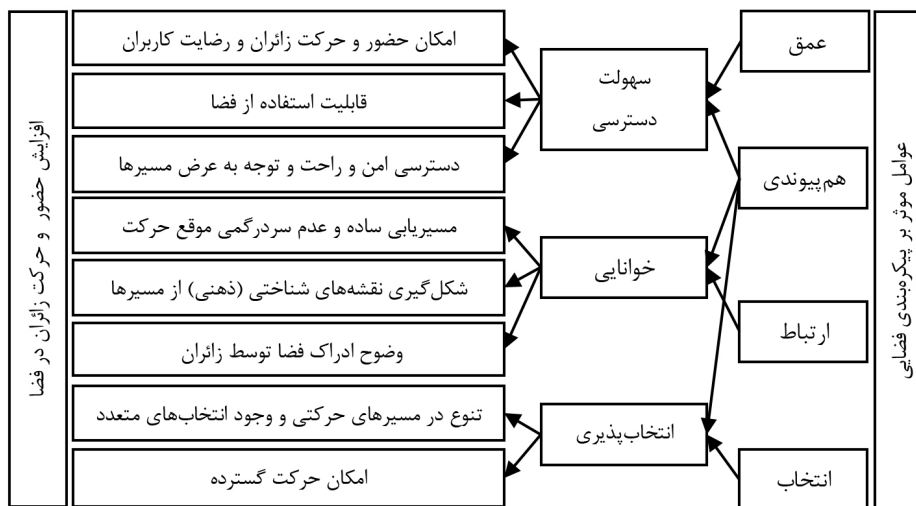
خوانایی^{۲۵}: از همبستگی بین مؤلفه‌های «هم‌پیوندی» و «ارتباط» حاصل می‌شود (چراغی‌فر و همکاران، ۱۴۰۲: ۳۹؛ منصوری و ضرغامی، ۱۴۰۱: ۱۶۷). زمانی که افراد در فضا حضور می‌یابند توانایی درک کل محیط و تجربه آن را به صورت یکپارچه ندارند و حرکت است که این قابلیت را به وجود می‌آورد (Haq, 2001). محققان معتقدند حافظه انسان دارای یک ساختار سلسله مراتبی است که ارتباط بسیاری با تصاویر فضایی دارد (Stevens & Coupe, 1978)، چون آن‌ها نیاز دارند که حافظه کوتاه مدت را به حافظه بلند مدت منتقل کنند (Long et al., 2007: 2-3). این یعنی زمانی یک فضای معماری به صورت خوانا و واضح ادراک می‌شود که نقشه شناختی محیط در ذهن افراد با پیکره‌بندی فضایی موجود انطباق داشته باشد. پس مادامی که محیط دارای خوانایی باشد، این موضوع سبب تشکیل تصویر ذهنی زائران می‌شود و مسیریابی آن‌ها دچار اختلال نشده است (ورمقانی، ۱۴۰۱: ۹۹).

انتخاب‌پذیری^{۲۶}: در حالت عادی انسان‌ها به سمتی حرکت می‌کنند که امکان حرکت گسترده‌تری را داشته باشند (Gibson, 2015). همبستگی پارامتر «انتخاب» و «هم‌پیوندی» بیانگر انتخاب‌پذیری فضا از سوی کاربران است (چراغی‌فر و همکاران، ۱۴۰۲: ۳۹) هرچه نسبت این دو افزایش یابد جمع‌کنندگی فضا بالاتر است و برعکس.

سهولت دسترسی^{۲۷}: همبستگی پارامترهای «عمق» و «هم‌پیوندی» میزان «سهولت دسترسی» را نشان می‌دهد (چراغی‌فر و همکاران، ۱۴۰۲: ۳۹). دسترسی نامناسب، سبب می‌شود که قابلیت استفاده از فضا کاسته شود و احساس تعلق به مکان را پایین آورد و برعکس، دسترسی امن، راحت و قابل اعتماد، کیفیت محدوده و میزان حضورپذیری و رضایت کاربران را مشخص می‌کند (ورمقانی، ۱۴۰۱: ۹۹).

۲-۳. ایجاد چهارچوب مفهومی برای تحلیل از مبانی نظری

با بررسی عوامل موثر بر پیکره‌بندی فضا، چهار پارامتر «عمق»، «هم‌پیوندی»، «ارتباط» و «انتخاب» شناسایی شد و از رابطه بین آن‌ها مؤلفه‌های «سهولت دسترسی»، «خوانایی»، «انتخاب‌پذیری» شکل گرفت که این مؤلفه‌ها و براینده کلی آن‌ها سبب افزایش حضور زائران و حرکت بهتر آن‌ها در فضا، خواهد انجامید. این موضوع در تصویر ۵ نمایش داده شده است که در ادامه به تحلیل این چهارچوب مفهومی در فضاهای حرم خواهیم پرداخت.



تصویر ۵: عوامل موثر بر بیکره‌بندی فضایی و رابطه آن با مؤلفه‌های موثر بر حرکت و حضور زائران (نگارندگان).

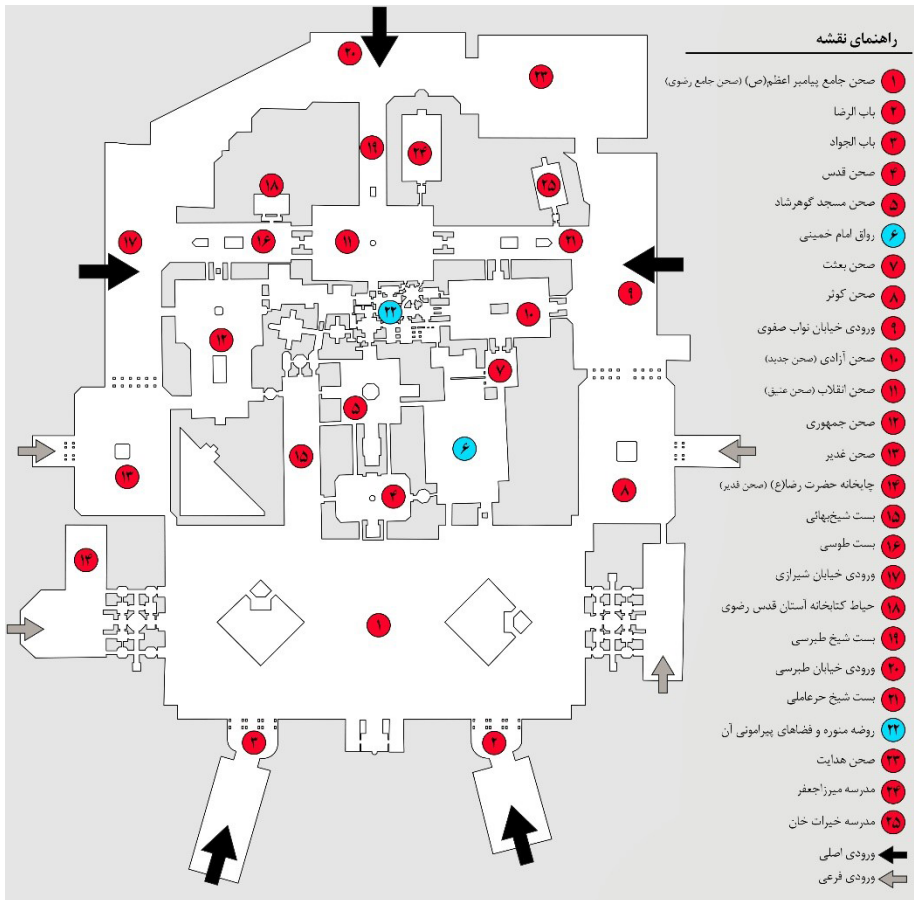
۳. بحث

این بخش شامل سه قسمت کلی است؛ در بخش اول به گردآوری داده‌های حاصل از مبانی نظری پرداخته شده و یک چهارچوب مفهومی برای تحلیل داده‌ها، ایجاد شده است. در گام بعد به تحلیل مؤلفه‌های مختلف در نرم‌افزار دپس‌مپ پرداخته شده است و مطابق نقشه‌های تحلیل شده، ساختار فضایی حرم مطهر تشریح شده است؛ سپس در گام سوم درباره یافته‌های به دست آمده از دو گام قبلی به بحث درباره هر مؤلفه و ویژگی‌های فضایی آن در فضاهای مختلف مجموعه پرداخته شده و در انتها پیشنهادهایی درباره فعالیت‌های هر حوزه ارائه شده است.

۳-۱. تحلیل مؤلفه‌های نحو‌فضا در حرم مطهر رضوی

در حالت ایده‌آل، زائران در حرم مطهر بایستی به راحتی راه خود را از ورودی‌های مختلف به فضاهایی که برای زیارت قصد کرده‌اند بروند، پیدا کنند، اما عموماً برای مخاطبان ناآشنا با فضا، به دلیل نشناختن مسیرهای حرکتی در حرم، ممکن است جهت‌یابی فضایی با دشواری همراه شود. در طراحی و گسترش ابنیه مذهبی همانند حرم مطهر می‌بایست تعداد تغییر زاویه حرکت زائران به حداقل ممکن برسد تا کیفیت حضور حرکت زائران طی مسیر حرکتی افزایش یابد.

نقشه وضع موجود بنا به منظور تحلیل به صورت انتزاعی تبدیل شد تا هنگام انجام تحلیل در نرم افزار خطایی ایجاد نشود (تصویر ۶). سپس خطوط محوری در نقشه ترسیم شد. از طریق این خطوط تحلیل های محوری در نرم افزار دپس مپ انجام شد.

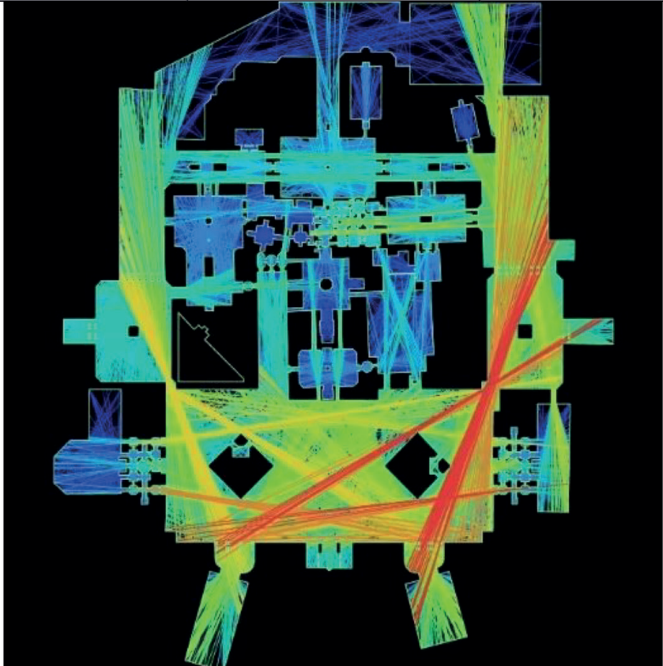


تصویر ۶: نقشه ساده سازی شده حرم مطهر به منظور انجام تحلیل های نحوفضا و معرفی فضاهای مختلف مجموعه (رنگ قرمز: فضای باز؛ رنگ آبی: فضای بسته) (نگارندگان).

پارامتر ارتباط: بین شاخص عددی ۱۰ - ۲۷۸۵ متغیر است و با طیف رنگی سرد تا گرم در جدول ۲ مشخص شده است. بیشترین مقدار این شاخص بین ورودی های باب الرضا،

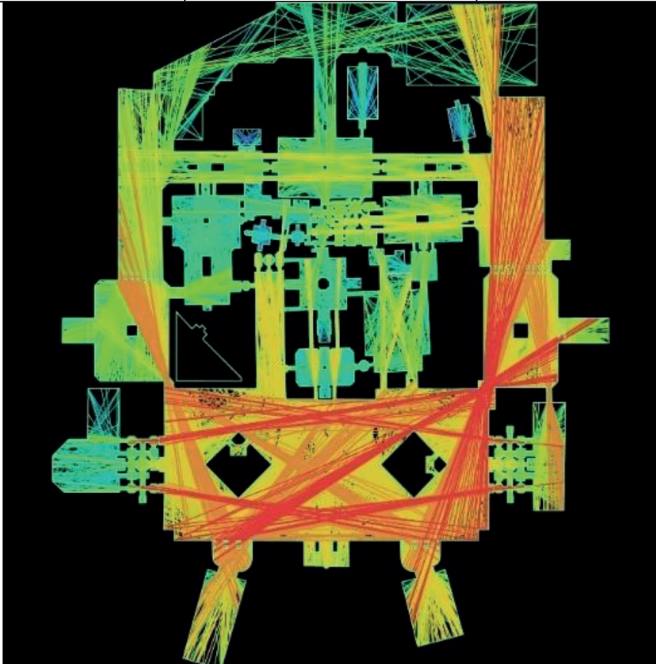
باب‌الجواد، صحن پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، صحن کوشر و ورودی خیابان نواب‌صفوی دیده می‌شود. در درجه دوم این شاخص بین صحن هدایت، صحن غدیر، ورودی خیابان شیرازی، ارتباط بین بست شیخ حرعاملی و بست شیخ طوسی و صحن انقلاب و همچنین ارتباط بین صحن آزادی و مجموعه روضه منوره را نشان می‌دهد، اما تراکم طیف رنگ‌های آبی که در پیرامون روضه منوره بیشتر است، ارتباط فضاهای غالباً بزرگ از طریق دسترسی‌هایی کوچک ایجاد شده است. این موضوع نشان می‌دهد که فضاهای داخل صحن‌ها و پیرامونی برای اتصال به دیگر فضاها عموماً فضاهای همگانی‌تر و فضاهای پیرامون بقعه فضاهایی عموماً خصوصی‌تر هستند. منظور از خصوصی و عمومی بودن، نوع رفتاری است که در این فضاها اتفاق می‌افتد. رفتارهای پیرامون بقعه عموماً انفرادی‌تر و رفتارهایی که در صحن‌ها شکل می‌گیرند، قابلیت همگانی دارند.

جدول ۲: تحلیل محوری پارامتر ارتباط بر روی پلان همکف حرم مطهر (نگارندگان).

ارتباط (Connectivity)		
Max	Average	Min
۲۷۸۵	۶۶۱٫۶۲۹	۱۰
		

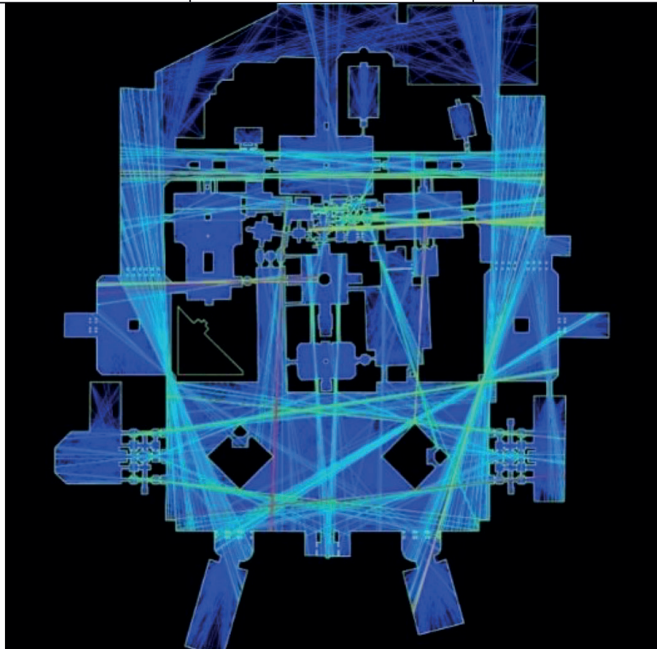
پارامتر هم‌پیوندی: بین شاخص عددی $3/54322 - 10/2126$ متغییر است. همان‌طور که از میانگین و تحلیل در جدول ۳ مشخص می‌شود، این پارامتر در بیشتر قسمت‌های حرم مطهر دارای تراکم زیادی در اکثر فضاهای مورد تحلیل است و مشخص می‌کند فضاهای باز حرم مطهر هم‌پیوندی فضایی مناسبی را با یکدیگر دارند. به عبارتی دسترسی از دیگر فضاها به این فضا زیاد است، اگرچه رنگ‌های طیف آبی تراکم بسیار کمی در فضای باز مدارس دارد، اما نشان دهنده تطابق کاربری فضاها با میزان هم‌پیوندی آن‌هاست. بیشترین میزان هم‌پیوندی در صحن جامع پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله مشاهده می‌شود که بیانگر دسترسی راحت به این فضاهاست، اما فضاهای پیرامون بقعه به دلیل در عمق قرار گرفتن دسترسی راحتی ندارند.

جدول ۳: تحلیل محوری پارامتر هم‌پیوندی بر روی پلان همکف حرم مطهر (نگارندگان).

هم‌پیوندی (Integration HH ³)		
Max	Average	Min
۱۰,۲۱۲۶	۶,۹۶۳۹۲	۳,۵۴۳۲۲
		

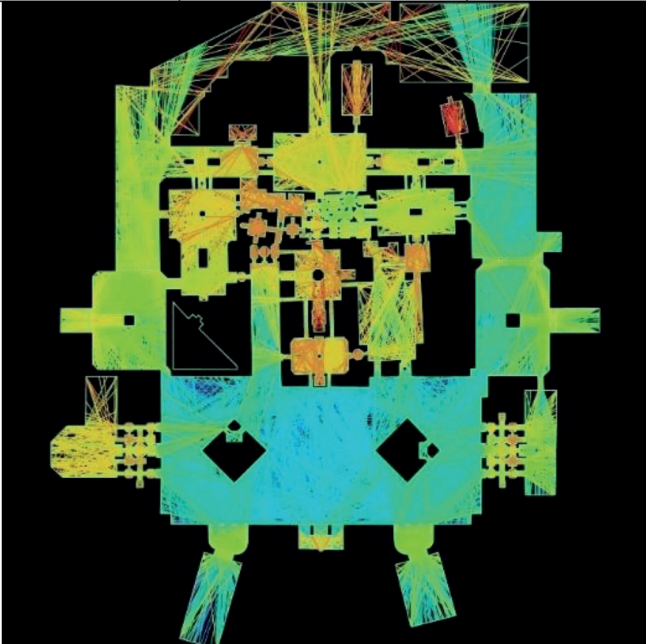
پارامتر انتخاب یا حرکت طبیعی: بین شاخص عددی ۰ - ۶۹۵۰۴۴ متغیر است. همان‌طور که از میانگین این شاخص در جدول ۴ مشاهده می‌شود، این پارامتر عموماً مقادیر عددی پایینی دارد و در تصویر هم مشاهده می‌شود که بخش اعظم تصویر به رنگ آبی درآمده است. در بخش‌های محدودی مانند مسیر حرکتی باب‌الجواد به سمت بست شیخ بهائی این مقدار بسیار افزایش یافته. همچنین در ارتباط بین بست شیخ بهائی و صحن مسجد جامع گوهرشاد و صحن جمهوری این شاخص دارای مقادیر عددی بالایی است. در دیگر بخش‌های صحن جامع پیامبر و ارتباط آن با فضاهای پیرامونی هم می‌توان این شاخص را به لحاظ مقدار عددی بالاتر از دیگر بخش‌ها یافت، اما بقیه صحن‌ها عموماً دارای مقادیر عددی پایین‌تری نسبت به صحن جامع اعظم پیامبر صلی الله علیه و آله هستند.

جدول ۴: تحلیل محوری پارامتر انتخاب بر روی پلان همکف حرم مطهر (نگارندگان).

انتخاب (Choice R ^۳)		
Max	Average	Min
۶۹۵۰۴۴	۱۳۵۸۰٫۷	۰
		

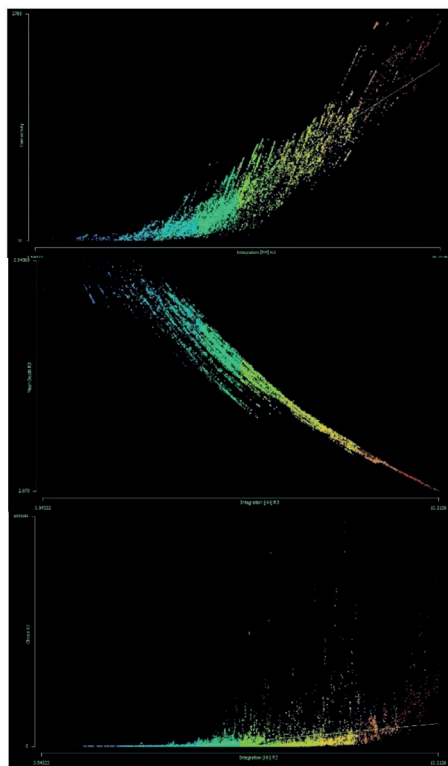
پارامتر عمق: که بین شاخص عددی ۲/۰۷۹ - ۲/۹۴۳۶۹ متغیر است. همان طور که در جدول ۵ مشخص شده صحن جامع پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله دارای پایین ترین مقادیر عددی عمق است. لذا برای رسیدن به دیگر فضاها به احتمال بالا بایستی از این فضا گذر کرد. صحن مدرسه میرزا جعفر و مدرسه خیرات خان بیشترین عمق را دارند که این فضاها را به فضاهای خصوصی تبدیل می کند. این نکته متناسب با وجه خصوصی بودن این گونه فضاهاست که نشان دهنده تطبیق کاربری آن ها با عملکرد رفتاری فضاست. در ادامه صحن مسجد گوهرشاد، صحن قدس و فضاهای پیرامون بقعه دارای بیشترین مقدار عمق است. همان طور که در تعریف عمق آمد، عمق به منزله ایجاد یک فضای شاه نشین یا فضایی دارای سلسله مراتب بالایی است که در فرایند زیارت هم این موضوع حائز اهمیت است؛ یعنی فضاهای اصلی یا مقصد اصلی زیارت باید دارای بیشترین سلسله مراتب باشند.

جدول ۵: تحلیل محوری پارامتر عمق روی پلان همکف حرم مطهر (نگارندگان).

عمق (Mean Depth R ^۳)		
Max	Average	Min
۲,۹۴۳۶۹	۲,۵۳۱۶۸	۲,۰۷۹
		

تا این قسمت به تعریف پارامترهای مختلف پیکره‌بندی فضایی در حرم مطهر پرداخته و فضاها به نسبت این پارامترها توصیف شد. در این قسمت به مؤلفه‌های مختلف بر ساخته از پارامترها با توجه به نمودار پراکنش خواهیم پرداخت و این مفاهیم از طریق این نمودارها تشریح خواهد شد.

همان‌طور که در تعریف مفهوم خوانایی ذکر شد، هرچه میزان شاخص هم‌پیوندی و ارتباط به طور هم‌زمان افزایش یابند، خوانایی فضا افزایش خواهد یافت. همان‌طور که در تصویر ۷ مشخص است بیش از نیمی از فضاهای حرم مطهر دارای خوانایی بالا هستند که در جدول ۲ و مطابق تصویر هم‌پیوندی می‌توان این موضوع را مشاهده کرد، اما تراکم خوانایی در قسمت‌های زیادی پایین است، چون تراکم نقاط در قسمت پایین نمودار پراکنش بالاست.



تصویر ۷: تصویر بالا: نمودار پراکنش (Scatter Plot) مفهوم «خوانایی»؛ تصویر وسط: نمودار پراکنش مفهوم «انتخاب‌پذیری»؛ تصویر پایین: نمودار پراکنش مفهوم «سهولت دسترسی» (نگارندگان).

در نمودار پراکنش «انتخاب‌پذیری»، پراکنش فضاهای انتخاب‌پذیر در مجموعه زیاد است؛ یعنی تعدادی از فضاها دارای انتخاب‌پذیری بسیار بالایی هستند و این به معنای آن است که زائران، مادامی که در آن فضاها قرار می‌گیرند می‌توانند راه‌های مختلفی را برای رسیدن به فضاهای دیگر داشته باشند. این موضوع به خصوص برای زائرانی که مسیرها را به خوبی بلد نیستند، حائز اهمیت است؛ اما انتخاب‌پذیری به‌طور کلی در این مجموعه از میزان پایینی برخوردار است، به دلیل اینکه پارامتر انتخاب یا حرکت طبیعی در مجموعه دارای مقادیر بسیار پایینی است. این موضوع می‌تواند علل مختلفی داشته باشد. یکی از دلایل آن اقتصاد حرکتی است؛ یعنی افراد سعی می‌کنند از کوتاه‌ترین مسیر به فضای مد نظر برسند بدون اینکه جذابیت دیگر فضاها، مسئله آن‌ها باشد.

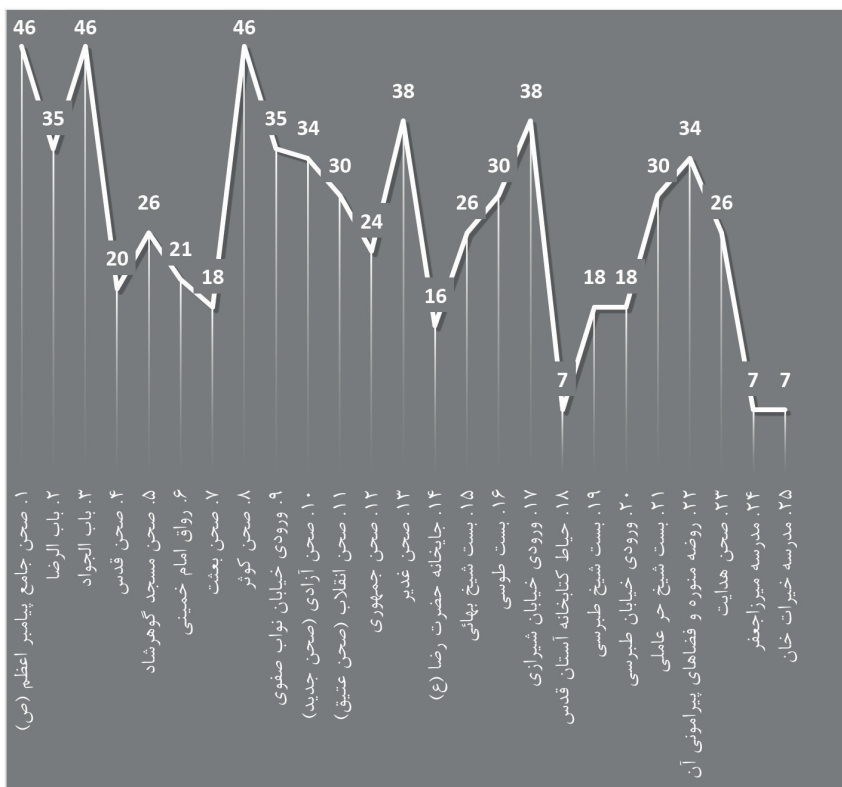
نمودار پراکنش مفهوم سهولت دسترسی بیانگر آن است که بسیاری از فضاهای حرم مطهر دارای سهولت دسترسی هستند. به میزانی که مفهوم عمق در این نمودار بیشتر می‌شود، به منزله خصوصی‌تر بودن فضا و جدا افتادگی نسبت به دیگر فضاهاست.

۲-۳. تفسیری درباره یافته‌های حاصل از تحلیل‌های نحوفاضا

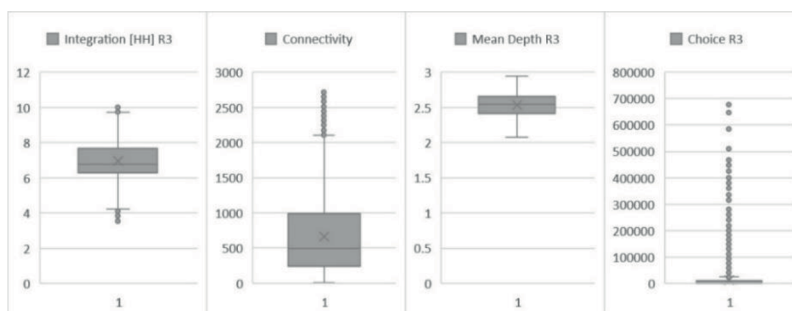
همان‌طور که در تصویر ۵ مشاهده می‌شود، مفهوم «هم‌پیوندی» مهم‌ترین پارامتر است. از این‌رو، برای فهم بهتر، مفهوم هم‌پیوندی را در فضاهای مختلف حرم مطهر مطابق تصویر ۸ با یکدیگر مقایسه کردیم.

تعدادی از فضاها مانند مدرسه میرزا جعفر، مدرسه خیرات‌خان و حیاط کتابخانه آستان قدس دارای کم‌ترین میزان هم‌پیوندی و صحن جامع پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله، باب‌الجواد، صحن کوثر، صحن غدیر و ورودی خیابان شیرازی دارای بیشترین مفهوم هم‌پیوندی هستند.

در تصویر ۹ نمودار جعبه و خط برای مفاهیم مختلف نمایش داده شده است. پارامترهای هم‌پیوندی و عمق دارای توزیع یکنواختی در مجموعه هستند، اما برای مفهوم ارتباط این توزیع یکنواخت نیست و نمودار به سمت مقادیر پایین‌تر دارای چولگی است. در پارامتر حرکت طبیعی یا انتخاب هم مقادیر پراکندگی در نمودار به سمت پایین میل کرده است، اگرچه در بعضی از نقاط مفهوم انتخاب دارای مقادیر بسیار بالایی است و توزیع آن یکنواخت نیست.



تصویر ۸: میزان هم‌پیوندی فضاهای مختلف حرم مطهر نسبت به یکدیگر مبتنی بر خطوط محوری اصلی در نرم‌افزار دپس‌مپ (نگارندگان).



تصویر ۹: نمودار نمودار جعبه و خط (Box and whisker plot) مفهوم «ارتباط»، «هم‌پیوندی»، «عمق» و «حرکت طبیعی» (نگارندگان).

۴. نتیجه‌گیری

همان‌طور که ذکر شد، هدف این مقاله شناخت پیکره‌بندی فضایی حرم مطهر است که با روش خطوط محوری و تحلیل‌های نرم‌افزار دپس‌مپ انجام شد. پارامترهای مختلف «هم‌پیوندی»، «عمق»، «ارتباط» و «حرکت طبیعی» در فضاهای مختلف حرم مطهر دارای تفاوت‌های چشمگیری است. پارامتر «هم‌پیوندی» و «ارتباط» دارای مقادیر عددی نزدیک در فضاهای مختلف بوده و در لایه بیرونی حرم مطهر دارای مقادیر بالاتری نسبت به فضاهای پیرامون بقعه است؛ پارامتر «عمق» بر عکس دو پارامتر ذکر شده در فضاهای پیرامونی دارای مقادیر پایین‌تر و در فضاهای مرکزی‌تر دارای مقادیر بالاتری است که نشان دهنده سلسله مراتب دسترسی و شاه‌نشین بودن فضاهای مرکزی مجموعه است. در انتها با مقایسه این سه پارامتر با یکدیگر به بررسی مؤلفه‌های «خوانایی»، «سهولت دسترسی» و «انتخاب‌پذیری» پرداخته شد.



تصویر ۱۰: نتایج حاصل از مؤلفه خوانایی در فضای معماری حرم مطهر (نگارندگان).

مؤلفه «خوانایی» در پیکره‌بندی فضایی حرم مطهر دارای توزیع مناسبی بود که سبب مسیریابی ساده و سردرگم نشدن زائران در موقع حرکت می‌شود، به‌خصوص بین ورودی‌های اصلی باب‌الجواد، باب‌الرضا و محیط پیرامونی حرم‌مطهر؛ اما مطابق پیکره‌بندی فضایی، بخش‌هایی از فضا به صورت پیچیده هستند و سبب عدم شکل‌گیری نقشه‌های شناختی در ذهن مخاطب از مسیرها می‌شوند این موضوع در فضاها پیرامون بقعه اتفاق می‌افتد که فضاها از طریق ورودی‌های خیلی کم عرض به یکدیگر دسترسی دارند (تصویر ۱۰).

اما مؤلفه «سهولت دسترسی» در عموم فضاها دارای مقادیر نسبتاً پایین‌تری است؛ این موضوع بیان می‌کند که امکان حضور، حرکت و رضایت کاربران از برخی فضاها پایین است. از این‌رو، باید تمهیداتی از جمله اجرای مراسم فرهنگی و زیارتی خاص به صورت دوره‌ای، پذیرایی‌های بخصوص، ایجاد کیفیت‌های فضایی خاص (روشن کردن شمع و ...) در این فضاها صورت گیرد که پایین بودن این مؤلفه در پیکره‌بندی این فضاها جبران شود (تصویر ۱۱).



تصویر ۱۱: نتایج حاصل از مؤلفه سهولت دسترسی در فضای معماری حرم‌مطهر (نگارندگان).

مؤلفه «انتخاب‌پذیری» در فضاهای مرکزی حرم مطهر دارای مقادیر مناسبی است و این فضاها را به فضاهای خصوصی‌تر تبدیل کرده است. زیارت در این فضاها عموماً انفرادی برگزار می‌شود، اما در فضاهای پیرامونی که «انتخاب‌پذیری» دارای مقادیر پایین‌تری بود. فضاهای عمومی‌تری تلقی شده و عموماً مراسم به صورت جمعی برگزار می‌شود. با توجه به پیکره‌بندی حرم مطهر پیشنهاد می‌شود برای توزیع کاربری‌های موقت یا به منظور برگزاری مراسم کوتاه مدت از نتایج این تحلیل بهره برده شود و مراسم جمعی به فضاهای همگانی‌تر منتقل شود و مراسم کوچک‌تر به فضاهای خصوصی‌تر انتقال یابد (تصویر ۱۲).



تصویر ۱۲: نتایج حاصل از مؤلفه انتخاب‌پذیری در فضای معماری حرم مطهر (نگارندگان).

تقدیر و تشکر

نگارندگان بر خود لازم می‌دانند تا از «مهندسین مشاور معماری و شهرسازی آستان قدس رضوی» برای حمایت از این طرح پژوهشی و در اختیار گذاشتن تصاویر و نقشه‌های حرم مطهر رضوی به پژوهشگران، کمال تشکر را داشته باشند که بدون حمایت آن‌ها این تحقیق میسر نمی‌شد؛ همچنین از «مهندس مهران عبدی» برای راهنمایی‌هایشان به منظور انجام این طرح پژوهشی نهایت تشکر را داریم.

پی نوشت‌ها

۱ از این پس به منظور اختصار در متن به جای «حرم مطهر رضوی» از «حرم مطهر» استفاده خواهد شد.

2 Libertarianism

3 Possibilism

4 Probabilitism

5 Determinism

۶ توضیحات تکمیلی نرم افزار را می توان در سایت سازنده نرم افزار به آدرس زیر مشاهده کرد.

[/https://www.spacesyntax.online](https://www.spacesyntax.online)

۷ شایان ذکر است که فضاهای پیرامون روضه منوره و همچنین رواق امام خمینی (ره) اگرچه به منظور زیارت انتخاب می شوند، اما به دلیل حرکت بسیار زائران در این فضاها به منظور رسیدن به دیگر فضاها، این فضاها هم جزو فضاهای حرکتی حساب شده اند.

8 Bill Hillier

9 Julienne Hanson

10 The Bartlett Faculty of the Built Environment

11 Alasdair Turner

12 Natural movement or configuration and attraction in urban pedestrian movement

13 Configuration

14 Movement

15 Attractions

16 Convex Space

17 Axial Line

18 Intersection Points

19 Isoviŝt

20 Integration

21 Conectivity

22 Spatial Depth

23 Choice

24 Flow through a space

25 Legibility

26 Selectivity

27 Accessibility

منابع و مأخذ

- اکبری، امیر؛ زمانی، محبوبه و اسماعیلی، نویدرضا. (۱۴۰۱). «تجلی نگرش‌های شیعی در معماری و تزیینات رواق‌های حرم رضوی در دوران صفوی (با تکیه بر رواق حاتم خانی)». *فرهنگ رضوی*. ۱۰(۴۰). صص: ۶۵-۱۰۵.
- باوندیان، علیرضا. (۱۳۹۶). «شاخص‌های ارزشی مسجد گوهرشاد مشهد از منظر حکمت انسی». *فرهنگ رضوی*. ۵(۱۷). صص: ۲۰۹-۲۳۰.
- بمانیان، محمدرضا؛ جلوانی، متین و ارجمندی، سمیرا. (۱۳۹۵). «بررسی ارتباط میان پیکربندی فضایی و حکمت در معماری اسلامی مساجد مکتب اصفهان (نمونه‌های موردی: مسجد آقانور، مسجد امام اصفهان و مسجد شیخ لطف‌الله)». *مطالعات معماری ایران*. ۵(۹). صص: ۱۴۱-۱۵۷.
- پنجه‌باشی، الهه. (۱۴۰۲). «مطالعه تحلیلی نقاشی صحن عتیق امام رضا (علیه السلام) اثر محمود خان ملک الشعرا نقاش دوره قاجار (۱۳۱۱/۱۲۲۸ ه. ق/ ۱۸۱۱-۱۸۹۳ م)». *فرهنگ رضوی*. ۱۱(۴۳). صص: ۱۹۳-۲۲۰.
- پیوسته‌گر، یعقوب؛ حیدری، علی‌اکبر؛ کیایی، مریم و کیایی، مهدخت. (۱۳۹۶). «تحلیل فرایند مسیریابی با استفاده از روش نحوفضا در موزه هنرهای معاصر». *هویت شهر*. ۳۰(۱۱). صص: ۴۵-۵۸.
- ثبات‌ثانی، رقیه؛ بلالی اسکویی، آریتا؛ شقاقی، شهریار و ابراهیمی، احدنژاد. (۱۴۰۰). «بازتاب انقلاب اسلامی در معماری معاصر ایران در بازه زمانی ۵۷-۷۷ (نمونه موردی: حرم رضوی)». *فرهنگ رضوی*. ۹(۳۶). صص: ۱۵۵-۱۹۷.
- چراغی‌فر، فائزه؛ سلطان‌زاده، حسین و قدوسی‌فر، هادی. (۱۴۰۲). «بازخوانی ادراک فضای سالمندان با تطبیق نقشه‌های نحوفضا و نقشه‌های شناختی مطالعه موردی: آسایشگاه سالمندان کهریزک». *صفه*. ۳۳(۱۰۱). صص: ۳۵-۴۸.
- حمیدی‌راوری، فاطمه؛ تقدیر، سمانه و حصار، پدram. (۱۴۰۱). «بررسی و مقایسه پیکره‌بندی مسجد-مدرسه‌های دوره قاجاریه با استفاده از روش نحوفضا (نمونه موردی: شهر تهران)». *اندیشه معماری*. ۶(۱۲). صص: ۷۸-۱۰۰.
- حق‌لسان، مسعود. (۱۴۰۲). «بهینه‌سازی طراحی فضایی ایستگاه‌های مترو شهری با استفاده از روش نحوفضا». *معماری و شهرسازی آرمان شهر*. ۱۶(۴۴). صص: ۴۹-۶۷.
- حیدری، علی‌اکبر، قاسمیان اصل، عیسی و کیایی، مریم. (۱۳۹۶). «تحلیل ساختار فضایی خانه‌های سنتی ایران با استفاده از روش نحوفضا مطالعه موردی: مقایسه خانه‌های یزد، کاشان و اصفهان». *مطالعات شهر ایرانی اسلامی*. ۷(۲۸). صص: ۲۱-۳۳.
- خان حسین آبادی، عطیه. (۱۳۹۹). «مضامین کاشی‌نگاره‌های دوره قاجار در حرم مطهر رضوی (مطالعه تطبیقی کاشی‌نگاره معجزه حمله شیران به حمیدبن مهران با تصاویر چاپ سنگی)». *فرهنگ رضوی*. ۸(۲۹). صص: ۹۵-۱۳۴.

سلطانی فرد، هادی؛ مرادی، زهره سادات. (۱۳۹۵). «دگرگونی جایگاه مسجد جامع در پیکره‌بندی فضایی شهر اسلامی مورد مطالعه: مسجد جامع شهر سبزوار». *پژوهش‌های معماری اسلامی*. (۲). صص: ۱۰۷-۱۲۳.

سهیلی، جمال‌الدین؛ عارفیان، انسیه. (۱۳۹۵). «تحلیل روابط اجتماعی-انسانی در فضاهای مسجد مدرسه‌های دوره قاجار قزوین بر اساس رویکرد نحوفضا». *پژوهش‌های جغرافیای انسانی*. (۳). صص: ۴۷۵-۴۹۱.

شایسته‌فر، مهناز. (۱۳۹۲). «بررسی محتوایی کتیبه‌های رواق‌های ساخته‌شده در حرم رضوی در عصر تیموری و صفوی». *فرهنگ رضوی*. (۳). صص: ۱۱۷-۱۴۷.

شیرخانی، علیرضا؛ صحاف، محمد خسرو؛ فرکیش، هیرو و چوگانیان، داود. (۱۴۰۱). «بررسی تطبیقی ارتباط میان حکمت و چیدمان فضایی در معماری مساجد سنتی و معاصر با بهره‌گیری از نرم‌افزار «نحوفضا» (نمونه موردی: مساجد خراسان رضوی)». *فرهنگ معماری و شهرسازی اسلامی*. (۱). صص: ۷۵-۹۳.

صدری کیا، سمیه. (۱۳۹۴). «اصول توسعه کالبدی حرم مطهر رضوی با تاکید بر تحولات تاریخی قرن نهم هجری قمری». *پژوهشنامه خراسان بزرگ*. (۱۸). صص: ۴۷-۶۰.

طاهر طلوع دل، محمدصادق؛ آزاد ارمکی، مرضیه و دیناروند، محمد. (۱۴۰۱). «عوامل فضایی احساس معنوی در محیط معماری حرم مطهر رضوی با بهره‌گیری از رویکرد روان‌شناسی رفتارگرا». *مرمت و معماری ایران*. (۲۹). صص: ۵۵-۷۲.

عباس‌زادگان، مصطفی. (۱۳۸۱). «طراحی شهری: روش چیدمان فضا در فرایند طراحی شهری با نگاهی به شهر یزد». *مدیریت شهری و روستایی*. (۳). صص: ۶۴-۷۵.

عماد، فاطمه؛ موحد، خسرو؛ تقی‌پور، ملیحه و حیدری، علی‌اکبر. (۱۳۹۹). «بازشناسی اصول سلسله مراتب مکانی در مساجد سنتی ایران و تحلیل آن با روش نحوفضا (مطالعه موردی: مساجد شهر شیراز)». *مطالعات هنر اسلامی*. (۴۰). صص: ۲۵۰-۲۶۷.

فلاح زرومی، زهرا؛ حمزه‌نژاد، مهدی. (۱۴۰۲). «بازشناسی مؤلفه‌های هویت بخش معماری در روند جهانی شدن و تبیین هویت معماری اسلامی در مواجهه با این عصر (با نگرش به تحلیل عناصر هویتی مسجد الحرام و حرم حضرت امام رضا (علیه‌السلام)». *پژوهشنامه خراسان بزرگ*. (۵۲). صص: ۱۹-۲۶.

فلکیان، نرجس؛ صفری، حسین؛ کاظمی، علی. (۱۴۰۰). «ریخت‌شناسی معماری معنا محور با استفاده از روش چیدمان فضا (مطالعه موردی: مسجد حکیم اصفهان)». *نگرش‌های نو در جغرافیای انسانی*. (۳). صص: ۲۵۸-۲۷۴.

کمالی‌پور، حسام؛ معاریان، غلامحسین؛ فیضی، محسن و موسویان، محمد فرید. (۱۳۹۱). «ترکیب شکلی و پیکره‌بندی فضایی در مسکن بومی: مقایسه تطبیقی عرصه‌بندی فضای مهمان در خانه‌های سنتی کرمان». *مسکن و محیط روستا*. (۳۱). صص: ۳-۱۶.

کلانتری، سعیده؛ اخلاصی، احمد؛ اندجی گرمارودی، علی و خلیل بیگی خامنه، آرمان. (۱۳۹۷).

- «تحلیل ارتباط میان ساختار فضایی و رفتار حرکتی کاربران به روش چیدمان فضا (مطالعه موردی: پردیس مرکزی دانشگاه تهران)». **آمایش محیط**. ۱۱ (۴۳). صص: ۲۱۵-۲۳۴.
- کیایی، مریم؛ پیوسته گر، یعقوب و حیدری، علی اکبر. (۱۳۹۶). «جایگاه پایه‌ای ایوان در ارتقاء راندمان عملکردی در مساجد». **پژوهش‌های معماری اسلامی**. ۱۵ (۱). صص: ۶۸-۸۳.
- محمدی سیجانی، محمد هادی؛ جاویدی نژاد، مهرداد و منصور، بهروز. (۱۴۰۰). «رمزگشایی هویت حرکتی در فضای مساجد تهران پس از دوره مشروطه با استفاده از تکنیک شبکه‌های محوری». **جغرافیا (برنامه‌ریزی منطقه‌ای)**. ۱۱ (۴۴). صص: ۸۲۰-۸۴۱.
- مصباح، فرشید؛ وثیق، بهزاد و مسعودی نژاد، مصطفی. (۱۴۰۲). «واکاوای مفهوم خلوت با تکنیک نحو فضا در سازمان فضایی خانه‌های روستایی؛ نمونه موردی: استان بوشهر». **مسکن و محیط روستا**. ۴۲ (۱۸۱). صص: ۳-۱۸.
- ملایی شمس، وجیهه؛ رضوانی، علیرضا و میرزاویری، مجید. (۱۴۰۰). «کاربرد و بسط نظریه گراف در روش نحو فضا تدوین مدل کاربردی تحلیل در معماری». **مرمت و معماری ایران**. ۱۱ (۲۵). صص: ۱۵-۳۶.
- منصوری، سیدتاج الدین؛ ضرغامی، اسماعیل. (۱۴۰۱). «تبیین رابطه انسان - محیط با استفاده از نقد مبانی نظری نحو فضا». **انسان و محیط زیست**. ۲۰ (۱). صص: ۱۵۹-۱۸۱.
- مهدی نژاد، جمال الدین؛ عظمتی، حمیدرضا و صادقی حبیب‌آباد، علی. (۱۳۹۹). «بررسی ساختار مساجد سنتی، معاصر و پس از انقلاب اسلامی با روش نحو فضا (نمونه مورد مطالعه: مسجد جامع اصفهان، مسجد دانشگاه تهران، مسجد الغدیر، مسجد شهرک غرب)». **مرمت و معماری ایران**. ۱۰ (۲۲). صص: ۱۵-۳۶.
- مهرابیان، ساهره؛ صفری، حسین و سهیلی، جمال الدین. (۱۳۹۹). «مقایسه تطبیقی ریخت‌شناسی مدارس معاصر ایران با استفاده از روش چیدمان فضا». **نوآوری‌های آموزشی**. ۱۹ (۲). صص: ۱۳۵-۱۶۴.
- میرسلامی، مهسا؛ عمرانی‌پور، علی. (۱۴۰۰). «شناخت مقرهای جمعی-رفتاری مساجد بر اساس الگوی سینومرف رفتار کاربران و کالبد (مطالعه موردی: مساجد حیاط مرکزی-ایوانی شهر قزوین)». **فضای زیست**. ۱۱ (۱). صص: ۱-۲۰.
- _____ (۱۴۰۱). «واکاوای نقش فضاهای میانی در نظام توده - فضا و چگونگی آن بر نحوه رفتار جمعی (مطالعه موردی در عرصه‌های میانی مساجد قزوین)». **علوم و تکنولوژی محیط زیست**. ۲۴ (۴). صص: ۶۷-۶۰.
- نقره کار، عبدالحمید؛ حمزه نژاد، مهدی و دهقانی تفتی، محسن. (۱۳۸۹). «بررسی تأثیر محیط طبیعی بر رفتار و اخلاق از دید متفکران اسلامی و نتایج آن در طراحی محیط مصنوع». **آرمانشهر**. ۳ (۵). صص: ۷۹-۹۶.
- ورمقانی، حسنا. (۱۴۰۱). «تحلیل عوامل پیکربندی فضایی مؤثر بر قابلیت بازدیدپذیری اماکن تاریخی (نمونه مطالعه: مسجد عتیق قزوین و بافت پیرامون)». **برنامه‌ریزی و توسعه محیط شهری**. ۲ (۸). صص: ۹۳-۱۰۸.

هدایتی، فاطمه؛ سهیلی، جمال‌الدین؛ رهبری‌منش، کمال. (۱۴۰۱). «تبیین رابطه فضاها‌ی بینابین با خوانایی محیط در مساجد جامع دوران سلجوقی به روش نحو فضا. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی. (۱)۵۵. صص: ۲۴۹-۲۷۴.

همدانی گلشن، حامد. (۱۳۹۷). «تبیین رابطه پیکره‌بندی فضایی و تعاملات اجتماعی در طرح‌بندی محیط‌های مسکونی معاصر؛ کوی نارمک، کوی یوسف‌آباد و شهرک غرب». پایان‌نامه دکتری تخصصی رشته معماری. دانشگاه تهران.

References

- Azam, Z. 2007. The Social Logic of The Mosque: a study in building typology (pp. 1-17). Presented at the Proceedings, 6th International Space Syntax Symposium, İstanbul. Türkiye.
- Abbaszadegan, M. 2008. Urban design: the method of space Syntax in the process of urban design with a look at the city of Yazd. Journal of Urban Management; 9(3): 64-75.[In Persian].
- Abdollahi, A., Jalaeian Ghane, N., Moodi, A., & Aeini, S. 2021. A morphological-historical study on the initial core of the Razavi Holy Shrine Complex (With a focus on narrative documents and in comparison with the architectural design of the Sassanid and Early Islamic Palaces). The Monthly Scientific Journal of Bagh-e Nazar, 17(93), 5-22. <https://doi.org/10.22034/bagh.2020.214972.4418>
- Akbari, A., Zamani, M., & Esmaili, N. R. 2022. Manifestation of Shiite Attitudes in the Architecture and Decorations of the Porticoes of the Razavi Shrine During the Safavid Era (Based on Hatam Khan's Portico). Journal of Razavi Culture, 10(40), 65-105. <https://doi.org/10.22034/farzv.2022.335914.1754>. [In Persian].
- Alsudairi, A., Baagil, A., Shaawat, M., & Mohammed, B. 2023. Accessibility and spatial integration evaluation of masjid in Saudi Arabia using space syntax. Journal of Engineering Research, ICMA Special Issue, 1-16. <https://doi.org/10.36909/jer.ICMA.20219>
- Bavandiyani, A. 2017. Value indexes of Gohrshad mosque in Mashhad from the perspective of intimacy wisdom. Journal of Razavi Culture, 5(17), 209-230. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.23452560.1396.5.17.8.4>. [In Persian].
- Bemaniyan, M., Jelvani, M., & Arjmandi, S. 2022. Spatial Configuration and the Islamic Philosophy in Isfahan Madrassah-Mosques (Case studies: Aqanur, Sheykh-Lotf Allah and Imam Mosques). Journal of Iranian Architecture Studies, 5(9), 141-157.[In Persian].
- Emad, F., Movahed, Kh., Taghipour, M., & Heidari, A.A. 2021. Recognition of the Principles of Spatial Hierarchy in Traditional Mosques of Iran and its Analysis by Space Syntax Method (Case study: Mosques of Shiraz). Islamic Art, 17(40): 250-267. <https://doi.org/10.22034/ias.2020.259734.1446>. [In Persian].
- Falakian, N., Safari, H., & Kazemi, A. 2021. Morphology of Meaning-Oriented Architecture Using Space Syntax Method Case Study: Ali Mosque of Isfahan. The Monthly Scientific Journal of Bagh-e Nazar, 18(96), 29-44. <https://doi.org/10.22034/bagh.2020.231213.4551>
- _____. 2021. The Morphology of Semantic Architecture Using the Method of Space Syntax Case study: (Hakim Mosque of Isfahan). Quarterly of New Attitudes in Human Geography ,13(3), 258-274. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.66972251.1400.13.3.13.6>. [In Persian].
- Fallah Zaroomi, Z., & Hamzenejad, M. 2023. Recognition the elements which give identity to

the Islamic architecture in the process of globalization and explaining the identity of Islamic architecture in the face of this era (With a view to analyze the identity elements of the Masjid Al-Haram and the shrine of Imam Reza.AS). *Journal of Great Khorasan*, 14(52), 19-26. <https://doi.org/10.22034/jgk.2023.348761.1065>. [In Persian].

Farshidi, M., Mansouri, S. A., & Mirshahzadeh, Sh. 2023. A study of Space Syntax in Understanding the Spatial-Social System of Contemporary Housing Case Study: Single-Unit Dwellings in Isfahan. *The Monthly Scientific Journal of Bagh-e Nazar*, 20(119), 5-22. <https://doi.org/10.22034/bagh.2023.334681.5155>

Gibson, J. 2015. *The Ecological Approach to Visual Perception*. United Kingdom: Psychology Press.

Hajian, M., Alitajer, S., & Mahdavejad, M.J. 2020. The Influence of Courtyard on the Formation of Iranian Traditional Houses Configuration in Kashan. *Armanshahr Architecture & Urban Development*, 13(30), 43-55. <https://doi.org/10.22034/aaud.2020.133667.1554>

Hamedani Golshan, H. 2018. Explaining the relationship between spatial configuration and social interactions in the design of contemporary residential environments; Koi Narmak, Koi Yusufabad and Shahrak Gharb. Doctoral dissertation, University of Tehran: Tehran. [In Persian].

Hamidi Ravari, F., Taghdir, S., & Hessari, P. 2022. Investigation and comparison of mosque-schools configuration, the Qajar period by using space syntax method (Case study: Tehran city). *Journal of Architectural Thought*, 6(12), 78-100. <https://doi.org/10.30479/at.2022.17371.1888>. [In Persian].

Hanson, J. 1999. *Decoding Homes and Houses*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Haq, S. 2001. *Complex architectural settings: An investigation of spatial and cognitive variables through wayfinding behavior*. Georgia Institute of Technology, United States.

Haghlesan, M. (2023). Optimizing the Spatial Design of Urban Metro Stations Using the Space Syntax Method. *Armanshahr Architecture & Urban Development*, 16(44), 49-67. <https://doi.org/10.22034/aaud.2023.360784.2716>. [In Persian].

Hedayati, F., Soheili, J., & Rahbarimanesh, K. (2022). Explaining the Relationship Between In-Between Spaces and the Quality of Architectural Legibility in the Seljuk Congregational Mosques according to the Space Syntax Technique. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 55(1), 249-274. <https://doi.org/10.22059/jhic.2023.353887.654394>. [In Persian].

Heidari, A. A., Ghasemian Asl, E., & Kiaee, M. 2017. Analysis of the spatial structure of traditional Iranian houses using the spatial method (case study: comparing the houses of Yazd, Kashan and Isfahan). *Iranian Islamic city studies*. 7(28), 21-34. [In Persian].

Hillier, B., & Iida, Sh. 2005. Network and Psychological Effects in Urban Movement. In A. G. Cohn & D. M. Mark (Eds.), (A. G. Cohn & D. M. Mark, Eds.), *Spatial Information Theory* (Vol. 3693, pp. 475-490). Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg. Retrieved from http://link.springer.com/10.1007/11556114_30

Hillier, B., Turner, A., Yang, T., & Park, H. 2010. Metric and topo-geometric properties of urban street networks: some convergences, divergences, and new results. *The Journal of Space Syntax*, 1(2), 258-279.

Hillier, B., Yang, T., & Turner, A. 2012. Normalising least angle choice in Depthmap and how it opens up new perspectives on the global and local analysis of city space. *The Journal of Space Syntax*, 3(2), 155-193.

Hillier, B; Penn, A; Hanson, J; Grajewski, T; & Xu, J. (1993). *Natural movement: or, configuration*

and attraction in urban pedestrian movement. *Environment and Planning B: Planning and Design*, 20(1), 29-66. <https://doi.org/10.1068/b200029>

Hillier, B. 2007. *Space is the machine: A configurational theory of architecture*. United Kingdom: Space Syntax.

_____. 2016. What are cities for? and how does it relate to their spatial form? *The Journal of Space Syntax*, 6(2), 199-212.

Hillier, B; & Hanson, J. 1984. *The social logic of space*. New York: Cambridge University Press.

Kamlipour, H., Memarian, G.H., Faizi, M., Mousavian, S.M.F. 2012. Formal Classification & Spatial Configuration in Vernacular Housing: A Comparative Study on the Zoning of the Reception Area in Traditional Houses of Kerman Province. *Journal of Housing and Rural Environment*; 31(138): 3-16.[In Persian].

Kalantar, S., Ekhlasi, A., Andaji Garmaroudi, A., & Khalilbeigi Khamene, A. 2019. Analysis of the relationship between spatial structure and motivation behaviors of users by space syntax (Case study: Central Campus of Tehran University). *Quarterly Journal of Environmental Based Territorial Planning*, 11(43), 215-234.

Khan Hossein Abadi, A. 2020. The Themes Of The Qājār Paintings Of Tiles In The Radavī Shrine (A Comparative Study Of The Tile Painting Of Miracles Of The Lion's Attack On Ḥamid ibn Mehrān With Lithographic Impressions). *Journal of Razavi Culture*, 8(29), 95-134. <https://doi.org/10.22034/farzv.2020.107591>. [In Persian].

Kiaee, M., Peyvastehgar, Y., & Heidari, A.A. 2017. Eyvan Basic Position to Improve Operational Efficiency in Mosques. *Journal of Researches in Islamic Architecture*; 5(1): 68-83.] In Persian[.

Klarqvist, B. 1993. A Space Syntax Glossary. *Nordisk Arkitekturforskning*, 2, 11-12. Retrieved from <http://arkitekturforskning.net/na/article/view/778>.

Kooti, J., Sabernejad, J., & Matin, M. 2023. The Use of the Spatial Arrangement Method for the Hierarchy of Entry in the Houses of Tehran Over the Late Qajar and the First Pahlavi Eras with Emphasis on Privacy. *The Monthly Scientific Journal of Bagh-e Nazar*, 20(123), 31-42. <https://doi.org/10.22034/bagh.2023.352847.5232>.

Long, Y., Baran, P. K., & Moore, R. 2007. The Role of Space Syntax in Spatial Cognition: evidence from urban China. Presented at the 6th International Space Syntax Symposium, İstanbul.

Mahdi Nejad, J., Azemati, H., & Sadeghi Habib Abad, A. 2020. Investigating the Structure of Traditional, Contemporary and Post-Islamic Revolution Mosques via the Method of Space Syntax (Case Study: Jameh Mosque of Isfahan, University of Tehran Mosque, Al-Ghadir Mosque, Shahrak-e Gharb Mosque). *Maremat & Memari-e Iran*; 10(22): 15-36. <http://dx.doi.org/10.52547/mmi.10.22.15>. [In Persian].

Mansoori, S. T., & Zarghami, E. (2022). Explain the Human-Environment Relationship Using a Critique of the Theoretical Foundations of Space Syntax. *Human & Environment*, 20(1), 159-181. [In Persian].

Mehrabiyan, S., Safari, H. Soheili, J. 2020. Comparative morphology Of Contemporary schools by using space syntax Method:Case Study: Dar ul-Funun School and Shahpoor school, *Journal of Educational Innovations*, 19(74), 135-161. <https://doi.org/10.22034/jei.2020.112725>. [In Persian].

Mesbah, F., Vasigh, B., Masoudinezhad, M. 2023. Analyzing the concept of solitude with the spatial syntax technique in the spatial organization of rural homes; case Study: Bushehr province. *Journal of Housing and Rural Environment*; 42(181): 3-18. <http://dx.doi.org/10.22034/42.181.3>. [In Persian].

Mirsalami, M., & Omranipour, A. 2021. Study of Sociability in Behavior Settings of «Mosques» based on the Behavior- Milieu Synomorphy (Case Study: Central Courtyard -Iwan Mosques in Qazvin). *Life Space Journal*, 1(1), 1-20.[In Persian].

_____ . 2022. Investigating the role of Intermediate Spaces in the Mass-Space System and how it Affects the Organization of Collective Performance (Case Study in the Middle Areas of Qazvin Mosques). *Journal of Environmental Science and Technology*, 24(4), 47-60.[In Persian].

Mohammadi Sijani, M. H., Javidinejad, M., & Mansouri, B. 2021. Decoding the movement identity in the space of mosques in Tehran after the constitutional period using the technique of axial networks. *Geography (Regional Planning)*, 11(44), 820-841. <https://doi.org/10.22034/jgeoq.2023.383979.4011>. [In Persian].

Mollae Shams, V. Rezvani, A. Mirzavaziri, M. 2021. The application and development of graph theory through the space syntax method: The implementation of analytical practical model in architecture. *Maremat & Memari-e Iran*, 11(25), 15-36. <http://dx.doi.org/%E2%80%8E10.52547/mmi.1646.13990231>. [In Persian].

Noghrekar, H., Hamzenejad, M., Dehghani Tafti, M. 2011. Analyze of environment's effects on behavior and comportment, from Islamic Intellectuals Point of View and its Reaults on Environment Design. *Armanshahr Architecture & Urban Development*, 3(5), 79-96.[In Persian].

Ostwald, M. J., & Dawes, M. J. 2018. *The Mathematics of the Modernist Villa Architectural Analysis Using Space Syntax and Isoviists*. Birkhäuser.

Panjehbashi, E. 2023. Analytical Study of the Painting of the 'Atiq Courtyard of Imam Ridā (as) by Mahmoud Khan Malek al-Sho'arā, a Painter of the Qājār Era (1311-1228 AH/1811-1893 AD). *Journal of Razavi Culture*, 11(43), 193-220. <https://doi.org/10.22034/farzv.2023.363301.1806>. [In Persian].

Penn, A., Hillier, B., Banister, D., & Xu, J. 1998. Configurational modelling of urban movement networks. *Environment and Planning B: Planning and Design*, 25(1), 59-84. <https://doi.org/10.1068/b250059>

Redjem, M., & Mazouz, S. 2022. Spatial and social interaction in medieval Algerian mosques: a morphological analysis using space syntax. *Built Heritage*, 6(1), 1-21. <https://doi.org/10.1186/s43238-022-00064-y>

Sadrikiā, S. 2016. Principles of physical development of the Razavi Holy Shrine with focus on the historical developments of the ninth century A.H. *Journal of Greate Khorasan*. 5(18), 47-60. [In Persian].

Shayestehfar, M. 2013. Content Analysis of the Epigraphs Engraved on the Imam Reza (A.S) Holy Shrine Verandas in Timurid and Safavid Eras. *Journal of Razavi Culture*, 1(3), 117-147. <https://doi.org/10.22034/farzv.2013.1.3.5.5>. [In Persian].

Shirkhani, A., Sahaf, Kh., Farkisch, H., & Choganian, D. 2021. Space Syntax Reading in Traditional Mosques of Khorasan Razavi and Its Relationship with Iranian-Islamic Wisdom. *Creative City Design*, 4(3), 79-89. Retrieved from https://crcd.mashhad.iau.ir/article_687810.html

_____ . 2022. Comparative Study of the Relationship between Wisdom and Spatial Arrangement in the Architecture of Traditional and Contemporary Mosques Using «Ucl Depth Map» Software (Case Study: Khorasan Razavi Mosques). *Culture of Islamic Architecture and Urbanism Journal*; 7(1): 75-93. <http://dx.doi.org/10.52547/ciauj.7.1.75>. [In Persian].

Sobatsani, R., Balali Oskoyi, A., Shagagi, S., & Nejad Ebrahimi, A. 2021. Reflection of the Islamic Revolution in the Contemporary Architecture of Iran in the Period 1979-98 (Case Study: Razavi Shrine). *Journal of Razavi Culture*, 9(36), 155-197. <https://doi.org/10.22034/farzv.2021.260904.1590>. [In Persian].

Soheili, J., & Arefiyan, E. 2016. Analysis of Socio-Human Relations in the School Mosque Spaces in Qajar Majesty, Qazvin. *Human Geography Research*, 48(3), 475-491. <https://doi.org/10.22059/jhgr.2016.52321>. [In Persian].

Soltanifard, H. & Seyedmoradi, Z.S. 2016. Transformation of the Grand Mosque Position in the Islamic City Spatial Configuration-Case study: the Grand Mosque of Sabzevar City. *Journal of Researches in Islamic Architecture*. 4(2): 107-123. [In Persian].

Stevens, A., & Coupe, P. 1978. Distortions in judged spatial relations. *Cognitive Psychology*, 10(4), 422-437. [https://doi.org/10.1016/0010-0285\(78\)90006-3](https://doi.org/10.1016/0010-0285(78)90006-3)

Taher Tolou Del, M. S., Azad Armaki, M., & Dinarvand, M. 2022. Spatial Factors Affecting Spiritual Sense in architectural spaces of the Holy Shrine of Razavi By Using Behavioral Psychology Approach. *Maremat & Memari-e Iran*; 12(29): 4. <http://dx.doi.org/%E2%80%8E10.52547/mmi.2042.14000521>. [In Persian].

Tarabieh, Kh., Nassar, Kh., Abu-Obied, N., & Malkawi, F. 2018. The Statics of Space Syntax: Analysis for stationary Observers. *International Journal of Architectural Research*, 12(1), 280. <https://doi.org/10.26687/archnet-ijar.v12i1.1282>

Turner, A., Penn, A., & Hillier, B. 2005. An Algorithmic Definition of the Axial Map. *Environment and Planning B: Planning and Design*. <https://doi.org/10.1068/b31097>

Consulting Engineers of Architecture and Urban Planning, Astan Quds Razavi. (2024). Map taken from Razavi Holy Shrine in the organization's archive, Mashhad, Iran.

Varmaghani, H. 2023. Analysis of Spatial Configuration Factors Affecting the Visit-ability of Historical Places (Case Study: Qazvin Atiq Mosque and Surrounding Context). *Urban Environmental Planning and Development*, 2(8), 93-108. <https://doi.org/10.30495/juepd.2022.1967550.1095>. [In Persian].

Yamu, C., van Nes, A., & Garau, Ch. 2021. Bill Hillier's Legacy: Space Syntax—A Synopsis of Basic Concepts, Measures, and Empirical Application. *Sustainability*, 13(6), 1-25. <https://doi.org/10.3390/su13063394>.

Peyvastehtar, Y., Heidari, A. A., Kiaee, M., & Kiaee, M. 2017. Wayfinding Process Analysis Using Space Syntax in the Museum of Contemporary Art. *Hoviat Shahr*. 11(30), 45-58. [In Persian].



A Textual-Critical and Hermeneutical Analysis of the Hadith «فإرادة الله هي الفعل» from Imam Riḍā (as) Concerning the Distinction Between Divine and Human Will

Mostafa Fagihe Esfandiari¹ Reza Salek Aghajani²

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Razavi University of Islamic Sciences. Mashhad Iran: esfandiari@razavi.ac.ir.
2. Master's student in Philosophy and Islamic Theology of Razavi University of Islamic Sciences.

Article Info

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
May 26, 2024

In Revised Form:
August 18, 2024

Accepted:
August 27 2024

Published Online:
June 22, 2025

Abstract

The issue of divine will, like many of God's attributes, has always been the subject of debate and controversy among philosophers, theologians and orators. In the discussion that will is one of the divine attributes, there is no doubt or disagreement, and everyone considers it to be one of the attributes of divine perfection, but the difference of opinion is in the truth of will. The topic of discussion in this research is a famous hadith of Imam Reza, in which he explains the truth of divine will and the difference between it and human will. In this hadith, Imam Reza considers the divine will to mean "creation of action" and the human will as "inner song" and the result of previous thoughts and mentalities, and briefly explains their difference. In fact, when we are faced with the content of this hadith, we are faced with two main issues: the difference between the will of God and the will of man, and the attribute of essence or the attribute of the act of God's will. In this research, we have explained the hadith of Imam Reza regarding the difference between the will of God and the will of man, and the attribute of essence or the attribute of action of God's will.

Keywords

divine will, human will, essence attribute, verb attribute, Hadith.

Cite this The Author (s): Fagihe Esfandiari, M; Salek Aghajani, R (2024). A Textual-Critical and Hermeneutical Analysis of the Hadith «فإرادة الله هي الفعل» from Imam Riḍā (as) Concerning the Distinction Between Divine and Human Will : Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 13, Issue 3, Autumn 2025, Serial Number 51 – (81- 109)-



[DOI:10.22034/farzv.2024.458029.2000](https://doi.org/10.22034/farzv.2024.458029.2000)

Introduction

The question of Divine Will has been one of the most profound and debated topics in Islamic theology, philosophy, and hadith sciences throughout history. Like many divine attributes, the nature and reality of God’s will have sparked ongoing discussions among scholars, including philosophers, theologians (*mutakallim-un*), and hadith specialists (*muhaddithun*). While there is unanimous agreement that will (*irada*) is an essential and perfect attribute of God, the precise understanding and interpretation of this attribute, especially in contrast to human will, remain a matter of extensive scholarly divergence. These differences arise partly due to the complex metaphysical nature of will and partly due to the varied hermeneutical and philosophical frameworks employed by scholars in their inquiry.

Divine Will, as a concept, occupies a crucial place in the Islamic intellectual tradition because it directly pertains to God’s sovereignty, omnipotence, and the manner in which the divine interacts with the created world. Philosophers have debated whether Divine Will is an inherent essential attribute (*sifat dhatiyyah*) of God or rather an attribute manifested through divine action (*sifat fi’liyyah*). Theologians have explored the implications of Divine Will for human freedom, causality, and the problem of evil, while hadith scholars have investigated the authenticity and interpretation of narrations related to Divine Will.

Within this rich scholarly tradition, the Quran and the narrations of the Ahl al-Bayt—the purified progeny of the Prophet Muhammad (PBUH)—serve as primary sources of authoritative guidance. The Ahl al-Bayt are considered by many Muslims, particularly within the Shi’a tradition, as the ultimate interpreters of divine knowledge and the true expositors of the Quranic message. Their narrations provide invaluable insights that supplement and sometimes clarify the sometimes ambiguous or contested philosophical discussions.

A particularly significant hadith, narrated from Imam Reza (PBUH), stands out as a key text in this field. In this hadith, Imam Reza succinctly distinguishes between Divine Will and human will. He states that Divine Will essentially means “the creation of action” — that is, God’s will is inherently efficacious and directly brings about the existence of acts and events. In contrast, human will is described as “an internal inclination” (*ahang-e darooni*), which arises from prior deliberations, thoughts, and mental processes. This distinction is fundamental as it clarifies the ontological and functional differences between the two types of will and highlights the unique and active nature of Divine Will compared to the passive and contingent nature of human volition.

In this research, we engage with two core questions derived from the content of this hadith: first, what is the precise difference between Divine Will and human

will? And second, should Divine Will be classified as an essential attribute (*sifat dhatiyyah*) or as an attribute of action (*sifat fi'liyyah*)? These questions have critical implications for understanding God's essence and attributes, the nature of causality, and the problem of human free will.

To answer these questions, the study employs a descriptive-analytical methodology. It first briefly outlines the diverse opinions of classical and contemporary scholars, examining the philosophical and theological debates surrounding Divine Will. Then, through a close linguistic and semantic analysis of the hadith's key terms and phrases, the study elucidates the implications of Imam Reza's teaching. Finally, it uses rational arguments and corroborative textual evidence to support the interpretation presented.

The science of Tawhid, or the knowledge of divine unity and attributes, is one of the most elevated fields of Islamic knowledge. Among the topics that have provoked much debate in this discipline, Divine Will occupies a central place due to its implications for God's omnipotence and the nature of the created order. Recognizing this, our study seeks to clarify the concept by analyzing a well-known hadith from Imam Reza (PBUH) to address the doctrinal and philosophical confusions that have historically surrounded this issue.

One of the primary objectives of this research is to present a clear exposition of Imam Reza's teaching on Divine Will, emphasizing its fundamental difference from human will. Understanding this difference not only helps to resolve some intellectual puzzles but also provides a foundation for answering theological questions concerning divine omnipotence, human agency, and moral responsibility.

The necessity of this research stems from several factors. First, despite the extensive literature on Divine Will in Islamic thought, there remains no definitive consensus. The plurality of interpretations often leads to confusion, especially for students and scholars attempting to reconcile philosophical reasoning with revealed texts. Second, since human reason alone is limited in its capacity to apprehend metaphysical realities fully, recourse to authentic Quranic and hadith teachings is essential. The narrations of the Ahl al-Bayt are particularly valuable in this regard, as they represent the most reliable and insightful explanations of complex theological matters.

Before engaging in the content analysis of any hadith, establishing its authenticity and reliability through rigorous *isnad* (chain of transmission) examination is indispensable. This research carefully investigates the *sanad* of the hadith attributed to Imam Reza (PBUH) to ensure the validity of the textual basis for analysis.

The methodology adopted is descriptive-analytical, involving systematic content analysis. It includes defining and explaining the key terms used in the hadith, comparing various scholarly interpretations, critically assessing incorrect or weak opinions, and concluding with an interpretation supported by both reason and textual evidence.

A review of previous studies reveals a wealth of scholarly work on Divine Will, including commentaries on classical sources such as *Usul al-Kafi* and *Kitab al-Tawhid*. Scholars like Aqwam Karbasi (2020), Allah Badashti (2020), Fakhar Noughani and Rabii (2020), and others have provided valuable insights into Divine Will's philosophical and theological dimensions. However, most of these works treat the hadith in question only briefly or as supplementary evidence rather than a primary subject of investigation.

This study's originality lies in its focused and in-depth analysis of Imam Reza's hadith, providing a coherent exposition of his view on the distinction between Divine and human will. By doing so, it fills a gap in the existing literature and offers a clear framework for understanding the unique nature of Divine Will as portrayed in Islamic tradition.

Ultimately, this research advances the understanding of Divine Will as an active, creative, and essential divine attribute, fundamentally distinct from the passive and contingent human will. This clarification aids in resolving theological disputes about God's sovereignty and human freedom and enriches Islamic metaphysical discourse by highlighting the epistemological and ontological distinctions between these two types of will.

Such understanding not only rooted in authentic Islamic teachings.enhances academic knowledge but also provides believers with clearer insights into divine action and human responsibility, fostering a more coherent and consistent worldview



بررسی سندی و دلالتی حدیث «فإرادة الله هي الفعل» از امام رضا (علیه السلام)

درباره تفاوت اراده الهی با اراده انسان

مصطفی فقیه اسفندیاری^۱ رضا سالک آقاجانی^۲

esfandiari@razavi.ac.ir

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول):

rezasalek20@gmail.com

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران:

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت:	مستلله اراده الهی همانند بسیاری از صفات خداوند، همواره محل بحث و جدال بین فیلسوفان، متکلمان و محدثان بوده است. در بحث از اینکه اراده یکی از صفات الهی است، شک و اختلاف نظر وجود ندارد و همه آن را جزو صفات کمالی الهی می دانند، اما اختلاف نظرها در حقیقت اراده است. مشکل در جایی سخت تر می شود که هر کدام از متکلمان و فیلسوفان و محدثان، آرای گوناگونی پیرامون مسئله اراده الهی داشته و اتفاق نظری بین اندیشمندان مشاهده نمی شود. از طرفی، علاوه بر قرآن، احادیث ائمه اطهار (علیهم السلام) نیز همواره راه گشا و حلال مسائل این چنینی بوده اند و با غور در علوم قرآنی و حدیثی و کشف حقایق آنها در حد طاقت بشری، می توان به بخش زیادی از سوالات اعتقادی انسان، پاسخ مناسبی یافت و تا حد امکان، اختلافات را حل و فصل کرد. یکی از آن احادیث مذکور، حدیث معروفی از امام رضا (علیه السلام) است که ایشان در آن حدیث، ضمن بیان حقیقت اراده الهی، تفاوت آن با اراده انسان را معلوم می نمایند. امام رضا (علیه السلام) در این حدیث، اراده الهی را به معنای «ایجاد فعل» دانسته و اراده انسانی را «آهنگ درون» و حاصل تفکرات و ذهنیات قبلی عنوان و تفاوت آنها را به صورت کوتاه، تبیین می کنند. در واقع، ما در مواجهه با محتوای این حدیث، با دو مسئله اصلی روبه رو هستیم: تفاوت اراده الهی با اراده انسان و صفت ذات یا صفت فعل بودن اراده الهی. ما در این پژوهش، به روش توصیفی تحلیلی، ضمن اشاره اجمالی به اختلاف عقاید اندیشمندان، با تکیه بر براهین عقلی و همچنین بیان شواهد نقلی به تبیین حدیث امام رضا (علیه السلام) درباره تفاوت اراده الهی با اراده انسان و صفت ذات یا صفت فعل بودن اراده الهی پرداخته ایم.
تاریخ بازنگری:	
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	
کلیدواژه ها	اراده الهی، اراده انسان، صفت ذات، صفت فعل، حدیث.

استناد: فقیه اسفندیاری، مصطفی؛ سالک آقاجانی، رضا: (۱۴۰۳). بررسی سندی و دلالتی حدیث «فإرادة الله هي الفعل» از امام رضا (علیه السلام) درباره تفاوت اراده الهی با اراده انسان. فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۳، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۴، شماره پیاپی ۵۱ - (۸۱-۱۰۹).

DOI:10.22034/farzv.2024.458029.2000



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

۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسئله پژوهش

علم توحید و معرفت اسما و صفات خداوند، رفیع‌ترین معرفت‌هاست و از جمله مباحث توحیدی که بحث و مناقشه در آن بسیار بوده، موضوع «اراده الهی» است. به جهت اهمیت موضوع، مسئله مورد توجه در این پژوهش، بررسی سندی و دلالتی حدیثی از امام رضا (علیه السلام) پیرامون اراده الهی و تفاوت آن با اراده انسان است.

۲-۱. اهداف، ضرورت و روش تحقیق

هدف از این پژوهش، تبیین آموزه امام رضا (علیه السلام) در خصوص بحث اراده الهی و تفاوت آن با اراده انسان است. با بررسی این موضوع، به درک درستی از منشأ اختلاف آرا در این حوزه رسیده و راه‌یابی به پاسخ صحیح برای سوالات و شبهات ذهنی در مسئله اراده الهی، میسر خواهد بود.

با توجه به اهمیت مباحث توحیدی و با نگاه به اختلافات آرا بین اندیشمندان کلامی و فلسفی پیرامون مسئله اراده الهی، ضرورت تحقیق و تبیین در این موضوع، بیش از پیش مورد توجه است. از آن‌جا که انسان به تنهایی و با صرف قوه عقلانی خود، توانایی درک حقایق عالی‌ه را ندارد، به همین منظور، باید از معارف قرآنی و حدیثی اهل بیت (علیهم السلام) که به حق، مفسران عینی قرآن هستند، بهره جست.

از دیگر ضرورت‌ها در این مسئله، رسیدن به پاسخ این پرسش است که چرا در آموزه امام رضا (علیه السلام)، اراده الهی با اراده انسان تفاوت دارد؟

البته قبل از تبیین محتوای هر حدیث و روایتی از ائمه معصومین (علیهم السلام)، بررسی سند آن و اطمینان به صدور از معصوم و وثاقت حدیث، ضروری بوده و در پژوهش حاضر، این مسئله نیز مورد توجه قرار گرفته است.

روش تحقیق استفاده شده در این مقاله برای تحلیل روایت مد نظر، توصیفی تحلیلی است. قالب‌بندی تحلیل محتوا در این مقاله به صورت تبیین واژگان حدیث، بررسی اقوال مختلف پیرامون موضوع مربوطه، نقد اقوال نادرست و سپس تحلیل حدیث و ارائه نظر مختار از آن خواهد بود.

۱-۳. پیشینه تحقیق

در باب اراده الهی، تلاش‌های فراوانی در قالب کتاب‌ها و مقالات به نگارش درآمده‌اند. شروح مختلف بر اصول کافی و کتاب التوحید که در آن‌ها، به شرح این حدیث پرداخته شده و هر کدام از شارحان، نظرات خود را مطرح کرده‌اند: «اراده الهی در اندیشه امامیه نخستین» از اقوام کرباسی (۱۳۹۹). «اراده خدا از دیدگاه فیلسوفان، متکلمان و محدثان» از اله بداشتی (۱۳۹۹). «بررسی و تحلیل رابطه «اراده الهی» و «اراده انسان» و متناقض نبودن آن دو بر اساس برهان فسخ عزائم» از فخار نوغانی، ربعی (۱۳۹۹). «واکاوی رابطه مشیت الهی و اراده انسان در تفسیر آیات ۲۳ و ۲۴ سوره کهف» از اکبرنژاد و توحیدی (۱۳۹۶). «مقایسه دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی درباره اراده الهی و ارزیابی دو دیدگاه بر اساس روایات» از دولت و ملایری (۱۳۹۳)، «اراده الهی و نسبت آن با اختیار انسان از دیدگاه امام خمینی (ره)» از سیدهاشمی و موسوی خو (۱۳۹۰).

در برخی پیشینه‌های ذکر شده، حدیث مذکور صرفاً به‌عنوان مؤید مطرح شده یا به‌طور مختصر به آن پرداخته شده و این حدیث، به‌طور خاص و جداگانه کار نشده است؛ لذا از این جهت، پژوهشی نو محسوب می‌شود.

در کل، پیرامون مسئله اراده الهی، پژوهش‌های فراوانی صورت گرفته است، اما تفاوت مقاله حاضر با پیشینه‌های معرفی شده، در این است که در مقاله حاضر تلاش شده تا ضمن بیان گزارشی مختصر از اقوال و نظریات اندیشمندان مختلف، تصویری واضح از نظر امام رضا علیه السلام پیرامون تفاوت ماهیت اراده خداوند با اراده انسان ارائه شود، چرا که این حدیث به‌طور خاص، گویای تفاوت اراده الهی و انسانی است. لذا با توجه به وجود اختلاف نظرهای فراوان بین طیف‌های مختلف اندیشمندان کلامی، فلسفی و حدیثی، با تعمق در این حدیث شریف می‌توان گره‌های ذهنی موضوع را باز کرد.

۲. گزارش متن حدیث

متن کامل حدیث به این صورت است: «حدثنا الحسين بن أحمد بن إدريس، عن أبيه، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى، قال: قلت لأبي الحسن علیه السلام: أخبرني عن الإرادة من الله تعالى ومن الخلق، فقال: الإرادة من المخلوق الضمير وما يبدو له بعد ذلك من الفعل، و أما من الله عزَّ وجلَّ فأرادته أحداثه لا غير ذلك لأنه لا يروى ولا بهمَّ ولا يتفكَّر وهذه الصفات منفية عنه وهي من صفات الخلق، فأرادة الله تعالى هي الفعل لا غير ذلك يقول له: كن فيكون بلا

لفظ و لا نطق بلسان ولا همة ولا تفکر ولا کیف كذلك كما أنه بلا کیف» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۱۱۹)؛ «خبر داده است به ما حسین بن احمد بن ادریس از پدرش و او از محمد بن عبدالجبار و او از صفوان بن یحیی که گفته است: به امام رضا (علیه السلام) عرض کردم: «به من از اراده خدا و اراده خلق خبر بده». فرمود: «اراده در خلق همان آهنگ درون است و آن کاری که پس از آن از آن‌ها عیان گردد و اما از طرف خدای تعالی، اراده همان پدید آوردن فعل است، نه جز آن؛ زیرا خداوند زمینه‌سنجی و توجه قلبی و اندیشه ندارد، این صفات در او نیست و از صفات خلق است و اراده‌اش همان فعل است و نه جز آن. بدان گوید: «باش» و می‌باشد، بی لفظ و نطق به زبان و توجه دل و تفکر و این طرز آفرینش او هم چگونگی ندارد و قابل توصیف نیست؛ چنان چه خود او چگونگی ندارد» (کمره‌ای، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۱۷).

با توجه به جست‌وجو در نرم‌افزارهای موجود، این حدیث در کتاب‌های حدیثی مختلف، چندین بار با سلسله سند منتهی به امام رضا (علیه السلام) آمده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۰۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴: ۱۳۷؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۴۷؛ همان، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۱۱۹).

۲-۱. بررسی سند حدیث

در بحث اعتبارسنجی خبر واحد، دو مسلک قدمایی و متأخر وجود دارد. روش غالب متأخرین، وثوق سندی یا مُخبری مبتنی بر مبنای حجیت تعبدی است که معیار اعتبارسنجی حدیث از حیث صدور، تنها از طریق ارزیابی زنجیره اسناد حدیث بر اساس حالات راویان مذکور در علم رجال است. در این روش، هرگاه خبری شرایط و صفات مد نظر راوی (وثاقت، عقل، ضبط یا به نظر برخی ایمان) را دارا بود، حجّت است و در غیر این صورت، حجیت ندارد (خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۰۰؛ ج ۷: ۷). این در حالی است که قدمای اصحاب و محققان متأخر به حجیت عقلانیّه یا همان مسلک وثوق صدوری یا وثوق خبری (اطمینان از راه قراین محتوایی، منبع و سند) اعتقاد داشته و به مجموعه قراین اعتماد آور تکیه دارند. در این دیدگاه، ملاک و تمام الموضوع در حجیت و اعتبار خبر واحد، وثوق و اطمینانی است که از قراین به صدور خبر حاصل می‌شود؛ البته نه از باب حجیت تعبدی خبر واحد ظنی. در این روش، هر یک از ویژگی‌های روات (مانند وثاقت و ایمان) و روایت (مانند شهرت روایی و عملی یا اتقان متن یا همسویی با کتاب و سنت) می‌تواند امارات و قراینی برای پیدایش این وثوق و اطمینان به صدور قرار گیرد (عاملی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۴؛ استرآبادی، ۱۴۲۶ق: ۱۱۸؛ عاملی بهاء‌الدین، ۱۴۱۴ق: ۳۲؛ سیستانی، ۱۴۱۴ق: ۲۵).

در این مجال، سند حدیث نخست از طریق شیعه، به روش متأخران و وثوق سندی ارزیابی

می‌شود. سند حدیث در کتاب ارزشمند عیون اخبار الرضا به نقل از شیخ صدوق چنین آمده است: «حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى قَالَ: ...» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۱۱۹). بر این اساس، شیخ صدوق با چهار واسطه به ترتیب ذیل، از امام رضا (علیه السلام) نقل حدیث می‌کند:

۲-۱-۱. حسین بن احمد بن ادريس

حسین بن احمد بن ادريس در روایت اگرچه توثیق خاصی ندارد، ولی کسی است که شیخ صدوق بسیار از او روایت نقل کرده و درباره وی «تَرَضَى» (اعلام رضایت از کسی و یا درخواست رحمت الهی برای او) کرده است. تَرْضَى به نظر بعضی (مرحوم مامقانی) حکایت از اعتبار و حُسن یا وثاقت شخص دارد. مرحوم شیخ عبدالله مامقانی از قول شیخ طوسی آورده است: «تلعکبری از او (حسین بن احمد بن ادريس) روایت کرده است و از او اجازه دارد. ظاهر کلام شیخ این است که او امامی است و اگر آنچه را در تعلیقه ذکر کرده هم به آن ضمیمه کنیم، او جزو حسان است. در تعلیقه گفته است: اینکه او از مشایخ اجازه هست، اشاره به وثاقت او دارد و مرحوم صدوق روایات زیادی از او نقل کرده است و هرگاه نام او را ذکر کرده، بر او تَرَحَّم و تَرْضَى کرده است و جدّم مجلسی اول گفت: بر او بیش از هزار مرتبه تَرَحَّم کرده است. پس ظاهر شد که ایشان اگر ثقه نباشد پس لااقل جزء حسان است» (مامقانی، ج ۲۱: ۲۵۴) مرحوم مجلسی اول نیز در روضة المتقین می‌فرماید: «ظاهراً ایشان از مشایخ اجازه است و مجهول بودن او با اعتماد مرحوم صدوق بر او و تَرَحَّم بر او به بیش از هزار مرتبه، ضرر نمی‌زند، پس خبرش قوی مانند صحیح است» (مجلسی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۴: ۶۶). پس در اقل مراتب، حسین بن احمد بن ادريس، حسن است.

۲-۱-۲. عن ابیه

منظور از ابیه، احمد بن ادريس است. احمد بن ادريس بن احمد بن زکریا قمی کنیه‌اش ابوعلی اشعری قمی بود (تفرشی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱: ۱۰۴). او فقیهی است که احادیث زیادی نقل کرده و رجال‌شناسان او را توثیق کرده‌اند (زراری، ۱۳۹۹ ق: ۲۱۲؛ نجاشی، ۱۴۱۶ ق: ۹۲؛ طوسی، ۱۴۱۷ ق: ۷۱). علامه حلی ضمن توثیق احمد بن ادريس، بیان کرده که به روایات وی اعتماد دارد (حلی، ۱۴۱۷ ق: ۶۵).

۳-۱-۲. محمد بن عبد الجبار

محمد بن عبد الجبار ابن ابی صهبان قمی، محدث شیعی است (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۱۴۷؛ ۱۴۱۵ق: ۴۰۷؛ مدرّس تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۷: ۲۲۵۵؛ خوبی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶: ۲۰۰؛ مامقانی، ج ۲: ۱۳۵). وی در عصر امام جواد (علیه السلام) و امام هادی (علیه السلام) می زیست و همچنین از زمره خدمتگزاران حضرت امام عسکری (علیه السلام) محسوب می شد و نیز استادانی همچون صفوان بن یحیی و حسن بن علی بن فضال را درک کرده است (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۸۳ و ۲۴). محمد بن عبد الجبار قمی روایتگری نامدار و موثق است (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۴۳۵ و ۴۲۳). محمد بن عبد الجبار به طور خاص از یاران امام هادی (علیه السلام) بوده و محدثی مورد اطمینان است (حلی، ۱۴۱۷ق: ۱۴۲). همچنین شماره روایاتی که این محدث ارزشمند از امامان شیعه نقل کرده و باب های مختلف حدیثی را دربر می گیرد، به ۹۰۰ روایت می رسد (خوبی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶: ۲۰۰؛ مامقانی، ج ۲: ۱۳۵؛ اردبیلی، ۱۳۹۳، ج ۳: ۱۳۵).

۴-۱-۲. صفوان بن یحیی

صفوان بن یحیی بجلي کوفی و کنیه اش أبو محمد است (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۱۹۷). پدرش از اصحاب امام صادق (علیه السلام) و خود او از راویان امام کاظم (علیه السلام)، امام رضا (علیه السلام) و امام جواد (علیه السلام) و کیل امام رضا (علیه السلام) و امام جواد (علیه السلام) بود (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۳۸، ۳۷۶؛ نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۱۹۷). صفوان، در روایات زیادی ستایش شده است. او نزد امام رضا (علیه السلام) و امام جواد (علیه السلام) منزلت خاصی داشت (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۱۹۷؛ کشی، ۱۳۴۸: ۵۰۲-۵۰۴؛ خوبی، ۱۴۱۰ق، ج ۹: ۱۲۶ و ۱۲۷). صفوان از اصحاب اجماع است (کشی، ۱۳۴۸: ۵۵۶). نجاشی او را با الفاظ ثقة کوفی، ثقة و عین، ستوده است (خوبی، ۱۴۱۰ق، ج ۹: ۱۲۳). شیخ طوسی، صفوان را نزد علمای حدیث موثق ترین اهل زمان خود و عابدترین و از زهاد می داند (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۴۱؛ ن. ک: نجاشی، رجال، ۱۴۰۷ق: ۱۹۷). صفوان ۳۰ کتاب تصنیف کرده است (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۱۹۷ و ۱۹۸). او از ۴۰ تن از اصحاب امام صادق (علیه السلام) روایت کرده و نامش در سلسله سند بیش از ۱۱۰۰ حدیث آمده است. او از امام کاظم (علیه السلام)، امام رضا (علیه السلام) و امام جواد (علیه السلام) بدون واسطه، حدیث نقل کرده است (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۴۲؛ همان: ۲۴۳). این حدیث نیز یکی از همان احادیثی است که او بدون واسطه از امام رضا (علیه السلام) نقل کرده است.

با توجه به اینکه سند این روایت در کتاب التوحید و عیون اخبار الرضای شیخ صدوق، متصل به معصوم (علیه السلام) و تمامی راویان آن، امامی ثقة یا مورد اعتماد هستند، حدیث صحیح و مسند است. بنا بر مسلک قدما نیز قراین همسویی با کتاب، سنت، بدهت عقلی و شهرت روایت، موجب

اطمینان به صدور اصل این خبر از امام معصوم (علیه السلام) است؛ چنان که در ادامه، به همسویی روایت با شواهد قرآنی و روایات مشابه و همچنین بداهت عقلی آن اشاره خواهد شد. حتی در صورتی که ضعفی در سند وجود داشت، مشکلی در اطمینان به صدور این روایت از جانب امام معصوم (علیه السلام) وجود ندارد؛ چنان که کسانی مثل ملاصدرا و علامه شعرانی نسبت به اخبار معارفی که ملاک تأیید و اعتقاد به محتوا و دلالت آن‌ها عقلی است، ضعف سندی را مانع پذیرش محتوای عقلی و عمیق آن‌ها ندانسته و یقین به صدور را قطعی می‌دانند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۲: ۳۷۱؛ مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۲۳).

نکته دیگر این است که ممکن است گفته شود بسیاری از علما، حجیت خبر واحد در احادیث غیر فقهی (احادیث اعتقادی) را معتبر نمی‌دانند (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۴۶-۵۲؛ ابن زهره، ۱۴۱۷، ج ۱: ۷۶؛ انصاری، ۱۴۲۵، ج ۱: ۵۵۳-۵۸۴؛ غروی نائینی، ۱۴۰۶، ج ۳: ۳۲۴)، اما صرف معتبر ندانستن حجیت خبر واحد در احادیث غیر فقهی توسط برخی از افراد، دلیل بر عدم حجیت آن نمی‌شود چون اجماعی بر آن وجود ندارد. از طرفی، بسیاری از علمای شیعی، به حجیت خبر واحد در عقاید، معتقد هستند و ادله‌ای در اثبات مدعای خود ذکر کرده‌اند که ما به نام بردن اجمالی دو مورد از آن‌ها، بسنده می‌کنیم:

۱. خبر واحد ثقه، مفید یقین عرفی است، هر چند یقین منطقی به دنبال نداشته باشد و ما نیز مأمور به تحصیل یقین منطقی در دین نیستیم، چون الفاظ آیات و روایات، ناظر به قواعد عقلانی و عرفی‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۲۴۵؛ نراقی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۴۵۵؛ شبّر، ۱۴۲۴، ج ۱: ۵۷۱ و ۵۷۲؛ حائری یزدی، ج ۲: ۵۸).

۲. ادله حجیت خبر واحد، اطلاق دارند و شامل مسائل غیر فقهی هم می‌شوند (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۱۷۴ و ۱۷۵).

۲-۲. بررسی دلالت حدیث

برای بررسی دلالتی حدیث، ابتدا باید مفهوم و معنای واژه اراده را تشریح و سپس تفاوت‌های اراده در انسان و خداوند را تبیین کنیم.

۲-۲-۱. معنای لغوی اراده

اراده، لفظی عربی از ریشه «رَوَدَ» به معنای «طلب کردن و اختیار کردن» (به لحاظ مصدری) است (جوهری، ۱۳۶۷، ج ۱: ۴۷۸؛ فیومی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۱۴۱۴). همچنین برخی معادل فارسی

آن را به معنای «خواستن، خواسته، میل، قصد و آهنگ» دانسته‌اند (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۶۰۵). در فرهنگ‌های فلسفی نیز بیشتر به معنای «خواستن، قصد کردن و توجه کردن» و اشتیاق به انجام کار و طلب کردن آمده است (سجادی، ۱۳۶۱: ۱۳۰؛ صلیبا، ۱۳۶۶: ۱۲۴).

۲-۲-۲. حقیقت اراده

در باره حقیقت اراده، تعابیر متعدّد و کثیری با سلايق فکری مختلف مطرح شده است و در واقع این موضوع، معرکه آراست. ما به دليل رعایت اختصار، صرفاً مهم‌ترین نظریات را بررسی و سپس قول مختار را به توجه به مضمون حدیث، ارائه می‌کنیم.

۲-۲-۳. معنای اراده در انسان

در نگاه معنانشناسانه از اراده انسان، تعاریف مختلفی ارائه شده که برخی از آن‌ها معنای دقیقی ندارند و به مرتبه اولی درباره خداوند صحیح نیستند. به عنوان نمونه، به معتزله نسبت داده شده که ایشان، اراده را به معنای اعتقاد به نفع یا ظن به آن دانسته‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۳۳۷)، اما در حقیقت، با صرف اعتقاد به نفع، اراده محقق نمی‌شود و به همین دلیل، این اعتقاد درستی نیست؛ چون برای انسان بسیار اتفاق می‌افتد که اعتقاد به نفع در عملی پیدا می‌کند، اما برای انجام آن اقدام نمی‌کند.

برخی نیز اراده را به معنای شوق مؤکد برای تحصیل مراد دانسته‌اند (بحرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۸۸) اما این معنا نیز صحیح نیست، چون گاهی اوقات اراده محقق می‌شود ولی اشتیاقی برای عمل به آن وجود ندارد. همانند اراده در خوردن داروی تلخ به جهت درمان مریضی؛ اگرچه ممکن است این معنا را در برخی موارد برای انسان صحیح دانست، اما چنین تفسیری در مورد خداوند درست نیست، چون شوق از مقوله انفعال است و خداوند به واسطه چیزی منفعل نمی‌شود، به این دلیل که شوق به چیزی، نشانه نقص در فرد است که می‌خواهد با انجام فعلی، خود را کامل نماید و خداوند از این مسئله مبرا است (سبحانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ۱۶۶).

طبق نظر ابن سینا، اراده عبارت است از شوق مؤکدی که بر تمامی گرایش‌ها و امیال فرد، غلبه یافته است. اگر این شوق شدید، مبدئی عقلانی داشته باشد و در راستای حکم عقل عملی باشد، اراده انسانی خواهد بود، ولی اگر دارای مبدأ شهوانی و یا برخاسته از قوه غضبیه باشد و به دنبال تخیل لذت و تصدیق به فایده آن صورت گیرد، اراده حیوانی خواهد بود. به هر حال، اراده چیزی نیست جز شوق شدیدی که در اثر وجود انگیزه‌های قوای عقلانی یا شهوانی و غضبیه پدید آمده است (ابن سینا، ۱۹۵۲م: ۱۷۴).

تعریف دیگری نیز از ملاصدرا وجود دارد که تأیید نظر ابن سیناست، با این مضمون که اراده و کراهت در حیوان و ما انسان‌ها از آن جهت که حیوانیم، کیف نفسانی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۴: ۳۳۶). در جای دیگر مطرح می‌کند که «اراده شوق شدید به کسب مراد و جزء اخیر علت تامه است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۸: ۳۲۳) و نیز در جای دیگر در این باره می‌گوید: «میل و شوق شدیدی که از عقل عملی منشأ می‌گیرد، اراده نامیده می‌شود» (همان، ج ۹: ۲۴۰).

حال آنچه در حدیث، از معنای اراده در انسان برداشت می‌شود، این است که امام رضا (علیه السلام) در این حدیث، اراده انسان را عبارت از تفکر و تصمیم دانسته‌اند که ابتدا در روان انسان پدید می‌آید و سپس منجر به فعل خارجی توسط جوارح خارجی او می‌شود؛ به عبارت صریح‌تر، اراده انسان در این حدیث، به معنای خواست باطنی است که پس از تصوّر فعل و تصدیق به فایده و سازگاری آن با غرایز و طبایع، اشتیاق و علاقه در نفس انسان حاصل می‌شود و این موجب رجحان طرف فعل نسبت به عدمش می‌گردد.

۲-۲-۴. معنای اراده در خداوند

از آنجا که تعاریف اراده انسانی و ویژگی‌های آن، شایسته خداوند سبحان نیستند، متکلمین و فلاسفه، تعاریف دیگری برای اراده خداوند مطرح کرده‌اند؛ برخی آن را صفت ذات الهی دانسته و عده‌ای آن را صفت فعل خداوند برشمرده‌اند و برخی دیگر نیز اراده را هم صفت ذات و هم صفت فعل دانسته‌اند. در این جا لازم است ابتدا معنا و مفهوم صفت ذات و صفت فعل را بررسی کنیم و سپس به سراغ آرای مطرح شده برویم.

۲-۲-۵. صفت ذات و صفت فعل

صفت ذات به صفتی گفته می‌شود که عین ذات بوده و همیشه برای ذات، ثابت است. همچنین اتصاف خدا به ضدّ آن محال بوده و امکان ندارد که ذات از آن صفت خالی باشد؛ یعنی سلب آن صفت از خدا محال است؛ مثل حیات، علم و قدرت، اما صفت فعل به آن صفتی گفته می‌شود که عین ذات خدا نیست و همیشه برای ذات، ثابت نبوده، اتصاف خدا به ضدّ آن ممکن، و سلب آن از خدا جایز است؛ مثل خالقیت و رازقیت (سبحانی، ۱۴۱۱ ق، ج ۱: ۸۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۷۴).

تعبیر دیگری نیز برای تعریف صفات ذات و صفات فعل وجود دارد؛ به این صورت که صفات ذات، صفاتی هستند که خود ذات به تنهایی و با صرف نظر از مخلوقات، آن را دارا بوده و همواره به آن متصف است، اما صفات فعل، صفاتی هستند که به واسطه رابطه و نسبتی که میان ذات

خدا و یکی از آفریدگان وجود دارد، انتزاع می‌شوند (سبحانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ۸۶؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۹: ۱۰۵).

تا اینجا و بر اساس هر دو تعبیری که از صفت ذات و فعل مطرح شد، برداشت اولیه این است که اراده از صفات فعل است؛ چراکه عین ذات نیست و سلب آن از خدا جایز است. مثلاً می‌توان گفت خداوند ظلم را اراده نکرده است و ضد آن را که «اراده نکردن» است، می‌توان به خداوند نسبت داد؛ زیرا صفتی نیست که همیشه برای ذات خدا ثابت باشد. همچنین می‌توان گفت که اراده، صفتی است که از رابطه خدا با خلقش به دست می‌آید و از این رابطه انتزاع می‌شود. حال به بررسی دیدگاه‌ها در زمینه اراده الهی پرداخته می‌شود:

۱. دیدگاه متکلمین

الف. معتزله

اندیشمندان معتزلی در مسئله اراده الهی، اقوال گوناگونی را مطرح ساخته‌اند و مجال بررسی آن اقوال در این جا وجود ندارد (برای مطالعه بیشتر ر.ک: اقوام کرباسی، ۱۳۹۵: ۴۲-۶۳).

بسیاری از گزارش‌های اقوال معتزله و ذکر براهین آن‌ها توسط شهرستانی (شهرستانی، ۱۳۶۲: ۷۹ و ۸۸) و قاضی عبدالجبار (عبدالجبار معتزلی، ۱۹۶۵م، ج ۶: ۳-۵) مطرح شده‌اند.

در نگاه کلی، معتزله متقدم اراده را حادث و عرضی لافی المحل می‌دانستند. بنا به تعریف پیشین معتزله متقدم، لازم نبود عرض حتماً در يك محل حلول کند و از آن تجاوز نکند. از این رو، امکان طرح نظریه عرض لافی المحل وجود داشت و به همین دلیل، اراده خداوند عرض لافی المحل دانسته شده بود؛ این در حالی بود که در تعریف معتزله متأخر، عرض تنها در جوهر حلول می‌کرد و نباید از آن تجاوز می‌کرد. همین تغییر کافی بود که معتزلیان متأخر، امکان طرح نظریه «عرض لافی المحل» را نداشته باشند و در نتیجه نتوانند اراده خداوند را لافی المحل بشناسند. از همین رو هم نسخه فلسفی تبیین اراده را از مشائیان أخذ و هم گام با فلاسفه مشاء، اراده را به داعی که در حقیقت علم خداوند به نظام احسن بود معنا کردند. دستاورد این أخذ و اقتباس، هم‌گرایی بیشتر با نظریه فلاسفه در تحلیل اراده پروردگار بود (اقوام کرباسی، ۱۳۹۵: ۶۲).

ب. اشاعره

برخلاف اصحاب اعتزال که نظریات متفاوتی در تفسیر اراده الهی بیان داشته‌اند، اشاعره

در تبیین اراده حق تعالی از لحاظ معناشناسی، تقریباً اتحاد نظر دارند. ملخص بیان جمعی از متفکران مکتب اشعری به این صورت است که اراده، صفتی است که احدالمقدورین را تخصیص به وقوع باشد (ایچی: ۱۴۹؛ تفتازانی، ۱۴۱۹ق: ۱۲۸؛ فخر رازی، ۱۳۴۱: ۱۲۱).

در واقع، اراده، صفتی تعلقی و اضافی و همچنین تخصیصی است که از سویی، قدرت قادر را متوجه به یکی از دو طرفی می کند که نسبت به قدرت مساوی هستند و از سوی دیگر، مخلوق و معلول را هم از حالت تساوی خارج و به یک طرف متوجه می کند.

ج. امامیه و محدثان شیعی

امامیه و محدثان شیعی نیز درباره معنای ارادة الهی، اختلاف نظراتی دارند که ماحصل آرای ایشان، در سه مورد جمع می شود:

۱. عده ای اراده را به معنای علم به مصلحت فعل که داعی نامیده می شود، معنا کرده اند. این نظریه مربوط به خواجه نصیر و تابعان ایشان است. خواجه نصیر در باب ارادة الهی چنین استدلال کرده که ارادة خدای تعالی همان داعی است و الامستلزم تسلسل یا تعدد قدامت (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ق: ۲۸۸؛ لاهیجی: ۵۵۰). ایشان ضمن بیان معنای اراده بر اساس نظریه برخی متفکران معتزلی، قول اشاعره را مبنی بر اینکه اراده صفتی قدیم و زائد بر ذات است، نفی می کند؛ چون زیادت بر داعی بودن اراده، مستلزم تعدد قدامت است. از سوی دیگر، ارادة حادثه را نیز نفی می کند، چون قول به حدوث اراده، مستلزم ایجاد آن به اراده ای دیگر بوده و این مستلزم تسلسل است (لاهیجی: ۵۵۰).

۲. عده ای دیگر اراده را به معنای ایجاد در تکوین و امر به فعل در تشریح عنوان کرده اند. این نظریه نیز از شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۳)، شیخ صدوق و تابعان آن هاست (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج: ۱؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱؛ ۱۴۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج: ۴؛ ۱۳۷).

۳. نظریه دیگری که در اینجا می توان به آن اشاره کرد، دیدگاه سیدمرتضی است. ایشان ارادة الهی را به معنای «حالت معقوله» معنا کرده اند؛ یعنی اینکه گفته می شود خدا مرید است، این صفت مشتق از فعل اراده نیست، بلکه خدا از آن جهت متصف به این صفت است که بر این حالت، معقول است (سیدمرتضی، ۱۴۱۲ق: ۶۰۰). توضیح اینکه از دیدگاه ایشان، مرید بودن خداوند، متخذ از فعل ارادی نیست تا مستلزم وجود مراد در خارج باشد، بلکه خدای تعالی به این علت متصف به این وصف می شود که این طور می توان درباره او اندیشه کرد یا اینکه بگوییم این وصف، حالتی عقلی است.

۲. دیدگاه حکما

در یک جمع‌بندی کلی درباره نظریات حکمای بزرگ اسلامی، باید گفت که فلاسفه غالباً اراده حق تعالی را علم به نظام احسن یا حبّ، تعریف کرده‌اند و تلاش داشتند تا برای اراده، تعریفی ارائه کنند که تمام مراتب آن از ممکن تا واجب را شامل شود (زنوزی، ۱۳۶۱: ۳۸۲، ۳۸۶، ۳۹۳). از دیدگاه ابن سینا، اراده خداوند همان علم فعلی و عنایی او به نظام احسن هستی است که مخصّص ایجاد هستی است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق: ۱۷). ملاصدرا به طور دقیق‌تر، اراده را به معنای محبت می‌داند و آن را در واجب تعالی به لحاظ مصداقی، عین ذات او و عین داعی (علم به نظام احسن) معرفی می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۳۴۰-۳۴۱). در واقع، تفاوت میان ابن سینا و ملاصدرا در تفسیر اراده این است که ابن سینا آن را به لحاظ مصداق و مفهوم عین علم می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق: ۳۶۷)، اما صدرا اراده را فقط از جهت مصداق عین علم می‌داند، نه از جهت مفهوم؛ همان‌گونه که وی، دیگر صفات ذاتی واجب الوجود را نیز به لحاظ مفهومی مغایر با یکدیگر دانسته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۱۲۰).

در این بین، علامه طباطبایی نظریه‌ای را قبول دارد که متفاوت با غالب فلاسفه و موافق کسانی است که اراده را از صفات فعل می‌دانند. ایشان اراده را منتزع از مقام فعل حق می‌دانند نه ذات (پاورقی اسفار، ج ۶: ۳۵۲-۳۵۳؛ طباطبایی: ۲۶۴).

قائلین به هر سه قول مطرح شده، بر این مطلب اتفاق نظر دارند که ظاهر آیات و روایات دالّ بر این است که اراده، صفت فعل است، اما کسانی که آن را صفت ذات دانسته‌اند، در توجیه روایت می‌گویند که امام رضا (علیه السلام)، متناسب با درک و فهم مخاطب آن روز سخن گفته است (سبحانی، ۱۴۱۱ ق، ج ۱: ۱۷۷). پاسخ آن است که حدیث مورد بحث ما بر حادث بودن اراده صراحت دارد و در ادامه به آن خواهیم پرداخت. یکی دیگر از نمونه‌های بارز در اثبات حادث بودن اراده، مناظره امام رضا (علیه السلام) با سلیمان مروزی (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۱۷۹؛ همان، ۱۳۹۸ ق: ۴۴۱-۴۴۲؛ طبرسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲: ۴۰۱) در میان اندیشمندان و عالمان زمان بود که اشاره به آن، خالی از لطف نخواهد بود.

سلیمان در آن مناظره به‌عنوان یکی از حکمای زمان خود، اصرار زیادی بر این داشت که اراده را صفت ذات خدا بداند و آن را همچون صفات سمیع و بصیر و علیم به حساب آورد، ولی حضرت با دلایل متعدد بر او ثابت کرد که اراده، تنها صفت فعل و محدث است. از آن جمله این تعبیر است که اراده، محدث است چون فعل شیء، محدث است و اگر اراده محدث نباشد، به این معناست که غیر خدا با او از ازل بوده است (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۱۸۷). وی در ادامه مناظره، اراده را هم

صفت ذات و هم صفت فعل به شمار آورد، ولی امام (علیه السلام) این دیدگاهش را نیز به شدت رد کردند: یعنی می‌گویی اراده محدث است، اگرچه از صفات ازلی و ذاتی خداوند باشد؟! چیزی که ازلی باشد، مفعول و مصنوع نخواهد بود (همان، ۱۳۷۸، ق، ج ۱: ۱۸۶). در این جا حضرت، حدوث اراده الهی را که امری نظری است، با استناد به این امر واضح و بدیهی که اجتماع و ارتفاع تقيضین محال است، قابل درک و پذیرش کرده است؛ بنابراین، شیء واحد نمی‌شود هم ازلی و هم حادث باشد، همچنان که نمی‌شود نه حادث باشد و نه ازلی. حدوث و ازلی بودن، تقيض یکدیگر هستند و هر دو طرف تقيض، از يك موضوع رفع یا سلب نمی‌شوند، چون رفع دو طرف تقيض، مستلزم جمع آن دو است (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۸۸، ج ۱: ۵۳). پس قول به اینکه اراده صفت ذات باشد یا این که اراده هم صفت ذات است و هم صفت فعل، قابل پذیرش نیست و اراده، تنها صفت فعل الهی است. در ادامه، نظر مختار خود را با توجه به حدیث مذکور در این مقال، ارائه می‌کنیم.

۲-۳. معنای مختار حدیث

از آن جهت که نقد و بررسی دقیق دیدگاه متکلمان و حکمای اسلامی پیرامون حقیقت اراده الهی، پژوهشی جداگانه می‌طلبد، صرفاً به ارائه نظر مختار خود در این باره، با توجه به حدیث مورد بحث امام رضا (علیه السلام) می‌پردازیم و در ضمن ارائه دیدگاه خود، به اشکالات برخی از آرای مطرح شده نیز اشاره ضمنی کوتاهی خواهیم کرد.

نکته مهمی که ابتدا باید ذکر شود این است که امام رضا (علیه السلام) در این حدیث، برای اراده انسان و اراده خداوند، چارچوب معنایی خاصی را مشخص کرده‌اند. بنا بر فرمایش ایشان، اراده انسان، از زمان آغاز برانگیختگی با شروع تصوّر و تفکر تا انجام فعل را شامل می‌شود و تمام فرایندهای موجود در این محدوده، مشمول تعریف اراده انسان خواهد بود، اما در مورد خداوند، اراده همان ایجاد فعل اوست بدون آنکه تصوّر یا تفکری رخ دهد و خداوند منزّه از این نسبت‌هاست. با توجه به این نکته، اراده از صفات فعل خداوند خواهد بود نه از صفات ذات.

به زعم ما، دلیلی که باعث می‌شود تا برخی گمان کنند که اراده از صفات ذات الهی محسوب می‌شود، خلط در مسائل است. این که منشأ اراده الهی را علم تام خداوند و قدرت لایتناهی او بدانیم، دلیل بر این نیست که اراده نیز مانند علم و قدرت، از صفات ذات باشد، چه برسد به اینکه این اشتباه فاحش را مرتکب شویم و بگوییم که اراده عین علم یا عین قدرت است. آنچه در حدیث به آن اشاره شد، «صفت انتزاع شده از فعل» است؛ چه آنکه مشخصاً، فعلی بودن اراده در حدیث، ذکر شده است: «وَأَمَّا مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَأَرَادَتْهُ أَحْدَاثُهُ... فَأَرَادَةَ اللَّهِ تَعَالَى هِيَ الْفَعْلُ لَا غَيْرَ ذَلِكَ».

نکته دیگر اینکه در دیگر روایات معصومان (علیهم‌السلام)، ضمن اثبات علم نامتناهی برای خداوند، علت بودن علم الهی برای مخلوقات نفی و خلقت به اراده و مشیت خداوند نسبت داده شده است^۱. بر پایه این روایات، اراده، صفت فعل خداوند و غیر از علم او بوده است. به عبارت دیگر، اراده خداوند، قاطع و حتمی و عبارت است از همان تحقق خواسته در خارج، بدون آنکه به چیز دیگری وابسته باشد. از آنجا که اراده پروردگار، صفت فعل و ظهور خواسته او و اراده او قاطع و حتمی است، به قید دیگری محتاج نبوده و ساحت او منزّه از قوه تفکر یا وهم یا تصمیم است.

نقد نظر کسانی که معتقدند اراده خداوند عین علم اوست، این است که علم پروردگار، همه امور معدوم و موجود و حتی امور محال را نیز دربر می‌گیرد و او به همه نظامات ممکنات و همه اطوار ممکن آن‌ها، در عرض هم علم دارد. خداوند هم‌زمان، به آن‌چه تقدیر کرده و اموری که هیچ‌گاه به وجود نخواهند آمد، عالم است و علم او اقتضای تعیین هیچ‌کدام از نظامات ممکنات را ندارد؛ پس علم خداوند، علت تحقق نظام خاصی از میان سایر نظامات ممکن نیست؛ پس تعیین نظام یا تغییر و تبدیل در امر مخلوقات، هیچ‌گاه موجب تغییر در علم ذاتی پروردگار نخواهد شد، زیرا ممکنات با توجه به مرتبه خود، در مرتبه علم و ذات او نیستند. آنچه نظامات ممکن را تعیین بخشیده و سبب تحقق آن‌ها می‌شود، علم پروردگار نیست، بلکه خواست و مشیت و اراده اوست. اگر حتی بازگشت اراده به علم و قدرت را هم از جهت منشأ بودنشان بپذیریم، باز هم خدشه‌ای بر قول ما و دلیلی بر اثبات قول عینیت علم و اراده الهی نخواهد بود. تمام این مطالب گفته شد تا به این امر برسیم که اراده الهی با علم الهی (به این معنا که ذات خداوند عین علم اوست) مغایرت دارد.

با توجه به عبارت «احداث فعل» در این روایت (فیرادته أحداثه)، این نکته به دست می‌آید که اراده و متعلق آن، امری حادث است. پس اگر اراده صفت ذات باشد، مستلزم حدوث ذاتی خداوند است. امام رضا (علیه‌السلام) در این حدیث، با نام بردن از اراده الهی به معنای احداث فعل، اعلام می‌دارند که اراده الهی امری حادث است و اگر قائل شویم که اراده صفت ذات است، از حدوث آن، حدوث ذات لازم می‌آید، در حالی که ذات حق، قدیم است؛ پس اراده، صفت فعل است، نه صفت ذات. اگر گفته شود که اراده نیز به دلیل عینیت با علم باری تعالی، قدیم است، لازم می‌آید تا معتقد شویم به این امر که اراده، از ازل همراه خداوند بوده و عین خداوند قدیم بوده است و این مستلزم تعدّد قدما و در نهایت مستلزم قول به شریک باری تعالی خواهد بود که محال است.

۱. برای مثال: امام علی (علیه‌السلام) در حدیثی فرموده‌اند: «كَانَ اللَّهُ عَالِمًا إِذْ لَا مَعْلُومَ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۳۹)؛ خداوند عالم بود آن‌گاه که معلومی نبود. و نیز از امام صادق (علیه‌السلام) روایت شده است که: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ رَبَّنَا وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَالْمَعْلُومُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۰۷؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸، ج: ۱، ۱۳۹)؛ خداوند، از ازل پروردگار ماست و علم، ذات او بود، درحالی که معلومی وجود نداشت.

نکته دیگر مربوط به بیان چگونگی اراده الهی در این حدیث است: «... يقول له: كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف كذلك..». بیان امام رضا (علیه السلام) در عین وضوح، سادگی و قابل فهم بودن، حاوی نکات علمی دقیق بسیاری است. با دقت در این فرمایش حضرت آشکار می شود که تعلق اراده به ذات ازلی خداوند محال است؛ حضرت در اینجا در صدد بیان این نکته هستند که حقیقت «کن» از سوی خداوند، همان «ساختن» است و هر چه با «کن» ساخته می شود، در حقیقت مصنوع است؛ از این رو، «کن فیکون»، معادل «ایجاد و وجود» است «باللفظ ولا نطق بلسان» (عطاردی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱: ۲۱). همچنین می فرماید که: «کن» الهی، صدایی نیست که با گوش شنیده شود، ندایی نیست که به گوش برسد و لفظی نیست که بر زبان جاری شود. این مطلب - اراده، صفت فعل است - از ظاهر آیه شریفه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس، ۸۲) نیز به خوبی قابل استفاده و استنباط است؛ از آن جمله اینکه اراده در این آیه، به «إذا» مقید شده است. اگر اراده وصف ذات می بود، باید همواره موجود باشد، در حالی که «إذا» برای شروع و آغاز زمان چیزی است.

البته احادیث امام رضا (علیه السلام) در باب موضوع اراده و مشیت پر تعداد است و در هر کدام، بحث های مشابه یا مختلفی (مختلف از لحاظ تعدد مسئله در موضوع مورد بحث و نه از باب تعارض بین احادیث) از جمله: «حادث و قدیم بودن اراده، صفت ذات یا صفت فعل بودن اراده، ذاتی یا زائد بر ذات بودن اراده و عینیت داشتن یا نداشتن صفت اراده با صفات ذات همچون علم و قدرت» مطرح شده است. علاوه بر این، همان طور که پیشتر اشاره شد، مناظراتی از آن حضرت نیز در بحث اراده گزارش شده است که به کلی بر صفت فعل بودن و حادث بودن اراده اشاره دارند که برای اختصار، فقط بخشی از آن در اثبات مدعای خود ذکر شد (ر.ک: مناظره امام رضا با سلیمان مروزی: ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۱۷۹؛ همان، ۱۳۹۸ ق: ۴۴۱-۴۴۲؛ طبرسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲: ۴۰۱).

پس با توجه به حدیث مذکور از امام رضا (علیه السلام) در باب تفاوت اراده الهی با اراده انسان، باید قائل شویم به این که اراده انسانی، مجموعه ای از تصورات و تفکرات و منفعت جویی است که در نهایت، شوق انجام فعل را در اعضای خارجی او پدید می آورند و فعل از سوی او رخ می دهد و یا حتی اگر فعل رخ نداد، در این مواقع گفته می شود که او اراده انجام فلان کار را داشت، اما اراده الهی صرفاً ایجاد فعل است و امری حادث بوده و از صفات فعل الهی محسوب می شود.

در نهایت، نظر مختار خود را با ذکر نظریات برخی موافقین این قول، به پایان می رسانیم:

شیخ صدوق از جمله کسانی است که اراده را جزو صفات فعل می داند و آن را از صفات محدث

عنوان می‌کند. از نظر او این‌گونه نیست که خداوند همیشه خلق‌کننده و فاعل و خواهنده و مرید باشد؛ زیرا این‌ها صفات افعال اند و این صفات محدثند و شایسته نیست گفته شود خداوند همیشه موصوف به این صفات است (ابن بابویه، شماره (۲۴۵۴): ۴). از بیان شیخ صدوق استنباط می‌شود که اولاً، اراده از صفات فعل است نه از صفات ذات، ثانیاً، اراده از جمله صفات حادث است نه قدیم، ثالثاً، اراده امری وجودی است بر خلاف صفات ذات که آن‌ها را به نفی ضدشان بر می‌گرداند (اله بداشتی، ۱۳۳۸: ۷۳).

شیخ کلینی هم اراده را از صفات فعل می‌داند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۴۷-۱۴۸). مرحوم مجلسی نیز می‌نویسد: «اراده خدای سبحان عین فعل اوست و در اخبار ائمه (علیهم‌السلام) هم این‌گونه آمده است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴: ۱۳۷).

علامه طباطبایی از دیگر کسانی است که اراده را در مقام فعل، ثابت دانسته و منتزِع از فعل می‌داند و می‌فرماید: «اراده‌ای که به خدای تعالی نسبت داده می‌شود، منتزِع از مقام فعل است، یا از نفس فعلی که در خارج تحقق یافته و یا از حضور علت تامه فعل، چنان که وقتی دیده می‌شود فاعلی همه وسایل و اسباب انجام فعل را فراهم کرده تا آن را انجام دهد، گفته می‌شود فلانی می‌خواهد (اراده کرده است) آن کار را انجام دهد» (طباطبایی: ۲۶۴).

ایشان در تعلیقات خود بر اسفار، اراده ذاتی به معنای علم به خیر و ملایم را نمی‌پذیرد و می‌گوید: «حق این است که اراده از مقام فعل انتزاع می‌شود؛ از حیث انتساب فعل به قدرتش که قاهر بر هر چیزی است یا از حیث اجتماع اسبابی که تحقق فعل را حتمی می‌کند از آن جهت که این اسباب به او تعالی نسبت داده می‌شود» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۳۵۳).

۲-۳-۱. شواهد قرآنی بر حدیث

کلمه اراده و متعلقات آن، بیش از ۹۰ مرتبه در آیات قرآن ذکر شده‌اند. از میان آن‌ها، آیاتی که مربوط به اراده الهی است و صفت فعل بودن آن را اثبات می‌کنند، ذکر می‌کنیم:

۱. [رَبُّكَ] فَعَالَ لَمَّا بَرِيْدٌ: [پروردگار تو] هر چه اراده کند، انجام می‌دهد (بروج، ۱۶).

۲. اِنَّمَا اَمْرُهُ اِذَا اَرَادَ شَيْئًا اَنْ يَقُوْلَ لَهُ كُنْ فَيَكُوْنُ: امر او، هرگاه چیزی را اراده کند، تنها این است که به آن بگوید باش پس می‌شود (یس، ۸۲).

۳. اِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ اِذَا اَرَدْنَاهُ اَنْ نَّقُوْلَ لَهُ كُنْ فَيَكُوْنُ: ما وقتی چیزی را اراده کنیم، تنها این است که به آن می‌گوییم: باش، پس می‌شود (نحل، ۴۰).

۴. وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَعْيُنٍ * لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهَا لَاتَّخِذْنَا مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ: آسمان و زمین و آنچه را میان آن دو است به بازیچه نیافریدیم. اگر اراده می کردیم بازیچه ای بگیریم، بی تردید آن را از پیش خود می گرفتیم، اگر کننده [این کار] بودیم (انبیاء، ۱۶-۱۷).

۵. لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَأَصْطَفَى مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ: اگر خدا اراده می کرد تا فرزندی بگیرد، قطعاً از میان آنچه می آفرید، آنچه را اراده می کرد، برمی گزید. منزّه است او. او خدای یگانه قهار است (زمر، ۴).

۶. وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ * مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطِيعُونِ: جن و انس را نیافریدم جز برای آن که مرا پرستند. از آن ها هیچ روزی ای اراده نمی کنم و اراده نمی کنم مرا طعام دهند (ذاریات، ۵۶-۵۷).

۷. أَنْزَلْنَا (القرآن) آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَأَنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يُرِيدُ: آن (قرآن) را به صورت آیاتی روشنگر نازل کردیم و خداست که هر که را اراده کند، هدایت می کند (حج، ۱۶).

۸. فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَن يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرُّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ * وَهَذَا صِرَاطٌ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا: هر کس را خدا اراده کند تا هدایت کند، سینه او را برای پذیرش اسلام می گشاید و هر کس را خدا اراده کند گمراه کند، سینه او را تنگ و بسته می گرداند. چنان که گویی به سوی آسمان بالا می رود. این گونه خدا پلیدی را بر کسانی که ایمان نمی آورند، قرار می دهد. راه راست پروردگارت همین است (انعام، ۱۲۵-۱۲۶).

۹. وَإِنْ تُبْذَرُوا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوُهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ: اگر آنچه در دل های خود دارید، آشکار یا پنهان کنید، خدا شما را به آن محاسبه می کند، پس هر کس را اراده کند، می بخشد و هر کس را اراده کند، عذاب می کند. خدا بر هر چیزی داناست (بقره، ۲۸۴) و آیات دیگر (احزاب، ۱۷؛ اسراء، ۱۶؛ بقره، ۲۶؛ بقره، ۱۸۵؛ مائده، ۱؛ نساء، ۲۶-۲۸). همان طور که اشاره شد، آیات فوق به وضوح بر صفت فعل بودن اراده الهی و انتزاع آن از مقام فعل دلالت دارند.

۳. نتیجه‌گیری

از مجموع مطالب طرح شده درباره‌ی روایت مورد بحث، چنین برداشت می‌شود:

۱. آنچه از روایت مذکور به دست می‌آید، این است که اراده از صفات فعل خداوند و منتزع از مقام فعل اوست و آیات قرآن نیز همین مطلب را اثبات می‌کنند؛ زیرا قرآن، بیانگر تداوم کار خلقت و تدبیر الهی است (که در دنیا با تغییراتی که در تقدیر انسان به وجود می‌آید و در آخرت با اضافه کردن بر نعمت‌های بهشتی یا تجدید عذاب دوزخیان و در نهایت، خالد بودن جهان آخرت) و این مستلزم حدوث و تجدد اراده است و با قدیم بودن و صفت ذات دانستن اراده، همخوانی ندارد.

۲. اراده صفتی غیر از علم و قدرت است. چون گاه خداوند علم به مطلبی دارد و قدرت آن را هم دارد ولی اراده نمی‌کند که آن را انجام دهد. با این بیان، مغایرت اراده با علم و قدرت، روشن می‌شود.

۳. اگر اراده از صفت ذات خداوند باشد، نتیجه‌ای جز حدوث ذاتی خداوند از آن قابل برداشت نخواهد بود؛ زیرا اراده حادث است و اگر اراده را در خداوند ذاتی بدانیم، از حدوث آن، حدوث ذات پروردگار لازم می‌آید، در حالی که ذات خداوند قدیم است. پس اراده، صفت ذات نیست، بلکه صفت فعل و منتزع از مقام فعل اوست.

۴. اگر اراده را جزو صفت ذات خداوند بدانیم، عالم که مراد خداوند است، قدیم خواهد بود، زیرا «مراد» از «اراده» جداناپذیر است؛ اما عالم قدیم ذاتی نیست. پس در نتیجه، اراده صفت فعل است، نه صفت ذات.

۵. تأویل احادیث و عدول از معنای ظاهری آن‌ها، همیشه باید همراه با قرینه متقن و دلیل محکم باشد، وگرنه ظاهر آن‌ها حجت خواهد بود. به همین دلیل، تأویل گروهی از متکلمین و فلاسفه اسلامی که معتقد به ذاتی بودن و عینیت مطلق صفات خداوند با ذات او هستند، درست نیست؛ چراکه آن‌ها، احادیث و روایات دال بر فعلی بودن صفت اراده را تأویل کرده و معتقدند که منظور از این‌گونه روایات، آن است که اراده خداوند مانند اراده انسان‌ها، کیف نفسانی نبوده و در خارج بین علم به اصلح و وجود فعل، فاصله‌ای نیست؛ برخلاف اراده بشر که پس از تفکر و علم به اصلح، کیف دیگری به نام اراده بین فعل و علم به اصلح فاصله انداخته است. اما باید توجه داشت که این توجیهات، با حدیث مورد بحث و احادیث بسیار دیگری از سایر اهل بیت (علیهم‌السلام) سازگاری ندارد.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

ابن ادریس حلی، محمد. (۱۴۱۰ ق). *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*. چاپ دوم. قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجامعة المدزسین.

ابن بابویه، محمد بن علی. (بی تا). *الاعتقادات*. نسخه خطی. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی. شماره ۲۴۵۴.

_____ (۱۳۹۸ ق). *کتاب التوحید*. قم: مؤسسه النشر اسلامی.

_____ (۱۳۷۸ ق). *عیون اخبار الرضا*. تهران: انتشارات جهان.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ ق). *شفاء*. تصحیح سعیدزاند. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

_____ (۱۹۵۲ م). *شفاء*. به کوشش ابراهیم مدکور و دیگران. قاهره: بی نا.

_____ (۱۳۸۸). *اشارات و تنبیهاات*. ترجمه و شرح: حسن ملکشاھی. تهران:

انتشارات سروش.

_____ (بی تا). *تعليقات*. تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابو غالب زراری، احمد. (۱۳۹۹ ق). *تاریخ آل زرارہ*. بی جا: مطبعة ربانی.

ابن زهره حلبی، ابوالمکارم. (۱۴۱۷ ق). *غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع*. قم: مؤسسه الإمام

الصادق علیه السلام.

اردبیلی، محمد بن علی. (۱۳۹۴). *جامع الرواة و رافع الاشتباهات*، قم: انتشارات بوستان کتاب.

استرآبادی، محمد امین؛ عاملی، سیدنورالدین موسوی. (۱۴۲۶ ق). *الفوائد المدنیة - الشواهد المکیة*.

قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

اقوام کرباسی، اکبر. (۱۳۹۹). *ارادة الهی در اندیشه امامیه نخستین*. قم: دارالحدیث.

_____ (۱۳۹۵). «تحلیلی وجودشناسانه از سیر تطور ارادة خداوند در نظام فکری معتزله».

تحقیقات کلامی. سال چهارم. شماره چهاردهم. صص: ۴۳ تا ۶۲.

اکبرنژاد، مهدی؛ توحیدی، فرح. (۱۳۹۶). «واکاوی رابطه مشیت الهی و اراده انسان در تفسیر آیات ۲۳ و

۲۴ سوره کهف». *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*. پاییز و زمستان ۱۳۹۶. صص: ۱۲۹ - ۱۴۶.

اله بداشتی، علی. (۱۳۸۶). *اراده خدا از دیدگاه فیلسوفان، متکلمان و محدثان*، قم: انتشارات

بوستان کتاب.

انصاری، مرتضی. (۱۴۲۵ ق). *فرائد الأصول*. چاپ ششم. قم: مجمع الفکر الإسلامی.

ایجی، قاضی عضدالدین احمد. (بی تا). *شرح المواقف*. بیروت: عالم الکتب مکتبه المتنبی.

بحرانی، ابن میثم. (۱۴۰۶ ق). *قواعد المرام فی علم الکلام*. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

تفتازاتی، مسعود بن عمر. (۱۴۱۹ ق). *شرح المقاصد*. تحقیق دکتر عبدالرحمن عمیره. بیروت: عالم

الکتب.

- تفرشی، سیدمصطفی بن حسین. (۱۴۱۸ق). *نقد الرجال*، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۶۷). *المصباح*. تحقیق احمد عبدالغفور عطار. تهران: انتشارات امیری.
- حائری یزدی، عبدالکریم. (بی تا). *درر الفوائد*. قم: مطبعة المهر.
- حلی، حسن بن سلیمان. (۱۴۲۱ق). *مختصر البصائر*. تحقیق مشتاق مظفر. جماعه المدرسين فی الحوزه العلمیه بقم. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۷ق). *خلاصه الاقوال فی معرفه الرجال*. تحقیق جواد القیوی. بی جا: الفقاهه.
- خویی، سیدابوالقاسم. (۱۴۱۷ق). *مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات)*. قم: مکتبه الداوری.
- _____ (۱۴۰۹ق). *معجم رجال الحديث وتفصیل طبقات الرواه*. قم: دفتر آیة الله العظمی الخوئی.
- خویی، حبیب الله بن محمد هاشم. (۱۴۰۰ق). *منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه*. تصحیح ابراهیم المیانجی. تهران: مکتبه الاسلامیه.
- دولت، محمدعلی؛ ملایری، موسی. (۱۳۹۳). «مقایسه دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی درباره اراده الهی و ارزیابی دودیدگاه بر اساس روایات». *تحقیقات کلامی*. تابستان ۱۳۹۳. شماره ۵. صص: ۲۵ - ۴۰.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). *لغتنامه*. تهران: دانشگاه تهران.
- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۹). *عقاید استدلالی*. قم: هاجر.
- زنوزی، ملاعبدالله. (۱۳۶۱). *لمعات الالهیه*. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی دانشگاه تهران.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۱۱ق). *الالهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل*. بی جا: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- سبزواری، ملاهادی. (بی تا). *شرح المنظومه*. تهران: انتشارات دارالعلم.
- سجادی، سیدجعفر. (۱۳۶۱). *فرهنگ علوم عقلی*. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- سیدهاشمی، سید محمد اسماعیل؛ موسوی خو، سیدصفی الله. (۱۳۹۰). «اراده الهی و نسبت آن با اختیار انسان از دیدگاه امام خمینی (ره)». *آینه معرفت*. زمستان ۱۳۹۰. شماره ۲۹. صص: ۶۷ - ۸۷.
- سیستانی، علی. (۱۴۱۴ق). *الرافد فی علم الاصول*. قم: مکتب آیة الله السید السیستانی.
- شبر، سیدعبدالله. (۱۴۲۴ق). *حق الیقین فی معرفه أصول الدین*. چاپ دوّم. قم: انوار الهدی.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم. (۱۳۶۲). *الملل و النحل*. بی جا. تحریر خالقداد هاشمی. مقدمه محمدرضا جلالی نائینی.
- صلیبا، جمیل. (۱۳۶۶). *فرهنگ فلسفی*. ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی. تهران: انتشارات حکمت.
- طباطبائی، محمدحسین. (بی تا). *نهایه الحکمه*. قم: دارالتبلیغ.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). *الاحتجاج*. مشهد: نشر مرتضی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۴۰۷ق). *تجرید الاعتقاد*. تحقیق محمد جواد حسینی جلالی. قم:

دفتر تبلیغات.

- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷ق). **الفهرست**. تحقیق جواد القیومی. قم: الفقهه.
- _____ (۱۴۱۵ق). **رجال الطوسی**. تحقیق جواد القیومی اصفهانی. قم: جماعة المدرسين.
- عاملی بهاء الدین، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). **مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین**. با تعلیقات خواجه جوی. مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة.
- عاملی، حسن بن زین الدین. (۱۳۶۲). **منتقى الجمان فی احادیث الصحاح والحسان**. جماعه المدرسين فی الحوزة العلمیه بقم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- عبدالجبار، ابن احمد الهمدانی المعتزلی. (۱۹۶۵م). **المغنی فی ابواب التوحید والعدل**. بی. جا. بی. نا.
- _____ (۱۴۲۲ق). **شرح الأصول الخمسة**. تصحیح احمد بن حسین ابی هاشم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- عطاردی، عزیزالله. (۱۴۰۶ق). **مسند الامام الرضا علیه السلام**. بیروت: نشر دارالصفوه.
- علم الهدی، سید مرتضی. (۱۴۱۲ق). **الذخیره فی علم الکلام**. تحقیق السید احمد الحسینی. قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
- غروی نائینی، میرزا محمد حسین. (۱۴۰۶ق). **فوائد الأصول**. مقرر محمد علی کاظمی خراسانی. قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجامعة المدرسين.
- فاضل لنکرانی، محمد. (۱۴۱۳ق). **مدخل التفسیر**. چاپ دوم. قم: نشر مرکز الاعلام الإسلامی.
- فخار نوغانی، سعیده؛ ربیع، زکیه. (۱۳۹۹). «بررسی و تحلیل رابطه «اراده الهی» و «اراده انسان» و عدم متناقض بودن آن دو بر اساس برهان فسخ عزائم». **مطالعات فلسفی کلامی**. شماره ۱۷. بهار و تابستان ۱۳۹۹. صص: ۹۵-۱۱۴.
- فخر رازی. (۱۳۴۱). **البراهین در علم کلام**. تهران: دانشگاه تهران.
- فیض کاشانی، محسن. (بی. تا). **الوافی**. چاپ سنگی. تعلیقه و تصحیح ابوالحسن شعرانی. بی. جا. بی. نا.
- فیومی، احد بن علی. (۱۴۱۴ق). **مصباح المنیر**. قم: دارالهجرة.
- کشی، محمد بن عمر. (۱۳۴۸). **رجال الکشی**. مشهد: دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). **الکافی**. تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کمره ای، محمدباقر. (۱۳۷۵). **ترجمه اصول کافی**. چاپ سوم. قم: انتشارات اسوه.
- لاهیجی، عبدالرزاق. (بی. تا). **شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام**. چاپ سنگی. اصفهان: چاپخانه مهدوی.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد. (۱۳۸۲ق). **شرح الکافی**. تصحیح ابوالحسن شعرانی. تهران: المکتبه اسلامیه.
- مامقانی، عبدالله. (بی. تا). **تنقیح المقال فی علم الرجال**. نجف: مطبعة المرتضویه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). **بحار الانوار**. بیروت: مؤسسه الطبع و النشر.

- _____ (۱۴۰۶ق). *روضه المتقین*. قم: بنیاد کوشانپور.
- مدرس تبریزی، محمدعلی. (۱۳۶۹). *ریحانه الادب فی تراجم المعروفین بالکنیه او اللقب*. تهران: انتشارات خیام.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۴). *آموزش عقاید*. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ق). *اوائیل المقالات فی المذاهب والمختارات*. قم: الموتر العالمی للشیخ المفید.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۸۳). *شرح اصول الکافی*. تحقیق و تصحیح محمد خواجوی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- موحد ابطحی، سید محمد علی. (۱۳۹۹ق). *تاریخ آل زراره*. بی جا: نشر مطبعه ربانی.
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۱۶ق). *فهرست اسماء مصنفی الشیعیه المشتهر برجال النجاشی*. تحقیق موسی شبیری زنجانی. قم: نشر جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه، موسسه النشر الاسلامی.
- نراقی، ملا احمد. (۱۴۱۷ق). *عوائد الایام*. تحقیق مرکز الأبحاث و الدراسات الإسلامیه. قم: مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی.

Resources

The Holy Qur'an.

Ibn Idris al-Hilli, Muhammad. 1990. *Al-Sara'ir al-Hawi li-Tahrir al-Fatawi*, 2nd ed. Qom: Islamic Publishing Institute affiliated with the Society of Seminary Teachers. [In Arabic].

Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali. n.d. *Al-Itiqadat* (Manuscript). Qom: Ayatollah Mar'ashi Library, No. 2454. [In Arabic].

_____. 1978. *Kitab al-Tawhid*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic].

_____. 1999. *Uyoon Akhbar al-Ridha*. Tehran: Jahan Publications. [In Arabic].

Ibn Sina, Husayn ibn Abdullah. 1984. *Al-Shifa'*, ed. Saeed Zayed. Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library. [In Arabic].

_____. 1952. *Al-Shifa'*, ed. Ibrahim Madkour et al. Cairo: n.p. [In Arabic].

_____. 2009. *Ishārāt wa Tanbihāt*. Translated and explained by Hasan Malkashāhī. Tehran: Enteshārāt-i Soroush. [In Persian].

_____. n.d. *Ta'liqat*, ed. Abdulrahman Badawi. Qom: Maktab al-Islam al-Islami. [In Arabic].

Ibn Zuhrah al-Halabi, Abu al-Makarem. 1996. *Ghaniyat al-Nuzu' ila 'Ilm al-Usul wa al-Furu'*. Qom: Imam al-Sadiq (A) Institute. [In Arabic].

Abu Ghalib Zurari, Ahmad. 1979. *Tarikh Aal Zurarah*. n.p.: Rabani Press. [In Arabic].

Ardabili, Muhammad ibn Ali. 2015. *Jami' al-Ruwat wa Rafi' al-Ishtibahat*. Qom: Buṣṭān-e-Ketab Publishing. [In Arabic].

Iṣṭarabadi, Muhammad Amin; Amili, Sayyid Nur al-Din Mousavi. 2005. *Al-Fawa'id al-Madaniyyah – al-Shawahid al-Makkiyyah*. Qom: Islamic Publishing Office affiliated with the Society of Seminary Teachers. [In Arabic].

Aqwam Karbasi, Akbar. 2020. *Divine Will in Early Imamiyyah Thought*. Qom: Dar al-Hadith. [In Persian].

_____. 2016. «An Ontological Analysis of the Development of God's Will in the Muṭazilite Thought System.» *Theological Studies*, Vol. 4, No. 14, pp. 43–62. [In Persian].

Akbarnajad, Mehdi; Tohidi, Farah. 2017. «An Investigation of the Relationship between Divine Will and Human Will in the Interpretation of Verses 23 and 24 of Surah al-Kahf.» *Qur'anic Interpretation and Language Research Journal*, Fall and Winter 2017, pp. 129–146. [In Persian].

Elah Badashti, Ali. 2007. *God's Will from the Perspective of Philosophers, Theologians, and Traditionalists*. Qom: Buṣṭān-e-Ketab Publishing. [In Persian].

Ansari, Murtada. 2004. *Fara'id al-Usul*, 6th ed. Qom: Islamic Thought Assembly. [In Arabic].

Iji, Qadi Adud al-Din Ahmad. n.d. *Sharh al-Mawaqif*. Beirut: 'Alam al-Kutub – Maktabat al-Muṭannabi. [In Arabic].

Bahrani, Ibn Maytham. 1986. *Qawa'id al-Maram fi 'Ilm al-Kalam*. Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library. [In Arabic].

Taftazani, Mas'ud ibn Umar. 1999. *Sharh al-Maqasid*, ed. Dr. Abdulrahman Umayrah. Beirut: 'Alam al-Kutub. [In Arabic].

Tafreshi, Sayyid Muṣṭafa ibn Husayn. 1997. *Naqd al-Rijal*. Qom: Ahl al-Bayt (A) Institute for Reviving Heritage. [In Arabic].

Jamil, Saliba. 1987. *Philosophical Dictionary*, trans. Manouchehr Sanaei Darrehbidi. Tehran: Hikmat Publishing. [In Persian].

Jawhari, Isma'il ibn Hammad. 1988. *Al-Sihah*, ed. Ahmad Abd al-Ghafur 'Attar. Tehran: Amiri Publishing. [In Arabic].

Haeri Yazdi, Abd al-Karim. n.d. *Durrar al-Fawa'id*. Qom: Mehr Press. [In Arabic].

Hilli, Hasan ibn Sulayman. 2001. *Mukhtasar al-Basa'ir*, ed. Mushtaq al-Mudhafar. Society of Seminary Teachers in Qom. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic].

Hilli, Hasan ibn Yusuf. 1996. *Khilāṣat al-Aqwal fi Ma'rifat al-Rijal*, ed. Jawad al-Qayyumi. n.p.: al-Fiqhah. [In Arabic].

Khuyi, Sayyid Abu al-Qasim. 1996. *Misbah al-Usul (Mabahith al-Hujaj wa al-Amarat)*. Qom: Maktabat al-Dawari. [In Arabic].

_____. 1989. *Mu'jam Rijal al-Hadith wa Tafsil Tabaqat al-Ruwat*. Qom: Office of Ayatollah al-'Uzma al-Khoei. [In Arabic].

Khuyi, Habibullah ibn Muhammad Hashim. 1980. *Minhaj al-Bara'ah fi Sharh Nahj al-Balaghah*, ed. Ibrahim al-Miyanchi. Tehran: Islamic Library. [In Arabic].

Dowlat, Mohammad Ali; Malayeri, Mousa. 2014. "A Comparison between Mulla Sadra's and Allama Tabataba'i's Views on Divine Will and an Evaluation Based on Narrations." *Theological Investigations*, No. 5, Summer 2014, pp. 25–40. [In Persian].

- Dekhoda, Ali Akbar. 1998. Loghatnameh (Lexicon). Tehran: University of Tehran. [In Persian].
- Rabbani Golpayegani, Ali. 2010. Reasoned Beliefs. Qom: Hajar Publishing. [In Persian].
- Zonouzi, Mulla Abdullah. 1982. Lama'at al-Ilahiyyah, ed. Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, University of Tehran. [In Arabic].
- Subhani, Jafar. 1991. Al-Ilahiyyat 'Ala Huda al-Kitab wa al-Sunnah wa al-'Aql. n.p.: al-Markaz al-'Alami li al-Dirasat al-Islamiyyah. [In Arabic].
- Sabzawari, Mulla Hadi. n.d. Sharh al-Manzuma. Tehran: Dar al-'Ilm Publishing. [In Arabic].
- Sajjadi, Sayyid Jafar. 1982. Dictionary of Intellectual Sciences. Tehran: Iranian Association for Islamic Philosophy and Wisdom. [In Persian].
- Sayyed Hashemi, Sayyid Mohammad Esmā'il; Mousavi Khu, Sayyid Safi Allah. 2012. "Divine Will and Its Relation to Human Free Will from the Perspective of Imam Khomeini (RA)." Ayeneh-ye Ma'arafat, No. 29, Winter 2012, pp. 67–87. [In Persian].
- Sistani, Ali. 1993. Al-Rafid fi 'Ilm al-Usul. Qom: Office of Ayatollah Sayyid al-Sistani. [In Arabic].
- Shubbar, Sayyid Abdullah. 2003. Haq al-Yaqin fi Ma'rifat Usul al-Din, 2nd ed. Qom: Anwar al-Huda. [In Arabic].
- Shahristani, Muhammad ibn Abd al-Karim. 1983. Al-Milal wa al-Nihal, ed. Khaleqdad Hashemi; Introduction by Mohammad Reza Jalali Naeni. n.p.: n.p. [In Arabic].
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. n.d. Nihayat al-Hikmah. Qom: Dar al-Tabligh. [In Arabic].
- Tabarsi, Ahmad ibn Ali. 1983. Al-Ihtijaj. Mashhad: Murtada Publishing. [In Arabic].
- Tusi, Khwajah Nasir al-Din. 1987. Tajrid al-I'tiqad, ed. Muhammad Jawad Husayni Jalali. Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic].
- Tusi, Muhammad ibn Hasan. 1996. Al-Fihrist, ed. Jawad al-Qayyumi. Qom: Al-Fiqhah. [In Arabic].
- _____. 1995. Rijal al-Tusi, ed. Jawad al-Qayyumi Isfahani. Qom: Society of Seminary Teachers. [In Arabic].
- 'Amili, Baha' al-Din Muhammad ibn Husayn. 1994. Mashriq al-Shamsayn wa Iksir al-Sa'adatayn, with annotations by Khajavi. Mashhad: Islamic Research Foundation. [In Arabic].
- 'Amili, Hasan ibn Zayn al-Din. 1983. Muntaqa al-Juman fi Ahadith al-Sihah wa al-Hasan, Society of Seminary Teachers in Qom. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic].
- 'Abd al-Jabbar, Ibn Ahmad al-Hamadani al-Mu'tazili. 1965. Al-Mughni fi Abwab al-Tawhid wa al-'Adl. n.p.: n.p. [In Arabic].
- _____. 2001. Sharh al-Usul al-Khamsah, ed. Ahmad ibn Husayn Abi Hashim. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic].
- 'Atarudi, Azizullah. 1985. Musnad al-Imam al-Ridha (A). Beirut: Dar al-Safwah. [In Arabic].
- 'Ilm al-Huda, seyed al-Murtada. 1992. Al-Dhakirah fi 'Ilm al-Kalam, ed. Sayyid Ahmad al-Husayni. Qom: Islamic Publishing affiliated with the Society of Seminary Teachers. [In Arabic].
- Gharawi Na'ini, Mirza Muhammad Husayn. 1986. Fawa'id al-Usul, transcribed by Muhammad Ali Kazemi Khorasani. Qom: Islamic Publishing Institute affiliated with the Society of Seminary Teachers. [In Arabic].
- Fāẓel Lankarānī, Muhammad. 1992. Madkhal al-Tafsīr. Qom: Markaz Nashr Maktab-i 'Ilm al-Is-

lāmī, 2nd ed. [In Persian].

Fakhar Nowghani, Saeideh; Rabe'i, Zakieh. 2020. "A Study and Analysis of the Relation between 'Divine Will' and 'Human Will' and the Non-Contradiction of the Two Based on the Argument of Revoking Resolutions." *Philosophical-Theological Studies*, No. 17, Spring and Summer 2020, pp. 95–114. [In Persian].

Fakhr al-Razi. 1962. *Al-Baraheen dar 'Ilm al-Kalam*. Tehran: University of Tehran. [In Persian].

Fayz Kashani, Muhsin. n.d. *Al-Wafi*. Lithograph edition, with annotations and editing by Abul-Hasan Sha'rani. n.p.: n.p. [In Arabic].

Fayyumi, Ahmad ibn Ali. 1993. *Misbah al-Munir*. Qom: Dar al-Hijrah. [In Arabic].

Kashi, Muhammad ibn Umar. 1969. *Rijal al-Kashi*. Mashhad: University of Mashhad. [In Arabic].

Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub. 1987. *Al-Kafi*, eds. Ali Akbar Ghafari and Muhammad Akhundi. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic].

Kamare'i, Muhammad Baqir. 1996. Translation of *Usul al-Kafi*, 3rd ed. Qom: Osveh Publishing. [In Persian].

Lahiji, 'Abd al-Razzaq. n.d. *Shawariq al-Ilham fi Sharh Tajrid al-Kalam*. Lithograph edition. Isfahan: Mahdavi Printing House. [In Arabic].

Mazandarani, Muhammad Saleh ibn Ahmad. 2003. *Sharh al-Kafi*, edited by Abul-Hasan Sha'rani. Tehran: Islamic Library. [In Arabic].

Mamqani, Abdullah. n.d. *Tanqih al-Maqal fi 'Ilm al-Rijal*. Najaf: Maktabat al-Murtadawiyah. [In Arabic].

Majlisi, Muhammad Baqir. 1983. *Bihar al-Anwar*. Beirut: Mu'assasat al-Tiba'ah wa al-Nashr. [In Arabic].

_____. 1986. *Rawdat al-Muttaqin*. Qom: Koshanpour Foundation. [In Arabic].

Modarres Tabrizi, Muhammad Ali. 1990. *Rayhanat al-Adab fi Tarajim al-Ma'rufin bi al-Kunya aw al-Laqaab*. Tehran: Khayyam Publishing. [In Arabic].

Misbah Yazdi, Muhammad Taqi. 2005. *Amuzesh 'Aqa'id*. Tehran: International Publishing Company of the Islamic Propagation Organization. [In Persian].

Mufid, Muhammad ibn Muhammad ibn Nu'man. 1992. *Awail al-Maqalat fi al-Madhahib wa al-Mukhtarat*. Qom: International Congress of Sheikh al-Mufid. [In Arabic].

Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim. 1981. *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*. Beirut: Dar al-Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic].

_____. 2004. *Sharh Usul al-Kafi*, edited and verified by Muhammad Khajavi. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic].

Najashi, Ahmad ibn Ali. 1995. *Fihrist Asma' Musannifi al-Shi'ah al-Mashhur bi Rijal al-Najashi*, edited by Musa Shabiri Zanjani. Qom: Society of Seminary Teachers, Islamic Publishing Institute. [In Arabic].

Naraqi, Mulla Ahmad. 1996. *'Awad al-Ayyam*, edited by Islamic Research Center. Qom: Islamic Media Office Publishing Center. [In Arabic].



Reconfiguring the Attributes of the Imam's Knowledge: An Analysis Based on the Impact of Divine Endowment on the Quantity and Quality of the Imam's Knowledge (A Case Study of an Imam Riḍā's (as) Narration in Marv)

Masoumeh Esmacili¹

1. ???

Article Info

Abstract

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
October 17, 2024

In Revised Form:
December 18, 2024

Accepted:
January 05, 2024

Published Online:
June 22, 2025

The extended narration of Imam al-Riḍā (A) in Marv stands as one of the most profound and comprehensive hadiths concerning the status of Imamate. The central question of this article is a critical reassessment of the prevailing scholarly view, which treats the attributes of the Imam's knowledge—such as being divinely gifted, present (ḥudūrī), infallible, capable of increase, detailed, actual, and certain—as parallel and independent features. This study argues that these are not separate or coexisting attributes; rather, the Imam's knowledge is fundamentally and essentially a gifted knowledge ('ilm mawhūbī), a simple and unifying quality from which all other traits emanate. The divine gift (hibah ilāhīyah) serves as the foundational epistemic principle that gives rise to both the quantity and quality of the Imam's knowledge.

Specifically, this divine bestowal renders the Imam's knowledge detailed and augmentable in terms of quantity, and infallible, certain, immediate, and actualized in terms of quality. Consequently, a revised classification is proposed: instead of referring to a set of plural attributes, the term "gifted knowledge" should be adopted as a singular, essential description, with its characteristics reorganized into quantitative and qualitative categories. This article, employing an analytical method based on Imam al-Riḍā's narration and related interpretive hadiths, first establishes divine giftedness as the essential and simple quality of the Imam's knowledge. It then seeks to answer the core question: How does divine gifting impact the quantitative and qualitative dimensions of the Imam's knowledge?

Keywords

Gifted Knowledge, Imam al-Riḍā (A), Imam's Knowledge, Quantity and Quality of Knowledge.

Cite this The Author (s): Esmacili, M (2024). Reconfiguring the Attributes of the Imam's Knowledge: An Analysis Based on the Impact of Divine Endowment on the Quantity and Quality of the Imam's Knowledge (A Case Study of an Imam Riḍā's (as) Narration in Marv) : Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 13, Issue 3, Autumn 2025, Serial Number 51 – (111- 140)-



[DOI:10.22034/farzv.2024.449402.1987](https://doi.org/10.22034/farzv.2024.449402.1987)

Introduction

In Shī'ī theology, the epistemological status of the Imām occupies a central and elevated position. The Imām is not merely a jurist, scholar, or political leader, but a divinely appointed figure endowed with a unique form of knowledge that transcends the bounds of ordinary human cognition. This knowledge is neither acquired through study nor derived from empirical experience or rational deduction; rather, it is an extraordinary type of divinely bestowed knowledge that sets the Imām apart from all other human beings, including the most learned mujtahids. It is a form of epistemic access that is immediate, certain, infallible, and continually expanding—all without the intervention of conventional pedagogical processes.

Classical ḥadīth literature and theological discourse offer numerous descriptions of this special knowledge, often listing its traits as discrete and independent attributes. However, this study proposes a revision of that approach. Instead of treating qualities such as infallibility, certainty, intuitive immediacy, and detail as parallel properties, it argues that they are all derivations of a single ontological foundation: the divine giftedness (*mohibat*) of the Imām's knowledge. This divine act of bestowal is not merely a mode of transmission; it is the very substance and source of the Imām's epistemic authority.

The distinction between gifted and acquired knowledge is thus not incidental—it is essential. Whereas acquired knowledge is fallible, partial, and subject to process and error, gifted knowledge is holistic, immediate, and immune to mistake. Among the textual sources, the narration of Imam al-Riḍā (A) in Marw stands out as the most comprehensive articulation of this doctrine and forms the cornerstone of the present inquiry.

Methodology

This study follows a descriptive-analytical method, grounded in a conceptual examination of key Shī'ī ḥadīths. The research is rooted in a close reading of the extended narration of Imam al-Riḍā (peace be upon him) in Marw, with special attention to key expressions such as: the knower who does not err, the source of knowledge, ever-growing knowledge, inspired, supported, infallible, and guided, exclusively endowed with knowledge.

The analysis reconstructs a coherent and integrated model of the Imām's knowledge, using deductive reasoning to demonstrate that all epistemic features of the Imām derive from the divine act of bestowal (*hibah*). A comparative approach is also employed to highlight the epistemological distinctions between acquired

and gifted knowledge.

Discussion and Conclusion (Edited – Reduced by ~208 words)

A close examination of the narration from Imam al-Riḍā (A) reveals a foundational theological and epistemological insight: the Imam’s knowledge is not attained through human effort, study, or acquisition but is entirely a divine gift. This divine bestowal is not one trait among many; it forms the essence from which all other features of his knowledge emerge.

Phrases such as ‘ālim lā yajhal (“a knower who is never ignorant”), alhamahu al-‘ilma ilhāman (“he has been divinely inspired”), and min ghayr ṭalab wa lā iktisāb (“without pursuit or acquisition”) signal a form of knowledge that transcends human epistemology. Unlike ordinary knowledge, which is gradual and mediated, the Imam’s knowledge is immediate, infallible, and implanted by God. This directness grants him certainty, presence, and grasp of intricate details beyond human reach.

Attributes like infallibility, certainty, immediacy, comprehensiveness, and growth are not independent traits but consequences of divine bestowal. Without this, such features would be incoherent. Acquired knowledge is inherently prone to error and lacks immediacy.

While classical scholarship often treats divine gifting as one among many traits, this paper argues it is the epistemic foundation. This reorientation clarifies why the Imam’s knowledge is flawless and unique.

The narration from Marv articulates this clearly. It describes the Imam as divinely inspired, protected from error, and ever-increasing in knowledge through grace. His knowledge belongs to a *sui generis* category shared only with the Prophet Muhammad (PBUH).

The concept of *iṣṭikmāl* (capacity for increase) underscores the dynamic nature of this gift. The Imam’s knowledge expands through ongoing divine favor—reflecting continuity, not prior deficiency.

Moreover, the Imam is the custodian of divine knowledge. As described in *Ziyārat Jāmi‘a Kabīra*, he is the “treasurer of God’s knowledge” and “repository of His wisdom.” Theologically, while God retains ultimate knowledge, He bestows portions upon selected individuals—chief among them, the Imam.

This exclusivity highlights another essential feature: the Imam’s knowledge is non-acquisitional, given *min ghayr ṭalab*—without effort. Such a gift is essential for the perfect human who must guide others through divine understanding.

As the Quran is ever-living and contains guidance for all time, its custodian must likewise be perpetually present. The Imam, bearing this knowledge, fulfills that role, as the Quran itself states its verses reside in the hearts of its bearers.

In conclusion, the Imam's knowledge stands apart due to its divine giftedness. This principle explains its infallibility, certainty, immediacy, detail, and growth. The Imam is not simply a scholar or prophet but a divinely chosen bearer of sacred knowledge, whose epistemic status rests on God's ongoing grace and bestowal.



بازچینشی در ویژگی‌های علم امام بر اساس تبیین تاثیر هبه الهی در کمیّت و کیفیت دانش امام

(مطالعه موردی: روایت امام رضا (علیه السلام) در مرو)

معصومه اسماعیلی^۱

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات و معارف اسلامی هدی (وابسته به جامعه الزهراء (علیها السلام)) و مدیر گروه پژوهشی امامت پژوهشگاه مطالعات اسلامی، قم، ایران:

hoda.dresmaeli@hu.jz.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت:	روایت بلند امام رضا (علیه السلام) در مرو یکی از عمیق‌ترین و کامل‌ترین روایات در خصوص مقام امامت است. مسئله این مقاله، بررسی رأی مشهور در خصوص ویژگی‌های دانش امام به صورت برشمردن ویژگی‌هایی در عرض یکدیگر است که شامل موهبتی، حضوری، خطاناپذیر، استکمال‌پذیر، تفصیلی، شأنی یا فعلی و قطعی است. ادعای مقاله حاضر این است که موارد مذکور، ویژگی‌هایی در عرض یکدیگر برای دانش امام نیستند، بلکه علم امام، دانشی با ویژگی موهبتی است که یک ویژگی بسیط محسوب شده و جامع دیگر ویژگی‌هاست؛ بنابراین دیگر ویژگی‌های علم امام از موهبتی بودن این علم منشعب شده‌اند. نیز موهبتی بودن، موجب کمیّت و کیفیت خاص در دانش امام می‌شود. به این صورت که هبه الهی، کمیّت علم امام را تفصیلی و ازدیادپذیر کرده و موجب کیفیاتی چون قطعی، خطاناپذیر، حضوری و بالفعل در علم امام است. پس در چینشی تازه باید به جای لفظ جمع ویژگی‌های علم امام به لفظی مفرد و بسیط با عنوان «علم موهبتی» اشاره کرد و خصایص این دانش را در تقسیمی جدید به خصایص کمی و کیفی تبویب کرد. این مقاله به روش تحلیلی بر اساس تحلیل آموزه‌های حدیث امام رضا (علیه السلام) و احادیث مفسر نگاشته شده و پس از اثبات ویژگی موهبتی بودن به‌عنوان ویژگی اصلی و بسیط به این سؤال پاسخ می‌دهد که هبه الهی چه تاثیری در کمیّت و کیفیت علم امام دارد؟
تاریخ بازنگری:	
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	
کلیدواژه‌ها	علم موهبتی، امام رضا (علیه السلام)، دانش امام، کمیّت و کیفیت دانش.

استناد: اسماعیلی، معصومه: (۱۴۰۳). بازچینشی در ویژگی‌های علم امام بر اساس تبیین تاثیر هبه الهی در کمیّت و کیفیت دانش امام (مطالعه موردی: روایت امام رضا (علیه السلام) در مرو).

فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۳، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۴، شماره پیاپی ۵۱ - (۱۱۱-۱۴۰).

[DOI:10.22034/farzv.2024.449402.1987](https://doi.org/10.22034/farzv.2024.449402.1987)



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

۱. بیان مسئله

دانش حجت الهی علمی ویژه محسوب می‌شود که قلمرو، منابع و طبق نظر مشهور ویژگی‌هایی دارد که با عناوین حضوری، قطعی، افضل، تفصیلی، معصومانه، ازدیادپذیر، شأنی یا فعلی و قطعی مورد بحث قرار گرفته است. ادعای مقاله حاضر این است که این صفات در علم ویژه، در حقیقت، صفات دانش موهبتی هستند نه اینکه موهبتی بودن، صفتی در عرض سایر صفات باشد؛ بنابراین رابطه این ویژگی‌ها با یکدیگر عرضی نیست، بلکه رابطه‌ای طولی است. ابتدا دانش به صورت هبه در اختیار امام قرار می‌گیرد و با همان جعل نخستین، امام دارای کمالات دیگر خواهد شد که این کمالات، ریشه در هبه الهی دارد. در نهایت، همه ویژگی‌ها در کنار هم به شکل یک کل سازوار، موجب امتیاز این دانش نسبت به دانش اکتسابی می‌شوند. در کسب دانش اکتسابی، مجتهد با تلمذ، مطالعه عمیق و کسب علم می‌تواند در موضوعاتی از دین پس از سال‌ها مجاهدت، به درک کامل و تفصیلی و افتاء دست یابد، اگرچه امکان خطا نیز همچنان وجود دارد؛ اما در شیوه موهبتی، علم کامل به همه شئون و ساحات دین، به صورت یکجا، قطعی، تفصیلی و خطاناپذیر در قلب امام نهاده می‌شود و اکتساب و تلمذی نیاز ندارد و این تفاوت، موجب امتیازاتی مهم در دانش امام می‌شود. امام رضا علیه السلام در روایت خویش، در خصوص مسئله علم ویژه موهبتی، به خصایص این دانش اشاره کرده‌اند. دقت در این خصایص، می‌تواند نوع خاصی از علم را نمایان سازد که در نبی و اهل بیت علیهم السلام انحصار داشته و در بشر عادی مصداق ندارد. نیز می‌تواند این معنا را به دست دهد که ویژگی‌های متفاوت علم امام در حقیقت به ویژگی موهبتی بودن بازگشت دارند. در این مقاله که به روش تحلیلی نگاشته شده است، عبارات امام رضا علیه السلام درباره خصایص علم ویژه، استخراج شده و به روش تحلیلی به کشف خصایص دانش موهبتی پرداخته شده است. طبق دیدگاه مقاله، آنچه موجب تفاوت جدی میان علم امام و سایر افراد است، موهبتی بودن آن است. البته باید این نکته را ذکر کرد که علم، اساساً هبه الهی است که کیفیت آن از دو منظر کیفیت حصول و ماهیت علم در افراد، متفاوت است. علم ویژه امام از حیث کیفیت حصول، به شیوه اکتسابی به دست نیامده، بلکه در قلب امام قرار داده شده و از حیث ماهیت، دارای ویژگی‌هایی چون معصومانه، تفصیلی، حضوری، قطعی، افضل، تفصیلی، ازدیادپذیر، شأنی یا فعلی و قطعی است که همه این ویژگی‌ها ناشی از هبه خاص الهی به ایشان است. لذا خصیصه موهبتی بودن، خصیصه‌ای در عرض سایر خصایص آن‌گونه که همواره ذکر شده نیست، بلکه جزو ماهیت علم ویژه امام است و دیگر خصایص از این ویژگی نشئت می‌گیرد.

۱-۱. پیشینه پژوهش

در خصوص موضوع علم ویژه امام که به صورت موهبتی با ویژگی‌های خاص در اختیار ایشان قرار داده شده، کتاب‌ها و مقالات به ابعاد مختلفی از جمله قلمرو و ماهیت علم پرداخته‌اند. در این میان پرداختن به مسئله ویژگی‌های علم امام در آثار متکلمان متقدم سابقه ندارد، بلکه ویژگی‌ها، قلمرو و منابع در مبحث کلی علم امام مطرح شده است؛ اما در میان معاصران، تفکیک مسائل در حوزه علم امام اتفاق افتاده و یکی از حوزه‌های تحقیقی، ویژگی‌های این علم است.

هاشمی (۱۴۰۰) در کتاب «ویژگی‌های علوم ائمه (علیهم‌السلام) از دیدگاه علمای امامیه» به بیان ویژگی‌های علم امام پرداخته و ویژگی‌هایی چون ذاتی، اکتسابی یا موهبتی بودن، حضوری یا حصولی بودن، تام یا محدود بودن، شأنی یا فعلی بودن، ثابت یا بداء پذیر بودن، معصومانه یا خطاپذیر بودن، برابر یا رتبه‌مند بودن علم امام را در عرض یکدیگر ذکر کرده، به طوری که موهبتی بودن یک خصیصه در عرض سایر خصایص قلمداد شده است. نیز هاشمی (۱۳۹۶) در کتاب «ماهیت علم امام» نیز، اوصاف علم امام را در عرض یکدیگر ذکر و به ویژگی موهبتی بودن به عنوان یک صفت در عرض سایر صفات اشاره کرده است. همچنین جوادی عصار و عشایری منفرد (۱۳۹۹) در مقاله «اوصاف علم امام در نهج البلاغه با پرهیز تعارض زدایی از ادله» به ویژگی‌های عدم استقلال، اجمالی بودن، تغییرپذیری و شأنی بودن برای علم غیب دست یافته‌اند در حالی که از نظر نگارنده، ویژگی اصلی علم غیب، موهبتی بودن است و صفات فوق از موهبتی بودن استنباط می‌شود.

آثار دیگری نیز به برخی ویژگی‌ها به صورت انفرادی پرداخته‌اند. یارمحمدیان (۱۳۹۹) در کتاب «از دیدگاه علم امام از دیدگاه کتاب و سنت»، بحث استكمال علم امام را از دیدگاه قرآن و روایات بررسی کرده است؛ اما در میان آثار و مقالات موجود، هیچ اثری به خصایص علم موهبتی نپرداخته است. لذا پرداختن به ویژگی‌های علم موهبتی و اثبات برتری این ویژگی و شمول آن نسبت به سایر خصایص، فصل ممیز این مقاله نسبت به آثار موجود است. ابتکار دیگر مقاله، پیشنهاد تقسیم خصایص دانش موهبتی به دو بُعد کمی و کیفی است.

۲. اعتبارسنجی حدیث امام رضا (علیه‌السلام)

حدیث شریف امام رضا (علیه‌السلام) در مرو در کتب معتبر شیعی به دو شکل نقل شده است؛ در یک سند، ابومحمد، قاسم بن علا با سندی مرفوع از امام رضا (علیه‌السلام) نقل کرده که ایشان در مرو به

تبیین کامل مقام امامت پرداختند. سند روایت طبق نقل مرحوم کلینی این طور است:

أَبُو مُحَمَّدٍ الْقَاسِمُ بْنُ الْعَلَاءِ رَحِمَهُ اللَّهُ رَفَعَهُ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: كُنَّا مَعَ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ بِمَرْوٍ (کلینی، ۱۴۰۷ ق. ج ۱: ۱۹۸). در الغیبة ابن ابی زینب نیز همین روایت یا سند مرفوع، مانند کتاب شریف کافی ذکر شده است (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷ ق: ۲۱۶)؛ اما در شکل دوم، حدیث، با سند کامل توسط ابن بابویه در معانی الاخبار با سلسله زیر روایت شده است:

حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الطَّالِقَانِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو أَحْمَدَ الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ الْهَارُونِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو حَامِدٍ عِمْرَانُ بْنُ مُوسَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْقَاسِمِ الرَّقَامِ قَالَ حَدَّثَنِي الْقَاسِمُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ أَخِيهِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: كُنَّا مَعَ الرَّضَا ع بِمَرْوٍ (ابن بابویه، ۱۴۰۳ ق: ۹۶).

مرحوم طبرسی نیز در «الاحتجاج»، روایت را با سند شیخ صدوق با سند کامل نقل کرده است (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۳۷۶)؛ اما علامه مجلسی، حدیث را با ذکر اختلاف سندی نقل کرده و در خصوص سند شیخ صدوق نوشته است: «ورواه الصدوق فی کثیر من کتبه بسند آخر فیه جهالة، و هو مروی فی الاحتجاج و غیبة النعمانی و غیرهما» (همان).

در مجموع، همان طور که محقق محترم در پاورقی الغیبه نعمانی ذکر کرده است، می توان گفت راوی، میان «أبی القاسم» و «عبد العزیز»، «قاسم بن مسلم» برادر عبد العزیز است که شیخ صدوق در کمال الدین با نام او روایت کرده است (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷ ق: ۲۱۶). لذا می توان روایت را با سند کامل پذیرفت، اما به دلیل اینکه این حدیث در دو منبع معتبر به صورت مرفوع آمده و علامه مجلسی نیز سند شیخ صدوق را روشن ندانسته است، برای محکم سازی استدلال به این روایت در مقاله، در تمام مباحث، روایات صحیح السندی به عنوان شاهد در هر مطلب ذکر خواهند شد.

۲-۱. چیستی علم موهبتی

در قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام، علم اساساً امری موهبتی است. قرآن کریم در آیه «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره، ۲۶۰)، حکمت را امری موهبتی معرفی می کند که خداوند متعال به هر کس که بخواهد عطا می کند. در روایتی از امام صادق (علیه السلام) نیز آمده است: «العلم نور يقذبه الله تعالى في قلب من يشاء» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق،

ج ۱: ۲۲۵)؛ بنابراین علم و حکمت، از اساس امری موهبتی است.

علم ویژه موهبتی مورد اشاره فلاسفه و عارفان بزرگ مسلمان نیز قرار گرفته که در فلسفه با عنوان حکمت ذوقی مطرح شده است و با اشراق انواری در صورت وارستگی نفس از بدن، حاصل می‌شود (سهروردی، ۱۳۶۱: ۵) و فیلسوف عارف، سهروردی با اشاراتی چون کشف لنا (همان: ۷) الواردات (همان: ۲۲۴)، بارقه الهی، نشاهد من الروحانیات شیئا (همان: ۱۳) به چنین حکمتی اشاره کرده است. ملاصدرا در عبارات خود به منبع این حکمت ذوقی به نحو صریحی اشاره کرده است. عبارت «وهذه هی الحکمة الممنون بها علی اهلها و المضمون بها علی غیر اهلها» به حکمتی اشاره دارد که به اهل آن یعنی به صورت ویژه عطا می‌شود و از غیر اهلش منع شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۹۵). ملاصدرا اساساً حکمت متعالیه خویش را هبه الهی و علم کشفی معرفی می‌کند و می‌نویسد: «در این کتاب، حقایق کشفی را به بیان تعلیمی پوشانده و اسرار الهی را با عباراتی که برای طبایع مانوس است بیان کردم» (همان، ۱۹۸۱، ج ۱: ۹).

تفاوت این علم موهبتی میان امام و دیگر انسان‌ها در وجوه متعددی است. یکی از وجوه این است که امام، خزانه چنین دانش موهبتی است. چنان‌که در زیارت جامعه کبیره با عباراتی چون «خزنه علمه» و «مستودعا لحکمته»، به عنوان معدن و مخزن علم الهی خوانده شده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۶۱۱). در تبیین باید گفت خداوند متعال دارای دو علم است؛ یکی علمی که فرشتگان و پیغمبران و رسولان را بر آن مطلع کرده و دوم علمی که مخصوص ذات مقدس او است (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۶۳۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۶: ۱۶۴)^۱؛ بنابراین دامنه‌ای از علم، تنها در اختیار خداوند متعال و ذاتی اوست، اما از دامنه وسیع علم خویش به هرکس بخواهد هبه می‌کند، چنان‌که امام رضا (علیه السلام) در حدیث خویش، علم و ایمان موهبتی را در اهل بیت جاری می‌داند. در بخشی از روایت آمده است:

...الَّذِينَ آتَاهُمُ اللَّهُ الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى - وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ - فَهِيَ فِي وُلْدِ عَلِيٍّ (علیه السلام) خَاصَّةً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳ ق: ۴۴۱؛ ۲۲۱؛ ابن ابی زینب، ۱۳۹۷ ق: ۲۲۳؛ طبرسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲: ۴۳۶؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳ ق: ۱۰۳).

طبق فراز فوق، خداوند متعال، علم و ایمان را به اهل بیت (علیهم السلام)، هبه کرده است. طبق فرازهای دیگر روایات چون جامعه کبیره، امام، خزانه چنین علمی است (طبرسی، ۱۳۹۰ ق: ۲۸۴؛ ابن

۱. ضَرِيْسٌ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (علیه السلام) يَقُولُ إِنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عِلْمَيْنِ عِلْمَ مَبْدُولٍ وَعِلْمَ مَكْفُوفٍ فَأَمَّا الْمَبْدُولُ فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ شَيْءٍ تَعَلَّمَهُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّسُلُ إِلَّا نَحْنُ نَعْلَمُهُ وَأَمَّا الْمَكْفُوفُ فَهُوَ الَّذِي عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي أَمِّ الْكِتَابِ إِذَا خَرَجَ نَفَذَ.

بابویه، ۱۳۷۶: ۳۰۷؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۷۳). البته مبنای هبه چنین علم ویژه‌ای به امام، انتخاب ایشان از سوی خداوند متعال به‌عنوان حجت الهی و اعطای چنین علمی به‌عنوان ابزار امامت است.

وَإِنَّ الْعِبَادَ إِذَا اخْتَارَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِأُمُورِ عِبَادِهِ شَرَحَ صَدْرَهُ لِذَلِكَ وَأَوْدَعَ قَلْبَهُ يَتَابِعُ الْحِكْمَةَ وَ
 أَلْهَمَهُ الْعِلْمَ إِلْهَامًا فَلَمْ يَعْنَى بَعْدَهُ بِجَوَابٍ وَلَا يُحَيَّرُ فِيهِ عَنِ الصَّوَابِ (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳ ق:
 ۴۴۱؛ ابن ابی زینب، ۱۳۹۷ ق: ۲۲۳؛ طبرسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲: ۴۳۶؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳ ق:
 ۱۰۳).

نیز چنین علمی برخاسته از استعداد ذاتی، ایجاد الهی و الهام ربانی است تا حجت الهی از جواب به مسائل عاجز نبوده و متحیر نگردد (مازندرانی، ۱۳۸۲ ق، ج ۵: ۲۷۸).

إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ وَالْأئِمَّةَ يُوقَفُهُمُ اللَّهُ وَيُؤْتِيهِمُ مِنْ مَحْزُونِ عِلْمِهِ وَحِكْمِهِ مَا لَا يُؤْتِيهِ غَيْرُهُمْ (ابن شعبه
 حرانی، ۱۳۶۳ ق: ۴۴۱؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۲۲۱؛ ابن ابی زینب، ۱۳۹۷ ق: ۲۲۳؛ طبرسی،
 ۱۴۰۳ ق، ج ۱: ۴۳۶؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳ ق: ۱۰۳).

وجه دیگر تفاوت، مخصوص بودن این علم برای امام است. بر اساس موارد فوق می‌توان گفت ماهیت علم، موهبتی است، اما این موهبت برای همه اشخاص در یک سطح نیست؛ بنابراین با وجود موهبتی بودن ماهیت علم، علم خاص امام، موهبتی ویژه است که در اختیار همگان نیست. امام رضا (علیه السلام) در فراز «فِي ذُرِّيَّتِهِ الْأَصْفِيَاءِ الَّذِينَ آتَاهُمُ اللَّهُ الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ» علم و ایمان را عطای الهی به اهل بیت دانسته، اما این علم شبیه به علم سایر انسان‌ها نیست، چراکه امام مخصوص به علم خاص شده است؛ بنابراین اگرچه ذات علم، برای همه موهبتی است، اما علم امام، موهبتی ویژه است و امام رضا (علیه السلام) در فراز «الْمَخْصُوصُ بِالْعِلْمِ» به علم خاص اشاره کرده که طبق فراز «وَلَا يَعَادِلُهُ عَالِمٌ وَلَا يُوجَدُ مِنْهُ بَدَلٌ وَلَا لَهُ مِثْلٌ وَلَا نَظِيرٌ» با علم احدی قابل مقایسه نیست.

یکی دیگر از وجوه تفاوت که در حقیقت، دلیل علم خاص امام را نشان می‌دهد، بلاکتساب بودن این علم است که ویژگی مهمی در نوع علم موهبتی امام محسوب می‌شود:

الْمَخْصُوصُ بِالْعِلْمِ ... مَخْصُوصٌ بِالْفَضْلِ كُلِّهِ مِنْ غَيْرِ طَلَبٍ مِنْهُ لَهُ وَلَا اكْتِسَابَ بَلِ اخْتِصَاصٍ مِنَ
 الْمُفْضِلِ الْوَهَابِ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَبْلُغُ مَعْرِفَةَ الْإِمَامِ أَوْ يُمْكِنُهُ اخْتِيَاؤُهُ (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷ ق: ۲۲۰؛
 ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۲۱۹؛ همان، ۱۳۹۵، ج ۲: ۶۷۸؛ همان، ۱۴۰۳ ق: ۹۸؛ کلینی، ۱۴۰۷
 ق، ج ۱: ۲۰۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۳: ۴۸۲).

بنابراین ماهیت علم ویژه امام، موهبتی است که غیراکتسابی و «من غیر طلب» به معنای تفضلی بودن آن است و عبارت «اَخْتِصَّاصٌ مِنَ الْمُفْضَلِ الْوَهَّابِ» بیانگر ریشه الهی این علم است. بنابراین اعطا کننده علم، خداوند است پس معلمی بشری در آموزش و اکتساب دانش وجود ندارد.^۱

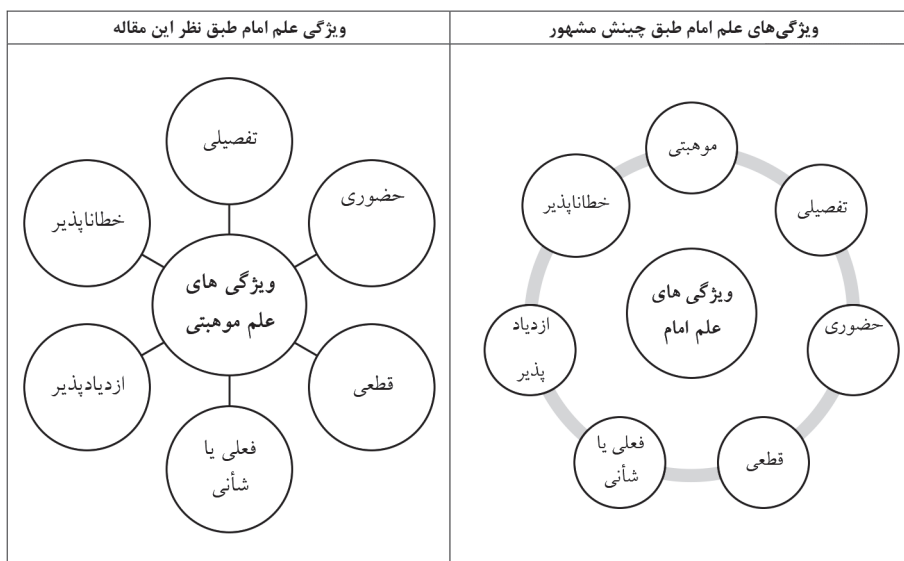
ضرورت چنین علمی از آن روست که انسان کامل باید دارای دامنۀ علمی وسیع و غیراکتسابی باشد، چراکه منظور از نزول کتاب آسمانی، هدایت نفوس انسان‌ها و تنویر قلوب ایشان است تا نفوس انسانی با هدایت آن استکمال یافته و از جهل و ظلمت به سمت نور معرفت دلالت شود و شکی نیست که انسان‌ها در هر زمان محتاج امری هستند که نفوسشان با آن تکامل یابد؛ بنابراین احتیاج به کتاب الهی تا قیامت ادامه دارد و نیاز به کسی که علم به کتاب نزد او حاضر باشد نیز تا قیامت باقی است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۲: ۶۱۲)، چراکه قرآن همواره زنده است؛ پس هدایتگر نیز باید همواره زنده باشد، چراکه بر اساس لسان قرآن، آیات در قلب حاملان آن موجود است (همان، ج ۲: ۶۱۲) بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ (العنکبوت، ۴۹).

اکنون ادعای مقاله حاضر این است که ویژگی‌هایی چون قطعیت، معصومانگی، حضوری بودن، فعلیت، ازدیادپذیری و تفصیلی بودن در حقیقت ویژگی‌هایی در عرض ویژگی موهبتی بودن علم نیستند، بلکه ماهیت علم امام، موهبتی از نوع هبه خاص است و همه این ویژگی‌ها از آن هبه خاص ناشی می‌شود. ادعا این نیست که نمی‌توان ویژگی‌هایی برای علم امام در نظر گرفت، بلکه ادعا این است که همه ویژگی‌های دانش امام، ویژگی‌های موهبتی بودن آن است، نه اینکه موهبتی بودن یک ویژگی در عرض سایر ویژگی‌ها باشد؛ پس باید گفت علم موهبتی امام دارای ویژگی‌هایی چون معصومانگی، ازدیادپذیری، حضوری، فعلی، تفصیلی و قطعی است.

موهبتی بودن علم، بر اساس تقسیمی که تاکنون توسط محققان ارائه شده یکی از ویژگی‌های علم امام در عرض سایر ویژگی‌ها قلمداد می‌شود، اما با مشاهده روایات، این نتیجه برای محقق حاصل شده است که موهبتی بودن یک ویژگی در عرض سایر ویژگی‌ها نیست (نمودار ۱)، بلکه ریشه و پای‌بست تمام ویژگی‌های دانش امام و منشأ سایر ویژگی‌هاست که موجب تفاوت در کیفیت و کمیت علم امام نسبت به علم سایر مردم خواهد شد. بیان تاثیر هبه الهی در کمیت و

۱. این نکته فصل ممیز دیدگاه شیعه و اهل سنت در مسئله علم امام جامعه است. اهل سنت، اجتهاد را در امام، به جهت استقلال در فتوا شرط می‌دانند چراکه معتقدند نیازی نیست که امام، عالم به جمیع احکام باشد. او حتی در صورت خطا نیز مأجور است و بر دیگران اطاعت از او واجب است (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۵: ۲۵۴)، اما از نظر شیعه، امام، مجتهدی نیست که به استخراج احکام پرداخته و استنباط عقلی کند، بلکه علم او (من غیر طلب) و (بلاکتساب) یعنی موهبتی است.

کیفیت علم امام، این نکته را اثبات می‌کند که هیچ یک از صفات کمی و کیفی از موهبتی بودن مستقل نبوده و در عرض این خصیصه نیستند.



نمودار ۱: مقایسه تطبیقی نظر مشهور و نظر مقاله حاضر در چینش ویژگی‌ها

۲-۲. تاثیر هبه الهی در کمیت علم امام

موهبتی بودن علم، موجب تفاوت در کمیت علم امام نسبت به دیگر مردم و دانشمندان و ریشه‌تفاضل علمی امام است. هبه علمی، موجب علمی تفصیلی است. نیز این لطف ربانی، علی‌الدوام بوده و موجب ازدیاد کمی علم امام متناسب با خلق انسان‌های جدید در ادوار آینده عالم و پیدایش مسائل مستحدثه است.

۲-۳. معدنیّت علم امام

امام رضا علیه السلام در حدیث شریف خویش، امام را معدن علم معرفی فرموده‌اند و معدنیّت در روایات مختلفی با عنوان راسخان در علم و خزانه علم الهی توصیف شده و بر علم موهبتی تام و تفصیلی امام دلالت دارد؛ بنابراین ائمه علیهم السلام به‌عنوان انسان کامل، خزانه علم الهی بوده و کاشف از اسرار علم الهی هستند.

در تبیین فلسفی این مطلب، ملاصدرا عقل فعال را «خزانه معقولات» می‌نامد، چراکه علت مفیض صور ادراکی بر نفس انسان است (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۷: ۲۷۴) و هر نفس به اندازه استعداد خود با عقل فعال متحد شده و صور عقلی منطبق با استعداد خود را دریافت می‌کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۷)؛ بنابراین نفوس مقدس ائمه که در نهایت مقام کمال اند بیشترین سهم را از دانش مخزون دارند.

ملاصدرا ادراک عقلی را به اتحاد نفس با عقل فعال یعنی خزانه علم تعریف کرده است؛ بنابراین نفس انسانی هنگام ادراک صور عقلی، با عقل فعال که خازن این صورت‌هاست متحد می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۹: ۱۴۰) و باید گفت غایت و کمال یک انسان نه اتصال با عقل فعال بلکه اتحاد با آن است (همان) که تنها تعداد اندکی از نفوس که نفوس انسان‌های کامل است به این مقام دست می‌یابند (همان، ۱۳۶۱: ۲۷).

نگاه فلسفی فوق، تفسیری عقلانی از منطوق احادیث شیعه و عبارت امام رضا (علیه السلام) از معدنیت علم به عنوان مقام امامت است. البته موضوع معدنیت، در کتاب شریف کافی، در باب «أَنَّ الْأُمَّةَ لِلَّهِ وَلَا أَمْرَ اللَّهِ وَخَزَنَةَ عِلْمِهِ» با شش روایت مطرح شده است (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۱۹۲). در این روایات گاه امام به نحو عام گنجینه علم خدا ذکر شده و گاه خزانه داران علم خدا در آسمان و زمین معرفی شده است.

از نظر ملاصدرا منظور از «خزائن علم الله سبحانه» همان جواهر عقلی و ذوات نوری است که عقلاً کامل بالفعل بوده و نقص و انفعال استعدادی در آن‌ها راه ندارد که واسطه بین خداوند متعال و خلق در افاضه خیرات و نزول برکات علی الدوام اند؛ البته از نظر ملاصدرا بیان تبدیل نفوس کامل به خزائن الهی نیازمند مکاشفه است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۲: ۶۱۷). با این توضیح که این مقام با علم حصولی و با واسطه مفاهیم قابل کشف و تبیین کامل نیست، چراکه آن عالم، عالم علم حصولی و مفاهیم نیست، بلکه عالم وجود و شهود است. لذا تنها با علم حضوری و کشف، قابل فهم و دریافت عقلی است.

در نتیجه، انسان کامل خزانه الهی است که علم الهی در او منطبق است که از حیث عقل خویش، کتابی عقلی مسمی به «أَمَّ الْكِتَابِ»، و از حیث نفس خویش، «لوح محفوظ» و از حیث روح نفسانی، «کتاب المحو و الإثبات» است (همان، ۱۳۸۰: ۵۲).

۲-۴. تفصیلی بودن علم امام

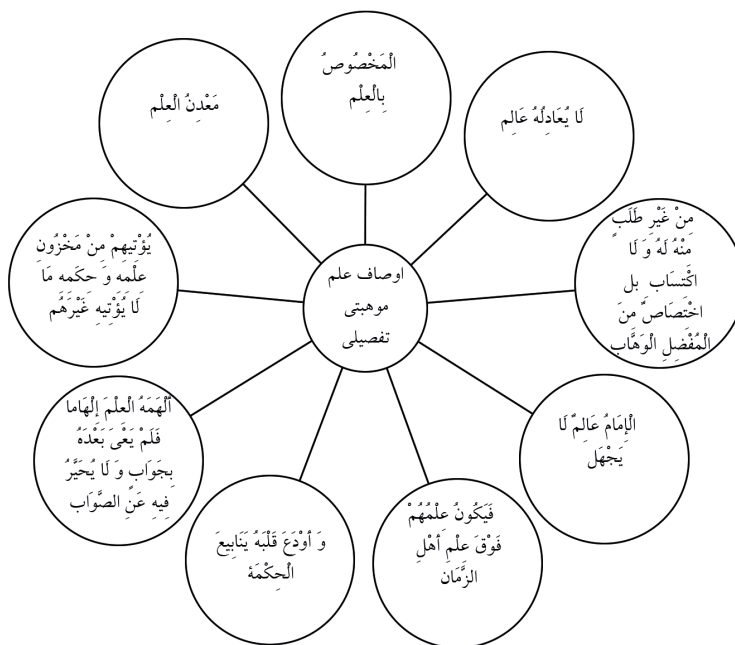
علم تفصیلی، علمی روشن و متمایز است. فردی که دارای علم تفصیلی به مسئله‌ای است،

می‌تواند تمام وجوه یک مسئله را به نحو شفاف و متمایز از سایر مسائل در ذهن خود احضار کند و پاسخ دهد و کمیت علم او نسبت به دیگران وسیع‌تر خواهد بود. اما اگر آن مسئله برای او روشن و متمایز نباشد، دارای علم اجمالی به مسئله است؛ یعنی دارای صورتی است که می‌تواند بر موارد مختلف تطبیق یابد. در حقیقت علم تفصیلی و اجمالی به ترتیب، علم به کنه و به وجه بوده (شرح المصطلحات الفلسفیه، ۱۴۱۴ ق: ۱۲۳) و عالم به علم تفصیلی دارای دامنه وسیع‌تری از علم است.

علم موهبتی امام تفصیلی است و دلیل این است که مسلماً پیدایش مسائل مستحدثه و عدم تبیین کامل همه اجزای دین در زمان پیامبر (کراجکی: ۳۲۳) اقتضا می‌کند که حجت الهی بعد از خاتمیت نبوت، دارای علم تفصیلی باشد. چراکه طبق معنای امامت بنا بر تعریف شیعه و اهل سنت که «ریاست عام در امر دین و دنیا» (ماوردی، ۱۹۶۶ م: ۲۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ ق، ج ۵: ۷۳) است، ریاست امام در امر دین، اقتضا می‌کند که مقتدا و الگوی مردم در مسائل دینی باشد، چراکه امت، به شریعت مکلف بوده و به مقتدایی معصوم و عالم نیازمندند تا دین را با همه اجزا برای ایشان تبیین کند؛ بنابراین جهل به برخی مسائل و علم به برخی دیگر، مرجعیت او را شبهه‌ناک و الگو بودن ایشان را مورد خدشه قرار می‌دهد.

نیز فراز: «الإمام عالمٌ لا یجهل» نشانه عدم جهل امام نسبت به مسائل است. این عبارت، قید عدم جهل به علوم دنیایی یا دینی نداشته، بلکه علم کامل را بیان می‌کند. نیز «وَأُودِعَ قَلْبَهُ يَتَابِعُ الْحِكْمَةَ» و «يُؤْتِيهِمْ مِنْ مَّخْزُونِ عِلْمِهِ وَ حِكْمِهِ مَا لَا يُؤْتِيهِ غَيْرُهُمْ» و «مَعْدِنُ الْعِلْمِ» در روایت امام رضا (علیه السلام) نشان‌دهنده علمی فراتر از اهل زمان و معدنیت علم امام است که دلالت بر علم تفصیلی دارد، چراکه اصطلاح معدن و مخزن علم، به دانشی کامل و تفصیلی اشاره دارد.

نیز با دقت در روایت امام رضا (علیه السلام) می‌توان به این نتیجه رسید که تفصیلی بودن به جهت موهبتی بودن این علم است. فراز: «يُؤْتِيهِمْ مِنْ مَّخْزُونِ عِلْمِهِ وَ حِكْمِهِ مَا لَا يُؤْتِيهِ غَيْرُهُمْ» بازگو کننده این نکته است که از خزانه علم و حکمت الهی به صورت موهبتی به حدی در اختیار ایشان قرار داده شده که تاکنون در اختیار فرد دیگری در جهان نیست. گزاره‌های ناظر بر اثبات تفصیلی بودن علم موهبتی از حدیث امام رضا (علیه السلام) شامل موارد زیر است (نمودار ۲):



نمودار ۲: گزاره‌های ناظر بر اثبات تفصیلی بودن علم موهبتی از حدیث امام رضا (علیه السلام)

امام بر اساس عبارات «مَعْدِنُ الْعِلْمِ»، «وَأُودِعَ قَلْبَهُ يَتَابِعُ الْحِكْمَةَ» و «يُؤْتِيهِمْ مِنْ مَخْزُونٍ عِلْمِهِ وَحِكْمِهِ»، معدن و مخزن علم و حکمت موهبتی است که بر اساس این صفات، هرآنچه از علم بشری برای یک انسان، امکان‌پذیر باشد، به صورت هبه در اختیار ایشان است، چراکه صفت معدنیت و مخزنیت، دلالت بر علمی فوق‌العاده دارد که بر اساس گزاره «بلااكتساب» و «من غير طلب» در حدیث امام رضا (علیه السلام)، این علم، الهامی و تفصیلی است که به صورت تفصیلی در اختیار امام قرار گرفته است. چراکه اولاً لطف خداوند مانع از آن است که در الهام خویش، علمی اجمالی در اختیار امام قرار دهد، چون اساس این اعطا، برای راهنمایی و توان پاسخگویی کامل است. ثانیاً عبارت «فَلَمْ يَعْ بَعْدَهُ بِجَوَابٍ وَلَا يُحَيِّرُ فِيهِ عَنِ الصَّوَابِ»، به توانمندی حجت الهی در پاسخگویی به هر سؤال و عدم خطای ایشان اشاره دارد که نشان‌دهنده علم تفصیلی است. نیز عبارت «مِنَ الْمُفْضَلِ الْوَهَّابِ» به دو صفت تفضل‌کننده و بسیار بخشنده اشاره دارد که صفت «الْوَهَّابِ»، نشان‌دهنده حداکثر هبه است و در میان علم اجمالی همراه با ابهام و

تفصیلی متمایز^۱، علم تفصیلی، افضلیت و نشان دادن دهنده حد اکثر هبه است. نیز در میان صفات علمی ذکر شده در حدیث، عبارات «الإمام عالمٌ لا یجهل» و «فیکون علمهم فوق علم أهل الزمان» به گونه‌ای از علم اشاره دارد که جهلی در آن نیست و فرد عالم را برتر از تمام عالمان زمانه قرار می‌دهد که این صفات نیز نشان دادن دهنده علم تفصیلی و متمایز است.

البته دلیلی نیز بر اجمالی بودن علم امام به دین در دست نیست، چرا که منابع علم امام که به صورت موهبتی در اختیار ایشان قرار داده شده، دلالت بر علم تفصیلی دارد (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۶: ۴۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۲۳۰؛ قمی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۱: ۲۰؛ ابو نعیم، ج ۱: ۶۵).^۱ بر این اساس، اولاً ویژگی تفصیلی بودن، ویژگی مجزایی در عرض موهبتی بودن نیست، بلکه از خصایص علم موهبتی است و ثانیاً هبه الهی موجب علم تفصیلی و کمیت گسترده در علم امام است.

۱. علم اجمالی به دو معنا استفاده می‌شود. علم اجمالی همراه با ابهام، علمی است که افراد و متعلقات آن متمایز نبوده و برای دارنده علم، مبهم است، اما علم اجمالی دیگری نیز وجود دارد که علم بسیط و حتی اشرف از تفصیلی است. در این نوع علم، معلومات به صورت بالفعل نزد عالم با وجود واحد جمعی موجودند (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۸: ۳۲۶). منظور از علم اجمالی در این مقاله، علم اجمالی همراه با ابهام است که ساحت قدسی امام برتر از چنین علمی بوده و در برابر، امام، مجهز به علم تفصیلی است.

۱. ایشان وارث علوم انبیا و رسول مکرم اسلام ﷺ هستند که این گستره علمی به صورت اکتسابی و تلمذی در اختیار امام قرار نگرفته، بلکه هبه شده است. مصحف حضرت فاطمه (ع) نیز که در اختیار ائمه (ع) است، شامل گفت‌وگوی حضرت صدیقه طاهره (ع) با حضرت جبرئیل و کسب دانش موهبتی است که شامل علم به وقایع گذشته و آینده و احکامی غیر از قرآن است (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۶: ۴۰). جعفر نیز علمی عطا شده است که شامل علم انبیا و اوصیا و علم دانشمندان گذشته بنی‌اسرائیل است که طبق روایات، جعفر سفید شامل زبور داوود و تورات موسی و انجیل عیسی و صحف ابراهیم و حلال و حرام و مصحف فاطمه (ع) است. همچنین اسم اعظم از جمله منابع موهبتی علم امام است که اصف بن برخیا در جابه‌جایی تخت بلقیس تنها بر یک حرف از اسم اعظم احاطه داشت و رسول مکرم اسلام از هفتاد و دو حرف برخوردار بوده که کل این مقدار بعد از ایشان نزد ائمه (ع) است (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۲۳۰) نیز امام از الهام برخوردار بوده که «تکت فی القلوب و نقر فی الأسماع» است؛ یعنی در قلب افکنده و در گوش زمزمه می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۵۷) که این علم، شامل اموری است که توسط خداوند متعال ایجاد می‌شود و شامل علوم و معارف ربانی و تفصیل مجمل‌هاست (خویی، ۱۴۰۰ ق، ج ۸: ۲۱۵).

علاوه بر همه منابع فوق، امام، طبق روایات، عالم به قرآن است. علم به قرآن تنها شامل ظواهر قرآن نیست، بلکه قرآن دارای آیات محکم و متشابه است و متشابهات در آیات، نیازمند تاویل بوده و رسم و عِلْم تاویل در اختیار راسخان در علم است. (مازندرانی، ۱۳۸۲ ق، ج ۵: ۳۲۷) چنان که در روایات مختلفی، مصداق آیه «و ما یعلم تاویله إلا الله و الراسخون فی العلم» (آل عمران، ۶)، ائمه (ع) معرفی شده‌اند که عالم به تاویل آیات هستند و شامل خاص و عام، محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ و علم به عام و خاص، مقید و مجمل و مبین است (قمی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۲۰). این علم توسط خداوند متعال به رسول گرامی اسلام، به صورت موهبتی، آموخته شده و ایشان همه این علم را در اختیار ائمه (ع) قرار داده‌اند. این قلمرو علمی برای امام، طبق روایت امام رضا (ع)، تام و تمام است و امام، هر چه را مورد نیاز بشر باشد برای او بیان می‌کند و ترک نخواهد کرد:

وَ أَقَامَ لَهُمْ عَلِيًّا عَلِيًّا عَلِيًّا عَلِيًّا وَ إِمَامًا وَ مَا تَرَكَ لَهُمْ شَيْئًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَّا بَيَّنَّهُ

بر این اساس، علم امام به قرآن، شامل ظاهر و باطن قرآن است و از آنجا که قرآن، تبیان هر چیزی است؛ مجهز بودن امام به علم تاویل و شناخت باطن قرآن، علم به کل شریعت را شامل می‌شود. علم به ظاهر و باطن در برخی روایات گاه به صورت خاص، به حضرت علی (ع) نسبت داده شده (اصفهانی، ۱: ۶۵) و گاه به نحو عام، امام، جامع ظاهر و باطن خوانده شده است؛ بنابراین علم به دین برای امام، علمی موهبتی به شیوه تفصیلی است.

۲-۵. ازدیادپذیری علم موهبتی

در میان صفات و کیفیات علم ویژه که در روایت امام رضا علیه السلام موجود است، عبارتی با عنوان «نَامِي الْعِلْمِ» وجود دارد که به معنای رشدیافتگی و افزایش در علم است. این عبارت، شبیه جعبه اسراری در بطن روایت گنجانده شده که با رمزگشایی از آن، می‌توان به ویژگی مهم دیگری از علم موهبتی دست یافت که به کمیت علم امام اشاره دارد و آن هم اینکه علم ویژه موهبتی، علاوه بر گستردگی، قابلیت استکمال و ازدیاد نیز دارد.

برای رمزگشایی از این عبارت مهم در روایت امام رضا علیه السلام، می‌توان سراغ دیگر روایات رفت و این فراز را با روایات دیگر تفسیر کرد. سؤال مهم اینجاست که آیا دانش امام به واقع استکمال‌پذیر است؟ در پاسخ باید گفت علم امام در زمان خود همواره کامل و قطعی است، اما با گذشت زمان و پدید آمدن مسائل جدید و با وجود انسان‌های دیگر، پرونده‌های جدیدی برای اعمال انسان‌ها باز می‌شود؛ بنابراین نیاز است علم امام افزایش یابد و امام، به باطن انسان‌های جدید آگاه شود و به مسائل مستحدثه آگاهی کامل داشته باشد. لذا این شبهه به وجود نمی‌آید که علم کامل با ازدیادپذیری در تنافی است؛ چراکه علم امام در هر زمان و مربوط به نیازهای آن زمان کامل است اما شأن ایشان این است که اگر بخواهند مسئله جدیدی را بدانند در اختیارشان قرار داده شود. طبق روایات، علم موهبتی هر روز، هر جمعه و در شب‌های قدر به امام افزوده می‌شود که قابل افزایش بوده و نشان‌دهنده استکمال‌پذیری این هبه بر اساس عطای الهی و نه اکتساب تلمذی است.

در همین راستا بر اساس حدیثی، حضرت موسی بن جعفر علیه السلام در خصوص علم ویژه امام، این علم را در سه جهت گذشته و آینده و پدیدشونده تقسیم کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۳۹۳).^۲ اینکه علم امام به سه دسته گذشته و آینده و پدیدشونده تقسیم شده، نکته‌ای قابل توجه است. بر این اساس، نوعی از علم ائمه از قسم علم حادث یا پدیدشونده است که در قلب افتاده و در گوش زمزمه می‌شود. افتادن در قلب یا همان الهام از جانب خداست و زمزمه در گوش، توسط ملائکه است و به این روش، علوم ایشان با عطای الهی رو به افزایش است و حدیث «إِنَّ الْإِمَامَ إِذَا شَاءَ أَنْ يَعْلَمَ عِلْمًا» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۲۵۸) نیز به همین افزایش علم در هر زمان که امام بخواهد اشاره دارد؛ چراکه این علم، از سنخ گذشته یا آینده نیست، بلکه از سنخ علم متجدد و حادث است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۵۷). ابا یحیی صنعانی از امام صادق علیه السلام روایت کرده است:

۲. عَنْ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ علیه السلام رَوَيْنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ عَلِمْنَا غَائِبًا وَمَرْبُورًا وَنَكَتًا فِي الْقُلُوبِ وَنَقِيرًا فِي الْأَسْمَاعِ فَقَالَ: أَمَّا الْغَائِبُ فَمَا تَقَدَّمَ مِنْ عَلِمْنَا وَأَمَّا الْمَرْبُورُ فَمَا يَأْتِينَا وَأَمَّا النَّكَتُ فِي الْقُلُوبِ فَالْهِامُ وَأَمَّا النَّقِيرُ فِي الْأَسْمَاعِ فَأَمْرُ الْمَلِكِ.

ای ابا یحیی برای ما در شب‌های جمعه، شأن بزرگی است. عرض کردم قربانت، آن شأن چیست؟ فرمود: به ارواح پیغمبران و اوصیا در گذشته و روح وصیی که در میان شماست (امام زمان شما) اجازه داده می‌شود که به آسمان بالا روند تا به عرش پروردگارشان برسند. در آنجا هفت دور طواف کنند و نزد هر رکنی از ارکان عرش دو رکعت نماز گزارند؛ پس به کالبدهای پیشین خود برگردند. چون صبح شود، پیغمبران و اوصیا از شادی سرشار باشند و آن وصیی که در میان شماست مقدار زیادی به علمش افزوده شده باشد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۵۴؛ صفار، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۳۱).

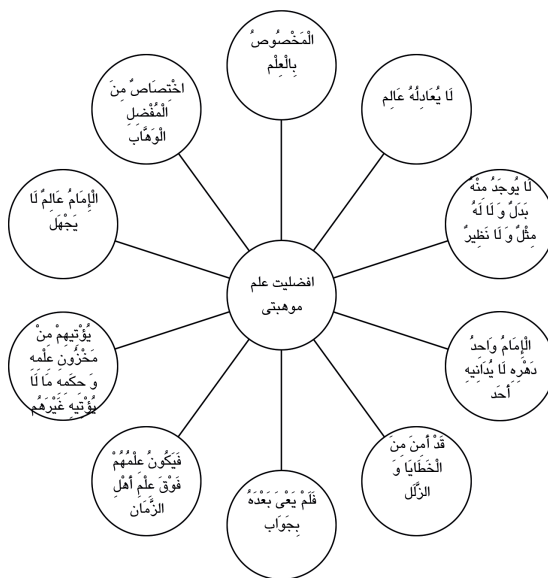
نیز این نکته به صراحت مورد تأکید ائمه (علیهم‌السلام) قرار گرفته که علم ایشان در صورت افزون نشدن، پایان می‌یابد (مفید، ۱۴۱۳: ق: ۳۱۲) که نشان‌دهنده افزایش کمیّت این علم موهبتی است؛ بنابراین هبه الهی به امام به گونه‌ای است که توقف‌ناپذیر بوده و فزاینده است.

۲-۶. تأثیر هبه الهی در کیفیت علم امام

هبه الهی موجب افضلیت علمی امام نسبت به علوم سایر مردم شده و علمی خطاناپذیر و معصومانه را در اختیار ایشان قرار می‌دهد. نیز این علم به شکل حضوری در قلب امام قرار گرفته و قطعی است که تمام این خصایص و کیفیات بی‌ظنیر، ناشی از موهبتی بودن این دانش است.

۲-۷. افضلیت علم موهبتی

افضلیت، صفتی مجزا از دیگر صفات نیست، بلکه برآمده از ویژگی‌های علم امام و نتیجه این ویژگی‌هاست که موجب برتری علم امام از دانش مردم شده و به دلیل ایجاد برتری، شایسته است مجزا درباره آن بحث شود؛ چراکه امام رضا (علیه‌السلام) در حدیث خویش با عباراتی چون «لَا يُعَادِلُهُ عَالِمٌ» و «لَا يُوجَدُ مِنْهُ بَدَلٌ وَلَا لَهُ مِثْلٌ وَلَا نَظِيرٌ» به این برتری اشاره داشته است. ادعا این است که علم موهبتی، افضل علوم است. گزاره‌های ناظر بر افضلیت علم موهبتی که این علم را ممتاز از سایر علوم کرده، در روایت امام عبارت است از (نمودار ۳):



نمودار ۳: گزاره‌های ناظر بر افضلیت علم موهبتی

امام بر اساس فراز «المَخْصُوصُ بِالْعِلْمِ» دارای علم ویژه است که واژه «المخصوص»، دلالت بر نوعی تمایز میان علم امام و دیگر انسان‌ها دارد. کیفیت این علم بر اساس «فَيَكُونُ عِلْمُهُمْ فَوْقَ عِلْمِ أَهْلِ الزَّمَانِ» فوق سایر مردم و افضل از ایشان است؛ چراکه علم ایشان را برتر از علوم اهل زمان توصیف می‌کند که افضلیت این علم نسبت به علوم برترین عالمان و مجتهدان را نیز شامل می‌شود و عالمی معادل ایشان نیست:

الإمامُ واحدٌ دهره لا يدانيه أحدٌ ولا يعادلهُ عالمٌ ولا يوجدُ منه بدلٌ ولا له مثلٌ ولا نظيرٌ

بر اساس فراز فوق، اولاً امام، عالمی است که دانشمندی معادل و هم‌تراز با او وجود ندارد که به فضل و اعلییت خاص امام اشاره دارد ثانیاً عبارت «وَلَا يُعَادِلُهُ عَالِمٌ» نشان می‌دهد مقام علمی امام، منحصر به فرد بوده، قابل مقایسه با کسی نیست که نتیجه قطعی این اوصاف، افضلیت علمی امام به عنوان معدن علمی جهل‌ناپذیر است:

و الإمام عالمٌ لا يجهلُ و راعٍ لا يتكلمُ مَعْدِنُ الْقُدْسِ وَ الطَّهَارَةِ وَ الْعِلْمِ وَ الْعِبَادَةِ

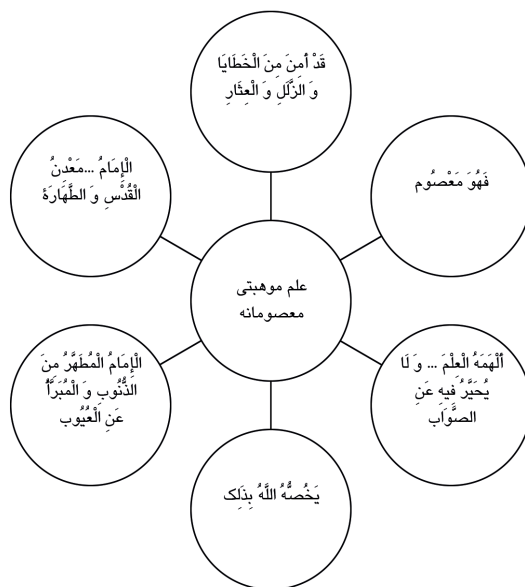
چنین کیفیتی به دلیل هبه الهی است؛ چنان که عبارت «اِحْتِصَاصٌ مِنَ الْمُفْضَلِ الْوَهَّابِ» در

جای دیگری از روایت، نشان می‌دهد افضلیت این علم ناشی از موهبتی بودن آن است.

۲-۸. خطاناپذیری علم موهبتی

منظور از علم معصومانه، علمی است که خطا در آن وجود نداشته و همواره مطابق با واقع باشد؛ اما علم خطاپذیر، به دانشی گفته می‌شود که احتمال خطا در آن موجود است. سؤال این است که علم موهبتی، معصومانه یا خطاپذیر است؟ و آیا این ویژگی ناشی از موهبتی بودن علم است؟ ضرورت این سؤال، از آنجاست که علم مردم به دین، با اکتساب و بر اساس درک شخصی ایشان شکل گرفته و در نتیجه، متفاوت و خطاپذیر است و به همین دلیل، روایات و نقل‌های ایشان از دین تضاد یافته، ایجاد حیرت می‌کند و عصمتی وجود ندارد تا علم دین را از تحریف بازدارد و البته مقتضای حکمت نیست که مکلفان به این شکل در حیرت رها شوند. از این رو، به علمی معصومانه و عاری از خطا و اشتباه نیاز است تا کیان دین به سمت انحراف نرود؛ پس لازم است علم حجت الهی کامل، معصومانه و عاری از خطا باشد (کراجکی، ۱۴۲۱ق، ج ۱: ۳۲۴).

علم امام، بر اساس روایت امام رضا علیه السلام علمی معصومانه و خطاناپذیر است و جهالت در آن راه ندارد. گزاره‌های ناظر بر معصومانه بودن علم حجت الهی عبارت است از (نمودار ۴):



نمودار ۴: گزاره‌های ناظر بر معصومانه بودن علم حجت الهی

بر اساس گزاره‌های فوق، حجت الهی، معصوم است و صفت عصمت در «فَهُوَ مَعْصُومٌ» شامل تمام ساحات شخصیتی ایشان خواهد بود که یکی از این ساحات، علم ایشان است. نیز او طبق عبارت «الْإِمَامُ الْمُطَهَّرُ مِنَ الذُّنُوبِ وَالْمُبْرَأُ عَنِ الْعُيُوبِ»، مطهر و مبرا از عیوب است که طبق تفسیر متکلمان، دامنه عیوب، غیر از گناهان، خطا، نسیان و صفات متنافره را هم شامل می‌شود. قطعاً خطا در علم، نوعی عیب در ساحت دانش محسوب خواهد شد. همچنین امام بر اساس عبارت «وَلَا يَحْيِيزُ فِيهِ عَنِ الصَّوَابِ» از صواب خارج نمی‌شود و خطا، مسلماً نقطه‌ی مقابل صواب است.

در روایت امام، در عبارت «قَدْ أَمِنَ مِنَ الْخَطَايَا وَالزَّلَلِ وَالْعِثَارِ» به‌صراحت، امنیت ایشان از خطا ذکر شده که فصل الخطاب همه ادله است. در حقیقت، طبق روایت امام رضا (علیه السلام)، نبی و امام، از جهل و غفلت مبرا هستند؛ چراکه زعیم امت محسوب و از سوی خداوند بر هدایت مردم منصوب شده است (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳ق: ۴۴۱؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۲۲۱؛ ابن ابی زینب، ۱۳۹۷ق: ۲۲۳؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۴۳۶؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳ق: ۱۰۳) و این انتصاب، نیازمند دانشی ویژه است تا به امام امکان پاسخگویی جامع به نیازها و سؤالات مخاطبان را بدهد و در این پاسخگویی از راه صواب خارج نشود و خطا پذیر نباشد؛ بنابراین علم موهبتی با تمام ویژگی‌های ذکر شده در اختیار ایشان قرار می‌گیرد. چراکه بر اساس حدیث امام رضا (علیه السلام)، زمانی که خداوند بخواهد فردی را بر امور بندگان خود منصوب کند طوری چشمه‌های حکمت را در قلب او می‌جوشاند که از پاسخ به سؤالی درنماند و او را از خطا و لغزش در امان می‌دارد؛ بنابراین دوری از خطا و لغزش، هبه‌ای از سوی خدا و محافظتی از سوی اوست تا علم حجت الهی، بی‌خطا و معصومانه بوده و اعتماد امت به او سلب نگردد و الا نقض غرض در ارسال حجت خواهد بود. البته در تبیین مراد امام، می‌توان ریشه‌ی خطاناپذیری در علم موهبتی را در روایات دیگری جست‌وجو کرد. مثلاً در روایتی از امام صادق (علیه السلام)، تجهیز نبی و امام به روح القدس که امری ربانی است، به نوعی علت تأیید و عدم خطا ذکر شده است:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَالَ: ... فَإِذَا قُبِضَ النَّبِيُّ صِ انْتَقَلَ رُوحُ الْقُدُسِ فَصَارَ إِلَى الْإِمَامِ وَرُوحُ الْقُدُسِ لَا يَنَامُ وَلَا يَغْفُلُ وَلَا يَلْهُوُ وَلَا يَزْهُوُ... (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۴۵۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۷۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۳: ۶۲۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷: ۱۰۶).

در روایت فوق، قید «لاینام و لایغفل» به این معنا اشاره دارد که حجت الهی (نبی یا امام) دارای روح القدس است که هر نوع غفلتی را از او دور می‌کند و خطا نیز بر اثر جهل یا غفلت پدید می‌آید. همچنین قید «و لایلهو و لایزهو» هرگونه لغوی را از او نفی کرده و هر چیزی را که موجب

استخفاف مقامش شود، انکار می‌کند (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۶: ۶۳).

اکنون که اثبات شد، علم موهبتی دانشی معصومانه است، باید این تکمله را افزود که اگر حجت الهی، معصوم نبوده و علمی معصومانه نداشته باشد؛ نه تنها جایز است که به او مراجعه نشده و از او اطاعت نشود، بلکه خطای رئیس جامعه نیز به امت سرایت خواهد کرد (همان، ج ۵: ۲۵۴). از این رو، خداوند متعال برای حفظ امت از حیرانی و اشتباه همگانی، علمی معصومانه به نمایندگی خود ارزانی داشته است که دستخوش فراموشی نمی‌شود (کراچکی، ج ۱: ۳۲۶)؛ چراکه عدم عصمت، موجب اعتماد نکردن به امانتداری و صدق حجج الهی شده و امکان تحریف در دین یا اشتباه را به وجود می‌آورد؛ بنابراین خداوند، نبی و امام را به این ویژگی مزیت می‌بخشد تا با پیروی از او، امت به گمراهی کشیده نشوند. در نتیجه کیفیت معصومانه بودن، لازمه و ویژگی دانش موهبتی است.

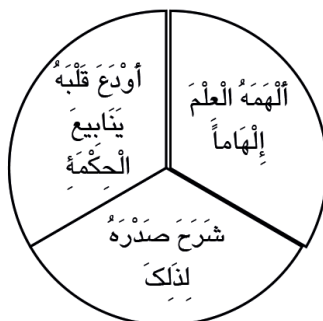
۲-۹. حضوری بودن علم موهبتی

علم به دو قسم حضوری و حصولی تقسیم می‌شود و تفاوت این دو در واسطه‌گری مفهوم در پدید آمدن علم است. علم حضوری به علم بدون واسطه‌گری مفاهیم گفته می‌شود. مانند علم انسان به ذات خویش یا حالات و افعال خویش که بذاته درک شده و برای درک ذات خود یا غم و شادی، مفهومی واسطه‌گری نمی‌کند؛ اما علم حصولی چیزی است که با واسطه‌گری مفهوم حاصل می‌شود. مثلاً انسان برای درک محیط اطراف خود یا شیئی خاص، مفهومی از آن شیء گرفته و آن مفهوم در نفس او نقش می‌گیرد و به واسطه آن مفهوم به موجود خارجی عالم می‌شود. در همین زمینه، علامه طباطبایی معتقد است که انقسام علم بدو قسم (علم حضوری و حصولی) تقسیمی است منحصر در این دو و شق سوومی وجود ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۶، ق: ۲۳۶)؛ بنابراین با توجه به اینکه شق سوومی وجود ندارد؛ علمی که بر اثر الهام الهی در اختیار بشر قرار می‌گیرد قطعاً حصولی نیست، بلکه از قبیل علم حضوری و بالاترین نوع از این علم است.

بر اساس روایت امام رضا (علیه السلام)، علم هبه شده از سوی خدا، علمی حضوری است؛ چراکه این علم در گوش و قلب امام افکنده شده و در سینه ایشان ثبت می‌شود و خداوند متعال، علم را از طریق الهام در اختیار ایشان قرار داده است:

وَإِنَّ الْعَبْدَ إِذَا اخْتَارَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِلْأُمُورِ عِبَادِهِ شَرَحَ صَدْرَهُ لِدَلِيكَ وَوَدَعَ قَلْبَهُ يَتَابِعُ الْحِكْمَةَ وَ
الْهَمَّةَ الْعِلْمَ الْهَامًا فَلَمْ يَعْى بَعْدَهُ بِجَوَابٍ وَلَا يَحِيَّرُ فِيهِ عَنِ الصَّوَابِ

گزاره‌های ناظر بر حضوری بودن علم امام عبارت است از (نمودار ۵):



نمودار ۵: گزاره‌های ناظر بر حضوری بودن علم امام

سه عبارت «سَرَحَ صَدْرَهُ لِذَلِكَ»، «أَوْدَعَ قَلْبَهُ يَتَابِعُ الْحِكْمَةَ» و «أَلْهَمَهُ الْعِلْمَ الْإِلْهَاماً» به علم حضوری اشاره دارند؛ چراکه دریافت علم الهامی، تلمذی و اکتسابی نیست، بلکه با شرح صدر و جوشیدن چشمه‌های حکمت در قلب دریافت می‌شود؛ بنابراین با واسطه‌گری مفاهیم و به شکل حصولی به دست نیامده، بلکه عبارت «أَوْدَعَ قَلْبَهُ يَتَابِعُ الْحِكْمَةَ» نشان دهنده لبریز شدن قلب ایشان از چشمه‌های حکمت با الهام الهی «أَلْهَمَهُ الْعِلْمَ الْإِلْهَاماً» است. در تفسیر حضوری بودن علم به مؤلفه دیگری نیز می‌توان اشاره کرد؛ چراکه امام در تبیین مصداق آیه «هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ»، به سینه خویش اشاره می‌کند و به این مطلب می‌پردازد که علم کل کتاب در سینه ایشان ثبت است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۲۹؛ استرآبادی، ۱۴۰۹ق: ۲۴۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۳: ۵۶۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷: ۱۸۱)^۱ همچنین امام صادق (علیه السلام) در جای دیگر، این علم را به گونه‌ای می‌دانند که گویا قرآن را در کف خویش «كَأَنَّهُ فِي كَفِّي» دارند.

عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) يَقُولُ وَاللَّهِ إِنِّي لَأَعْلَمُ كِتَابَ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيهِ إِلَى آخِرِهِ كَأَنَّهُ فِي كَفِّي فِيهِ خَبَرُ السَّمَاءِ وَخَبَرُ الْأَرْضِ وَخَبَرُ مَا كَانَ وَخَبَرُ مَا هُوَ كَأَنَّنِي قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِيهِ تَبَيَّنَ كُلُّ شَيْءٍ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۲۹؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۹۴؛ استرآبادی، ۱۴۰۹ق: ۲۴۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۳: ۵۶۱).

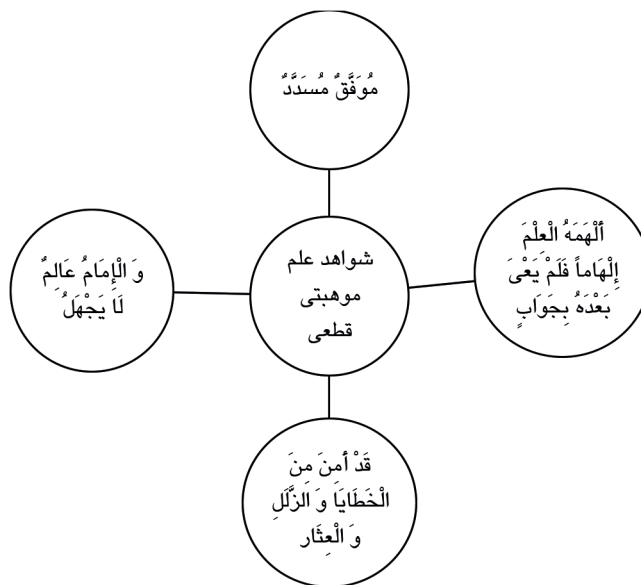
«كَأَنَّهُ فِي كَفِّي» اشاره‌ای است به اینکه علم حجت الهی به قرآن، علم شهودی، بسیط و واحد بالذات است. توجیه ملاصالح این است که نفس حضرت به دلیل کمال نورانیت و تعلق نداشتن

۱. عن عبد الرحمن بن كثير، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك» قال: ففرج أبو عبد الله (عليه السلام) بين أصابعه فوضعها في صدره، ثم قال: و عندنا و الله علم الكتاب كله.

به علقه‌های جسمانی و اتصال تام به محضر قدس الهی، صورت حقایق کلی و جزئی را دریافت می‌کند به گونه‌ای که گویا در مرئی و منظر ایشان است (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۵: ۳۴۵). نیز در حدیث دیگری امام صادق (علیه السلام) با اشاره به سینه مبارک خویش، علم را نزد ائمه می‌داند که اشاره به علم حضوری است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۲۹؛ ابن عبدالوهاب: ۸۸؛ استرآبادی، ۱۴۰۹ق: ۲۴۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۳: ۵۶۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۰: ۲۱۲)؛ بنابراین هبه الهی موجب ایجاد علم، بدون واسطه و در قلب امام است.

۲-۱۰. قطعی بودن علم موهبتی

یکی از ویژگی‌هایی که برای علم امام ذکر شده، قطعی بودن است. مفهوم قطعی در برابر ظنی است؛ ویژگی دیگر علم موهبتی، قطعی بودن آن است. در حقیقت، قائلان به علم حضوری حجت الهی، علم او را قطعی و یقینی می‌دانند؛ چراکه علم حضوری، خطاپذیر نبوده و در این علم، میان عالم و معلوم، واسطه‌ای نیست تا در آن واسطه، خطایی اتفاق افتد. برای اثبات قطعی بودن دانش موهبتی، می‌توان به مضامینی از روایت امام رضا (علیه السلام) اشاره کرد که شواهدی بر قطعی بودن علم موهبتی است (نمودار ۶):



نمودار ۶: شواهد علم موهبتی قطعی

طبق گزاره‌های فوق، علم موهبتی دارای مشخصاتی چون الهامی، معصومانه، مبرا از خطا و لغزش، استواری و جهل‌ناپذیری است که همه این گزاره‌ها به علم قطعی اشاره دارد؛ چراکه لطف خداوند متعال، مانع از آن است که علمی ظنی را الهام و تفضل کند. نیز علمی که معصومانه و مبرا از خطا و لغزش است، دانشی یقینی و قطعی است و گزاره‌های استواری و جهل‌ناپذیری نیز تمام درجات شک و ظن را نفی می‌کند. در تایید موارد فوق، فرمایش حضرت امیرالمؤمنین در روایت «لَوْ كُشِفَ الْغَطَا مَا زِدْتُ يَقِيناً...» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق: ۵۶۶) به این مسئله اشاره دارد که امام دارای علمی قطعی، یقینی و در بالاترین مراتب یقین است به حدی که به این یقین افزوده نمی‌شود. در نتیجه، هبه الهی موجب ایجاد علمی قطعی در وجود مقدس امام است.

۳. نتیجه‌گیری

روایت امام رضا (علیه السلام) در مرو، بیش از هر روایت دیگری در مسئله علم امام، قابل تعمق است. خصایصی که در این روایت ذکر شده هر کدام، در مجموعه‌ای از روایات دیگر مورد اشاره قرار گرفته یا قابل استنباط هستند، اما در این روایت، کیفیت و کمیّت دانش موهبتی امام در یک مجموعه کامل در کنار هم مطرح شده‌اند و آنچه درون مایه و محور دانش امام است، خصیصه موهبتی بودن این علم است که در حقیقت ریشه دیگر خصایص علمی است. علم موهبتی امام، موجب ایجاد دانشی ویژه برای امام شده که دانش او را از دیگر بندگان متمایز و افضل ساخته و حتی این مقام علمی در انبیا جز پیامبر مکرم اسلام (صلی الله علیه و آله)، اثبات نشده است. عباراتی چون «عَالِمٌ لَا يَجْهَلُ»، «مَعْدِنُ الْعِلْمِ»، «نَامِي الْعِلْمِ»، «عِلْمُهُمْ فَوْقَ عِلْمِ أَهْلِ الزَّمَانِ»، «أَلْهَمَهُ الْعِلْمَ الْإِلَهَاماً»، «فَهُوَ مَعْصُومٌ مُؤَيَّدٌ مُوفَّقٌ مُسَدَّدٌ قَدْ أَمِنَ مِنَ الْخَطَايَا وَالزَّلَلِ وَالْعَثَارِ»، «وَإِحْدُ دَهْرِهِ لَا يَدَانِيهِ أَحَدٌ وَلَا يُعَادِلُهُ عَالِمٌ وَلَا يُوجَدُ مِنْهُ بَدَلٌ وَلَا لَهُ مِثْلٌ وَلَا نَظِيرٌ»، «مِنْ غَيْرِ طَلَبٍ مِنْهُ لَهُ وَلَا اكْتِسَابٍ بَلِ اخْتِصَاصٍ مِنَ الْمُفْضَلِ الْوَهَّابِ»، «لِإِمَامِ الْمُطَهَّرِ مِنَ الذُّنُوبِ وَالْمُبْرَأِ عَنِ الْعُيُوبِ» و «الْمَخْصُوصِ بِالْعِلْمِ» در مجموع، بیانگر منظومه‌ای سازوار از خصایص دانش موهبتی برای مقام امام است که اولاً به امام اختصاص یافته و ثانیاً از سوی وهاب متعال به او هبه شده است. این منظومه، خصایصی چون حضوری، تفصیلی و خطاناپذیر، قطعی و قابل استكمال بودن را اثبات می‌کند که علم موهبتی امام را به دانشی ویژه و خارق العاده تبدیل کرده و آن را از بحث صفات امامت فراتر برده و در مقوله خصایص به معنای ویژگی‌های منحصر به فرد امام جای می‌دهد؛ چراکه مجموع این ویژگی‌ها در توصیف علم هیچ بشر یا نبی دیگری جز ائمه اطهار (علیهم السلام) و نبی بزرگوار اسلام قابل طرح نیست. این نکته پیدا است که تمام ویژگی‌های گفته

شده برای علم امام، ویژگی‌های کمی و کیفی دانش موهبتی است نه اینکه موهبتی بودن، صفتی در عرض سایر اوصاف باشد. بر این اساس، اگر دانش امام موهبتی نباشد، معصومانه نخواهد بود؛ چراکه دانش اکتسابی از راه تلمذ به دست آمده و امکان خطا در اکتساب، از راه معلم، متعلم و مفهوم کسب شده، وجود دارد نیز بر همین اساس قطعی هم نخواهد بود. نیز این علم در قلب افکنده شده و حضوری است و حضوری بودن آن ناشی از الهام الهی است. استکمال‌پذیری نیز به دلیل تداوم فضل و هبه الهی در خصوص امام است. نتیجه اینکه هبه الهی، کیفیت و کمیتی بی‌نظیر برای دانش امام به وجود آورده و علم ایشان با این توفیق ربانی، سرآمد اهل زمان شده است.

منابع و مآخذ

قرآن کریم.

- ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۶). *الغیبة*. تهران: نشر صدوق.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶). *الأمالی*. چاپ ششم. تهران: کتابچی.
- _____ (۱۳۷۸). *عیون أخبار الرضا*. تهران: نشر جهان.
- _____ (۱۳۹۵). *کمال الدین و تمام النعمة*. چاپ دوم. تهران: اسلامیة.
- _____ (۱۴۰۳). *معانی الأخبار*. قم: بی‌نا.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۳۶۳). *تحف العقول*. چاپ دوم. قم: جامعه مدرسین.
- ابن عبد الوهاب، حسین بن عبد الوهاب. (بی‌تا). *عیون المعجزات*. قم: مکتبه الداوری.
- استرآبادی، علی. (۱۴۰۹). *تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- اصفهانى، ابونعیم احمد بن عبدالله. (بی‌تا). *حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء*. قاهره: دار أم القراء للطباعة و النشر.
- بستانی، فؤاد افرام. (۱۳۷۵). *فرهنگ ابجدی*. چاپ دوم. تهران: اسلامی.
- تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹). *شرح المقاصد*. قم: افست قم.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰). *غرر الحکم و درر الکلم*. چاپ دوم. قم: بی‌نا.
- شرح المصطلحات الفلسفیه*. (۱۴۱۴). به تالیف جمعی از نویسندگان. مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۶). *رحیق مختوم*. قم: اسراء.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹). *وسائل الشیعة*. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۰). *شرح العیون فی شرح العیون*. قم: مؤسسه انتشارات قیام.
- خویی، میرزا حبیب‌الله. (۱۴۰۰). *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة*. ترجمه: حسن حسن‌زاده آملی و محمدباقر کمره‌ای. چاپ چهارم. تهران: مکتبه الاسلامیة.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین. (۱۳۶۱). *حکمه الاشراف*. چاپ سوم. تهران: دانشگاه تهران.
- صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴). *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم*. چاپ دوم. قم: مکتبه آية الله المرعشی النجفی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۶). *نهاية الحکمة*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی. جماعة المدرسین.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳). *الإحتجاج علی أهل اللجاج*. مشهد: نشر مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۹۰). *اعلام الوری بأعلام الهدی*. چاپ سوم. تهران: اسلامیة.
- عصاری، محمد جوادی؛ عشایری منفرد، محمد. (۱۳۹۹). «اوصاف علم امام در نهج البلاغه با پرهیز تعارض‌زدایی از ادله». *پژوهش‌های نهج البلاغه*. دوره ۱۹. ش ۶۴. صص: ۳۷-۶۲.

- فتال نیشابوری، محمد بن احمد. (۱۳۷۵). *روضه الواعظین و بصیرة المتعظین*. قم: انتشارات رضی.
- فیض کاشانی، محمد محسن. (۱۴۰۶ق). *الوافی*. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (علیه السلام).
- قزوینی، ملاخلیل بن غازی. (۱۳۸۷). *صافی در شرح کافی*. قم: دار الحدیث.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). *تفسیر القمی*. چاپ سوم. قم: دار کتاب.
- کراجکی، ابوالفتح. (۱۴۲۱ق). *التعجب من أغلاط العامة*. قم: دار الغدير.
- _____ (بی تا). *کنز الفوائد*. قم: بی تا.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی* چاپ چهارم. تهران: بی تا.
- مازندرانی، ملا صالح. (۱۳۸۲ق). *شرح الکافی الأصول والروضه*. تهران: المكتبة الإسلامية.
- ماوردی، علی بن محمد. (۱۹۶۶م). *الأحكام السلطانية*. بیروت: دارالفکر.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. چاپ دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۴۰۴ق). *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*. چاپ دوم. تهران: بی تا.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). *الاختصاص*. قم: لمؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.
- ملاصدرا (شیرازی)، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية*. چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- _____ (۱۳۶۳). *المشاعر*. چاپ دوم. تهران: طهورا.
- _____ (۱۳۸۰). *المظاهر الإلهية فی أسرار العلوم الکمالية*. قم: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۳). *شرح أصول الکافی*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلية الأربعة*. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
- هاشمی، سیدعلی. (۱۳۹۶). *ماهیت علم امام (علیه السلام) (بررسی تاریخی و کلامی)*. قم: مؤسسه آموزشی و پرورشی امام خمینی (ره).
- _____ (۱۴۰۰). *ویژگی های علوم ائمه (علیهم السلام) از دیدگاه علمای امامیه (از عصر غیبت تا دوران معاصر)*. قم: مؤسسه آموزشی و پرورشی امام خمینی (ره).
- یارمحمدیان، محمدتقی. (۱۳۹۹). *از دیاد علم امام از دیدگاه کتاب و سنت*. قم: بنیاد فرهنگی امامت.

References

Holy Quran.

Astrabadi, Ali. (1988 AH). Ta'wil al-Ayat al-Zahira fi Fada'il al-'Itrah al-Tahira. First edition. Qom: Islamic Publishing Institute (In Arabic).

Buštani, Fuad Efram. (1996 SH). Abjadi Dictionary. Second edition. Tehran: Eslami (In Persian).

- Fatal Nishaburi, Muhammad ibn Ahmad. (1996). *Rawdat al-Wa'izin wa Basirat al-Mu'tazizin*. First edition. Qom: Radhi Publications (In Arabic).
- Fayz Kashani, Muhammad Mohsin ibn Shah-Murtadha. (1986 AH). *Al-Wafi*. First edition. Isfahan: Imam Amir al-Mu'minin Library (In Arabic).
- Group of Authors. (1994 AH). *Sharh al-Mustalahat al-Falsafiya*. Mashhad: Islamic Research Institute (In Persian).
- Hasan-zadeh Amoli, Hasan. (2001). *Sarh al-'Uyoon fi Sharh al-'Uyoon*. Qom: Qiyam Publishing Institute (In Arabic).
- Hashemi Khoei, Mirza Habibullah. (1980 AH). *Minhaj al-Bara'ah fi Sharh Nahj al-Balaghah*. Translated by Hasan Hasan-zadeh Amoli and Muhammad Baqir Kamarei. Fourth edition. Tehran: Maktabat al-Islamiyya (In Arabic).
- Hashemi, Sayyid Ali. (1980). *Characteristics of the Sciences of the Imams (AS) from the Perspective of the Shia Scholars (from the Occultation Era to the Contemporary Period)*. First edition. Qom: Imam Khomeini Educational and Training Institute (In Persian).
- Hashemi, Sayyid Ali. (2017). *The Nature of the Knowledge of the Imam (AS) (Historical and Theological Study)*. First edition. Qom: Imam Khomeini Educational and Training Institute (In Persian).
- Ibn Abdulwahhab, Husayn ibn Abdulwahhab. (n.d.). *Uyoun al-Mu'jizat*. Qom: Maktabat al-Dawwari (In Arabic).
- Ibn Abi Zainab, Muhammad ibn Ibrahim. (1997). *Al-Ghaybah by Al-Numani*. Tehran: Sadough Publishing (In Arabic).
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali. (1398 AH). *Uyoun Akhbar al-Ridha (AS)*. First edition. Tehran: Jahan Publishing (In Arabic).
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali. (1983 AH). *Ma'ani al-Akhbar*. First edition. Qom: Unpublished (In Arabic).
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali. (1997 SH). *Al-Amali*. Sixth edition. Tehran: Ketabchi (In Arabic).
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali. (2016). *Kamal al-Din wa Tamam al-Ni'mah*. Second edition. Tehran: Eslamiyeh (In Arabic).
- Ibn Shabah Harani, Hasan ibn Ali. (1944 AH). *Tuhaf al-'Uqul*. Second edition. Qom: Jame'eh-ye Modarresin (In Arabic).
- Isfahani, Abu Nu'aym Ahmad ibn Abdullah. (n.d.). *Hilyat al-Awliya' wa Tabaqat al-Asfiya'*. Cairo: Dar Umm al-Qura for Printing and Publishing (In Arabic).
- Javadi Amoli, Abdullah. (2017). *Raheeq Maktum*. Qom: Israa (In Arabic).
- Javadi Asari, Muhammad and 'Ash'ari Monfared, Muhammad. (2020). *Attributes of the Knowledge of the Imam in Nahj al-Balagha with Avoidance of Contradiction in Evidences*. *Journal of Nahj al-Balagha Studies*, No. 64 (In Persian).
- Karajaki, Abu al-Fath. (2000 AH). *Al-Ta'ajub min Aghlat al-'Aammah*. Qom: Dar al-Ghadir (In Arabic).
- Karajaki, Abu al-Fath. (n.d.). *Kanz al-Fawa'id*. Qom: Unpublished (In Arabic).
- Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub. (1987 AH). *Al-Kafi*. Fourth edition. Tehran: Unpublished (In

Arabic).

Majlisi, Muhammad Baqir ibn Muhammad Taqi. (1983 AH). Bihar al-Anwar. Second edition. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi (In Arabic).

Majlisi, Muhammad Baqir ibn Muhammad Taqi. (1984 AH). Mir'at al-'Uqul fi Sharh Akhbar Ahl al-Rasul. Second edition. Tehran: Unpublished (In Arabic).

Mawardi, Ali ibn Muhammad. (1966). Al-Ahkam al-Sultaniyya. Beirut: Dar al-Fikr (In Arabic).

Mazandarani, Mulla Saleh. (2003 AH). Sharh al-Kafi - al-Usul wa al-Rawda. First edition. Tehran: Al-Maktabah al-Islamiyya (In Arabic).

Mufid, Muhammad ibn Muhammad. (1993 AH). Al-Ikhtisas. Qom: International Conference of Sheikh al-Mufid Millennium (In Arabic).

Mulla Sadra (Shirazi), Muhammad bin Ibrahim. (1984). Al-Mashaer. Second edition. Tehran: Tahora (In Arabic).

Qazvini, Mulla Khalil ibn Ghazi. (2008 SH). Safi fi Sharh Kafi. First edition. Qom: Dar al-Hadith (In Arabic).

Qomi, Ali ibn Ibrahim. (1984 AH). Tafsir al-Qummi. Third edition. Qom: Dar al-Kitab (In Arabic).

Safar, Muhammad ibn Hasan. (1984 AH). Basair al-Darajat fi Fada'il Ahl Muhammad (PBUH). Second edition. Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library (In Arabic).

Sheikh Harami, Muhammad ibn Hasan. (1988 AH). Wasail al-Shi'a. Qom: Ahl al-Bayt Institute (In Arabic).

Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. (1981 SH). Al-Shawahid al-Rububiyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah. Second edition. Mashhad: University Publishing Center (In Arabic).

Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. (1981). Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah. Third edition. Beirut: Dar Ihya' al-Turath (In Arabic).

Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. (2001). Al-Mazahir al-Ilahiyya fi Asrar al-'Ulum al-Kamaliyya. Qom: Sadra Islamic Wisdom Foundation (In Arabic).

Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. (2004). Sharh Usul al-Kafi. First edition. Tehran: Cultural Studies and Research Institute (In Arabic).

Suhrawardi, Sheikh Shahab al-Din, (1982). Hikmah al-Ashraq. Third edition. Tehran: Tehran University (In Arabic).

Tabarsi, Ahmad ibn Ali. (1983 AH). Al-Ihtijaj 'ala Ahl al-Lajaj. First edition. Mashhad: Murtaza Publishing ((In Arabic).

Tabarsi, Fazl ibn Hasan. (1370 AH). A'lam al-Wara bi A'lam al-Huda. Third edition. Tehran: Es-lamiyeh (In Arabic).

Tabatabai, Muhammad Husayn. (1996 AH). Nihayat al-Hikmah. Qom: Islamic Publishing Institute, Jame'eh-ye Modarresin (In Arabic).

Taftazani, Sa'd al-Din. (1988 AH). Sharh al-Maqasid. First edition. Qom: Offset Qom (In Arabic).

Tamimi Amadi, Abdulwahid ibn Muhammad. (1990 AH). Ghurar al-Hikam wa Durar al-Kalim. Second edition. Qom: Unpublished (In Arabic).

Yaar Mohammadian, Muhammad Taqi. (2020). Increase of the Knowledge of the Imam from the Perspective of the Book and Sunnah. First edition. Qom: Foundation (In Persian).



Exploratory and Retroactive Reading of Dibil al-Khuza'i's Ta'iyah Based on Riffaterre's Poetic Semiotics Model

Javad Moein¹ Hassan Kharaghani² Nouredin Parvin³

1. PhD Graduate (Level 4), Khorasan Seminary; Faculty Member, Department of Arabic Language and Literature, Al-Mustafa International University, Mashhad, Iran (Corresponding Author): moein@razavi.ac.ir

2. Full Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran: kharaghani@razavi.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Mohammadi University of Islamic Sciences, Qom, Iran: parvin.N@smc.ac.ir

Article Info

Abstract

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
May 24, 2024

In Revised Form:
July 18, 2024

Accepted:
July 29, 2024

Published Online:
June 22, 2025

Keywords

In the analysis and study of literary texts, semiotic criticism has played a distinctive role in the 20th century. The French critic Michael Riffaterre, in his semiotic theory, presents a novel model for reading poetry. According to his theory, poetry is examined through two approaches: heuristic (exploratory) reading and retroactive (non-progressive) reading. The first reading, which is mimetic, focuses on the apparent meaning, while the second, which is semiotic, emphasizes linguistic connotations and implied meanings. Once non-grammatical elements in the text are identified, the relationship between these elements—through accumulations and descriptive systems—reveals a new discovery of the text's structural network.

In this study, Da'bal al-Khuza'i's Ta'iyah (d. 249 AH), the most famous and longest poem (124 verses) by the devoted poet of Imam al-Rida (AS), is analyzed based on Riffaterre's approach. Applying Riffaterre's model and semiotic analysis, two accumulations—praise for the Ahl al-Bayt (AS) and the oppression against them—are examined within a descriptive system of the poet's suffering from injustice against the Infallibles (AS). Through the structural network of hope for intercession and the end of tragic tyranny, a profound and subtle reading of this ode is presented for the "super-reader"

Poetic language, semiotics, Riffaterre, Ta'iyah of Da'bal, reading, accumulation.

Cite this The Author (s): Moein, J; Kharaghani, H; Parvin, N (2024). Exploratory and Retroactive Reading of Dibil al-Khuza'i's Ta'iyah Based on Riffaterre's Poetic : Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 13, Issue 3, Autumn 2025, Serial Number 51 – (141- 165)-

[DOI:10.22034/farzv.2024.459248.1999](https://doi.org/10.22034/farzv.2024.459248.1999)



Published by: [University of Tehran Press](https://www.ut.ac.ir)

Introduction

In the evolving domain of contemporary literary criticism, semiotics has established itself as a dynamic and transformative approach, enriching textual interpretation by uncovering layers of meaning beyond the superficial. Among the pioneering figures in this field, Michael Riffaterre stands out for his innovative theoretical contributions, which have redefined the analysis of poetry. His model posits that poetry is not merely a conveyor of explicit messages but a complex web of signs, symbols, and concealed significations that demand an interpretative strategy surpassing conventional linguistic analysis. By engaging with Riffaterre's framework, readers are invited to traverse the semantic depths of a poem, discovering its underlying structural and thematic coherence.

Riffaterre's theory delineates two principal modes of poetic engagement: heuristic reading and retroactive reading. The heuristic approach involves an initial, surface-level interaction with the text, where the reader deciphers its apparent meanings and linear narrative. This stage is characterized by a direct encounter with the poem's explicit content, where linguistic and rhetorical elements are processed at face value. However, the true interpretive journey begins with retroactive reading, wherein the reader revisits the text to uncover its latent semiotic dimensions. This deeper analysis hinges on identifying non-literal components—such as accumulations, descriptive systems, and intertextual connections—that collectively reveal the poem's intricate architecture. Through this dual process, the text's semantic richness is fully unveiled, allowing for a more profound appreciation of its artistic and intellectual depth.

Da'bal Khuza'i's *Tā'iyah* serves as an exemplary case study for the application of Riffaterre's model. As the most extensive and thematically dense surviving work of this poet, the *Tā'iyah* is a masterful composition that intertwines religious devotion, elegiac sorrow, and historical tragedy. Dedicated to the Ahl al-Bayt (the Prophet's Household), the poem's 124 verses encapsulate the anguish of their followers amid systemic oppression while also expressing unwavering faith and hope for divine justice. By subjecting the *Tā'iyah* to Riffaterre's semiotic analysis, previously obscured layers of meaning emerge, demonstrating how the poem's structural and thematic elements coalesce into a unified artistic vision.

1. Heuristic Reading: Surface Meaning and Initial Engagement

The heuristic reading of the *Tā'iyah* reveals its immediate thematic concerns: it is a lamentation and eulogy for the Ahl al-Bayt, articulated through elevated

metaphorical language and impassioned rhetoric. At this stage, the poem's overt focus on praise and mourning is unmistakable. The poet employs grandiloquent descriptions to exalt the spiritual and moral stature of the Imams, while simultaneously lamenting their suffering and the injustices inflicted upon their devotees. Lexical choices emphasizing nobility, sacrifice, and martyrdom dominate the text, creating an atmosphere of reverence and sorrow.

However, this preliminary reading only scratches the surface. While the heuristic approach captures the poem's explicit content, it does not account for the deeper semiotic strategies that govern its construction. To fully grasp the Ta'yyah's complexity, one must transition to retroactive reading, where the interplay of signs and symbols becomes discernible.

2. Retroactive Reading: Uncovering Hidden Structures

Retroactive reading dismantles the poem's apparent linearity, exposing its underlying semantic networks. Two key concepts in Riffaterre's framework—accumulations and descriptive systems—prove instrumental in this process.

A. Accumulations in the Ta'yyah

Accumulations refer to clusters of signifiers that orbit a central thematic or emotional axis, collectively expanding the poem's semantic field. In the Ta'yyah, two dominant accumulations emerge:

1. The Accumulation of Praise for the Ahl al-Bayt

This network of signs glorifies the Imams' divine status, employing metaphors of light, purity, and intercession. Phrases extolling their wisdom, justice, and proximity to God recur throughout the poem, constructing an idealized image that transcends historical particularity. The poet's devotion is palpable, as he intertwines personal reverence with collective Shiite veneration.

2. The Accumulation of Oppression and Tragedy

Counterbalancing the praise is a pervasive sense of grief, articulated through imagery of blood, tears, and exile. The poet chronicles the Ahl al-Bayt's persecution, framing their suffering as both a historical reality and a metaphysical struggle. This accumulation extends beyond mere lamentation; it serves as a conduit for communal catharsis, binding the poet's personal anguish to the collective memory of Shiite martyrdom.

B. Descriptive Systems: Suffering as a Unifying Motif

Descriptive systems in Riffaterre's theory are not mere sequences of words but

structured representations of the poet's worldview. In the Ta'iyyah, Da'bal Khuza'i constructs a descriptive system that merges individual and collective suffering. The poem's sensory and emotional imagery—tears that “scorch the cheeks,” wounds that “never heal”—transforms personal grief into a universal experience. Through this system, the poet assumes the role of a communal mourner, his voice echoing the sorrow of generations.

3. Structural Network: From Despair to Hope

Riffaterre's notion of the structural network elucidates how semantic elements interact within the poem's architecture. The Ta'iyyah's structure is dialectical, oscillating between despair and hope. Initially, the poem immerses the reader in an atmosphere of loss, but gradually, motifs of redemption and intercession emerge. The concluding verses, while still tinged with melancholy, gesture toward divine justice, positioning the Ahl al-Bayt as mediators of salvation. This structural progression underscores the poem's theological and existential dimensions, affirming faith as an antidote to historical trauma.

Conclusion: Semiotics and the Revelation of Hidden Depths

By applying Riffaterre's model, the Ta'iyyah emerges not merely as an elegy but as a multilayered discourse on faith, suffering, and resilience. Heuristic reading captures its surface rhetoric, while retroactive reading exposes its intricate semiotic design, where accumulations and descriptive systems converge into a cohesive whole. This dual approach transcends conventional analysis, revealing how the poem's linguistic and thematic elements interact to produce its profound emotional and intellectual impact.

Ultimately, Riffaterre's framework demonstrates that poetry is a dynamic interplay of concealment and revelation. The Ta'iyyah, through its semiotic richness, becomes a testament to the enduring power of Shiite devotion, bridging historical anguish with eschatological hope. This interpretive method not only enriches our understanding of Da'bal Khuza'i's work but also reaffirms semiotics as an indispensable tool for unlocking the latent potentials of literary texts.



خوانش اکتشافی و پس‌کنشانه تأیید دعبل خزاعی بر اساس الگوی نشانه‌شناسی

شعر ریفاتر

جواد معین^۱ حسن خرقانی^۲ نورالدین پروین^۳

۱. دانش‌آموخته سطح چهار حوزة علمیة خراسان و عضو گروه علمی زبان و ادبیات عرب جامعه المصطفی العالمیة، نمایندگی خراسان مشهد، ایران (نویسنده مسئول): moein@razavi.ac.ir
۲. استاد گروه علوم قرآنی و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران: kharaghani@Razavi.ac.ir
۳. استادیار گروه زبان و ادبیات عرب دانشگاه علوم اسلامی محلاتی، قم، ایران: parvin.N@smc.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

تاریخ دریافت:	در تحلیل و مطالعه متون ادبی، نقد نشانه‌شناختی نقش ویژه‌ای را در قرن بیستم به خود اختصاص داده است. مایکل ریفاتر، منتقد فرانسوی در نظریه نشانه‌شناسی خود، الگوی تازه‌ای را در خوانش شعر ارائه می‌دهد. بر اساس نظریه او، شعر به دوروش خوانش اکتشافی یا دریافتی (heuristic reading) و خوانش پس‌کنشانه یا ناپویا (retroactive reading) مورد واکاوی قرار می‌گیرد. در خوانش اول که خوانشی محاکاتی است، معنای ظاهری و در خوانش دوم که خوانشی نشانه‌شناسانه است، دلالت‌های زبانی و معنای ضمنی مورد توجه قرار می‌گیرد که پس از مشخص شدن عناصر گیردستوری در متن، رابطه این عناصر در قالب انباشت‌ها و منظومه‌های توصیفی، کشف جدیدی از شبکه ساختاری متن ارائه می‌دهد. در این نوشتار، تأیید دعبل خزاعی (۲۴۹ق.) شاعر حضرت رضا (علیه السلام) که از ۱۲۴ بیت سامان یافته و مشهورترین و بلندترین شعر اوست، به شیوه توصیفی تحلیلی و بر اساس رویکرد ریفاتر بررسی می‌شود. بر اساس الگوی ریفاتر و واکاوی نشانه‌شناسی او در دو «انباشت» مدح اهل بیت (علیهم السلام) و ظلم به ایشان با نگاهی در «منظومه توصیفی» رنج شاعر از جور بر معصومان (علیهم السلام) در «شبكة ساختاری» امید به شفاعت و پایان تراژدی ستم، خوانشی ژرف و لطیفی از این قصیده برای «آبرخواننده» ارائه می‌شود.	تاریخ بازنگری:
تاریخ پذیرش:	۱۴۰۳/۰۳/۰۴	
تاریخ انتشار:	۱۴۰۳/۰۴/۲۸	
	۱۴۰۳/۰۵/۰۸	
	۱۴۰۴/۰۱/۰۱	

کلیدواژه‌ها: زبان شعر، نشانه‌شناسی، ریفاتر، تأیید دعبل، خوانش، انباشت.

کلیدواژه‌ها

استناد: معین، جواد؛ خرقانی، حسن؛ پروین، نورالدین: (۱۴۰۳). خوانش اکتشافی و پس‌کنشانه تأیید دعبل خزاعی بر اساس الگوی نشانه‌شناسی شعر ریفاتر. فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۳، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۴، شماره پیاپی ۵۱ - (۱۶۵-۱۴۱).

DOI:10.22034/farzv.2024.459248.1999



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

۱. مقدمه

نشانه‌شناسی، دانش نوینی است که امروزه در عرصه‌های مختلفی از جمله مطالعه متون ادبی مورد توجه قرار گرفته است. نشانه‌شناسی^۱ ریشه در ادبیات یونان باستان دارد و از واژه یونانی «سیمئون»^۲ به معنای نشانه ریشه یافته است. امروزه از آن می‌توان به‌عنوان روش و دانشی یاد کرد که در یک متن، تحقیق و پژوهش را در خصوص رابطه بین دال‌ها و مدلول‌ها عهده‌دار می‌شود. مطالعه نظام‌های نشانه‌ای نظیر زبان‌ها، رمزگان^۳، نظام‌های علامتی و مانند آن بخشی از علم نشانه‌شناسی به‌شمار می‌رود (گیرو، ۱۳۸۷: ۱۳) و البته بخش‌های دیگر آن در حوزه‌هایی همچون ارتباطات، هنر و مردم‌شناسی در خور توجه بوده است.

در کاربرد نوین، مفهوم نشانه‌شناسی به نظریه دلالت و معناپردازی ارجاع دارد و موجب می‌شود با خوانشی جدید، مقصود اصلی شعر دانسته شود. نشانه‌شناسی حوزه‌ای از دانش بشری است که در دهه‌های نخست سده بیستم، فهم جدیدی را از زبان و زبان‌شناسی مطرح کرد. واژه‌ها دیگر نام‌های خاصی نیستند که به گونه‌ای مطلق بر چیزها نهاده باشیم، بلکه واژه‌ها بر اساس منطق تفاوت و به گونه‌ای قراردادی تولید معنا می‌کنند (نجومیان، ۱۳۹۴: ۱۱). «نشانه» در «زبان» نقش غیرقابل انکاری دارد. به همین دلیل می‌توان گفت نشانه‌ها واحدهای نظام زبان را تشکیل می‌دهند و لذا زبان‌شناسی نوعی مطالعه نشانه‌ها به‌شمار می‌رود به‌طوری که می‌توان گفت «زبان‌شناسی شاخه‌ای از نشانه‌شناسی، یعنی دانش عام نشانه‌ها و نظام‌های نشانه‌ای است» (سجودی، ۱۳۹۵: ۳) که «از تمامی یافته‌های علم زبان‌شناسی بهره می‌جوید» (شمیسا، ۱۳۸۸: ۲۲۳).

این دانش در حوزه زبان‌شناسی، ابزاری است برای فهم ژرف یک متن که با ایجاد رابطه معنایی بین زبان و حقیقت، زمینه را برای تجزیه و تحلیل دقیق‌تری از آن ایجاد کند. در معنای امروزی می‌توان از سوسور (۱۹۳۳م.) زبان‌شناس معروف سوئیسی و پدر زبان‌شناسی جدید و پیرس (۱۹۱۴م) منطق‌دان آمریکایی به‌عنوان نخستین پایه‌گذاران این دانش یاد کرد که راه این دو بنیان‌گذار را دیگر زبان‌شناسان در طول قرن بیستم ادامه دادند.

سوسور بر اساس فرایند دلالت در رابطه بین دال (تصویر صوتی) و مدلول (تصویر ذهنی)، بر این باور است که در درون نظام زبان، همه چیز به روابط بستگی دارد و حتی نشانه‌ها نیز بر

1. semiology / semiotics
2. Semeion Semeion
3. codes

اساس رابطه‌شان با نشانه‌های دیگر، همچون مهره‌های شطرنج ارزش و معنا پیدا می‌کنند. او معتقد است در تجزیه و تحلیل‌های نشانه‌شناسی در حوزه نظام زبانی، ساختار متن و روابط بین اجزای آن بسیار مورد توجه است تا روابط نهان و آشکار بین نشانه‌ها در جهت فهم بهتر متن مورد مطالعه قرار گیرد. او می‌گوید: «زبان بیش از هر چیز، نظامی از نشانه‌هاست و به همین دلیل برای توضیح مطلوب آن باید به دانش نشانه‌ها متوسل شویم» (Saussure, 1976: 47). پیرس نیز با بهره‌گیری از دانش فلسفه و منطق خود در تقسیمات چندگانه‌ای، نشانه‌شناسی را در حوزه منطق و چگونه اندیشیدن تعریف می‌کند. او به فرایند تولید و تفسیر نشانه‌ها یا نشانه‌پردازی توجه دارد و آن را در کانون نظریه نشانه‌شناختی خود قرار می‌دهد (تنها، ۱۳۹۹: ۲۰). پس از سوسور و پیرس، نشانه‌شناسی گستره‌ای وسیع‌تر یافت و علاوه بر نظام زبان در نظام‌های دیگری چون هنر، فرهنگ، سینما و ... مورد مطالعه قرار گرفت. هر چند در این بین «توجه به مفهوم نشانه و کاربردهای وسیع آن چنان که باید و شاید در مطالعات ادبی مورد استفاده قرار نگرفته است» (شمیسا، ۱۳۸۸: ۲۲۲). در عین حال، صاحب‌نظران دیگری از جمله مایکل ریفاتر، نشانه‌شناسی را در حوزه شعر مورد کاوش قرار می‌دهد که در این پژوهش به تحلیل آن خواهیم پرداخت.

ریفاتر برخلاف سوسور و پیرس، خوانش دیگری را برای فهم شعر پیشنهاد می‌دهد و تحلیل یک متن را در عهده توانش ادبی خواننده می‌داند و معتقد است خواننده با توانش خود می‌تواند به سطح دیگری از دریافت برسد و خود را از عجز در ژرف فهمی شعر برهاند. به باور ریفاتر در این خوانش، شعر برای تأویل و تفسیر معنا در لایه‌های پنهان متن مطالعه می‌شود و بر توانش ادبی خواننده و اطلاعات زبان‌شناسی وی تأکید می‌شود (Reffater, 1978: 217) که در نهایت، فهمی متعارف و معمول از یک متن را به دست آورده است.

به عبارت ساده‌تر، خوانش در مرحله نخست، دریافتی کلی و ظاهری از شعر بوده که فهم سطحی را به خواننده ارائه می‌دهد و درک او را از فهم شعر در مرحله «فهم معنا» نگه می‌دارد به طوری که برای دریافت ژرف‌تری از متن، نیازمند به سطح دیگری از خوانش خواهد بود که همان خوانش پس‌کنشانه است.

۱-۱. پیشینه پژوهش

درباره نشانه‌شناسی در حوزه ادبیات و شعر، پژوهش‌های بسیاری به چشم می‌خورد. در این پژوهش‌ها نشانه‌شناسی از دیدگاه نظریه‌پردازان متعددی بررسی شده است. در خصوص دیدگاه

نشانه‌شناسی ریفاتر، پژوهش و مطالعه کمتری به چشم می‌خورد همچون:

- کاربست نظریهٔ مایکل ریفاتر بر شعر «ای مرز پرگهر» فروغ فرخزاد؛ بهزاد برکت و دیگران (۱۳۸۹).

- کاربرد نظریهٔ نشانه‌شناسی شعر مایکل ریفاتر در تحلیل شعر ققنوس نیما؛ علیرضا نبی‌لو (۱۳۹۰).

- کاربست نظریهٔ مایکل ریفاتر بر شعر زمستان اخوان ثالث، محمدی و اسماعیل نژاد (۱۳۹۶).

- کاربست نظریهٔ نشانه‌شناسی مایکل ریفاتر در تحلیل شعر «شبی در حرم قدس» رهی معیری، اسماعیل آذر (۱۳۹۸).

- اثر النکسه فی شعر أمل دنقل «دراسة سیمیائیة علی ضوء منهجیه مایکل ریفاتر»؛ مقدسی و سالمی (۱۳۹۹).

- تطبیق منهج السیمیائیة عند "ریفاتر" فی إعادة القراءة لقصيدة "العبور إلى المنفى" لعدنان الصائغ؛ منجری و واقف زاده (۱۳۹۹).

در تمام این پژوهش‌ها، نظریهٔ ریفاتر در متون ادبی و شعر فارسی و عربی معاصر مورد توجه قرار گرفته، ولی با جست‌وجوی کامل انجام شده، پژوهشی در خصوص قصیدهٔ دعبل به دست نیامد. همچنین دربارهٔ این قصیده، پژوهش‌هایی در زمینه‌های مختلف دیگری مورد توجه قرار گرفته است. از جمله:

- بازخوانی قصیدهٔ «تائیه» دعبل از رهگذر واکاوی اندیشه، ساختار موسیقایی، تعبیر و تصاویر هنری؛ مرادیان و جنتی‌فر (۱۳۹۶).

- بررسی مؤلفه‌های ادبیات پایداری در اشعار رضوی دعبل خزاعی؛ محمدی و بازیار (۱۳۹۷).

- سبک‌شناسی آوایی قصیدهٔ تائیهٔ دعبل خزاعی؛ غفوری فر و دیگران (۱۴۰۱).

نتیجهٔ بررسی پژوهش‌های انجام شده نشان می‌دهد، تائیهٔ دعبل خزاعی نظر به اهمیتی که در ادبیات شعر دینی دارد، تاکنون از نگاه نشانه‌شناسی شعر ریفاتر مورد واکاوی قرار نگرفته است؛ بنابراین در نوشتار حاضر این قصیده از نظریهٔ شعری ریفاتر در بوتۀ نشانه‌شناسی، تحلیل و بررسی خواهد شد.

۲. تائیه‌دعبل خزاعی

ابوجعفر دعبل بن علی خزاعی (۱۴۸-۲۴۶ق.م) در کوفه و در خاندانی شاعرپیشه و در عهد حضرت امام صادق (علیه السلام) زاده شد. از اصحاب امام موسی بن جعفر (علیه السلام) و امام رضا (علیه السلام) بود و حضرت جواد (علیه السلام) را نیز درک کرد که البته بیشترین توفیق حضور و ارتباط را با حضرت رضا (علیه السلام) داشته است. دعبل از جمله شاعران مشهوری بود که دانشوران، ادیبان و تاریخ‌نویسان مسلمان از جمله ابن عساکر (م. ۵۷۱ ق.م)، ابن معتز (م. ۲۹۶ ق.م)، ابن خلکان (م. ۶۸۱ ق.م)، حاجی خلیفه (م. ۱۰۶۷ ق.م) و دیگر اندیشمندان، او و شعرش را بسیار ستودند (مجلسی، ۱۳۹۴: ۵۸ مقدمه).

زندگی او با دوران حکومت عباسیان (۱۳۲-۶۵۶ ق.م)، همزمانی داشت که با دوری و تزویر خود را دوستدار اهل بیت (علیهم السلام) نشان می‌دادند و در این خرقه، به فساد و ستم ناگفتنی مشغول بودند. آنان شاعرانی را برای اهداف خود به دربار فرا می‌خواندند تا ضمن تمجید و مدح حکومت‌شان، به گونه‌ای توطئه‌آمیز، اهل بیت (علیهم السلام) و آرمان‌های علویان را هدف هجو و نکوهش قرار دهند و بسا شاعرانی که از روی ترس، راه چاپلوسی و تملق‌گویی پیشه می‌کردند (طالبی و همکاران، ۱۳۹۱) در این بین اما، دعبل با هدف روشن ساختن اندیشه مخاطب و بصیرت‌افزایی مسلمانان، از هنر و زبان شعر بهره می‌جست.

او در این روزگار پرتلاطم، با هجو خلفای غاصب عباسی، نه تنها یک حرکت انقلابی و حماسی در تاریخ تشیع ایجاد کرد، بلکه با مدح خاندان اهل بیت پیامبر (علیهم السلام) و نکوهش دشمنان، به تحوّل مثبت در عرصه شعر دست زد و با جریان ابتدالی شعر زمانش مبارزه کرد (قلی‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۷).

دعبل محور اصلی اشعار خود را برخلاف بسیاری از شاعران درباری رفاه‌طلب، در ستایش اهل بیت (علیهم السلام) و یادآوری ظلم و ستم‌های بر ایشان قرار داده بود و لذا با «هجو خلفا» که به آن آوازه یافته بود، همواره درصدد نکوهش و رسوایی خلفای بنی‌عباس بر می‌آمد به گونه‌ای که گویند هجو عباسیان به دست دعبل آغاز شد (معصومی و فتوحی، ۱۳۹۷) و این شیوه را برای رسوایی بنی‌عباس و درباریان در پیش گرفت به گونه‌ای که کسی از وزراء و کارگزاران خلافت عباسی، از نکوهش و رسواسازی او در امان نماند (جمشیدی و ایروانی زاده، ۱۳۹۳).

شعر هر شاعری، بازگوکننده شخصیت درونی اوست. دعبل به شدت به اهل بیت (علیهم السلام) عشق می‌ورزید و اشعارش را نیز بر همین اساس و با عقیده و اندیشه تولّی و تبرّی می‌سرود. از این جهت شاعری به راستی متعهد و ملتزم بود. «شعر او ترجمان افکار، عقاید و آرمان‌های اصیل و مکتبی تشیع بود» (قلی‌زاده، ۱۳۸۸: ۲۸).

در عهد امام رضا (علیه السلام)، حکومت جور مأمون خلیفه عباسی، آن حضرت را مانع تحقق اهداف و افکار خود می‌دید و لذا ناچار ساخت از مدینه به خراسان کوچ نماید تا ضمن تضعیف پایگاه عقیدتی شیعه در مدینه، امام (علیه السلام) را در خراسان تحت نظر داشته باشد.

دعبل که علاوه بر شاعری، علم سیاست را نیز می‌دانست بر نیرنگ مأمون آگاهی یافت و لذا با سلاح خود که شعر بی‌پرده بود، بیش از ۵۰ سال بر طبل رسوایی این حکومت ظالم کوبید. او از بغداد به سوی خراسان آهنگ سفر کرد تا در حضور مولایش، برای اولین بار قصیده تائیه «مدارِس آیات» را قرائت کند.

این قصیده مورد تقد و لطف امام مهربانی‌ها قرار گرفت که البته گریستن امام (علیه السلام) بر ایباتی از این قصیده، اضافه کردن ایباتی توسط آن حضرت و خبر از ظهور و قیام حضرت ولی عصر (علیه السلام) در این اشعار، می‌تواند از جمله ویژگی‌های خاص این قصیده باشد (غفوری فر و دیگران، ۱۴۰۱). قصیده تائیه از شاهکارهای شعر عرب و از برجسته‌ترین آثار در ژانر ادبیات متعهد به‌شمار می‌رود (قلی‌زاده، ۱۳۸۸: ۳۴) که پس از سرودن، همواره مورد توجه اندیشمندان و شارحان قرار گرفت به طوری که بیش از ۱۵ شرح بر آن نگارش درآمد (مجلسی، ۱۳۹۴: ۱۶ مقدمه مصحح).

این چکامه دینی و شاهکار ادبیات متعهدانه، علاوه بر غنای آرایه‌های ادبی و بلاغی، با «بحر طویل» خود، حماسه‌گونه به «ستایش اهل بیت (علیهم السلام)، بیان مظلومیت ایشان، جور حاکمان عباسی، شکوه از بی‌بصیرتی مردم و محتواهای بینشی» دیگر می‌پردازد و در این راه هیچ پروایی ندارد (قلی‌زاده، ۱۳۸۸: ۲۳).

دعبل با این قصیده به جاودانگی و آوازه عالم‌گیر دست یافت. اگر شاعر جز این قصیده شعری نمی‌سرود یا فقط همین قصیده‌اش به دست ما می‌رسید، برای اثبات نبوغ شعری و قدرت ادبی و وسعت اندیشه و پایداری ایمان شاعر کافی بود.

۲-۱. مایکل ریفاتر و نظریه نشانه‌شناسی شعر

پس از سوسور و پیرس، در قرن بیستم، نظریه‌پردازان دیگری در زمینه نشانه‌شناسی، دیدگاه‌هایی را ارائه کردند. از جمله می‌توان به مایکل ریفاتر (۱۹۲۴-۲۰۰۶) زبان‌شناس ساختارگرا و منتقد آمریکایی فرانسوی تبار اشاره کرد. او با نگارش کتاب «نشانه‌شناسی شعر» نظریه جدیدی را برای خوانش و تحلیل بهتر از شعر پیشنهاد می‌دهد. این نظریه برعکس نظریه منتقدان ادبی ساخت‌گرا و پساساخت‌گرا که بیشتر در نشر و مطالعات متن‌شناسی معطوف بود، ناظر بر خوانش

وواکاوی شعر است.

ریفاتر از نظریه‌پردازانی است که ادبیّت و شاعرانگی متن را متوجه خواننده متن می‌داند «اساس نظریه او بر این است که تأکید بر پیام را به تأکید بر گیرنده پیام تغییر دهد. خود نیز تأکید می‌کند که پیام و گیرنده، تنها عوامل دخیل در این ارتباط هستند که حضورشان ضروری است» (اسکولز، ۱۳۸۳: ۶۰). به باور ریفاتر، شعر می‌تواند با توجه به درک و توانش ادبی خواننده، تحلیل و تفسیر مختص به خود داشته باشد و به عبارتی نظریه او «معطوف به خواننده» است.

او معتقد است که تنها خواننده است که ارتباط میان متن، تأویل و بینامتن را پدید می‌آورد و انتقال نشانه‌شناختی را از یک نشانه به نشانه دیگر در ذهن او شکل می‌گیرد (1978: 164). به عبارت دیگر، از نظر ریفاتر، این خواننده و اطلاعات ادبی و سطح آگاهی‌های ذهنی اوست که به متن معنا می‌دهد در واقع، توان ادبی ذهن خواننده به او کمک می‌کند که در تولید معناهای متکثر متن مشارکت داشته باشد.

از دیدگاه ریفاتر برای فهم دقیق معنای شعر، خواننده باید از سطح محاکاتی و معمولی شعر گذر کند و معنا را در سطح دیگر دریافت نماید. از همین جهت او برای دریافت دقیق شعر، دو مرحله یا دو سطح خوانشی متصور است و چون مهم‌ترین ویژگی شعر را «وحدت درون» می‌داند (154: ibid) در نظریه او، رسیدن و درک این معنای درونی که هدف اصلی شاعر است، می‌بایست از خوانشی غیرمعمول و برای خواننده اتفاق بیفتد. برای این مهم، او بر این باور است که ابتدا اشعار به دو شیوه خوانش اکتشافی (دریافتی) و خوانش پس‌کنشانه (ناپویا/ پس‌نگر) واکاوی می‌شوند که در مرحله اول به جست‌وجوی و ارائه معنای ظاهری شعر می‌پردازد و در مرحله دوم به دلالت‌های زبانی، معنایی و تفسیر شعر می‌رسد (مکاریک، ۱۳۸۳: ۳۲۱). طبق این نظر، فهم دقیق یک متن ادبی، به دو خوانش نیاز دارد که به توضیح آن و برخی مفاهیم می‌پردازیم.

۱. خوانش اول: خوانشی اکتشافی است که در سطح محاکات و بازنمایی واقعیت، عمل می‌کند و نشانه‌های متن را در ارجاع به مصداق‌های بیرونی آن‌ها تفسیر می‌کند (سلدن، ۱۳۸۴: ۸۵). این خوانش، نخستین مرحله رمزگشایی از شعر است و جهت آن مطابق با جهت حرکت خطی شعر است (شولس، ۱۳۷۳: ۱۰۰). در این مرحله خواننده با توجه به توانش زبانی خود هر واژه را یک دال در نظر می‌گیرد که با مدلول خود در جهان واقع مرتبط می‌شود و به این ترتیب به درک معنای شعر می‌رسد (ریفاتر، ۱۹۸۳: ۵). در این سطح که از آن به «سطح تقلیدی» یاد می‌شود، شعر زنجیره‌ای از بازنمودها به‌شمار می‌آید. در حقیقت در این سطح، با مراجعه به معانی اولیه واژگانی، خوانشی گذرا، معمولی، ارجاعی و محاکاتی از متن به ذهن خواننده منتقل می‌شود.

۲. خوانش دوم: خوانشی غیرخطی بوده و در محور افقی ارزیابی می‌شود. از آنچه خواننده در دریافت معنایی به دست آورده، رمزگشایی می‌شود و در واقع، خواننده از سطح معنا به سطح دلالت و از تأویل محاکاتی به تأویل نشانه‌شناختی راه می‌یابد. ریفاتر، خوانش را در این مرحله، فهمی دلالتی و تفسیری می‌داند که طی آن خواننده با آزمودن فرضی که در خوانش اکتشافی شکل داده از سطح معنا فرامی‌رود و دلالت‌های شعر را جست‌وجو می‌کند (Reffater, 1978: 5) و به آن «وحدت معنا» که مراد اصلی شاعر است می‌رسد. در این سطح از خوانش، خواننده به تدریج متن را مطالعه می‌کند و به پیش می‌رود و هر آنچه را که در مرحله اول خوانده است، به خاطر می‌آورد و هم‌زمان با رمزگشایی متن، درک خود را از آن تغییر می‌دهد (ibid).

در خوانش پس‌کنشانه، پس از مشخص شدن عناصر غیردستوری در متن، ارتباط پنهانی و درونی عناصر متن در قالب انباشت و منظومه‌های توصیفی تبیین می‌شود. سپس خواننده به دریافت تداعی‌های واژگانی و مفهومی روی می‌آورد و سرانجام این مباحث به دریافت و کشف شبکه ساختاری شعر می‌انجامد (محمدی و اسماعیل‌نژاد، ۱۳۹۶: ۸۴). این نوع خوانش شعر در نظر ریفاتر، از طریق فرایندهایی چون «انباشت»^۱ و «منظومه‌های توصیفی»^۲ پدید می‌آید (18: Reffater, 1983).

۳. انباشت و معنابن: وقتی می‌گوییم «گل»، این واژه می‌تواند با برخی واژگان دیگر مثل درخت، مزرعه، بذر، قلمه، آبیاری و... ارتباط معنایی و تناسب مفهومی داشته باشد. در اینجا واژه «گل»، معنابن نامیده می‌شود و واژگان دیگر که در گرد آن می‌آیند، انباشت نام می‌گیرند.

خواننده وقتی با مجموعه‌ای از واژگان روبه‌رو می‌شود، از طریق هدایت و حضور معنابن، با یکدیگر پیوند معنایی و مفهومی برقرار می‌کند و فرایندی به نام انباشت روی می‌دهد که زنجیره‌ای از واژه‌هایی را با عنصر معنایی مشترک تشکیل می‌دهند.

همچنان که خواننده در مسیر متن پیش می‌رود، انواع انباشت با توجه به مختصات معنایی کلمات شکل می‌گیرند و از این طریق معنابن‌هایی که بیشترین حضور را دارند، خود را تثبیت می‌کنند و معنابن‌ها با بسامد کمتر حذف می‌شوند (برکت و افتخاری، ۱۳۸۹: ۱۱۷) و بر همین اساس، ممکن است در متن، چندین انباشت معنایی وجود داشته باشد. ناگفته نماند که «معنابن» ممکن است در متن حاضر باشد یا نباشد، اما در هر صورت نشانه‌های شعری حاضر در متن را با آن معنایی نهفته اشباع می‌کند» (25: Reffater, 1978).

1. accumulation

2. descriptive systems

۴. منظومه توصیفی: مجموعه‌ای از واژگان هستند که پیرامون شبکه‌ای گردهم می‌آیند که برخلاف زنجیره انباشت‌ها، مترادف معنایی با یکدیگر ندارند، بلکه رشته پیوندی آن براساس رابطه مجازی است. به عبارتی «در انباشت، رابطه میان کلمات، اظهارات و تصورات مبتنی بر مترادف است، حال آنکه در منظومه توصیفی رابطه منظومه و هسته مبتنی بر مجاز است (نبی‌لو، ۱۳۹۰: ۷). ریفاتر، منظومه توصیفی را شبکه‌ای از واژه‌ها می‌داند که حول محور یک واژه هسته‌ای با یکدیگر در ارتباط هستند و مبنای ارتباط، معنابین واژه هسته‌ای است (Reffater, 1978: 39).

هیپوگرام در حقیقت جمله‌های شناخته شده، واژگان یا عباراتی است که خواننده با خواندن جمله، واژه و عبارت و تصویری شاعرانه آن را یادآوری می‌کند (ibid: 36) و در لایه‌های متنی در آثار ادبی به صورت یک نشانه جای می‌گیرد. از آنجا که هیپوگرام به کلماتی از پیش موجود یا کلیشه‌ای شده در زبان ارجاع می‌دهد، در ذهن خواننده وجود دارد و او به واسطه پیشینه فرهنگی، جامعه‌شناختی، ادبی خود به آن‌ها دست می‌یابد (جواری و همکاران، ۱۳۸۶: ۱۶۴) در مرحله آخر و پس از دریافت انباشت‌ها و منظومه‌های توصیفی شعر و دریافت موضوعات کلیدی و تداعی واژگانی و مفهومی، سرانجام خواننده به شبکه ساختاری شعر (ماتریس)^۱ دست پیدا می‌کند. شبکه ساختاری، واژه، عبارت یا جمله‌ای است که بتواند به‌عنوان ریشه تداعی‌های واژگانی و مفهومی متن شعر را بازنویس کند و در نهایت به شعر وحدت ببخشد (نبی‌لو، ۱۳۹۰: ۸۶). خواننده باید به کشف تداعی واژگانی و مفهومی یا هیپوگرام^۲ بپردازد که یک تصویر قالبی است و در ذهن خواننده وجود دارد یا واژه یا عبارتی در متن آن را تداعی می‌کند و در نهایت شبکه ساختاری شعر دست یابد (سلدن، ۱۳۷۷: ۸۶).

پس از ذکر این توضیحات، در این نوشتار تائیه دعبل خزاعی، به‌عنوان پیکره مورد پژوهش و با شیوه توصیفی تحلیلی و از دیدگاه نشانه‌شناسی شعر ریفاتر مورد واکاوی و خوانش اکتشافی و پس‌کنشانه قرار خواهد گرفت.

۲-۲. واکاوی تائیه دعبل خزاعی در الگوی خوانشی ریفاتر

قصیده تائیه دعبل در ۱۲۴ بیت سامان یافته و شاعر خواسته است بیدارگری کرده و از ستم و ظلم به خاندان پاک پیامبر ﷺ خبر دهد. تلاش شاعر بر نمایاندن چهره مزورانه و ظالمانه عباسیان بوده است. در این قصیده، مراد شاعر تنها بیان معانی ظاهری کلمات و واژگان نیست،

1. ibid

2. hypogram

بلکه شاعر در صدد است تا ذهن مخاطب خود را به سوی مفاهیم و معانی خاصی هدایت کند. در واقع، شاعر می‌خواهد گستره اندیشه مخاطب و خواننده را از دایره تداعی متعارف و ارجاعی واژگان، خارج کند و اهدافی را در قالب این واژه‌ها و ترکیبات به او تداعی‌گر شود.

دعبل ستم‌ها و گزندهایی را که بر اهل بیت (علیهم‌السلام) وارد شده بود با کاربرد هجو در قصیده خود و بیان مضامین سیاسی و اجتماعی به‌خوبی نشان می‌دهد (جمشیدی و ایروانی‌زاده، ۱۳۹۳: ۲۱). او از این طریق، ذهن خواننده را برای پذیرش این وقایع آماده کرد و تا حدود بسیاری توانست با این نوع نشانه روی، هیمنه عباسیان را در هم شکند (طالبی و همکاران، ۱۳۹۱: ۹) و سپس در ابیات بعد، از عشق خود به خاندان اهل بیت (علیهم‌السلام) سخن گوید، مدح و ستایش ایشان کند و ظلم حاکمان و رسوایی آن‌ها را نشانه رود.

۱. خوانش اکتشافی: در این خوانش، محتوای اصلی و کلی شعر به نمایش گذارده می‌شود و معنای صریح واژگان و عبارت در نظر گرفته می‌آید که البته غرض شاعر، این معانی سطحی و محاکاتی نیست. این خوانش «که در سطح محاکات عمل می‌کند، نشانه‌های متن را در ارجاع به مصداق‌های بیرونی آن‌ها تفسیر می‌کند» (سلدن، ۱۳۸۴: ۸۵). قصیده در «بحر طویل» سروده شده که پرکاربردترین بحر شعر عرب است و در موضوعاتی چون مدح، رثاء، اعتذار، عتاب و... به کار می‌رود و انتخاب این بحر برای موضوعاتی چون استبدادستیزی، بیان حال مظلومان و رثاء، نشانه ذوق سلیم و توانایی دعبل است (رضایی و همکاران، ۱۴۰۱: ۱۲۱). در همان ابیات نخست، فضایی دردناک و پُرسوز و گداز به تصویر کشیده می‌شود:

تَجَاوَبَنَ بِالْإِرْنَانَ وَالزَّفْرَاتِ
نَوَائِحُ عَجْمِ اللَّفْظِ وَالنَّطْفَاتِ
يُخْبِرُنَ بِالْأَنْفَاسِ عَنِ سِرِّ أَنْفُسِي
أُسَارَى هَوِيٍّ مَاضٍ وَأَخْرَآتِ

- مویه‌کنندگان نامفهوم سخن (مرغان) با ناله‌های سوزناک و آه‌های دردناک با یکدیگر سخن می‌گفتند.

- آن نوحه‌گران با دم زدن‌های آرام خود از جان عشاقی اسیر هوس گذشته و آینده خبر می‌دادند.

کاربرد واژگان ایرنان (ناله‌های سوزناک)، زفرات (آه‌های دردناک)، نوائح (نوحه‌گران) از ناله سرایی پرندگان حکایت می‌کند که در آسمان تاریک و سیاه، بال زنان در جست‌وجوی سرزمینی روشن و سرسبز هستند.

بدیهی است که مراد گوینده از این ابیات، بیان یک تصویری سراسر تراژدی گونه نبوده و در ورای

این معنای ظاهری، معانی و اغراضی را دنبال می‌کند و خواننده نیز برای فهم و دریافت ژرف‌تری از این متن، می‌بایست به خوانش دومی که همان پس‌کنشانه است، مراجعه کند. در حقیقت این زبان شعر است که غیرمستقیم پیام را به مخاطب خود القا می‌کند. به تعبیر ریفاتر «شعر چیزی را می‌گوید و چیز دیگری را افاده می‌کند» (1: 1978, Reffater). پس مشخص است که خواننده برای فهم دقیق‌تر معنا، نمی‌تواند به سطح محاکاتی و ظاهری این متن بسنده کند؛ چون در خوانش اولیه، فقط معانی تحت اللفظی واژگان و مفاهیم روزمره‌ای از کلمات دانسته می‌شود.

این چکامه با لحنی هجوگونه و با توانش ادبی و زبانی، از سختی و رنج حکایت دارد. این دریافت، حاصل خوانش اولیه و اکتشافی است که البته برای فهم دقیق و کامل متن قصیده کافی نیست، لذا در ادامه و با توجه به اهمیت خوانش پی‌کنشانه از دیدگاه ریفاتر، در واکاوی این قصیده از سطح محاکاتی گذر می‌کنیم و در سطح نشانه‌شناختی مورد واکاوی قرار می‌دهیم.

۲. خوانش پس‌کنشانه: که خوانشی غیرمستقیم و نشانه‌شناسانه به‌شمار می‌آید. اساس این نوع خوانش آن است که فهم معنای متون ادبی، تنها از مسیر ارجاع به خود متن امکان‌پذیر است (مرادی و همکاران، ۱۴۰۲: ۵۸). در این خوانش، مفاهیم کشف شده به یاری انباشت و منظومه‌توصیفی، لایه زیرین و پنهانی شعر را آشکار می‌سازد. به عقیده ریفاتر، خواننده برای گذر از سطح محاکاتی به سطح نشانه‌شناختی، باید شبکه معنایی را تشخیص دهد و آن را تحت کنترل درآورد (مکاریک، ۱۳۸۳: ۳۳۱).

مجموعه کلماتی که در اطراف معنابن حلقه می‌زنند، از دیدگاه ریفاتر همان انباشت هستند. در قصیده مد نظر، دو انباشت با محوریت معنابن «مدح» و «ستم» می‌توان تصور کرد که هر کدام با انباشت‌های خود ترادف معنایی دارند که در مجموع بیانگر مطلب واحدی خواهند بود. در این مرحله، تعیین انباشت و معنابن و کشف ارتباط معنایی بین آن‌ها مورد توجه قرار می‌گیرد. خواننده در این قصیده با دو انباشت کلی مواجه می‌شود:

انباشت اول: در انباشت اول و در دایره معنابن مدح، عناصر غیردستوری از جمله «حَبِّ، النَّبِيِّ، رسول الله، غدیر، تراث، ایشار، ذو المناقب، جبرئیل، وحی، برکات، فضل، اهل الحق و...» به چشم می‌خورد. عناصر غیردستوری در حقیقت همان دلالت‌های ضمنی هستند که در خوانش پس‌کنشانه استفاده می‌شوند. به عقیده آلن، این عناصر جنبه‌هایی از متن هستند که در خوانش اولیه متناقض می‌نمایند، اما با بازخوانی متن بر اساس ساختار نشانه، این تناقض برطرف می‌شود (آلن، ۱۳۸۹: ۱۶۷). اینکه شاعر در این قصیده پس از حکایت مرغان نوحه‌گر به

یکبار به ستمی که بر اهل بیت (علیهم السلام) روا می‌شود و از سوئی به مدح و ستایش ایشان می‌پردازد، بر خواننده لازم می‌دارد که برای فهم بهتر از متن، به یاری انباشت‌ها از سطح و لایه اولیه ابیات خارج شود و از طریق ایجاد ارتباط دال و مدلول بین واژه‌ها، از معنای ژرف و درونی شعر و پیام شاعر پرده بردارد و به نحوی گویایی نادرست‌مندی متن است که برای فهم بهتر می‌بایست به کمک انباشت‌ها در سطح نشانه‌شناسه قرار گیرد. واژه‌ها در انباشت‌ها با معنابن خود ارتباط معنایی و رابطه مترادف دارند. بر اساس دیدگاه ریفاتر، این واژه‌ها و ترکیبات اضافی، با محوریت معنابن (ماتریس) شبکه منسجمی از رابطه دال و مدلول ایجاد می‌کند و از دلالت‌های ضمنی شعر پرده برمی‌دارد. بر همین اساس، شاعر درصدد ذهن مخاطب را از معانی ظاهری این ترکیبات در جهت اغراض خود که مدح اهل بیت (علیهم السلام) و مظلومیت ایشان است، سیر و سوق دهد.



شکل ۱: انباشت اول (معنابن مدح)

این کلمات، هر کدام به نحوی با جایگاه و مدح اهل بیت (علیهم السلام) پیوند دارد که برای نمونه به توضیح چند واژه اشاره می‌شود. به‌عنوان مثال تکرار چندباره «حب» و ترکیبات آن نشانه بهره‌مندی محبت به خاندان اهل بیت (علیهم السلام) است که خیر و آرامش دنیا و آخرت را دربردارد و بازگو کننده مدح و ستایش ایشان است. شاعر در بیتی می‌گوید:

فَأِنِّي مِنَ الرَّحْمَنِ أَرْجُو بِحُبِّهِمْ
حياةً لَدَى الْفُزْدُوسِ غَيْرَ بَنَاتِ
عَسَى اللَّهُ أَنْ يَرْتَاخَ لِلْخَلْقِ إِنَّهُ
إِلَى كُلِّ قَوْمٍ دَائِمٌ اللَّحْظَاتِ

از دیدگاه شاعر در این ابیات، زندگی جاوید به‌واسطه محبت اهل بیت (علیهم السلام) مورد امید واقع

می‌شود و روزها و لحظه‌های آرام در پرتو این امید محقق می‌شود.

اَبْر خواننده^۱ با توانش ادبی خود، درمی‌یابد که لایهٔ درونی این ترکیبات که مدح و ستایش اهل بیت (علیهم‌السلام) است، در حقیقت مسیر هدایت برای دنیا و آخرت انسان‌ها را روشن می‌سازد. این انباشت‌ها گویای پیام خاصی است که خواننده تلاش دارد از طریق خوانش ژرف جملات به واقعیت بیرونی برسد و به تعبیر ریفاتر معنا در این سطح بر مرجع‌های متنوعی استوار است؛ بنابراین حقیقت متن، از طریق تماس با آن، با واقعیت بیرونی استقرار می‌یابد (Reffater, 1978: 5).

همچنین کلمهٔ «وحی» در بیت زیر در نگاه اول بازتابی است از جایگاه علمی اهل بیت (علیهم‌السلام) در خصوص تلاوت قرآن کریم به‌عنوان خانه و محل نزول وحی:

مَدَارِسُ آيَاتٍ حَلَّتْ مِنْ تِلَاوَةٍ وَ مَنْزَلُ وَحْيٍ مُقْفَرُ الْعَرَصَاتِ

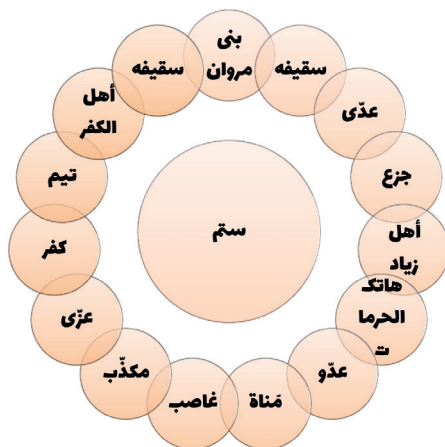
اما درنگ در لایهٔ درونی نشان می‌دهد که علاوه بر جایگاه تعلیم و تعلم قرآن کریم، در حقیقت به شأن یگانهٔ آن خاندان اشاره دارد که با ظلم و جور مخالفان، این «منزل وحی» به مکانی همچون بیابان تبدیل شده است. این خانه‌ها زمانی محل نزول وحی بود که در آن بر وجود نورانی پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) آیات نازل می‌شد:

مَنَازِلُ وَحْيِ اللَّهِ يَنْزِلُ بَيْنَهَا عَلَى أَحْمَدَ الْمَذْكُورِ فِي الصَّلَاةِ

انباشت دوم:

در انباشت دوم، ظلم و ستم به اهل بیت (علیهم‌السلام) به‌عنوان معنابن و واحد کمینه معنایی محوریت پیدا می‌کند و واژه‌هایی همچون «ضلال، سقیفه، مناة و عزّی، عبرات، جور، قذرات، زفرات، جزع، کفر، عدو و...» که به‌صورت مترادف معنایی با جور و ستم همراهی دارد، هیئت آن را توصیف می‌کند. این واژگان در این انباشت به یکدیگر زنجیر شده و تصویری از جور و بیدادی را نقش داده‌اند. این واژه‌ها در خوانش اول، تداعی «معمول» و سطحی ارائه می‌دهند، ولی با خوانش شعری و پس‌کنشانه ریفاتر و مهارت‌های درکی که خواننده در خود دارد، شعر از معنای ظاهری گذر می‌کند و به ژرفای معنای باطنی می‌رسد که حکایت از «نابسندگی» خواننده بر سطح معمول دارد. در حقیقت بر اساس نظریهٔ ریفاتر، خواننده با توانش ادبی خود، جهشی را از معنای محاکاتی به سوی تأویل نشانه‌شناختی انجام می‌دهد.

۱. اَبْر خواننده (super reader) خواننده‌ای است که از توانش ادبی برخوردار است و به تفاوت بین لایه سطحی و معنایی شعر توجه دارد.



شکل ۲: انباشت دوم (معنابن ستم)

انباشت دوم در حقیقت تصویری از ظلم و ستم به خاندان اهل بیت (علیهم السلام) را نشان می‌دهد که شاعر به زیبایی آن را به مخاطب خود انتقال می‌دهد. از این نحوه گزینش واژگانی دریافت می‌شود که شاعر در پی آن است که به شکلی، جور و بیداد را از زمان پیامبر ﷺ تا زمانه امام خود بازگو کند. شاعر در اوج این باور می‌گوید:

ألم ترّ للأیام ماجرّ جورها
 علی الناس من نقصٍ وطولٍ شتاتٍ
 ومن دُولِ المُستَهزِئینِ ومن غدا
 بهم طالبا للثورِ فی الظُّلماتِ

- آیا ندیدی که روزگار چگونه ستمش بر مردم دامن گسترد و پیاپی از ایشان کاست و پراکندگی‌شان را به درازا کشاند؟

- آیا ندیدی چه ستم‌ها کشیدند از سوی دولت‌هایی که دین را به سخره گرفتند و از آن‌ها که به پیروی از ایشان نور هدایت را در تاریکی جهالت و ضلالت طلب کردند؟

منظومه توصیفی:

در منظومه توصیفی با شبکه‌ای از واژه‌ها روبه‌رو می‌شویم که پیرامون یک هسته در گردش‌اند. تفاوت آن با انباشت در این است که رابطه هسته و اقمار رابطه مجازی بوده و ممکن است مفاهیم ناهمگون و ناپایه‌ای را گرد هم جمع کند.

شاعر می‌کوشد در ابیات خود به گونه‌های مختلف رنج خود را از اوج ظلم و ستمی که به اهل

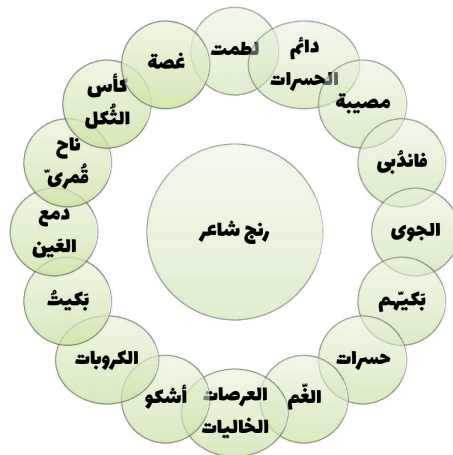
بیت (بیت) شده است به تصویر بکشاند. هسته «رنج شاعر» به صورت مستقیم در قصیده به چشم نمی‌خورد، ولی خواننده می‌تواند با توانش ادبی خود، بین واژه‌ها و مفاهیم مجازی پیوند برقرار کند.

تغزل سوزناک شاعر در ابیات آغازین، نشانه رنجش او از جور زمانه است. در این ابیات با زبان مجاز و استعاره، گویی مرغانی سوگوار، روز و شب، ناله‌های حزن و اندوه سر می‌دهند بر فراز سرزمینی که روزگاری آکنده از سرسبزی و شوق بوده و اینک به ویرانه‌ای سرد و بی روح تبدیل شده است.

دعبل به رنج ۳۰ ساله خود اشاره دارد که همواره در حسرت و اندوه بوده است:

ألم تر أني منذ ثلاثون حجة
أروح وأغدوا دائم الحسرات

و در بیتی از دوا نشدن این رنج و مصیبت می‌گوید: «وکیف أداوی من جوی بی...» که نشانه از دل پر زجر و مصیبت شاعر است و زندگی خود را همواره بر همین حزن و رنج توصیف می‌کند: «وإني لمحزون بطول حياتي». واژه‌ها و ترکیبات توصیفی زیر، این رنج همیشگی را برای خواننده ژرف‌نگر، روشن می‌سازد:



شکل ۳: منظومه توصیفی با هسته مرکزی (رنج شاعر)

با توجه به انباشت‌ها و منظومه توصیفی در نگاه شاعر، واژه‌ها و مفاهیمی که در آن به کار رفته به برخی نکات تداعی‌گر است، از جمله:

۱. تکرار بن‌مایه‌های فکری و معرفتی

۲. محوریت مسئله محبت و مدح اهل بیت (علیهم‌السلام)

۳. نشانگری رنج شاعر با ترکیب‌ها و واژه‌های منفی

۴. نشانگری حیات طیبه با ترکیب‌ها و واژه‌های مثبت

شبکه‌ساختاری:

از دیدگاه ریفاتر، شبکه‌ساختاری جمله‌ها و واژه‌هایی هستند که بتوانند هیپوگرام‌ها و متن را تولید کنند و سبب وحدت ساختار شوند. در قصیده‌دعبل، خواننده می‌تواند در پایان به شبکه‌ساختاری زیر دست یابد:

معرفت و شناخت اهل بیت (علیهم‌السلام) * دانستن ظلم به ایشان * رنج بی پایان شاعر * امید به حیات طیبه

شعر دعبل با نوحه و ناله‌های سوزناک آغاز می‌گردد و با معرفت‌شناختی، به زندگانی ایمن پایان می‌یابد. شاعر از رنج خود می‌گوید و در پایان با انتظار فرج، خواننده را به حیات طیبه و زندگی ابدی امیدوار می‌سازد.

این امید از بیت زیر آغاز می‌شود:

خُرُوجُ إِمَامٍ لَا مَحَالَةَ خَارِجٌ يَقُومُ عَلَى اسْمِ اللَّهِ وَالْبَرَكَاتِ

خواننده در پی خوانش فعال خود و از کنار هم قرار دادن برخی از عبارتهای شعر، به فرجام رستگاری و پایان تراژدی دست می‌یابد. او با دریافت این خوانش بر معنای ارجاعی و محاکاتی غالب می‌آید و به معنای زیرین متن دست می‌یابد. وقتی شاعر چنین خبر می‌دهد که «فیا نَفْسُ طِيبِي تَمَّ يَا نَفْسُ فَأُبَشِّرِي...» خواننده درمی‌یابد که هنگامه‌آسایش و پایان رنج و بیداد در راه است. دعبل در آخرین ابیات قصیده خود، جمله امیدبخش پایانی را که حاکی از آرامش ابدی است چنین می‌سراید:

لَقَدْ أَمِنْتُ نَفْسِي بِكُمْ فِي حَيَاتِهَا وَإِنِّي لَأَرْجُو الْأَمْنَ عِنْدَ مَمَاتِي

ایمن بودن در زندگی دنیایی به رغم همه ستم‌ها، نتیجه محبت اهل بیت (علیهم‌السلام) عنوان می‌شود و شاعر علاوه بر آن، به‌راحتی و آسایش به هنگامه مرگ و آرامش پس از آن نیز امیدوار می‌شود.

شبکه ساختاری در قصیده نشان می‌دهد که شاعر می‌خواهد این نوع معرفت را به ذهن مخاطب خود جاری کند تا خوانش از سطح اکتشافی فراتر رود و مفهوم و مقصود اصلی شاعر به مخاطب منتقل گردد. در خوانش محاکاتی و ظاهری، همان معنای محبت و معرفت کلی به دست می‌آید، اما در ماتریس ساختاری با خوانشی نشانه‌شناسانه و پس‌کنشانه، سرانجام معرفت حقیقی و فرجام صبر و ستم‌ها قرائت می‌شود.

البته رنج شاعر همیشه از ستم‌ها و ظلم‌های دنیای نبوده، بلکه او از «بی‌معرفتی» برخی اصحاب و غالب آمدن هوای نفس دیگر نیز به شدت رنج می‌برد و به همین دلیل معرفت و شناخت اهل بیت (علیهم‌السلام) را ضروری و موجب رهایی از رنج‌های دنیا و آخرت می‌داند:

فَمَنْ عَارَفَ لَمْ يَنْتَفِعْ وَمُعَانِدٍ تَمِيلُ بِهِ الْأَهْوَاءُ لِلشَّهَوَاتِ

۳. نتیجه‌گیری

با توجه به نظریه نشانه‌شناسی شعر ریفاتر و با در نظر گرفتن عناصر غیردستوری و زوایای مختلف ساختار شعر (انباشت، منظومه توصیفی، شبکه ساختاری) لایه‌های پنهان اشعار در قصیده دعبل پس از خوانش اکتشافی و پس‌کنشانه روشن می‌گردد و انسجام و دلالت‌هایی که در پس معنای ظاهری نهفته بود، در این الگو قابل تبیین می‌شود.

بی‌شک خوانش اول و مستقیم از قصیده در همان سطح قاموس‌نامه‌ای و واژگانی، بازمی‌ایستد و این خوانش پس‌نگر و غیرمستقیم است که به یاری توانش ادبی خواننده، بن‌معنای مدح و ستم با انباشت‌های خود، در کنار منظومه توصیفی از رنج شاعر در تائیه دعبل و به‌کارگیری واژه‌ها و ترکیبات خاص، تداعی‌کننده این مطلب است که شاعر از سویی از ظلم و ستم به معصومان (علیهم‌السلام) زمان خود و قبل از آن رنج می‌برد و از سویی محبت ایشان را یگانه راه رستگاری می‌داند و بر این باور است که پایان امیدوارکننده‌ای در پس این داستان زندگی وجود دارد.

در این قصیده دو انباشت با معنای‌های «مدح» و «ستم» بررسی شد و در کنار آن منظومه توصیفی با هسته مرکزی «رنج شاعر» به دست آمد. انباشت‌ها به مفاهیم کلی اشاره داشتند؛ مفاهیمی که در سطح محاکاتی قابل درک و فهم بود و از رنج شاعر حکایت داشت، ولی با قرار

گرفتن در منظومه توصیفی و شبکه ساختاری و با خوانش پس‌کنشانه، حکایت به سوی دیگری رقم می‌خورد و از پایان رنج‌ها و رسیدن به زندگی جاودانه که نتیجه معرفت اهل بیت (علیهم‌السلام) است، پرده برمی‌دارد.

منابع و مآخذ

- اسکولز، رابرت. (۱۳۸۳). *درآمدی بر ساختارگرایی در ادبیات*. ترجمه فرزانه طاهری. چاپ دوم. تهران: آگاه.
- اسماعیل‌زاده، حسن و همکاران. (۱۴۰۰). «خوانش نشانه‌شناسی قصیده «ریتا حبیبی» محمود درویش بر اساس الگوی مایکل ریفاتر». *زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی*. شماره ۲۵. صص: ۱۲۲-۱۴۵.
- امین مقدسی، ابوالحسن؛ سالمی، محمد. (۱۳۹۹). «اثر النکسه فی شعر أمل دنقل: درسه سیمبائیه علی ضوء منهجیه مایکل ریفاتر». *دراسات فی اللغة العربیة و آدابها*. سال یازدهم. شماره ۳۱. صص: ۱-۲۲.
- آذر، اسماعیل. (۱۳۹۸). «کاربست نظریه نشانه‌شناسی مایکل ریفاتر در تحلیل شعر «شبی در حرم قدس» ره‌ی معیری». *فرهنگ رضوی*. دوره هفتم. شماره ۲۸. صص: ۵۹-۷۶.
- بارت، رولان. (۱۳۷۰). *عناصر نشانه‌شناسی*. ترجمه مجید محمدی. تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- برکت، بهزاد؛ افتخاری، طیبه. (۱۳۸۹). «نشانه‌شناسی شعر». *پژوهش‌های زبان و ادبیات تطبیقی*. ش ۴. صص: ۱۰۹-۱۳۰.
- تنها، فاطمه. (۱۳۹۹). «نشانه‌شناسی ادبیات پایداری عراق با تکیه بر رویکرد نشانه‌شناسی مایکل ریفاتر». *رساله دکتری*. دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.
- جمشیدی، لیلا؛ ایروانی‌زاده، عبدالغنی. (۱۳۹۳). «الهاء الکاریکاتور فی شعر دعبل الخزاعی». *اللسان المبین*. العدد ۱۸. صص: ۱۵-۳۴.
- سجودی، فرزانه. (۱۳۹۵). *نشانه‌شناسی کاربردی*. چاپ چهارم. تهران: نشر علم.
- سلدن، رامان. (۱۳۷۲). *راهنمای نظریه ادبی معاصر*. ترجمه عباس مخبر. تهران: طرح نو.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۸). *نقد ادبی*. چاپ سوم. تهران: میترا.
- شولس، رابرت. (۱۳۷۳). *نظریه شعری یاکوبسن و لوی استروس در برابر ریفاتر*. ترجمه مراد فرهادپور. تهران: ارغنون.
- صافی، کوروش. (۱۳۷۷). *زبان‌شناسی و ادبیات*. تهران: هرمس.
- طالبی قره‌قشلاقی، جمال؛ ایروانی‌زاده، عبدالغنی؛ شاملی، نصرالله. (۱۳۹۱-۲۰۱۲م). «السخریة السیاسیة فی شعر دعبل الخزاعی». *مجلة الجمعية العلمية الایرانية للغة العربیة و آدابها*. العدد ۲۵. صص: ۱-۲۲.
- رضایی، اکرم؛ غفوری‌فر، محمد؛ حسینی، علیرضا. (۱۴۰۱). «سبک‌شناسی آوایی قصیده تأیید دعبل خزاعی در مدح امام رضا (علیه السلام) و اهل بیت (علیهم السلام)». *فرهنگ رضوی*. دوره ۱۰. شماره ۳۷. صص: ۱۱۵-۱۴۹.
- قلی‌زاده، مصطفی. (۱۳۸۸). *دعبل شاعر دار بر دوش*. چاپ دوم. قم: بوستان کتاب.
- گیرو، پی‌یر. (۱۳۸۷). *نشانه‌شناسی*. ترجمه محمد نبوی. تهران: آگاه.

- مجلسی، محمدباقر. (۱۳۹۴). *شرح و ترجمه قصیده تائیه دعبل*. تصحیح، تحقیق و تعلیق: محمد لطف‌زاده. قم: دارالمجتبی.
- محمدی، زهرا؛ اسماعیل نژاد، ایوب. (۱۳۹۶). «کاربست نظریه مایکل ریفاتر بر شعر زمستان اخوان ثالث». *پایزند*. شماره ۵۱-۵۲. صص: ۸۱-۹۱.
- محمدی، مجید؛ بازیار، عاطفه. (۱۳۹۷). «بررسی مؤلفه‌های ادبیات پایداری در اشعار رضوی دعبل خزاعی». *فرهنگ رضوی*. دوره ۶. شماره ۲۱. صص: ۹۱-۱۱۲.
- مرادی، ایوب؛ نعمتی، فاروق؛ قاسمی، مرتضی. (۱۴۰۲). «کاربست الگوی خوانش نشانه‌شناسانه مایکل ریفاتر در تفسیر غزل «اگر آن ترک شیرازی...» با تمرکز بر معنای «می باقی»». *شعرپژوهی*. سال پانزدهم. شماره دوم. تابستان ۱۴۰۲. صص: ۵۱-۸۰.
- مرادیان، سوده؛ جنتی‌فر، محمد. (۱۳۹۶). «بازخوانی قصیده «تائیه» دعبل از رهگذر واکاوی اندیشه، ساختار موسیقایی، تعابیر و تصاویر هنری». *مطالعات ادبی متون اسلامی*. سال دوم. شماره ۸. صص: ۱۴۳-۱۷۳.
- معصومی، محمدحسن؛ فتوحی، مجید. (۱۳۹۷). «مقایسه تطبیقی هجو در زبان عربی و فارسی». *مطالعات ادبیات تطبیقی*. شماره ۴۸. صص: ۹-۳۳.
- مکاریک، ریما. (۱۳۸۳). *دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر*. ترجمه مهاجر و نبوی. تهران: آگه.
- واقف‌زاده، شمس؛ منجری، محمدعلی. (۱۳۹۹). «تطبیق منهج السیمیائیة عند ریفاتیر» فی إعادة القراءة لقصیده «العبور إلى المنفی» لعدنان الصائغ». *إضاءات نقدیة فی الأدبین العربی والفارسی*. سال دهم. شماره ۳۹. صص: ۱۳۳-۱۵۱.
- نبی‌لو، علیرضا. (۱۳۹۰). «کاربرد نظریه نشانه‌شناسی مایکل ریفاتر در تحلیل شعر ققنوس نیما». *پژوهش‌های زبان شناختی در زبان‌های خارجی*. شماره ۲. صص: ۸۱-۹۴.
- نجومیان، امیرعلی. (۱۳۹۴). *نشانه در آستانه: جستارهایی در نشانه‌شناسی*. تهران: آسیم، فرهنگ نشر نو.

References

- Barthes, Roland (1991). *Elements of Semiology*. Translated by Majid Mohammadi. Tehran: Al-Huda International Publications.]In Persin[
- Barkat, Behzad & Eftekhari, Tayyebeh (2010). *Semiotics of Poetry*. *Comparative Literature Research Journal*, 4, pp. 109–130.]In Persin[
- Ghafouri Far, Mohammad, et al. (2022). *Phonetic Stylistics of Da'bal Khuza'i's Ta'iyyah Ode*. *Farhang-e Razavi Quarterly*, 10, pp. 115–149.]In Persin[
- Gholizadeh, Mostafa (2009). *Da'bal: The Poet Who Carries His Coffin*. 2nd ed. Qom: Buṣṭan-e Ketab.]In Persin[
- Guiraud, Pierre (2008). *Semiotics*. Translated by Mohammad Nabavi. Tehran: Agah Publications.

]In Persin[

- Ismailzadeh, Hassan, et al. (2021). A Semiotic Reading of Mahmoud Darwish's "Rita, Love Me" Based on Michael Riffaterre's Model. *Journal of Arabic Language and Literature*, Ferdowsi University of Mashhad, 25, pp. 122–145.]In Persin[

Jamshidi, Leila & Iravani Zadeh, Abdulghani (2014). Satirical Ridicule in Da'bal Khuza'i's Poetry. *Lisan al-Mubin Quarterly*, 18, pp. 15–34.]In Persin[

Majlisi, Mohammad Baqir (2015). Explanation and Translation of Da'bal Khuza'i's Ta'iyah Ode. Edited, researched, and annotated by Mohammad Lotfzadeh. Qom: Dar al-Mujtaba, 1st ed.]In Persin[

Makaryk, Irena (2004). *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory*. Translated by Mehran Mohajer & Mohammad Nabavi. 1st ed. Tehran: Agah Publications.]In Persin[

Masoumi, Mohammad Hassan & Fotouhi, Majid (2018). A Comparative Study of Satire in Arabic and Persian Literature. *Comparative Literature Studies*, 48, pp. 9–33.]In Persin[

Mohammadi, Zahra & Ismailnejad, Ayoub (2017). Application of Michael Riffaterre's Theory in Analyzing Ahmad Shamlou's "Winter". *Pazand Quarterly*, 51–52, pp. 81–91.]In Persin[

Moradi, Ayoub; Nemati, Farouq; Qasemi, Morteza (2023). Application of Michael Riffaterre's Semiotic Reading Model in Interpreting Hafez's Ghazal "If That Shirazi Turk..." with Emphasis on the Meaning of "Eternal Wine." *Poetry Research Quarterly*, 15(2), pp. 51–80.]In Persin[

Nabi Lou, Alireza (2011). Application of Michael Riffaterre's Semiotic Theory in Analyzing Nima Yushij's "Phoenix." *Linguistic Research in Foreign Languages*.]In Persin[

Najoomian, Amir Ali (2015). *Sign on the Threshold: Essays in Semiotics*. 1st ed. Tehran: Asim/Farhang-e Nashr-e No.]In Persin[

Riffaterre, Michael (1978). *Semiotics of Poetry*. 1st ed. Bloomington: Indiana University Press.

Saussure, Ferdinand de (1976). *Course in General Linguistics*. Edited by Rudolf Engler. Paris: Payot.

Scholes, Robert (2004). *Structuralism in Literature: An Introduction*. Translated by Farzaneh Taheri. 2nd ed. Tehran: Agah Publications.

Scholes, Robert (1994). Jakobson and Lévi-Strauss's Poetic Theory vs. Riffaterre. Translated by Morad Farhadpour. Tehran: Arghanoon Publications.]In Persin[

Selden, Raman (1993). *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory*. Translated by Abbas Mokhber. 1st ed. Tehran: Tarh-e No.]In Persin[

Shamisa, Sirus (2009). *Literary Criticism*. 3rd ed. Tehran: Mitra Publications.]In Persin[

Sojjodi, Farzan (2016). *Applied Semiotics*. 4th ed. Tehran: Elm Publications.]In Persin[

Safavi, Koroush (1998). *Linguistics and Literature*. 1st ed. Tehran: Hermes Publications.]In Persin[

Talebi, Jamal, et al. (2012). Political Satire in Da'bal Khuza'i's Poetry. *Journal of the Iranian Association for Arabic Language and Literature*, 25, pp. 1–22.]In Arabic[

Tanha, Fatemeh (2020). *Semiotics of Iraqi Resistance Literature Based on Michael Riffaterre's Approach*. PhD Dissertation, Shahid Madani University of Azerbaijan. (Supervisor: Mahin Hajizadeh).]In Persin[



A Reflection on the Subordination of Legal Rulings to Benefits and Corruptions: A Case Study of the Report of Mohammad ibn Sinan from Imam al-Ridā (as)

Hamid Moazzeni Bisṭgani¹

2. Level 4 graduate of Qom Seminary and PhD in Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Zahedan University, Zahedan, Iran: moazzeni62@gmail.com

Article Info	Abstract
Article Type: Research Article	<p>The Ash'arites consider the existence of intentions and ends to be completely ruled out in divine actions, but the judiciary believes that the Shari'a rulings are subject to real interests and corruptions. The important question that arises here is whether the interests and corruptions necessarily lie in the belonging of the duties or whether the principle of the duties must be expedient and corrupt, even if the belongings of the duties have no criteria? Celebrities have presented the argument in a way that confirms the first aspect. On the contrary, some believe that the task should include criteria. This criterion can be in the possession of the command and prohibition or the command and prohibition itself. Another question is whether there is no distinction between worship and transaction in the statement that the human intellect is not able to understand the criteria of the rulings in order to generalize and assign the rulings based on the apparent causes and suspicious discoveries? In this research, which has been done analytically, an attempt has been made to provide an answer to these two questions by considering the appropriateness of the news of Muhammad ibn Sinan from Imam Reza PBUH, assuming the authenticity of the document, and regardless of other rational and narrative arguments.</p>
Article History:	
Received: September 28, 2021	
In Revised Form: October 01, 2021	
Accepted: ? 04, 2024	
Published Online: June 22, 2025	
Keywords	“Causes of Sharia”, “News of Imam Reza (as)”, “Compliance with the rules of criteria”, “Rules of transactions”.

Cite this The Author (s): Moazzeni Bisṭgani, H (2024). A Reflection on the Subordination of Legal Rulings to Benefits and Corruptions: A Case Study of the Report of Mohammad ibn Sinan from Imam al-Ridā (as) : Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 13, Issue 3, Autumn 2025, Serial Number 51 – (167- 193)- DOI:10.22034/farzv.2021.271694.1611



Introduction

Background and Significance

A central issue in Islamic theology and jurisprudence concerns the relationship between divine commands and their purposes. The Ash‘arites (al-Ashā‘ira) deny that God’s actions—including legislation—are tied to purposes (aghrāḍ) or final causes (ghāyāt). For them, goodness (ḥusn) and evil (qubḥ) are determined solely by divine designation: “al-ḥasan mā ḥassanahu al-shāri‘ wa’l-qabīḥ mā qababahu.” By contrast, the ‘Adliyya—a label encompassing the Imāmiyya and the Mu‘tazila—argue that rulings correspond to real benefits (maṣāliḥ) and harms (mafāsīd) inherent in actions. This claim reflects their theological commitment to divine justice, which presupposes that God’s legislation is never arbitrary but always grounded in objective realities.

The implications of this dispute reach far beyond theology into uṣūl al-fiqh (legal theory). If rulings are bound to real purposes, then jurists must ask: where are these purposes located, and to what extent can human reason discern them? The answers determine the possibility of extending or restricting rulings and, by extension, the scope of legal dynamism.

Research Questions

This study addresses two interrelated questions:

1. Are benefits and harms located in the object of divine rulings, or can they instead lie in the very imposition of the command, even if the object itself lacks inherent value?

The majority opinion within the ‘Adliyya emphasizes that the object of a ruling must embody benefit or harm. Yet some voices maintain that the command itself may embody benefit, regardless of the object’s nature.

2. Does human reason’s inability to discern the purposes of rulings apply equally to ritual worship (‘ibādāt) and transactions (mu‘āmalāt)?

While jurists generally deny reason’s capacity to uncover legal rationales except in explicitly stated (maṣṣūṣ al-‘illa) or definitively derived cases (tan-qīḥ al-manāṭ al-qaṭ‘ī), the functional differences between ‘ibādāt and mu‘āmalāt suggest the need for further nuance.

Methodology

To explore these questions, this study sets aside broader rational and textual ar-

guments and focuses instead on the narration of Muḥammad b. Sinān from Imām al-Riḍā (‘a). By assuming its authenticity for the sake of argument, the analysis interprets its content to determine whether it supports the view that benefit lies in the object of rulings or in the command itself. The report is also examined for its implications regarding reason’s role in discerning purposes in ‘ibādāt and mu‘āmalāt.

This approach is both hermeneutical and analytical, seeking to extract meaning from a specific text rather than relying on general theological principles.

Findings

Three main conclusions emerge from this analysis:

1. The narration favors locating benefit in the object of rulings.

The structure of the report strongly links divine rulings to real-world benefits and harms. This supports the mainstream ‘Adliyya stance that rulings are grounded in objective realities, not arbitrary divine will. The Fiqh al-Riḍā further corroborates this interpretation, emphasizing that rulings are not mere tests of obedience but instruments of genuine welfare.

2. Reason’s incapacity is limited to ‘ibādāt.

In ritual matters, where benefits are hidden and eschatological, human reason cannot reliably identify purposes. Only explicit or definitively established causes may guide extension or restriction of rulings. Speculative reasoning (‘ilal mustanbaṭa ḡanniyya) carries no authority here.

In mu‘āmalāt, however, the situation differs. These laws largely pre-existed Islam and were ratified (imḡā’) with limited modification. Their purposes—such as regulating contracts, preventing harm, and ensuring fairness—are worldly and transparent. Since human reason helped shape them originally, it can also play a role in their continuation and adaptation.

3. Legal implications.

In ‘ibādāt, legal reasoning must remain confined to explicit textual evidence, preserving the transcendence and inscrutability of worship. In mu‘āmalāt, by contrast, jurists may legitimately use conjectural reasoning to extend rulings to new contexts or suspend them when their purposes are no longer realized. This allows law to respond flexibly to changing social realities while maintaining fidelity to the principle that rulings are grounded in benefit and harm.

Conclusion

This study confirms the ‘Adliyya conviction that divine rulings are never arbitrary but reflect real benefits and harms. The narration of Muḥammad b. Sinān supports the view that these are located in the object of rulings, not merely in the act of command. Moreover, the study establishes a critical distinction: while reason is incapable of discerning divine purposes in ‘ibādāt, it retains a constructive role in mu‘āmalāt.

The broader implications for legal theory are significant. Recognizing this distinction enables a more balanced approach: preserving strict textual adherence in ritual law while allowing reason greater authority in transactional law. This dual approach reflects both the transcendence of worship and the practical rationality of social dealings, aligning law with divine justice and human welfare alike.



درنگی دربارهٔ تبعیت احکام از مصالح و مفساد

(مطالعهٔ موردی: گزارش محمد بن سنان از امام رضا علیه السلام)

حمید مؤذنی بیستگانی^۱

moazzeni62@gmail.com

۱. دانش‌آموخته سطح ۴ حوزه علمیه قم و دکترای فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه زاهدان، زاهدان، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت:	اشاعره وجود اغراض و غایات را به کلی در افعال الهی منتفی می‌دانند، اما عدلیه بر این باورند که احکام شرعی، تابع مصالح و مفساد واقعی است؛ بنابراین شارع مقدس، از پس جعل احکام، اغراض و مقاصدی را دنبال می‌کند. پرسش مهمی که در اینجا مطرح شده این است که آیا مصالح و مفساد، الزاماً در متعلق تکلیف نهفته یا اینکه اصل تکلیف می‌بایست دارای مصلحت و مفسده باشد ولو اینکه متعلق تکلیف، فاقد ملاک باشد؟ مشهور، بحث را به گونه‌ای ارائه کرده‌اند که وجه اول را تأیید می‌کند. در مقابل، برخی معتقدند تکلیف باید مشتمل بر ملاک باشد. این ملاک می‌تواند در متعلق امر و نهی یا خود امر و نهی قرار داشته باشد. پرسش دیگر این است که آیا در این گزاره که عقل بشر، قادر به درک ملاکات احکام نیست تا بر پایه علل مستنبط و کشفیات ظنی، به تعمیم و تخصیص حکم بپردازد، هیچ تمایزی میان عبادات و معاملات وجود ندارد؟ در این پژوهش به روش تحلیلی کوشیده شده با تأمل در مقتضای خبر محمد بن سنان از امام رضا <small>علیه السلام</small> با مفروض انگاشتن اعتبار سندی و نیز فارغ از ادله عقلی و نقلی دیگر، پاسخی برای دو پرسش مذکور ارائه شود. مقتضای خبر مذکور، آن است که متعلق حکم، نه صرفاً نفس تکلیف می‌بایست مشتمل بر مصلحت و مفسده باشد. ضمن آنکه ناتوانی عقل برای کشف مناطات احکام، مختص به احکام عبادی است.
تاریخ بازنگری:	
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	
کلیدواژه‌ها	علل الشرایع، اخبار امام رضا <small>علیه السلام</small> ، تبعیت احکام از ملاکات، احکام معاملات.

استناد: مؤذنی بیستگانی، حمید: (۱۴۰۳). درنگی دربارهٔ تبعیت احکام از مصالح و مفساد (مطالعهٔ موردی: گزارش محمد بن سنان از امام رضا علیه السلام). فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۳، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۴، شماره پیاپی ۵۱ - (۱۶۷-۱۹۳).

DOI:10.22034/farzv.2021.271694.1611



ناشر: بنیاد بین‌المللی فرهنگی هنری امام رضا علیه السلام

۱. مقدمه

علمای امامیه و معتزله که این دو دسته را عدلیه می نامند در دیدگاهی متفاوت از اشاعره معتقدند که احکام شرعی، تابع ملاکات و مناسبات واقعی و نفس الامری هستند (خویی، ۱۴۲۲، ج ۳: ۳). از این رو، قبیح ذاتی، محکوم به حکم شرعی تحریمی است. حال چنانچه مجتهد از طرق تعریف شده، به حکم واقعی برسد، مصیب و گرنه مخطی تلقی می گردد؛ یعنی در کشف حکم به خطا رفته است، چه آنکه حقیقت حکم الهی بر حسب فتوا تغییر نخواهد پذیرفت تا کسی را رسد که پندار مجتهدان، در هر حال، مصیب هستند و فتوایشان همان حکم و قانون الهی است.

نظر به آنچه گذشت، امامیه، قائل به تخطئه هستند؛ یعنی خطا رفتن مجتهد در مقام کشف حکم را ممکن می دانند بر خلاف اشاعره که مجتهد را در هر حالی مصیب دانسته و حکم او را همان حکم واقعی الهی می دانند (حکیم، ۱۴۱۸، ج ۱: ۵۹۵). از سوی دیگر، اشاعره بر آن اند که «الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبحه»؛ حسن آن است که شارع، آن را حسن داند و قبیح، آن است که شارع، آن را قبیح داند (صدر، ۱۴۱۷، ج ۸: ۳۴۹). به این ترتیب، جایز دانسته اند که موضوع واحد به حسب تعدد فتاوا از احکام متعدد برخوردار باشد در عین آنکه همگی صحیح هستند (همان: ۵۹۶).

عدلیه که شرایع الهی و احکام شرعی را تابع ملاکات واقعی می دانند، ادله متعددی بر مدعای خویش اقامه کرده اند. از مهم ترین ادله، اخباری است که حکایت از جعل احکام بر پایه مناسبات واقعی دارد. یکی از این اخبار، خبر محمد بن سنان از امام رضا (علیه السلام) است که طی آن، امام رضا (علیه السلام) بر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی تأکید می فرماید. البته اصولیون و متکلمین شیعی تأکید می کنند که عقل بشری، قادر به کشف ملاکات احکام نیست؛ لذا مناسبات و ملاک حکم، تنها از راه شنیدن از شارع که خداوند او را مبلغ و هادی بشر قرار داده است میسر خواهد بود؛ زیرا ملاکات احکام، اموری توقیفی هستند (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۸۷) لذا ایشان کشف ملاک را در جایی که مبتنی بر صلاحیات، استحسانات، تنقیح های ظنی و امثال آن باشد، حجت نمی دانند و معتقدند تنها درباره منصوص العله و تنقیح مناسبات قطعی می توان ملاکات و مقاصد را کشف کرد و حکم را بر مبنای آن توسعه و تضییق کرد.

دو پرسش اساسی قابل طرح در این زمینه عبارت است از اینکه آیا وقتی گفته می شود که احکام، مصلحت و مفسده دارند مقصود، این است که الزاماً متعلق آن ها واجد مصلحت و مفسده است؟ یا اینکه ای بسا متعلق حکم، واجد مصلحت و مفسده نباشد بلکه مهم، آن است که خود حکم، مصلحت و مفسده داشته باشد اعم از آنکه متعلق آن واجد مصلحت یا مفسده باشد یا نباشد؟

طرح این پرسش، به جهت نوع مستندات و ادله‌ای است که بر قاعده مذکور؛ یعنی لزوم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد به کار گرفته می‌شود. چنانچه مستند حکم مذکور را صرفاً ادله عقلی لزوم نفی لغو و عبث از ساحت تشریح الهی بدانیم، این نفی لغویت، به صرف اشتغال نفس حکم و نه متعلق حکم بر مصلحت و مفاسد، منتفی خواهد شد؛ اما چنانچه مستند آن را پاره‌ای از ادله نقلی بدانیم، طبیعتاً پاسخ این پرسش، در گرو تأمل در مقتضای دلیل خواهد بود. این پرسش را با تأمل در محتوای خبر محمد بن سنان و دلالت‌شناسی آن پاسخ خواهیم داد.

پرسش دوم، اینکه آیا وقتی سخن از مفاسد و مصالح واقعی و نفس الامری به میان می‌آید و گفته می‌شود که عقل را یارای کشف آن‌ها نیست، هیچ تمایزی در این جهت، میان عبادات و معاملات وجود ندارد؟ به عبارت دیگر، همان‌طور که کشف علل در احکام عبادیات و تعمیم و تسری حکم بر پایه مناسبات علت‌شناسانه، صرفاً متوقف بر بیان شارع است آیا وضعیت معاملات نیز به همین شکل است؟

طرح این پرسش، بدان دلیل است که فقها به صراحت معاملات را عمدتاً ناظر به اغراض دنیوی و حکمت‌های معین و مشخص می‌دانند که غرض اصلی آن‌ها تنظیم روابط اجتماعی است. چون معاملات، اموری امضایی هستند که همگی قبل از نزول شریعت بین مردمان آن زمان مرسوم بوده است؛ بنابراین اختراعی شارع نیستند. جامعه‌ای که پیامبر در آن ظهور کرد طبیعی است که قوانینی را برای خود تنظیم کرده بودند و با آن‌ها به تنظیم امور اجتماعی خویش می‌پرداختند. پیامبر هرگز در جهت حذف این قوانین و بنا نهادن نظام قانونی جدیدی اقدام نفرمود، بلکه صرفاً با ارائه برخی قواعد و مقاصد کلی شریعت مثل غرری و ضرری نبودن، به رد یا اصلاح معدودی از این قوانین و معاملات مبادرت ورزید و بقیه را به کلی امضا فرمود. جعل این قوانین توسط بشر، تابع اهداف و غایات نامعلوم توقیفی نبوده تا کسی بگوید عقل، قادر به ادراک ملاکات آن‌ها نیست، بلکه همگی تابع برخی استحسانات، ارزیابی‌ها و ملاکات ظنی بوده که به ذهن بشر معمولی می‌رسیده و در نهایت مورد امضای شارع قرار گرفته است.

حال با توجه به اینکه اصل تاسیس احکام مذکور، توسط بشر و بر پایه برخی مناسبات و ملاحظات ظنی موجود بین خودشان صورت گرفته و شارع صرفاً به امضای آن‌ها پرداخته، سوال اساسی این است که آیا عقلا در استدامه حکم، مجاز به دخالت دادن ملاحظات ظنی خود نیستند؟ آیا عقلا نمی‌توانند بر پایه همین ملاحظات ظنی بگویند در عصر حاضر، حکمی که قبلاً توسط شارع امضا شده دیگر اهداف مورد انتظار را برآورده نمی‌سازد؟ آیا عقل بشر، قادر به کشف ملاکات معاملات بوده یا در معاملات هم تابع منصوص العله بودن است؟ می‌کوشیم تا

فارغ از بحث سندی و با چشم پوشیدن از هر دلیل عقلی و نقلی دیگر، به بیان مقتضای دلایلی خبر محمد بن سنان در جهت پاسخ به دو پرسش مذکور بپردازیم. در ضمن برای آنچه در این نگارش، محل بحث قرار داده ایم، به پیشینه‌ای که موضع نزاع در این مقاله را محل بحث قرار داده باشد دست نیافتیم.

۲. گزارش محمد بن سنان از امام رضا (علیه السلام)

در اینجا به بیان متن، سلسله سند و بررسی رجالی راوی اصلی خبر یعنی محمد بن سنان خواهیم پرداخت.

۲-۱. متن خبر

محمد بن سنان نقل می‌کند که امام رضا (علیه السلام) در پاسخ به پرسش وی، چنین نوشتند: «نامه تو به من رسید که در آن آورده‌ای که برخی از اهل قبله، گمان برده‌اند که خداوند تبارک و تعالی، تنها به علت تعبد بندگان، چیزی را حلال یا حرام فرموده است. هر که چنین گوید بسیار در گمراهی است و دچار خسارتی آشکار شده است؛ چراکه اگر چنان بود پس امکان داشت که خداوند، بندگان را نسبت به حلال دانستن محرمات و حرام دانستن حلال‌ها متعبد سازد تا آنجا که آنان را متعبد به ترک نماز، روزه و تمامی کارهای نیک نموده یا آنان را متعبد به انکار خدا و پیامبران، انکار حرمت زنا و سرقت و حکم محارم و شبه این امور که سراسر فساد و تباهی است، نماید چه آنکه علت تحریم و تحلیل، تعبد است که حاصل شده است.»^۱

آن‌گاه امام (علیه السلام) در ادامه فرمودند: «ما در هر چه که خداوند حلال فرموده است، مصلحت بندگان و بقای آنان را یافتیم که آدمیان نیازمند آن‌ها هستند و از آن‌ها بی‌نیاز نخواهند شد. در مقابل، هر آنچه را خداوند حرام کرده است چنان یافتیم که بندگان را به آن‌ها حاجتی نیست و آن‌ها را سبب تباهی و نابودی و هلاکت یافتیم. البته شاهدیم که خداوند برخی محرمات را در وقت نیازمندی، حلال کرده است نظیر حلال شمردن مردار و خون و گوشت خوک در هنگام اضطرار که این نیز

۱. جاءني كتابك تذكراً بغض أهل القبلة يزعمون أن الله تبارك وتعالى لم يحل شيئاً ولم يحرمه لعلته أكثر من التعمد لبعاده بذلك قد ضل من قال ذلك ضلالاً بعيداً وخسر خسراً مبيناً لأنه لو كان ذلك لكان جائزاً أن يستغدهم بتخلييل ما حرم و تحريم ما أحل حتى يستغدهم بتوك الصلاة والصيام وأعمال البر كلها والإكثار له ولرسوله وكتبه والأجود بالزنا والسرقة و تحريم ذوات المحارم وما أشبه ذلك من الأمور التي فيها فساد التدبير وفتاء الخلق إذ العلة في التحليل والتحريم التعمد لا غيرة فكان.

از سر مصلحت و حفظ جان آدمیان است.»^۱

همسو با آنچه از علل الشرایع نقل کردیم، فرمایشی است که در فقه رضوی آمده است. در فقه رضوی که منتسب به علی بن موسی الرضا علیه السلام است، چنین آمده: «خداوند هیچ خوردنی یا نوشیدنی را حلال نرمود مگر بدان جهت که مشتمل بر منفعت و مصلحت بوده و چیزی را حرام نرمود مگر بدان جهت که مشتمل بر ضرر و تباهی و فساد است. پس هر چه سودمند و باعث تقویت جسم باشد، حلال است و هر آنچه زیانبار باشد که توان جسم را ببرد یا آدمی را بکشد مثل سم و مردار و خون و گوشت خوک حرام گشت.»^۲

بررسی دلالی و تحلیل محتوایی گزارش مذکور را در سه محور دنبال می‌کنیم. ابتدا به بررسی و مفهوم شناسی علت حکم و برخی الفاظ و واژگان متناظر به آن در فقه شیعه و اهل سنت نظیر حکمت و مقاصد شریعت و نیز امکان سنجی کشف علت و تقنین بر پایه آن اشاره می‌کنیم. سپس به طرح و بررسی دو پرسش اساسی این پژوهش خواهیم پرداخت.

۱-۱-۲. سند گزارش محمد بن سنان از امام رضا علیه السلام

در اینجا به نقل کامل سلسله‌سند گزارش مذکور می‌پردازیم. در سند حدیث مذکور آمده که «حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْعَبَّاسِ قَالَ حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ الرَّبِيعِ الصَّخَّافُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ أَنَّ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرَّضَا علیه السلام كَتَبَ إِلَيْهِ...» در ادامه به بررسی رجالی راوی اصلی خبر خواهیم پرداخت.

۲-۲. بررسی سندی

راوی اصلی و بلافصل خبر مذکور، محمد بن سنان است که نام کامل وی، «ابوجعفر محمد بن سنان زاهری» است. وی از اصحاب امام هشتم و بنا بر پاره‌ای از گزارش‌ها از اصحاب امام کاظم، امام جواد و امام هادی بوده است. درباره توثیق و تضعیف وی اختلاف دیدگاه هست.

۱. إِنَّا وَجَدْنَا كُلَّ مَا أَحَلَّ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِيهِهِ صَلَاحَ الْعِبَادِ وَبِقَاؤِهِمْ وَلَهُمْ إِلَيْهِ الْحَاجَةُ الَّتِي لَا يَسْتَعْتُونَ عَنْهَا وَوَجَدْنَا الْمُحَرَّمَ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا حَاجَةَ بِالْعِبَادِ إِلَيْهِ وَوَجَدْنَاهُ مُفْسِدًا دَاعِيًا الْفَنَاءَ وَ الْهَلَاكَ ثُمَّ رَأَيْنَاهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدْ أَحَلَّ بَعْضَ مَا حَرَّمَ فِي وَقْتِ الْحَاجَةِ لِمَا فِيهِ مِنَ الصَّلَاحِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ نَظِيرَ مَا أَحَلَّ مِنَ الْمَيْتَةِ وَ الدَّمِ وَ لَحْمِ الْخِنْزِيرِ إِذَا اضْطُرَّ إِلَيْهَا الْمُضْطَرُّ لِمَا فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ مِنَ الصَّلَاحِ وَ الْعِضْمَةِ وَ دَفْعِ الْمَوْتِ. (ابن بابویه، ج ۲: ۵۹۲).

۲. اعلم یرحمک الله أن الله تبارک و تعالی لم یبیح أكلا و لا شربا إلا لما فيه المنفعة و الصلاح و لم یحرم إلا ما فيه الضرر و التلف و الفساد فکل نافع مقول للجسم فيه قوة للبدن فحلال و کل مضر یذهب بالقوة أو قاتل فحرام مثل السموم و المیتة و الدم و لحم الخنزیر و... (فقه الرضا، ۱۴۰۶ ق: ۲۵۴).

۲-۱-۲. تضعیف محمد بن سنان

برخی علمای رجالی، به شکل جدی به تضعیف وی پرداخته‌اند. در اینجا به بیان برخی دیدگاه‌ها در این باره اشاره خواهیم کرد:

نجاشی درباره‌ی وی می‌نویسد: «وهورجل ضعیف جدا لایعول علیه ولا یلتفت إلی ما تفرد به»؛ جدا شخص ضعیفی است که بر او اعتماد نتوان کرد و به آنچه وی به‌تنهایی نقل کرده باشد اعتنا نشود» (نجاشی، ۱۴۰۷ ق: ۳۲۸).

سیدبحرالعلوم به نقل از شیخ مفید درباره‌ی وی می‌نویسد: «هو مطعون فیه لا تختلف العصابة فی تهمته و ضعفه»؛ مورد طعن است و در متهم و ضعیف بودن او اختلافی نیست (بروجردی، ۱۴۰۵ ق، ج ۳: ۲۵۳).

ابن داوود از زبان خود وی نقل می‌کند که پیش از مرگ گفته: «لا ترووا عنی مما حدثت شیئا فانما هی کتب اشتریته من السوق»؛ آنچه روایت کرده‌ام را از من نقل نکنید. آن‌ها نوشته‌هایی بوده‌اند که از بازار خریداری کرده‌ام. ابن داوود پس از نقل این کلام می‌نویسد: «و الغالب علی حدیثه الفساد»؛ غالب احادیث وی فاسد است (ابن داوود، ۱۳۸۳ ق: ۵۰۵).

۲-۲-۲. توثیق محمد بن سنان

کلباسی در الرسائل الرجالیه پس از بیان تضعیف و توثیق‌هایی که نسبت به محمد بن سنان شده است، می‌نویسد: ظاهر بلکه بدون اشکال ادعای اینکه وی از کذابین مشهور باشد، ساقط از اعتبار است. ظاهراً توثیقاتی که در حق وی گذشت، تقدم بر معارض‌ها داشته باشد؛ زیرا توثیقات مذکور، به وسیله اخبار و غیراخباری که درباره‌ی وی صادر شده است، تأیید می‌گردد؛ بنابراین حدیث او صحیح است (کلباسی، ۱۴۲۲ ق، ج ۳: ۶۵۱).

بنا بر اختلاف دیدگاهی که درباره‌ی توثیق و تضعیف وی وجود دارد، بررسی دلالی، متفرع و مترتب بر پذیرش دیدگاه توثیق است؛ یعنی بر مبنای کسانی که محمد بن سنان را توثیق می‌کنند بحث دلالی نافع است. البته ممکن است کسی وی را تضعیف کند، اما با تمسک به مبانی دیگری نظیر جابریّت شهرت نسبت به ضعف سند، تمسک به خبر مذکور نماید که بی‌تردید، این شکل از تمسک، در گرو احراز تمسک مشهور به مفاد آن است.

۱. و الظاهر - بل بلا إشکال - سقوط دعوی کونه من الکذّابین المشهورین، و الظاهر تقدّم التوثیقات المتقدّمة علی ما ینافیها، لاعتضادها بأمرٍ تظہر ممّا مرّ من الأخبار الدالة علی المدح و غیر الأخبار. فحدیثه صحیح بناءً علی کفایة التوثیق فی صحّة الحدیث، بل تثبت عدالته بالتوثیقات المتقدّمة.

۲-۳. جایگاه علت حکم و کیفیت تقنین بر پایه آن

اولین محور بحث را درباره تفاوت‌های علت با حکمت و مقاصد شریعت، ارائه خواهیم کرد. سپس به کیفیت کشف و استظهار حکم از منظر دانشمندان امامیه خواهیم پرداخت.

۲-۳-۱. تعریف علت حکم و تفاوت آن با حکمت تشریح

در تعریف علت حکم، آورده‌اند که «هو ما یدور الحکم مداره نفیا و اثباتاً» (کلباسی، ۱۴۲۲ق: ۱۳۶)؛ بنابراین علت، آن است که حکم، نفیاً و اثباتاً دایرمدار آن است. در مقابل، حکمت را چنین تعریف کرده‌اند که «حکمة التشريع التي لا يدور الحکم مدارها لا وجوداً و لا عدماً» (حلی، ۱۴۳۲ق، ج ۵: ۲۹۳)؛ بنابراین حکمت، آن است که نفی و ثبوت حکم شرعی، تابع آن نیست.

نظر به اینکه حکم، نفیاً و اثباتاً تابع علت است، گاهی علت حکم، اقتضای تخصیص مورد حکم را دارد و آن در جایی است که لفظی که دال بر حکم است به لحاظ دلالت‌های لفظیه، عمومیت داشته باشد (رشتی: ۲۸۸)، مثل اینکه متکلم بگوید «لا تأکل الزمان لأنه حامض» موضوع یعنی انار گرچه به حسب مدلول لفظی، عمومیت دارد، لکن نظر به آنکه معلل به ترش بودن شده است، اختصاص به افراد ترش پیدا می‌کند (اراکی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۸). گاهی نیز علت حکم، اقتضای تعمیم مورد حکم را دارد و آن در جایی است که مورد حکم به حسب دلالت لفظی، خاص باشد (رشتی: ۲۸۸) مثل همان مثال فوق که نظر به نسبت عموم و خصوص من وجه که میان انار و ترش وجود دارد «حکم نهی، شامل میوه‌های ترش غیر از انار هم می‌شود» (اراکی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۵۷۴). در مقابل، حکمت، آن است حکم در وجود و عدمش، تابع حکمت نیست، بلکه صرفاً «مصلحی است که شارع از تشریح حکم، قصد نموده که همان جلب نفع و دفع ضرر باشد» (حکیم، ۱۴۱۸ق: ۲۹۶).

گاهی در فرق حکمت و علت گفته می‌شود که «حکمت، علت تشریح حکم و نه خود حکم است؛ یعنی متکلم، پس از آنکه حکم به چیزی کرد، می‌گوید من این حکم را بدان علت، وضع کردم از این رو خود حکم، مطلق است و تابع آن علت نیست؛ لذا علت مذکور، اقتضای تعمیم و تخصیص حکم را ندارد» (رشتی: ۲۸۸).

میرزا حبیب الله رشتی که به نکته در مقام تبیین فرق بین علت و حکمت اشاره کرد به بیان اشکالی مقدر می‌پردازد به این بیان که «اگر بگوییم که فرقی نیست بین اینکه فلان علت، علت حکم و یا علت تشریح حکم باشد و هر دو سبب تخصیص و تعمیم حکم می‌گردند چه آنکه تشریح حکم، چیزی وراء خود حکم نیست همان طور که ایجاد فعل چیزی وراء خود فعل

نیست» (همان). سپس خود به این اشکال چنین پاسخ می‌دهد که «بین این دو تفاوتی است. مثلاً اگر حرمت خمر را معلل به اسکار بدانیم، حرمت خمر، دائرمدار اسکار است؛ زیرا مفاد علیت، آن است که حکم در نهایت بر علت، مترتب می‌شود؛ یعنی آنچه حرام است مسکر و نه خود خمر می‌باشد، اما اگر تشریح حرمت خمر را معلل به اسکار بدانیم، این حکم بر عمومیت خود باقی است بی‌آنکه عنوان علت یعنی اسکار را لحاظ نماییم؛ زیرا هیچ مانعی ندارد که حکمی و قانونی به جهت علتی که اطراد و عمومیت ندارد به شکلی عمومی وضع گردد» (همان).

۲-۴. عرصه‌های امکان استناد به علت حکم

تنها در مواردی که علت حکم، از تصریح شارع دانسته شود که به آن «منصوص العله» گفته می‌شود (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۸۸) یا به نحو قطعی، بتوان با بررسی ادله نقلی و سمعی، روح حکم را کشف نمود که به آن «تنقیح مناط» گفته می‌شود (حکیم، ۱۴۱۸ ق: ۱۹۸) این کشف عقل، حجت خواهد بود.

منصوص العله یعنی علت حکم در متن دلیل به صراحت، بیان شده باشد. مثلاً در ذیل آیه نبأ، به صراحت علت و جوب تبیین پیرامون خیر فاسق بیان شده است. در آیه نبأ آمده که «إِنْ جَاءَكُم فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلٰى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (حجرات، ۶) علت و جوب تبیین این است که برخوردی از سر نادانی و بی‌خردی صورت نگیرد.

تنقیح مناط یعنی ملاک و مناط اصلی حکم را از لسان دلیل، کشف کنیم و خصوصیتی که در لسان دلیل، اخذ شده، اما دخیل در حکم نیستند را الغاء نماییم. مثلاً در صحیح حلبی آمده که «احتکار، آن است که طعامی را خریداری و انبار کنی در حالی که در شهر، غیر از آن، طعامی نیست» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج ۳: ۲۶۶). مشهور فقها معتقدند خریداری طعام، خصوصیت ندارد. ملاک احتکار آن است که طعامی را که کمیاب است، انبار شود فرقی نمی‌کند که از طریق خریداری و یا کشت و یا هبه، ارث و ... به دست آمده باشد (خمینی، ج ۳: ۶۱۱).

بر پایه اصول فقه امامیه، مادامی که خود شارع، علت حکم را تصریح نکند یا از لسان دلیل، به طور قطعی قادر به کشف حکم نباشیم، استناد به علت حکم، جهت توسعه و تضییق حکم یا نسخ و استمرار آن امکان نخواهد داشت. از این رو، شناختی که مبتنی بر ملاحظات ظنی و ادراکات ناقص عقلی بشر باشد، حجت نخواهد بود؛ زیرا «عقل بشری، قادر به کشف ملاکات احکام نیست. مناط و ملاک حکم، تنها از راه شنیدن از شارع که خداوند او را مبلغ و هادی بشر قرار داده است، میسر خواهد بود؛ زیرا ملاکات احکام، اموری توقیفی هستند» (مظفر، ۱۳۷۵،

ج ۲: ۱۸۷) و معروف است که «مبنی شرعنا علی اختلاف المتوافقات و توافق المختلفات»؛ یعنی مبنای شریعت ما بر اختلاف انداختن بین امور متوافق و یکسان نمودن امور مختلف است مثلاً روز آخر رمضان و اول شوال [که کاملاً با یکدیگر یکسان هستند] یکی واجب و دیگری حرام شده است و نیز نوم و بول [که دو امر مختلف و متفاوت هستند] هر دو به عنوان سبب و جوب وضو معرفی شده اند (حلی، ۱۳۸۰: ۲۴۹)؛ بنابراین عقل ما به صرف برخی امور ظاهری، قادر به کشف ملاک و صدور حکم شرعی نخواهد بود.

در تبیین چرایی این مطلب گفته می‌شود «افعال خداوند، موافق مصلحت نظام کلی تکوینی و نه خصوص نظام تشریحی موجود است همان‌طور که جعل تشریحی پروردگار، موافق نظام عمومی تشریح است که عقل به هیچ کدام از آن دو احاطه ندارد.»^۱ (خمینی، ج ۲: ۶۰۰)؛ بنابراین شاید درباره حکمی جزئی، عقل، هدفی و علتی را کشف کند، اما اینکه آیا واقعاً این علت و هدف، موافق نظام عمومی تشریح هست یا نه، تشخیص آن از عهده عقل بر نمی‌آید و جز شارع و مبلغ احکام که از ناحیه خداوند منصوب شده کسی حق اظهار نظر پیرامون آن را ندارد.

البته توجه کنیم «وجود ذات ملاک بدون لحاظ علیت و مناطیت آن برای حکم گاهی از راه حس و امثال آن قابل شناخت است. مثلاً بشر، قادر به کشف مسکر بودن خمر می‌باشد، اما اینکه مسکر بودن، علت تحریم باشد تنها به وسیله شنیدن از شارع، دانسته می‌شود» (همان)؛ بنابراین دانسته شد که عقل، قادر به کشف ملاکات و مناطات و علل احکام نیست.

۲-۵. عرصه‌های عدم حجیت تمسک به علت

از آنچه گفته شد دانسته می‌شود که هر جا عقل آدمی، چیزی را به عنوان علت حکم شناخت الزاماً چنان نخواهد بود که حکم الهی، وجود و عدمش تابع آن باشد، بلکه اصولیان امامیه تصریح داشته‌اند که علت تنها در صورتی که منصوصه باشد، معتبر است. در ادامه به بیان مواردی خواهیم پرداخت که کشفیات عقلی نمی‌توانند به عنوان علت حکم که وجود و عدم حکم تابع آن باشد تلقی شوند.

۲-۵-۱. کشف ملاک احکام و صدور حکم به واسطه علم به علل مستنبطه؛ یکی از مصادر تشریح نزد اکثر اهل سنت، قیاس است. قیاس، عبارت است از الحاق موضوعی به موضوع دیگر در حکم به علت اشتراک آن دو در علت حکم، مانند الحاق مسکر غیر خمر به خمر در حرمت به

۱. أفعاله تعالی موافقة لصلاح النظام الکلی التکوینی، لا النظام التشریحی المحدود، كما أن جعله التشریحی لا بد وأن یوافق صلاح نظام التشریح العام، و هما ممّا لا تحیط به العقول المحدودة.

علت اسکار. در این صورت خمر، اصل و مسکر غیر خمر، فرع و حرمت، حکم و اسکار، علت و جامع نامیده می‌شوند. قیاس مستنبط العله قیاسی است که در آن، علت حکم در دلیل اصل ذکر نشده است. در مقابل، قیاس منصوص العله آن است که علت حکم در دلیل اصل ذکر شده است (گر جی، ۱۳۸۵: ۲۷۷).

قبل از ارائه بحث حول این محور لازم است به تبیین اصطلاح عله الحکم در باب قیاس پردازیم. مقصود از علت در اینجا اصطلاح خاصی است که در تعریف آن گفته شده «هر وصف ظاهر که منضبط بوده و شارع، آن را علامت بر حکم قرار داده ضمن آنکه تناسب با حکم هم داشته باشد» (حسینی، ۲۰۰۷: ۲۲۲)؛ بنابراین «مقصود از علت حکم، چیزی است که دارای چهار رکن باشد: ۱. وصف ظاهر باشد؛ یعنی با حواس ظاهری قابل درک باشد تا اکتشاف آن در فرع جهت تسری حکم اصل به فرع، ممکن شود. ۲. منضبط باشد؛ یعنی حدود معینی داشته باشد تا بتوان تحقق آن‌ها را در فرع اثبات کرد. ۳. وصف مناسب باشد؛ به این معنا که در مظان تحقیق حکمت حکم باشد. برخی رکن چهارمی نیز بر آن افزوده‌اند و آن اینکه وصف، قاصر بر اصل نباشد، چراکه اگر وصف، قابلیت تسری نداشته باشد، نمی‌تواند در باب قیاس، نقش ایفا کند» (حکیم، ۱۴۱۸ق: ۲۹۴).

پس از تبیین مقصود اصولیون اهل سنت از واژه علت در باب قیاس می‌گوییم این شکل از استنباط علل احکام برای توضیح و توسعه حکم شرعی از نگاه دانشمندان شیعی مردود است. دلیل مردود بودن، گذشته از نصوص صریحی که از اهل بیت (علیهم‌السلام) وارد شده، دلایل عقلی است که بر آن اقامه شده است. امیرالمومنین علی (علیه‌السلام) می‌فرماید: «هرکس خود را پایبند به قیاس نمود، پیوسته در اشتباه خواهد بود» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۵۸). امام صادق (علیه‌السلام) نیز در مقام تبیین این مطلب که عقل را یارای کشف اغراض احکام و کشف دین شارع نیست، به صراحت فرمود: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْمَقَاسِ»؛ با قیاس نتوان به دین خدا رسید (همان، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۱۴۱).

در مقام توجیه عقلی مطلب مذکور گفته می‌شود که درباره علت و هدف اصلی از جعل حکم، احتمالاتی وجود دارد که با وجود این احتمالات، تشخیص ملاکات احکام دشوار، بلکه ناممکن خواهد بود. برخی از این احتمالات، عبارتند از: ۱. شاید علت حکم در نزد شارع، غیر از آن چیزی باشد که مجتهد تشخیص داده. ۲. شاید آنچه به عنوان علت، تشخیص داده شده به ضمیمه وصفی دیگر به عنوان علت ایفا نقش می‌کند. ۳. شاید در مقام شناخت علت، وصف زایدی را دخیل در مقام علت دانسته باشیم. ۴. شاید علت، درست تشخیص داده شده باشد، اما علت آن فقط در حیطه همان موضوعی باشد که علت در آن کشف شده، مثلاً جهل به

عوض، علت بطلان بیع است، اما معلوم نیست که این عامل در عقود دیگری چون نکاح هم علیت داشته باشد. ۵. شاید علت به درستی و کامل تشخیص داده شده باشد، اما مواردی که قرار است به واسطه وجود این علت در آن‌ها محکوم به حکم مشابه گردند واقعاً مشتمل بر علت نباشند» (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۸۸).

با توجه به این احتمالات، کشف اهداف، اغراض، غایات و عللی که حکم دائرمدار آن‌ها باشد آسان نخواهد بود. مضاف بر اینکه خواهد آمد که بر اساس نظر برخی دانشمندان، معلوم نیست هر حکمی الزاماً دارای مصلحت یا مفسده در ذات متعلق باشد، بلکه چه بسا مصلحت در اصل بعث و زجر و نه در متعلق بعث و زجر باشد. با توجه به این نکته می‌توان احتمال دیگری را بر احتمالات مذکور افزود و آن اینکه «شاید ملاک حکم، چیزی ورای اوصاف موضوع محکوم باشد که اساساً یافتن آن علت با عقل بشری ممکن نباشد، مثلاً طبق آیه «فَيُظْلَمُ مَنْ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ» (نساء، ۱۶۰). از ظاهر آیه برمی‌آید که علت تحریم طیبیات، صرفاً عصیان قوم یهود بوده نه هیچ مفسده ذاتی در طیبیات مذکور» (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۸۸).

۲-۵-۲. کشف حکمت حکم

دانسته شد که حکمت، «مصالحی است که شارع از تشریح حکم، قصد نموده که همان جلب نفع و دفع ضرر باشد» (حکیم، ۱۴۱۸ ق: ۲۹۶). بنا بر این تعریف، به خوبی فرق حکمت و علت دانسته می‌شود؛ زیرا همان‌طور که قبلاً گفتیم «در تعریف علت، قید انضباط، اخذ شده، اما در تعریف حکمت، چنین قیدی اخذ نشده است. به همین رو، شارع مقدس، حکمت را اماره‌ای بر حکم قرار نداده و حکم را وجوداً و عدماً دائرمدار آن قرار نداده است» (همان). با توجه به این وجه امتیاز دقیقی که بین علت و حکمت وجود دارد، گفته می‌شود که علم به حکمت احکام، نمی‌تواند کمکی به تسری حکم به فروع دیگر نماید؛ زیرا حکم، دائرمدار حکمت نیست تا با وجود آن در فرعی دیگری، بتوان حکم را تسری داد یا برعکس با عدم آن در موضوعی، حکم را از آن برداشت. از این رو، اگر فقیهی با کشف حکمت حکم، خواه منصوبه باشد خواه نباشد، گمان برد که به ملاکات شارع از جعل حکم دست یافته و بر حسب آن به استنباط حکم شرعی بپردازد، راه خطایی را پیموده است. مثلاً «خداوند بر زنان مطلقه، سه ماه عده نگه داشتن را واجب کرده تا وضعیت آن‌ها از جهل حامله بودن، مشخص شود» (بقره، ۲۲۸) ^۱ سپس می‌فرماید که اگر حامله باشند، عده آن‌ها تا زمان حمل ادامه می‌یابد (طلاق، ۴). ^۲ لکن این بدان معنا نیست که حال

۱. وَ الْمَطْلُوقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ.
 ۲. وَ أُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ.

مطلقه، ملاک حکم و علت و جوب عده نگه داشتن باشد، بلکه این مطلب، صرفاً حکمتی از حکمت‌های حکم عده نگه داشتن است که البته در اکثر موارد هم وجود دارد. از این رو، چنانچه از یک طریقی به حال مطلقه و حامله نبودن وی علم داشته باشیم مثلاً همسر او یک سال کنار او نبوده یا به وسیله روش‌های علمی بتوانیم باردار نبودنش را کشف کنیم، همچنان عده نگه داشتن بر وی واجب است. تمام این‌ها حاکی از آن است که استعمال حال زن، صرفاً حکمت حکم و جوب عده نگه داشتن است، نه علت آن؛ بنابراین حکم، دائرمدار آن نیست (سبحانی، ۱۳۸۳: ۹۶).

طبق نظر شیعه، کشف ملاکات شریعت، تنها در صورتی ممکن است که شارع بر آن تصریح کرده باشد یا از لسان دلیل، به نحو قطعی، قادر به تشخیص ملاکات حکم باشیم، اما چنانچه کشف ملاک به نحو ظنی باشد اعتباری ندارد.

۲-۶. تبعیت احکام از مصالح و مفاسد

اشاعره وجود اغراض و غایات را به کلی در افعال الهی منتفی می‌دانند، اما عدلیه بر این باورند که احکام شرعی، تابع مصالح و مفاسد واقعی است (خمینی، ۱۴۲۳ق، ج ۳: ۳۱۶)؛ بنابراین شارع مقدس، از پس جعل احکام، اغراض و مقاصد را دنبال می‌کند و از همین رو، گفته می‌شود «خداوند سبحان، هیچ چیزی را حرام نکرده مگر به جهت مفسده‌ای که برای مکلف داشته و نیز هیچ چیزی را واجب نکرده، مگر اینکه مصلحتی از آن، عائد مکلف می‌شده است و اگر غیر از این می‌بود بی‌شک تکلیف، عبث و فعل خداوند، لغو می‌بود» (سبحانی، ۱۳۸۳: ۱۹۶)؛ بنابراین به تعبیر خواجه نصیرالدین طوسی، «خالی بودن احکام از غرض، مستلزم عبث است که به خداوند نسبت داده نمی‌شود» (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۳۰۶).

در آیات قرآن نیز به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد اشاره شده است. قرآن کریم در وجه تحریم خمر می‌فرماید: «شیطان می‌خواهد به وسیله شراب و قمار، در میان شما عداوت و کینه ایجاد کند و شما را از یاد خدا و از نماز بازدارد» (مائده، ۹۱). روایات بسیاری نیز با عنوان علل الشرائع از اهل بیت (علیهم‌السلام) نقل شده است. خبر محمد بن سنان از امام رضا (علیه‌السلام) یکی از مهم‌ترین اخبار این باب است. پرسش مهمی که در اینجا مطرح شده این است که آیا مصالح و مفاسد، الزاماً در متعلق تکالیف نهفته یا اینکه اصل تکلیف می‌بایست دارای مصلحت و مفسده باشد ولو به اینکه متعلق تکلیف، فاقد ملاک باشد؟

۱-۶-۲. دیدگاه‌های موجود درباره کیفیت تبعیت احکام از مصالح و مفاسد

مشهور، بحث را به گونه‌ای ارائه کرده‌اند که وجه اول را تداعی و تایید می‌کند. ایشان گفته‌اند: «عدلیه بر خلاف اشاعره بر این باور، اتفاق نظر دارد که احکام شرعیه تابع مصالح و مفاسد واقعی در متعلق تکلیف است» (سبحانی، ۱۳۸۳: ۱۹۶).

لکن برخی دیگر تصریح می‌کنند که تکلیف باید مشتمل بر ملاک باشد. این ملاک می‌تواند در متعلق امر و نهی و یا خود امر و نهی قرار داشته باشد (خویی، ۱۴۲۲ ق، ج ۳: ۳). امام خمینی (ره) ضمن اشکالی به شیخ انصاری می‌نویسد: «نهایت سخنی که در این باب، دلیل بر آن اقامه شده، این است که اراده گزاف بر خداوند، محال است، زیرا مستلزم فعل عبث و ظلم بر بندگان خواهد بود؛ بنابراین اگر اوامر و نواهی، افعال اختیاری خداوند است، می‌بایست معلل به اغراض باشد، برخلاف اشاعره که وجود اغراض و غایات را بالکل در افعال الهی منتفی می‌دانند. حال عبث بودن را همان طور که از راه اشتغال عناوین بر مصالح و مفاسد واقعی که قائم به ذات عناوین و موجود در عناوین باشد، دفع نمود همچنین می‌توان از راه باور به وجود مصلحت در اصل عبث و زجر دفع نمود» (خمینی، ۱۴۲۳ ق، ج ۳: ۳۱۶)؛ بنابراین ای بسا خود یک امر یا نهی دارای مصلحت یا مفسده باشد، لکن متعلق آن ذاتاً دارای مصلحت یا مفسده نباشد.

۲-۶-۲. بررسی مقتضای خبر محمد بن سنان

در مقام داوری میان دو دیدگاه مذکور، ابتدا باید به این نکته اشاره کنیم که این داوری صرفاً بر اساس مقتضای خبر محمد بن سنان است؛ بنابراین ثمره این بررسی در آن فرض آشکار خواهد شد که بتوان اعتبار سندی خبر مذکور را بر هر مبنای ممکن، اثبات کرد. دانشمندانی که سخن از تبعیت احکام از مصالح و مفاسد به میان آورده‌اند گاهی به ادله عقلی نظیر قبح صدور عبث از ذات پروردگار و گاهی به ادله نقلی تمسک بسته‌اند. تمسک به ادله عقلی، منجر به دیدگاه دوم می‌شود، لکن هرگز در تنافی و تعارض با دیدگاه اول نیست؛ یعنی اگر بر پایه استناد به ادله عقلی، دیدگاه دوم ثابت شد که خود حکم، واجد ملاک است، منعی برای اثبات این نیست که متعلق حکم نیز واجد ملاک باشد. به عبارت دیگر، در جایی که بر پایه استناد به ادله عقلی ثابت شد که نفس احکام می‌بایست واجد ملاک باشد تا با محذور لزوم لغویت مواجه نشوند، همچنان جای این بحث باقی می‌ماند که آیا متعلق حکم هم باید واجد ملاک باشد؟ تذکر این مطلب، بدان جهت است که گمان برده نشود تمامی ادله طرفین در تعارض با یکدیگر هستند. خیر! ای بسا در عین آنکه دلیل عقلی بر دیدگاه دوم را می‌پذیریم، همچنان قابلیت بحث از ادله نقلی نظیر گزارش محمد بن سنان برای اثبات دیدگاه اول، بر قوت خود باقی است.

پس از بیان این مقدمه گوییم آنچه از تأمل در گزارش محمد بن سنان فارغ از هر دلیل نقلی یا عقلی دیگر استفاده می‌شود این است که متعلق احکام، واجد ملاک هستند. فراهایی که می‌توانند دلیل بر این مدعا باشند، عبارت‌اند از:

فراز اول: امام در صدر کلام خود می‌فرمایند: برخی اهل قبله گمان می‌برند که علت احکام، تعبد است در حالی که اگر چنین بود، می‌بایست امکان تحلیل حرام و تحریم حرام باشد.^۱ از این عبارت امام برمی‌آید که هیچ‌گاه، خداوند به غرض تعبد محض، حکمی صادر نمی‌کند حال آنکه به مقتضای دیدگاه دوم، خود تعبد و آزمایش بندگان در پذیرش دستورها نیز می‌تواند ملاک نفس حکم باشد و به این ملاک، ای بسا خداوند چیزی را که واجد مصلحت است به غرض تعبد بندگان حرام نماید. اینچنین حکمی به لحاظ نفس حکم، واجد ملاک است، ولی به لحاظ متعلق حکم، فاقد ملاک است که امام با «لو امتناعیه» آن را ممتنع و ناممکن می‌شمرد. از این فراز دانسته می‌شود که امام (علیه السلام) وجود ملاک در متعلق حکم و نه نفس حکم را لازم می‌شمرد.

فراز دوم: امام دربارهٔ محرمات و منهیات الهی چنین تعبیر می‌فرماید که «الْأُمُورُ الَّتِي فِيهَا فَسَادُ التَّدْبِيرِ وَفَنَاءُ الْخَلْقِ»؛ این امور، سراسر مشتمل بر فساد و تباهی هستند. در فراز مذکور، شاهدیم که امام پس از ذکر پاره‌ای از محرمات نظیر زنا و سرقت با تعبیر «فیها» که ضمیر آن راجع به منهیات و محرمات پیش-گفته است به این مهم اشاره می‌فرماید که خود این محرمات به‌عنوان متعلق حکم و تکلیف مشتمل بر مفسده هستند، نه اینکه شارع مقدس، صرفاً از پس تکلیف و حکم به این‌ها مقصودی را دنبال فرماید.

فراز سوم: امام می‌فرماید: «إِنَّا وَجَدْنَا كُلَّ مَا أَحَلَّ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِيهِ صَلاَحَ الْعِبَادِ وَبَقَاؤُهُمْ وَ لَهُمْ إِلَيْهِ الْحَاجَةُ»؛ در هر چه خداوند حلال کرده مصلحت بندگان، بقای آنان و اسباب رفع حاجت‌شان را یافتیم. در این عبارت، «مای موصوله» اشاره به متعلق حکم دارد که ضمیر عائد آن که ضمیر مفعولی در آخله باشد بنا بر قیاس، حذف شده است؛ بنابراین متعلق حکم و نه صرف نفس حکم می‌بایست مشتمل بر ملاک باشد.

آنچه گفته شد بر پایهٔ گزارش محمد بن سنان از امام رضا (علیه السلام) در علل الشرایع بود. در تأیید این وجه استظهار، می‌توان در فقه رضوی نظر افکند که امام می‌فرماید: «لم يحرم إلا ما فيه الضرر و التلف و الفساد»؛ خداوند حرام نفرمود مگر آنچه را که مشتمل بر ضرر و تلف و فساد باشد (فقه

۱. جاءني كتابك تذكر أن بعض أهل القبلة يزعم أن الله تبارك و تعالی لم يجعل شيئاً و لم يحرمه لعلة أكثر من التعمد ليعاده بذلك قد صل من قال ذلك ضاللاً بعيداً و حيسر حشراناً مبيناً لأنه لو كان ذلك لكان جائزاً أن يستغيدهم بتخليل ما حرم و تخريم ما أحل.

الرضا، ۱۴۰۶ ق: ۲۵۴).^۱ در این عبارت نیز «مای موصوله» که مفعول «لم یحرم» قرار گرفته، بیانگر متعلق تکلیف است که امام آن را مشتمل بر مفسده معرفی فرموده است.

۲-۷. کشف ملاکات در احکام امضایی

دانسته شد که بر اساس باور اصولیان امامیه، حکم الهی مادام که از علت مصرح و منصوص برخوردار نباشد امکان تزییق و تخصیص آن به لحاظ افراد یا ازمان وجود ندارد، بلکه در جمیع اعصار و امصار معتبر است. تنها در صورتی که علت حکم از سوی شارع، مورد تصریح قرار گرفته باشد، می‌توان در فرض انتفای علت، به انتفای حکم رسید. در ضمن از آنجا که عقل آدمی را نرسد که به درک علل احکام درآید حق تأمل و کشف ظنّی علل احکام را ندارد. آنچه در ادامه خواهد آمد تأملی در این باره است که آیا در آنچه گفته شد هیچ تفاوتی میان احکام عبادیات و معاملات وجود ندارد؟ آیا در هیچ کدام تمسک به عللی که کشف ظنّی شده‌اند معتبر نیست؟

۲-۷-۱. تفاوت عبادیات و معاملات به لحاظ تأسیسی و امضایی بودن حکم

احکام الهی بر دو دسته عبادیات و معاملات هستند. یک دسته احکام، تأسیسی‌اند که کشف ملاک و جعل حکم بر طبق آن، توسط شارع صورت گرفته است. عبادیات، از این دسته‌اند. لذا احکام مربوط به آن‌ها را توقیفی یعنی متوقف بر بیان شارع می‌دانیم. عمدتاً ناظر به اغراض اخروی هستند که عقل ناقص ظنّی بشر، قادر به کشف تام این ملاکات نیست. روایات بسیاری که عقل را از ورود به این عرصه نهی می‌کند ناظر به همین دسته احکام است.

دسته دیگر، معاملات هستند. واژه معامله در معنای عمومی و رایج، به معنای داد و ستد کردن است؛ بنابراین همان قرارداد و عقد دوسویه را گویند با این تفاوت که معامله عمدتاً بر قراردادهای مالی اطلاق می‌شود، اما در قراردادهای غیرمالی نظیر قرارداد زناشویی از چنین واژه‌ای بهره جسته نمی‌شود.

اما در اصطلاح و کاربست فقهی، معاملات به آن دسته از قوانین شرعی گفته می‌شود که نیازی به قصد قربت ندارند چون عمدتاً اغراض اخروی در آن‌ها لحاظ نشده، بلکه دارای اغراض دنیوی و حکمت‌های معین و مشخصی هستند (بحرانی، ۱۴۲۸ ق: ۳۱۵). غرض اصلی آن‌ها تنظیم روابط اجتماعی است (کاشف الغطاء نجفی: ۱۷۰) و اموری امضایی هستند (اراکی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲: ۳۰۹)

۱. فقه رضوی یا فقه الرضا، منسوب به امام رضا علیه السلام است. البته برخی مؤلف آن را یکی از اصحاب امام رضا علیه السلام می‌دانند که روایات را از آن حضرت روایت کرده است (نراقی، ۱۴۲۲ ق: ۷۲۴). شیخ حر عاملی نیز مؤلف آن را اساساً مجهول می‌داند (حرعاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲: ۳۴۶).

که همگی قبل از نزول شریعت در بین مردمان آن زمان مرسوم بوده است (خمینی، ۱۴۲۰ ق: ۲۱۱). در نتیجه، عقل قادر به شناخت ملاکات و اغراض آن‌هاست.

واژه معامله به دو معنای اخص و اعم به کار می‌رود. معامله به معنای اخص بر تمام عقود و ایقاعات اسلامی اطلاق می‌شود. عقود نظیر نکاح متوقف بر قبول است، اما ایقاع نظیر طلاق متوقف بر قبول نیست. معامله به معنای اعم هر حکمی را گویند که امتثال آن متوقف بر قصد قربت نباشد، اعم از اینکه از عقود یا ایقاع یا احکام توصلی باشد (مدنی تبریزی، ۱۴۰۳ ق، ج ۵: ۲۱۵).

۲-۷-۲. مقتضای تأمل در گزارش محمد بن سنان

پرسشی که با تأمل در خبر ابن سنان قابل طرح است این که بر پایه گزارش مذکور، امام، متعلق تمامی احکام را مشتمل بر ملاکات می‌داند. حال در معاملات، آیا کدامین ملاکات در متعلق احکام وجود دارد؟ ملاکاتی غیر قابل درک برای عقل که جز با تنصیص و تصریح شارع، کشف نخواهد شد یا ملاکاتی عقلانی که عقل بشری قادر به ادراک آن‌هاست و اساساً عقل بشری، آن‌ها را کشف و بر پایه آن‌ها معاملات خود را وضع کرد و شارع به امضای آن‌ها پرداخت؟

اصولیان آورده‌اند که شارع مقدس، همان قوانینی را به رسمیت شناخت که توسط خود عقلای جامعه به جهت تنظیم روابط جمعی تنظیم شده بود. رسالت شارع در این میان، تنها ارائه ملاکات و قواعد کلی بود که چنانچه قانون و برنامه‌ای با این قواعد، سازگاری نداشت، ابطال یا جرح و تعدیل می‌شد (موسوی اردبیلی، ۱۴۱۴ ق: ۵۱). قواعدی مثل غرری نبودن، ضرری نبودن و امثال این‌ها، به‌عنوان مقاصد کلی شریعت تلقی می‌شود که از ناحیه شارع در همین راستا ارائه شده است.

نظر به همین ماهیت امضایی معاملات، بسیاری از فقها به‌صراحت می‌گویند چنانچه امروزه با معامله مستحدثه‌ای مواجه شویم و با قواعد کلی در تعارض و تضاد نبود، حکم به صحت آن می‌کنیم. اگر مقصود اصلی از معاملات، تنظیم روابط اجتماعی است (بروجردی، ۱۴۱۶ ق: ۷۴)، بدیهی است که با تغییر اجتماع، تنظیم‌کننده‌های روابط جمعی نیز می‌تواند تغییر کند.

پرواضح است که اگر غرض از معاملات، تنظیم روابط اجتماعی است، ناچار با تغییر اجتماع و مناسبات حاکم بر آن، می‌بایست تغییر کنند. به بیان دیگر، معامله مفهومی است که از تحلیل آن، عنصری قابل استخراج است که از ارکان ماهوی معامله است. عنصر ماهوی معامله که از مقومات و به‌منزله فصول ذاتی یا اغراض خاصه معامله است، آن است که معامله، منظم اجتماع است؛ یعنی برای تنظیم روابط اجتماعی تنظیم شده است. این مفهوم، یک مفهوم تضایفی، نسبی

و دوسویه است که قطعاً یک سوی آن، اجتماع و اقتضائات خاص آن است. نافع و مشتمل بر ملاک و مناسبات بودن متعلق معاملات، در تعامل با اجتماع و ظرف ظهور آن‌ها قابل تعریف است؛ بنابراین اگر معامله‌ای از سوی شارع، مشروع شناخته شد، قطعاً مشتمل بر مصلحت بوده است؛ اما پرسش این است که کدامین مصلحت؟ مصلحتی که به عقل آدمیان درآمده بود و بر اساس آن، جعل حکم کرده و شارع نیز آن را امضا کرده یا مصلحتی غیرقابل فهم برای عقل بشری که ارمغان شارع و مخفی از عقول بشری بوده است؟ مصلحتی بر پایهٔ احکام قطعی، بدیهی و فطری عقل نظیر حسن عدل و قبح ظلم یا مصلحتی بر پایهٔ عقل ظنّی بشری و زمینی و بر پایهٔ مناسبات شناخته شده اجتماعی؟ مصلحتی که نسبی و در تعامل با اجتماع، قابل تعریف است تا بر اساس تغییر مناسبات اجتماعی، محکوم به زوال باشد یا مصلحتی مطلق که نظر به اجتماع و اقتضائات خاص و ناپایدار آن ندارد در نتیجه ماندگار و ابدی است؟

به نظر می‌رسد با توجه به اینکه اصل تدوین و تنظیم این قوانین بر پایهٔ ملاحظات بشری برخاسته از عقل ناقص ظنّی است که شارع مقدس به امضای آن‌ها پرداخته، حتماً زمام تشخیص بقای ملاک هم به عهده همین عقل با همین ملاحظات ظنّی خواهد بود. شارع مقدس با ورود به اجتماع و مواجهه با نوع معاملات آدمیان، اقدام به برچیدن نظامات قانونی ایشان و ارائهٔ نظام جدیدی در باب معاملات نکرده و اساساً معاملات جدیدی را از ناحیهٔ پروردگار به ارمغان نیاورده است؛ بنابراین رسالت شارع در این زمینه صرفاً ارائهٔ ضوابط و ملاکات کلی از قبیل رعایت عدالت و اجتناب از ظلم، غرر، ضرر و... بوده که از این رهگذر بکوشد چنانچه معامله‌ای با این مقاصد، ناسازگار بود حذف یا تعدیل نماید (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵ ق: ۴۷۵).

وقتی چنین روشی را از شارع سراغ داریم و وقتی می‌بینیم که شارع به امضای معاملات پرداخته که بر پایهٔ همین عقل ظنّی بشری تنظیم شده است، آیا می‌توان احتمال داد که یافته‌های بشری که بر پایهٔ عقل ظنّی صورت می‌گیرد فاقد اعتبار باشد و نتوان بر اساس آن‌ها به تضییق و توسعه حکمی پرداخت؟ امضای شارع ذیل یک قانون که در زمان خاصی متناسب با موقعیت جغرافیایی خاصی وضع شده اصلاً به معنای ابدی بودن آن امضا و تایید برای تمام جوامع در تمام زمان‌ها و مکان‌ها نیست، بلکه قوانین مربوط به ادارهٔ اجتماع با تغییر اجتماع و تغییر شرایط و اقتضائات و مصالح، تغییرپذیر خواهند بود، لذا عقل بشری نیز که حدوداً در ایجاد و تأسیس آن دخیل بوده است؛ بقائاً نیز در استدامهٔ آن قادر به دخالت خواهد بود تا در زمان و مکان‌هایی که علل حکم، مفقود است حکم به تعطیلی حکم مذکور کند و در جایی که علل حکم، موجود است حکم به تسزّی مشروعیت به مصادیق مستحدثه نماید؛ بنابراین می‌توان ادعا کرد که در احکام معاملات، تعمیم و تضییق حکم بر پایهٔ کشف علت، منوط به منوصه بودن

علت نیست، بلکه در علل مستنبطه نیز حجیت خواهد داشت.

به تصریح برخی فقها «مسئله معاملات و قواعد مربوط به تنظیم این امور به خود مردم واگذار شده تا در هر عصری به تدبیر معاش و اجتماع خویش بپردازند و اگر شارع، معاملات را منحصر به همین معاملات شناخته شده می‌کرد که البته اکثر آن‌ها مفید برای تمام زمان و مکان‌ها نیستند بی‌شک مکلفین در تنگنا قرار می‌گرفتند که این از سماحت و نگاه وسیعی که از شارع در حوزه امضای معاملات سراغ داریم به دور است» (موسوی اردبیلی، ۱۴۱۴:ق: ۵۱). مثلاً اگر در عرصه بانکداری اسلامی، تمام کوشش فقها و حقوق‌دانان بر آن است که تمام عملیات‌های بانکی را با عنوانی از عناوین مضاربه، مزارعه، جعاله و... بگنجانند تا مشروع باشند باید این پرسش را مطرح کرد که به‌راستی مگر عناوین مذکور معاملاتی بوده که شارع مقدس برای بشر به ارمان آورده که امروزه تا این حد، سعی در انطباق قراردادهایمان بر آن‌ها داریم؟ مگر حدود و ثغور و قیود آن‌ها ابدی و جاودانه بوده است؟

اگر غرض شارع در ماجرای نهی از بیع ربوی این بوده که ظالمانه، انباشت ثروت نزد گروه خاصی صورت نگیرد، به نظر می‌رسد امروزه لازم است بکوشیم قوانینی متناسب با نظام بانکی و اجتماع جدید تنظیم کنیم که این غرض را دنبال کند.

خلاصه آنکه اگر فقهای بسیاری به‌صراحت می‌گویند لازم نیست امروزه معاملاتی را به رسمیت بشناسیم که قبلاً در زمان شارع بوده و در مرأی و مسمع شارع به امضا و تقریر وی در آمده (سبحانی، ۱۴۲۳:ق: ۹)، قرار نیست معاملاتی که قبلاً به امضای شارع رسیده الزاماً امروزه نیز در این جوامع هم مورد امضای شارع باشد.

البته این بدان معنا نیست که باید تمام آن معاملات را کنار بگذاریم، بلکه سخن بر سر آن است که بر ما واجب نیست خود را متعهد و در قید و بند اجرای آن معاملات و تنظیم قوانین امروزه با آن قوانین بدانیم. هر کدام از آن معاملات که امروزه هم کارآمد بوده و منتهی به مقاصد و اهداف مطلوب می‌شود، به کار می‌گیریم و اگر کارآمد نبود رها می‌کنیم و به سراغ وضع قوانین جدید می‌رویم؛ بنابراین به نظر می‌رسد شیوه رایج در اجتهاد ابواب معاملات، مقبول و مطابق با روش شارع نیست. در شیوه اجتهاد رایج، مجتهد می‌کوشد به متون روایی مراجعه کند و تمام قیود و ضوابطی را که معصومین در آن عصر بیان می‌کردند به عصر امروزی نیز تسری دهد و تلاش می‌کند هر قانونی را که در عرصه‌های مختلف نظام اجتماعی ارائه می‌شود با همان قوانین مربوط به معاملات عصر نزول و عصر معصومین (علیهم‌السلام) منطبق سازد. در حالی که وظیفه یافتن بهترین قوانین عادلانه و متقن برای تنظیم مناسبات و روابط اجتماعی به عهده عقلای

قوم و کارشناسان هر فن است تا بتوانند بر پایه همان علل و مناسبات عقلی بشری، هر مصداق مستحدثه‌ای که غرض اجتماع را تأمین می‌کند بیابند و مجتهد نیز هیچ وظیفه‌ای در این باب ندارد جز اینکه انطباق معاملات مذکور را با چند قاعده کلی که توسط شارع بیان شده مورد ارزیابی و مذاقه قرار دهد.

۲-۸. اقسام ملاکات موجود در معاملات و احکام امضایی

ملاکات به اعتبار شمولیت و دایره اعتبار آنها بر دو قسمند: ملاکاتی که شارع در تمام یا اغلب احکام، مورد لحاظ قرار داده است. اهل سنت از این دسته ملاکات با عنوان مقاصد کلی شریعت یاد می‌کنند (ابن عاشور، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۲۵۱). در مقابل، ملاکات جزئی هستند که شارع در هر یک از احکام شرعی به طور خاص مورد لحاظ قرار می‌دهد.

نظر به مطلب مذکور می‌گوییم در معاملات و احکام امضایی، اصل جعل و تدوین قانون بر عهده بشر بوده که بنا به همین ملاحظات ظنی و مناسبات رایج، مبتنی بر مقاصد و مصالح عمومی صورت گرفته است. شارع مقدس در صورت موافقت آنها با برخی موازین مقاصد کلی مثل غرری و ضرری نبودن، اقدام به امضای آنها کرده است؛ بنابراین در احکام امضایی دو قسم ملاکات وجود دارد: قسم اول، ملاکات جزئی مربوط به هر قانون که تشخیص آن بر عهده بشر بوده است. قسم دیگر، ملاکات کلی مثل ضرری و غرری نبودن که توسط شارع به صراحت بیان شده است. تشخیص دسته اول از اساس بر عهده بشر بوده که بر پایه ملاحظات موجود بین افراد بشر صورت گرفته؛ لذا ادعای غیر قابل دسترس بودن آنها برای عقل و عقلا پذیرفته نیست. معنا ندارد بگوییم شارع، قوانینی که در ابتدا بر پایه همین ملاحظات ظنی، تنظیم شده امضا کند، اما در استدامه حکم، عقل را نسبت به واکاوی و تشخیص اینکه آیا همچنان قوانین مذکور، برآورده کننده اهداف و مقاصد مورد انتظار هست یا نه، ممنوع سازد.

اگر احکام امضایی، ناظر به نتایج و مقاصدی است که مورد لحاظ بشر بوده و متناسب با اقتضائات و مناسبات جامعه، تنظیم شده، همچنان عقل قادر به تشخیص ملاکات احکام خواهد بود. طبیعتاً اگر حکمی را مخالف با مقاصد مورد انتظار بیابد می‌تواند حکم مذکور را مختص به زمان خاص خودش بداند و آن را محکوم به ابدیت نداند.

۳. نتیجه‌گیری

اشاعره، وجود اغراض و غایات را به کلی در افعال الهی منتفی می‌دانند، اما عدلیه بر این باورند که احکام شرعی، تابع مصالح و مفاسد واقعی است؛ بنابراین شارع مقدس، از پس جعل احکام، اغراض و مقاصدی را دنبال می‌کند. مشهور، بحث را به گونه‌ای ارائه کرده‌اند که وجه اول را تداعی و تایید می‌کند. ایشان گفته‌اند «عدلیه بر خلاف اشاعره بر این باور، اتفاق نظر دارد که احکام شرعیه تابع مصالح و مفاسد واقعی در متعلق تکلیف است»، اما برخی دیگر تصریح می‌کنند که تکلیف باید مشتمل بر مَلَک باشد. این ملاک می‌تواند در متعلق امر و نهی و یا خود امر و نهی قرار داشته باشد.

مقتضای خبر محمد بن سنان با چشم پوشیدن از ادله عقلی و نقلی دیگر ترجیح دیدگاه اول یعنی لزوم وجود ملاک در متعلق تکلیف است. این مطلب را از فرازهای سه‌گانه گزارش محمد بن سنان می‌توان استظهار کرد. ضمن آنکه خبر فقه رضوی نیز مؤید چنین برداشتی است.

مطلب دیگر، آنکه اصولیان تنها در مواردی که علت حکم، از تصریح شارع دانسته شود که به آن منصوص العله گفته می‌شود یا به نحو قطعی، بتوان با بررسی ادله نقلی و سمعی، روح حکم را کشف کرد که به آن تنقیح مناط گفته می‌شود، کشف ملاکات و مناطات و به تبع آن، تعمیم و تخصیصی ازمانی و امکانی حکم را حجت می‌دانند. از این رو، توسعه و توضیح حکمی بر پایه علل مستنبطه و کشفیات ظنی عقلی را حجت نمی‌دانند و در این جهت، تمایزی میان احکام معاملات و عبادیات قائل نشده‌اند.

این در حالی است که معاملات، عمدتاً اغراض اخروی در آن‌ها لحاظ نشده، بلکه دارای اغراض دنیوی و حکمت‌های معین و مشخصی هستند. غرض اصلی آن‌ها تنظیم روابط اجتماعی است. اموری امضایی هستند که همگی قبل از نزول شریعت در بین مردمان آن زمان مرسوم بوده است. در نتیجه، عقل بشری نیز که حدوداً در ایجاد و تأسیس آن‌ها دخیل بوده است بقائاً نیز در استفاده آن‌ها قادر به دخالت خواهد بود تا در زمان و مکان‌هایی که علل حکم، مفقود است حکم به تعطیلی حکم مذکور کند و در جایی که علل حکم، موجود است، حکم به تسری مشروعیت به مصادیق مستحدثه کند؛ بنابراین می‌توان ادعا کرد که در احکام معاملات، تعمیم و توضیح حکم بر پایه کشف علت، منوط به منصوصه بودن علت نیست، بلکه در علل مستنبطه و کشفیات ظنی عقلی نیز حجیت خواهد داشت.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ ق). **من لا یحضره الفقیه**. چاپ دوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ (بی تا). **علل الشرائع**. قم: کتابفروشی داوری.
- ابن داوود، حسن بن علی. (۱۳۸۳ ق). **رجال ابن داود**. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۱۲ ق). **مقاصد الشریعه الاسلامیه**. عمان: دارالنفائس.
- اراکي، محمد علی. (۱۳۷۵). **أصول الفقه**. قم: بی نا.
- _____ (۱۴۱۵ ق). **کتاب البیع**. قم: مؤسسه در راه حق.
- انصاری، مرتضی. (۱۴۱۶ ق). **فرائد الأصول**. چاپ پنجم. قم: بی نا
- بحرانی، محمد سند. (۱۴۲۸ ق). **فقه المصارف والنقود**. قم: مکتبه فک.
- بحر العلوم، سید مهدی. (۱۴۰۵ ق). **الفوائد الرجالیة**. تهران: مکتبه الصادق.
- بروجردی، آقا حسین طباطبایی. (۱۴۱۶ ق). **البدر الزاهر فی صلاة الجمعة والمسافر**. چاپ سوم. قم: دفتر حضرت آیه الله بروجردی.
- حراعلی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ ق). **وسائل الشیعة**. قم: مؤسسه آل البيت.
- حسینی، محمد. (۲۰۰۷). **الدلیل الفقہی تطبیقات فقہیة لمصطلحات علم الأصول**. دمشق: بی نا.
- حکیم، محمد تقی بن محمد سعید. (۱۴۱۸ ق). **الأصول العامة فی الفقه المقارن**. چاپ دوم. قم: بی نا.
- حلی (علامه)، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ ق). **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- _____ (۱۳۸۰). **تهذیب الوصول الی علم الأصول**. لندن: بی نا.
- حلی، حسین. (۱۴۳۲ ق). **أصول الفقه**. قم: بی نا.
- خمینی، روح الله. (۱۴۲۰ ق). **الرسائل العشرة**. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۴۲۳ ق). **تهذیب الأصول**. تهران: بی نا.
- _____ (بی تا). **کتاب البیع**. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره.
- خویی، ابوالقاسم. (۱۴۲۲ ق). **محاضرات فی أصول الفقه**. قم: طبع موسسه احیاء آثار السید الخوئی.
- رشتی، حبیب الله. (بی تا). **بدائع الأفكار**. قم: بی نا.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۸۳). **أصول الفقه المقارن فیما لا نص فیہ**. قم: بی نا.
- _____ (۱۴۲۳ ق). **دراسات موجزة فی الخيارات والشروط**. قم: المركز العالمی للدراسات الإسلامیة.
- صدر، محمد باقر. (۱۴۱۷ ق). **بحوث فی علم الأصول**. بیروت: بی تا.

- فقه الرضا** (۱۴۰۶ق). منسوب به امام رضا. مشهد: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
- کاشف الغطاء نجفی، موسی. (بی تا). **منية الراغب فی شرح بلغة الطالب**. قم: مؤسسه کاشف الغطاء.
- کلباسی، محمد بن محمد. (۱۴۲۲ق). **الرسائل الرجالية**. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). **الكافی**. قم: دار الحدیث.
- گرجی، ابوالقاسم. (۱۳۸۵). **ادوار اصول الفقه**. تهران: بی نا.
- مدنی تبریزی، یوسف. (۱۴۰۳ق). **درر الفوائد فی شرح الفرائد**. چاپ سوم. قم: بی نا.
- مظفر، محمد رضا. (۱۳۷۵). **أصول الفقه**. چاپ پنجم. قم: طبع اسماعیلیان.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۵ق). **أنوار الفقاهة کتاب النکاح**. قم: انتشارات مدرسه الإمام علی بن ابيطالب.
- موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم. (۱۴۱۴ق). **فقه الشركة و کتاب التأمین**. قم: منشورات مکتبه امیر المؤمنین.
- نجاشی، ابوالحسن. (۱۴۰۷ق). **رجال النجاشی فهرست أسماء مصنفي الشيعة**. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- نراقی، مولی محمد مهدی. (۱۴۲۲ق). **معتمد الشيعة فی أحكام الشريعة**. قم: کنگره بزرگداشت نراقی رحمه الله.

References

Al-Qur'an.

Ansari, M. (13916 AH). Faraed al-Usool (5th ed.). Qom: Bina. [In Arabic].

Araki, M. T. (1392 AH). Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyah. Amman: Dar al-Nafa'is. [In Arabic].

Bahr al-Uloom, S. M. (1405 AH). Al-Fawa'id al-Rijaliyyah. Tehran: Maktabat al-Sadiq. [In Arabic].

Bahrani, M. S. (1428 AH). Fiqh al-Masaref wa al-Naqud. Qom: Maktabah Fadak. [In Arabic].

Boorojerdi, H. T. (1416 AH). Al-Badr al-Zaher fi Salat al-Jum'ah wa al-Musafir (3rd ed.). Qom: Daftar Hazrat Ayatollah Boroujerdi. [In Arabic].

Gharji, A. Q. (1385 SH). Adwar Usool al-Fiqh. Tehran: [In Arabic].

Halayi, H. B. Y. (1413 AH). Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-I'tiqad. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic].

Hosseini, M. (2007). Al-Dalil al-Fiqhi: Tabaqat Fiqhiyah li-Mustalihat 'Uloom al-Usul. Damascus: Bina. [In Arabic].

Hosseini, H. (1432 AH). Usool al-Fiqh. Qom: Bitā. [In Arabic].

Hosseini, M. S. (1383 SH). Usool al-Fiqh al-Muqaran fi Ma La Nas Fih. Qom: Bina. [In Arabic].

Imam Khomeini, R. (1420 AH). Al-Rasa'il al-'Ashrah. Qom: Institution for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini. [In Arabic].

- Imam Khomeini, R. (1423 AH). Tahdhib al-Usul. Tehran: Bina. [In Arabic].
- Ibn Babawayh, M. B. A. (1413 AH). Man La Yahduruhu al-Faqih (2nd ed.). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic].
- Ibn Dawood, H. B. A. (1383 AH). Rijal Ibn Dawood. Tehran: University of Tehran Press. [In Arabic].
- Kalbasi, M. B. M. (1422 AH). Al-Rasa'il al-Rijaliyyah. Qom: Scientific and Cultural Institute Dar al-Hadith. [In Arabic].
- Khomeini, R. (n.d.). Kitab al-Bay'. Tehran: Institution for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini. [In Arabic].
- Khomeini, R. (1375 SH). Usul al-Fiqh (5th ed.). Qom: Esmaeilian Press. [In Arabic].
- Khooly, A. (n.d.). Muhadharat fi Usool al-Fiqh. Qom: Institute for Reviving the Works of Sayyid. [In Arabic].
- Modarresi, Y. (1390 SH). An Introduction to Sociolinguistics. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian].
- Mokarem Shirazi, N. (1425 AH). Anwar al-Fiqahah: Kitab al-Nikah. Qom: Imam Ali ibn Abi Talib School Press. [In Arabic].
- Madani Tabrizi, Y. (1403 AH). Durar al-Fawa'id fi Sharh al-Fara'ed (3rd ed.). Qom: Bina. [In Arabic].
- Najafi, M. (n.d.). Munya al-Raghib fi Sharh Balaghat al-Talib. Qom: Kashif al-Ghata Institute. [In Arabic].
- Najashi, A. H. (1407 AH). Rijal al-Najashi: Fehrist Asma' Musannifi al-Shi'ah. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic].
- Rashti, H. (n.d.). Badae' al-Afkar. Qom: Bina. [In Arabic].
- Taraqi, M. M. H. (1422 AH). Mo'tamad al-Shi'ah fi Ahkam al-Shari'ah. Qom: Grand Congress of Naraq. [In Arabic].



Analysis of the Characteristics of Ideal Governance in the Conduct of Imam Ridā (as) and Its Role in Achieving Social Justice

Mohsen Parvish ¹ Hasan Asadi ²

1. Assistant Professor, Department of History, Faculty of Social Sciences University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran (Corresponding Author): Mohsen.parvish@uma.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of History, Faculty of Social Sciences University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran: hasanasadi53@uma.ac.ir

Article Info	Abstract
Article Type: Research Article	<p>This research investigates and analyzes the features of good governance in the biography of Imam Reza (AS). Considering the importance of good governance and its role in the realization of social justice, the present research aims to identify and examine the characteristics of good governance by analyzing the texts and sources related to the biography of Imam Reza (a.s.). The findings of the research show that although Imam Reza (a.s.) was not in direct control of the government, he emphasized on observing social rights and resolving disputes. Also, transparency and public participation were among the characteristics of good governance in the life of Imam Reza (a.s.), which helped to realize social justice and strengthened public trust. In addition, respect for human rights and human dignity is also one of the principles of good governance. This principle means preserving basic human rights and freedoms, respecting cultural and religious diversity, and adhering to the principles of humanity. These measures strengthen human values, promote trust and create a dynamic and stable society. Therefore, reflecting on the importance of paying attention to people's needs in promoting welfare and social justice from the perspective of Razavi's way of life and Islamic governance, helps us to find the best solutions and policies. To meet people's needs and to promote welfare and social justice.</p>
Article History:	
Received: March 29, 2024	
In Revised Form: June 22, 2024	
Accepted: July 11, 2024	
Published Online: June 22, 2025	
Keywords	People's needs, welfare, social justice, Razavi's way of life, good governance.

Cite this The Author (s): Parvish, M; Asadi, H (2024). Analysis of the Characteristics of Ideal Governance in the Conduct of Imam Ridā (as) and Its Role in Achieving Social Justice : Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 13, Issue 3, Autumn 2025, Serial Number 51 – (195- 223)-

[DOI:10.22034/farzv.2024.450384.1988](https://doi.org/10.22034/farzv.2024.450384.1988)



Publisher: University of Tehran Press

1. Introduction

Good governance is recognized as one of the basic pillars of sustainable development and realization of social justice in different societies. In this regard, examining historical and religious patterns can help us better understand this concept. The biography of Imam Reza (a.s.) as one of the prominent figures in the history of Islam, is full of teachings and principles that can be considered as a suitable model for good governance. Although Imam Reza (a.s.) lived in certain political conditions And it was not under the direct control of the government, but it always emphasized the observance of social rights, transparency and public participation. These characteristics not only helped to strengthen public trust, but also became the basis for the realization of social justice. In this research, the characteristics of good governance in the biography of Imam Reza (a.s.) are investigated and an attempt is made to analyze the texts and related sources, the principles and His teachings in the field of government and social justice should be identified and explained. This research can help us find effective solutions to respond to people's needs and promote social welfare.

2. Research problem

Considering the importance of good governance and social justice in Islamic philosophy, the role of Imam Reza (a.s.) as one of the pure imams and heirs of knowledge and knowledge, as an outstanding example of good governance and special attention to social justice, is very important. During the Imamate of Imam Reza (a.s.), which was accompanied by the height of the Bani Abbas caliphate, important historical developments took place, which provided the basis for conflict between Islamic lands and other nations. This article examines and analyzes the features of good governance in the biography of Imam Reza (AS). Authentic historical sources, traditions of Ahl al-Bayt (AS), and scientific articles in this field have been used to collect information. The main questions of this research include the characteristics of good governance in the life of Imam Reza (AS) and what are the effective factors in paying attention to people's needs and promoting welfare and social justice in good governance? is Emphasizing the importance of Razavi's way of life and its implementation in Iranian society, this research deals with its impact through a descriptive and analytical review.

3. Research methods

Qualitative research and text analysis methods have been used to investigate the characteristics of good governance in the biography of Imam Reza (AS).

This research includes the following steps: Collection of sources: At this stage, authentic texts and sources related to the biography of Imam Reza (AS) were collected. These sources include historical books, narrations, and scientific articles that examine various aspects of his life and teachings. Text analysis: After collecting the sources, the texts were carefully analyzed. This analysis included identifying and extracting the characteristics of good governance from various texts and examining the impact of these characteristics on social justice and social rights. Comparison and matching: In this step, the identified features were compared and matched with the principles and criteria of good governance in other scientific and religious texts. This work helped to better understand how to realize good governance in the life of Imam Reza (AS). Data analysis: The data obtained from the analysis of texts and comparisons were qualitatively analyzed. This analysis led to the identification of key patterns and principles in the life of Imam Reza (AS). Conclusion: Finally, the results obtained from the research were presented in a coherent and organized manner and the effect of these characteristics on the realization of social justice and public welfare was investigated.

4. Discussion and conclusion

In this section, the results obtained from the research and analysis of the characteristics of good governance in the biography of Imam Reza (AS) are discussed. The results of this research indicate several key principles that can be used as a guide for realizing good governance and social justice in contemporary societies. Observance of social rights: One of the prominent characteristics of good governance in the life of Imam Reza (a.s.) was the emphasis on observing social rights and resolving disputes. He always paid attention to the importance of respecting the rights of individuals and different groups in society, and this helped to strengthen public trust and create a stable society. Transparency and public participation: Imam Reza (AS) emphasized the importance of transparency in government affairs and public participation. These features allow people to participate in the decision-making process and feel that their voices are heard. This not only helps to strengthen public trust, but also lays the foundation for the realization of social justice. Respect for human rights and human dignity: The results of the research show that respect for human rights and human dignity was one of the basic principles of good governance in the life of Imam Reza (AS). He emphasized on preserving the basic rights and freedoms of people and respecting cultural and religious diversity, which helps to strengthen human values and create a dynamic and stable society. Attention to the needs of the people: Imam Reza (AS) always paid attention to the needs of the people and tried to provide

solutions to meet these needs. This approach helps to promote social welfare and realize social justice and can be used as a model for contemporary policy makers. The results of this research show that the teachings of Imam Reza (AS) can be considered as a suitable model for realizing good governance and social justice in contemporary societies. According to these principles, it is possible to help improve social and economic policies and improve people's quality of life.



تحلیل ویژگی‌های حکمرانی مطلوب در سیره امام رضا (علیه السلام) و نقش آن در تحقق عدالت اجتماعی

محسن پرویش^۱ حسن اسدی^۲

mohsen.parvish@uma.ac.ir

hasanaasadi@yahoo.com

۱. استادیار گروه تاریخ، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران (نویسنده مسئول).

۲. استادیار گروه تاریخ، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت:	این تحقیق به بررسی و تحلیل ویژگی‌های حکمرانی مطلوب در سیره امام رضا (علیه السلام) می‌پردازد. با توجه به اهمیت حکمرانی مطلوب و نقش آن در تحقق عدالت اجتماعی، پژوهش حاضر بر آن است تا با شیوه توصیفی تحلیلی با تحلیل متون و منابع مرتبط با سیره امام رضا (علیه السلام) ویژگی‌های حکمرانی مطلوب را شناسایی و بررسی کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد امام رضا (علیه السلام) اگرچه به صورت مستقیم حکومت را در اختیار ندارند، ولی به رعایت حقوق اجتماعی و حل و فصل اختلافات تأکید می‌کردند. همچنین، شفافیت و مشارکت عمومی نیز از ویژگی‌های حکمرانی مطلوب در سیره امام رضا (علیه السلام) بود که به تحقق عدالت اجتماعی کمک و اعتماد عمومی را تقویت می‌کرد. ضمن اینکه احترام به حقوق بشر و کرامت انسانی نیز از اصول حکمرانی مطلوب است. این اصل به معنای حفظ حقوق و آزادی‌های اساسی انسانی، احترام به تنوع فرهنگی و مذهبی و پایبندی به اصول انسانیت است. این اقدامات باعث تقویت ارزش‌های انسانی، ارتقای اعتماد و ایجاد جامعه‌ای پویا و پایدار می‌شود؛ بنابراین، تأمل در اهمیت توجه به نیازهای مردم در ارتقای رفاه و عدالت اجتماعی از منظر سیره رضوی و حکمرانی اسلامی به ما کمک می‌کند تا بهترین راهکارها و سیاست‌ها را برای تأمین نیازهای مردم و ارتقای رفاه و عدالت اجتماعی شناسایی کنیم.
تاریخ بازنگری:	
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	
کلیدواژه‌ها	نیازهای مردم، رفاه، عدالت اجتماعی، سیره رضوی، حکمرانی مطلوب.

استناد: پرویش، محسن؛ اسدی، حسن: (۱۴۰۳). تحلیل ویژگی‌های حکمرانی مطلوب در سیره امام رضا (علیه السلام) و نقش آن در تحقق عدالت اجتماعی. فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۳، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۴، شماره پیاپی ۵۱ - (۱۹۵-۲۲۳).

DOI:10.22034/farz.2024.450384.1988



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

۱. مقدمه

با توجه به اهمیت حکمرانی مطلوب و عدالت اجتماعی در فلسفه اسلامی، نقش امام رضا (علیه السلام) به عنوان یکی از ائمه اطهار و وارثان علم و معرفت و الگوی برجسته‌ای از حکمرانی مطلوب و توجه ویژه به عدالت اجتماعی بسیار مهم است. در دوره امامت امام رضا (علیه السلام) که با اوج حکمرانی خلافت بنی عباس همراه بود، تحولات تاریخی مهمی رخ داد که زمینه تضارب آرا میان سرزمین‌های اسلامی و سایر ملل را فراهم کرد. این مقاله ویژگی‌های حکمرانی مطلوب در سیره امام رضا (علیه السلام) را بررسی و تحلیل می‌کند. از منابع تاریخی معتبر، روایات اهل بیت (علیهم السلام) و مقالات علمی در این زمینه برای جمع‌آوری اطلاعات استفاده شده است. پرسش‌های اصلی این پژوهش شامل ویژگی‌های حکمرانی مطلوب در سیره امام رضا (علیه السلام) و عوامل موثر در توجه به نیازهای مردم و ارتقای رفاه و عدالت اجتماعی در حکمرانی مطلوب است.

۱-۱. روش پژوهش

این پژوهش به روش توصیفی تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای انجام شده است. داده‌های مرتبط با سیره رضوی از منابع معتبر استخراج و سپس با تحلیل محتوایی در قالب مقوله‌های مفهومی سازمان‌دهی شده‌اند. در این فرایند، اطلاعات جمع‌آوری شده ابتدا توصیف و سپس با نگاهی تحلیلی بررسی شده‌اند تا ارتباط بین مفاهیم مختلف سیره رضوی مانند اخلاق، تعاملات اجتماعی و آموزه‌های دینی تبیین شود.

۲-۱. پیشینه پژوهش

با توجه به پیشینه پژوهش در حوزه حکمرانی اسلامی، مقالات و تحقیقات متعددی را پژوهشگران مختلف انجام داده‌اند. به عنوان مثال سیدمحمدرضا احمدی طباطبایی (۱۳۹۴) در مقاله «نسبت اخلاق و سیاست در آموزه‌های اهل بیت (علیهم السلام) با تأکید بر سیره رضوی» تلاش کرده است با استناد به آموزه‌های دینی به‌ویژه توجه به کلام و سیره رضوی و اجداد طاهیرین آن حضرت، نسبت میان اخلاق و سیاست مورد مذاقه و واکاوی قرار گیرد. در مقاله «حکمرانی خوب و حکمرانی مطلوب در تمدن نوین اسلامی» نوشته مرشدی‌زاد (۱۳۹۶)، مطالعه‌ای انجام شده است که به بررسی میزان سازگاری ایده حکمرانی خوب و حکمرانی مطلوب با نظام جمهوری اسلامی و اندیشه ولایت فقیه می‌پردازد. این مقاله به بررسی کمک‌ها و ارزش‌هایی که می‌توانند ایده حکمرانی خوب را تکمیل و در انسجام‌بخشی به نظریه ولایت فقیه و تحقق تمدن نوین اسلامی کمک کنند، می‌پردازد. همچنین،

مقاله محمد رضا حاتمی و همکاران (۱۳۹۸) با عنوان «مهم‌ترین مؤلفه‌های حکومت مطلوب در اندیشه و کنش سیاسی امام رضا» به بررسی مهم‌ترین مؤلفه‌های حکومت مطلوب از منظر امام رضا (علیه السلام) در دوران ولایت‌عهدی پرداخته است. همان‌طور که خود نویسندگان اشاره کرده‌اند مؤلفه‌های مدنظر احتمالی هستند و با محتوای مقاله حاضر تفاوت اساسی دارند. مقاله مجتبی زارعی و وحید آرائی (۱۴۰۰) با عنوان «واکاوی و نقد الگوی حکمرانی خوب؛ تبیین شاخص‌های حکمرانی اسلامی مبتنی بر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران» به بررسی الگوی حکمرانی خوب مبتنی بر شاخص‌های بانک جهانی و نقد آن پرداخته است. همچنین، مقاله سعید حجازی‌فر (۱۴۰۲) با عنوان «چیستی و نقش‌آفرینان حکمرانی اسلامی براساس فرمایشات امام علی» به تعریف حکمرانی اسلامی بر اساس بیانات امام علی پرداخته است. همچنین، مقاله روح‌الله صفریان گرهم‌خانی و همکاران (۱۴۰۱) با عنوان «حکمرانی؛ گفت‌وگو و سرمایه اجتماعی در اندیشه و سیره سیاسی امام رضا» به بررسی تحلیلی چهار مرحله‌ای اسپرینگز بر راهبردهای امام رضا (علیه السلام) در آن دوره برای هدایت مردم و تمشیت امور پرداخته است. احمد عباسی دره‌بیدی (۱۴۰۲) در مقاله «تسهیل ارتباط میان مردم و حاکمیت مبتنی بر ارائه الگوی مفاهمه و درک متقابل در تعلیم قرآن و سیره رضوی» به این نتیجه دست یافته است که برای دستیابی به نتیجه مطلوب در رابطه با مفاهمه میان حاکمیت و مردم، لازم است به شش عنصر کلیدی ارتباط که به صورت زنجیره‌وار به هم مرتبط هستند توجه شود. این عناصر به ترتیب عبارتند از: فرستنده، پیام، گیرنده، وسیله، بازخورد و محیط.

نوآوری این مقاله در تحلیل ویژگی‌های حکمرانی مطلوب در سیره امام رضا (علیه السلام) و نقش آن در تحقق عدالت اجتماعی است. این مقاله به ویژگی‌های حکمرانی مطلوب در زندگی امام رضا (علیه السلام) می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه این ویژگی‌ها می‌توانند به تحقق عدالت اجتماعی کمک کنند. این رویکرد نوآورانه می‌تواند به توسعه نظریه و عمل در زمینه حکمرانی مطلوب و ارتقای عدالت اجتماعی کمک کند و به شناخت عمیق‌تری از اصول حکمرانی مطلوب و ارتقای جوامع اسلامی منجر شود. این تحلیل و ارتباط بین حکمرانی مطلوب و عدالت اجتماعی از جمله نقاط قوت و نوآوری‌های این مقاله است. همچنان‌که در پایان مقاله، الگوی مؤلفه‌ها و اصول حکمرانی مطلوب در سیره امام رضا (علیه السلام) ترسیم شده است.

۲. تعریف حکمرانی مطلوب

از نظر بانک جهانی، حکمرانی به معنای «روش‌ها و فرایندهایی است که برای اداره و مدیریت یک کشور، سازمان یا جامعه به کار می‌رود. این شامل فرایندهای تصمیم‌گیری، اجرا، نظارت و

ارزیابی است که توسط نهادهای دولتی و غیردولتی انجام می‌شود» (بانک جهانی، ۱۹۸۹: ۶۰) سازمان ملل متحد هم حکمرانی را به معنای روش‌ها و فرایندهایی می‌داند که برای تعیین سیاست‌ها، اجرای قوانین، تصمیم‌گیری‌های عمومی و مدیریت منابع در یک کشور یا جامعه به کار می‌رود. این شامل شفافیت، حسابرسی، مشارکت مردمی و عدالت اجتماعی است. حکمرانی از کلمه یونانی kubernan به معنای رهبری گرفته شده است (امینیان و همکاران، ۲۰۱۷: ۱۳۶) حکمرانی اعمال مجموعه‌ای از قوانین فنی است که حاکمان در چهارچوب آن‌ها کشور را اداره می‌کنند؛ یعنی حاکمان با روش پیاده‌سازی چرخه قدرت قانونی را در نهادهای اقتصادی، سیاسی و اجتماعی بر گونه حداقل تصدی‌گری و نیز طبق مناسبات کشور در تمامی سطوح اجرایی می‌کنند. از منظر بانک جهانی حکمرانی روشی است برای رسیدن به توسعه (Lateef, 1992:295). حکمرانی به پاسخگو بودن هم در حوزه سیاست‌گذاری و هم اجرا اشاره دارد (شریفیان ثانی، ۱۳۸۰: ۱۴۹).

در حکمرانی، مجموعه‌ای از نظم، امنیت و تصمیمات سازمانی وجود دارد که نیازمند اعمال برخی محدودیت‌ها بر اساس اصول قانونی است. در واقع، قانون سیاسی به‌عنوان اصل اول در حکمرانی حائز اهمیت است. در این راستا، فن حکمرانی در عمل به معنای فن سیاست و فن قانون است. مجریان با مسلط بودن بر این فنون و اصول فنی، سعی در راهبری و تنظیم سیاست‌ها برای قرار دادن کشور در مسیر توسعه پایدار و همه‌جانبه‌انسانی می‌کنند. در جامعه امروز، فن حکمرانی به‌صورت بدیعی چالش‌ها و بحران‌های بزرگ حکمرانی را در زوایای مختلف توجیه منطقی می‌کند. این فن در ابعاد وسیعی نشان می‌دهد که مدل‌های حکمرانی جدید فاقد منطق و عقلانیت اصیل هستند (ادیانی، ۱۳۹۷: ۳۲). در عمومی‌ترین استفاده، حکمرانی بر حرکت از رویکرد قبلی به نام حکومت به سمت حکمرانی یا جایگزینی اعمال قدرت بر با واگذاری قدرت به تأکید دارد (غلام‌پور آهنگر، ۱۳۹۵: ۳). در حکمرانی چند معنای متفاوت و همسو وجود دارد. حکمرانی به معنای «وضع قواعد سیاسی، اعمال قدرت قانونی و دآوری به‌صورت رسمی و غیررسمی است. این شامل اعمال قوانین مبتنی بر قدرت سیاسی، اقتصادی و اداری است. فن حکمرانی نمادی از دولت فنی است که شرط پایداری آن، منطقی بین ثبات سیاسی، حاکمیت قانونی، کیفیت نظم سیاسی، امنیت سیاسی، اثربخشی و برنامه‌داری دولت است. همچنین، فن حکمرانی به‌مثابه عدالت اجتماعی و انصاف سیاسی برخوردار از فرصت‌های برابر سیاسی، اجتماعی و اقتصادی است. در کل، فن حکمرانی به مفهومی اشاره دارد که مبتنی بر اعمال قانون سیاسی، اقتصادی و سازمانی برای اداره یک کشور در تمامی سطوح محلی، ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی است» (ادیانی، ۱۳۹۷: ۱۷۲).

همان‌طور که گفته شد حکمرانی مطلوب مفهومی مهم در علوم اجتماعی و حوزه‌های مرتبط با آن، ابتدا به‌عنوان یک هدف آرمانی برای توسعه و پیشرفت جوامع شناخته شد. این مفهوم به‌سرعت در نهادهای توسعه و پژوهشگران جهانی جای گرفت و به‌عنوان چهارچوب تحلیلی و دستورکار سیاستی مورد استفاده قرار گرفت. ابتدا حکمرانی مطلوب بر اساس اقتصاد متمرکز تمرکز داشت، اما به مرور زمان، این مفهوم گسترش یافت و به‌عنوان یک الگوی متعالی برای اداره و راهبری جوامع شناخته شد. حکمرانی مطلوب به تجلی اصول و استلزامات هنجاری یک جامعه مطلوب تبدیل شده است. این شامل ارزش‌هایی مانند عدالت، شفافیت، مشارکت شهروندان، حقوق بشر، مدیریت کارآمد و توجه به رفاه عمومی می‌شود. این نوع حکمرانی به دنبال ایجاد یک نظام عادلانه، پایدار و مبتنی بر قانون است که به توسعه و بهبود زندگی مردم منجر شود. از این رو، حکمرانی مطلوب به‌عنوان یک الگوی مطلوب برای جوامع و نظام‌های حکومتی در جهان شناخته شده است که به تحقق اهداف توسعه، عدالت اجتماعی و حقوق بشر کمک می‌کند (کمپجانی و عیوضی، ۱۴۰۰: ۹۴).

۲-۱. حکمرانی مطلوب و مؤلفه‌های آن

از نظر بانک جهانی، حکمرانی به معنای «روش‌ها و فرایندهایی است که برای اداره و مدیریت یک کشور، سازمان یا جامعه به کار می‌رود. این شامل فرایندهای تصمیم‌گیری، اجرا، نظارت و ارزیابی است که توسط نهادهای دولتی و غیردولتی انجام می‌شود» (بانک جهانی، ۱۹۸۹: ۶۰). سازمان ملل متحد هم حکمرانی را به معنای روش‌ها و فرایندهایی می‌داند که برای تعیین سیاست‌ها، اجرای قوانین، تصمیم‌گیری‌های عمومی و مدیریت منابع در یک کشور یا جامعه به کار می‌رود. این شامل شفافیت، حسابرسی، مشارکت مردمی و عدالت اجتماعی است. حکمرانی از کلمه یونانی *kubernan* به معنای رهبری گرفته شده است (امینیان و همکاران، ۲۰۱۷: ۱۳۶). حکمرانی اعمال مجموعه‌ای از قوانین فنی است که حاکمان در چهارچوب آن‌ها کشور را اداره می‌کنند؛ یعنی حاکمان با روش پیاده‌سازی چرخه قدرت قانونی را در نهادهای اقتصادی، سیاسی و اجتماعی بر گونه حداقل تصدی‌گری و نیز طبق مناسبات کشور در تمامی سطوح اجرایی می‌کنند. از منظر بانک جهانی حکمرانی روشی برای رسیدن به توسعه است (Lateef, 1992:295). حکمرانی اشاره به پاسخگو بودن هم در حوزه سیاست‌گذاری و هم اجرا را دارد (شریفیان ثانی، ۱۳۸۰: ۱۴۹).

در حکمرانی، مجموعه‌ای از نظم، امنیت و تصمیمات سازمانی وجود دارد که نیازمند اعمال برخی محدودیت‌ها بر اساس اصول قانونی است. در واقع، قانون سیاسی به‌عنوان اصل اول در حکمرانی حائز اهمیت است. در این راستا، فن حکمرانی در عمل به معنای فن سیاست و

فن قانون است. مجریان با مسلط بودن بر این فنون و اصول فنی، سعی در راهبری و تنظیم سیاست‌ها برای قرار دادن کشور در مسیر توسعه پایدار و همه‌جانبه انسانی می‌کنند. در جامعه امروز، فن حکمرانی به صورت بدیعی چالش‌ها و بحران‌های بزرگ حکمرانی را در زوایای مختلف توجیه منطقی می‌کند. این فن در ابعاد وسیعی نشان می‌دهد که مدل‌های حکمرانی جدید فاقد منطق و عقلانیت اصیل هستند (ادیانی، ۱۳۹۷: ۳۲). در عمومی‌ترین استفاده، حکمرانی بر حرکت از رویکرد قبلی به نام حکومت به سمت حکمرانی یا جایگزینی اعمال قدرت بر با واگذاری قدرت به تاکید دارد (مروری بر مفهوم حکمرانی شبکه‌ای، ۱۳۹۵: ۳). در حکمرانی چند معنای متفاوت و همسو وجود دارد. حکمرانی به معنای «وضع قواعد سیاسی، اعمال قدرت قانونی و داوری به صورت رسمی و غیررسمی است. این شامل اعمال قوانین مبتنی بر قدرت سیاسی، اقتصادی و اداری است. فن حکمرانی نمادی از دولت فنی است که شرط پایداری آن، منطقی بین ثبات سیاسی، حاکمیت قانونی، کیفیت نظم سیاسی، امنیت سیاسی، اثربخشی و برنامه‌داری دولت است. همچنین، فن حکمرانی به مثابه عدالت اجتماعی و انصاف سیاسی برخوردار از فرصت‌های برابر سیاسی، اجتماعی و اقتصادی است. در کل، فن حکمرانی به مفهومی اشاره دارد که مبتنی بر اعمال قانون سیاسی، اقتصادی و سازمانی برای اداره یک کشور در تمامی سطوح محلی، ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی است» (ادیانی، ۱۳۹۷: ۱۷۲).

در این بین، حکمرانی اسلامی به معنای اجرای قوانین و اصول اسلامی در حکومت و ساختارهای سیاسی است. این نوع حکمرانی بر پایه ارزش‌ها و اصول دینی اسلام مانند عدالت، انصاف، شفافیت، مشارکت عمومی و توازن اجتماعی استوار است. اصول حکمرانی اسلامی شامل عدالت اجتماعی، توزیع منابع بر اساس نیازها و حقوق اجتماعی، شفافیت در امور عمومی، مشارکت عمومی در تصمیم‌گیری‌های مهم، حل و فصل اختلافات بر اساس اصول اسلامی و توازن اجتماعی است. این اصول به منظور ایجاد جامعه‌ای عادلانه، برابر و پایدار بر ارزش‌های اسلامی تأکید می‌کنند. در واقع حکمرانی اسلامی به عنوان مفهومی کامل و جامع، نه تنها به اجرای قوانین اسلامی در حکومت اشاره دارد، بلکه به تأسیس نظامی اجتماعی بر پایه ارزش‌ها و اصول دینی اسلام نیز می‌پردازد. این نوع حکمرانی به تحقق عدالت اجتماعی، توزیع منابع عادلانه، مشارکت عمومی و تعامل مثبت بین حاکم و مردم کمک می‌کند (Esposito, 1998). در حکمرانی مطلوب، اصولی مانند حاکمیت قانون، عدالت اجتماعی و مشارکت شهروندان نیز از اهمیت بسیاری برخوردار هستند. در این رویکرد، حاکمیت قانون به عنوان یک اصل اساسی تأکید شده و همه افراد، از جمله حاکمان، ملزم به رعایت قوانین و مقررات هستند. این اصل به حفظ نظم و عدالت در جامعه کمک و از تعسف و سوءاستفاده قدرت جلوگیری می‌کند. عدالت اجتماعی نیز

به‌عنوان یک اصل اساسی در حکمرانی مطلوب تأکید شده و به توزیع منصفانه منابع، فرصت‌ها و حقوق در جامعه می‌پردازد. این اصل بر اساس اصول عدالت و توزیع عادلانه ثروت، حقوق بشر و حقوق اجتماعی تأکید دارد و به تحقق توازن اجتماعی و کاهش نابرابری‌ها کمک می‌کند.

در حکمرانی مطلوب، مشارکت شهروندان نیز از اهمیت بالایی برخوردار است. این اصل به معنای دخالت شهروندان در تصمیم‌گیری‌های مربوط به جامعه و کشورشان است و تأکید بر ارتباط بین حکومت و مردم، افزایش شفافیت و اعتماد عمومی دارد؛ بنابراین، حکمرانی مطلوب با تأکید بر اصول حاکمیت قانون، عدالت اجتماعی و مشارکت شهروندان، به‌عنوان یک رویکرد مناسب و جامع برای اداره و راهبری جوامع مطرح شده است که به تحقق اهداف توسعه، عدالت اجتماعی و حقوق بشر کمک می‌کند.

۲-۲. مؤلفه‌ها و اصول حکمرانی مطلوب در سیره رضوی

مطالعه و تحلیل سیره امام رضا (علیه السلام) به ما امکان می‌دهد تا از تجربیات و آموزه‌های ایشان در حکمرانی اسلامی بهره‌برداری و از آن‌ها در کاهش مشکلات اجتماعی استفاده کنیم. نقش‌آفرینی امام رضا (علیه السلام) در برابر بحران‌های سیاسی و فرهنگی نشان می‌دهد که ایشان به‌درستی جامعه‌زمان خود را می‌شناختند و با آگاهی از فضای جامعه و حکومت، توانستند به مناظرات علمی بپردازند و فضای جامعه را به سمتی ببرند که نقشه‌های مامون عباسی بر همگان آشکار شود. از این رو، در مطالعه و تحلیل سیره امام رضا (علیه السلام) باید به دنبال دلالت‌های مرتبط با حکمرانی اسلامی باشیم. این دلالت‌ها شامل روایات، سخنان، رفتارها و تصرفات امام رضا (علیه السلام) در زمینه حکمرانی هستند. با بررسی این دلالت‌ها، می‌توانیم به درک عمیق‌تری از ویژگی‌های حکمرانی اسلامی در سیره امام رضا (علیه السلام) برسیم و از آن‌ها در کاهش مشکلات اجتماعی استفاده کنیم. به‌عنوان مثال، با بررسی روایات و سخنان امام رضا (علیه السلام) درباره عدالت، می‌توانیم به درک عمیق‌تری از اهمیت عدالت در حکمرانی اسلامی برسیم و از آن در راستای کاهش نابرابری‌ها و مشکلات اجتماعی استفاده کنیم (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲: ۳۱۰). همچنین، با بررسی رفتارها و سیره امام رضا (علیه السلام) در زمینه مشورت با مردم، می‌توانیم به درک عمیق‌تری از اهمیت مشورت و شورایی بودن در حکمرانی اسلامی برسیم و از آن در تصمیم‌گیری‌های جامعه‌پذیر و مشارکتی استفاده کنیم. امام رضا (علیه السلام) با رفتارهای خود نشان داده است که به تواضع و خدمت به مردم اهمیت می‌دهد. به‌عنوان مثال، امام رضا (علیه السلام) مکرر به مردم توصیه می‌کردند که به خدمت به همسایگان و نیازمندان توجه و در رفع مشکلات آن‌ها سعی کنند. از صولی روایت شده که گفت: مادر بزرگم [که مدتی افختار خدمتکاری امام رضا (علیه السلام) نصیبش شده بود] به ما گفت:

امام رضا علیه السلام پس از خواندن نماز صبح در اول وقت، سر به سجده می گذاشت تا هنگامی که آفتاب بالا می آمد، سپس برای رسیدگی به امور مردم [و برطرف نمودن حوائج آنان] می نشست و یا سوار شده پی کارهای دیگر می رفت. بندگان خاص خدا، هم پیوندی استوار با خداوند دارند، هم ارتباط خوبی با بندگان. رسیدگی به مشکلات مردم و رفع نیازهای آنان نیز از عبادت‌های بزرگ است و باید از خدا توفیق طلبید تا از دست ما خیری به مردم برسد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۹: ۹۰).

در حکمرانی مطلوب، توجه به نیازهای مردم از اهمیت بالایی برخوردار است. سیره رضوی نیز به عنوان یکی از مثال‌های برتر حکمرانی نشان می دهد که چگونه می توان با توجه به نیازهای مردم، به خوبی و عدالت در حکمرانی عمل کرد. در حکمرانی مطلوب، نیازهای مردم در زمینه‌های مختلفی مانند اقتصاد، اشتغال، آموزش و پرورش، مسکن، امنیت و عدالت اجتماعی باید مورد توجه قرار گیرد. حاکمان اسلامی مسئولیت دارند تا با برنامه‌ریزی و اجرای سیاست‌های مناسب به ارضای این نیازها بپردازند. از طرفی، سیره رضوی نشان می دهد که چگونه حکمرانان اسلامی باید با توجه به نیازهای مردم، به خوبی و عدالت در حکمرانی عمل کنند. از جمله ویژگی‌های سیره رضوی می توان به عدالت، مدیریت منابع، توجه به نیازهای ضعف‌کشوران، رعایت حقوق انسانی و توسعه اجتماعی اشاره کرد.

در بحث حکمرانی اسلامی، یکی از مسائل مهم مورد بحث، انطباق یا عدم انطباق اصول کلی نظریه حکمرانی با احکام و آموزه‌های اسلامی است. به عبارت دیگر، پرداختن به این سوال که آیا می توان اصول و رهنمودهای حکمرانی را با استفاده از متون و ادبیات اسلامی مستند ساخت یا خیر؟ در فلسفه سیاسی اسلام، هدف همه باید تلاش برای رسیدن به «حکمرانی خوب» در جامعه باشد. تحقق این نوع حکمرانی، به تأمین نیازهای مادی و معنوی جامعه وابسته است. این شامل حاکمیت قانون، آبادانی شهرها، افزایش رفاه عمومی و ایجاد امنیت و همچنین گسترش معنویت و ارزش‌های دینی است. از منظر امام رضا علیه السلام، می توانیم هدف‌گذاری در حکومت اسلامی را با هدف‌گذاری «حکمرانی خوب» در نظریه حکمرانی مقایسه کنیم. در این مقایسه، مؤلفه‌های مهم حکمرانی اسلامی شامل توجه به اصول و آموزه‌های دینی، حاکمیت قانون، توسعه مادی و انسانی، رفاه عمومی و ایجاد امنیت است؛ بنابراین، برای ساختن اصول و رهنمودهای حکمرانی اسلامی، می توان از متون و ادبیات اسلامی استفاده کرد. این متون و ادبیات شامل قرآن کریم، سنت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و آثار علمای شیعه و سنی است. با مطالعه و تحلیل این متون، می توان اصول و رهنمودهایی برای حکمرانی اسلامی استخراج کرد که با احکام و آموزه‌های اسلامی سازگاری داشته باشند (میدری و خیرخواهان، ۱۳۸۳: ۴۸۷). مهم‌ترین مؤلفه‌های حکمرانی مطلوب

با استفاده از دیدگاه حضرت رضا (علیه السلام) را می‌توان در چند مورد خلاصه کرد.

۲-۲-۱. تعامل و همکاری مردم و حکومت در حکمرانی

در حکمرانی مطلوب، رابطه مردم با حکومت بسیار مهم است و بر اساس اصول و آموزه‌های اسلامی شکل می‌گیرد. در حکمرانی اسلامی، رابطه مردم با حکومت بر اساس مشارکت، نظارت و استفاده از نظرات و آرای مردم و نهادهای مردمی شکل می‌گیرد. همچنین، حکومت اسلامی باید به حداکثرسازی مشارکت مردم در تصمیم‌گیری‌ها، ارتقای سطح عملکردی حکومت، کاهش فساد و افزایش اعتماد مردمی و مشروعیت نظام تمرکز کند. همچنین، حفظ و توسعه فرهنگ اصیل دینی نیز از وظایف حکومت اسلامی است.

امام رضا (علیه السلام) در روابط حکومت و مردم، تأکید بر ارتباط نزدیک و مؤثر بین حاکم و مردم داشتند. امام رضا (علیه السلام) به مسئولان و حاکمان نیز توصیه می‌کردند که به نیازها و مشکلات مردم توجه کنند و به آن‌ها کمک کنند. ایشان به حاکمان توصیه می‌کردند که عدالت را در تصمیم‌گیری‌ها و اجرای قوانین رعایت کنند و به مردم حقوق و عدالت را بدهند. فضل‌بن شاذان درباره فلسفه وجودی و وظایف دولت دینی از امام رضا (علیه السلام) روایت می‌کند:

اگر خداوند برای آنان پیشوا، فرمانروا، امانتدار و نگهبان قرار نداده بود، شریعت به فرسودگی می‌گرایید و دین از دست می‌رفت و سنت و احکام دگرگون می‌شد و بدعت‌گذاران بر آن می‌افزودند و بی‌دینان از آن می‌کاستند و مسائل بر مسلمانان مشتبه می‌شد؛ چراکه ما مردم را با وجود همه اختلاف‌ها و تفاوت درخواست‌ها و پراکندگی جهت‌هایی که با یکدیگر دارند، ناقص، نیازمند و غیرکامل می‌دانیم؛ پس اگر خداوند سبحان برای حفظ شریعت، زمامدار و محافظ قرار نداده بود، مردم به فساد کشیده شده و مسائل شرعی سنت‌ها و احکام و ایمان دگرگون می‌شد و در این ارتباط اکثریت به فساد و تباهی می‌گراییدند. در واقع سیاست و حکومت در سیره رضوی هدایت‌کننده انسان به سوی عادت و فضیلت است (حاتمی، ۱۳۹۸: ۲۰۲).

در نظریه سیاسی اسلام، حکومت به‌عنوان یک نهاد ضروری و تخلف‌ناپذیر در هر گونه اجتماعی از انسان‌ها که با هدف کسب آسایش و آرامش گرد هم جمع شده‌اند، تلقی می‌شود. در این نظریه، اهمیت فردی که سررشته امور را به دست خواهد گرفت، بر اساس آثار و نتایج حکمرانی قائلانه است و این مسئله در ضرورت حکومت تأثیری نخواهد داشت. امام رضا (علیه السلام) در این زمینه فرمودند:

امامت و رهبری، رشته‌داری دین و نظام‌بخشی مسلمانان است و موجب اصلاح دنیا و عزت و

سربلندی مؤمنان است (میدری و خیرخواهان، ۱۳۸۳: ۴۸۶).

در نامه‌ای که امام رضا علیه السلام به مأمون نوشته بود، ایشان توصیه می‌کنند که در امور امت محمد صلی الله علیه و آله و ولایت امامت، تقوا و پرهیزگاری داشته باشد و امور مسلمانان را به دست دیگران واگذار کند. امام رضا علیه السلام در این نامه به نقصان امور مسلمانان و ظلم به مهاجرین و انصار اشاره می‌کنند و می‌فرمایند که این افراد مظلوم به تنهایی درگیر مشکلات و ناتوانی‌های خود هستند و کسی نیست که به شکایت آن‌ها گوش فرا دهد (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۶).

رابطه امام با امت در حکمرانی نقش بسیار مهمی دارد، به خصوص در مسائل مالی و حل مشکلات اقتصادی. امام رضا علیه السلام در گفت‌وگو با مأمون بیان کرده‌اند که دولت و حاکمیت با مردم فاصله ندارد و هرگونه انحراف و ظلمی که از هر کسی صورت بگیرد، به سرعت به امام می‌رسد و او تلاش می‌کند تا ظلم را برطرف کند. از این رو، در طرح خطوط سیاسی حاکم بر مسائل اقتصادی و سیاست اقتصادی دولت اسلامی، رابطه امام و امت بسیار مهم است. امام رضا علیه السلام در این باب می‌فرمایند:

امام، همنشینی صمیمانه است، پدری مهربان است. برادری مهربان است و مادری نیکوکار نسبت به فرزند کوچک است و در هنگام بروز مشکلات ناگوار، پناه مردمان است (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۲۰۰).

با توجه به این نقل قول از امام رضا علیه السلام، حاکم باید به گونه‌ای باشد که همه به‌ویژه طبقات محروم، بتوانند به او دسترسی داشته باشند و خواسته‌های خود را به او ارائه کنند. در این حدیث، آرمانی‌ترین شکل رابطه دولت و مردم به تصویر کشیده شده است.

در حکمرانی، یکی از اصول اساسی در مناسبات میان حاکمیت و مردم، مدارا و رعایت اصل انصاف است. امام رضا علیه السلام نیز در سیره نظری و عملی خود، اهمیت بسیاری را برای حکمرانی اسلامی و ولایت بر امور جامعه مسلمین قائل بوده است. رعایت اصل مدارا همراه با رعایت ادب و احترام متقابل در گفت‌وگو از مهم‌ترین اصول در سیره امام رضا علیه السلام است (روحی برندق، ۱۳۹۶: ۲۰). مدارا به معنای رفتار مهربانانه و متعادل با دیگران است و در ارتباط با حکمرانی، به معنای رفتار مهربانانه و عادلانه حاکم نسبت به مردم است. این رفتار مهربانانه و مدارا، زمینه‌ساز آن می‌شود تا طرف مقابل در برابر هر حرف و عقیده‌ای حالت موضع‌گیری نگیرد و فرصت برای پذیرش نظر و تبادل افکار فراهم شود. در سیره امام رضا علیه السلام آمده است که ایشان نرمی و مدارا را در حق پیروان سایر آیین‌ها رعایت می‌کردند. به‌عنوان مثال، معمر بن خلاد می‌گوید:

به امام رضا (علیه السلام) گفتم: برای پدر و مادرم دعا کنم، با اینکه آن‌ها حق را نشناختند (ظاهراً در اینجا حق یعنی امامان و آل پیامبر (علیهم السلام)). امام فرمود: به آن‌ها دعا کن و صدقه برای آن‌ها بده و اگر در قید دنیا هستند و حق را نمی‌شناسند، با آن‌ها مدارا کن؛ زیرا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: خداوند مرا با رحمت مبعوث نمود نه با درشتی و نامهربانی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۱۵۹؛ طبرسی، ۱۳۸۵ق: ۱۵۹) با توجه به دیدگاه اسلام، حکومت اسلامی ارزش و اهمیت خود را در صورتی دارد که به‌عنوان وسیله‌ای برای احقاق حقوق مظلومان و خدمت به محرومان و نیازمندان عمل کند. هدف اصلی حکومت اسلامی، امدادسانی و کمک به رشد و تعالی مادی و معنوی بندگان ضعیف و نیازمندان است. امام رضا (علیه السلام) در این زمینه می‌فرماید:

امامت، زمام دین است و نظام مسلمانان و اصلاح و آبادانی دنیا و عزت مؤمنان (همان، ج ۱: ۲۰۰)؛ بنابراین، از دیدگاه اسلام، حکومت اسلامی به‌عنوان زمام دین و نظام مسلمانان، مسئولیت احقاق حقوق مظلومان و خدمت به محرومان و نیازمندان را بر عهده دارد. هدف اصلی حکومت اسلامی، امدادسانی و کمک به رشد و تعالی مادی و معنوی بندگان ضعیف و نیازمندان است. این حکومت باید به‌عنوان وسیله‌ای برای احقاق حقوق از دست رفته مظلومان عمل کند و به خدمت مردمان ضعیف و نیازمند باشد.

امام رضا (علیه السلام) به اهمیت حاکمان در ارتباط مستقیم با مردم توجه می‌کردند. ایشان تأکید می‌کردند که حاکمان باید با مردم در ارتباط باشند و نیازها و مشکلات آن‌ها را بشنوند و در راستای رفع‌شان تلاش کنند. مأمون در نامه‌ای به امام رضا (علیه السلام) از آن حضرت خواستند تا به خراسان بیاید. امام رضا (علیه السلام) هرگز به درخواست او جواب مساعد نمی‌داد:

«فَلَمْ يَزَلِ الْمَأْمُونُ يُكَاتِبُهُ فِي ذَلِكَ حَتَّى عَلِمَ أَنَّهُ لَا مَجِيصَ لَهُ وَ لَا يَكْفُ عَنْهُ»؛ مأمون پیوسته در این باره نامه‌نگاری می‌کرد تا آنکه امام (علیه السلام) راه‌گریزی ندید؛ چراکه مأمون دست‌بردار نبود. مأمون به امام گفت: من در نظر دارم خودم را از خلافت عزل کنم و آن را به تو واگذارم و با تو بیعت کنم. امام رضا (علیه السلام) به او فرمود: «اگر این خلافت، حقّ توست و خداوند، آن را برایت قرار داده است. پس جایز نیست جامه‌ای را که خداوند بر تو پوشانده است، درآوری و بر دیگری بپوشانی و اگر خلافت، حقّ تو نیست، تو حق نداری چیزی را که متعلق به تو نیست، به من واگذاری!». مأمون گفت: ای پسر پیامبر خدا! باید این کار را بپذیری. فرمود: «هرگز به میل خود، این کار را نمی‌کنم.» مأمون چند روزی به امام (علیه السلام) اصرار ورزید، تا اینکه از پذیرفتن او نومید شد و گفت: پس اگر خلافت را نمی‌پذیری و بیعت مرا با خود دوست نمی‌داری، لا اقل ولی عهد من باش تا بعد از من، خلافت به تو برسد (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸ق: ۳۷۵).

هدف حکمرانی در منظر و اندیشه امام رضا (علیه السلام) اجرای حدود الهی است. امام در هنگام تنظیم سند ولایت‌عهدی جملاتی را بر زبان می‌آورد که تمایز میان سبک حکمرانی رضوی را با سبک و سیاق سیاست دشمنانشان را بیان می‌کند. حضرت در این باره می‌فرماید:

«... اگر چیزی از پیش خود آوردم، یا در حکم تغییر و دگرگونی در انداختم، شایسته این مقام نبوده، خود را مستحق کیفر نموده‌ام و من به خدا پناه می‌برم از خشم او...» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۱۱۱). بیان این جمله خود بیانگر آن است که همگی در برابر قانون یکسان و برابر هستند و خلیفه و هر حاکم دیگری در صورت خطا و اشتباه مصون از هرگونه مجازات و بازخواستی نیست، بلکه حاکم و پادشاه باید خود پاسدار قانون باشد.

۲-۲-۲. انتقادپذیری و پاسخگویی در برابر مردم

اهمیت شفافیت، انتقادپذیری و پاسخگویی در حکومت اسلامی بسیار زیاد است و با توجه به اصول و آموزه‌های اسلامی، این موارد به‌عنوان اصول اساسی حکمرانی در نظام اسلامی تلقی می‌شوند. این اصول اساسی به‌منظور تقویت اعتماد عمومی، افزایش شفافیت در فرایندهای تصمیم‌گیری، ارتقای انصاف و عدالت و تقویت ارتباط بین حکومت و مردم اجرا می‌شوند (پدرام، ۱۳۸۱: ۸۶). این اصول در سیره امامان اطهار (علیهم السلام) به‌ویژه امام رضا (علیه السلام) به‌خوبی مشاهده می‌شود. امام رضا (علیه السلام) اهمیت بسیاری به انتقادپذیری و پاسخگویی در حکومت اسلامی می‌دادند. ایشان به مردم اطلاعات لازم را ارائه می‌کردند، حرف‌های مردم را گوش می‌کردند و به آن‌ها پاسخ می‌دادند.

حاکم در حکومت اسلامی باید به انتقادات و نقدهای مردم و نهادهای مختلف گوش دهد و آن‌ها را بپذیرد و بررسی کند. انتقادپذیری به معنای قدرت پذیرش نقدها و اصلاح خطاهاست. حاکم باید به انتقادات با احترام و بازخورد مناسب واکنش نشان دهد. انتقادپذیری و حاکم کردن فضای نقد در سیره رضوی و به‌خصوص در مناظرات ایشان از اهمیت خاصی برخوردار است. امام رضا (علیه السلام) در مناظرات خود به طرف مقابل اجازه می‌دادند هر سؤالی هم داشته باشد، بپرسد. این نشان می‌دهد که امام رضا (علیه السلام) به اهمیت فضای نقد و تحمل قول مخالف تأکید می‌کردند. در یکی از مناظراتی که امام رضا (علیه السلام) با جاثلیق داشتند، جاثلیق در خطاب به امام گفت:

«مطلبی را که از انجیل برایم روشن شد، انکار نمی‌کنم بلکه بدان اذعان دارم. در همین حین، امام رضا (علیه السلام) خطاب به حاضران فرمودند: شاهد اقرار او باشید» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۴۲۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰: ۳۰۲).

این نقل از مناظره نشان می‌دهد که امام رضا (علیه السلام) به اهمیت فضای نقد و انتقادپذیری تأکید می‌کردند. ایشان به طرف مقابل خود اجازه می‌دادند تا سؤالات و ادعاهای خود را مطرح کنند و امام رضا (علیه السلام) با تحمل قبول مخالف و اقرار جاثلیق، به حاضران نشان می‌دهند که او از انتقاد و نقد استقبال می‌کند. ضمن اینکه پاسخگویی نیز به‌عنوان مؤلفه‌ای مهم از اهمیت خاصی برخوردار است. حاکم در حکومت اسلامی باید به نیازها و مشکلات مردم پاسخگو باشد. او باید به درخواست‌ها و شکایات مردم به‌صورت سریع و مؤثر واکنش نشان دهد و تلاش کند تا مشکلات را حل و نیازهای مردم را برآورده کند. علاوه بر این، حاکم در حکومت اسلامی باید به مشورت‌ها و نظرات مردم و نهادهای مختلف توجه کند. او باید در تصمیم‌گیری‌های مهم، نظرها و پیشنهادهای مردم را جمع‌آوری کند و در نظر بگیرد. مشورت‌طلبی به معنای اعتراف به ارزش نظرات دیگران و بهره‌گیری از تجربه و دانش آن‌هاست. به‌عبارت دیگر در حکمرانی اسلامی، پرسشگری و پاسخگویی از سوی مردم و حکومت یکی از مؤلفه‌های حکمرانی اسلامی و از مصداق‌های آزادی فکری در نظام اسلامی تلقی می‌شود (عمید زنجانی، ۱۳۸۷: ۱۵۲). در عصر امام رضا (علیه السلام) نیز این مؤلفه‌ها به خوبی عمل می‌شد. در اسلام، آزادی اندیشه و ابراز عقیده به‌عنوان یکی از اصول اساسی تلقی می‌شود و در هیچ آیین دیگر به اندازه اسلام، آزادی اندیشه به این میزان وجود ندارد (محمدی ری شهری، ۱۳۹۳: ۱۱). در اسلام، مخالفان نیز می‌توانند حتی پیش از رهبران آن آیین، عقیده خود را ابراز و در گفت‌وگویی با آن‌ها شرکت کنند و در قبول یا رد آنچه می‌شنوند، آزاد باشند. امام رضا (علیه السلام) هیچ‌گاه جلوی اظهار نظر و پرسش مردم را نمی‌گرفتند و خود را در برابر مردم پاسخگو می‌دانستند. ایشان هرگز مردم را کوچک نمی‌شمردند و آن‌ها را به کسب علم و تأمل در آن تشویق می‌کردند. امام رضا (علیه السلام) در این زمینه می‌فرمایند: العلم خزائن و مفاتیحه السؤال؛ دانش گنجینه‌ای در بسته و کلید آن سؤال است (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۲۸). این حدیث نشان می‌دهد که در اسلام، پرسشگری و پاسخگویی از سوی مردم و حکومت به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های حکمرانی اسلامی محسوب می‌شود. امام رضا (علیه السلام) به اهمیت پرسش و جست‌وجوی علم توسط مردم تأکید می‌کنند.

در اسلام، مشورت کردن و استفاده از شورا در امور حکومتی و اداری از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. روایات اهل بیت (علیهم السلام) نیز به اهمیت و جایگاه با ارزش مشورت اشاره می‌کنند. امام رضا (علیه السلام) نیز از مشورت مردم در حکومت بهره می‌بردند و بر اهمیت آن تأکید می‌کردند. یکی از روایات مرتبط با مشورت در سیره امام رضا (علیه السلام) به شرح زیر است:

حسن بن جهم می‌گوید که به همراه جمعی در خدمت امام رضا (علیه السلام) بودند. بعد از یادکردن پدر بزرگوارشان، امام رضا (علیه السلام) فرمودند: با اینکه عقل وی بر همه مردم برتری داشت و هیچ عقلی با

او برابری نمی‌کرد، با این حال در بسیاری از وقت‌ها با یکی از غلامان سیاه‌پوست خود مشورت می‌کرد. به آن حضرت گفته شد: آیا با چنین کسی مشورت می‌کنی؟ در پاسخ فرمود: چه بسا خدای تبارک و تعالی مشکل را با زبان چنین شخصی برطرف نماید. آن حضرت بسیاری از اوقات دربارهٔ مزرعه یا باغ نظر می‌خواست و به سخن آن‌ها عمل می‌کرد (همان، ۱۴۲۵، ج ۲: ۲۹) همچنین، امام رضا علیه السلام از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله نقل می‌کنند که فرمودند: هر کس آمد و خواست میان امت پراکندگی ایجاد کند و امر جامعه را غاصبانه از روی استبداد بدون مشورت با دیگران به دست گیرد، او را بکشید؛ زیرا خداوند عزوجل بدان اذن داده است (همان، ۱۳۷۸، ج ۲: ۶۲).

۲-۳-۲. تأکید بر ایجاد عدالت اجتماعی و حاکمیت قانون

حاکمیت قانون بر این اصل تأکید دارد که حکومت با پیروی از قانون می‌تواند به صورت منصفانه و عادلانه عمل کند و منافع شهروندان را تأمین نماید و در خدمت منافع ملی باشد (ادیانی، ۱۳۹۷: ۲۰۶). در سیرهٔ امام رضا علیه السلام، ایجاد عدالت اجتماعی و حاکمیت قانون به عنوان دو اصل اساسی و حیاتی مورد تأکید و توجه بود. امام رضا علیه السلام به اهمیت ایجاد عدالت اجتماعی و توزیع منابع و فرصت‌ها به طور برابر بین افراد جامعه تأکید می‌کردند. ایشان معتقد بودند که همهٔ افراد باید برابر دریافت و دسترسی به منابع و فرصت‌های اجتماعی باشند و هیچ کس نباید به دلایل نژادی، اجتماعی یا اقتصادی مورد تبعیض قرار بگیرد. همچنین، امام رضا علیه السلام به اهمیت حاکمیت قانون و رعایت حقوق مردم تأکید می‌کردند. ایشان معتقد بودند که حاکمان باید بر اساس قوانین و قواعد قانونی عمل کنند و هیچ کس را مورد تبعیض قرار ندهند. امام رضا علیه السلام به اجرای عدالت و انصاف در تصمیم‌گیری‌ها و اجرای قوانین تأکید می‌کردند و به سوءاستفاده نکردن از قدرت توسط حاکمان توجه داشتند. از منظر امام رضا علیه السلام حاکم عادل و اجرای قوانین عادلانه دو امر لازم و ملزوم هستند. امام رضا علیه السلام در همین زمینه می‌فرمایند: رعایت قوانین عادلانه از طرف حکومت و اجرای اصل مساوات برای مردم در زمینه سیاست نیز از ضروری‌ترین مسائل است و در چنین حکومتی اختلاف طبقاتی و تبعیض میان افراد و ریختن مال به جیب دوستان وجود ندارد، بلکه همه در حقوق اجتماعی با هم برابرند، بدون اینکه امتیازی میان افراد وجود داشته باشد یا بر کسی به خاطر مصلحت دیگری ستم شود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۲۹۴).

امام رضا علیه السلام معتقد بودند که حاکمان باید در تصمیم‌گیری‌ها و اجرای قوانین به عدالت عمل کنند و هیچ کس را مورد تبعیض قرار ندهند. ایشان به اهمیت رعایت حقوق مردم و سوءاستفاده نکردن از قدرت توسط حاکمان تأکید می‌کردند. امام رضا علیه السلام به عدالت و برابری در حکومت اسلامی تأکید می‌کردند و می‌فرمودند که حاکمان باید در تصمیم‌گیری‌ها و اجرای قوانین به

عدالت عمل کنند و هیچ کس را مورد تبعیض قرار ندهند. در نامه‌ای که امام رضا (علیه السلام) به فرزندش امام جواد (علیه السلام) نوشته بود، به او توصیه می‌کند که به رعایت حقوق مردم بیشتر توجه کند. در این نامه، امام رضا (علیه السلام) به امام جواد (علیه السلام) می‌گوید:

شنیده‌ام وقتی که تو سوار بر اسب می‌شوی و به جایی می‌روی، غلامان تو را از در کوچک می‌برند و این کار به خاطر بخل غلامان است تا هیچ خیری از توبه کسی نرسد. امام رضا (علیه السلام) به امام جواد (علیه السلام) توصیه می‌کند که وقتی سوار می‌شود، درهم و دینار همراه خود ببرد و به هر کسی که تقاضای کمک کرد، کمک کند. همچنین، وقتی عموها و عموزادگان از او تقاضای کمک کردند، کمتر از پنجاه دینار به آن‌ها نهد و اگر بیشتر داد، اختیار با خودش باشد. امام رضا (علیه السلام) می‌خواهد که امام جواد (علیه السلام) در پرتو انفاق، مقام و منزلت خود را در نزد خداوند ارجمند کند و به او می‌گوید: «پس انفاق کن و از صاحب عرش در مورد تنگدستی خود نترس.» این نامه نشان می‌دهد که امام رضا (علیه السلام) به فرزندش توصیه می‌کند که به رعایت حقوق مردم و انفاق به نیازمندان توجه کند و از بخل و تنگدستی دوری کند (قمی، ۱۳۷۷: ۱۵۲).

در سیره امام رضا (علیه السلام) وظایف دولتمردان و رعایت حقوق مردم از جایگاه والایی برخوردار است. در یکی از روزها، مأمون به خدمت امام رضا (علیه السلام) رسید و نامه‌ای در دست داشت که فتح روستاهایی از منطقه کابل به دست سپاهیان اسلام را خبر می‌داد. امام رضا (علیه السلام) از او پرسید:

آیا فتح روستایی از منطقه کفر تو را شادمان می‌کند؟ مأمون گفت: آیا این مایه خرسندی نیست؟ امام رضا (علیه السلام) به او گفت: درباره امت محمد (صلی الله علیه و آله) و حکومتی که برایشان داری، از خدا بترس. چه تو کارهای مسلمانان را تباه ساختی و کار را به دست کسانی سپرده‌ای که به غیر حکم خدای بزرگ دآوری می‌کنند. خود در این سرزمین مانده‌ای و هجرت و فرود آمدن وحی را ترک کرده‌ای. بر مهاجران و انصار با نبودن تو ستم می‌رود و سوگند و پیمان هیچ مؤمنی را نگاه نمی‌دارند. روزگار بر مظلومان به سختی می‌گردد و آنان برای زندگی به هزینه‌ای دسترسی ندارند و کسی را نمی‌یابند که از زندگی خویش شکایت برند. آیا نمی‌دانی والی مسلمانان همچون تیرک میان چادر است که هر کس بخواهد به آن دسترسی دارد؟ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۵: ۴۹).

۲-۲-۴. احترام به حقوق بشر و کرامت انسانی

شاید بزرگ‌ترین شاخصه در میان مؤلفه‌های سبک زندگی رضوی، رعایت کرامت انسانی در سیره آن امام بزرگوار باشد. یکی از نکات بارز در این شاخصه در سیره رضوی این است که ایشان به تمامی انسان‌ها از نظر حقوق جامعه و حقوق بشر یکسان نگاه می‌کردند و گروهی را برتری

نمی‌دادند. در واقع، امام رضا (علیه السلام) رعایت کرامت انسانی را درباره همه پیروان ادیان و مذاهب داشتند؛ بنابراین حفظ کرامت انسانی در اندیشه و سیره رضوی از اهمیت خاصی برخوردار بود و هیچ‌گونه تبعیضی در رفتارهای اجتماعی ایشان وجود نداشت. چنان‌که وقتی اباصلت به امام رضا (علیه السلام) عرض کرد که مردم می‌گویند «شما مردمان را بندگان خود می‌شمارید» امام بسیار از این سخن برآشفتنده و ضمن رد این ادعا، خداوند را شاهد می‌گیرند که هیچ‌یک از امامان معصوم این فکر و اندیشه را نداشته‌اند بلکه بیشترین سختی‌ها و توهین‌ها به آنان شده است: «اللهم فاطر السموات والأرض عالم الغیب والشهادة أنت شاهد بأنی لم أقل ذلك قط ولا سمعت أحداً من آبائی قاله قط وأنت العالم بما لنا من المظالم عند هذه الأمة وإن هذه منها؛ خداوند! ای آفریننده آسمان‌ها و زمین و آگاه از اسرار نهان و آشکار، تو شاهد هستی که من قطعاً چنین سخنی نگفته‌ام و هیچ‌کدام از آباء من هم چنین سخنی را نگفته‌اند. خدایا تو شاهد هستی که این ظلم‌ها از جانب این امت به ما می‌رسد که این یکی از آن‌هاست» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۸۴).

علاوه بر این، امام رضا (علیه السلام) کرامت انسانی همه افراد را نگه می‌داشتند و جایگاه اجتماعی و مقام افراد فرقی در اندیشه ایشان نمی‌کرد. «امام (علیه السلام) همواره پس از فراغت از کارهای خود، آن‌گاه که تنها می‌شد، تمام خدمتگزاران و کارگران اطراف خود از بزرگ و کوچک را گرداگرد وجودش جمع می‌نمودند، با ایشان سخن می‌گفت و انس می‌گرفت. هر زمان در کنار سفره می‌نشست، بزرگ و کوچک را فرا می‌خواند و در کنار خود می‌نشاند. حتی متصدیان اصطبل و رگ‌زن را» (همان: ۱۵۹).

امام رضا (علیه السلام) همواره بر اخلاق نیکو تاکید داشتند، چراکه اخلاق نیکو باعث کرامت انسانی می‌شود. از این رو، این مسئله در سبک زندگی اسلامی به‌ویژه سبک زندگی رضوی بسیار مهم است. بدون شک انسان برای رسیدن به کمال الهی نیازمند الگویی مناسب برای طی کردن مسیر است. یکی از این الگوهای بی‌نظیر وجود حضرت رضا (علیه السلام) برای مسلمانان جهان به‌ویژه ما ایرانی‌هاست. «ابراهیم بن عباس» در همین زمینه می‌گوید: «هیچ‌گاه ندیدم که امام رضا (علیه السلام) در سخن بر کسی جفا ورزد، و نیز ندیدم که سخن کسی را پیش از تمام شدن قطع کند، هرگز نیازمندی را که می‌توانست نیازش را برآورده سازد رد نمی‌کرد، در حضور دیگری پایش را دراز نمی‌فرمود، هرگز ندیدم که کسی از خدمتکاران و غلامانشان بدگویی کند، خنده او قهقهه نبود، بلکه تبسم بود، چون سفره غذا به میان می‌آمد همه افراد خانه حتی دربان و مهتر را نیز بر سفره خویش می‌نشاند و آنان همراه با امام غذا می‌خوردند. شب‌ها کم می‌خوابید و بیشتر بیدار بود و بسیاری از شب‌ها تا صبح بیدار می‌ماند و به عبادت می‌گذرانند، بسیار روزه می‌داشت

وروزه سه روز در هر ماه را ترک نمی‌کرد، کار خیر و انفاق پنهان بسیار داشت و بیشتر در شب‌های تاریک مخفیانه به فقرا کمک می‌کرد (طبرسی، ۱۴۱۷ق: ۳۱۴).

بنابراین اگر به سیره نظری و عملی امام رضا (علیه السلام) بنگریم، آینه تمام‌نمای اخلاقی اسلامی را در مقام نظر و عمل می‌بینیم. در سیره امام رضا (علیه السلام) کرامت انسانی به مراتب جایگاه ارزشمندتری نسبت به جایگاه اجتماعی افراد داشت. رفتار امام رضا (علیه السلام) با مردم از نحوه ارتباط و نشست و برخاست ایشان با مردم مشخص می‌شود. یاسر خادم در باب سیره امام رضا (علیه السلام) و رعایت کرامت انسانی می‌گوید: «امام (علیه السلام) همواره پس از فراغت از کارهای خود، آن‌گاه که تنها می‌شدند، تمام خدمتگزاران و کارگران اطراف خود از بزرگ و کوچک را گرداگرد وجودش جمع می‌نمودند، با ایشان سخن می‌گفتند و آنس می‌گرفتند. هر زمان در کنار سفره می‌نشست، بزرگ و کوچک را فرا می‌خواندند و در کنار خود می‌نشاندند. حتی متصدیان اصطبل و رگزن را» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۱۵۹).

علاوه بر این، نگاهی به سیره رضوی نشان می‌دهد که امام رضا (علیه السلام) هیچ‌گاه در سخن گفتن به کسی جفا نکردند. هر که با او گفت‌وگو می‌کرد، کلامش را قطع نمی‌کردند و فرصت می‌دادند تا آخرین سخن خود را بگوید. اگر کسی حاجتی نزد او می‌آورد، در صورت امکان ابداً او را مأیوس نمی‌کرد (همان، ج ۱: ۱۸۴). علاوه بر این، ترویج مکتب اخلاقی امام رضا (علیه السلام) همان گفتمان اسلام و آموزه‌های قرآنی است. در شرایط کنونی جامعه ایران که هدف همه‌های فرهنگی غرب و جبهه‌های استکبار هستیم باید محوریت اخلاق و سیره رضوی را در جامعه عملیاتی کنیم. برای حل مشکلات کنونی چاره‌ای جز نهادینه کردن فرهنگ گفت‌وگو و اخلاق رضوی در جامعه نداریم. همچنان که حضرت خودشان در مناظراتشان اخلاق را به‌عنوان یک اصل مهم مبنا قرار می‌دادند.

امام رضا (علیه السلام) اهمیت بسیاری به رعایت حقوق و کرامت انسانی می‌دادند. آموزه‌های ایشان نشانه‌توجه ویژه به ارزش‌های انسانی و احترام به دیگران است. همچنین به اهمیت تربیت و ترغیب به اعمال نیکو و احترام به دیگران تأکید داشتند و به رعایت حقوق انسانی و احترام به ارزش‌های انسانی توجه می‌کردند. ایشان معتقد بودند که همه افراد باید به‌عنوان اعضای جامعه با احترام و عدالت مورد توجه قرار بگیرند و با هیچ‌کس به دلیل نژاد، جنسیت، مذهب و سایر ویژگی‌ها تبعیض ایجاد نکنند. امام رضا (علیه السلام) به عدالت و مساوات توجه می‌کردند و معتقد بودند عادل کسی است که حقوق و استحقاقات دیگران را رعایت کند و با آن‌ها به‌تعمیل پیردازد. ایشان به اهمیت رعایت استحقاقات هر فرد توسط دیگران تأکید می‌کردند و می‌فرمودند که هر

کس باید حق خود را دریافت کند؛ بنابراین، عدالت به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های مهم در سیره و معارف امام رضا (علیه السلام) مطرح می‌شود. ایشان به اهمیت عدالت در امامت و رهبری توجه داشتند و معتقد بودند که امام باید به عدالت عمل کند و در قضاوت‌ها عادل باشد و به وعده‌های خود وفا کند. امام رضا (علیه السلام) به مساوات و عدالت در جامعه تأکید می‌کردند و از امام و رهبر جامعه خواسته می‌شد که به عدالت و مساوات عمل کند (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲: ۳۱۰).

امام رضا (علیه السلام) تحقق حکمرانی مطلوب را در ترویج گفت‌وگو و پرهیز از جدل می‌دانستند. در عصر امامت امام رضا (علیه السلام)، گفت‌وگوهای علمی و فلسفی بین تمدن‌ها و اقوام مختلف بسیار رواج داشت. ایشان در جلسات گفت‌وگو و مناظره به تبیین علوم اسلامی می‌پرداختند. یکی از راهبردها و ویژگی‌های اصلی گفت‌وگوهای امام رضا (علیه السلام)، قابل فهم بودن و دوری از مباحث جدلی و تعصب بود. امام رضا (علیه السلام) در گفت‌وگوها و مناظرات خود به استدلال منطقی و عقلانی توجه و سعی می‌کردند مباحث را به‌صورت آرام و با احترام به نظرات دیگران بررسی کنند. ایشان به دوری از جدل و تعصب تأکید می‌کردند و به جای آن، به تبادل نظر سازنده و ارتباط مؤثر با دیگران توجه می‌کردند. امام رضا (علیه السلام) در مواجهه با عمران صابی که یکی از متکلمان معروف بود، به او گفت: سؤال کن، اما اعتدال را از دست مده و از کلمات نامناسب و انحراف از اصل انصاف پرهیز (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۱۸۳؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۴۰۲).

این مسئله نشان می‌دهد که امام رضا (علیه السلام) به دوری از تعصب و غرض‌ورزی تأکید می‌کردند و از طرف مقابل نیز انتظار داشتند که حق را بیان کند. امام رضا (علیه السلام) به اهمیت گفت‌وگو و مناظره در تبیین علوم اسلامی و ترویج دین اسلام تأکید می‌کردند. ایشان به استفاده از منطق و عقل در بحث و بررسی مسائل دینی تشویق و به دوری از مباحث جدلی و تعصب در این بحث‌ها تأکید می‌کردند. امام رضا (علیه السلام) با استفاده از روش‌های گفت‌وگو و مناظره، به تبیین و توضیح مفاهیم دینی و ارتباط با اقوام و تمدن‌های مختلف می‌پرداختند.

۲-۲-۵. مشارکت مردم در تصمیم‌گیری‌های حکومتی

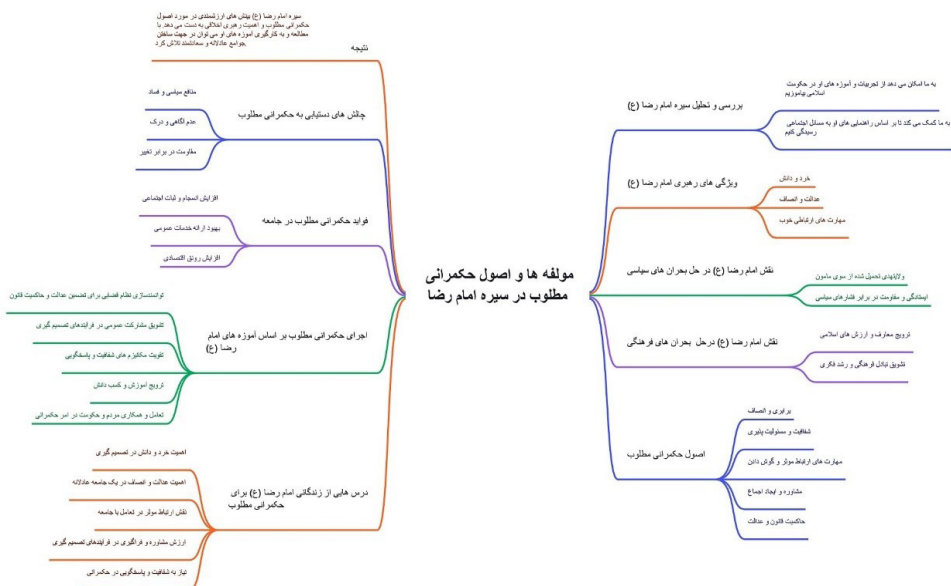
مشارکت مردم در تصمیم‌گیری‌های حکومتی یکی از اصول اساسی حکمرانی اسلامی است. این امر اهمیت بسیاری دارد. در اسلام به مشورت اهمیت فوق‌العاده داده شده و از مدیران و حاکمان جامعه اسلامی خواسته شده است تا در امور و مسائل مهم مشورت نمایند. خداوند در آیه ۱۵۹ سوره مبارکه آل عمران می‌فرماید: *وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ*. و در کار [ها] با آنان مشورت کن و چون تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن؛ زیرا خداوند توکل‌کنندگان را دوست می‌دارد. در اهمیت مشورت همین نکته بس است که خداوند

علت پذیرش حاکمیت پیامبر اسلام را در اجتناب از خودرایی و مشورت با مردم دانسته است. «به [برکت] رحمت الهی، در برابر آنان (مردم) نرم [و مهربان] شدی! و اگر خشن و سنگدل بودی، از اطراف تو پراکنده می‌شدند. پس آن‌ها را ببخش و برای آن‌ها آمرزش بطلب؛ بنابراین یکی از بایسته‌های حاکم اسلامی مشورت در امور مهم با دیگران و صاحب‌نظران است. امام رضا (علیه السلام) از مشورت مردم در حکومت بهره می‌بردند. چنان‌که حسن بن جهم می‌گوید که به همراه جمعی در خدمت امام رضا بودند، ایشان بعد از یادکردن پدر بزرگوارشان فرمودند: «با اینکه عقل وی بر همه مردم برتری داشت و هیچ عقلی با او برابری نمی‌کرد به آن حضرت گفته شد: آیا با چنین کسی مشورت می‌کنی؟ در پاسخ فرمود: چه بسا خدای تبارک و تعالی مشکل را با زبان چنین شخصی برطرف نماید. آن حضرت بسیاری از اوقات درباره مزرعه یا باغ نظر می‌خواست و به سخن آن‌ها عمل می‌کرد» (ابن بابویه، ۱۴۲۵ق، ج ۲: ۲۹) امام رضا (علیه السلام) به نقل از پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) می‌فرماید: «مَنْ جَاءَكُمْ يَرِيدُ أَنْ يُفَرِّقَ الْجَمَاعَةَ وَيَعْصَبَ الْأُمَّةَ أَمْرَهَا وَيَتَوَلَّى مِنْ غَيْرِ مَشُورَةٍ فَاقْتُلُوهُ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ أَدْنَى ذَلِكَ» (همان، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۶۲)، هر کس آمد و خواست میان امت پراکندگی ایجاد کند و امر جامعه را غاصبانه از روی استبداد بدون مشورت با دیگران به دست گیرد، او را بکشید. خداوند عزوجل بدان اذن داده است. این حاکی از آن است که انسجام، اتحاد، بر صراط مستقیم بودن و در مسیر الهی حرکت کردن جامعه تأمین‌کننده سعادت بشر است.

۲-۶. توسعه اقتصادی و اجتماعی

حکمرانی اسلامی به توسعه اقتصادی و اجتماعی جامعه توجه و بر اهمیت توزیع عادلانه منابع و رفاه عمومی تأکید دارد. از آنجا که مسائل و مشکلات اقتصادی می‌تواند کشور را دچار چالش جدی کند، از این رو به کارگیری الگوهایی که با سبک زندگی اسلامی ایرانی مطابقت داشته باشد تا حد زیادی می‌تواند از بار مشکلات بکاهد؛ بنابراین ترویج و الگوبدیری از آموزه‌های امام رضا (علیه السلام) در عرصه اقتصاد و سیاست‌های اقتصادی می‌تواند موثر واقع شود. ایشان به اقتصاد و نیازهای معیشتی توجه زیادی دارند و در روش و سیره خود بر جهاد اقتصادی تأکید می‌کنند. سیره و سبک رضوی نشان می‌دهد که ایشان قبل از هرکسی توجه رهبران جامعه به مسائل اقتصادی جامعه را گوشزد می‌کنند. امام رضا (علیه السلام) یکی از ویژگی‌های حاکم اسلامی را زدودن فقر و محرومیت از جامعه عنوان می‌کنند، به طوری که این جهاد را حتی بالاتر از جهاد با کفار بیان می‌کنند. در یکی از نامه‌هایی که مامون برای امام رضا (علیه السلام) می‌نویسد خبر از فتح برخی از روستاهای کابل و سرزمین‌های کفار به دست لشکریان اسلام می‌دهد. امام رضا (علیه السلام) این گونه پاسخ می‌دهند: «فتح روستایی از یکی از شهرهای شرك و کفر، تو را خرسند ساخته است؟!»، مأمون گفت: «آیا

این خبر شادمانی ندارد؟» امام فرمودند: «تو عدالت را در داخل کشور اسلامی برقرار کن و فقرو محرومیت را از بن بر کن و به مشکلات مردم رسیدگی کن. این مایه خرسندی و خشنودی حاکم مسلمان است.» ایشان همچنین برقراری عدالت را یکی از وظایف مهم حاکمان جامعه اسلامی می دانند و می فرمایند: «ما اولیای مومنان هستیم. تنها به سود آن‌ها حکم می کنیم و حقوق آنان را از ستمگران می گیریم و برای خودمان نمی گیریم» (همان: ۸۶). یکی از شاخص‌های مد نظر در سیره رضوی سپردن کار به کاردان و به عبارتی عدم مدیریت غیرمتخصص است. ایشان این کار را لازمه ایجاد فساد می دانند و در این باره می فرمایند: بیزاری از کسانی که نیکان را تبعید کردند و کسانی را که پیامبر رانده و لعنت کرده بود، در مرکز اسلامی پناه دادند ... و کم‌خردان (و بی تشخیصان) را به کارها گماردند، جزو اسلام خالص است (همان، ۱۴۱۳ق، ج: ۲، ۱۶۲)؛ بنابراین یکی از مهم‌ترین ملاک‌های انتخاب کارگزاران در حکومت اسلامی به نظر امام رضا (علیه السلام) داشتن مدیریت و تخصص لازم برای شغل مد نظر است. امام رضا (علیه السلام) وظیفه‌شناسی و عمل به تعهد را یکی از ویژگی‌های اساسی یک مدیر در جامعه اسلامی خواندند و در این باره فرمودند: «ای بسا نعمتی که به من برسد، آرام نمی گیرم تا هنگامی که بدانم وظیفه‌ام را در برابر آن نعمت ادا کرده‌ام آن‌گاه خوشایند من خواهد شد» (طبرسی، ۱۳۸۵ق: ۲۷۳). نمودار زیر الگوی مطلوب حکمرانی را بر اساس اندیشه و سیره رضوی نشان می‌دهد.



۳. نتیجه‌گیری

ویژگی‌های حکمرانی در سیره امام رضا (علیه السلام) نشان می‌دهد که ایشان به عدالت اجتماعی بسیار اهمیت می‌دادند. امام رضا (علیه السلام) در حکمرانی خود به عدالت در تصمیم‌گیری‌ها و توزیع منابع اقتصادی تأکید و به اهمیت توزیع عادلانه ثروت و منابع در جامعه توجه می‌کردند می‌کوشیدند تا تبعیض‌ها و نابرابری‌ها را کاهش دهند. همچنین، امام رضا (علیه السلام) به اهمیت مدارا و ملاحظت با مردم تأکید می‌کردند. ایشان به مردم می‌فرمودند که با مدارا و ملاحظت به آن‌ها رفتار کنند و هیچ کس را به دلیل ویژگی‌های شخصی تبعیض نکنند. این نشان می‌دهد که امام رضا (علیه السلام) به اهمیت احترام و ارزش‌گذاری به مردم توجه می‌کردند و به ایجاد روابط صمیمی و محبت‌آمیز با آن‌ها تأکید داشتند. علاوه بر این، امام رضا (علیه السلام) به اهمیت شفافیت و صداقت در روابط با مردم تأکید می‌کردند. ایشان معتقد بودند که باید به مردم با صداقت و راستی رفتار کرد و هیچ‌گونه تزویر و تضلیل را در روابط با آن‌ها پذیرفته نیست. این نشان می‌دهد که امام رضا (علیه السلام) به اهمیت شفافیت و صداقت در حکمرانی اسلامی توجه و به ایجاد روابط مبتنی بر اعتماد با مردم تأکید داشتند.

منابع و مآخذ

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). *عیون الاخبار الرضا*. تحقیق مهدی لاجوردی. تهران: نشر جهان.
- _____ (۱۳۹۸ق). *التوحید*. تحقیق هاشم حسینی. قم: جامعه مدرسین.
- _____ (۱۴۱۳ق). *من لایحضره الفقیه*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۳۹۰). *الامالی*. ترجمه محمدباقر کمره‌ای. تهران: کتابچی.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین. (۱۴۰۸ق). *مقاتل الطالبیین*. بیروت: دارالمعرفه.
- احمدی طباطبایی، سیدمحمدرضا. (۱۳۹۴). «نسبت اخلاق و سیاست در آموزه‌های اهل بیت (علیهم‌السلام) با تأکید بر سیره رضوی». *فرهنگ رضوی*. دوره ۳. شماره ۱۰. صص: ۱۲۷-۱۵۰.
- ادیانی، یونس. (۱۳۹۷). *منشور کشورداری فنون حکمرانی*. تهران: انتشارات مهر توکل.
- اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۱ق). *کشف الغمه فی معرفه الائمه*. تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی. تبریز: نشر بنی هاشمی.
- پدرام، سعید؛ رحمانی زاده دهکردی، حمیدرضا. (۱۳۸۱). «شفاف‌سازی و پاسخ‌گویی در نهادهای رسمی». *مجلس و راهبرد*. شماره ۳۶. صص: ۸۵-۹۶.
- حاتمی، محمدرضا؛ بیگی، علیرضا؛ رفیعیان، سجاد. (۱۳۹۸). «مهم‌ترین مؤلفه‌های حکومت مطلوب در اندیشه و کنش سیاسی امام رضا (علیه‌السلام)». *فرهنگ رضوی*. سال هفتم. شماره ۲۶. صص: ۱۹۱-۲۱۸.
- حجازی فر، سعید. (۱۴۰۲). «چیستی و نقش‌آفرینان حکمرانی اسلامی بر اساس فرمایشات امام علی». *مدیریت اسلامی*. دوره ۳۱. ش ۲. صص: ۸۷-۱۲۷.
- حسینی تاش، سیدعلی؛ واثق، قادر علی. (۱۳۹۳). «حکمرانی خوب و ارائه حکمرانی شایسته بررسی و شاخص‌های این دو از دیدگاه امیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام)». *اسلام و پژوهش‌های مدیریتی*. سال سوم. شماره دوم. پیاپی ۸. بهار و تابستان. صص: ۷-۲۸.
- حسینی همدانی، محمدحسین. (۱۴۰۴ق). *انوار درخشان*. تهران: لطفی.
- خنیفر، حسین؛ مسلمی، ناهید. (۱۳۹۸). *اصول و مبانی روش‌های پژوهش کیفی رویکردی نو و کاربردی*. ج ۲. تهران: نگاه دانش.
- دانایی فر، حسن. (۱۳۹۵). «روش‌شناسی مطالعات دلالت‌پژوهی در علوم اجتماعی و انسانی بنیان‌ها؛ تعارف، اهمیت، رویکردها و مراحل اجرا». *روش‌شناسی علوم انسانی*. شماره ۲۲. صص: ۳۹-۷۱.
- روحی برندق، کاوس. (۱۳۹۶). «اخلاق و مهارت‌های مناظره در مناظره‌های امام رضا (علیه‌السلام) مطالعه موردی: مناظره‌های امام رضا (علیه‌السلام) با متکلمان ادیان و مذاهب». *فرهنگ رضوی*. سال پنجم. شماره ۱۸. صص: ۳۵-۷.
- زارعی، مجتبی؛ آرائی، وحید. (۱۴۰۰). «واکاوی و نقد الگوی حکمرانی خوب؛ تبیین شاخص‌های حکمرانی اسلامی مبتنی بر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران». *پژوهش‌های انقلاب اسلامی*. دوره ۱۰. شماره ۲. شماره پیاپی ۳۷. صص: ۷-۲۵.

- شریفیان ثانی، مریم. (۱۳۸۰). «مشارکت شهروندی، حکمرانی شهری و مدیریت شهری». **مدیریت شهری**. شماره ۸. صص ۴۲-۵۵.
- صفریان گرمه خانی، روح الله؛ امام جمعه زاده، سیدجواد؛ شهرام نیا، امیر مسعود. (۱۴۰۱). «حکمرانی؛ گفت‌وگو و سرمایه اجتماعی در اندیشه و سیره سیاسی امام رضا (علیه السلام)». **فرهنگ رضوی**. دوره ۱۰. شماره ۳۷. صص: ۲۰۱-۲۳۴.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). **الاحتجاج علی اهل اللجاج**. تحقیق محمدباقر خراسان. مشهد: نشر مرتضی.
- طبرسی، علی بن حسن. (۱۳۸۵ق). **مشکاه الأنوار فی غرر الأخبار**. نجف: مکتبه الحیدریه.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۷ق). **إعلام الوری بأعلام الهدی**. قم: موسسه آل البيت لإحياء التراث.
- عباسی دره بیدی، احمد. (۱۴۰۲). «تسهیل ارتباط میان مردم و حاکمیت مبتنی بر ارائه الگوی مفاهمه و درک متقابل در تعالیم قرآن و سیره رضوی». **امام رضا (علیه السلام) و علوم روز**. دوره ۱. شماره ۱. صص: ۹۴-۱۲۲.
- عمیدزنجانی، عباسعلی. (۱۳۸۷). **مبانی حقوق اساسی**. به تصحیح ابوالفضل احمدزاده. تهران: مجد.
- غلام‌پور آهنگر، ابراهیم. (۱۳۹۵). **مروری بر مفهوم حکمرانی شبکه ای**. تهران: دفتر مطالعات بنیادین حکومتی.
- فاتحی، ابوالقاسم؛ ابوالقاسمی، محمدجواد. (۱۳۸۸). «درآمدی بر وظایف دولت دینی در برابر دین و اعتقادات مردم». **معرفت سیاسی**. س ۱. ش ۲. صص: ۱۰۱-۱۲۶.
- قمی، حاج شیخ عباس. (۱۳۷۷). **منتهی الامال**. قم: جاویدان.
- کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۴۰۷ق). **اصول کافی**. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- کمیجانی، علی؛ عبوضی، محمد رحیم. (۱۴۰۰). «سیمای حکمرانی مطلوب در منشور حکمرانی علوی: از شاخص‌ها تا اشارت‌ها». **حکمرانی متعالی**. دوره ۲. شماره ۲ (پیاپی ۶). صص ۸۸-۱۱۳.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). **بحار الانوار**. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۹۳). **حکمت نامه رضوی**. ترجمه حمیدرضا شیخی. چاپ و نشر دارالحدیث.
- مرشدی‌زاد، علی. (۱۳۹۶). «حکمرانی خوب و حکمرانی مطلوب در تمدن نوین اسلامی». **آینده پژوهی ایران**. سال دوم. شماره ۳. صص: ۱۲۵-۱۴۳.
- میدری، احمد؛ خیرخواهان، جعفر. (۱۳۸۳). **حکمرانی خوب، بنیان توسعه**. تهران: دفتر بررسی‌های اقتصادی مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.

References

Abbasi Dare-Bidi, Ahmad. (2023). "Facilitating Communication Between the People and Government Based on a Model of Mutual Understanding in the Teachings of the Quran and Razavi Conduct". *Imam Reza (AS) va Olum-e Ruz (Imam Reza (AS) and Contemporary Sciences)*. Vol. 1, No. 1, pp. 94-122. [in Persian].

Abu al-Faraj al-Isfahani, Ali ibn al-Husayn. (1988). *Maqatil al-Talibiyyin*. Beirut: Dar al-Ma'rifah. [in Arabic].

Adyani, Yunes. (2018). *Charter of Statecraft: Techniques of Governance*. Tehran: Mehr Tavakkol Publications. [in Persian].

Ahmadi Tabatabaei, Seyed-Mohammad-Reza. (2015). "The Relationship Between Ethics and Politics in the Teachings of the Ahl al-Bayt (AS) with an Emphasis on the Razavi Conduct". *Farhang-e Razavi (Razavi Culture)*. Vol. 3, No. 10, pp. 127-150. [in Persian].

Al-Irbili, Ali ibn Isa. (c. 1962). *Kashf al-Ghummah fi Ma'rifat al-A'immah*. Edited by Seyed-Hashem Rasouli Mahallati. Tabriz: Bani Hashemi Publishing. [in Arabic].

Al-Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub. (1987). *Usul al-Kafi*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [in Arabic].

Al-Tabarsi, Ahmad ibn Ali. (1983). *Al-Ihtijaj 'ala Ahl al-Lajaj*. Edited by Muhammad-Baqir Kharsan. Mashhad: Mortaza Publications. [in Arabic].

Al-Tabarsi, Ali ibn al-Hasan. (c. 1966). *Mishkat al-Anwar fi Ghurar al-Akhbar*. Najaf: Maktabah al-Haydariyyah. [in Arabic].

Al-Tabarsi, Fadl ibn al-Hasan. (c. 1997). *Ilam al-Wara bi-A'lam al-Huda*. Qom: Aal al-Bayt Institute for the Revival of Heritage. [in Arabic].

Amid Zanjani, Abbasali. (2008). *Foundations of Constitutional Law*. Edited by Abolfazl Ahmadzadeh. Tehran: Majd Publications. [in Persian].

Danaeifard, Hassan. (2016). "Methodology of Hermeneutic Studies in Social and Human Sciences: Foundations, Definitions, Importance, Approaches, and Implementation Stages". *Ravash-shenasi-e Olum-e Ensani (Methodology of Human Sciences)*. No. 22, pp. 39-71. [in Persian].

Esposito, J. L. (1998). *Islam and Politics*. Syracuse University Press.

Fatehi, Abolghasem; Abolghasemi, Mohammad-Javad. (2009). "An Introduction to the Duties of a Religious State Towards Religion and People's Beliefs". *Ma'refat-e Siasi (Political Knowledge)*. Vol. 1, No. 2, pp. 101-126. [in Persian].

Gholampour Ahangar, Ebrahim. (2016). *A Review of the Concept of Network Governance*. Tehran: Office of Fundamental Governmental Studies. [in Persian].

Hatami, Mohammad-Reza; Beigi, Ali-Reza; Rafeian, Sajjad. (2019). "The Most Important Components of Good Governance in the Thought and Political Actions of Imam Reza (AS)". *Farhang-e Razavi (Razavi Culture)*. Vol. 7, No. 26, pp. 191-218. [in Persian].

Hejazifar, Saeed. (2023). "The Nature and Actors of Islamic Governance Based on the Sayings of Imam Ali". *Modiriati-e Eslami (Islamic Management)*. Vol. 31, No. 2, pp. 87-127. [in Persian].

Hosseini Hamedani, Mohammad-Hosseini. (1984). *Anwar-e Derakhshan (Shining Lights)*. Tehran: Lotfi Publications. [in Persian].

Hosseini Tash, Seyed-Ali; Vasegh, Qader-Ali. (2014). "Good Governance and the Presentation of Proper Governance: An Examination of Its Indicators from the Perspective of Amir al-Mu'minin Ali (AS)". *Eslam va Pajuhesh-haye Modiriati (Islam and Management Research)*. Vol. 3, No. 2 (Serial No. 8), Spring & Summer, pp. 7-28. [in Persian].

Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali. (1958). *Uyun Akhbar al-Ridha*. Edited by Mehdi Lajvardi. Tehran: Jahan Publications. [in Arabic].

_____. (1978). *Al-Tawhid*. Edited by Hashem Hosseini. Qom: Jameat-e Modarresin (Soci-

ety of Seminary Teachers of Qom). [in Arabic]

_____. (1993). *Man La Yahduruhu al-Faqih*. Qom: Jameat-e Modarresin Howzeh Elmiyeh Qom (Society of Seminary Teachers of Qom). [in Arabic].

_____. (2011). *Al-Amali*. Translated by Mohammad-Bagher Kamarei. Tehran: Ketabchi Publications. [in Arabic].

Khenifar, Hossein; Moslemi, Nahid. (2019). *Principles and Foundations of Qualitative Research Methods: A New and Applied Approach*. Vol. 2. Tehran: Negah-e Danesh Publications. [in Persian].

Komijani, Ali; Abdi, Mohammad-Rahim. (2021). "The Image of Desirable Governance in the Alavi Governance Charter: From Indicators to Allusions". *Faslname-ye HOKMRANI-e MOTA'ALI (Quarterly Journal of Transcendent Governance)*. Vol. 2, No. 2 (Serial No. 6), pp. 88-113. [in Persian].

Latief, K. Sawar. (1992). "Comment on Governance and Development," by Boetniger, Proceedings of the World Bank Annual Conference on Development Economics 1991, Supplement to the World Bank Economic Review and Research Observer, The World Bank, Washington D.C.

Majlisi, Muhammad Baqir. (c. 1983). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [in Arabic].

Meydari, Ahmad; Kheirkhahan, Jafar. (2004). *Good Governance, the Foundation of Development*. Tehran: Economic Research Office of the Islamic Consultative Assembly's Research Center. [in Persian]

Mohammadi Reyshahri, Mohammad. (2014). *The Book of Razavi Wisdom*. Translated by Hamidreza Sheikhi. Dar al-Hadith Publishing. [in Persian]

Morshadizad, Ali. (2017). "Good Governance and Desirable Governance in the New Islamic Civilization". *Ayandeh-Pazhuhi-e Iran (Iran's Future Studies)*. Vol. 2, No. 3, pp. 125-143. [in Persian]

Pedram, Saeid; Rahmanizadeh Dehkordi, Hamidreza. (2002). "Transparency and Accountability in Official Institutions". *Majles va Rahbord (Parliament and Strategy)*. No. 36, pp. 85-96. [in Persian].

Qomi, Haj Sheikh Abbas. (1998). *Muntaha al-Amal*. Qom: Javidan Publications. [in Persian].

Rouhi Berandagh, Kavous. (2017). "Ethics and Debate Skills in the Debates of Imam Reza (AS): A Case Study of the Debates of Imam Reza (AS) with Theologians of Religions and Sects". *Farhang-e Razavi (Razavi Culture)*. Vol. 5, No. 18, pp. 7-35. [in Persian].

Safarian Garne-Khani, Ruhollah; Emamjomehzadeh, Seyed-Javad; Shahrannia, Amir-Masoud. (2022). "Governance, Dialogue, and Social Capital in the Thought and Political Conduct of Imam Reza (AS)". *Farhang-e Razavi (Razavi Culture)*. Vol. 10, No. 37, pp. 201-234. [in Persian].

Sharifian-Sani, Maryam. (2001). "Citizen Participation, Urban Governance, and Urban Management". *Faslname-ye Modiri-ye Shahri (Quarterly Journal of Urban Management)*. No. 8, pp. 42-55. [in Persian].

World Bank. (1989). *Sub-Saharan Africa: From Crisis to Sustainable Growth*. Washington, D.C.: The World Bank.

Zarei, Mojtaba; Araei, Vahid. (2021). "Deconstruction and Critique of the Good Governance Model; Explaining the Indicators of Islamic Governance Based on the Constitution of the Islamic Republic of Iran". *Pazhuhesh-haye Enqelab-e Eslami (Research on the Islamic Revolution)*. Vol. 10, No. 2 (Serial No. 37), pp. 7-25. [in Persian].



Comparative Study of Razawi Poem "Al-Haram Al-Mani' " by Gherawi Isfahani and "Sham'e Welayat" by Thabihollah Sahebkar Based on Norman Fairclough's Critical Discourse Analysis Theory

Sabereh Siavashi¹ Fatemeh Sadat Hoseini²

1. Associate Professor of Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding Author): saberehsiavashi@ut.ac.ir
2. Master student of Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran: fatemehsadathosseini133@gmail.com

Article Info

Abstract

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
June 23, 2024

In Revised Form:
July 30, 2024

Accepted:
July 31, 2024

Published Online:
June 22, 2025

Religious poetry has held a special place in the literature of Muslim nations from time immemorial; however, it should not be neglected to analyze these types of works using new critical approaches, as this leads to a deeper exploration of the layers and hidden content within the work and a more comprehensive understanding of the poet and his literary production. The present study seeks to examine the poems "Al-Haram Al-Mani'" by the late Gherawi Isfahani and "Sham'e Welayat" by the Sahebkar-which both focus on Imam Reza and were composed in the second half of the 14th century-within the framework of the American school of comparative literature and the critical discourse analysis approach based on Norman Fairclough's theory. Some of the findings indicate that in the poem "Sham'e Welayat", at the level of description, the main actor is the poet himself and the main undergoer is Ma'moun. The poem employs hierarchical classification schemes and shows a clear alignment and harmony between the vocabulary and the ideology underpinning the text. It draws upon the themes of "Ziyarat-e Jame'ah Kabirah" and is largely based on personal experiences. Above all, this poem aims to influence the cognitive structure of the audience and focuses mainly on the intellectual growth of the followers of the Imam. In contrast, the poem "Al-Haram Al-Mani'" presents a broader situational context and has a firmer historical structure compared to "Sham'e Welayat". It addresses both the virtues of Imam Reza and narrates his life history and hardships. Furthermore, through intertextuality and by employing the story of Prophet Moses allegorically, it attempts to establish the superiority of Imam Reza. This poem criticizes the inconsistencies between domination, its behaviors, and actions with the traditions from the time of the Prophet to reveal the negative face of domination clearly to all. The poet, in this endeavor, relies more than on any other

Cite this The Author (s): Siavashi, S; Hoseini, F (2024). Comparative Study of Razawi Poem "Al-Haram Al-Mani' " by Gherawi Isfahani and "Sham'e Welayat" by Thabihollah Sahebkar Based on Norman Fairclough's Critical Discourse Analysis Theory : Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 13, Issue 3, Autumn 2025, Serial Number 51 – (225- 252)-



[DOI:10.22034/farzv.2024.464439.2010](https://doi.org/10.22034/farzv.2024.464439.2010)

[Publisher: Unversity of Tehran Press](https://www.farhangerazavi.ir)

source on the Quran and narrations from the infallible Imams to persuade his audience and uses declarative and positive sentences extensively—likely to have a stronger impact on society, governance, and the future of humanity.

Keywords: Fairclough discourse analysis, Razawi poetry, Gherawi Isfahani, Thabihollah Sahebkar.

This research conducts a comparative study of two Razawi poems “Al-Haram Al-Mani’” by Gherawi Isfahani and “Sham’e Welayat” by Thabihollah Sahebkar employing Fairclough’s Critical Discourse Analysis theory. Both written in the second half of the fourteenth century, reveal the similarities and differences in the mental frameworks of the two poets through their praises of Imam Reza. Both focus on events from the period of Imam Reza. Using Fairclough’s discourse analysis theory, this research examines the hidden mechanisms in these poems and their relation to the contextual knowledge of the audience and Secondary questions address descriptive features, intertextuality, situational context, and the dominant discourse and its societal impact. Previous studies have also compared Razawi poems and It’s aim is to identify the intellectual and literary commonalities between these poets in their poetry dedicated to Imam Reza and to present them as intellectual models for the Islamic community and The research is influenced by the American school of comparative literature, which emphasizes comparison without the necessity of historical symmetry and It also employs a descriptive-analytical method and analyzes the ideology embedded in texts. Norman Fairclough uses a model for text analysis: description, interpretation, and explanation. The description level concerns the external context of the work, lexical relations, and meanings, including three main axes: vocabulary, grammar, and textual structure. This level examines experiential, social, and expressive values involved in the formation of the text. The vocabulary section analyzes types of expressions, semantic relations, and ideological vocabulary; the grammar section explores dominant participants and sentence types. This research examines the two poems at these three levels. The aesthetic features and types of connections are significant, and in the structural part, topics such as sequences and extensive structures are considered.

In describing the discourse features of the two poems, the description level in “Al-Haram Al-Mani’” covers vocabulary, grammar, and textual structures. Experiential values begin with the word “Reza,” referring both to the Imam’s name and the concept of contentment. Gherawi Isfahani portrays Imam Reza as having accepted divine tests “with contentment.” References to Ma’moun with words like “woe” and “betrayal” establish hatred toward the enemies of Ahl al-Bayt and indicate his fate after the Imam’s martyrdom and The vocabulary used in this text

affects not only the lexical dimension but also the overall structure of the text. At first, Imam Reza's qualities and sufferings are praised and likened to the Prophet Muhammad (peace be upon him). Later parts prepare for criticism of those responsible for the Imam's martyrdom and openly curse Ma'moun. Key terms such as "Al-Haram Al-Mani'" and "his grave" refer to the place of the Imam's body. The contrast between vocabulary related to the Imam and to Ma'moun depicts the concept of good versus evil and Angels act as intermediaries to strengthen the audience's feelings toward the Imam and the injustice done to him.

The poet praises and honors Imam Reza in his verses, preserving his dignity using formal vocabulary. The comparison of the Imam's characteristics to the Prophet points to their ideological alignment. In "Al-Haram Al-Mani'," consisting of 15 verses, most sentences are declarative, with only two being interrogative or supplicatory. This emphasis on positive expression and specific discourse structures clearly shows that the poet seeks to honor Imam Reza and curse Ma'moun Abbasi. Dividing the poem, the poet seeks a special message and depicts a hierarchy of power, using mainly third-person pronouns to narrate the historical story from his perspective. The poem is not merely a literary work but contains historical elements encouraging reflection. The frequent use of the conjunction "and" over "then" indicates the poet's effort to maintain clarity. The change in subjects and their roles involves the participation and diversity of agents, but the poet mainly criticizes Ma'moun as the principal actor. Ideological metaphors also convey specific goals to the audience and the poet uses interrogative and supplicatory references, indicating that love for Imam Reza dominates him, transforming him into a receptive agent. Ultimately, his transformative process is explained to the audience, reflecting the depth of his thought and internal transformation and the poet's self-affirming receptivity distinguishes him from purposeful agents. His positive descriptions confirm the ideology governing his thoughts. In expressing his good state, the poet speaks from deep within, using first-person singular rather than plural pronouns to share his personal experience.

The poem "Al-Haram Al-Mani'" refers to Imam Reza's virtues and exalted status and discusses the glory of his shrine and Ma'moun Abbasi's efforts to extinguish his guiding light. The poet elaborates on the features of Imam Reza's conduct and highlights its importance for the audience. The poem's theme includes Imam Reza's virtues and sufferings, founded on narrations and Quranic verses. In the first two verses, the poet mentions Imam Reza's contentment and the origin of his name. He also alludes to the Prophet's Ascension (Mi'raj) and proximity to God. The poet uses the story of Prophet Moses as a metaphor to demonstrate Imam Reza's superiority, recounting the Imam's high rank. Moses and Muhammad are compared in terms of prophethood, indicating the superiori-

ty of Muhammad's prophethood over others. The Twelve Imams (peace be upon them) from their lineage share this virtue. The poet refers to Imam Reza's ethical virtues and regards him as the Prophet's representative. Imam Reza's shrine is known as the site of angels' prostration, mentioned in narrations. It is also a place frequented by angels for descent and ascent, emphasizing the Imam's greatness and nearness to God.

The explanation phase describes discourse as part of a social process, reproducing background knowledge through interpretation and explanation to clarify the connection between text and society. Everyday life is shaped by social actions founded on shared human rationality. The discourse of religious texts like "Al-Haram Al-Mani'" introduces Imam Reza and critiques the discordance of his contemporary government with prophetic tradition. This discourse urges the Imam's devotees to spread prophetic traditions in society through knowledge gained from him. Likewise, the poem "Sham'e Welayat" emphasizes establishing a connection with the Ahl al-Bayt and benefiting from their guidance, calling the audience to abandon worldly habits and emulate their conduct.

The dominant discourse of the poems presents the Ahl al-Bayt, particularly Imam Reza, as the essence of creation and highlights their superiority. Approaching them enhances human worth, and lowly desires should be shunned. The Arabic poem offers a documented narrative featuring Imam as the agent and Ma'moun as the recipient, while in the Persian poem, all roles are attributed to the Imam. Both poems center Imam Reza, with various allusions. The Arabic poem uses narrations and the Quran for persuasion, while the Persian poem is based on personal experiences. Their effects differ.

Social and political changes significantly influence scientific fields like psychology and cognitive sciences and help develop individuals playing effective roles in society. The Arabic poet mainly uses positive declarative sentences to act as a narrator of historical events. In "Sham'e Welayat," alignment between vocabulary and ideology is evident, with Imam as the main character. The most significant sources for "Al-Haram Al-Mani'" are three historical and Quranic narrations, and for "Sham'e Welayat," themes from "Ziyarat al-Jami'ah al-Kabirah," indicating rich content in both. "Al-Haram Al-Mani'" more strongly affects society's future and governance, whereas "Sham'e Welayat" mainly influences the audience's intellectual structure.



بررسی تطبیقی قصیده رضوی «الحرم المنیع» غروی اصفهانی و «شمع ولایت» ذبیح الله صاحبکار بر اساس نظریه تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف

صابره سیاوشی^۱ فاطمه سادات حسینی^۲

Saberehsiaivashi@ut.ac.ir

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول):

fatemehsadathossini133@gmail.com

۲. کارشناسی ارشد، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران:

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت:	اشعار آیینی از دیرباز تاکنون در ادبیات ملت‌های مسلمان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده‌اند؛ اما نباید از بررسی این گونه سروده‌ها با رویکردهای جدید نقدی غفلت کرد، زیرا، این امر به بررسی بیشتر لایه‌ها و محتوای نهفته در اثر و شناخت جامع‌تر از شاعر و اثر ادبی‌اش می‌انجامد. این پژوهش درصدد است تا در چهارچوب مکتب آمریکایی ادبیات تطبیقی و با رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی طبق نظریه نورمن فرکلاف، چکامه «الحرم المنیع» اثر مرحوم غروی اصفهانی و «شمع ولایت» اثر مرحوم صاحبکار را واکاوی کند که با موضوع امام رضا (علیه السلام) و در نیمه دوم قرن چهاردهم سروده شده است. برخی نتایج به دست آمده حاکی از آن است که در شعر «شمع ولایت» در سطح توصیف، کنشگر اصلی، خود شاعر و کنش‌پذیر اصلی مأمون است و در آن از طرح طبقه‌بندی دارای سلسله مراتب استفاده شده است. این درحالی است که چکامه «الحرم المنیع» نسبت به شعر «شمع ولایت» بافت موقعیتی گسترده‌تر و ساخت تاریخی محکم‌تری دارد.
تاریخ بازنگری:	
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	
کلیدواژه‌ها	تحلیل گفتمان فرکلاف، اشعار رضوی، غروی اصفهانی، ذبیح الله صاحبکار.

استناد: سیاوشی، صابره؛ حسینی، فاطمه سادات: (۱۴۰۳). بررسی تطبیقی قصیده رضوی «الحرم المنیع» غروی اصفهانی و «شمع ولایت» ذبیح الله صاحبکار بر اساس نظریه تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف. فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۳، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۴، شماره پیاپی ۵۱ - (۲۲۵-۲۵۲).

DOI:10.22034/farzv.2024.464439.2010



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

۱. مقدمه

در ادبیات فارسی و عربی اشعار فراوانی با محوریت اهل بیت (علیهم السلام) یافت می‌شود. در همین راستا و با توجه به کثرت سروده‌ها در این عرصه، نباید به خوانش سطحی آن‌ها و گذر از شعری به شعر دیگر اکتفا کرد؛ زیرا، شعر متعهد با محوریت اهل بیت، روایتگر اندیشه شاعر و بیانگر دغدغه‌ها و موضع‌گیری‌هایش در گردنه‌های حساس تاریخی است. در این پژوهش دو چکامه رضوی از آیت‌الله محمدحسین غروی اصفهانی^۱ معروف به «کمپانی» به زبان عربی و ذبیح‌الله صاحبکار^۲ به زبان فارسی، بر اساس نظریه تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف بررسی خواهد شد. دلیل انتخاب این دو قصیده این است که با محوریت امام رضا (علیه السلام) سروده شده‌اند و جان‌مایه هر دوی آن‌ها مدح رضوی است؛ یعنی دارای قرابت معنایی هستند. از طرفی، سرایندهگان آن‌ها به لحاظ فرهنگی و اعتقادی به نوعی با یکدیگر تناسب و نزدیکی دارند؛ به این معنا که هر دو در زمره شاعرانی هستند که علاوه بر فن شعر در حوزه معارف و علوم دینی نیز تعمق کرده و از عالمان دینی عصر خویش بوده‌اند؛ ضمن آنکه هر دو قصیده در نیمه دوم قرن چهارده سروده شده‌اند. از همین رو، بررسی این دو سروده ما را با شباهت‌ها و تفاوت‌های چهارچوب ذهنی دو شاعر در زمینه‌های مدایح رضوی آشنا می‌کند. هم‌چنین وجود شباهت‌ها و متمرکز بودن هر دو قصیده بر حوادث دوره امام رضا (علیه السلام) نویسندگان را بر آن داشت تا با توجه به ظرفیت‌ها و شرط‌های مکتب آمریکایی، آن را اساس این پژوهش قرار دهند.

این پژوهش در پی بازخوانی تطبیقی لایه‌های پنهان این دو سروده و کشف رابطه این اشعار با دانش زمینه‌ای مخاطب است. هم‌چنین در پی پاسخگویی به این پرسش اصلی است که در چهارچوب نظریه تحلیل گفتمان فرکلاف، چکامه «الحرم المنیع» و «شمع ولایت» چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؟ در پاسخ به این پرسش اصلی باید به پرسش‌های فرعی زیر نیز پاسخ داده شود:

۱. دو قصیده «الحرم المنیع» و «شمع ولایت» در سطح توصیف چه شاخصه‌هایی دارند؟

۲. بینامتنیت و بافت موقعیتی حاکم بر دو سروده «الحرم المنیع» و «شمع ولایت» در سطح تفسیر چگونه است؟

۳. گفتمان حاکم بر دو سروده، چگونه میان دانش زمینه‌ای مخاطبان، آینده جامعه و رابطه آن با نهاد حاکم رابطه ایجاد کرده است؟

۱-۱. پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌های مختلفی در اشعار رضوی به روش تطبیقی انجام شده است که برخی از آن‌ها به این شرح هستند: مقاله «سبک‌شناسی شعر آیت‌الله غروی اصفهانی (کمپانی) در مدح امام رضا (علیه السلام)» نوشته زارع و همکاران (۱۳۹۳) که سه سطح آوایی، دلالتی و ترکیبی مدیحه بلند ادبی عرفانی مرحوم کمپانی را که در مدح امام رضا (علیه السلام) سروده شده، بررسی کرده‌اند. مقاله «بررسی تطبیقی مدایح رضوی در شعر عربی و فارسی از ابتدا تا پایان قرن دهم» از یلمه‌ها و محمدآبادی (۱۳۹۴) که در آن پربسامدترین و مهم‌ترین موضوعاتی که شاعران تا پایان قرن دهم هجری در اشعار رضوی خود به آن‌ها پرداخته‌اند، جمع‌آوری و بررسی شده است. مقاله «بررسی تطبیقی مضامین رضوی در شعر خوشدل تهرانی و محمدحسین الغروی اصفهانی» نوشته محمدی و همکاران (۱۳۹۹) که در آن به روش توصیفی تحلیلی به بررسی تطبیقی مضامین مدایح و مرثی این دو شاعر پرداخته شده است. تمایز پژوهش پیش‌رو با پژوهش‌های مرتبط در این است که اولاً این پژوهش به بررسی تطبیقی دو سروده رضوی عربی و فارسی در چهارچوب نظریه تحلیل گفتمان انتقادی فرکلایف می‌پردازد و ثانیاً اینکه تاکنون پژوهشی مبنی بر تطبیق سروده «الحرم المینع» آیت‌الله غروی اصفهانی با سروده «شمع ولایت» ذبیح‌الله صاحبکار انجام نشده است. انجام این پژوهش به منظور کشف اشتراکات فکری ادبی مرحوم غروی اصفهانی و مرحوم صاحبکار در سرایش شعر برای امام رضا (علیه السلام) و معرفی ایشان به‌عنوان الگوی فکری معتبر برای جامعه اسلامی ضروری به‌نظر می‌رسد.

۱-۲. روش و مبنای نظری

این پژوهش دو مبنای نظری کلی دارد:

۱-۲-۱. **مکتب آمریکایی ادبیات تطبیقی:** بررسی این دو اثر بر پایه مکتب آمریکایی استوار است. این مکتب خلاف مکتب فرانسه، بر آن عقیده است که «برای تطبیق دو اثر ادبی، نیازی به تقارن تاریخی میان آن دو نیست. بدین مفهوم که بدون اینکه مبادله‌ای میان دو اثر صورت گرفته باشد یا اینکه ارتباطی میان دو نویسنده برقرار شده باشد نیز می‌توان به تطبیق دو اثر ادبی پرداخت» (کفافی، ۱۳۸۲: ۱۴). همچنین طبق نظر هنری ریماک ورنه ولک از چهره‌های شناخته شده این مکتب «ادبیات تطبیقی آمریکایی، علمی است که به بررسی روابط میان ادبیات از یک سو و دیگر زمینه‌های شناختی از سوی دیگر و ادبیات و دیگر علوم ارتباط برقرار می‌کند» (ر.ک: علوش، ۱۹۸۷: ۷۵۶)

۱-۲-۲. نظریه فرکلاف: روش انجام این پژوهش، توصیفی تحلیلی و ابزار انجام آن، نظریه تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف است. «تحلیل گفتمان انتقادی^۱، روندی تکوینی از تحلیل گفتمان در مطالعات زبان‌شناختی است که از توصیف صرف داده‌های زبانی فراتر می‌رود و فرایندهای ایدئولوژیک مؤثر بر شکل‌گیری گفتمان را در کانون توجه خود قرار می‌دهد. در این رویکرد، گفتمان، گونه مهمی از عملکرد اجتماعی است که دانش، هویت‌ها و روابط اجتماعی، از جمله مناسبات قدرت را بازتولید کرده و تغییر می‌دهد و هم‌زمان سایر ساختارهای اجتماعی به آن شکل می‌بخشد» (بورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۱۲۸). می‌توان گفت که «هدف از تحلیل در نظریه تحلیل گفتمان انتقادی، یافتن ایدئولوژی نهفته در پس‌متون است تا ناگفته‌های گوینده و نویسنده روشن گردد» (ون‌دایک، ۱۳۸۳: ۴).

نورمن فرکلاف^۲ برای تحلیل متون و حرکت از متن به جامعه، برای فهم ساختار حال کلان و تحلیل انتقادی گفتمان مدلی سه‌سطحی شامل توصیف، تفسیر و تبیین را مطرح می‌سازد. «در سطح توصیف متن بر اساس مؤلفه‌های زبان‌شناختی خاص موجود در گفتمان توصیف می‌شود. در سطح تفسیر به روابط موجود در بین فرایندهایی که باعث تولید و درک گفتمان مد نظر می‌شوند و تأثیر انتخاب‌هایی که در پیکره گفتمان از لحاظ واژگان، ساخت و غیره اتفاق می‌افتد می‌پردازد و در نهایت در سطح تبیین به توضیح تأثیر گفتمان خاص در چارچوب عمل اجتماعی می‌پردازد» (فقیه ملک‌مرزبان و میلادی، ۱۳۹۲: ۱۱۵). در این پژوهش ابتدا سروده «الحرم المنیع» و سپس «شمع ولایت» در سطوح سه‌گانه توصیف، تفسیر و تبیین بررسی می‌شوند و در پایان، بین آن دو مقایسه‌ای خواهد شد.

۲. بحث و بررسی

در این بخش از مقاله، سه سطح کلی توصیف، تفسیر و تبیین به ترتیب و با ذکر مثال‌هایی از دو قصیده بررسی خواهند شد:

۲-۱. سطح توصیف

سطح اول از نظریه تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف، سطح توصیف است. این سطح

1. Critical discourse analysis

2. Norman Fairclough

به بررسی بافت بیرونی اثر با نگاه زبان‌شناسی و ساختارگرایی می‌پردازد. هدف از این سطح، شناخت بافت متن، ارتباطات موجود بین واژگان و معانی آن‌ها با یکدیگر است. این سطح، شامل سه محور کلی واژگان، دستور و ساخت متنی است. برای شروع پردازش متن باید سه نوع ارزش در نظر گرفته شود: ۱. ارزش‌های تجربی که از طریق محتوا و با دانش و اعتقادات در ساخت اثر می‌گذارند، ۲. ارزش‌های رابطه‌ای که از طریق رابطه‌ای و با بررسی روابط اجتماعی در ساخت اثرگذار هستند و ۳. ارزش‌های بیانی که از طریق فاعل‌ها، هویت‌های اجتماعی را در ساخت آشکار می‌کنند. در بخش واژگانی مواردی مانند: نوع عبارت‌بندی‌ها (دگرسان و افراطی)، نوع طرح‌ها، نوع روابط معنایی، وجود حسن تعبیرها، رسمی و محاوره‌ای بودن واژگان، واژگان دارای ارزش‌های بیانی و استعارات ایدئولوژیک بررسی می‌شوند. در بخش دستور زبان نیز مواردی مانند: تعیین مشارکین مسلط، نوع فرایندها، نوع جملات، وجوه به‌کار رفته در جملات، نوع اتصالات و ... اهمیت دارند و در بخش ساختی نیز مواردی مانند نوبت‌ها و نوع ساخت‌های گسترده مورد توجه قرار می‌گیرند (ر.ک: فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۶۹-۲۱۱). در این بخش از پژوهش نیز ویژگی‌های گفتمانی دو چکامه در سطح توصیف بررسی می‌شوند:

۲-۱-۱. سطح توصیف در چکامه الحرم المنیع

سطح توصیف در سه بخش کلی واژگان، دستور زبان و ساخت‌های متنی به پردازش متن می‌پردازد. در حقیقت از خردترین اجزای متن به سمت کلان‌ترین‌شان پیش می‌رود. ارزش‌های تجربی در این شعر، ابتدا در واژه «رضا» ظهور پیدا می‌کنند:

لقد تفانی فی الرضاء بالقضا	حتی تسامی وتسمی بالرضا
بل فی رضا الباری رضاه فان	بل ذاته بذلك العنوان ^۳

(الغروی الإصفهانی، ۱۳۷۳: ۷۲)

این واژه هم در معنای «نام امام (علیه‌السلام)» و هم در معنای «رضایت و خشنودی» به‌کار رفته است؛ به این معنا که امام (علیه‌السلام) تنها در نام «رضا» نبودند، بلکه در رفتار نیز در برابر امتحانات دشوار الهی «رضا» بودند. غروی اصفهانی در این ابیات نشان می‌دهد که امام (علیه‌السلام) «به قضای الهی و بر اثر علو درجه‌ای که داشته‌اند، به مرحله‌ای رسیده‌اند که مورد رضای خداوند قرار گرفته‌اند و از این رو بدین نام ملقب گشته‌اند» (محمدی و همکاران، ۱۳۹۹: ۷۷). ایدئولوژی شیعه در ادامه بیشتر نمود می‌یابد؛ یعنی جایی که حضرت (علیه‌السلام) با فعل «یمثل» و در اخلاق و با حرف «کأنه» و در صفات به پیامبر ﷺ تشبیه می‌شوند. هر چند بعد اخلاقی به‌خاطر استفاده از «فعل» بیشتر

تاکید شده است. در مقابل، استفاده از واژه‌های «ویل» و «خوون» برای مأمون علاوه بر اشاره به ویژگی‌ها و صفات حقیقی این افراد، تفکر «نفرت از دشمنان اهل بیت (علیهم‌السلام)» را برای مخاطب تثبیت می‌کند؛ زیرا، هر دو ثبوتِ لعنت مداوم برای مأمون را نشان می‌دهند:

ویل بل الویلات للمأمون ویل لذاک الغادر الخوون^۴

(الغروی الإصفهانی، ۱۳۷۳: ۷۲)

به این ترتیب، شاعر نشان می‌دهد که در ماجرای به شهادت رسیدن امام (علیه‌السلام)، مأمون در ابتدا تصور کنشگری داشت، اما وقتی امام (علیه‌السلام) را به شهادت رساند، چنان عشق و ارادت مردم به امام رضا (علیه‌السلام) فزونی یافت که او را از نظر روحی از پای درآورد و از نظر سیاسی، بسیاری اعتبار کرد. در این شعر، از طرح طبقه‌بندی استفاده شده است، اما این استفاده تنها به بخش واژگانی محدود نشده و ساخت کلی را هم تحت تأثیر قرار داده است. در بخش نخست با مدح امام (علیه‌السلام) و بیان رنج‌شان، صفات نیک ایشان ستوده شده و به رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) تشبیه شده‌اند و بارگاه‌شان پناهگاه خاص و عام شده است. در بخش بعدی، با آنکه بخش میانی به‌شمار می‌رود، مقدمه‌چینی برای تاختن به مسبب شهادت حضرت صورت گرفته و در نهایت، نفرین مأمون به شکل آشکار و سرزنش او بخش پایانی را تشکیل داده است. طبیعی است که به‌خاطر استفاده از این تقسیم‌بندی، هم‌معنایی، شمول معنایی و تضاد، هم در هر بخش به صورت جداگانه و هم در ارتباط با دیگر بخش‌ها وجود دارد. به‌جز واژه ایدئولوژیک «رضا» که شرح آن آمد، واژگان: «الحرم المنیع»، «بابه»، «اعتابه» و «قبره» نیز همگی بی‌آنکه به‌طور دقیق با هم، هم‌معنا باشند، نزدیکی معنایی پیدا کرده‌اند و همگی شامل محدوده مکانی خاک‌سپاری پیکر حضرت (علیه‌السلام) هستند یا بخشی از آن به‌شمار می‌روند. حال اگر واژگان کلیدی مرتبط با امام (علیه‌السلام) و بارگاه ایشان، با واژگان کلیدی توضیح داده شده درباره مأمون مقایسه شود، مشخص می‌شود که هر دو گروه از واژگان، در عین حال که در مجموعه خودشان متناسب‌اند، با گروه دیگر در تضاد کامل هستند؛ زیرا، خیر و شر جدال همیشگی دارند. حال در این شعر، بخش میانی که به فرشتگان اختصاص دارد، گرچه خود با واژگانی مانند: «محنته»، «کربته» و «غربته» در تناسب است، اما به شکلی زیبا با هر دو بخش پیش و پس خود نیز مرتبط است. از یک طرف با ستایش‌های شاعر از امام رضا (علیه‌السلام) هماهنگی دارند و نشان می‌دهند که اگر طواف و گریستن، کنش آنان است؛ به جهت شایستگی امام رضا (علیه‌السلام) است که طاقت این همه رنج را برای وجود ایشان (علیه‌السلام) ندارند و از طرفی دیگر، اگر می‌گیرند، در ارتباط با کنش قاتل امام و به خاطر ظلم و خیانتی است که در آینده امام (علیه‌السلام) و در ادامه شعر آمد. در حقیقت، این فرشتگان در عملیات اقناع به کمک شاعر آمده‌اند و در ذهن مخاطب ثبت می‌کنند که هم امام (علیه‌السلام) وجود نازنینی بوده و هم خیانت بزرگی در حق‌شان شده است و بر چنین چیزی، هرکس بگریزد، روا خواهد

بود. این فرایند، همان کمک به تقویت ایدئولوژی است. ارزش‌های رابطه‌ای نیز در این قصیده نقش مهمی دارند. برای نمونه در ابیات زیر:

وهو لذلك الفؤاد ثمره
فأين منه الطور؟ أين الشجرة؟
يمثل النبي في أخلاقه
فإنه النابت من أعراقه

(...)

شهود صدق لسمو ذاته
كأنه النبي في صفاته^۶

(الغروی الإصفهانی، ۱۳۷۳: ۷۲)

رسمی بودن یکی دیگر از ارزش‌های رابطه‌ای است که در ارتباط با واژگان در نظریه فرکلاف به آن توجه می‌شود (ر.ک: فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۷۹). در این شعر نیز تمامی عبارت‌ها رسمی هستند و شاعر در عین صحبت از امام (علیه السلام) احترامش به جایگاه ایشان را نیز حفظ کرده است.

شاعر هم‌چنین «حسن تعبیر» را هم به کار برده که از دیگر معیارهای نظریه فرکلاف در بخش ارزش‌های بیانی است. نمونه آن «ثمره» خواندن امام (علیه السلام) است که موجب شکل‌گیری ارزشیابی مثبت از امام (علیه السلام) در ذهن مخاطب می‌شود. هم‌چنین تشبیه صفات و اخلاق ایشان به صفات و اخلاق رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به عنوان عالی‌ترین شخصیت عالم امکان نیز از مصادیق «حسن تعبیر» در گفتمان این شعر است و مشخص می‌کند که از نظر شاعر، ایدئولوژی امام‌رضا (علیه السلام) همان است که پیامبر (صلی الله علیه و آله) هم دنبال می‌کردند و همان است که پیروان ایشان و شاعر نیز بدان معتقد هستند. سروده «الحرم المنیع» پانزده بیت دارد. بیشتر جملات، وجه خبری دارند و دو جمله در وجه پرسشی به کار رفته است:

فَهُوَ لِذَلِكَ الْفُؤَادِ ثَمْرَةٌ
فأين منه الطور؟ أين الشجرة؟^۶

(الغروی الإصفهانی، ۱۳۷۳: ۷۲)

که در این بیت، استفهام از غرض اصلی خارج شده و هدف از آن، تعظیم شأن امام رضا (علیه السلام) است. دو جمله نیز در وجه دعایی و برای نفرین مأمون عباسی استفاده شده است:

ويل بل الويلات للمأمون
ويل لذيك الغادر الخؤون

(همان)

با وجه غالب خبری، فاعل با توجه به موضوع، در قسمت‌های مختلف متغیر است، اما بیشتر این فاعل‌ها غایب هستند. هم‌چنین بیشتر جملات معلوم هستند، هر چند جملات مجهول نیز

وجود دارند؛ زیرا، فاعل‌ها در این جملات در پیشبرد روند گفتمانی شاعر چندان اثرگذار نبوده‌اند. مانند: «حتی تسامی و تسمی بالرضا» در بیت نخست. افزون بر این، بیشتر بودن جملات معلوم و مثبت، گواهی بر این است که شاعر می‌دانسته است که می‌خواهد چه مسیری را در پیش بگیرد و پس از تقسیم بندی شعرش، چه هدفی را دنبال کند. چه کسی را مسلط و چه کسی را مقهور نشان دهد. ضمائر نیز بیشتر غایب هستند و از ضمائر جمع استفاده نشده است؛ زیرا، شاعر برای اقناع مخاطب، خود را در نقش راوی روایتی تاریخی قرار داده است که شنیده‌ها و دیده‌هایش را نقل می‌کند. به این معنا که حتماً تمام این جریان به این شکل در گذشته اتفاق افتاده است. در حقیقت، شعر او اثری صرفاً ادبی نیست و به خاطر داشتن بخش‌هایی از تاریخ، مخاطب باید تأمل بیشتری داشته باشد. هم‌چنین، مهم‌ترین حرف ربط در این شعر نیز حرف (و) است، هر چند حرف (ف) نیز نقش آفرینی‌هایی داشته است؛ اما شاعر با استفاده بیشتر از حرف (و) که رواج بیشتری دارد، تلاش داشته است تا خود نیز از «تسویل» و «خداع» دور باشد و مخاطب را نفریبید. در این شعر چون فاعل‌ها از جهت لفظی تغییر می‌کنند، می‌توان گفت که در کنار شاعر و امام علیه السلام پادشاهان، فرشتگان و مأمون نیز به نوعی در پیشرفت گفتمان در شعر نقش داشته‌اند و از مشارکین به‌شمار می‌روند. هم‌چنین نوعی از نوبت‌گیری از طرف شاعر به نسبت همه فاعل‌ها داده شده است و به همین دلیل شعر چندبخشی است. چون به ماجرا از دید هر فاعل جداگانه پرداخته شده و همین تفاوت کنشگران، تفاوت کنش‌ها را هم در پی داشته است، اما با این حال، کنشگر اصلی، خود شاعر است که پانزده بیت را که کنش خودش به‌شمار می‌رود، از طریق کنشگران فرعی، ادامه داده است و کنش‌پذیر این شعر، یعنی شخصیت مأمون را زیر سوال برده است. هم‌چنین از مجموع استعاره‌های مصرّحه و مکنیه موجود در این چکامه، تنها یک استعاره ایدئولوژیک وجود دارد. این نوع از استعاره‌ها در نظریه فرکلاف، به استعاره‌هایی اشاره دارد که شاعر و نویسنده، با استفاده از آن، تفکری خاص را در ذهن مخاطب تثبیت می‌کند و با آن غرضی را پیش می‌برد. این استعارات خود زیرمجموعه‌ای از ارزش‌های بیانی هستند و تفاوتشان با استعارات ادبی در آن است که وابسته‌ای ایدئولوژیک دارند. فرکلاف برای روشن ساختن ماهیت این استعاره‌ها، از استعاره «گسترش سرطان» که برگرفته از متنی خبری است برای «گسترش شورش‌های جوانان» استفاده می‌کند تا نشان دهد که به دلیل ماهیت آسیب‌زای این شورش‌ها، حتماً باید ریشه‌کن شوند و جلوی ضرر گرفته‌شود (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۸۳ و ۱۸۲). در این قصیده، این نوع از استعاره در کلمه «امانة» وجود دارد:

خَانَ أَمِينٍ اللّٰهُ فِي أَمَانَتِهِ فِهْل تَرَى أَعْظَمَ مِنْ خِيَانَتِهِ

(الغرّوى الإصفهاني، ۱۳۷۳: ۷۳)

کلمه امانت، استعاره از امام رضا (علیه السلام) است. این استعاره بر پایه تشبیه «امام رضا (علیه السلام)، امانت پیامبر (صلی الله علیه و آله) است» بنا شده، سپس مشبه، حذف و فقط مشبه به در کلام ذکر شده است. این مصراع از طرفی به شأن والای علی بن موسی (علیه السلام) به عنوان امانت و بازمانده پیامبر (صلی الله علیه و آله) و از طرفی به خیانت مأمون به عترت پیامبر (صلی الله علیه و آله) و آزار امام رضا (علیه السلام) و مسموم کردن ایشان اشاره دارد.

۲-۱-۲. سطح توصیف در چکامه شمع ولایت

ارزش‌های تجربی نخستین ارزش‌های قابل بررسی هستند. در هفده بیت این شعر، واژگانی مانند: «درگه»، «درگاه»، «آستان»، «دولت‌سرا»، «در»، «دار الأمانر»، «خاک مطهر»، «کوثر»، «حریم»، «آستان»، «بازگاه» و «دارالسلام» به طور کلی، نوعی ابعاد مکانی را در خود دارند یا به مکانی وابسته هستند. دسته‌ای دارای شأن و مقام بالا و دسته‌ای دیگر بی‌ارج و پست هستند. این خود نشانگر تضادی است که در نگاه نخست، سلطه‌گر و سلطه‌پذیر را به ذهن می‌آورد؛ اما در رابطه کلی میان همین واژگان، راه صعود بسته نیست که همین مطلب، نشانگر هم‌سویی واژگان با ایدئولوژی شاعر است. در حقیقت در استفاده از این واژگان از طرح طبقه‌بندی استفاده شده است که هم‌زمان، سلسله مراتب هم دارد؛ زیرا، در ابتدا شاعر راهی به اهل بیت می‌یابد و به آنان متوسل می‌شود تا خدا نجاتش دهد:

تا که ره بر درگه آل پیمبر یافتم هر چه گم کردم به هر درگاه از این در یافتم
(احمدی بیرجندی و نقوی زاده، ۱۳۶۵: ۵۱۲)

سپس احساس تحول پیدا می‌کند و متوجه صعود می‌شود:

بر در ارباب دنیا، کی نهم روی نیاز؟ من که زین در کیمیای عافیت دریافتم
(همان)

اما در پایان، علاقه و ارادت به امام رضا (علیه السلام) باعث می‌شود تا سر تعظیم به آستان مبارک امام (علیه السلام) فرود آورد و با درک حقیقت مقام حضرت (علیه السلام) بتواند به خودش هم افتخار کند و شأنی به دست آورد:

تا گدای این درم سر بر فلک سایم ز فخر از فلک این خاک را در رتبه برتر یافتم
(همان)

طبق نظر فرکلاف نمی‌توان «هم‌معناهای کاملاً منطبق» یافت، اما «خاک مطهر» در بیت ششم،

«خاک معطر» در بیت دوازدهم، به طور تقریبی هم‌معنا هستند. حال اگر «بیابان طلب» در بیت هفتم و «این خاک» در بیت هفدهم نیز به این مجموعه اضافه شود، شمولی معنایی به دست می‌آید که همه خاک‌ها را در کنار هم نشان می‌دهد، ولی برخی را از بقیه متمایز می‌کند و اوج تمایز در «این خاک» قرار دارد که اشاره مستقیم و واضح به خاک بارگاه حضرت رضا (علیه السلام) است. انسان شاید به قدر یک بیابان، طلب و خواسته داشته باشد، اما نکته اینجاست که در هر خاکی امکان کنش وجود ندارد! کنش تنها در بستری حاصلخیز و مناسب صورت می‌گیرد.

البته ارزش‌های رابطه‌ای نیز در گفتمان این شعر نقش دارند. عشق و ارادت به خاندان پیامبر (صلی الله علیه و آله) بر شاعر مسلط شده است. شاعر این خاندان را حاضر و یاری‌رسان می‌داند و تلاش دارد تا روابط میان خود و آنان را با استفاده از واژگان و ترکیب‌هایی مانند: «آل پیمبر»، «آل حیدر»، «موسی بن جعفر» و «مولا» مشخص سازد. تمام این نمونه‌ها رسمی بوده و بیانگر احترام شاعر و رعایت حدود خود و جایگاه اهل بیت (علیهم السلام) است. البته شاعر تنها به «بیان رسمی» بسنده نکرده و «حسن تعبیر» هم در شعر او در همین زمینه به کار رفته است. برای نمونه، در بیت پنجم بارگاه حضرت (علیه السلام) را «دار الأمان» نامیده و در بیت هفتم معتقد است که «ره به کوثر» یافته و در بیت یازدهم نیز امام (علیه السلام) را «هشتمین شمع ولایت» نامیده است که همگی از مصادیق «حسن تعبیر» هستند. در تمامی شعر نیز شاعر هویتی کاملاً مثبت از امام (علیه السلام) به تصویر کشیده است. در حقیقت اگر اوصاف او تکراری به نظر می‌رسد، به دلیل آن است که قابلیت بازتولید و کشاندن ویژگی‌ها به سمت بدی وجود نداشته و تا بوده، امام (علیه السلام) با همین صفات نیکو شناخته شده است. شاعر در ارزش‌گذاری‌ها، خودش را با ارزش پایین و «گدا» معرفی می‌کند:

تا گدای این درم، سر بر فلک سایم ز فخر
از فلک این خاک را در رتبه برتر یافتم

(همان)

طبق گفتمان شاعر، طبیعی است که او نیازمند باشد یا ارزش پایین‌تری داشته باشد و سلطه‌ای در جهان نداشته باشد، اما می‌تواند با وصل شدن به نهاد بزرگ‌تر یعنی امت اسلامی و سردمداران آن که خاندان پیامبر (صلی الله علیه و آله) هستند، حدی از ارزش و قدرت را به دست آورد و خود را ارتقا دهد. در حقیقت اگر او خود را گدا معرفی می‌کند، تنها از سبب وضع معیشت خود را نیازمند نمی‌بیند و چه بسا در این زمینه اصلاً نیازی هم نداشته است، چنان‌که بیت یازدهم نیز موید این معناست:

بارگاه هشتمین شمع ولایت را به توس
مرجع آمال درویش و توانگر یافتم

(همان)

اما او بیشتر به دنبال رسیدن به کمال روحی و صیقل دادن به گوهر وجودی خود بوده که از طریق توسل به امام رضا (علیه السلام) به این مهم دست یافته است. سروده شمع ولایت در مجموع ۱۷ بیت دارد و در آن ۳۷ جمله به کار رفته است. یک جمله در وجه پرسشی به کار رفته که در آن، استفهام از هدف اصلی خارج شده و با هدف نفی روی نیاز نهادن بر درگاهی غیر از درگاه اهل بیت (علیهم السلام) آمده است:

بر در ارباب دنیا، کی نهم روی نیاز؟ من که زین در کیمیای عافیت دریافتم

(همان)

در حقیقت استفهام شاعر، «استفهام انکاری» است و نشان دهنده آن است که شاعر با یافتن «کیمیای عافیت» که همان وجود مبارک حضرت (علیه السلام) است، نیازی نمی بیند به دنیا و اهل آن دست نیاز دراز کند. یک جمله نیز در وجه دعایی مثبت ذکر شده که در آن خواستار قرار گرفتن در زمره فداییان و قربانیان امام رضا (علیه السلام) است:

جان و دل قربان مولایی که از فرّ و جلال ملک دل ها را به عشق او مسخر یافتم

(همان)

به جز این دو مورد، باید گفت که وجه غالب در این شعر، وجه خبری است و فاعل نیز در بیشتر موارد از جهت لفظی، خود شاعر بوده که ضمیر آن نیز بیشتر مستتر است. در نگاه نخست چنین به نظر می رسد که شاعر «کنشگر» است، اما وقتی «وحدت معنایی تمام شعر» در نظر گرفته شود، مشخص می شود که شاعر نه تنها کنشگر نیست، بلکه «کنش پذیر» است. عشق و ارادت به امام رضا (علیه السلام) بر او مسلط و به شور و انگیزه ای تبدیل شده است که بتواند در خود توانی بیابد. فرایندها نیز در آغاز همان چیزی نیستند که به نظر می رسند؛ یعنی قرار نیست شاعر، تنها به شرح راه پیدا کردن خودش بسنده کند؛ بلکه رفته رفته با کمک اجزای مختلف کلامش، موضوع سیر تحول خودش را برای مخاطب آشکار می کند و نشان می دهد که در یک مرحله در جا نزده است.

بیشتر جملات این شعر نیز معلوم هستند که این عامل، خود تاییدکننده کنش پذیری شاعر هم هست؛ زیرا، او کنشگر نبوده است که بخواهد با اغراض مختلفی مانند: احترام، حفظ آبرو، تنفر، زورگویی و ... چیزی را پنهان کند که توسط فاعلی اتفاق افتاده است. بیشتر جملات نیز مثبت هستند تا نشان دهند که ایدئولوژی حاکم شده بر افکار شاعر، مورد تأیید و پذیرش او هستند و هرگاه شاعر از حال خوب خود سخن گفته، آن را نه از سر اجبار که از عمق وجود خود

گفته است.

هم‌چنین از ضمائر ما و شما نیز استفاده نکرده است و به جای آن «من» و ضمائر سوم شخص را به کار برده تا مخاطب دریابد که شاعر، صرف تجربه روحی و شخصی خود را با او به اشتراک گذاشته است و قصد تحمیل عقایدش به دیگران را ندارد. جملات ساده شعر او نیز با حرف (و) به هم متصل شده‌اند که بیانگر سادگی و پرهیز از تزیین کلام و فریب مخاطب است؛ زیرا، حرف (و)، حرفی شناخته شده برای ایجاد ربط و پیوند است و بین همگان با هر سطح دانش و فرهنگی رایج است. با توجه به اینکه در این پژوهش از شعر استفاده شده و شاعر آن را سروده است و حالت مناظره هم ندارد و بیشترین فاعل از حیث لفظ، خود شاعر است، امکان بررسی مشارک، نوبت‌گیری و تعیین کنترل‌گر وجود ندارد. استعاره‌های این شعر که وابستگی‌های ایدئولوژیک دارند نیز عبارت هستند از سه استعاره مصرحه (دولت‌سرا)، (دار الأمان) و (دارالسلام) که در همگی، مشابه، حرم امام‌رضا علیه السلام است. هر چند استعاره‌های مکنیه‌ای نیز وجود دارند، اما تأمین‌کننده ایدئولوژی شاعر نیستند. سه استعاره یاد شده بیانگر این هستند که حرم امام رضا علیه السلام هم لحاظ سیاسی و هم از لحاظ دینی، مکانی با شأن بالا و امن است که مومنان آن را اداره می‌کنند و سراسر صلح و آرامش است و بهشتی زمینی به‌شمار می‌رود.

۲-۲. سطح تفسیر

در سطح تفسیر، نظریه نورمن فرکلاف دو مقوله کلی دارد: بافت موقعیتی و بینامتنی، که با پاسخ به این پرسش‌ها می‌توان بافت موقعیتی متن را تفسیر کرد: «داستان از چه قرار است؟ یعنی در متن چه فعالیتی در حال انجام است؟ عنوان و هدف این فعالیت چیست؟ جان‌مایه متن چیست؟ جان‌مایه متن، یعنی خلاصه تفسیر آن به‌عنوان یک کل واحد که مفسر می‌تواند بدان دست یابد و در حافظه بلندمدت خود آن را نگه دارد تا در صورت نیاز به آن مراجعه کند» (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۲۱۵). در بخش بینامتنیت، زمینه مشترک بافت بینامتنی دخیل در شکل‌گیری متن و وجه اشتراک آن با گفتمان جاری در داستان بررسی می‌شود. پذیرش بافت بینامتنی مستلزم این است که به اسکلته تاریخی گفتمان متن پرداخته شود. ارزش ویژگی‌های متنی صرفاً با وارد کردن آن‌ها در تعامل اجتماعی است که جنبه‌ای واقعی می‌یابد؛ بنابراین تنها پرداختن به صورت متن کافی نیست. در واقع مرحله تفسیر، روشن می‌سازد که فاعل‌ها در گفتمان، مستقل نیستند. مرحله تفسیر به خودی خود، بیانگر روابط قدرت و سلطه و ایدئولوژی‌های نهفته در پیش‌فرض‌های یادشده نیست تا کنش‌های گفتمانی معمول را به صحنه مبارزه اجتماعی تبدیل کند. در تحقق این هدف، مرحله تبیین ضرورت دارد. از نظر فرکلاف، قلمروهای تفسیر

زمینه متن، مانند زمینه‌های بینامتنی بر آگاهی‌های پیشین مانند نظم‌های اجتماعی و کنش متقابل تاریخی، منطبق است. در این سطح نیز باید پاسخگوی این پرسش‌ها بود: ۱. تفسیرهای مشارکان گفتمان از بافت موقعیت و بینامتنی چیست؟ ۲. چه نوعی از گفتمان در متن استفاده خواهد شد؟ (همان: ۲۱۵-۲۴۴)

۲-۲-۱. سطح تفسیر در چکامه «الحرم المنیع»

بافت موقعیتی: آنچه در شعر الحرم المنیع جریان دارد، حضور محوری امام رضا (علیه السلام) در قالب شخصیتی متصف به فضایی است که در بافت شعر به برخی از این فضایل پرداخته شده است؛ انتساب ایشان به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله)، رسیدن ایشان به مقام تسلیم و رضا در برابر خداوند، خلق نیکوی ایشان به نحوی که تجلی خلق عظیم نبوی است و کرامت‌های ایشان. شاعر علاوه بر تبیین فضایل، به ترسیم عزت و عظمت بارگاه ایشان می‌پردازد و آن را محل رفت و آمد فرشتگان معرفی می‌کند:

تری الملوك سجداً ببابه
فالعزُّ كلُّ العزِّ في أعتابه
تطوفُ حولَ قبره الأملاكُ
كأنَّه المحورُ والأملاكُ^۷

(الغروی الإصفهانی، ۱۳۷۳: ۷۲)

سپس به تلاش‌های مأمون عباسی، خلیفه هم‌عصر امام برای خاموش ساختن نور هدایتگری ایشان اشاره می‌کند و در پایان، مصائب امام را یادآور می‌شود، مواردی از جمله: دوری ایشان از وطن، غربت ایشان در طوس، حفظ نشدن سنت‌های پیامبر (صلی الله علیه و آله) و فراموشی آن در جامعه، تخلفات جامعه به ظاهر اسلامی از سیره و روش پیامبرش و در نهایت، حیل‌ها و خدعه‌هایی که مأمون در حق امام (علیه السلام) به کار بست:

أخرجه من مهبط التنزيل
إليه بالخداع والتسويل^۸

(همان: ۷۳)

هدف شاعر در این سروده این است که مهم‌ترین شاخصه‌های سیره رضوی را به مخاطب منتقل کند که دانستنش برای او لازم است. جان‌مایه شعر، آشنایی مختصری با فضایل، مدایح و مصائب امام رضا (علیه السلام) است.

بینامتنیت: شعر الحرم المنیع از اسکلت تاریخی محکمی برخوردار است و شاعر اطلاعاتی را در قالب شعرش به مخاطب منتقل کرده که مبنای روایی و قرآنی دارند. در دو بیت اول، شاعر

بیان می‌کند که امام رضا علیه السلام به مقام رضا رسیدند و به رضایت خداوند، راضی بودند و به همین سبب، به این نام خوانده شدند:

لَقَدْ تَفَانَى فِي الرِّضَاءِ بِالْقَضَاءِ حَتَّى تَسَامَى وَتُسَمَّى بِالرِّضَاءِ
بَلْ فِي رِضَى الْبَارِي رِضَاهُ فَاِنْ بَلْ ذَاتُهُ بِذَلِكَ الْعِنْوَانِ^۹

(همان: ۷۲)

در روایات آمده است که یکی از دلایل ملقب شدن امام رضا علیه السلام به این نام این بود که ایشان به رضای خداوند راضی بودند (القمی، ۱۳۵۹: ج ۱، ۲۱۱).

شاعر در بیت چهارم، از آیات هشتم و یازدهم سوره نجم^۱ بهره گرفته است که به واقعه معراج پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره دارد؛ آنجا که می‌گوید امام رضا علیه السلام فرزند کسی است که به خداوند بیشترین درجه نزدیکی را یافت و چشمانش آنچه را دید تکذیب نکرد:

هُوَ ابْنٌ مِنْ دُنَى إِلَى أَدْنَاهُ مَا كَذَّبَ الْفَوَادُ مَا رَأَهُ^{۱۰}

(الغروی الإصفهانی، ۱۳۷۳: ۷۲)

شاعر در بیت پنجم به شکل ضمنی به داستان قرآنی حضرت موسی علیه السلام اشاره می‌کند که به کوه طور رفت، خداوند از طریق شاخه‌های درختی با او سخن گفت و از آنجا به نبوت برگزیده شد:

وَهُوَ لِذَلِكَ الْفَوَادِ ثَمْرَةٌ فَأَيْنَ مِنْهُ الطُّورُ؟ أَيْنَ الشَّجَرَةُ؟

(همان)

این داستان در سوره‌های مختلف قرآن کریم از جمله سوره مریم آمده است.^۲ شاعر از این داستان برای بیان برتری امام رضا علیه السلام بر حضرت موسی علیه السلام بهره گرفته است و می‌گوید امام رضا علیه السلام فرزند پیامبری است که در شب معراج به حدی به خداوند نزدیک شد که فاصله‌اش با خدا، طبق تصریح قرآن به اندازه دو کمان یا کمتر بود^۳، با وجود این، حضرت موسی علیه السلام با آن عظمت و کلیم الله بودنش در مقابل حضرت محمد صلی الله علیه و آله چه جایگاهی می‌تواند داشته باشد؟ هدف از این استفهام ارشاد مخاطب بر این نکته است که نبوت محمدیه بر سایر نبوت‌ها افضل است و ۱۲ امام علیه السلام از نسل حضرت محمد صلی الله علیه و آله نیز به تبع پیامبر صلی الله علیه و آله از این فضیلت برخوردارند.

۱. ثُمَّ دُنَى فَتَدَلَّى (النجم، ۸) مَا كَذَّبَ الْفَوَادُ مَا رَأَى (النجم، ۱۱)

۲. وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا (مریم: ۵۲)

۳. فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى (النجم: ۹)

شاعر در بیت ششم و هفتم به فضایل اخلاقی امام (علیه السلام) اشاره می‌کند، اینکه خلق والای امام رضا (علیه السلام) به گونه‌ای است که انگار پیامبر (صلی الله علیه و آله) را به نمایش می‌گذارد و ایشان را دارای بخشندگی‌ها و کرامات زیادی می‌داند:

يُمَثِّلُ النَّبِيَّ فِي أَخْلَاقِهِ فَأَنَّهُ الثَّابِتُ مِنْ أَعْرَاقِهِ
له کرامات و مکرمات فی صفحاتِ الدَّهْرِ بَيِّنَاتٌ^{۱۱}

(همان)

در منابع معتبر شیعی از جمله کتاب منتهی الآمال، فضایل اخلاقی متعددی برای امام رضا (علیه السلام) بیان و شاعر بر اساس روایت‌هایی که درباره اخلاق امام رضا (علیه السلام) و سیره ایشان نقل شده (رک: قمی، ۱۳۸۹: ۳۱۲-۳۲۱)، این دو بیت را سروده است. شاعر در بیت نهم و دهم نیز بیان می‌کند که حرم امام رضا (علیه السلام) سجده گاه فرشتگان است و فرشتگان دور قبر ایشان طواف می‌کنند:

تري الملوک سُجَّداً بِبَابِهِ فالعزُّ کُلُّ العزِّ فی أعتابه
تطوفُ حَوْلَ قَبْرِه الأَمْلَکُ كأنه المحوُّ والأفلاکُ

(الغروی الإصفهانی، ۱۳۷۳: ۷۲)

این مطلب که حرم امام رضا (علیه السلام) محل رفت و آمد فرشتگان است، پیشینه‌ای روایی دارد. در روایتی از خود امام رضا (علیه السلام) نقل شده است که در خراسان بقعه‌ای قرار دارد که محل آمد و شد ملائک می‌گردد. همواره گروهی از فرشتگان از آسمان بر آن نازل می‌شوند و عده‌ای از آنجا به آسمان صعود می‌کنند.^۱

۲-۲-۲. سطح تفسیر در چکامه شمع ولایت

در این بخش بافت موقعیتی و بینامتنی شعر شمع ولایت بر اساس الگوی فرکلاف بررسی خواهد شد.

بافت موقعیتی: مبنای سروده شدن شعر شمع ولایت بر مواجهه شاعر با درگاه پر فیض اهل بیت (علیهم السلام) به شکل کلی و آستان قدس رضوی به شکل جزئی است؛ به این ترتیب که شاعر پس از آزمودن دنیا و اربابان آن و ناکامی در رسیدن به مقاصدش، از دنیا روی گردان می‌شود و به درگاه

۱. «إنَّ بِخِرَاسَانَ لِبَقْعَةٍ بَاتِي عَلَيْهَا زَمَانٌ تَصِيرُ مُخْتَلَفَ الْمَلَائِكَةِ، فَلَا يَزَالُ فَوْجٌ يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَفَوْجٌ يَصْعَدُ إِلَى أَنْ يُنْفَخَ فِي الصُّورِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۳، ۱۰۲).

اهل بیت (علیهم السلام) رو می‌نهد؛ به عبارتی از غوغای جهان به آن پناه می‌برد و چیزی که از آن درگاه مشاهده می‌کند، سراسر احسان و کرم است. به همین خاطر، شعرش به بیان اعجازهای توسل به اهل بیت (علیهم السلام) و امام رضا (علیه السلام) در دنیای پر آشوب کنونی می‌پردازد و از این طریق به شکل ضمنی، مخاطبان را به تمسک به اهل بیت (علیهم السلام) دعوت و ترغیب می‌کند تا آنان نیز مانند شاعر از این برکات بهره‌مند شوند. هدف شاعر از سرودن این شعر، جذب افراد به درگاه پرفیض امام رضا (علیه السلام)، تقویت بنیان‌های فکری شیعیان و شناساندن وجوه حقیقی زندگی ایشان به همگان است. جان‌مایه شعر شمع ولایت، معرفی امام رضا (علیه السلام) به عنوان معدن همه فیوض مادی و معنوی در دنیا و آخرت است.

بینامتنیت: شاعر در سرودن بیت‌هایی از شعر شمع ولایت، از مضامین زیارت جامعه کبیره بهره برده است؛ نخست آنجا که در شعرش اهل بیت (علیهم السلام) را منبع دریافت فیوضات روح القدس می‌داند:

تا که آوردم بر این دولت‌سرا روی نیاز / از دم روح القدس فیض مکرر یافتم

(احمدی بیرجندی و تقوی‌زاده، ۱۳۶۵: ۵۱۲)

شبهه به آنچه در زیارت جامعه کبیره آمده است: «السَّلَامُ عَلَيْكُمْ يَا أَهْلَ بَيْتِ النَّبِيِّ وَ مَوْضِعِ الرِّسَالَةِ وَ مُخْتَلَفِ الْمَلَائِكَةِ وَ مَهْبِطِ الْوُحْيِ وَ مَعْدِنِ الرَّحْمَةِ ... انْتَجَبْتُمْ لِنُورِهِ [بِنُورِهِ] وَ أُيِّدْتُمْ بِرُوحِهِ» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴: ۶۲۹-۶۳۱)

از تأثیرپذیری‌های دیگر شاعر از مضمون زیارت جامعه کبیره، بیت ششم است که شاعر در درگاه اهل بیت (علیهم السلام) به مطلوب و مقصود خویش دست یافته است:

دامن مطلوب ازین درگاه آوردم به دست / گوهر مقصود ازین خاک مطهر یافتم

(همان)

دستیابی شاعر به مراد و مطلوب خود، در بردارنده این مطلب است که درگاه اهل بیت (علیهم السلام)، درگاه کرامت و بخشندگی است؛ جان‌مایه این مطلب در زیارت جامعه کبیره آمده است که عادت اهل بیت (علیهم السلام) احسان و ویژگی اخلاقی آنان بخشندگی است: «فِعْلُكُمْ الْخَيْرُ وَ عَادَتُكُمْ الْإِحْسَانُ، وَ سَجِيَّتُكُمْ الْكَرَمُ» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴: ۶۳۹)

شاعر در بیت هفتم بیان می‌کند که او مانند شخص تشنه و خسته‌ای بود که خداوند بر او منت نهاد و او را به چشمه کوثر راهنمایی کرد. با توجه به معانی ابیات دیگر که صحبت از اهل بیت

علیه السلام است، منظور شاعر از چشمه کوثر، صاحبان آن یعنی پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم السلام است. این مطلب در روایات آمده است که امام علی علیه السلام می فرماید: «أنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وآله ومعى عترتى وسبطى على الخوض، فمن أرادنا فليأخذ بقولنا، وليعمل عملنا» (مشهدی قمی، ۱۳۸۱، ج ۱۴: ۴۶۱)

در بیت هشتم شاعر به این حقیقت می پردازد که همواره در جست و جوی توفیق و سعادت بوده که آن را در حریم امام رضا علیه السلام یافته است:

نقد توفیق و سعادت را که می جستم ز بخت در حریم زاده موسی بن جعفر یافتم

(احمدی بیرجندی و تقوی زاده، ۱۳۶۵: ۵۱۲)

این مضمون یعنی وصل به سعادت در درگاه اهل بیت علیهم السلام در زیارت جامعه کبیره به این صورت آمده است: «سَعِدَ مَنْ وَالَاكُمْ وَهَلَكَ مَنْ عَادَاكُمْ وَخَابَ مَنْ جَحَدَكُمْ وَضَلَّ مَنْ فَارَقَكُمْ وَقَارَ مَنْ تَمَسَّكَ بِكُمْ وَأَمِنَ مَنْ لَجَأَ إِلَيْكُمْ وَسَلِمَ مَنْ صَدَّقَكُمْ وَهُدِيَ مَنْ اِعْتَصَمَ بِكُمْ مَنِ اتَّبَعَكُمْ فَالْجَنَّةُ مَأْوَاهُ وَمَنْ خَالَفَكُمْ فَالنَّارُ مَثْوَاهُ... فَارَ الْفَائِزُونَ بِوَلَايَتِكُمْ بِكُمْ يُسَلِّكُ إِلَى الرِّضْوَانِ وَعَلَى مَنْ جَحَدَ وَلَايَتِكُمْ غَضَبُ الرَّحْمَنِ» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴: ۶۳۳-۶۳۸)

در بیت یازدهم، شاعر حرم امام رضا علیه السلام را مرجع آرزوها و خواسته های همگان می داند و بر این باور است که در حرم ایشان حاجت ها برآورده می شود:

بارگاه هشتمین شمع ولایت را به توس مرجع آمال درویش و توانگر یافتم

(احمدی بیرجندی و تقوی زاده، ۱۳۶۵: ۵۱۲)

این مطلب ریشه در روایات دارد. از خود امام رضا علیه السلام حدیثی در این باره نقل شده است که هر کس به زیارتش برود، گناهانش آمرزیده و دعایش مستجاب می شود: «لا تشد الرحال إلى شيء من القبور إلا إلى قبورنا، إلا وائى مقتول بالسم ظلماً، ومدفون في موضع غريب، فمن شد رحله إلى زیارتی أستجیب دعأؤه وغفرله ذنبه» (مجلسی، ۱۳۳۹ ق، ج ۱۰۲: ۳۶).

در بیت پانزدهم شاعر بیان می کند که در درگاه اهل بیت علیهم السلام نسبت به هرگونه بدی و ناخوشایندی ایمنی وجود دارد و انسان از بدی در امان است:

تا که بر این در پناه آوردم از کید جهان خویشتن را ایمن از هر فتنه و شر یافتم

(احمدی بیرجندی و تقوی زاده، ۱۳۶۵: ۵۱۲)

این مطلب در زیارت جامعه کبیره نیز آمده است که انسان به واسطه اهل بیت (علیهم السلام) از ذلت‌ها، ناراحتی‌ها و مشکلات رهایی یافته و امور معنوی و مادی او اصلاح می‌شود: «بِكُمْ أَخْرَجْنَا اللَّهَ مِنْ الدُّلِّ وَفَرَجَ عَنَّا غَمَرَاتِ الْكُرُوبِ وَأَنْقَذَنَا مِنْ شَفَا جُرْفِ الْهَلَكَاتِ... بِمُؤَالَاتِكُمْ عَلَّمَنَا اللَّهُ مَعَالِمَ دِينِنَا وَأَصْلَحَ مَا كَانَ فَسَدَ مِنْ دُنْيَانَا» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴: ۶۳۹).

در بیت شانزدهم شاعر به این نکته اذعان دارد که خداوند محبت امام رضا (علیه السلام) را در قلب‌ها قرار داده است و دل‌ها در گرو محبت اهل بیت (علیهم السلام) است. در روایتی از پیامبر (صلی الله علیه و آله) نقل شده است که هیچ بنده‌ای ایمان نمی‌آورد مگر اینکه محبت پیامبر (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت (علیهم السلام) او در دل او جای بگیرد: «لَا يُؤْمِنُ عَبْدٌ حَتَّىٰ أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ نَفْسِهِ، وَأَهْلِي أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ أَهْلِهِ، وَعَتْرَتِي أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ عَتْرَتِهِ، وَذَاتِي أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ ذَاتِهِ» (ابومعاش، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۶۸).

۲-۳. سطح تبیین

هدف مرحله تبیین، توصیف گفتمان به عنوان بخشی از یک فرایند اجتماعی است. در ورود به مرحله تبیین باید توجه داشت که «بهره‌گرفتن از جنبه‌های گوناگون دانش زمینه‌ای، به عنوان شیوه‌های تفسیری در تولید و تفسیر متون، به بازتولید دانش یادشده منجر خواهد شد که برای مشارکان گفتمان، پیامدی جانبی، ناخواسته و ناخودآگاه است. این امر، در واقع در تولید و تفسیر صدق می‌کند. بازتولید، پیونددهنده مراحل گوناگون تفسیر و تبیین است؛ زیرا، در حالی که تفسیر، چگونگی بهره‌جستن از دانش زمینه‌ای را در پردازش گفتمان مورد توجه قرار می‌دهد، تبیین به شالوده اجتماعی و تغییرات دانش زمینه‌ای و بازتولید آن در جریان کنش گفتمانی می‌پردازد.» (ر.ک: فرکلاف، ۱۳۷۹: ۲۴۴-۲۱۵) در حقیقت، در این سطح، فرکلاف از تحلیل گسترده متن استفاده می‌کند تا بتواند با ابزار زبان، رابطه متن و جامعه را بهتر برای مخاطبان قابل درک نماید. در سطح تبیین، پیوند میان متن، ساختارها و فرایندهای اجتماعی سیاسی هستند که درک زندگی روزمره را برای افراد آسان می‌کنند؛ زیرا، زندگی روزمره در نتیجه کنش‌های افراد جامعه شکل می‌گیرد و خود این کنش‌ها، حاصل پیروی افراد از قواعدی مشترک است که عقل سالم بشری به آن اعتبار می‌دهد (ر.ک: یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۱۱۸ و ۱۱۹).

۲-۳-۱. سطح تبیین در چکامه الحرم المنیع

گفتمان حاکم بر سروده الحرم المنیع برگرفته از هدف معرفی امام رضا (علیه السلام) به مخاطبان است و به عدم پایبندی حکومت عصر ایشان به سنت‌های پیامبر و خیانت‌های روا داشته شده در حق ایشان ختم می‌شود. لایه‌های پنهان متن در پی تقویت ساختار فکری فرهنگی دستداران امام

رضا علیه السلام و آشنا کردن آنان با برخی ویژگی‌های مهم و جایگاه امام علیه السلام است. گفتمان حاکم بر این سروده، هم‌چنین در پی اقناع مخاطب درباره این نکته است که جامعه شیعه باید در تلاش باشد تا همواره سنت‌های نبوی در تمام ارکان جامعه جاری شود و حرکت جامعه همان امتداد راه مستقیم پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام از نسل ایشان باشد. گفتمان متن در پی ایجاد این تغییر در دانش زمینه‌ای مخاطب است که دوستدار واقعی باید همواره در پی کسب شناخت بیشتر از امامش باشد و رابطه‌اش را با امام علیه السلام بر مبنای معرفت‌افزایی تنظیم کند تا به هدف والایی بندگی خداوند دست یابد. تأثیر گفتمان حاکم بر متن، بر آینده اجتماع این است که جامعه شیعه را موظف به حفاظت از امام معصوم علیه السلام و تلاش برای تحقق آرمان‌های او می‌داند تا در آینده نیز با ارشادات امام عصر علیه السلام در راه خدا بندگی کند. تأثیر گفتمان حاکم بر متن در ارتباط با حاکمیت جامعه، مشروعیت‌بخشی به حاکمیت ایجاد شده بر مبنای سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام و مشروعیت‌زدایی از حکومتی است که در ظاهر اسلامی است، اما در حقیقت بر مبنای معارف اصیل اسلامی اداره نمی‌شود.

۲-۳-۲. سطح تبیین در چکامه شمع ولایت

گفتمان حاکم بر شعر، برگرفته از راه‌یابی به درگاه اهل بیت علیهم السلام و مختوم به این است که درگاهشان سرشار از خیرات دنیوی و اخروی است. این سروده در پی تغییر ساختار فکری فرهنگی مخاطبان است. از این جهت که عادات و سنت‌های رایج دنیوی را در هم می‌شکند و رو آوردن به اهل بیت علیهم السلام، الگوگیری از سبک و سیره ایشان و بهره‌مندی از انوار هدایتی‌شان را تنها راهکار حل تمام مشکلات می‌داند. گفتمان حاکم بر شعر در پی اقناع مخاطب به این مطلب است که اهل بیت علیهم السلام و به ویژه، امام رضا علیه السلام عصا خلاق هستند و بر تمام آفریده‌ها برتری دارند و به هر میزان که انسان به آنان نزدیک شود، بر ارزش وجودی‌اش افزوده می‌شود و انسان نباید به خواسته‌های کم‌ارزش دل بدهد؛ زیرا، ارزش انسان به حدی بالاست که باید کسب رضایت وجود مقدس معصومین علیهم السلام را در نظر داشته باشد. تأثیر متقابل گفتمان حاکم بر شعر و افراد جامعه آن‌ها را به این نتیجه می‌رساند که هر راهی به جز راه اهل بیت علیهم السلام در حقیقت بی‌راهه بوده و تنها راه رسیدن به سعادت، یاری جستن از آنان است.

۳. نتیجه‌گیری

مقایسه دو چکامه بر اساس نظریه فرکلاف به نتایج زیر می‌انجامد:

در سطح توصیف، شعر عربی، روایتی مستند با کنشگری امام رضا (علیه السلام) (=مظهر خیر) و کنش‌پذیری مأمون (=مظهر شر) است که در آن، امام (علیه السلام) شخصیت مسلط است و شاعر به پذیرش ایدئولوژی خود از طرف دریافتگر اهتمام دارد و در شعر فارسی، با دادن همه نقش‌ها به امام (علیه السلام) در میان گذاشتن تجربه شخصی هدف قرار گرفته است. با این حال، هر دو در این سطح، حضرت (علیه السلام) را محور قرار داده‌اند. در بخش تفسیر هم هر دو شعر، ارجاعات بیرونی داشته‌اند و آنچه این دو را متمایز می‌کند، نوع ارجاعات است. در شعر عربی استفاده از روایات و داستان تاریخی و متن قرآن کریم، با هدف سطح توصیف که اقناع مخاطب است، کاملاً همخوانی دارد. همان‌طور که استفاده از دعاها و روایات امامان (علیهم السلام) با هدف انتقال تجربه‌های شخصی تناسب دارد؛ زیرا، این دو مورد بر حال روحی دریافتگر اثر می‌گذارد که همین مطلب، بر گستردگی بافت موقعیتی هم کمک کرده است. در بخش تبیین نیز مخاطب درمی‌یابد که هر دو شعر اثرگذاری خود را دارند، اما نوع اثرگذاری و گستره آن متفاوت است. در این سطح، مشخص شده است که اگر شعر مانند شعر عربی بازیگران متفاوتی داشته باشد، حالت اجتماعی‌تر هم به خود می‌گیرد و بار ایدئولوژیک بیشتری پیدا می‌کند که می‌تواند بر بنیان‌های فکری گروه‌ها، طبقات اجتماعی و حاکمیت سیاسی اثرگذارتر باشد؛ اما اگر نقش‌پذیران شعر مانند شعر پارسی کمتر باشند، ابعاد فردی و روحی بر ساخت کلی شعر چیره می‌شود و بیش از آنکه در حیطه علوم اجتماعی و سیاسی زمینه‌ساز تحولات شود، در زمینه علم روان‌شناسی و علوم شناختی و تربیتی موثر است و به تربیت فرد می‌پردازد تا در آینده، نقش فردی خود را به‌عنوان یک فرد از یک جامعه بزرگ بهتر ایفا کند. هم‌چنین توجه اهل ادب به این نکته جلب می‌شود که در پرداختن به موضوعات مدنظر خود، بهتر است متناسب با موضوع، از گفتمانی استفاده کنند که با اهداف جمعی یا فردی آنان تطابق بیشتری داشته باشد.

- در شعر عربی، بیشتر از جملات معلوم، خبری و مثبت و ضمائر غایب استفاده شده است که در مجموع، شاعر را در نقش راوی یک واقعه تاریخی قرار داده و این کار نیز با هدف اقناع مخاطب صورت گرفته است. واژگان در این شعر، ضمن داشتن تناسب و هماهنگی درونی، با گروه واژگان دیگر تضاد دارند که این امر نیز ریشه در مصاف ازلی خیر و شر دارد. هم‌چنین مشخص شد که کنشگر اصلی خود امام (علیه السلام) است و کنش‌پذیر اصلی نیز، مأمون است؛ اما در شعر شمع ولایت، هم‌سویی میان واژگان و ایدئولوژی مشهود است. در به‌کارگیری واژگان، از طرح طبقه‌بندی دارای

سلسله مراتب استفاده شده است. وجود برخی توصیفات تکراری نیز نشانگر آن است که قابلیت بازتولید و سوق دادن ویژگی‌ها به سوی شر وجود ندارد و امام (علیه السلام) همواره مظهر ویژگی‌های نیکوست. در این چکامه، وجه غالب افعال، خبری و جملات معلوم و مثبت هستند. هم فاعل و هم کنش‌پذیر، خود شاعر است. بیشترین شکل ضمیر به کار رفته نیز سوم شخص است تا مخاطب دریابد که شاعر، صرفاً تجربه شخصی و روحی خود را با او در میان می‌گذارد و به دنبال تحمیل عقاید خود به مخاطب نیست.

- در بینامتنیت بخش تفسیر، شعر الحرم المنیع از سه روایت، یک داستان تاریخی و دو اشاره قرآنی بهره برده است، اما شعر شمع ولایت از مضامین چهار فراز زیارت جامعه کبیره و سه روایت از معصومان (علیهم السلام) استفاده کرده است. به همین سبب، ساخت تاریخی شعر الحرم المنیع محکم‌تر ارزیابی می‌شود. در بافت موقعیتی بخش تفسیر، شعر الحرم المنیع حول محور فضائل امام رضا (علیه السلام) و عظمت بارگاه ایشان می‌گردد و مصائبی که ایشان متحمل شدند، اما شعر شمع ولایت حول محور برکات بی‌مانند یاری خواستن از اهل بیت (علیهم السلام) و معرفی امام رضا (علیه السلام) به عنوان منبعی فیاض به شیعیان می‌شود و به همین خاطر، شعر الحرم المنیع بافت موقعیتی گسترده‌تری دارد.

- در سطح تبیین، بیشترین اثر گفتمان شعر الحرم المنیع بر آینده جامعه و حاکمیت است؛ اما در شعر شمع ولایت، بیشترین اثر گفتمان شعر بر ساختار فکری فرهنگی مخاطبان است و شاید اثر چندانی بر حاکمیت و آینده جامعه نداشته باشد؛ به سخن دیگر، تأثیر گفتمان شعر الحرم المنیع در بخش اجتماعی بیشتر است، در حالی که گفتمان در شعر شمع ولایت در بخش فردی موثرتر واقع شده است.

پی‌نوشت

۱. شیخ محمدحسین غروی اصفهانی (۱۳۶۱-۱۲۹۶ق) معروف به «کمپانی اصفهانی» از مراجع تراز اول شیعه است. از جمله آثار او دو دیوان شعر است: یک دیوان عربی که «الانوار القدسیة» نام دارد و حاوی بیست و چهار قصیده در تاریخ حیات پیامبر ﷺ، دوازده امام (علیهم‌السلام) و دربردارندهٔ بیش از دو هزار بیت شعر است که در نجف به چاپ رسیده است. یک دیوان نیز به زبان فارسی به نام «دیوان کمپانی» از اوست که در آن، «مفتقر» تخلص کرده است. این دیوان نیز شامل مدایح و مراثی خاندان عصمت و طهارت است (ر.ک: مطلبی، ۱۳۷۰: ۳۷-۵۹).
۲. ذبیح الله صاحبکار متخلص به «سهی» زادهٔ ۱۳۱۳ ش. است. او شاعری خوش ذوق و آشنا به اسلوب‌ها و قالب‌های کلاسیک شعر فارسی بود و تلاش خود را صرف گسترش شعر دینی کرد. ایشان بهترین مراثی را با عنوان «شفق خونین» و «سیری در تاریخ مرثیهٔ عاشورایی» گردآوری کرد. دیوان وی با نام «افسانهٔ ناتمام» در دسترس است (ر.ک: صداقت‌حسینی، ۱۳۸۲: ۱۸۸-۱۸۵).
۳. در راه رضایت به قضای الهی فانی شد تا به اسم رضا نام گرفت.
- بلکه رضای او در رضای الهی است و برای همین به این نام، نامیده شد.
۴. نفرین‌ها بر مامون! وای بر آن نیرنگ‌باز خیانت‌پیشه!
۵. او میوهٔ دل پیامبر ﷺ است. پس طور و درختی که خدا از طریق آن با موسی سخن گفت چه جایگاهی نسبت به او دارند؟
- در رفتارش، پیامبر را مجسم می‌کند، چرا که او مانند شاخه‌ای از آن ریشه است.
- بزرگواری‌ها و مکارم اخلاقی او، شاهدانی صادق بر شأن والای اویند؛ او در اخلاق مانند پیامبر است.
۶. مامون، به پیامبر خدا در خصوص امانتش که ذریهٔ ایشان بودند خیانت کرد! آیا خیانتی بزرگ‌تر از خیانت مامون سراغ داری؟
۷. فرشتگان را می‌بینی که در درگاه او سجده می‌کنند و عزت و عظمت در درگاه ایشان به نهایت می‌رسد. فرشتگان در اطراف آرامگاه او طواف می‌کنند، گویی که او محور و سلطان است.
۸. او را از سرزمین نزول قرآن به سمت خودش با حيله و نیرنگ خارج کرد.
۹. در راه رضایت به قضای الهی فانی شد تا به اسم رضا نام گرفت. بلکه رضای او در رضای الهی است و برای همین به این نام، نامیده شد.
۱۰. او پسر پیامبری است که به قدر دوکمان یا نزدیک‌تر به خدا نزدیک شد و قلبش نیز آن را حقیقت یافت.
۱۱. در رفتارش، پیامبر را مجسم می‌کند، چرا که او مانند شاخه‌ای از آن ریشه است. او کرامات و بزرگواری‌هایی دارد و در روزگار کنونی معجزاتی آشکار دارد.

منابع و مآخذ

- ابومعاش، سعید. (۱۳۷۸). *الأربعین فی حب أمير المؤمنين علی بن أبی طالب (علیه السلام)*. قم: دار الاعتصام.
- احمدی بیرجندی، احمد؛ نقوی زاده، علی. (۱۳۶۵). *مدایح رضوی در شعر فارسی*. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- صداقت حسینی، سیدرضا. (۱۳۸۲). «استاد ذبیح الله صاحبکار شاعر و محقق». *آینه میراث*. شماره ۲۲. صص: ۱۸۵ - ۱۸۸.
- علوش، سعید. (۱۹۸۷). *مكونات الأدب المقارن فی العالم العربی*. لبنان: الشركة العالمية للكتاب.
- الغروی الإصفهانی، محمدحسین. (۱۳۷۳). *الأنوار القدسیة*. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
- فرکلاف، نورمن. (۱۳۷۹). *تحلیل گفتمان انتقادی*. ترجمه: فاطمه شایسته پیران و دیگران. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه ها.
- فقیه ملک مرزبان، نسرین؛ میلادی، فرشته. (۱۳۹۲). «نقد و تحلیل گفتمان نقش بندیه در غزل جامی بر اساس نظریه زبان شناختی فرکلاف و هلیدی». *مطالعات عرفانی*. شماره ۱۸. صص: ۱۱۳ - ۱۴۶.
- القمی، الشیخ عباس. (۱۳۵۹). *الأنوار البهیة فی تواریخ الحجج الالهیة*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
- قمی، شیخ عباس. (۱۳۸۹). *منتهی الآمال*. قم: تولى.
- کفافی، محمد عبدالسلام. (۱۳۸۲). *ادبیات تطبیقی*. ترجمه: سیدحسین سیدی. مشهد: به نشر.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ ق). *بحار الأنوار*. بیروت: مؤسسة الوفاء.
- محمدی، مجید؛ قنبری اقدم، ایمان و نظری، بهناز. (۱۳۹۹). «بررسی تطبیقی مضامین رضوی در شعر خوشدل تهرانی و محمدحسین غروی اصفهانی». *فرهنگ رضوی*. شماره ۸. صص: ۱۶۳ - ۱۹۱.
- مشهدی قمی، محمدرضا. (۱۳۸۱). *کنز الدقائق و بحر الغرائب*. قم: دارالغدیر.
- مطلبی، سید ابوالحسن. (۱۳۷۰). «نجوم امت ۳۷: آیت الله العظمی شیخ محمدحسین غروی اصفهانی». *نور علم*. شماره ۴۰. صص: ۳۸ - ۵۹.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۴). *مفاتیح نوین*. قم: انتشارات امام علی بن ابیطالب (علیه السلام).
- ون دایک، تئون. (۱۳۸۳). *مطالعاتی در تحلیل گفتمان از دستور متن تا گفتمان کاوی انتقادی*. ترجمه پیروز ایزدی و دیگران. تهران: مرکز مطالعات تحقیقات رسانه ها.
- یورگنسن، ماریان و فیلیپس، لویی. (۱۳۸۹). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*. ترجمه هادی جلیلی. تهران: نشر نی.

References

- Abu Ma'ash, Saeed (1999) The Forty in the Love of the Commander of the Faithful, Ali bin Abi Talib (peace be upon him), Qom: Dar Al-I'tisam. [In Persian]
- Ahmadi-Birjandi, Ahmad and Naqvizadeh, Ali (1986) Razavi's Praises in Persian Poetry, Mash-

had: Aṣṭan Quds Razavi Islamic Research Foundation [In Persian].

Al-Gharavi Al-Isfahani, Muhammad Hossein (1994) *Al-Anwar al-Qudsiya*, Qom: Islamic Encyclopaedia Institute [In Persian].

Aloush, Saeed. (1987). *The Components of Comparative Literature in the Arab World*. Lebanon: International Book Company.

Al-Qomi, Al-Sheikh Abbas (1980) *Al-Anwar al-Bahiya in the history of al-Hajj al-Ilahiyya*, Qom: Al-Islami al-Madrasin Foundation [In Persian].

Fairclough, Norman (2000) *Critical Discourse Analysis*, translated by Fatemeh Shaiṣṭa Piran and others, Tehran: Center for Media Studies and Research [In Persian].

Faqih Malek Marzban, Nasreen and Farishte Miliad (2019) «Criticism and analysis of Naqshbandi discourse in Jami's Ghazal based on the linguistic theory of Farklough and Halidi», *Erfani Studies Journal*, No. 18, pp. 113-146 [In Persian].

Ghanipour Malikshah, Ahmad and Khalili, Ahmad (2014) «Comparative study of the poems of Razviyyah Ibn Yamin and Sahib Ibn Abbad with an intertextual approach», *Comparative Literature Exploration*, Year 5, Number 20, pp. 41-58 [In Persian].

Jorgensen, Marian and Phillips Louise (2009) *Theory and Method in Discourse Analysis*, translated by Hadi Jalili, Tehran: Ney Publishing [In Persian].

Kafafi, Mohammad Abdolsalam. (2003). *Comparative Literature*. Translated by: Seyed Hossein Seyedi. Mashhad: Behnashr.

Majlisi, Muhammad Baqir. (1403 AH). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Al-Wafa Foundation.

Makaram Shirazi, Nasser (2004) *New Mofatih*, Qom: Imam Ali Ibn Abi Talib (AS) Publications [In Persian].

Mashadi Qomi, Mohammad Reza (1961) *Kanz al-Daqayq and Bahr al-Gharaib*, Qom: Dar al-Ghadir [In Persian].

Mohammadi Majid, Qanbari Aghdam Iman and Nazari Behnaz (2019) «A comparative study of Razavi themes in the poetry of Khushdel Tehrani and Mohammad Hossein Gharavi Isfahani», *Farhang Razavi Scientific Research Quarterly*, No. 8, Volume 1, pp. 191-163 [In Persian].

Motalebi, Seyyed Abulhasan (1950) «Aṣṭrologer of the 37th Ummah: Grand Ayatollah Sheikh Mohammad Hossein Gharavi Isfahani», *Noor Alam publication*, number 40, pages 38 to 59 [In Persian].

Qomi, Sheikh Abbas (2010) *Mentehi al-Amal*, Qom: Tavalla [In Persian].

Sadaqat Hosseini, Seyyed Reza (2012) «Death: Maṣṭer Zabihullah Sahibkar, Poet and Scholar», *Aineh Legacy Magazine*, No. 22, pp. 851-188 [In Persian].

Van Dyke, Theon (2013) *Studies in Discourse Analysis from Text Order to Critical Exploration* Discourse, translated by Pirouz Izadi and others, Tehran: Center for Media Research Studies [In Persian].

Yalmehha, Ahmadrza; Vali Mohammadabadi, Mahdieh. (2015). «A Comparative Study of Razavi Eulogies in Arabic and Persian Poetry from the Beginning to the End of the Tenth Century.» *Literary Comparative Studies Journal*. Volume 5. Issue 20. pp. 103-121 [In Persian].

Zareen Koob, Abdul Hossein (1963) *Poetry without lies, poetry without a face*, Tehran: Javidan [In Persian].

Table of Contents

A Political Typology of Protest Movements in the Razavi Era	7
Seyed Javad Hosseini	
Analyzing Spatial Syntax in the Comprehensive Architecture of the Holiest Razavi Shrine and Its Impact on Pilgrims' Movement Behavior	43
Navid Jalaeian Ghane, Ali Omranipour, Ali Abdollahi	
A Textual-Critical and Hermeneutical Analysis of the Hadith «فإرادة الله هي الفعل» from Imam Riḍā (as) Concerning the Distinction Between Divine and Human Will	81
Moṣṭafa fagihe esfandiari, Reza salek aghajani	
Reconfiguring the Attributes of the Imam's Knowledge: An Analysis Based on the Impact of Divine Endowment on the Quantity and Quality of the Imam's Knowledge	111
(A Case Study of an Imam Riḍā's (as) Narration in Marv)	
Masoumeh Esmacili	
Exploratory and Retroactive Reading of Dibil al-Khuza'i's Tā'iyyah Based on Riffaterre's Poetic Semiotics Model	141
Javad Moein, Hassan Kharaghani, Nouredin Parvin	
A Reflection on the Subordination of Legal Rulings to Benefits and Corruptions: A Case Study of the Report of Mohammad ibn Sinan from Imam al-Ridā (as)	167
Hamid Moazzeni Biṣṭgani	
Analysis of the Characteristics of Ideal Governance in the Conduct of Imam Riḍā (as) and Its Role in Achieving Social Justice	195
Mohsen Parvish, Hasan Asadi	
Comparative Study of Razawi Poem "Al-Haram Al-Mani" by Gherawi Isfahani and "Sham'e Welayat" by Thabihollah Sahebkar Based on Norman Fairclough's Critical Discourse Analysis Theory	225
Sabereh Siavashi, Fatemeh Sadat Hoseini	



Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi
Year 13, Issue 3, Autumn 2025, Serial Number 51

ISSN: 2345-2560

License Holder (Publisher): Imam Reza (A.S) International Foundation for Culture and Arts

Managing Director: Morteza Saeedizadeh

Editor-in-chief: Jalal Dorakhshah

Editorial Board

Jalal Derakhsha

Professor of Imam Sadegh University (AS)

Yahya Bouzerinejad

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

Cover Design & Layout: Fahime Naji

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: 1000000 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.

