

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فصلنامه علمی - پژوهشی فرهنگ رضوی

۲۵۶۰ - شماره استاندارد بین المللی: ۲۳۴۵

سال ۱۳، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴، شماره پیاپی ۵۲

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

مدیرمسئول: در حال تغییر

سر دبیر: جلال درخشه

هیئت تحریریه

عبدالرضا سیف

استاد دانشگاه تهران

یحیی بوذری نژاد

استاد دانشگاه تهران

فرشاد شریعت

استاد دانشگاه امام صادق علیه السلام

سید محمدرضا احمدی طباطبائی

دانشیار دانشگاه امام صادق علیه السلام

داریوش مطلبی

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری

جلال درخشه

استاد دانشگاه امام صادق علیه السلام

محمدهادی همایون

استاد دانشگاه امام صادق علیه السلام

سیدعلیرضا واسعی

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

جهانگیر مسعودی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

حسن بشیر

استاد دانشگاه امام صادق علیه السلام

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: ۱۰۰۰۰۰۰ ریال

بر اساس نامه شماره ۳/۱۸/۲۰۲۰۶۶ مورخ ۱۳۹۳/۱/۱۱ 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 ورزش



مجلس شورای اسلامی

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

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

ویژگی‌های کلی مقاله

- چکیده فارسی و انگلیسی مقاله (حداکثر ۳۰۰ کلمه) و واژگان کلیدی (حداکثر ۵ واژه) همراه مقاله ارسال شود.
- یادداشت‌ها و مآخذ به ترتیب الفبایی نام خانوادگی در پایان مقاله درج شود.
- در متن مقاله، هر جا که لازم بود، نام مؤلف، سال انتشار، منبع و صفحه مورد نظر (روش APA) و در مورد منابع خارجی (لاتین) معادل خارجی آن‌ها در پایین همان صفحه درج شود.
- نشانی کامل مقاله‌ها، کتاب‌ها، رساله‌ها و گزارش‌های لاتین ترجمه شده به فارسی باید ضمیمه مآخذ شود.
- مؤلف باید سمت پژوهشی یا آموزشی، نشانی کامل محل کار و نشانی پست الکترونیکی (e-mail) خود را ضمیمه مقاله کند.
- پذیرش نهایی مقاله و چاپ آن در مجله منوط به تأیید هیئت تحریریه و داوران متخصص «فرهنگ رضوی» است.
- مقاله‌های رسیده نباید در مجله‌های فارسی زبان داخل و خارج کشور چاپ شده باشد.
- مجله در «ویرایش» مقاله رسیده، بدون تغییر در مفاهیم آن، آزاد است.
- «فرهنگ رضوی» ترجیح می‌دهد مقاله‌هایی را چاپ کند که نتیجه پژوهش‌هایی درباره معارف و فرهنگ رضوی (امام رضا (علیه السلام)) باشد.
- مسئولیت مطالب مقاله‌های مندرج در فصلنامه، برعهده نویسندگان آن‌هاست.

هزینه اشتراک سالیانه فصلنامه مبلغ 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	کار بست «شبکه معنایی تفکر» در سیره و تعالیم امام رضا <small>علیه السلام</small> نعمت الله فیروزی، فاطمه مرادزاده، اسماء ظهوریان
۴۷	نقش الهام بخش سیره امام رضا <small>علیه السلام</small> در استحکام وحدت ملی ایرانیان محمد ابراهیم روشن ضمیر، حسین اکبری
۷۳	تبیین مؤلفه های هویتی بقاع متبرکه در شهرهای اسلامی ایرانی با رویکرد گردشگری زیارتی اصغر مولائی
۱۰۳	تحلیل گفتمان انتقادی قصیده سلاسل الذهب بر اساس نظریه نورمن فرکلاف حسین نوازی، عزت ملا ابراهیمی
۱۳۱	واکاوی کلامی و حکمی روایت ابن قیاما در مسئله استمرار حجت و حضور دو امام ناطق در زمان واحد رامین گل مکانی، سید علی دلبری، محمد حسین داودی دهاقانی
۱۵۱	بازخوانی گزارش های جغرافی نویسان کلاسیک و سفرنامه نویسان از شهادت و مدفن امام رضا <small>علیه السلام</small> از آغاز تا پایان عصر قاجار حمیدرضا عطاریانی، محبوبه اسماعیلی، حسن شادپور
۱۷۷	تأثیر سیره عدالت محور حضرت رضا <small>علیه السلام</small> بر ظهور شیوه حکمرانی تمدنی طاهریان در عهد طاهر و پسرش عبدالله (۲۰۵-۲۳۰ ق) در خراسان محمد باغستانی کوزه گر
۲۰۹	عدالت کیفری در آموزه های رضوی حسین فرزانه، مریم فتح آبادی



The Application of Semantic Network Thinking in the Life and Teachings of Imam Reza (as): Bridging Quranic Epistemology and Contemporary Cognitive Frameworks

Nematollah Firoozi ¹ Fatemeh Moradzadeh ² Asma Zohorian ³

1. Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Imam Reza International University, Mashhad, Iran (Corresponding Author): firoozi@imamreza.ac.ir
2. Master's Degree in Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Imam Reza International University, Mashhad, Iran: 98emamreza@gmail.com
3. Master's Degree in Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Imam Reza International University, Mashhad, Iran: asmazohorian@gmail.com

Article Info

Abstract

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
January 21, 2025

In Revised Form:
April 15, 2025

Accepted:
April 16, 2025

Published Online:
December 22, 2025

In today's complex, multidimensional world, the need for profound, multifaceted, and layered thinking is more critical than ever. This study aims to elucidate the significance of networked thinking as a pivotal tool for individual and societal growth, grounded in an analysis of the teachings and intellectual traditions of Imam Reza (AS) in promoting a culture of authentic thinking. By examining the concept of thinking and its various forms in contemporary scientific literature, as well as its semantic foundations in Imam Reza's (AS) tradition, this article concludes that:

1. The core of his teachings lies in institutionalizing Quranic thought—a framework that transcends conventional analytical reasoning (e.g., analytical, critical, logical, systemic, creative, and future-oriented thinking) without contradicting it.

2. This Quran-anchored authentic thinking elevates beyond such reasoning, positioning itself in the human heart, where intellect and spirituality unite at their highest levels. Imam Reza (AS) emphasizes the systematic connection between the heart, language, and thought, asserting that the heart is the primary locus of reflection and reasoning, from which all human actions and speech emanate.

Strategies to cultivate this thinking include: remembrance of the Divine, self-examination, purifying the heart from impurities, contemplation of divine verses and creation, patience in adversity, encouraging inquiry, open-

Cite this The Author (s): Firoozi, N; Moradzadeh, F; Zohorian, A (2024). The Application of Semantic Network Thinking in the Life and Teachings of Imam Reza (as): Bridging Quranic Epistemology and Contemporary Cognitive Framework: Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 13, Issue 4, Winter 2025, Serial Number 52 – (7- 46)-

[DOI:10.22034/farzv.2025.501240.2067](https://doi.org/10.22034/farzv.2025.501240.2067)



ness to truth, avoiding intellectual rigidity, reflecting on mortality, understanding the philosophy of divine commandments, and mindful silence. These practices form an overarching umbrella for other thinking paradigms—such as logical, critical, strategic, systemic, creative, and meaning-oriented thinking—by infusing thought with boundless spiritual depth and liberating it from worldly, materialistic constraints.

Keywords:

Thinking, Networked Thinking, Quranic Thinking, Imam Reza's (AS) Tradition, Spiritual Reasoning.

1. Introduction

In an age of intellectual polarization—where scientific materialism often dismisses spiritual insights, and religious dogmatism rejects empirical inquiry—Imam Reza's (AS) teachings offer a transcendent epistemological framework. This study explores his Semantic Network of Thought, a Quranic model that harmonizes divine revelation (Wahy), rational inquiry (Aql), and heart-centered cognition (Qalb) into a unified system of knowledge. Drawing on Imam Reza's debates, sermons, and ethical directives, the research addresses a critical gap in modern scholarship: the absence of systematic dialogue between classical Islamic thought and contemporary cognitive science. By contextualizing his ideas within both 8th-century Abbasid intellectual debates and 21st-century epistemic crises (e.g., AI ethics, environmental collapse, and interfaith conflict), the study positions Imam Reza's framework as a transformative paradigm for reconciling spiritual and scientific epistemologies.

2. Methodology

The research employs a tripartite methodology to bridge historical and interdisciplinary divides:

1. **Textual Hermeneutics:** Close analysis of primary sources, including Quranic exegesis (Tafsir al-Mizan), hadith collections (Al-Kafi, Uyun Akhbar al-Reza), and Imam Reza's interfaith dialogues with Jewish, Christian, and Zoroastrian scholars.
2. **Comparative Epistemology:** Juxtaposition of Imam Reza's teachings with modern cognitive theories (e.g., Peter Senge's systems thinking, Mihaly Csikszentmihalyi's flow theory, and John Dewey's reflective inquiry).
3. **Historical-Contextual Analysis:** Examination of the Abbasid era's socio-political dynamics to decode how Imam Reza navigated tensions between rationalist (Mu'tazilite), traditionalist (Ahl al-Hadith), and mystical (Sufi) schools.

3. Key Findings

3.1. Heart-Centered Cognition (Qalb)

Imam Reza redefines the heart (Qalb) as the epistemic center of human cognition, transcending its conventional association with emotion. In his debates, he argues that Qalb—when purified through Tazkiyat al-Nafs (self-purification)—becomes the locus of divine insight (Ma'rifa), capable of integrating sensory data, rational deduction, and spiritual intuition. For instance, in his dialogue with the physician Ibn Sahl, Imam Reza critiques reductionist materialism by asserting:

“The heart perceives what the eye cannot see, and the mind cannot grasp—this is the essence of divine wisdom.”

This aligns with Quranic verses (e.g., “It is not the eyes that are blind, but the hearts within the breasts” [22:46]), positioning Qalb as the gateway to transcendent truth.

3.2. Integration of Thought Types

Imam Reza’s debates exemplify a fluid synthesis of analytical, critical, and systemic thinking:

-Analytical Thinking: In his discourse with the Sabian scholar Abdullah ibn Salam, Imam Reza deconstructs the human body’s anatomical complexity to prove intelligent design, mirroring modern systems biology.

-Critical Thinking: His rejection of Ma'mun’s political offer (“I will not partake in governance steeped in injustice”) demonstrates ethical critique rooted in Quranic justice (Adl).

- Systemic Thinking: By framing creation as an interconnected cosmic order (“The stars are signs for those who reflect”), he anticipates ecological holism.

3.3. Strategies for Spiritual-Intellectual Growth

The study identifies four Quranic strategies Imam Reza advocates for nurturing holistic cognition:

1. Dhikr (Divine Remembrance): Continuous mindfulness of God as a tool to purify cognitive biases.

2. Muhasaba (Self-Audit): Critical self-reflection to align actions with ethical and intellectual integrity.

3. Tadabbur (Contemplation of Creation): Studying natural phenomena as manifestations of divine wisdom.

4. Sukut (Strategic Silence): Cultivating intellectual humility through mindful silence.

4. Comparative Analysis with Modern Frameworks

Imam Reza’s Semantic Network resonates with—yet challenges—contemporary theories:

- Systems Thinking (Senge, 1990): While Senge emphasizes feedback loops, Imam Reza adds a spiritual dimension, framing the cosmos as a “divinely orchestrated system” (Nizam al-Ijaz).
- Flow Theory (Csikszentmihalyi, 1996): The concept of “flow” aligns with Imam Reza’s Ihsan (excellence in worship), but his model prioritizes divine intentionality over individual psychology.
- Critical Pedagogy (Dewey, 1910): Both advocate inquiry-based learning, but Imam Reza roots critical thinking in Tawhid (divine unity), rejecting secular relativism.

5. Implications for Contemporary Challenges

The Semantic Network offers solutions to modern dilemmas:

- AI Ethics: By prioritizing Qalb-driven ethics over algorithmic efficiency, it addresses biases in AI decision-making.
- Environmental Crisis: The Quranic principle of Khalifa (stewardship) reframes sustainability as a spiritual duty.
- Interfaith Dialogue: Imam Reza’s dialectical method (“Speak to people in the language of their intellect”) provides a template for reconciling religious pluralism.

6. Conclusion

Imam Reza’s Semantic Network transcends temporal and cultural boundaries, offering a holistic epistemology that harmonizes divine revelation, rational inquiry, and ethical praxis. By foregrounding Qalb as the nexus of cognition, his framework challenges the materialism of modern science while enriching spiritual traditions with intellectual rigor. This study advocates for integrating his teachings into global discourses on post-secular rationality, arguing that the Quranic emphasis on Tawhid (unity) can heal the epistemic fractures of our age.



کاربست «شبکه معنایی تفکر» در سیره و تعالیم امام رضا (علیه السلام)

نعمت‌الله فیروزی^۱ فاطمه مرادزاده^۲ اسماء ظهوریان^۳

firoozi@imamreza.ac.ir

۱. استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه بین المللی امام رضا (علیه السلام) مشهد، ایران (نویسنده مسئول):

98emamreza@gmail.com

۲. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه بین المللی امام رضا (علیه السلام) مشهد، ایران:

asmazohorian@gmail.com

۳. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه بین المللی امام رضا (علیه السلام) مشهد، ایران:

چکیده

اطلاعات مقاله

در دنیای پیچیده و چندوجهی معاصر و بیش از هر زمان دیگری، نیاز به تفکر عمیق، چندوجهی و چندلایه‌ای احساس می‌شود. هدف اصلی این پژوهش، تبیین اهمیت تفکر شبکه‌ای به عنوان ابزاری کلیدی در رشد فردی و اجتماعی، مبتنی بر واکاو سیره و تعالیم امام رضا (علیه السلام) در ترویج فرهنگ تفکر حقیقی است.

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۱۱/۰۲

در این مقاله با بررسی مفهوم تفکر و انواع آن در ادبیات علمی معاصر و همچنین با معناشناسی آن در سیره امام رضا (علیه السلام)، نتیجه گرفته شده که اولاً تفکر اساسی در سیره ایشان نهادینه‌سازی اندیشه و تفکر قرآنی است. ثانیاً این تفکر در تضاد یا تنافی با استدلال‌های منطقی و تحلیلی در دنیای متعارف علمی از جمله تفکر تحلیلی، انتقادی، منطقی، سیستمی، خلاقانه و تفکر آینده‌نگر نیست، بلکه این «تفکر حقیقی قرآن بنیاد»، بالاتر از استدلال‌های مذکور بوده که جایگاه آن در قلب انسان است به نحوی که عقل و قلب در بالاترین مراتب خود به اتحاد می‌رسند. در حقیقت، حضرت رضا (علیه السلام) به «ارتباط نظام‌مند قلب، زبان و تفکر» اشاره می‌فرمایند. طبق این بیان، قلب محل اصلی تفکر و تعقل است که تمام اعمال و کلام انسان از آن ناشی می‌شود.

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۱/۲۶

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۰۱/۲۷

تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۱۰/۰۱

راهکارهای ترویج این نوع تفکر در اموری مانند یاد خداوند متعال، محاسبه نفس، پاک‌سازی قلب از آلودگی‌ها، تفکر در آیات الهی و خلقت، صبر و شکیبایی در برابر شداید زندگی، دعوت به پرسشگری، انعطاف در پذیرش حقیقت و پرهیز از جمود فکری، یادآوری مرگ، بیان فلسفه احکام و سکوت است که به نوعی سایه‌بان و چتری فراگیر بر دیگر انواع تفکر مانند تفکر منطقی، انتقادی، راهبردی، سیستمی، خلاقانه، معناگرا و... تلقی می‌شود؛ زیرا این امور به تفکر روح و معنایی بی‌پایان بخشیده و آن را از محدودیت و تنگنای دنیایی و ماتریالیستی رها می‌کند.

تفکر، شبکه تفکر، تفکر قرآنی، سیره امام رضا (علیه السلام)، تعقل.

کلیدواژه‌ها

استناد: فیروزی، نعمت‌الله؛ مرادزاده، فاطمه؛ ظهوریان، اسماء؛ (۱۴۰۳). کاربست «شبکه معنایی تفکر» در سیره و تعالیم امام رضا (علیه السلام) فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۳، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴، شماره پیاپی ۵۲ (۷-۴۶).

[DOI:10.22034/farzv.2025.501240.2067](https://doi.org/10.22034/farzv.2025.501240.2067)

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



۱. بیان مسئله

در آیات و روایات متعددی تفکر و تدبیر به قلب انسان نسبت داده شده و حتی قلب را محل تفکر حقیقی و کامل دانسته است. این موضوع باعث شده است که برخی محققان و پژوهشگران اسلامی درباره تفکر منطقی و تحلیلی و انواع مختلف آن، دیدگاه تخفیفی داشته یا حتی آن‌ها را از زمره مصادیق تفکر حقیقی خارج کنند. برای مثال ابوحامد محمد غزالی، به رغم اینکه خود یکی از فیلسوفان برجسته بوده است، در برخی از آثار خود انتقادات شدیدی نسبت به فیلسوفان و عقل‌گرایی مطرح کرده و اعتقاد داشته که عقل در برخی موضوعات مانند الهیات محدود است و نمی‌تواند به طور کامل به حقیقت دست یابد. وی در تهافت الفلاسفه، به شدت ابن‌سینا و فارابی را به دلیل تأثیرپذیری از فلسفه یونانی نقد کرده و معتقد است که برخی مسائل مانند قدم عالم و معاد جسمانی خارج از توان عقل بشری است (غزالی، ۱۳۶۳: ۹۴-۱۰۲). همچنین استاد محمدرضا حکیمی در کتاب مکتب تفکیک تأکید دارد که عقل نمی‌تواند به تنهایی حقیقت را درک کند (حکیمی، ۱۳۷۵: ۴۵-۵۰).

در اندیشه ائمه اطهار (علیهم‌السلام)، قلب به‌عنوان مرکز فهم و درک معنوی و حقیقی مورد توجه قرار گرفته است. ایشان در برخی از سخنان خود به این نکته تأکید فرموده‌اند که تفکر صحیح و هدایت الهی از قلب انسان نشئت می‌گیرد: «لَا يَسْتَقِيمُ إِيْمَانُ عَبْدٍ حَتَّى يَسْتَقِيمَ قَلْبُهُ»؛ پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) فرمود: درست نیست ایمان بنده تا آنکه قلب او درست باشد (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۶۸: ۲۹۹).

در حقیقت، حضرت رضا (علیه‌السلام) به «ارتباط نظام‌مند قلب، زبان و تفکر» اشاره می‌فرماید. طبق این بیان، قلب محل اصلی تفکر و تعقل است که تمام اعمال و کلام انسان از آن ناشی می‌شود. همچنین، نشان می‌دهد که تفکر صحیح، وابسته به سلامت قلب است. ایشان همچنین در حدیثی دیگر، حکم دادن و تصدیق را که در نگاه برخی بیشتر برای عقل به کار می‌رود به قلب نسبت داده‌اند: «الإِيْمَانُ عَقْدٌ بِالْقَلْبِ وَ لَفْظٌ بِاللِّسَانِ وَ عَمَلٌ بِالْجَوَارِحِ لَا يَكُونُ الإِيْمَانُ إِلاَّ هَكَذَا» (ابن بابویه، ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۷۸)؛ از امام رضا (علیه‌السلام) پرسیدم حقیقت ایمان چیست؟ فرمود: عقیده ایست در دل و گفتاری در زبان و کرداری است با اعضا و جوارح بدن حقیقت ایمان نیست مگر این چنین. همچنین ایشان درباره اهمیت شناخت قلبی نسبت به بالاترین درجات عقل می‌فرمایند: «أَفْضَلُ الْعَقْلِ مَعْرِفَةُ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ» (عطاردی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۳۰۲ و ۳۰۴)؛ بهترین و بهترین خرد، خود شناسی و شناخت قلبی انسان است.

بنا بر آنچه ذکر شد باید گفت از منظر تعالیم ایشان، جایگاه قلب در تفکر حقیقی، مانع از اهمیت تعقل و تفکر منطقی و استدلالی در وجوه مختلف آن نبوده است. پرسش اساسی پژوهش

بر این محور است که انواع تفکر در سیره حضرت رضا (علیه السلام) کدام است و آیا از این میان، نوع و گونه‌ای مورد توجه و تأکید ویژه قرار دارد یا همه به یک اندازه ارزش و جایگاه دارند؟

این پژوهش به روش تحلیلی توصیفی و با استناد به منابع تاریخی، روایی و تفسیری، به بررسی تطبیقی انواع تفکر در سیره امام رضا (علیه السلام) و تفکر معاصر می‌پردازد. در این راستا، ابتدا مفاهیم کلیدی تعریف شده و سپس با استناد به روایات و سخنان امام رضا (علیه السلام)، تطبیق این مفاهیم با انواع تفکر معاصر انجام می‌شود و در نهایت با بررسی الگوی تفکر قرآنی و راهکارهای ترویج آن و نیز تطبیق آن با سیره حضرت وجه ارجحیت و شمولیت آن عنوان و بر اساس مفاهیم قرآنی محوریت قلب در حوزه تفکر و اندیشیدن انسان اثبات می‌شود.

از آنجا که برخی مفاهیم مورد واریسی همچون تفکر تحلیلی، تفکر انتقادی و... در دوره امام رضا (علیه السلام) به همان صورت امروزی به صورت دقیق تعریف نشده بودند، در این پژوهش، تلاش شده است تا با تحلیل آموزه‌های ایشان، هم‌ارزهای مفهومی در فضای فکری آن زمان استخراج شود و مصادیق نزدیک به سیره حضرت عنوان شوند و بدین وسیله از تحمیل عبارات معاصر بر نظرات و سیره حضرت اجتناب شود. همچنین صحت سندی روایات مورد استناد، بر اساس منابع معتبر شیعی (مانند کتاب‌های کلینی و صدوق و...) مفروض گرفته شده و فرض تحقیق بر پذیرش اعتبار این منابع روایی است.

نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که امام رضا (علیه السلام) نه تنها انواع مختلف تفکر را در سیره خود به کار گرفته‌اند، بلکه با معرفی تفکر قرآنی، رویکردی جامع‌تر از انواع متداول تفکر ارائه داده‌اند. این تفکر، ارتباط مستقیمی با قلب و یقین شهودی دارد و مکمل تفکر عقلانی است.

۱-۱. پیشینه پژوهش

از جمله پژوهش‌های مرتبط می‌توان به دیدگاه‌های آیت‌الله عبدالله جوادی آملی (۱۳۸۸) در مقاله «فضیلت عقل از منظر علی بن موسی الرضا (علیه السلام)» اشاره کرد که به اهمیت و جایگاه عقل و علم بر اساس روایات حضرت پرداخته‌اند. سید حسین نصر در کتاب فلسفه اسلامی از آغاز تا امروز (۱۴۰۲) گفت‌وگو با اندیشمندان و نمایندگان مکاتب و ادیان مختلف را یکی از مهم‌ترین راهکارهای امام رضا (علیه السلام) برای ترویج تفکر می‌داند. این رویکرد امام رضا (علیه السلام) به‌ویژه در زمینه‌های فلسفی و کلامی در مقاله «تربیت عقلانی در سیره امام رضا (علیه السلام)» به قلم فتاحی و همکاران (۱۴۰۲)، راهی برای شکوفاسازی و تربیت حجت باطنی بشر یعنی عقل او دانسته شده است.

همچنین سیدکلان و صحرانورد (۱۴۰۲) در مقاله‌ای با عنوان «سنن پژوهی تبیین مناظرات رضوی با تحلیل جریان شناسی آن» به بررسی مناظرات امام رضا (علیه السلام) و تأثیر آن‌ها بر ترویج تفکر در جامعه پرداخته‌اند. این مناظرات که شامل بحث‌های علمی و مذهبی با علمای زمان خود بود، نشان‌دهنده تأکید امام بر استفاده از عقل و استدلال در رسیدن به حقیقت است. همچنین هاشمی (۱۳۸۷) در مقاله «خردورزی از دیدگاه امام رضا (علیه السلام)» به تأثیر خردورزی بر توسعه فردی و اجتماعی از منظر امام رضا (علیه السلام) می‌پردازد.

در مجموع به نظر می‌رسد با وجود تحقیقات مرتبط، اولاً نگاه شبکه‌ای به انواع تفکر و مصادیق آن در سیره و تعالیم امام رضا (علیه السلام) انجام نشده است و ثانیاً موضوع تمایزات یا تشابهات تفکر قرآنی با سایر انواع تفکر، کمتر در سیره و سخنان امام رضا (علیه السلام) مورد توجه قرار گرفته است.

۲. مفهوم‌شناسی

۱-۲. واژه تفکر از ریشه ثلاثی مجرد فَكَرَ در زبان عربی به معنای اندیشیدن، بازاندیشی و تأمل بر چیزی است (دهخدا، ۱۳۱۹، ج ۱۲: ۵۳۲). ابن منظور در لسان العرب می‌گوید: تفکر به معنای حرکت ذهن برای درک معنا یا شناخت چیزی است (ابن منظور، ۱۳۷۲، ج ۵: ۲۲۰). جوهری فارابی هم می‌نویسد: «تفکر از ریشه فکر در لغت به معنای تأمل است» (جوهری فارابی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۲۵). در منطق و فلسفه اسلامی هم تفکر، حرکت ذهن یا نفس از مجهولات تصویری به معلومات تصدیقی دانسته می‌شود. بسیاری از محققان اسلامی همین تعریف اخیر را با برخی از اضافات یا کاستی‌ها برای تفکر پذیرفته‌اند (مظفر، ۱۳۲۶: ۲۴).

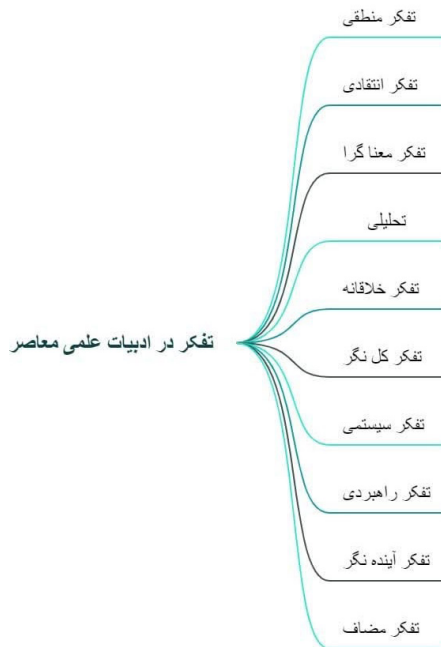
در نگاه فیلسوفان غربی مانند دکارت، «تفکر، اعمال نیروی عقل بر داده‌های حسی یا تصوراتی است که در ذهن حاضرند» (دکارت، فصل ۴: ۴۵) جان دیویی، روان‌شناس معروف غربی هم می‌گوید: «تفکر، بازسازی یا بازاندیشی تجربیات گذشته به منظور حل مسئله یا درک بهتر آینده است» (دیویی، ۱۹۱۰: ۱۲).

شاید جذاب‌ترین تعاریفی که از تفکر شده است و می‌توان پاسخ بسیاری از مسائل را در این نوع تعریف جست‌وجو کرد، توسط عارفان انجام شده باشد. ابن عربی در کتاب فصوص الحکم در فص انسان کامل می‌نویسد: «تفکر در حقیقت، شهود باطنی است که انسان را به وحدت وجود می‌رساند» (ابن عربی، ۱۳۶۵ ق، ج ۲: ۲۴۱). امام خمینی (ره) بنیان‌گذار انقلاب اسلامی ایران هم در مقام یک عارف و نه یک سیاستمدار، تفکر را این‌طور تعریف می‌کند: «تفکر، سفری است

از ظاهر به باطن که هدف آن کشف حقیقت و نزدیکی به خداوند است» (خمینی، ۱۳۸۲: ۷۴).

۲-۲. **تفکر قرآنی:** در این مقاله، منظور از «تفکر قرآنی» تفکری است که بر مبنای آیات قرآن کریم شکل می‌گیرد و در آن، خداوند متعال به‌عنوان منبع اصلی علم و شناخت مطرح است. این نوع تفکر علاوه بر عقلانی بودن، مبتنی بر ایمان و اطمینان قلبی است که انسان را به درک عمیق‌تری از حقیقت رهنمون می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۶۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴).

۳-۲. **شبکه معنایی تفکر:** در این مقاله، عبارت «شبکه معنایی تفکر» به‌عنوان چارچوبی برای تحلیل فرایند تفکر در نظر گرفته شده است. این شبکه به مجموعه‌ای از مفاهیم و روابط معنایی اطلاق می‌شود که ذهن انسان برای پردازش اطلاعات و رسیدن به نتیجه‌گیری‌ها به‌کار می‌گیرد. این شبکه می‌تواند شامل تفکر منطقی، انتقادی، تحلیلی و دیگر انواع تفکر باشد که در قرآن کریم و سیره امام رضا (علیه السلام) به‌صورت ضمنی یا صریح مطرح شده است (دکارت، ۱۳۴۸؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰).



ترسیم نموداری انواع تفکر^۱

۱. نمودار ارائه شده نمایانگر انواع تفکر در ادبیات معاصر است که به‌عنوان مبنای نظری برای تطبیق با سیره امام رضا (علیه السلام) استفاده شده است. این نمودار شامل تفکر تحلیلی، منطقی، انتقادی، خلاقانه و ... است که در ادامه مقاله به تفصیل بررسی می‌شود.

۳. گونه‌شناسی تفکر در سیره و تعالیم امام رضا علیه السلام

تفکر در ادبیات علمی معاصر دارای معانی و انواع مختلف است، به گونه‌ای که امروز کتب و مقالات پژوهشی متعددی درباره انواع تفکر تحلیلی، منطقی، انتقادی، معناگرا، خلاقانه، سیستمی، راهبردی، کل‌نگر، مضاف، آینده‌نگر و... نوشته شده است؛ چراکه تفکر فرایندی پیچیده و چندبعدی است که بسته به زمینه، هدف و رویکردهای مختلف می‌تواند به دسته‌بندی‌های متفاوتی تقسیم شود.

بسیاری از انواع رایج تفکر که در مکاتب فکری مطرح است به نوعی با روش‌ها و نام‌های مختلف در سخنان و سیره امام رضا علیه السلام هم مطرح بوده است، لکن نوع تفکر قرآنی در نگاه ایشان جایگاه خاصی داشته است؛ چراکه تفکر قرآنی را می‌توان عصاره و نسخه جامع، کامل و حقیقی تفکر دانست که همه انواع تفکر منتج به حقیقت را پوشش می‌دهد.

۳-۱. تفکر تحلیلی

تفکر تحلیلی به فرایند تجزیه و تحلیل اطلاعات و مسائل برای درک بهتر و شفاف‌تر ساختارها و روابط آن‌ها اشاره دارد. این نوع تفکر با شناسایی و دسته‌بندی اجزای یک مشکل یا مسئله پیچیده، امکان می‌دهد که فرد به نتایج دقیق تری برسد. در تفکر تحلیلی، فرد باید قادر باشد به تفصیل به جزئیات پرداخته و آن‌ها را از زوایای مختلف بررسی کند. به‌عنوان مثال، جاناتان هاوکینز در کتاب خود به نام «تفکر، مقدمه‌ای برای تحلیل» تأکید می‌کند که این نوع تفکر نیازمند توانایی شکستن مسائل به بخش‌های کوچک‌تر است تا ارتباطات و الگوهای موجود در آن‌ها نمایان شود (Hawkins, 2004: 50). هر چند این نوع تعریف با این شکل و اصطلاح خاص در آن زمان متداول و مرسوم نبوده و ممکن است دقیقاً معادل این تعریف نباشد، اما این مفاهیم به‌طور کلی و ضمنی در اندیشه‌های امام رضا علیه السلام وجود دارند، با این بیان که در زبان و تفکر آن زمان با اصطلاحات خاص خود مطرح می‌شدند. چند نمونه از مصادیق با مفهوم نزدیک و مشترک در حوزه تعریف امروزی تفکر تحلیلی در سیره امام رضا علیه السلام را در ادامه بررسی می‌کنیم.

الف. تحلیل و تبیین عقلی احکام دین در مناظرات با بزرگان صابئی

یکی از مصادیق برجسته‌ای که نشان‌دهنده به‌کارگیری تفکر تحلیلی در سیره امام رضا علیه السلام است، مناظره ایشان با عمران صابی (یکی از متکلمان صابئین) است که شیخ صدوق در کتاب «عیون أخبار الرضا» نقل کرده است.

در این مناظره، عمران صابی ابتدا چنین بیان می‌کند که در شهرهای مختلف (کوفه، بصره، شام و جزیره) کسی را نیافته است که یک موجود واحد را - جدا از هر چیزی دیگر - اثبات کند. امام (علیه السلام) به او این اجازه را داد تا سؤالش را مطرح کند با این توصیه: «وَعَلَيْكَ بِالنَّصْفَةِ وَإِيَّاكَ وَالْخَطَلَ وَالْجَوْرَ»؛ یعنی انصاف را در استدلالات رعایت کند و از سخنان باطل و مغالطه‌آمیز خودداری نماید

سپس عمران پرسید: «أَخْبِرْنِي عَنِ الْكَائِنِ الْأَوَّلِ وَعَمَّا خَلَقَ» و امام رضا (علیه السلام) پاسخ دادند که «الْوَاحِدُ» (موجود اول) واحد است؛ «لَا شَيْءَ مَعَهُ» (هیچ چیزی همراهش نیست)؛ «بِإِلَّا خُدُودٍ وَلَا أَعْرَاضٍ» (بدون حد و بدون صفات جسمانی). سپس این موجود اول «خلق خلقاً مختلفاً» با «أَعْرَاضٍ وَ خُدُودٍ مَحْتَلِفَةٍ» پدید آورد، یعنی مخلوقات متنوعی با صفات و حدود گوناگون آفرید (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۳۹).

در ادامه، امام (علیه السلام) بیان کردند که این آفرینش به خاطر نیاز نیست، چرا که اگر موجود واحد برای رفع نیاز می‌آفریده بود، باید موجودات بیشتری خلق می‌کرد تا به کمک آن‌ها نیازش تأمین شود؛ بنابراین، آفرینش مخلوقات «بِإِلَّا حَاجَةً» بوده است، و این نشان‌دهنده حکمت و استقلال وجود اول است.

این تحلیل امام رضا (علیه السلام) به چند گام تحلیلی تقسیم می‌شود:

اول. تفکیک وجود اول از مخلوقات: امام ابتدا موجود اول را به صورت مجرد، بدون هیچ چیز همراه (صفت یا حد) تعریف می‌کند، که نشان‌دهنده تفکیک دقیق مفهومی است.

دوم. استدلال بر حکمت آفرینش: با بیان اینکه آفرینش مخلوقات متعدد بدون نیاز نشان‌دهنده حکمت است، امام تحلیل می‌کند که وجود اول تنها برای رفع نیاز خلق نشده است.

سوم. نتیجه‌گیری توحیدی: نتیجه‌گیری نهایی ایشان این است که این آفریدگار صرفاً موجودی آگاه، حکیم و بی‌نیاز است، و آفرینش مخلوقات از حکمت او سرچشمه می‌گیرد.

این مناظره، نمونه بارزی است از کاربرد تفکر تحلیلی ساخت‌یافته در کلام امام رضا (علیه السلام): نه صرفاً نقل حدیث یا بیانی احساسی، بلکه تحلیل منطقی و گام‌به‌گام که مخاطب - حتی اگر متعلق به مذهب دیگر (صائبی) باشد - بتواند با آن ارتباط برقرار کند.

ب. تبیین ختم نبوت و استمرار هدایت در کلام امام رضا (علیه السلام)

یک نمونه مشهور دیگر، بحث امام رضا (علیه السلام) در خصوص مسئله نبوت که با استفاده از

استدلال‌های عقلانی، تاریخی و دینی به پرسش ادامه یا عدم استمرار نبوت پس از پیامبر اسلام ﷺ انجام می‌گیرد. امام در بیانات خود توضیح می‌دهند که در قرآن کریم هیچ اشاره‌ای به پایان یافتن نبوت بعد از پیامبر اکرم ﷺ نشده است، بلکه پیامبر در احادیثی به ظهور امامانی از نسل خود اشاره کرده‌اند. این استدلال‌ها با توجه به متن قرآن و حدیث، پایه‌گذاری شده است.

۱. استدلال امام بر اساس قرآن

امام رضا (علیه السلام) در تفسیر آیه شریفه «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (احزاب، ۳۳) اشاره و بر این نکته تأکید می‌فرمایند که «خاتم النبیین» به معنای آخرین پیامبر است، ولی به هیچ‌وجه دلالت بر توقف هدایت و نبوت ندارد، بلکه این عنوان نشان می‌دهد که نبوت از نوع خاص با پیامبر اسلام پایان یافته است.

۲. استدلال امام بر اساس حدیث

امام رضا (علیه السلام) در جایی دیگر به حدیث معروف پیامبر اسلام ﷺ اشاره می‌فرمایند که: «إِنَّ الْأئِمَّةَ مِنْ بَعْدِي اثْنَا عَشَرَ، أُولَٰهَمُ عَلِيٌّ وَأَخْرَهُمُ الْقَائِمُ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۹). این موضوع نشان می‌دهد که هدایت و رهبری دینی پس از پیامبر همچنان ادامه دارد، گرچه به‌طور مستقیم نبوت جدیدی نخواهد آمد.

۳. استدلال عقلانی امام

امام رضا (علیه السلام) در ادامه به استدلال‌های عقلانی می‌پردازند که اگر نبوت پس از پیامبر قطع شود، جامعه بشری بدون رهبری آسمانی و الهی رها خواهد شد و از مسیر حقیقت منحرف می‌شود؛ بنابراین، خداوند متعال که همواره به هدایت بشر علاقه‌مند است، نمی‌تواند انسان‌ها را بدون راهنما رها کند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ق، ج ۲۳: ۲۹).

ج. بازگشت به اصول اولیه عقلی

بازگشت بسیاری از این استدلال‌ها به اصول اولیه عقلی همچون استحاله اجتماع نقیضین و ... است. به‌عنوان نمونه هنگامی که سلیمان مروزی به ایشان عرض می‌کند که اراده خداوند عین ذات خداوند نیست؛ ولی اراده او چیزی غیر از ذات خداوند هم نیست. امام در پاسخ به او چنین می‌فرماید: هنگامی که می‌گویید اراده خداوند عین ذات او نیست، بایستی چیزی غیر از او و حادث باشد و هنگامی که می‌گویید اراده چیزی غیر از ذات خداوند نیست، نتیجه آن می‌شود که اراده خداوند عین ذات شود! (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۴۵۳).

در این استدلال امام با تکیه بر اصل بدیهی عقلی یعنی محال بودن اجتماع نقیضین، بر طرف گفت‌گویی خویش احتجاج و استدلال می‌آورد که عینیت و غیریت دو امر نقیض‌اند که رفع هر دو موضوع ممکن نیست؛ زیرا اگر موجودی عین موجود دیگر نباشد، ناچار باید غیر آن باشد و نیز اگر موجودی غیر موجود دیگر نباشد به ناچار باید عین آن موجود باشد. نمی‌توانیم هر دو طرف عینیت و غیریت را با هم سلب کنیم؛ چراکه رفع نقیضین محال است (عباس نژاد، ۱۳۹۲: ۳۲). بدین ترتیب در ادامه ایشان از طرق مختلف به او ثابت کردند که اراده از صفات فعلی خداست (اصفهانی و هاشمی، ۱۳۹۶: ۱۳۱). امام رضا (علیه السلام) در برابر علمای دیگر فرق همواره با صبر و حوصله به سخنان و اشکالات آن‌ها گوش فرا می‌داد و پس از آن با ذکر دلیل و سند متقن به آن‌ها پاسخ می‌گفت و مانع از مکابره و لجاجت‌ورزی آن‌ها می‌شد (کارخانه، ۱۳۹۲: ۱۰۵). امام در مناظرات خود به‌گونه‌ای تحلیلی بحث را مطرح می‌کرد که تمام راه‌ها بر مخالف بسته شود و سرانجام با ارائه ادله محکم طرف مقابل خویش را قانع می‌کرد.

۲-۳. تفکر منطقی

این نوع تفکر معمولاً در شرایطی استفاده می‌شود که فرد باید با استفاده از داده‌ها و شواهد موجود به استنباط و نتیجه‌گیری برسد. آرتور فن‌هاو در کتاب منطق و تفکر منطقی بیان می‌کند که این نوع تفکر شامل استدلال‌هایی است که بر پایه اصول و قواعد منطقی بنا شده‌اند (فن‌هاو، ۲۰۰۳: ۳۲). دو نمونه از تفکر منطقی در سیره امام رضا (علیه السلام) در ادامه آورده شده است:

الف. استعمال تفکر منطقی در مناظره با جاثلیق: او یکی از بزرگان مسیحیان بود که دربارهٔ حقانیت اسلام یا مسیحیت به مناظره با امام رضا (علیه السلام) پرداخت:

«يَا نَصْرَانِي فَاِنْ اِحْتَجَجْتُ عَلَيْكَ بِاَنْجِيلِكَ اَتَقْرُبُ بِهِ؟ قَالَ الْجَاثِلِيُّ: وَهَلْ اَقْدِرُ عَلَي رَفْعِ مَا نَطَّقَ بِهِ الْاِنْجِيلُ نَعْمَ، وَاللَّهِ اَقْرُبُ بِهِ عَلَي رَعْمِ اَنْفِي...»؛ ای نصرانی، اگر من از انجیل تو استدلال کنم، آیا آن را قبول می‌کنی؟ «جاثلیق پاسخ داد: «آیا می‌توانم چیزی را که انجیل گفته است رد کنم؟ بله، به خدا قسم، من آن را قبول می‌کنم، حتی اگر برخلاف میل من باشد.» لذا پرسید: «آیا در احکام باید با شاهدین عادل قضاوت کنیم؟» امام (علیه السلام) فرمودند: «بله.» جاثلیق گفت: «پس دو شاهد از غیر امت خود بیاور که نبوت محمد (صلی الله علیه و آله) را تأیید کنند، از کسانی که نصرانیت آن‌ها را انکار نمی‌کند.»

امام (علیه السلام) فرمودند: «چه می‌گویی دربارهٔ یوحنا دیلمی؟» جاثلیق گفت: «آفرین! یاد کردی از عزیزترین مردم برای مسیح.» امام (علیه السلام) فرمودند: «پس سوگند یاد می‌کنم که آیا انجیل نگفته

که یوحنا گفت: «مسیح به من خبر داد از دین محمد عربی و مرا به آن بشارت داد که پس از او خواهد آمد و من آن را به حواریون بشارت دادم، پس آن‌ها به آن ایمان آوردند؟» جاثلیق پاسخ داد: «یوحنا این را از مسیح نقل کرده است و نبوت مردی و اهل بیت او را بشارت داده است...» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۵۴-۱۶۶).

در تحلیل روند تفکر منطقی امام رضا (علیه السلام) در این مناظره می‌توان به بخش‌های زیر اشاره کرد:

اول؛ پذیرش پیش فرض طرف مقابل: امام ابتدا با اصل شهادت عادل که توسط جاثلیق مطرح شد، موافقت کردند تا زمینه مشترکی برای بحث ایجاد شود.

دوم؛ ارجاع به منابع معتبر طرف مقابل: امام به منابع دینی مسیحیان، یعنی انجیل و یوحنا دیلمی، استناد کردند تا برای جاثلیق استدلال قانع‌کننده‌ای ارائه دهند.

سوم؛ استفاده از استدلال قیاسی: امام با ارائه مثال از شاهدانی که در اعتقادات مسیحیان معتبر بودند، حقانیت اسلام و نبوت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) را اثبات کردند.

چهارم؛ هدایت بحث به نتیجه: امام با ایجاد هماهنگی بین اصول مسیحیت و اسلام، پرسش جاثلیق را به نتیجه‌ای منطقی و عقلانی هدایت کردند.

ب. مسئله ارزیابی عقلانی احکام و حلال و حرام خداوند سبحان

یکی دیگر از نمونه‌های بارز تفکر منطقی در سیره امام رضا (علیه السلام) مربوط است به پاسخ ایشان درباره اصول حلال و حرام بر اساس آثار سودمند یا زیان‌آور بر بدن انسان. امام رضا (علیه السلام) می‌فرمایند: «كُلُّ نَافِعٍ مُّقْوٍ لِلْجِسْمِ فِيهِ قُوَّةٌ لِلْبَدَنِ فَحَلَالٌ وَ كُلُّ مُضِرٍّ يَذْهَبُ بِالْقُوَّةِ أَوْ قَاتِلٌ فَحَرَامٌ» (فقه الرضا، ۱۳۸۹: ۲۵۴)؛ هر چیز سودمند و نیرومند برای بدن که موجب تقویت بدن می‌شود، حلال است؛ و هر چیز زیان‌آور که نیروی انسان را می‌گیرد یا کشنده است، حرام است.

این بیان نشان‌دهنده رویکرد منطقی امام در استنباط احکام شرعی و اخلاقی است، به گونه‌ای که تصمیم‌گیری درباره حلال و حرام بر اساس مشاهده آثار واقعی و عینی انجام می‌شود. در این تحلیل، امام ابتدا داده‌ها و شرایط موجود (تأثیر ماده یا عمل بر جسم انسان) را بررسی می‌کنند، سپس با استفاده از استدلال قیاسی و عقلانی نتیجه‌گیری می‌نمایند: هر آنچه نیروزا و سودمند است، پذیرفتنی و مشروع است و هر آنچه مضر یا کشنده باشد، ممنوع و حرام است.

۳-۳. تفکر انتقادی

تفکر انتقادی به فرایند ارزیابی و تحلیل اطلاعات، استدلال‌ها و فرضیات با هدف شناسایی ضعف‌ها و کاستی‌ها اشاره دارد. در این نوع تفکر، فرد نه تنها باید به پذیرش اطلاعات بپردازد، بلکه باید آن‌ها را با دقت بررسی کند و به پرسش بگردد. طبق نظریه جان دیویی، تفکر انتقادی شامل سوال کردن، تحلیل و یافتن پاسخ‌های دقیق است که می‌تواند منجر به تصمیمات منطقی و آگاهانه شود. دیویی بر این باور است که تفکر انتقادی به فرد کمک می‌کند تا از اطلاعات سطحی فراتر برود و درک عمیق‌تری از مسائل پیدا کند (دیویی، ۱۹۱۰: ۴۳).

در حالی که چنین اصطلاحی در دوران امام رضا (علیه السلام) به‌طور صریح وجود نداشت، اما مفاهیمی مشابه نقد و بررسی در سیره ایشان به‌وضوح دیده می‌شود. ایشان در بسیاری از سخنان خود، نیاز به پرسشگری، ارزیابی عقاید و نقد دیدگاه‌های مخالف را تأکید کرده‌اند. ایشان در مواجهه با مسائل اجتماعی، همواره به‌طور انتقادی به مشکلات توجه و از تحلیل دقیق برای اصلاح و ارائه راه حل استفاده می‌کردند. چند نمونه از سیره ایشان درباره تفکر منطقی را در ادامه آورده‌ایم.

الف. نقد و بررسی اندیشه‌های فلسفی و کلامی در زمان حکومت مأمون

در سال ۲۰۱ هجری، مأمون عباسی به امام رضا (علیه السلام) پیشنهاد ولایت‌عهدی را داد که در حقیقت به منظور جلب حمایت سیاسی امام رضا (علیه السلام) و تثبیت حکومت خود در برابر مخالفان بود. امام با وجود علم به نیت واقعی مأمون با دقت و تفکر انتقادی به این پیشنهاد پاسخ دادند. مأمون در این پیشنهاد به امام گفت که او را به عنوان ولیعهد خود برمی‌گزیند و اجازه می‌دهد که در امور حکومتی و مدیریتی دخالت کند. این پیشنهاد با توجه به شرایط سیاسی آن زمان، به نظر می‌رسید که ممکن است فرصتی برای امام برای اصلاح امور سیاسی و اجتماعی باشد اما امام رضا (علیه السلام) با تحلیل انتقادی و استدلالی بسیار دقیق به پیشنهاد مذکور پاسخ دادند: «إِنْ كَانَتْ هَذِهِ الْخِلَافَةُ لَكَ وَاللَّهِ جَعَلَهَا لَكَ فَلَا يَجُوزُ لَكَ أَنْ تَخْلَعَ لِبَاسِ الْأَبْسَكَ اللَّهُ وَتَجْعَلَهُ لِعَيْرِكَ؛ وَإِنْ كَانَتْ الْخِلَافَةُ لَيْسَتْ لَكَ فَلَا يَجُوزُ لَكَ أَنْ تَجْعَلَ لِي مَا لَيْسَ لَكَ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۳۹). اگر خلافت حق توست و خدا آن را به تو داده، پس جایز نیست آن را به دیگری واگذار کنی؛ و اگر حق تو نیست، پس حق نداری چیزی را که مال تو نیست به من بدهی. امام با این بیان نشان دادند که تفکر انتقادی تنها به مسائل علمی و فلسفی محدود نمی‌شود، بلکه در مسائل اجتماعی و سیاسی نیز باید به‌طور دقیق و با توجه به مصلحت‌های کلی جامعه، تصمیمات گرفته شود. نقدهای ایشان بر سیاست‌های مأمون عباسی، نمونه‌ای از تفکر انتقادی است که با تکیه بر عدالت الهی و دوری از فساد، نشان می‌دهد چگونه انتقاد سازنده می‌تواند نشانه‌ای از

ذهن آگاهی و خردمندی باشد.

ب. نقد وضعیت بیت المال و مسئولیت پذیری حاکمان

یک نمونه دیگر از تفکر انتقادی در سیره امام رضا (علیه السلام)، مربوط به زمانی است که ایشان در مواجهه با روش‌های نادرست حکومتی و ظلم‌های جاری، ضمن نقد شرایط اجتماعی، به تحلیل و ارائه راه‌حل‌های دقیق می‌پرداختند. یکی از همراهان امام رضا (علیه السلام) نقل می‌کند: روزی فردی از امام (علیه السلام) درباره وضعیت مالی نابسامان مردم و فساد مالی کارگزاران پرسید. امام رضا (علیه السلام) در پاسخ، با تحلیل پیامدهای بی‌عدالتی و نقد مستقیم حاکمیت، به نقش حاکم عادل و خطرهای گسترش ظلم اشاره می‌کنند. در این زمینه، روایت روشنگرانه‌ای از امام رضا (علیه السلام) خطاب به مأمون نقل شده است که در آن، ایشان با لحن انتقادی و هشداردهنده، از وضعیت جامعه و بی‌توجهی حاکم نسبت به حقوق مردم انتقاد می‌نمایند: «درباره امت محمد (صلی الله علیه و آله) و حکومتی که بر آنان داری از خدا بترس؛ زیرا تو کارهای مسلمانان را تباه کرده‌ای و امور را به دست کسانی سپرده‌ای که برخلاف حکم خدای عزوجل دآوری می‌کنند. و خود در این سرزمین ماندگار شده و خانه هجرت و محل نزول وحی را ترک کرده‌ای؛ در حالی که بر مهاجران و انصار ستم می‌رود، سوگند و پیمان مؤمنان رعایت نمی‌شود، و روزگار بر مظلومان سخت می‌گذرد؛ آنان به هزینه زندگی دسترسی ندارند و کسی را نمی‌یابند که شکایت خود را نزد او برند... آیا نمی‌دانی والی مسلمانان همچون تیرک میان چادر است که هر کس بخواهد به آن دسترسی دارد؟» (عطار دی، ۱۳۸۸: ۵۲).

با بررسی سخن امام (علیه السلام) درمی‌یابیم که ایشان با نقد عملکرد حاکمان، از سوءاستفاده از قدرت و اموال عمومی انتقاد می‌کنند. ایشان به صورت منطقی و با بررسی نتایج فساد و ظلم، نشان می‌دهند که این روش‌ها موجب فروپاشی نظام اجتماعی و اقتصادی خواهد شد.

در مناظره امام رضا (علیه السلام) با جاثلیق و علمای مسیحی، ایشان علاوه بر استدلال‌های منطقی، با استفاده از تفکر انتقادی به نقد ادعاهای آن‌ها و به تجزیه و تحلیل جزئیات پاسخ‌ها پرداختند. امام رضا (علیه السلام) در این موارد همواره به پرسشگری و تحلیل دقیق عقاید و شواهد تاکید داشتند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۴: ۳۴۱)؛ بنا بر این مصادیق می‌توان گفت: امام رضا (علیه السلام) به طور غیرمستقیم از نقد و بررسی اندیشه‌ها بهره می‌بردند، هرچند این اصطلاحات در آن دوران به طور مستقیم بیان نمی‌شدند.

ج. محاسبه نفس و مواجهه دقیق با چالش‌ها

به نوعی شاید بتوان این گونه تعبیر کرد که ایشان نیز تفکر را هنگامی سودمند می‌دانند که

از نوع تفکر انتقادی بوده و بدی‌ها و خوبی‌های انسان را به وی نشان دهد و انسان از تفکر برای ارزیابی نفس خود استفاده کند. همچنین داشتن تفکر انتقادی و خلاق را در لغزش‌ها نیز موثر می‌دانند؛ زیرا حتی در لغزش‌ها نیز وقتی امور بر اساس اصول درست برنامه‌ریزی پیش رفته باشد، امکان پیدا کردن راه چاره مناسب بیشتر است. همچنان که در بیانات حضرت داریم:

۱. مَنْ حَاسَبَ نَفْسَهُ رِبْحًا، وَ مَنْ غَفَلَ عَنْهَا خَسِرًا؛ آن کس که خود را ارزیابی کند، سود خواهد برد و کسی که از آن غفلت ورزد زیان خواهد دید (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۸: ۳۵۵).

۲. مَنْ طَلَبَ الْأَمْرَ مِنْ وَجْهِهِ لَمْ يَزَلْ، فَإِنْ زَلَّ لَمْ تُخْذِلْهُ الْحِيلَةُ؛ کسی که چیزی را از راهش طلب کند، دچار لغزش نمی‌شود و اگر هم بلغزد راه چاره بر او بسته نخواهد شد (همان: ۳۵۶).

د. توجه به ویژگی‌های زمانی و محیطی

امام رضا (علیه السلام) در حدیثی می‌فرماید: «مَنْ وَثِقَ بِالزَّمَانِ صُرْعًا؛ هر کسی به زمان خود اعتماد ورزد با پشت به زمین خواهد خورد (عطاردی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۹۳). با توجه به روایات دیگر می‌توان چنین برداشت کرد که مراد از اعتماد نکردن در روایت فوق، داشتن سوءظن نیست، بلکه ضمن نداشتن سوءظن، داشتن تفکر انتقادی درباره محیط از ویژگی‌های مد نظر امام (علیه السلام) است. امام رضا (علیه السلام) در جواب فردی که گفته بود من به تبعیت از پدرم در منزل دیگری زندگی نمی‌کنم، فرمودند: «إِنْ كَانَ أَبُوكَ أَحْمَقَّ، يَتَّبِعِي أَنْ تَكُونِ مِثْلَهُ؟»؛ اگر پدرت نادان بود تو هم باید مانند او باشی؟ (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۵۷). این احادیث بر اهمیت تفکر انتقادی و پرهیز از تقلید کورکورانه تأکید دارد.

۳-۴. تفکر معناگرا

در تفکر معناگرا، برخلاف یادگیری سطحی، فرد به طور فعال در فرایند یادگیری مشارکت می‌کند و اطلاعات جدید را با تجربه‌ها و دانسته‌های پیشین خود پیوند می‌دهد. آوسوبل معتقد بود که یادگیری مؤثر زمانی رخ می‌دهد که اطلاعات جدید به طور معنا داری درک شوند و با مفاهیم قبلی فرد گنجانده شوند. این نوع یادگیری به درک عمیق‌تر، حفظ بهتر اطلاعات و توانایی انتقال آن‌ها به موقعیت‌های مختلف کمک می‌کند. در نتیجه، این نوع تفکر به فرد کمک می‌کند تا اطلاعات را به طور فعال درک کرده و آن‌ها را در موقعیت‌های مختلف به کار گیرد (Ausubel, 1963: 56). دو نمونه از تفکر معناگرا در ادامه آمده است:

الف. معنا دادن به مفاهیم اسلامی به عنوان دین جدید در چارچوب ادراکات پیروان ادیان قبلی

یکی از مشهورترین نمونه‌های تفکر معناگرا در سیره امام رضا (علیه السلام) در مناظرات ایشان با علما و دانشمندان یهودی و مسیحی در نیشابور و مرو مشاهده می‌شود. در یکی از مناظرات معروف امام رضا (علیه السلام) با رأس الجالوت - از علمای برجسته یهود - امام فرمودند:

«آیا منکر این مطلب هستی که تورات به شما می‌گوید: «نور از جانب طور سینا آمد و از کوه ساعیر بر ما درخشید و از کوه فاران بر ما آشکار گردید»؟

رأس الجالوت گفت: «با این کلمات آشنا هستم ولی تفسیر آن رانمی‌دانم».

امام رضا (علیه السلام) فرمودند: «أَنَا أُخْبِرُكَ بِهِ أَمَا قَوْلُهُ جَاءَ التُّورُ مِنْ جَبَلِ طُورِ سَيْنَاءَ فَهُوَ وَحْيُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلَى مُوسَى عَلَى جَبَلِ طُورِ سَيْنَاءَ... من برایت توضیح می‌دهم: جمله «نور از جانب طور سینا آمد» اشاره به وحی خداوند دارد که بر موسی (علیه السلام) نازل شد. جمله «از کوه ساعیر بر ما درخشید» اشاره به کوهی است که خداوند در آن بر عیسی بن مریم (علیه السلام) وحی فرمود و جمله «از کوه فاران بر ما آشکار گردید» اشاره به کوهی از کوه‌های مکه است که فاصله آن تا مکه یک یا دو روز است. شعیا، پیامبر، طبق گفته تو و دوستانت در تورات، گفته است: «دو سوار را می‌بینم که زمین برایشان می‌درخشد، یکی بر درازگوش و دیگری بر شتر» کدام سوار بر درازگوش و کدام سوار بر شتر است؟»

رأس الجالوت گفت: «آن‌ها رانمی‌شناسم، معرفی کن.»

امام فرمودند: «آنکه بر درازگوش سوار است، عیسی است و آنکه بر شتر سوار است، محمد (صلی الله علیه و آله). آیا این مطلب تورات را منکر هستی؟» رأس الجالوت گفت: «نه، انکار نمی‌کنم.» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۶۴-۱۶۷).

در این مناظره، امام رضا (علیه السلام) مفاهیم دینی را به گونه‌ای ارائه می‌کنند که مخاطب به‌طور فعال در فرایند فهم و یادگیری وارد شود و مفاهیم جدید با دانش و تجربه قبلی او پیوند یابد. بدین‌سان، وجه تمایز تفکر معناگرا، یعنی ارجاع به دانش پیشین مخاطب برای فهم مفاهیم جدید، به‌خوبی مشهود است.

ب. گفت‌وگو با فرد منکر خداوند و متوجه ساختن وی به عمق درونش

در یکی از دیدارهای امام رضا (علیه السلام) با فردی که منکر وجود خداوند بود چنین گفت‌وگویی شکل

گرفت:

- شخص منکر: فَمَا الدَّلِيلُ عَلَيْهِ؟؛ اگر خدایی وجود دارد، پس دلیلی برای وجود او چیست؟

امام (علیه السلام): «نَطَرْتُ إِلَى جَسَدِي فَلَمْ يُمْكِنِّي فِيهِ زِيَادَةٌ وَلَا نُقْصَانٌ فِي الْعُرْضِ وَالطُّولِ وَدَفَعُ الْمَكَارِهِ عَنْهُ وَجَرَّ الْمُنْفَعَةَ إِلَيْهِ عَلِمْتُ أَنَّ لِهَذَا الْبُنْيَانِ بَانِيًا فَأَفْرَزْتُ؛ هنگامی که در وجود خود دقت کردم، دیدم نمیتوانم قد و قامت خود را تغییر دهم، یا ضرری را دفع و سودی را جذب کنم. همین ناتوانی نشان داد که این ساختار، آفریننده‌های دارد».

- شخص منکر: فَأَوْجِدُنِي كَيْفَ هُوَ وَأَيْنَ هُوَ؟؛ پس به من بگو او چگونه است و کجاست؟

- امام (علیه السلام): لَا يُعْرَفُ بِكَيْفِيَّةٍ وَلَا أَيْنُونِيَّةٍ، وَلَا يُدْرِكُ بِخَاصَّةٍ، وَلَا يُقَاسُ بِشَيْءٍ؛ خدا نه در مکان می‌گنجد و نه به چگونگی محدود میشود؛ زیرا خود، آفریننده‌ی مکان و کیفیت است.

- شخص منکر: فَأَيُّ شَيْءٍ هُوَ؟؛ اِذْ لَمْ يُدْرِكْ بِخَاصَّةٍ!؛ پس اگر با هیچ‌چیزی درک نمیشود، یعنی اصلاً چیزی نیست.

- امام (علیه السلام): نَحْنُ إِذَا عَجَزَتْ حَوَاسُنَا عَنْ إِدْرَاكِهِ، أَيَقْنَأَنَّ أَنَّهُ رَبُّنَا خِلَافَ الْأَنْشِيَاءِ؛ ما وقتی می‌بینیم درکمان به او نمی‌رسد، یقین می‌کنیم که او پروردگار ماست؛ چون کاملاً با مخلوقات تفاوت دارد (حویزی، ۱۳۷۳، ج ۵: ۱۲۳).

روش امام رضا (علیه السلام) در این گفت‌وگو، نمونه‌ای از دعوت به تأمل در درون و بازشناسی فطرت الهی است. ایشان با تکیه بر تجربه زیسته و دانش پیشین فرد، او را به بازاندیشی درباره وجود خود و جهان پیرامون سوق می‌دهد.

ج. سفارش و تاکید در توجه دقیق به پدیده‌ها از جمله ذات خود برای رسیدن به معرفت

امام رضا (علیه السلام) می‌فرماید: تفکر آینه‌ی توست که بدی‌ها و خوبی‌ها را به تو نشان می‌دهد. (فقه الرضا، ۱۳۸۹: ۳۸۰). این روایت نشان می‌دهد که انسان با تفکر معنایی و دقیق در ذات خود می‌تواند تشخیص بدهد که چه فضایل و چه رذایل اخلاقی دارد. امام (علیه السلام) در تعبیری زیبا تفکر را به آینه تشبیه کرده است. ما می‌دانیم آینه ظاهر ما را نشان می‌دهد که زشت یا زیبا هستیم، اما تفکر، آینه باطنی ما را نشان می‌دهد که می‌توانیم تشخیص بدهیم که چگونه انسانی هستیم.

د. دین‌فهمی و درک معنای آن

امام رضا (علیه السلام) می‌فرماید: از نشانه‌های دین‌فهمی، حلم و علم بوده و خاموشی دری از درهای حکمت است. خاموشی و سکوت، دوستی آور و راهنمای هر کار خیری است (ابن شعبه حرانی، ۱۳۸۷: ۴۶۹). همچنین امام رضا (علیه السلام) رسیدن به کمال ایمان را در گرو توجه به معنای حیات معرفی می‌فرماید: هیچ بنده به حقیقت کمال ایمان نرسد تا سه خصلت در او نباشد: تفکر در دین، اندازه‌داری در معیشت و صبر بر بلاها (همان: ۴۷۱).

۳-۵. تفکر خلاقانه

تفکر خلاقانه به توانایی تولید ایده‌های جدید و نوآورانه اشاره دارد که معمولاً از ترکیب مفاهیم موجود به شیوه‌های غیرمعمول به دست می‌آید. این نوع تفکر به فرد اجازه می‌دهد که مرزهای تفکر معمول را بشکند و راه‌حل‌های جدید و متنوع پیدا کند. میهالی چیک در کتاب خلاقیت: سیلان و روان‌شناسی کشف و اختراع بیان می‌کند که تفکر خلاقانه نه تنها به ذهن باز و آزمایش کردن ایده‌های جدید نیاز دارد، بلکه بستگی زیادی به وضعیت روانی فرد دارد (Csikszentmihalyi, 1996: 121).

الف. پاسخ‌نوآورانه به طبیبانی که مدعی بهبود همه بیماری‌ها بدون کمک خداوند بودند

یکی از نمونه‌های برجسته استفاده امام رضا (علیه السلام) از تفکر خلاقانه در حوزه دین، مناظره ایشان با پزشکان و اندیشمندان دربار مأمون عباسی است. امام با بهره‌گیری از رویکردی نو و خلاقانه، تلاش کردند تا نگاه رایج پزشکان را که علم پزشکی را به‌عنوان امری خودبسنده و مستقل از اراده الهی می‌دانستند، به چالش بکشند.

در آن زمان، بسیاری از طبیبان به توانایی‌های علمی خود در درمان بیماری‌ها اتکا داشتند و تصور می‌کردند که با شناخت کافی از بدن، می‌توانند هر نوع بیماری را درمان کنند. در پاسخ به این باور، امام رضا (علیه السلام) با بیانی حکیمانه و مبتنی بر سنت اسلامی، فرمودند: «خدای متعالی بدن را به دردی مبتلانی کند، مگر اینکه دارویی برای آن قرار داده است؛ لم یبتل الجسد بداء حتی له دواء» (ابن حیون، ۱۳۸۳: ق ۱۴۳).

این سخن، نگاهی توحیدی به علم و درمان ارائه می‌دهد؛ نگاهی که در آن، علم پزشکی در امتداد حکمت الهی معنا می‌یابد. امام نشان دادند که هر بیماری در ساختار آفرینش، همراه با راه درمان آفریده شده است، اما یافتن آن دارو نیازمند تلاش علمی و درک عمیق از نظام خلقت

است. چنین دیدگاهی، تفکری خلاقانه است؛ چرا که به جای نفی یا رد علم، آن را به سمت منشأیی حکیمانه و الهی هدایت می‌کند.

امام رضا (علیه السلام) در ادامه سخنان خود، برای تبیین نقش هماهنگ اجزای بدن و اهمیت مدیریت درونی آن، از تمثیلی دقیق بهره بردند: «بدن آدمیزاد حکم کشوری را دارد که پادشاهش قلب باشد» (صادقی، ۱۳۸۱).

این تشبیه زیبا، تفکری خلاقانه را نسبت به بدن انسان به نمایش می‌گذارد؛ بدنی که برای سلامتی و عملکرد صحیح، نیازمند هماهنگی میان اجزا و رهبری درونی توسط قلب است. همان‌گونه که کشور بدون فرمانده دچار آشفتگی می‌شود، بدن نیز بدون تعادل و مدیریت صحیح، نمی‌تواند از عهده بیماری‌ها برآید.

ب. مدیریت سختی‌ها و بحران‌های روانی

یک نمونه دیگر از تفکر خلاقانه امام رضا (علیه السلام) در سیره تربیتی ایشان، نوع برخورد امام با مشکلات، نگرانی‌ها و بحران‌های روحی انسان‌هاست. امام به جای آن که تنها به توصیف سختی‌ها بپردازد یا صرفاً توصیه به صبر منفعلانه کند، نقطه تمرکز را بر «بازسازی نگاه انسان به خدا» قرار می‌دهند و از این طریق، الگوی تازه‌ای برای مواجهه با رنج و ناکامی ارائه می‌کنند؛ الگویی که بر امید، پویایی و مسئولیت‌پذیری درونی استوار است.

امام رضا (علیه السلام) فرمودند: «أَحْسِنَ بِاللَّهِ الظَّنَّ، فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي، إِنَّ خَيْرًا فَخَيْرٌ، وَإِنْ شَرًّا فَشَرٌّ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۷۳)؛ به خداوند گمان نیک ببر؛ زیرا خدای عزوجل می‌فرماید: من نزد گمان بنده خویش هستم؛ اگر گمان او نیک باشد، نتیجه‌اش نیک است و اگر گمانش بد باشد، نتیجه‌اش بد خواهد بود. زندگی همواره با مشکلات و سختی‌ها همراه است و بسیاری از این دشواری‌ها میدان امتحان و رشد انسان‌اند. انسان موفق کسی است که در برابر سختی‌ها، نگاه خلاقانه و امیدآفرین داشته باشد، با مشکلات مبارزه کند و ناامیدی را به دل راه ندهد (علوی مهر، ۱۳۹۵: ۳۴). بر اساس این حدیث، امام رضا (علیه السلام) شیوه‌ای نو در اندیشیدن به رنج‌ها معرفی می‌کند: به جای تفسیر مشکلات به‌عنوان نشانه بی‌محبتی خدا، انسان با «حسن ظن به خدا» می‌آموزد که هر وضعیت دشواری می‌تواند آغاز مسیری تازه برای رشد، گشایش و رحمت الهی باشد. این تغییر زاویه دید، نمونه‌ای روشن از تفکر خلاقانه در عرصه ایمان و خودسازی است؛ تغییری که از درون انسان آغاز می‌شود و به تحول در رفتار و سبک زندگی او می‌انجامد.

۳-۶. تفکر سیستمی

تفکر سیستمی، فرایند درک و تحلیل یک سیستم به عنوان یک کل است که از اجزا و روابط میان آن‌ها تشکیل شده است. این نوع تفکر به فرد کمک می‌کند تا مسائل را نه به صورت مجزا، بلکه به طور کلی بررسی کند و اثرات و روابط پیچیده میان اجزا را شناسایی کند. پیتز سنگه در کتاب رشته پنجم تأکید می‌کند که تفکر سیستمی به افراد کمک می‌کند تا درک عمیق تری از مشکلات پیچیده پیدا کنند و راه حل‌هایی پایدارتر پیشنهاد دهند (Senge, 1990: 90).

الف. مدیریت مبتنی بر خودسازی، ساده‌زیستی و عدالت محوری

در الگوی مدیریتی امام رضا (علیه السلام)، اصلاح سیستم جامعه بدون اصلاح اجزای اصلی آن، یعنی «مدیران و کارگزاران»، ممکن نیست. ایشان با نگاهی سیستمی به حکومت، معتقد بودند که رفتار رهبر و مدیر به طور مستقیم بر کل ساختار اثر می‌گذارد؛ بنابراین هر کسی باید در گام نخست در اندیشه ساختن خود باشد و خدمتگزار مردم باشد. امام رضا (علیه السلام) با صراحت درباره سبک زندگی رهبر در سیستم اسلامی می‌فرمایند:

«اگر زمام حکومت را در دست گیرم، غذای ساده‌تر و کم‌ارزش تری نسبت به گذشته خواهم خورد و لباس خشن و زبر (پس از لباس‌های نرم) در بر خواهم کرد و با سختی و مشقت خواهم زیست» (طبرسی، ۱۳۷۰: ۱۱۵؛ عطاردی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۳۶۲). این رویکرد نشان می‌دهد که در تفکر سیستمی ایشان، مدیر نمی‌تواند تافته‌ای جدا بافته از سختی‌های جامعه باشد. همچنین ایشان اطاعت از سیستم مدیریتی را مشروط به «عدالت» می‌دانند و می‌فرمایند: «خداوند بر بندگان خود پیروی کسی را واجب نمی‌کند که می‌داند بر آن‌ها ستم کرده و گمراهشان می‌نماید» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۸۷: ۴۲۱). بنابراین دستورات مدیری که از مسیر شرع، قانون و عدالت خارج گردیده، در این سیستم جایگاهی ندارد و قابل اجرا نیست.

در نهایت، امام رضا (علیه السلام) در کلام گهربار دیگری، مدیر را همچون چوپانی امانت‌دار برای حفظ منافع مردم (گله) در نظر می‌گیرند و هشدار می‌دهند که اگر ریاست‌طلبی جایگزین خدمت شود، آسیب آن برای کل سیستم جبران‌ناپذیر است: «چنین ریاستی برای دیانت و اعتقادات مسلمانان زیان‌بارتر از آن است که دو گرگ گرسنه در میان گله گوسفندی بیفتند که چوپان نداشته باشد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۲۹۷).

این بیان نشان می‌دهد که فساد در رأس هرم مدیریت، زمینه‌ساز فاجعه‌ای بزرگ در عرصه‌های فرهنگی، اخلاقی و اقتصادی جامعه خواهد شد.

ب. توصیه به خودکفایی اقتصادی و دوری از وابستگی

نمونه دیگر از تفکر سیستمی در سیره امام رضا (علیه السلام) توجه ایشان به اقتصاد خانواده برای رشد اقتصادی جامعه است. امام رضا (علیه السلام) درباره اهمیت کار و تلاش برای تأمین معیشت چنین توصیه می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِي يَطْلُبُ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَا يَكْفِيهِ عِيَالَهُ أَكْبَرُ أَجْرًا مِنَ الْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»؛ کسی که از فضل خداوند روزی می‌طلبد تا نیاز خانواده خود را برطرف کند، اجر او از مجاهد در راه خدا بیشتر است» (شریف القرشی، ۱۹۸۸: ۱۵۶).

امام رضا (علیه السلام) با تأکید بر تلاش اقتصادی و تأمین معیشت، به جامعه یادآوری می‌کنند که خودکفایی فردی و خانوادگی بخش مهمی از پایداری یک سیستم اجتماعی است.

۳-۷. تفکر راهبردی

این نوع تفکر شامل تجزیه و تحلیل موقعیت‌های مختلف و طراحی اقداماتی است که منجر به موفقیت در بلندمدت می‌شود. هنری مینتزبرگ در کتاب «ظهور و سقوط برنامه‌ریزی استراتژیک» تأکید می‌کند که تفکر استراتژیک باید به صورت انعطاف‌پذیر و دایم در حال تغییر باشد (Mintzberg, 1994: 146). دو نمونه از تفکر راهبردی در سیره امام رضا (علیه السلام) به این شرح است:

الف. پذیرش ولایت‌عهدی به‌عنوان راهبردی بلندمدت برای حفظ مصالح دینی و اجتماعی

پذیرش ولایت‌عهدی توسط امام علی بن موسی الرضا (علیه السلام) در تاریخ اسلام یک واقعه بی‌نظیر و پرمعناست که تحلیل‌های متعددی را به خود اختصاص داده است. این اقدام علاوه بر اینکه یک استراتژی سیاسی و اجتماعی بود، نشان‌دهنده نگاه راهبردی ایشان در مدیریت شرایط پیچیده سیاسی و اجتماعی عصر خود است. در این راستا به نظر می‌رسد تفکر راهبردی امام رضا (علیه السلام) چند هدف عمده را دنبال می‌کرد:

۱. استفاده از موقعیت مناسب اصلاحات دینی و اجتماعی

امام رضا (علیه السلام) با پذیرش ولایت‌عهدی، توانستند در فضای سیاسی و اجتماعی آن دوران از موقعیت خود بهره‌برداری کنند. ایشان از این موقعیت برای تبلیغ آموزه‌های دینی، عدالت اجتماعی و نقد سیاست‌های فسادآلود عباسیان استفاده کردند. امام در دیدارهای متعدد خود با مأمون و دیگر حکام، همواره بر اصل عدالت، رعایت حقوق مسلمانان و پرهیز از فساد تأکید می‌کردند.

ایشان توانستند با برگزاری مناظرات علمی و دینی، بسیاری از ابهامات و مسائل فکری و سیاسی آن دوران را روشن کنند و فضای فکری جامعه را تحت تأثیر قرار دهند. این مناظرات نه تنها به عنوان ابزار دفاع از مکتب اهل بیت (علیهم السلام)، بلکه به عنوان یک ابزار اصلاحی در سیستم سیاسی عباسیان به کار رفت (کدیور، ۱۳۹۰: ۴۵).

۲. حفظ جایگاه دینی امام

امام رضا (علیه السلام) در طول دوران ولایت عهدی، همواره سعی داشتند تا از موقعیت خود به عنوان امام شیعیان بهره‌برداری کنند، به‌ویژه در مسائل دینی و اجتماعی لذا هرگز اجازه ندادند که جایگاه دینی و معنوی، فدای موقعیت سیاسی شود.

سید محمدباقر حکیم در کتاب خود به خوبی اشاره می‌کند که امام رضا (علیه السلام) با وجود آنکه در مقام ولی عهد مأمون قرار داشت، لکن هیچ‌گاه از اصول دینی خود عدول نکرد و همواره در راستای حفظ کرامت انسانی و اصول اسلامی گام برداشت (حکیم، ۱۳۸۴: ۳۰).

۳. تضعیف حکومت عباسیان

ایشان با تأکید بر عدالت، شفافیت و تقوا، توانستند در داخل دستگاه حکومتی عباسی فضایی فکری ایجاد کنند که بر پایه آن، حکومت عباسیان با چالش‌های جدی مواجه شود. امام در مناظرات خود به‌ویژه در برابر مأمون، مباحث فکری و دینی را به‌طور قوی مطرح کردند و به این ترتیب هم از حیث فکری و هم از حیث سیاسی به تقویت جریان علوی در برابر عباسیان پرداختند. دکتر مصطفی دلشاد تهرانی در تحلیل‌های خود به تصریح بیان می‌کند که امام رضا (علیه السلام) با پذیرش ولایت عهدی، توانستند به‌طور غیرمستقیم قدرت عباسیان را به چالش بکشند و در عین حال به عنوان یک شخصیت مذهبی و علمی جایگاه خود را در جامعه تثبیت کنند (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۱: ۴۹).

ب. راهبری جامعه مسلمان در حوزه علمی و فرهنگی

یکی دیگر از نمونه‌های تفکر راهبردی در سیره امام رضا (علیه السلام)، مربوط به برنامه‌ریزی ایشان برای مدیریت چالش‌های دینی و فرهنگی در دوران ولایت عهدی است. در این دوران که امام (علیه السلام) در ظاهر در مقام ولی عهدی عباسیان قرار داشتند، در عمل در قدرت سیاسی و اجرایی دخالتی نداشتند، اما توانستند با استفاده از موقعیت خود به توسعه و گسترش فرهنگ علمی و دینی از جمله ترویج معارف و تقویت دیدگاه‌های علمی و دینی از طریق تشویق به پژوهش و تحقیق و توجه به همکاری با اهل کتاب و دانشمندان غیرمسلمان بپردازند (همان، ۱۱۸).

۳-۸. تفکر کل نگر

تفکر کل نگر یا جامع به نوعی تفکر اشاره دارد که در آن فرد به تمامی اجزا و ابعاد یک موضوع نگاه و آن‌ها را به طور کلی درک می‌کند. در این نوع تفکر، توجه به همه جنبه‌ها و جزئیات یک مسئله و فهم روابط میان آن‌ها ضروری است. چیک سنت در کتاب خلاقیت: سیلان و روان‌شناسی کشف و اختراع توضیح می‌دهد که تفکر جامع به فرد کمک می‌کند تا در موقعیت‌های پیچیده، تمام ابعاد مشکل را در نظر بگیرد (Csikszentmihalyi, 1996: 151).

نمونه‌ای از تفکر کل نگر امام رضا (علیه السلام) را می‌توان در حدیثی یافت که توجه به نیازهای جسمانی و اهداف معنوی را هم‌زمان مورد تأکید قرار می‌دهد. آن حضرت می‌فرماید که بهره‌گیری سنجیده از لذت‌های حلال دنیوی می‌تواند در خدمت رشد دینی و معنوی قرار گیرد: «اجْعَلُوا لِأَنْفُسِكُمْ حَظًّا مِنَ الدُّنْيَا، بِإِعْطَائِهَا مَا تَشْتَهِي مِنَ الْحَلَالِ، وَمَا لَا يَثْلُمُ الْمُرُوءَةَ، وَمَا لَا سَرْفَ فِيهِ، وَ اسْتَعِينُوا بِذَلِكَ عَلَى أُمُورِ الدِّينِ» (عباسقلی و بهبودی، ۱۳۵۲، ج ۱۰: ۲۱۸).

در تحلیل تفکر کل نگر باید گفت این حدیث به رعایت اعتدال میان نیازهای مادی و وظایف عبادی تأکید می‌کند و بیان می‌دارد که از نگاه امام، دین ابعاد مادی و روحی زندگی را با یکدیگر تلفیق کرده و آن‌ها را در یک چارچوب واحد رشد انسانی سامان می‌دهد.

۳-۹. تفکر مضاف

در این روش هر گام جدید به‌عنوان افزایشی بر اطلاعات یا تجربه‌های قبلی است و فرد به‌طور پیوسته به جمع‌آوری و افزودن جزئیات و داده‌های جدید می‌پردازد. این نوع تفکر در حل مسائل پیچیده مفید است؛ زیرا به فرد امکان می‌دهد تا به‌صورت تدریجی و گام‌به‌گام، بر مبنای دانسته‌های پیشین، ساختار مسئله را غنی‌تر و روشن‌تر کند. دیوید ه. جوناسن در کتاب *Learning to Solve Complex Problems* این رویکرد را به‌عنوان فرایندی مرحله‌ای توصیف می‌کند که در آن حل‌کننده مسئله، با استفاده از اطلاعات موجود، به‌طور مستمر فرضیه‌ها و درک خود از مسئله را اصلاح می‌کند و به نتیجه مطلوب نزدیک می‌شود (Jonassen, 2011).

یکی از نمونه‌های برجسته این نوع تفکر، برخورد تدریجی امام رضا (علیه السلام) با مسئله غلو در اعتقادات دینی است؛ ایشان با روش‌هایی مبتنی بر عقلانیت و استدلال، تلاش کردند این انحراف خطرناک را اصلاح کنند، بدون آن‌که اعتقادات صحیح شیعیان آسیب ببیند. در روایتی که شیخ صدوق از آن حضرت نقل کرده، امام ضمن مرزبندی روشن میان توحید و غلو، جایگاه

واقعی اهل بیت را چنین بیان می‌فرماید: «لَعَنَ اللَّهُ الْغُلَاةَ... إِنَّا عِبَادُ اللَّهِ مَخْلُوقُونَ مَرْبُوبُونَ؛ مَنْ زَعَمَ فِينَا رُبُوبِيَّةً أَوْ نُبُوَّةً فَهُوَ كَافِرٌ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۰۰، باب «نفی الغلو و التفویض»؛ نقل به مضمون).

در تحلیل تفکر مضاف می‌توان گفت که این حدیث، با تأکید بر «عبودیت» و «مخلوق بودن» امامان و نفی هرگونه ربوبیت و نبوت درباره آنان، مرزهای اعتقادی را به صورت دقیق و مرحله به مرحله مشخص می‌کند؛ ابتدا غلو و نسبت‌های افراطی نفی می‌شود، سپس جایگاه صحیح امامان در چارچوب توحید تبیین می‌گردد. نویسنده کتاب حیات فکری و سیاسی امامان شیعه نیز بر همین نکته تأکید می‌کند و نشان می‌دهد که امام رضا (علیه السلام) با آگاهی از شرایط حساس زمانه، برای جلوگیری از ترویج این افکار افراطی، به صورت تدریجی و با منطق و استدلال با غالیان برخورد کردند تا هم از انحراف اعتقادی جلوگیری شود و هم بنیان‌های مکتب تشیع محفوظ بماند (جعفریان، ۱۳۷۰: ۲۷).

۳-۱۰. تفکر آینده‌نگر

این نوع تفکر شامل پیش‌بینی روندها و تجزیه و تحلیل شرایط و چالش‌های آینده و آماده‌سازی برای تغییرات و پیشرفت‌ها و یافتن راه‌حل‌های نوآورانه برای مشکلات پیش‌بینی شده است. آلوین تافلر در شوک آینده تأکید می‌کند که تفکر آینده‌نگر به‌ویژه در دنیای پر تغییر و تحول امروز اهمیت دارد؛ زیرا فرد را قادر می‌سازد تا به بهترین نحو برای چالش‌های آینده آماده شود (Toffler, 1970: 100). امام رضا (علیه السلام) نیز همچون قرآن کریم و اجداد طاهرین‌شان تأکید ویژه‌ای بر لزوم استفاده از مهارت‌های تفکر داشته و بیان کرده‌اند که استفاده نکردن از این مهارت‌ها عواقب جبران‌ناپذیری به همراه دارد.

حضرت در این باره می‌فرماید: «العاملُ عَلَى غَيْرِ بَصِيرَةٍ كَالسَّائِرِ عَلَى غَيْرِ الطَّرِيقِ، لَا يَزِيدُ سُرْعَةَ السَّيْرِ إِلَّا بُعْدًا عَنِ الطَّرِيقِ»؛ آن کس که بدون بصیرت دست به کاری زند، به کسی ماند که در بیراهه سیر کند؛ هرچند تندتر گام بردارد، از راه دورتر می‌شود (فقه الرضا، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۸۱).

چند نمونه از تفکری که به‌نوعی بیانگر تدبیر، بصیرت و آینده‌نگری در سیره ایشان است، بیان می‌شود:

الف. پذیرش مشروط ولایت‌عهدی

وقتی مأمون عباسی، امام رضا (علیه السلام) را به ولایت‌عهدی دعوت کرد، امام ابتدا این پیشنهاد

را رد کردند؛ اما وقتی مأمون بر این امر اصرار ورزید و شرایط را به گونه‌ای رقم زد که امام در موقعیت دشواری قرار گرفتند، ایشان ولایت‌عهدی را مشروط پذیرفتند. این پذیرش امام بر اساس محاسبات عمیق و آینده‌نگری ایشان بود. امام رضا (علیه السلام) می‌دانستند که رد قاطع ولایت‌عهدی ممکن است بهانه‌ای برای سرکوب شیعیان و پیروان اهل بیت (علیهم السلام) شود. از طرف دیگر مأمون عباسی با این پیشنهاد قصد داشت امام را تحت کنترل خود درآورد و از حمایت عمومی شیعیان برای حکومت خود بهره ببرد. امام با پذیرش مشروط این موقعیت، اهداف واقعی مأمون را آشکار کردند. با پذیرش ولایت‌عهدی، امام رضا (علیه السلام) توانستند جایگاه اهل بیت را در میان عموم مردم ارتقا و الگویی از حکمرانی عادلانه ارائه دهند: «إِنِّي أَدْخُلُ فِي وَلايَةِ الْعَهْدِ عَلَى أَنْ لَا أَمْرَ وَلَا أَنْهَى وَلَا أَقْضَى وَلَا أُغَيِّرُ شَيْئًا مِمَّا هُوَ قَائِمٌ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۴۹-۱۵۰). من ولایت‌عهدی را پذیرفتم به این شرط که فرمان ندهم، نهی نکنم، حکمی صادر نکنم و چیزی از آنچه برقرار است تغییر ندهم.

ب. تدبیر و برنامه‌ریزی پیش از اقدام

یکی دیگر از نشانه‌های آینده‌نگری در سیره امام رضا (علیه السلام) تأکید بر تدبیر و برنامه‌ریزی قبل از عمل است. ایشان در این باره می‌فرمایند: «التَّدْبِيرُ قَبْلَ الْعَمَلِ يُؤَمِّنُكَ مِنَ النَّدَمِ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۵۴)؛ تدبیر قبل از عمل، تو را از پشیمانی در امان می‌دارد. این روایت نشان می‌دهد که از منظر امام رضا (علیه السلام)، تفکر آینده‌نگر تنها به پیش‌بینی وقایع محدود نمی‌شود، بلکه شامل تدبیر هوشمندانه در تصمیم‌گیری‌ها نیز هست. به همین دلیل، ایشان تأکید دارند که پیش از انجام هر اقدام، باید تفکر و تحلیل لازم را انجام داد تا از پیامدهای منفی و پشیمانی جلوگیری شود.

ج. تربیت شاگردان و انتقال معارف الهی

یکی از مصادیق بارز این تفکر، تربیت شاگردان و انتقال معارف الهی به آنان بود تا آن‌ها نیز به نوبه خود این معارف را به نسل‌های آینده انتقال دهند. ایشان شاگردانی مانند حسن بن علی و شفاء و احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی را تربیت کردند که نقش بسزایی در انتقال احادیث و علوم اهل بیت (علیهم السلام) داشتند (حسینی قزوینی، ۱۳۸۵، ج ۶: ۱۳۰-۱۳۸).

۱۱-۳. تفکر قرآنی

تفکر قرآنی با تأکید بر احادیث و آیات درباره شناخت قلبی تبیین شده است. امام رضا (علیه السلام)

تأکید می‌فرمایند که قلب و معرفت درونی نه تنها مانع عقلانیت نیست، بلکه عقل را به سمت حقیقت هدایت می‌کند. این بخش با افزودن تحلیل تطبیقی از دیدگاه‌های علامه طباطبایی، علامه جوادی آملی و شهید مطهری و دیگر محققان و مفسران تقویت شده و در صدد است که بر مبنای الگوی تفکر قرآنی محوریت قلب را بر مدار تصمیمات و اراده انسان و شمولیت سایر ابعاد تفکر را بنمایاند.

به باور بسیاری از محققان اسلامی، تفکر حقیقی و ممتاز بدون قلب ممکن نیست و عقل و قلب در این مسیر مکمل یکدیگر هستند. در این نگاه در حالی که مغز به عنوان عضو فیزیکی، مسئول پردازش اطلاعات و فعالیت‌های عقلانی شناخته می‌شود و انواع تفکر تحلیلی، منطقی، خلاقانه، انتقادی، سیستمی و... را پوشش می‌دهد که قرآن به این امر در قالب تفکر، تدبیر، تعقل و مشتقات آن‌ها اشاره فرموده است. قلب هم مسئول دریافت هدایت‌های الهی و تفکر عمیق معنوی است و در بالاترین مراتب تفکر، عقل و قلب در نفس واحد انسانی به وحدت می‌رسند.

برای مثال علامه حسن‌زاده آملی در این باره می‌فرماید: «عقل و قلب، دو بال معرفت‌اند. عقل حقیقت را تحلیل می‌کند و قلب، حقیقت را شهود می‌کند. بدون تزکیه قلب، عقل نمی‌تواند به حقیقت دست یابد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۴: ۵۶). ملاصدرا پایه‌گذار مکتب حکمت متعالیه هم معتقد است که در مراتب بالای معرفت، عقل و قلب به وحدت می‌رسند و انسان از طریق قلب می‌تواند به شهود حقایق الهی نایل شود. وی می‌گوید: «قلب محل اشراق الهی است و عقل، ابزار تحلیل و فهم این اشراقات. اگر این دو هماهنگ شوند، انسان به کمال نهایی دست می‌یابد» (خامنه‌ای، ۱۳۸۳: ۱۰۱).

قرآن کریم به تفکر و تعقل اهمیت فراوانی می‌دهد و در بیش از ۳۰۰ آیه، انسان‌ها را به تفکر، تدبیر و تعقل دعوت کرده است. خداوند در افزون بر ۱۷ آیه به‌طور صریح انسان را به تفکر دعوت کرده و بیش از ۱۰ آیه با فعل «انظروا»؛ دقت کنید، شروع شده و در چهار آیه نیز قاطعانه به تدبیر در قرآن امر شده است. در بیش از ۵۰ مورد هم کلمه «عقل» و مشتقات آن به کار رفته است.

نکته مهمی که برای فهم درست تفکر حقیقی و مراتب آن از نگاه قرآن باید اشاره کرد استفاده از واژگانی مانند لب، قلوب، قلب، فواد و ذات‌الصدر برای اشاره به تفکر در این کتاب آسمانی است. مثلاً در آیه شریفه «فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا» (حج، ۴۶)، قلب به‌عنوان ابزار فهم معرفی شده است که آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم چنین تبیین می‌کنند: «انسان‌ها نه تنها دارای اعضای حسی برای شنیدن و دیدن هستند، بلکه باید قلبی داشته باشند که از آن برای فهمیدن و درک معنوی استفاده کنند. قلب به‌عنوان وسیله‌ای است که انسان را در تفکر

و اندیشیدن کمک می‌کند و در نتیجه انسان از طریق قلب می‌تواند به حقایق معنوی دست یابد» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۰: ۱۶۵). ایشان در سخنی دیگر تأکید می‌کنند: «در قرآن کریم، تفکر تنها به معنای اندیشیدن عقلانی نیست، بلکه تفکری است که از قلب انسان آغاز می‌شود. قرآن کریم در بسیاری از آیات خود به انسان‌ها توصیه کرده است که تفکر در آیات خدا را با قلبی آگاه و بیدار انجام دهند. قلب در حقیقت، محل اصلی تفکر در قرآن است و به همین دلیل تنها قلب پاک می‌تواند آیات قرآن را به درستی درک کند و هدایت الهی را دریافت کند» (همان، ج ۵: ۵۶).

علامه طباطبایی نیز در تفسیر آیه «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ» (آل عمران، ۱۹۰) بر همین باور و دیدگاه‌اند: «این آیه اشاره به کسانی دارد که قلب‌های آن‌ها آماده است برای درک معانی عالی آفرینش و این افراد کسانی هستند که در این آیات تأمل می‌کنند و آن‌ها را نشانه‌هایی از قدرت و حکمت خدا می‌بینند» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۱۹).

شهید مطهری در کتاب آشنایی با قرآن و ذیل آیه «يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» (انشقاق آیه ۷ و ۸) چنین توضیح می‌دهد: «قلب سالم در این آیه به معنای قلبی است که از هرگونه فساد و انحراف فکری و عملی پاک است و تنها به حقیقت خداوند توجه دارد (مطهری، ۱۳۹۷: ۱۰۸).

تفسیر نمونه نیز آیه «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد، ۲۴) را این‌گونه تفسیر کرده است: «این آیه به کسانی که در برابر قرآن هیچ‌گونه توجه و تفکری نشان نمی‌دهند و آن را به راحتی رد می‌کنند، هشدار می‌دهد. خداوند سبحان در این آیه از این افراد می‌پرسد که چرا در قرآن تدبر نمی‌کنند؟ آیا دل‌هایشان قفل شده است؟ در حقیقت، تأکید می‌فرماید که علت عدم پذیرش و درک معانی قرآن این است که قلب‌های آن‌ها به علت غفلت، تعصب یا آلودگی‌های درونی مانند قفل بسته است و از این رو قادر به فهم آیات الهی نیستند» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۴۹).

نکته اساسی در نگاه امام رضا (علیه السلام) هم این است که قلب، نه تنها محل احساسات، بلکه مرکز اصلی تفکر حقیقی است. همان‌طور که پیشتر هم تأکید داشتند که قلب از عقل برتر است و بهترین تفکر در آن شکل می‌گیرد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۳۸). این بیان، نوعی بازتعریف مفهوم تفکر در برابر دیدگاه‌های رایج فلسفی و علمی است که تفکر را صرفاً فرآیندی ذهنی می‌دانند. امام رضا (علیه السلام) با پیوند دادن تفکر به قلب، آن را از محدودیت‌های صرفاً منطقی خارج کرده و

بُعد حقیقی و الهی به آن بخشیده اند. با توجه به اهمیت تفکر قرآنی و محوریت این موضوع در پژوهش حاضر، سیره و سخنان امام رضا (علیه السلام) در ترویج این نوع تفکر را مرور می‌کنیم.

۱. ذکر و یاد خداوند متعال

امام رضا (علیه السلام) بر یاد خداوند و ذکر مستمر او تأکید دارند، «مَنْ ذَكَرَ اللَّهَ وَلَمْ يَسْتَبِقْ إِلَى لِقَائِهِ فَقَدْ اسْتَهْزَأَ بِنَفْسِهِ» کسی که خدا را یاد کند ولی اشتیاقی به دیدار او نداشته باشد، در واقع خود را به تمسخر گرفته است (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۷۵: ۳۵۶).

این بیان، نشان می‌دهد که ذکر حقیقی، فقط تکرار الفاظ نیست، بلکه باید با حضور قلب، توجه و میل درونی به سوی خدای متعال همراه باشد. در غیر این صورت، دل انسان از معنا تهی می‌شود و گرفتار افکار پراکنده و دنیوی می‌گردد. در واقع، ذکر، پیش‌زمینه‌ی تفکر صحیح است؛ چراکه با یاد خدا، قلب انسان از اشتغالات بی‌ثمر دنیا پاک می‌شود و آمادگی می‌یابد تا در مسیر حقیقت اندیشه کند. آیه ۱۹۱ سوره آل عمران هم به این واقعیت اشاره دارد که یاد خدا همراه با تفکر خواهد بود: «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (آل عمران، ۱۹۱)؛ همان کسانی که خدا را در حال ایستاده و نشسته و بر پهلو خوابیده یاد می‌کنند و در آفرینش آسمان‌ها و زمین تفکر می‌کنند.

۲. پاک‌سازی نیت

امام رضا (علیه السلام) در مکتب اهل بیت (علیهم السلام) بر این حقیقت تأکید دارند که قلب انسان، وقتی محل تجلی تفکر صحیح و بصیرت الهی می‌شود که نیت و انگیزه درونی اش از آلودگی‌ها پاک شده باشد. در روایتی خطاب به ریان بن شیبیب، امام رضا (علیه السلام) اثر شگفت‌انگیز نیت خالص را در رسیدن به بالاترین مراتب ثواب نشان می‌دهند:

«يَا ابْنَ شَيْبِيبٍ إِنَّ سِرَّكَ أَنْ يَكُونَ لَكَ مِنَ الثَّوَابِ مِثْلُ مَا لِمَنْ اسْتَشْهَدَ مَعَ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ (علیه السلام)، فَقُلْ مَتَى ذَكَرْتَهُ: يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۴۴: ۲۸۵)؛ ای پسر شیبیب! اگر دوست داری ثوابی مانند ثواب کسانی داشته باشی که همراه حسین بن علی (علیه السلام) شهید شدند، هرگاه او را یاد کردی بگو: ای کاش با آنان بودم و به رستگاری بزرگ می‌رسیدم.

در این روایت، امام رضا (علیه السلام) نشان می‌دهند که یک «گرایش درونی و نیت صادق» برای همراهی با حق و ایستادن در کنار امام، چنان ارزشمند است که می‌تواند ثوابی هم‌سنگ یاران شهید امام حسین (علیه السلام) را برای انسان رقم بزند؛ هرچند او عملاً در صحنه کربلا حضور نداشته است.

این یعنی در منطق دینی، کیفیت نیت و جهت گیری قلبی، معیار اصلی سنجش و ارزش گذاری است و همین پاکی و جهت داری نیت است که زمینه «بصیرت» و «تفکر الهی» را در قلب پدید می آورد. از این منظر، تفکر قرآنی تنها محصول فعالیت ذهنی نیست، بلکه نتیجه قلبی است که از تعلقات نادرست و هم سوپی با باطل پاک شده و نیتش صادقانه در مسیر خدا و اولیای اوست. قرآن کریم نیز پیوند میان تقوا، یاد خدا و بصیرت را چنین ترسیم می کند: «إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ» (اعراف، ۲۰۱)؛ در حقیقت، کسانی که تقوا پیشه می کنند، هنگامی که وسوسه ای از شیطان به آنان برسد، به یاد خدا می افتند و در همان هنگام، بینا و آگاه می شوند.

بر این اساس، پاک سازی نیت و قرار گرفتن در مدار تقوا، باعث می شود انسان در مواجهه با وسوسه ها و لغزش گاه ها، به سرعت متذکر خدا شود و به «بصیرت» برسد؛ یعنی همان حالتی که امام رضا (علیه السلام) در روایت خطاب به ابن شیبیب، به صورت عینی نشان می دهند: قلبی که نیتش همراهی با حق است، در مرتبه ثواب، با شهیدان راه حق هم سنگ می شود.

۳. محاسبه نفس

امام رضا (علیه السلام) تأکید دارند که انسان باید خود را به دقت بشناسد و از آفات نفسانی اجتناب کند تا بتواند به تفکری صحیح و عمیق دست یابد: «أَفْضَلُ الْعَقْلِ مَعْرِفَةُ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۸: ۳۵۲)؛ بهترین تعقل خودشناسی است. بی شک تفکر درباره خداوند متعال و صفات وی، بزرگ ترین و اساسی ترین هدف تفکر قرآنی است. امام رضا (علیه السلام) با بیان سخن فوق، خودشناسی را گام اساسی برای شناخت خداوند و تفکر قرآنی صحیح می دانند.

۴. تفکر در آیات الهی و خلقت

قرآن کریم در جای جای خود بشر را به تفکر در طبیعت و خلقت الهی دعوت می فرماید: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ» (آل عمران، ۱۹۰)؛ قطعاً در آفرینش آسمان ها و زمین و در آمد و شد شب و روز نشانه هایی است برای خردمندان. امام رضا (علیه السلام) همواره مسلمانان را به تأمل در آیات قرآن و نشانه های خلقت الهی دعوت می فرمایند: «إِنَّمَا الْعِبَادَةُ التَّفَكُّرُ فِي أَمْرِ اللَّهِ» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۱۴۱)؛ عبادت واقعی تفکر در کار خداوند متعال و اسرار جهان آفرینش است. نیز می فرمایند: در آیات خداوند آنچه در آسمان ها و زمین است، تفکر کنید، شاید رستگار شوید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۹۴). ایشان همواره بر این مهم تأکید داشته اند چراکه عمومیت این روش کمک می کند تا همه افراد از ادیان و مکاتب

مختلف از این طریق به تفکر قرآنی روی بیاورند.

۵. صبر و شکیبایی در برابر مشکلات

در سیره امام رضا (علیه السلام)، «صبر» تنها یک فضیلت اخلاقی نیست، بلکه رکن اساسی در شکل‌گیری تفکر صحیح و بینش ژرف ایمانی به شمار می‌آید. آن حضرت در بیان سومین ویژگی انسان مؤمن، صبر را رفتاری بنیادین معرفی می‌کنند و می‌فرمایند: «وَأَمَّا السُّنَّةُ مِنْ وَلِيِّهِ فَاَلصَّبْرُ فِي الْبَأْسَاءِ وَ الصَّرَاءِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۷۵: ۳۵۵)؛ و اما روش امام او، صبر در تنگدستی‌ها و سختی‌هاست.

در این روایت، امام رضا (علیه السلام) دو سطح از سختی را برمی‌شمارند: «بأساء» که به فشارهای بیرونی، مشکلات اقتصادی و دشواری‌های اجتماعی اشاره دارد و «صراء» که رنج‌های درونی، آلام شخصی و ناملازمات روحی را دربرمی‌گیرد. برای عبور از این شرایط، امام صبر را سنت پیرو امام معرفی می‌کنند؛ صبری که نه به معنای سکون و انفعال، بلکه نوعی «مدیریت درونی» و «پایداری سنجیده» است. (علم الهدی، ۱۴۰۰). چنین صبری انسان را از واکنش‌های عجولانه، خشم، یأس یا رفتارهای هیجانی باز می‌دارد و امکان می‌دهد که او در دل بحران، ثبات ذهنی خود را حفظ کند. در این نقطه، پیوند صبر با تفکر نمایان می‌شود. ذهنی که در تلاطم‌های هیجانی گرفتار است، توان اندیشیدن درست و تأمل عمیق را ندارد. صبر، همچون سپری روانی، هیجانات را مهار و ذهن را برای تفکر آماده می‌سازد. هنگامی که فشارهای بیرونی و رنج‌های درونی با شکیبایی مدیریت شوند، انسان فرصت می‌یابد تا به حکمت رخداده‌ها، معنای رنج و مسیر مناسب تصمیم‌گیری بیندیشد. به بیان دیگر، صبر بستری برای «تفکر خدامحور» و «فهم عمیق‌تر از وقایع» فراهم می‌کند؛ فهمی که ریشه در آرامش قلبی و اعتماد به خدا دارد.

تجربه زیسته بسیاری از انسان‌ها نیز این حقیقت را تأیید می‌کند: آنان که سختی‌ها را با صبر و توکل تحمل کرده‌اند، پس از عبور از چالش‌ها به مرحله‌ای از خودآگاهی و ژرف‌اندیشی می‌رسند که پیش از آن برایشان حاصل نشده بود. از این منظر، صبر، مقدمه‌ای برای رشد فکری، تعالی روحی و بازخوانی مسیر زندگی است (همان).

بر همین اساس، در سیره امام رضا (علیه السلام)، صبر یکی از مهم‌ترین عناصر پرورش تفکر به‌شمار می‌آید؛ زیرا نخست دل را آرام می‌کند، سپس ذهن را از پیریشانی می‌رهاند و آنگاه انسان را به سوی تفکر عمیق، انتخاب‌های خردمندانه و درک روشن‌تر از جهان و رابطه خود با خدا هدایت می‌سازد.

۶. دعوت به پرسشگری

امام رضا (علیه السلام) بارها به این نکته اشاره فرموده اند که پرسش‌گری نه تنها نادرست نیست بلکه خود یکی از ابزارهای ضروری برای رسیدن به حقیقت و تفکر صحیح مسائل دینی و علمی است. امام در پاسخ به کسانی که گمان می‌کردند پرسش‌گری موجب شک و تردید می‌شود، همواره بر اهمیت پرسش صحیح تأکید می‌فرمایند. ایشان در این زمینه می‌فرمایند: «الْعِلْمُ خَزَائِنٌ وَمَقَاتِيحُهُ السُّؤَالُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ۱۹۷)؛ دانش خزانه‌ای است که پرسش، کلید آن است. در حقیقت، هیچ علمی بدون تفکر حاصل نمی‌شود؛ لذا گویای این معناست که در نظر امام رضا (علیه السلام) پرسش، آغازگر هر نوع تفکر و از جمله تفکر قرآنی است: «فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (انبیاء، ۷)؛ پس اگر نمی‌دانید، از اهل دانش بپرسید.

۷. انعطاف در پذیرش حقیقت و پرهیز از جمود فکری

ادراک کامل حقیقت، به‌عنوان هدف اصلی از تفکر قرآنی مطرح است. در منطق سیره امام رضا (علیه السلام)، انعطاف در پذیرش حقیقت با نگاه متوازن به دنیا و دین‌گره خورده است؛ نه رهبانیت افراطی پذیرفته است و نه دنیاپرستی. در حدیثی از اهل بیت (علیهم السلام) که در بحار الأنوار نیز نقل شده، آمده است: «أَيَسُّ مِنَّا مَنْ تَرَكَ دُنْيَاهُ لِدِينِهِ وَدِينَهُ لِدُنْيَاهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۸، ۳۴۶)؛ از ما نیست کسی که دنیای خود را برای دینش، و دین خود را برای دنیایش ترک گوید. این بیان نشان می‌دهد جمود فکری و دوگانه‌سازی مطلق میان دنیا و دین با منطق وحی سازگار نیست؛ انسان مؤمن باید با ذهنی باز و واقع‌بین، هم از نعمت‌ها و تجربه‌های دنیوی در چارچوب الهی بهره گیرد و هم دین را چنان نفهمد که او را از تدبیر درست دنیا باز دارد. چنین نگاهی عین «انعطاف در پذیرش حقیقت» و ضد تعصب و جمود است.

۸. یادآوری مرگ

از نگاه امام رضا (علیه السلام)، یادآوری مرگ تأثیری عمیق و سازنده بر تقویت تفکر در انسان دارد. ایشان معتقدند که یاد مرگ باعث می‌شود انسان از غفلت نسبت به واقعیت‌های زندگی دور شود و به سوی تفکر عمیق‌تر درباره هدف از آفرینش، مسئولیت‌های خود و سرنوشت نهایی حرکت کند: «أَنَّ ذِكْرَ الْمَوْتِ أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ۳۴۷)؛ همانا یادکردن از مرگ برترین عبادت است. بررسی آیات قرآن، هم‌نوایی این کتاب شریف را با نگاه حضرت نشان می‌دهد: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (زمر، ۴۲). این آیه شریفه

با بیان فرایند مرگ و خواب، انسان را به تأمل در نظام خلقت و وابستگی او به خداوند تشویق می‌کند؛ بنابراین در قرآن، یادآوری مرگ وسیله‌ای برای درک وابستگی انسان به خالق و نظم الهی و تفکر عمیق درباره اوست.

۹. بیان فلسفه احکام

مطابق تفکر قرآنی، دستوره‌های خداوند متعال بدون حکمت و دلیل عقلانی نیست؛ بنابراین احکام الهی هم دارای فلسفه و حکمت خاص خود هستند، هر چند بشر به تمام آن‌ها دست نیافته باشد. امام رضا (علیه السلام) در همین راستا ضمن تبیین فلسفه احکام، نوعی تبیین عقلانی از فلسفه احکام را پایه‌ریزی کردند که با تعبد به احکام منافاتی ندارد. ابن قتیبه نیشابوری نقل می‌کند که چون از فضل بن شاذان، آنچه را از فلسفه احکام بیان می‌کرد، شنیدم از او پرسیدم آیا این علت‌ها و حکمت‌ها را از استنباط و استخراج خود می‌گویی و تنها متکی به عقل توست یا آنکه آن را شنیده‌ای و روایت می‌کنی؟ فضل بن شاذان گفت مرا توان آن نبوده و نیست که مراد و حکمت خدا را در فرایض‌اش و مراد و حکمت رسول را در سنت‌اش، از پیش خود بشناسم بلکه آنچه نقل می‌کنم از مولایم امام رضا (علیه السلام) به صورت پراکنده شنیده‌ام و آن‌ها را گرد آورده‌ام (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۵۷ نقل به مضمون).

اندیشه فوق با نگاهی به بسیاری از آیات قرآن یافت می‌شود به نحوی که خداوند در قرآن بارها انسان را به تعقل و تدبر در قرآن و احکامش دعوت نموده است: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد، ۲۴). این آیه به وضوح نشان می‌دهد که از نظر قرآن، فهم و تدبر در آیات قرآن از جمله احکام آن، شرط اساسی برای رشد معنوی و فکری است.

۱۰. سکوت

سکوت در سیره امام رضا (علیه السلام) به عنوان ابزاری برای تقویت تفکر درونی و اشراقی مورد تأکید قرار گرفته است:

«إِنَّ الصَّمْتَ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْحِكْمَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲: ۱۱۳)؛ سکوت از درهای حکمت است. سکوت به فرد این امکان را می‌دهد که با راحت گذاشتن ذهن خود، از هجوم افکار بی‌فایده‌رهایی یابد و به درک‌های عمیق‌تری دست یابد. در قرآن هم سکوت به عنوان یکی از ویژگی‌های بندگان خالص خود (اهل تفکر و غیر جاهلان) معرفی شده است: «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْسُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا» (فرقان، ۶۳). این آیه در واقع به سکوت در برابر جاهلان و کسانی که قصد نزاع دارند اشاره کرده؛ بنابراین یکی از ویژگی‌های

مهم تفکر قرآنی را می‌توان سکوت و کم سخن گفتن دانست.

۴. نتیجه‌گیری

تفکر قرآنی از منظر امام رضا (علیه السلام) در کنار اینکه بر منطق و تحلیل‌های عقلانی استوار است، بر نوعی اطمینان قلبی و اتصال الهی بنا شده است. ایشان ضمن اینکه در دورهٔ زندگانی خود از انواع تفکر عقلانی و استدلالی استفاده فرموده‌اند، تفکر قرآنی را در بستری از ایمان به خدای یکتا و قلبی آرام به یاد خدا ترویج کرده‌اند. این نوع تفکر به‌عنوان مسیری برای رسیدن به حقیقت مطلق و رشد معنوی، فراتر از تفکر صرفاً تحلیلی و عقلانی است.

در سیرهٔ امام رضا (علیه السلام)، قلب به‌عنوان محل اصلی تفکر حقیقی و معنوی مطرح شده است. امام رضا (علیه السلام) در روایت‌های متعدد خود، قلب را بر عقل مقدم می‌دانند؛ چراکه تفکر حقیقی باید از دل پاک و سلیم سرچشمه بگیرد. این نکته، خود نشان‌دهندهٔ این است که برای درک معانی و حقیقت، تنها تحلیل عقلانی کافی نیست؛ بلکه باید ارتباطی الهی و درونی در انسان شکل گیرد. راهکارهای ترویج این نوع تفکر در نظر ایشان مواردی مانند یاد خداوند متعال، محاسبه نفس، پاک‌سازی قلب از آلودگی‌ها، تفکر در آیات الهی و خلقت، صبر و شکیبایی در برابر شدائد زندگی، دعوت به پرسشگری، انعطاف در پذیرش حقیقت و پرهیز از جمود فکری، یادآوری مرگ، بیان فلسفه احکام، سکوت و موارد متعدد دیگر است که به نوعی سایه‌بان و چتری فراگیر بر دیگر انواع تفکر مانند تفکر منطقی، انتقادی، راهبردی، سیستمی، خلاقانه، معناگرا و... تلقی می‌شود چون به تفکر روح و معنای بی‌پایان می‌بخشد و آن را از محدودیت و تنگنای دنیایی و ماتریالیستی رهایی می‌بخشد، آن‌ها را در یک مسیر الهی هدایت می‌کند و بُعد الهی و شهودی به آن‌ها می‌بخشد.

نتیجه این نگاه، آن است که تفکر قرآنی، نه در تعارض با انواع تفکر مدرن، بلکه تعالی بخش آن‌هاست. این نوع تفکر، بر هم‌افزایی عقل و قلب استوار است؛ هم به عقلانیت و منطق احترام می‌گذارد و هم به بعد معنوی و الهی انسان‌ها توجه دارد و موجب رشد فکری و معنوی توأمان می‌شود. به جرئت می‌توان ادعا کرد که مهارت‌های تفکر به نحو احسن و اکمل خود در آموزه‌های قرآنی و سخنان گهربار هشتمین امام شیعیان (علیه السلام) تجلی یافته است و جای آن دارد که مسلمانان قبل از دیگران بر این مهارت‌ها تسلط یابند و برای ترویج آن‌ها همت گمارند.

منابع و مآخذ

قرآن کریم.

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸). **التوحید**. قم: جامعه مدرسین.
- _____ (۱۳۷۸). **عیون اخبار الرضا**. ج ۲. تهران: نشر جهان.
- ابن حیون، نعمان بن محمد. (۱۳۸۳). **دعائم الإسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الأحكام عن أهل بیت رسول الله علیه و علیهم افضل السلام**. قاهره: دارالمعارف.
- ابن شعبه حرانی، ابومحمد. (۱۳۸۷). **تحف العقول عن آل الرسول**. ترجمه صادق حسن زاده. قم: آل علی (علیه السلام).
- ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۶۵ق). **فصوص الحکم**. مصر: دار الاحیاء الکتب العربیه.
- ابن منظور. (۱۳۷۲). **لسان العرب**. ج ۱۰. بیروت: انتشارات دار صادر.
- اصفهانى، فاطمه؛ هاشمی، ریحانه سادات. (۱۳۹۶). «تحلیل استشهدات قرآنی امام رضا (علیه السلام) در بحث اراده الهی در مناظره با سلیمان مروزی». **اندیشه های قرآنی متفکران معاصر**. دوره ۴. شماره ۱۲۳. صص: ۱۳۱-۱۵۴.
- بهبودی، محمداقبر؛ سپهر، عباسقلی. (۱۳۴۸). **ناسخ التواریخ: احوالات حضرت علی بن موسی الرضا علیه آله التحیه و التناء**. تهران: اسلامیة.
- جعفریان، رسول. (۱۳۷۰). **حیات فکری و سیاسی امامان شیعه**. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). «فضیلت عقل از منظر علی بن موسی الرضا (علیه السلام)». **مجله الکترونیکی اسراء**. شماره ۶. صص: ۱۹-۳۴.
- _____ (۱۳۹۰). **تفسیر تسنیم**. قم: اسراء.
- جوهری فارابی، اسماعیل بن حماد. (۱۳۶۴). **الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه**. ج ۲. بیروت: دارالعلم للملایین.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۶۴). **الهی نامه**. قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- حسینی قزوینی، سیدمحمد. (۱۳۸۵). **موسوعه الامام الرضا (علیه السلام)**. قم: مؤسسه ولی العصر (علیه السلام) للدراسات الإسلامیه.
- حکیم، سیدمحمدباقر. (۱۳۸۴). **امام رضا (علیه السلام) و ولایت عهدی: تحلیل سیاسی و اجتماعی**. قم: نشر دارالکتاب.
- حکیمی، محمدرضا. (۱۳۷۵). **مکتب تفکیک**. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۳۷۳). **تفسیر نور الثقلین**. قم: اسماعیلیان.
- خامنه ای، محمد. (۱۳۸۳). **حکمت متعالیه و صدرا**. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- خمینی، روح الله. (۱۳۵۰). **آداب الصلاه**. قم: انتشارات حفظ و تنظیم آثار امام خمینی (ره).
- دکارت، رنه. (۱۳۴۸). **روشنگری تفکر**. ترجمه علی اکبر فروغی. تهران: کانون تألیف و ترجمه.

- دلشاد تهرانی، مصطفی. (۱۳۹۱). **امام رضا (علیه السلام) و استراتژی سیاسی در دربار مأمون**. تهران: سروش.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۱۹). **لغتنامه دهخدا**. تهران: انتشارات دهخدا.
- دیویی، جان. (۱۹۱۰). **چگونه می اندیشیم؟**. پاریس: دانشگاه پاریس.
- سیدکلان، سیدمحمد؛ صحرانورد، بهنام. (۱۴۰۲). «سنتز پژوهی تبیین مناظرات رضوی با تحلیل جریان شناسی آن». **فرهنگ رضوی**. ۱۱ (۴۱). صص: ۹۳-۱۱۸.
- شریف القرشی، باقر. (۱۹۸۸). **الإمام علی بن موسی الرضا، سیرته و حیاته**. بیروت: دارالتراث.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۳). **المیزان فی تفسیر القرآن**. ج ۳. قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- عباس نژاد، محسن. (۱۳۹۳). **امام رضا و مناسبات دین و عقل**. مشهد: بنیاد پژوهش های قرآن حوزه و دانشگاه.
- عطاردی، عزیزالله. (۱۳۹۱). **مسند الإمام الرضا**. تهران: عطارد.
- _____ (۱۳۸۸). **آثار و اخبار امام رضا (علیه السلام)**. تهران: عطارد.
- علم الهدی، محمد باقر. (۱۴۰۰). «سه توصیه مهم امام رضا (علیه السلام) برای زندگی مومنانه». کانون خدمت رضوی. لینک دسترسی: <https://search.eitaa.com/?url=https://aqrt.ir/>; <https://aqrt.ir/portal/?p=8567>
- طب الرضا** (طب و بهداشت از امام رضا (علیه السلام). (۱۳۸۱). منسوب به امام رضا (علیه السلام). مترجم: نصیرالدین امیرصادقی. تهران: معراجی.
- علوی مهر، حسین. (۱۳۹۵). **نشانی بهشت: چهل درس زندگی از نگاه امام رضا (علیه السلام)**. مشهد: انتشارات به نشر.
- غزالی، ابوحامد. (۱۳۶۳). **تهافت الفلاسفه**. ترجمه علی اصغر حلبی. قم: زوار.
- فتاحی، فرج؛ مرادی، زینب؛ آزادنی، مریم؛ آزادنی، فریبا. (۱۴۰۲). «تربیت عقلانی در سیره امام رضا (علیه السلام)». **اولین همایش بین المللی علوم سیاسی، حقوق و حوزه های دینی و مذهبی با رویکرد نگاهی به آینده**.
- فقه الرضا**. (۱۳۸۹). المنسوب الی الامام الثامن علی بن موسی الرضا (علیه السلام). تحقیق: رحمت الله رحمتی نیلچی اراکی. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- کارخانه، علی. (۱۳۹۲). **سیره سیاسی امام رضا (علیه السلام) و تحلیل مسئله ولایت عهدی**. قم: بوستان کتاب.
- کدیور، محسن. (۱۳۹۰). **فقه اهل بیت و ولایت عهدی امام رضا (علیه السلام)**. قم: اندیشه.
- کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۴۰۷ق). **اصول کافی**. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). **بحار الانوار**. تهران: مؤسسه الوفاء.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۳۸۸). **الإرشاد فی معرفة حُجج الله علی العباد**. ج ۲. قم: سرور.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۷). **آشنایی با قرآن**. تهران: صدرا.

مظفر. محمدرضا. (۱۳۲۶). *المنطق*. بغداد: مطبعة التفیض.
 مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 نصر، سیدحسین. (۱۴۰۲). *فلسفه اسلامی از آغاز تا امروز*. تهران: جامی مصدق.
 هاشمی، خدیجه. (۱۳۸۷). «خردورزی از دیدگاه امام رضا (علیه السلام)». *مجلات تخصصی نور*. ۳(۸). صص: ۹-۱۲.

References

The Holy Quran.

Ibn Babawayh, Muhammad b. 'Ali. (2020). *Al-Tawhid [Monotheism]*. Qom: Jame'eh Modarresin. [in Arabic].

———. (1999). *'Uyun Akhbar Imam Reza (AS) (Vol. 2)*. Tehran: Jahan Publications. [in Arabic].

Ibn Hayyun, Nu'man b. Muhammad. (2004). *Da'a'im al-Islam*. Cairo: Dar al-Ma'arif. [in Arabic].

Ibn Shubah Harrani, Abu Muhammad. (2008). *Tuhaf al-'Uqul [Gifts of the Intellects]* (S. Hassanzadeh, Trans.). Qom: Al-i 'Ali. [in Persian].

Ibn 'Arabi, Muhammad b. 'Ali. (1946). *Fusus al-Hikam [The Bezels of Wisdom]*. Egypt: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah. [in Arabic].

Ibn Manzur. (1993). *Lisan al-'Arab (Vol. 10)*. Beirut: Dar Sadir. [in Arabic]

Esfahani, F., & Hashemi, R.-S. (2017). "Qur'anic Citations of Imam Reza (AS) in the Debate on Divine Will." *Journal of Contemporary Quranic Thoughts*, 4(123), 131–154. [in Persian]

Behboudi, M. B., & Sepehr, A.-Q. (1969). *Nasikh al-Tawarikh: The Life of Imam Reza (AS)*. Tehran: Islamiyya. [in Persian].

Jafarian, R. (1991). *The Intellectual and Political Life of the Shia Imams*. Tehran: Islamic Propagation Organization. [in Persian].

Javadi Amoli, A. (2009). "The Virtue of Intellect from the Perspective of Imam Reza (AS)." *Esra*, 6, 19–34. [in Persian].

———. (2011). *Tafsir Tasnim [Tasnim Exegesis]*. Qom: Esra Publications. [in Persian]

Jawhari Farabi, I. (1985). *Al-Sihah (Vol. 2)*. Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin. [in Arabic].

Hassanzadeh Amoli, H. (1985). *Divine Letter*. Qom: Raje Cultural Center. [in Persian].

Hosseini Qazvini, S. M. (2006). *Encyclopedia of Imam Reza (AS)*. Qom: Vali al-'Asr Institute. [in Persian].

Hakim, S. M. B. (2005). *Imam Reza (AS) and the Succession: A Political and Social Analysis*. Qom: Dar al-Kitab. [in Persian].

Hakimi, M.-R. (1996). *The School of Separation*. Tehran: Islamic Culture Publishing Office. [in Persian].

Huwaizi, A. A. J. (1994). *Tafsir Nur al-Thaqalayn*. Qom: Esma'iliyan. [in Arabic].

Khamenei, M. (2004). *Transcendent Philosophy and Mulla Sadra*. Tehran: Sadra Foundation. [in Persian].

- Khomeini, R. (1971). *Adab al-Salat [Disciplines of Prayer]*. Qom: Institute for Compilation of Imam Khomeini's Works. [in Persian]
- Descartes, R. (1969). *Method for Rightly Conducting One's Reason* (A. Foroughi, Trans.). Tehran: Kanoon.
- Delshad Tehrani, M. (2013). *Imam Reza (AS) and Political Strategy in Ma'mun's Court*. Tehran: Soroush. [in Persian].
- Dehkhoda, A. (1940). *Dehkhoda Dictionary*. Tehran: Dehkhoda Publications. [in Persian].
- Dewey, J. (1910). *How We Think*. Paris: University of Paris.
- Seyyed Kalan, S. M., & Sahranavard, B. (2023). "Synthesis of Imam Reza's (AS) Debates." *Farhang-e Rezavi*, 11(41), 93–118. [in Persian].
- Sharif al-Qurashi, B. (1988). *Imam Reza (AS): His Biography and Life*. Beirut: Dar al-Turath. [in Arabic].
- Tabataba'i, M. H. (1984). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran (Vol. 3)*. Qom: Tabataba'i Foundation. [in Arabic].
- Abbasnejad, M. (2014). *Imam Reza (AS) and the Relationship Between Religion and Intellect*. Mashhad: Quranic Research Foundation. [in Persian].
- Attarodi, A. (2012). *Musnad Imam Reza (AS)*. Tehran: Attar. [in Arabic].
- . (2009). *The Works and Reports of Imam Reza (AS)*. Tehran: Attar. [in Persian].
- Alam al-Hoda, M. B. (2021). *Three Key Recommendations of Imam Reza (AS)*. Tehran: Rezavi Service Office. [in Persian].
- 'Ali b. Musa Reza (AS). (2002). *Tibb al-Rida [Medicine and Hygiene]* (N. Amirsadeqi, Trans.). Tehran: Meraji.
- Alavi Mehr, H. (2016). *The Address of Paradise: Forty Lessons from Imam Reza (AS)*. Mashhad: Beh-Nashr. [in Persian].
- Ghazali, A. H. (1984). *Tahafut al-Falasifa [Incoherence of the Philosophers]* (A. Halabi, Trans.). Qom: Zawar. [in Persian].
- Fattahi, F.; Moradi, Z.; Azadnia, M.; & Azadnia, F. (2023). "Rational Education in the Conduct of Imam Reza (AS)." *Conference on Political Science, Law, and Religious Studies*. [in Persian]
- Fiqh al-Rida. (2010). *Fiqh Attributed to Imam Reza (AS)* (R. Rahmati Araki, Ed.). Qom: Islamic Publications Office. [in Arabic].
- Karkhaneh, A. (2013). *The Political Conduct of Imam Reza (AS) and the Analysis of the Succession*. Qom: Buṣṭān-e Ketāb. [in Persian].
- Kadivar, M. (2011). *Jurisprudence of the Ahl al-Bayt and the Succession of Imam Reza (AS)*. Qom: Andisheh. [in Persian].
- Kulayni, M. b. Ya'qub. (1987). *Al-Kafi*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [in Arabic]
- Majlisi, M. B. (1982). *Bihar al-Anwar*. Tehran: Al-Wafa Institute. [in Arabic].
- Mufid, M. b. M. (2009). *Al-Irshad (Vol. 2)*. Qom: Sarwar Publications. [in Arabic].
- Motahhari, M. (2018). *Understanding the Quran*. Tehran: Sadra. [in Persian].
- Muzaffar, M. R. (1947). *Al-Mantiq [Logic]*. Baghdad: Al-Tafid Press. [in Arabic].

- Makarem Shirazi, N., et al. (1995). *Tafsir Nemunch*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [in Persian].
- Nasr, S. H. (2023). *Islamic Philosophy from the Beginning to the Present*. Tehran: Jami Mosaddeq. [in Persian].
- Hashemi, K. (2008). "Rationality from the Perspective of Imam Reza (AS)." *Noor Specialized Journals*, 3(8), 9–12. [in Persian].
- Hawkins, J. (2004). *Thinking: An Introduction to Analysis*. Oxford University Press.
- Van Houwelingen, A. (2003). *Logic and Logical Thinking*. Oxford University Press.
- Dewey, J. (1910). *How We Think*. D.C. Heath & Co.
- Ausubel, D. P. (1963). *The Psychology of Meaningful Verbal Learning*. New York: Grune & Stratton.
- Csikszentmihalyi, M. (1996). *Creativity: Flow and the Psychology of Discovery and Invention*. HarperCollins.
- Senge, P. (1990). *The Fifth Discipline*. Doubleday.
- Mintzberg, H. (1994). *The Rise and Fall of Strategic Planning*. Free Press.
- Toffler, A. (1970). *Future Shock*. Random House.
- Jonassen, D. H. (2011). *Learning to Solve Complex Problems*. Routledge.



The Inspiring Role of Imam Reza's (as) Teachings in Strengthening the National Unity of Iranians

Mohammadebrahim Roshanzamir ¹ Hossein Akbari ²

1. Associate Professor of the Department of Quranic Sciences and Hadith, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran (corresponding author): roshanzamir@razavi.ac.ir

2. M. A. Student in Quranic Sciences and Hadith, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran: akbary8043@chmail.ir

Article Info	Abstract
Article Type: Research Article	<p>National unity, meaning the alignment and coordination of the components of a political and social system, as the most important factor of national authority, the foundation of development and progress, and reducing internal and external threats, is of great importance for all countries. This matter is of double importance for the Islamic Republic of Iran, which is faced with the large number of efforts of the Arrogant Front to undermine its national unity. For national unity, they list several factors such as: land and territory, language, government, race and ethnicity, traditions and customs, intellectual heritage, myths and heroes, and the like, and there is a consensus about their role in strengthening national unity. But what is less mentioned is the role of religion and religious teachings in national unity; Some people even consider religion against national unity. This is despite the fact that religious beliefs have a much more important role in the stability of national unity than other factors. Considering the important role of religion and religious teachings in shaping the national unity of Iranians, it is appropriate to examine the role of Imam Reza's teachings in this regard. The findings of this research, which is organized in a descriptive and analytical way, shows that Imam's emigration to Iran, advice for unity and avoiding differences, justice, protection of human dignity, theoretical and practical confrontation with discrimination, moral characteristics and his respect for other sects have played an inspiring role in shaping and strengthening the national unity of Iranians in alignment with Islamic teachings and Islamic unity.</p>
Article History:	
Received: June 28, 2024	
In Revised Form: July 19, 2024	
Accepted: August 12, 2024	
Published Online: December 22, 2025	
Keywords	Unity, National Unity, Biography of Imam Reza (AS), Words of Imam Reza (AS).

Cite this The Author (s): Roshanzamir, M; Akbari, H (2024). The Inspiring Role of Imam Reza's (as) Teachings in Strengthening the National Unity of Iranians : Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 13, Issue 4, Winter 2025, Serial Number 52 – (47- 71)-

[DOI:10.22034/farzv.2024.465121.2014](https://doi.org/10.22034/farzv.2024.465121.2014)



1. Introduction

The importance of unity in all social units, from the family, which is the most fundamental unit, to larger units such as groups, associations, organizations, society, and the country is accepted by everyone; Without the alignment and convergence of the members of these units, it is not only possible to achieve well-being, comfort, peace and happiness, which is one of the most important and main goals of creating societies, but it is also impossible to continue the survival and life of that unit. Based on this, the Holy Quran in numerous verses and the Ahl al-Bayt (PBUH) in numerous traditions have called all Muslims to unity based on common beliefs and to avoid division and have warned them of its consequences. Therefore, the necessity and importance of Islamic unity is clear and undeniable.

What is sometimes neglected or denied is the subject of national unity. Some-one believe that the only accepted unity is religious unity based on common beliefs and Islam does not recognize national unity and other related concepts such as nationality (nationalism/nationalism), national interests, national security and national pride. Basically, they consider the plan of national unity in opposition to Islamic unity and in line with the revival of obsolete cultures of the past. What fueled this belief was the effort of some nationalists who try to revive the pre-Islamic identity, confronting Islamic values and purifying the Persian language from Arabic.

Today, national unity is so important that even if there is no mention of national unity in religious teachings, nothing reduces its importance as an experience and a rational method.

For the national unity of Iranians, experts enumerate several factors such as: land and territory, language, government, race and ethnicity, traditions and rituals, intellectual heritage, myths and heroes, and the like, and about their role in strengthening national unity, there is a consensus, but these things do not have the necessary stability to be able to build a unity based on it that can withstand the increasing challenges and threats. Therefore, in order to strengthen national unity, it is necessary to look for factors that have religious support to guarantee national unity. We believe that not only religion is not against national unity, but some religious orders can help to create national unity in a way that does not conflict with Islamic unity.

With the belief that efforts to strengthen national unity is a religious and national duty, in this essay, the inspiring role of Imam Reza's life and words in strengthening the national unity of Iranians in connection with Islamic unity is examined.

Methods

The present research is based on analytical-descriptive method and with the help of library sources, in order to examine the inspiring role of Imam Reza measure the correlation of this hadith with the rule in *The Inspiring Role of Imam Reza's Teachings specially his emigration to Iran, in Strengthening the National Unity of Iranians*

Discussion and conclusion

National unity means the alignment and coordination of the components of a political and social system.

Although in religious sources, there is no explicit mention of national unity and other topics related to it, which is one of the newly emerging terms of the contemporary period, but from the examination of verses and traditions, it can be concluded that Islam agrees with national unity in its correct meaning or at least it can be said that it is not against religious teachings and values and even it can help to strengthen national unity in its true sense.

The Holy Quran also recognizes social units: "O people! We created you from a male and a female and made you nations and tribes so that you may know one another. Undoubtedly, the most honorable of you is the most pious in the sight of God. Indeed, God is All-Knowing and All-Knowing" (Hujrat/13). The verse clearly states that belonging to a group or society is not a criterion of superiority, the only criterion of valuing according to the Qur'an is piety; However, this verse has not only denied the principle of grouping into categories under the titles of branches and tribes, but has considered this grouping to be the will and command of God. In the Qur'an and hadiths, people who are in a certain group, such as family, relatives, and neighbors, are given more rights than people who are not in these groups.

Among the important incidents that strengthened the national unity of Iranians was the migration of Imam Reza (a.s.) to Iran. The emigration of Imam Reza (AS) to Iran happened at a time when the Iranians were extremely disappointed due to the deception of the Abbasids, the killing of Abu Muslim Khorasani and the suppression of numerous uprisings. What was the cause of many of these failures was the lack of support of the masses of the people for these independence-seeking movements, as if there was a feeling that these movements were against Islamic unity. In this situation, the visit of Imam Reza (AS) to Iran and the highlighting of some characteristics of Shiism such as the love of the Ahl al-Bayt (AS) created the feeling in Iranians that it is possible to think about the

territorial unity of Iran within the limits of geographical borders without conflict with Islam and Islamic unity. In addition, His Imam Reza's recommendations for unity and avoiding differences, fair treatment with all people, both Muslim and non-Muslim, preserving human dignity, theoretically and practically dealing with discrimination, especially racial discrimination, and treating with respect His Holiness with Differences and religions have played an inspiring role in shaping and strengthening the national unity of Iranians in alignment with Islamic teachings and Islamic unity.



نقش الهام‌بخش سیره امام رضا (علیه السلام) در استحکام وحدت ملی ایرانیان

محمدابراهیم روشن ضمیر^۱ حسین اکبری^۲

roshanzamir@razavi.ac.ir
akbary8043@chmail.ir

۱. دانشیار گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت:	وحدت ملی به معنای همسویی و هماهنگی اجزای تشکیل‌دهنده یک نظام سیاسی و اجتماعی، به‌عنوان مهم‌ترین عامل اقتدار ملی، زمینه‌ساز توسعه و پیشرفت و کاهش‌دهنده تهدیدات داخلی و خارجی برای همه کشورها از اهمیت بالایی برخوردار است. این مهم برای نظام جمهوری اسلامی که با حجم گسترده تلاش جبهه استکبار برای خدشه به وحدت ملی خود روبه‌روست اهمیت مضاعفی دارد. برای وحدت ملی عوامل متعددی از قبیل: سرزمین و قلمرو، زبان، حکومت و دولت، نژاد و قومیت، سنت‌ها و آیین‌ها، میراث فکری، اسطوره‌ها و قهرمانان و مانند آن را برمی‌شمارند که درباره نقش آن‌ها در تحکیم وحدت ملی، اتفاق نظر وجود دارد، اما آنچه کمتر از آن سخنی به میان می‌آید نقش دین و آموزه‌های دینی در وحدت ملی است؛ حتی گاهی کسانی دین را مخالف وحدت ملی قلمداد می‌کنند. این در حالی است که باورهای اعتقادی نسبت به دیگر عوامل از نقش بسیار مهم‌تری در استواری وحدت ملی برخوردار است. با توجه به نقش مهم دین و آموزه‌های دینی در شکل‌دهی به وحدت ملی ایرانیان، شایسته است نقش سیره و سخنان حضرت امام رضا (علیه السلام) در این باره بررسی شود. یافته‌های این جستار که به روش توصیفی تحلیلی سامان‌یافته، نشان از آن دارد هجرت امام به ایران، توصیه به وحدت و دوری از اختلاف، عدالت‌ورزی، پاسداشت کرامت انسانی، مقابله نظری و عملی با تبعیض و احترام آن حضرت به فرق و مذاهب، در شکل‌دهی و استواری وحدت ملی ایرانیان در همسویی با آموزه‌های اسلامی و وحدت اسلامی نقشی الهام‌بخش داشته است.
تاریخ بازنگری:	وحدت، وحدت ملی، سیره امام رضا (علیه السلام)، ایران.
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	

استناد: روشن ضمیر، محمدابراهیم؛ اکبری، حسین؛ (۱۴۰۳). نقش الهام‌بخش سیره امام رضا (علیه السلام) در استحکام وحدت ملی ایرانیان. فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۳، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴، شماره پیاپی ۵۲ - (۴۷-۷۱).

DOI:10.22034/farzv.2024.465121.2014



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

۱. بیان مسئله

اهمیت وحدت در همه واحدهای اجتماعی از خانواده که بنیادی‌ترین واحد آن است تا واحدهای بزرگ‌تر همچون گروه، انجمن، سازمان، جامعه و کشور مورد قبول همگان است؛ چه اینکه بدون همسویی و همگرایی اعضای این واحدها، نه تنها دستیابی به رفاه، آسایش، آرامش و سعادت که از مهم‌ترین و اصلی‌ترین اهداف ایجاد جوامع است، میسر نیست بلکه ادامه بقا و حیات آن واحد نیز غیرممکن است. وحدت عامل مهم حرکت‌بخش انسان‌ها در گذر از دشواری‌ها و پیشرفت به سوی پیروزی‌هاست. بر این اساس، قرآن کریم در آیات متعدد و اهل بیت (علیهم‌السلام) در روایات فراوانی همه مسلمانان را به وحدت بر پایه اعتقادات مشترک و دوری از تفرقه و تشتت فراخوانده و آنان را از پیامدهای تفرقه بیم داده‌اند. لذا ضرورت و اهمیت وحدت اسلامی روشن و غیرقابل انکار و تردید است.

آنچه در این میان گاهی مغفول واقع شده یا مورد انکار و تردید قرار گرفته، مقوله وحدت ملی است. کسانی بر این باورند که تنها وحدت موردپذیرش دین، وحدت دینی بر پایه آموزه‌های اعتقادی مشترک است و اسلام وحدتی با عنوان وحدت ملی و دیگر مفاهیم همسو همچون ملیت (ملی‌گرایی / ملیت‌پرستی)، منافع ملی، امنیت ملی و غرور ملی را به رسمیت نمی‌شناسد. آنان اصولاً طرح وحدت ملی را در تقابل با وحدت اسلامی و در راستای احیای فرهنگ‌های منسوخ گذشته می‌دانند. آنچه به این باور دامن زده است تلاش برخی ملی‌گرایان (ملیت‌پرستان) برای احیای هویت پیش از اسلام، الگوگیری از پادشاهان هخامنشی، مقابله با ارزش‌های اسلامی و پاک‌سازی زبان فارسی از عربی بود (ر.ک: غروی‌ان: ۱۳۸۰: ۱۰۶؛ شهرام‌نیا، ۱۳۹۲: ۲۰۳)

امروزه وحدت ملی از چنان اهمیتی برخوردار است که حتی اگر در آموزه‌های دینی هم از وحدت ملی سخنی به میان نیامده باشد، چیزی از اهمیت آن به عنوان تجربه و روشی عقلایی نمی‌کاهد. این اهمیت آن‌گاه مضاعف می‌شود که به حجم انبوه توطئه‌ها و برنامه‌های دشمنان برای از بین بردن وحدت ملی ایرانیان توجه کنیم. دوقطبی‌سازی‌های کاذب، برخی چالش‌های تحمیلی همچون مسئله حجاب و فعال کردن گسل‌های قومی و مواردی دیگر، نمونه‌هایی از این تلاش دشمن است؛ بنابراین لازم است همگان به مقابله با این ترفند خطرناک دشمنان برخیزند و به استحکام هر چه بیشتر وحدت ملی ایران کمک کنند.

صاحب‌نظران برای وحدت و انسجام ملی ایرانیان عوامل متعددی از قبیل: سرزمین و قلمرو، زبان، حکومت و دولت، نژاد و قومیت، سنت‌ها و آیین‌ها، میراث فکری، اسطوره‌ها و قهرمانان و مانند آن را برمی‌شمارند که درباره نقش آن‌ها در تحکیم وحدت ملی، اتفاق نظر وجود دارد،

اما این موارد از استواری لازم برخوردار نیست تا بتوان بر پایه آن وحدتی را بنا کرده که در برابر چالش‌های و تهدیدات فزاینده مقاومت کند. لذا باید برای تقویت وحدت ملی به سراغ عواملی رفت که برای تضمین وحدت ملی از پشتوانه اعتقادی برخوردار باشد. بر این باوریم نه تنها دین با وحدت ملی مخالف نیست بلکه برخی دستوره‌های دینی می‌تواند به ایجاد وحدت ملی به صورتی که در تقابل با وحدت اسلامی نباشد، کمک کند.

انگیزه نگارش این مقاله تأکیدهای فراوان مقام معظم رهبری حفظه الله در سال‌های اخیر، درباره ضرورت وحدت ملی و حفظ آن است. ایشان اخیراً با بیانی کم‌سابقه درباره اهمیت وحدت ملی فرمودند:

نکنه بعدی در باب منافع ملی، مسئله اتحاد دل‌های مردم است؛ اتحاد عزم‌ها و اراده‌های مردم است. ما در این زمینه متأسفانه مشکلاتی داریم، عقب‌افتادگی‌هایی داریم؛ ارتباط و همدلی اجتماعی خیلی مهم است؛ در این زمینه دچار غفلت شدیم؛ خودمان به دست خودمان در وحدت ملی مان اختلال ایجاد می‌کنیم. همه ما در این غفلت شریکیم؛ همه ما وظیفه داریم که وحدت ملی را، اتحاد مردم را، اتحاد مردم و مسئولین را حفظ کنیم؛ روز به روز آن را تقویت کنیم؛ این سیاست قطعی نظام جمهوری اسلامی از روز اول بوده است (خامنه‌ای، ۱۴۰۳).

با این باور که تلاش در جهت تقویت وحدت ملی وظیفه‌ای دینی و ملی است، در این جستار، نقش الهام‌بخش سیره و سخنان امام رضا (علیه السلام) در استواری وحدت ملی ایرانیان در پیوند با وحدت اسلامی را بررسی می‌کنیم.

۱-۱. پیشینه تحقیق

درباره وحدت ملی آثار چندی به نگارش درآمده است. قاسمی (۱۳۹۰) در مقاله «نسبت هویت ملی و وحدت ملی در ایران» بر مسئله هویت ملی به عنوان یکی از اساسی‌ترین عناصر و پیش شرط‌های ضروری دستیابی به وحدت و همبستگی ملی متمرکز شده و به درستی تبیین کرده که تقویت یا تضعیف همبستگی ملی ایران متأثر از سیاست‌ها و عملکرد دولت‌ها در زمینه هویت ملی بوده است. جمشیدی (۱۳۹۳) در مقاله‌ای با عنوان «تبیین الزامات عقلانی سیاسی وحدت ملی در اندیشه امام خمینی (ره)» بنیادهای عقلانی و سیاسی وحدت ملی در اندیشه امام خمینی (ره) را مورد بررسی قرار داده و مواردی همچون بدهت عقلی وحدت، اقتضای عقل سیاسی، وجود دشمن مشترک و اصل حفظ نظام و انقلاب اسلامی را جزو بنیادهای عقلانی و سیاسی وحدت در اندیشه امام خمینی دانسته است. مرادی (۱۳۹۹) در مقاله «مفهوم‌شناسی

وحدت ملی در گفتمان انقلاب اسلامی و تحول عینی آن در دولت‌های جمهوری اسلامی» چارچوب مفهومی وحدت ملی در قالب‌هایی همچون ریشه‌های هویتی (هویت ایرانی، هنجارهای ملی و سرمایه‌های اجتماعی)، منابع وحدت (آموزه‌های دینی، قانون اساسی و حقوق شهروندی) در تقابل با دگرهای معرفتی (باستان‌گرایی و غرب‌گرایی) نهادینه‌شده و مبتنی بر سه مؤلفه نفی الگوی یکسان‌سازی فرهنگی، اصل همگرایی فرهنگی عدالت محور و مفهوم محوری بازگشت به خویشتن صورت‌بندی شده است. همچنین همایون (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با عنوان «کارکرد تمدن سازانه هجرت امام رضا (علیه السلام) به ایران» کوشیده است هجرت امام رضا (علیه السلام) را به مثابه اقدامی تمدن‌ساز در ادامه تلاش‌های انبیا و امامان معصوم (علیهم السلام) از زاویه نگاهی آخرالزمانی مورد مطالعه قرار دهد. شفایی (۱۳۹۶) در مقاله «مطالعه عزیمت امام رضا (علیه السلام) به خراسان در چهارچوب اصل هجرت تمدن‌ساز» با توجه به نظریه تمدن‌سازی هجرت، تقویت جریان عقل محور، شکوفایی نهضت‌های علمی و ترجمه، رونق یافتن روش مناظره و توسعه مرز جغرافیایی شیعه را از برکات این هجرت دانسته است.

با وجود آثار ارزشمندی که درباره وحدت ملی و نیز هجرت امام رضا (علیه السلام) به ایران به سامان رسیده است و آن را از ابعاد گوناگون بررسی کرده‌اند، اما با جست‌وجوی فراوان در پایگاه‌های اینترنتی و سامانه نشریات، درباره نقش الهام‌بخش سیره و سخنان امام رضا (علیه السلام) در تقویت وحدت ملی ایرانیان در پیوند با وحدت اسلامی بحث مستقلی مشاهده نشد.

۲. بحث و بررسی

۲-۱. مفهوم‌شناسی

شایسته است پیش از ورود به بحث از نقش الهام‌بخش سیره و سخنان امام رضا (علیه السلام) در وحدت ملی ایرانیان، مفاهیم استفاده شده در این مقاله از نظر لغت و اصطلاح بررسی شود.

۲-۱-۱. معنا و مفهوم وحدت

وحدت در لغت به معنای یگانه شدن، یکتایی، یگانگی، عینیت و مانند آن‌هاست (ر.ک: دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱: ۸۴۴). وحدت دارای انواع و گونه‌های متفاوتی است و می‌تواند بر پایه محورهای مختلفی از جمله دین، سرزمین، ذهنیت و سرگذشت تاریخی مشترک، میراث مشترک فرهنگی و ...

ایجاد شود. وحدت اسلامی نمونه روشن وحدت بر پایه دین است.

۲-۱-۲. وحدت اسلامی

از مهم‌ترین گونه‌های وحدت، وحدت دینی است. با توجه به کتاب‌ها، پارساها و مقالات متعددی که در سال‌های اخیر در این باره نگاشته شده، تنها به یادکرد یک آیه از قرآن که وحدت بر محور دین را نعمت خداوند می‌داند، بسنده می‌کنیم: «و همگی به ریسمان خدا [= قرآن و اسلام و هرگونه وسیله وحدت]، چنگ زنید و پراکنده نشوید! و نعمت (بزرگ) خدا را بر خود، به یاد آرید که چگونه دشمن یکدیگر بودید و او میان دل‌های شما، الفت ایجاد کرد و به برکتِ نعمتِ او، برادر شدید! و شما بر لبِ حفره‌ای از آتش بودید، خدا شما را از آن نجات داد این چنین، خداوند آیات خود را برای شما آشکار می‌سازد؛ شاید پذیرای هدایت شوید. ^۱ برای روشن شدن بیشتر وحدت اسلامی و تمایز آن با وحدت ملی، شایسته است تعریف، اهمیت و حدود و ثغور آن شود.

روشن است که مراد از وحدت اسلامی، یکی شدن همه نحله‌ها و مذاهب یا باور به حقانیت همه آن‌ها نیست، بلکه منظور از وحدت اسلامی عبارت است از: الف. تأکید بر مشترکات همچون: توحید، قرآن، پیامبر ﷺ، محبت اهل بیت (علیهم السلام) فروع دینی مشترک؛ ب. داشتن جهت‌گیری واحد و همسو در برابر دشمنان اسلام و امت اسلامی؛ ج. کمک به دیگر مسلمانان و برطرف کردن نیازهای آنان در ابعاد اقتصادی، نظامی، فرهنگی و...؛ د. تبیین باورهای هر نحله و مذهب و دفاع از آن‌ها با رعایت اخلاق اسلامی؛ ه. پرهیز از توهین به مقدسات مذاهب اسلامی و اجتناب از دامن زدن به اختلافات فرقه‌ای بیهوده (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۸۵، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵).

۲-۱-۳. ملت

پیش از تعریف وحدت ملی شایسته است واژه ملت و ملی تعریف شود. روشن است که منظور از ملت، مفهوم قرآنی آن نیست. کلمه عربی «ملت» در لغت به معنی راه و روش (صاحب، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۰: ۳۱۸؛ ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۱۵: ۲۵۲) یا روش دینی که مردمی برمی‌گزینند (ابن درید، ۱۹۸۸ م، ج ۱: ۱۶۸). این واژه در قرآن کریم ۱۵ بار به همان معنای لغوی یعنی راه و روش دینی

۱. وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ.

آمده است (بقره، ۱۲۰).^۱

از نظر قرآن یک مجموعه فکری و علمی که مردم باید طبق آن عمل کنند، ملت نامیده می‌شود؛ بنابراین، ملت با دین یک معنی دارد، با این تفاوت که یک چیز به اعتبار اینکه مرتبط با خداست دین و به اعتبار اینکه از طرف خدا به پیامبر املا می‌شود تا به مردم ابلاغ کرده، مردم را بر اساس آن رهبری نماید، ملت نامیده می‌شود؛ گویا در مفهوم این کلمه رهبری گنجانده شده است (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۶: ۵۳).

۲-۱-۴. وحدت ملی

درباره وحدت و انسجام ملی تعریف‌های مختلفی ارائه شده است. در تعریفی خلاصه می‌توان گفت وحدت ملی به معنای همسویی و هماهنگی اجزای تشکیل دهنده یک نظام سیاسی و اجتماعی است (صالحی امیری، ۱۳۸۸: ۹۵) که بر پایه عناصری مانند سرزمین، دولت، دین و مذهب، زبان مشترک، آداب و رسوم و تاریخ مشترک شکل گرفته باشد (قاسمی، ۱۳۹۰: ۱۱۰). آنچه در این جستار مورد بحث است وحدت ملی به معنایی است که مقام معظم رهبری ارائه فرمودند.

۲-۲. وحدت ملی از منظر مقام معظم رهبری

با توجه به اینکه رهبر انقلاب، رهبری یک ملت را در حساس‌ترین دوران آن بر عهده دارند و از همه عوامل اقتدار ملی و موانع آن آگاهی کامل دارند و افزون بر آن، به‌عنوان اسلام‌شناسی برجسته مطرح هستند، نظرات ایشان درباره وحدت ملی از اهمیت مضاعفی برخوردار است. البته بررسی همه ابعاد دیدگاه‌های معظم له درباره وحدت ملی خارج از حوصله این مقاله است، اما به تناسب بحث، نگاهی اجمالی به تعریف و برخی مؤلفه‌های وحدت ملی از منظر ایشان داریم.

از نظر مقام معظم رهبری، وحدت ملی عبارت است از اینکه در مسائل اساسی کشور، آنجا که پای منافع ملت در میان و جهت‌گیری مشخصی مطرح است، اختلافات مذهبی، سیاسی، گروهی و قومی کنار گذاشته شود و همه اقوام و مذاهب مختلف در کنار هم باشند. در مقابل دشمن، همه با هم یک حرف بزنند، یک فریاد بکشند، یک اقدام و حرکت انجام دهند؛ منافع ملی را بر منافع شخصی، قومی و حزبی ترجیح دهند. در نگاه معظم له وجود عقاید، سلاقی، نگاه‌ها، روش‌ها و منش‌های مختلف درباره مسائل مشروط بر آنکه به دشمنی و نزاع و ایجاد

۱. ... وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مَلَّتَهُمْ...؛ سایر مواردی که در قرآن کریم کلمه «ملت» به کار برده شده، عبارت‌اند از: بقره، ۱۳۰ و ۱۳۵ و ۲۸۲، آل عمران، ۹۵، نساء، ۱۲۵، انعام، ۱۶۱، اعراف، ۸۸ و ۸۹، یوسف، ۳۷ و ۳۸، ابراهیم، ۱۳، نحل، ۱۲۳، کهف، ۲۰، حج، ۷۸، ص، ۷، انعام، ۱۶۱.

نظر گرفته شده است. نمونه روشن این حقوق در رساله حقوق امام سجاد (علیه السلام) آمده است (ر.ک: ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ق: ۲۵۵-۲۷۵)؛ بنابراین، از نظر عقل، قرآن و روایات ایجاد وحدت و همبستگی در قالب گروه‌ها، جوامع و کشورها با مرزهای جغرافیایی مشخص مادام که موجب ظلم به دیگران، نادیده گرفتن حقوق آنان و نیز تحقیر دیگر گروه‌ها و جوامع نشود، کاری مذموم نیست بلکه می‌تواند گفت اگر دارای اهداف عاقلانه مانند امکان برنامه‌ریزی و اجرای بهتر برنامه‌ها شود، پسندیده است.

۲-۴. نقش الهام‌بخش سیره و سخنان امام رضا (علیه السلام) در وحدت ملی ایرانیان

اسلام با فتح نظامی ایران وارد این سرزمین شد، اما واقعیت آن است که فاتحان مسلمان، اسلام را بر ایرانیان تحمیل نکردند، بلکه مردم آزاداندیش ایران، آزادانه اسلام را پذیرفتند. اینکه فاتحان مسلمان سیاست اجبار و زور در دعوت و جذب ایرانیان به اسلام را اعمال نکردند، مورد اذعان خاورشناسان نیز هست. به‌عنوان نمونه، نویسنده بخش ادیان مقاله ایران در دایره المعارف اسلام، در موارد متعددی به عدم اعمال زور و فشار برای اسلام آوردن ایرانیان از سوی عرب‌های فاتح اعتراف کرده، می‌نویسد: به‌طور کلی، فاتحان عرب اصراری بر تغییر فوری دین اتباع خارجی خود در سرزمین‌های فتح‌شده از جمله ایران نداشتند. در بیشتر موارد، آن‌ها به انعقاد معاهده‌ای راضی بودند که در ازای پرداخت خراج، آزادی مذهب را برای غیرمسلمانان تضمین می‌کرد. وی در ادامه می‌نویسد: به لطف نگرش تسامح‌آمیز فاتحان مسلمان، مزدیان توانستند با زندگی در جوامع حاشیه شهرها، به پیروی از آیین خود ادامه دهند. او همچنین اعتراف می‌کند که به‌طور کلی، اقلیت‌ها تحت حکومت اسلامی وضعیت بسیار بهتری نسبت به حکومت ساسانی داشتند. درنهایت می‌گوید: گزارش‌هایی مبنی بر تغییر دین اجباری یا هتک حرمت مقدسات مذاهب مورد حمایت در ایران تحت سلطه فاتحان مسلمان بسیار نادر است (The Encyclopedia of Islam, Vol 4 : 43-44).

جامعه ایرانی که حدود هزار سال از وحدت نسبی برخوردار بود در دو قرن اول اسلامی به علت پذیرش امواج تفکر اسلامی و دوری از برخی عناصر فرهنگی گذشته از یک سو و کسب نکردن هویت فرهنگی جدید، دچار از هم‌پاشیدگی اجتماعی شد. با گذشت زمان، از اوایل قرن سوم هجری، ایرانیان از طریق تطبیق خود با ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی جدید که منبث از اسلام بود تشکل و تمامیت خود را به‌عنوان یک ملت حفظ کردند. اسلام به‌مثابه پدیده‌ای خودی تلقی شد و به تدریج از تلاقی فرهنگی بین فرهنگ ایرانی و اسلامی و همسویی آن‌ها،

فرهنگ سومی پدیدار شد (مفتخری، ۱۳۸۲: ۷). سیره و سخنان امام رضا (علیه السلام) الهامبخش ایرانیان در این مسیر شد.

۲-۴-۱. هجرت به ایران

از جمله حوادث و رویدادهای مهمی که آثار و پیامدهای ارزشمندی برای ایران داشت، هجرت امام رضا (علیه السلام) به ایران بود. هرچند این هجرت به اجبار مأمون انجام شد، اما در عمل دارای برکات و پیامدهای فراوان سیاسی، اجتماعی، علمی و فرهنگی بود که همچنان مردمان این سرزمین از برکات آن برخوردارند. مهم‌ترین مسئولیت ائمه اطهار (علیهم السلام) ارشاد و هدایت مردم است، رسالتی که امام رضا (علیه السلام) در ادامه فعالیت‌های خود در مدینه، در خراسان نیز سرلوحه برنامه‌های خود قرار دادند و دل‌های مشتاق را مجذوب معارف ناب اهل بیت (علیهم السلام) کردند. این سخن معروف امام رضا (علیه السلام) که فرمود: «دانش‌های ما را فراگیرید و به مردم یاد دهید، زیرا اگر مردم زیبایی سخن ما را بدانند، از ما پیروی می‌کنند»^۱ (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۳۰۷)، در ایران به منصفه ظهور رسید.

افزون بر این، مناظره‌های علمی با اهل کتاب و جریان‌های فکری گوناگون همچون: جاثلیق، رأس الجالوت، رؤساء صابئین، هرید اکبر، أصحاب زردهشت و نسطاس رومی و دیگر متکلمان، درباره توحید، صفات خداوند، عصمت انبیای الهی، جبر و اختیار، امامت و دیگر موضوعات، موجبات اعتلای معرفت و بینش دینی مردمان این سرزمین را فراهم آورد.^۲ همچنین آن حضرت، به برخی پرسش‌های متعدد در موضوعات اعتقادی به‌ویژه شبهاتی که از جانب مأمون در پوشش برگزاری محافل علمی مطرح می‌شد، پاسخ داده از اصول اعتقادات اسلامی و معارف اهل بیت (علیهم السلام) دفاع می‌کردند (همان: ۱۹۵).

امام رضا (علیه السلام) افزون بر شرکت در مناظرات عمومی و مجالس علمی، در منزل خود و مسجد مرو پذیرای شیعیانی بود که از شهرها و روستاهای دور و نزدیک برای درک حضور امام و کسب معارف علمی و دینی می‌آمدند. در روایتی آمده است که به مأمون خبر دادند امام رضا (علیه السلام) جلسات سخنرانی برگزار می‌کند و مردم مجذوب علم او می‌شوند. مأمون احساس خطر کرد و به محمد بن عمرو طوسی دستور داد مانع ورود و حضور آنان در خانه امام شود، سپس آن حضرت را

۱. حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ دُوسِ التَّمِيسَابُورِيِّ الْعَطَّارِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ قَتَيْبَةَ التَّمِيسَابُورِيِّ عَنْ حَمْدَانَ بْنِ سَلَيْمَانَ عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحِ الْهَرَوِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا الْخَسَنِ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرِّضَا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) يَقُولُ رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا فَقُلْتُ لَهُ وَ كَيْفَ يُحْيِي أَمْرَكُمْ قَالَ يَتَعَلَّمُ عَلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَخَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا...

۲. شیخ صدوق گزارش این مناظرات را در جلد اول کتاب عیون اخبار الرضا، از صفحه ۱۵۴ تا ۱۹۵ آورده است.

احضار کرد و نگاهی تحقیرآمیز به امام انداخت. آن حضرت با عصبانیت مجلس را ترک کرد و بعد از بازگشت به خانه و خواندن نماز، فرمود: «خدایا! از کسی که به من ظلم کرده، مرا خوار نموده و شیعیان را از درب خانه من دور کرده، انتقام مرا بگیر، تلخی خواری و خفت را بدو بچشان آنچنان که او به من چشانیده است و وی را از درگاه رحمت و کرمات دور ساز...» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۱۷۳).

برخی دیگر از وقایعی که در آن ایام رخ داد و در جلب نظر مردم به آن حضرت بسیار مؤثر بود؛ نماز عید ناتمام آن حضرت بود (مفید، ۱۳۹۹ق: ۳۱۳) که مأمون از محبوبیت امام در میان مردم، ادامه حرکت امام را تحمل نکرد اما خود این کار موجبات بیشتر شهرت و محبوبیت امام در میان مردم را در پی داشت.

درباره آثار و برکات هجرت امام رضا (علیه السلام) به ایران آثار متعددی به رشته تحریر درآمده و این موضوع از زوایای متعددی از جمله از بعد تمدن آفرینی بررسی شده است. آنچه در این میان مورد غفلت قرار گرفته تأثیر این هجرت در سازگاری وحدت ملی ایرانیان با وحدت اسلامی است. هجرت امام رضا (علیه السلام) به ایران زمانی اتفاق افتاد که ایرانیان به دلیل فریبکاری عباسیان، قتل ابومسلم خراسانی و سرکوب قیام‌های متعدد به شدت سرخورده بودند. آنچه عامل بسیاری از این ناکامی‌ها بود، حمایت نکردن توده مردم از این حرکت‌های استقلال طلبانه بود. گویا این احساس وجود داشت که این حرکت‌ها در مخالفت با وحدت اسلامی است. در این شرایط سفر امام رضا (علیه السلام) به ایران و پررنگ شدن برخی ویژگی‌های تشیع مانند محبت اهل بیت (علیهم السلام) این احساس را در ایرانیان ایجاد کرد که می‌توان در محدوده مرزهای جغرافیایی به وحدت سرزمینی ایران اندیشید بدون اینکه این اندیشه در تقابل با اسلام و وحدت اسلامی باشد. ایرانیان رنج کشیده از برخی تعصبات قومی، با استفاده از حضور امام رضا (علیه السلام) در میان آنان احساس عزت می‌کردند. برخی از عرب‌هایی که به‌رغم مسلمان بودن همچنان در چنبره تعصبات جاهلی گرفتار بودند، با دستاویز قرار دادن عرب بودن پیامبر و ظهور اسلام در سرزمین عربستان، آن را مایه برتری خود بر سایر ملت‌ها از جمله ایرانیان می‌دانستند. اینک با حضور امام رضا (علیه السلام) در ایران و برخورد عادلانه و محبت‌آمیز آن حضرت با ایرانیان، این بهانه از حاکمان عباسی گرفته بودند. ایرانیان با آشنایی بیشتر با مکتب اهل بیت (علیهم السلام) و التزام به آموزه‌های آن، این پیام را به عرب‌های متعصب می‌دادند که اگر پیامبر ﷺ در سرزمین عربستان به رسالت مبعوث شده و اسلام از آنجا به دیگر نقاط جهان گسترش پیدا کرده است، اما اینک با حضور امام رضا (علیه السلام) در میان ایرانیان، این پیروان مکتب اهل بیت (علیهم السلام) یعنی ایرانیان هستند که داعیه‌دار آن بودند

که پرچم حفظ آموزه‌های راستین آن را بر دوش دارند. خلاصه سخن آنکه در نتیجه هجرت امام رضا (علیه السلام) به خراسان، این احساس در ایرانیان به وجود آمد که می‌توان در عین ایرانی بودن و پافشاری بر وحدت ملی، مسلمان بود. همچنین آنان دریافتند که بین تلاش برای سعادت و رفاه ملت ایران و کمک به سایر امت اسلامی ناسازگاری وجود ندارد.

۲-۴-۲. توصیه به وحدت و دوری از اختلاف

بحث از تحقق وحدت و دوری از تشتت و اختلاف از نکات مهمی است که هم جهت‌گیری قرآنی از آن حمایت می‌کند و هم در سلوک پیامبر گرامی اسلام و امامان معصوم (علیهم السلام) مشهود است. مسلماً وحدت به معنی و مفهوم یکسان و یکنواختی در حوزه معرفت یا سلوک اجتماعی نیست بلکه پرهیز از تراحم و اختلافات ویرانگر است که سبب می‌گردد تا آدمیان به‌رغم سلیقه‌های مختلف و نگرش چند سویه به جوانب زندگی، چنان با یکدیگر زیست کنند و مدارا و تحمل خود را تجلی بخشند که فرصت از جنگ و تخاصم و هدر رفتن سرمایه‌ها ستانده شود و زمینه رشد آرامش فردی و اجتماعی تحقق یابد. بخش فراوانی از آیات قرآن کریم توصیه‌هایی است یا مستقیم به پیامبر عزیز یا به مؤمنان که یکدیگر را به هنگام دشواری‌ها یاری کنند و از خطاها و لغزش‌های رفتاری و اخلاقی یکدیگر درگذرند و از سر صلح و شفقت به ساختن روزهای بهتر همت کنند.

هر چند مدعی نیستیم امام رضا (علیه السلام) به وحدت ملی ایرانیان بر پایه مرزهای جغرافیایی توصیه‌ای کرده باشند، اما بر این باوریم که سخنان و سیره امام رضا (علیه السلام) درباره وحدت و پرهیز از اختلاف و تفرقه این پیام را منتقل می‌کرد که راز موفقیت هر جامعه، جریان، ملت و گروهی عبارت از وحدت، همدلی و پرهیز از نزاع و تکروری است و به‌طور غیرمستقیم این پیام را به مردم ایران القا می‌کرد که از نزاع و تفرقه پرهیز کنند.

در سخنان حضرت رضا (علیه السلام) مواردی وجود دارد که گرچه مستقیم توصیه به وحدت ملی نیست، اما با دقت در معنا و مفهوم این احادیث متوجه می‌شویم که ثمره عمل کردن به این فرامین حضرت باعث به ثمر نشستن وحدت ملی در جامعه خواهد شد.

امام رضا (علیه السلام) در روایتی درباره ویژگی‌های مؤمن، می‌فرماید: «تا سه خصلت در مؤمن نباشد، مؤمن نیست: خصلتی از پروردگارش، خصلتی از پیامبرش (صلوات الله علیه) و خصلتی از ولی خدا. اما خصلت پروردگارش، نهفتن راز است؛ و خصلت پیامبر خدا (صلوات الله علیه)، ملائمت با مردم است؛ و خصلت ولی خدا،

شکیبایی در تنگنا و سختی است (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ق: ۴۴۲).^۱ این‌ها ویژگی‌هایی است که رعایت آن‌ها، به انسجام و هماهنگی درونی جامعه می‌انجامد و الهام‌بخش وحدت ملی است. آن حضرت دربارهٔ بگومگوهای بیهوده که زمینه‌های تفرقه و اختلاف اجتماعی را فراهم می‌کند، می‌فرماید: خداوند از قیل و قال و بر باد دادن مال و خواهش بسیار نفرت دارد (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۷۸: ۳۳۵).^۲

۲-۴-۳. سفارش به عدالت ورزی

یکی از ابعاد مهم عدالت که به معنی قرار دادن هر چیز در جای خود است عبارت از تنظیم رابطه با دیگران بر پایه انصاف است. امام رضا علیه السلام به نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «کسی که با مردم در تعامل است و بر آنان حکومت می‌کند، ولی ظلم نمی‌کند و با مردم سخن می‌گوید ولی دروغ نمی‌گوید، به مردم وعده می‌دهد ولی تخلف نمی‌کند، چنین شخصی از حیث مروت کامل است و عدالت او آشکار و عیان است و برادری با او واجب است و غیبت کردن او حرام است»^۳ (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۳: ۶۰۵). همچنین از آن حضرت گزارش شده که فرمودند: «بدان خدایت رحمت کند که حق برادران واجب و فرض است و باید جان و گوش و دیده و دست و پای و همه اندام خود را فدای آن‌ها کنید، آنان دژهای شما هستند که در سختی‌های دنیا و آخرت آن‌ها پناه برید، بر آن‌ها فخر نفرشید و از آن‌ها دور نشوید و با آن‌ها مخالفت نکنید و غیبت آن‌ها را نکنید و یاری و کمک به آن‌ها را وانهدید و جان و مال خود را برای آن‌ها دریغ نکنید و برای دعا به آن‌ها رو به درگاه خدا عزوجل آورید و با آن‌ها همراهی و برابری کنید در آنچه رواست و یاری‌شان کنید چه ستمکار باشند و چه ستم‌کش به وسیلهٔ دفاع از آن‌ها»^۴ (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۷۱: ۲۲۶). روشن است که این نوع نگاه به رابطه با دیگران، زیربنای هرگونه وحدت از جمله وحدت ملی است.

۱. لَا يَكُونُ الْمُؤْمِنُ مُؤْمِنًا حَتَّى تَكُونَ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ: سِنَّةٌ مِنْ رَبِّهِ وَ سِنَّةٌ مِنْ نَبِيِّهِ وَ سِنَّةٌ مِنْ وَلِيِّهِ فَأَمَّا السُّنَّةُ مِنْ رَبِّهِ فَكَيْفَانُ بَسْرِهِ وَ أَمَّا السُّنَّةُ مِنْ نَبِيِّهِ فَمُدَارَاةُ النَّاسِ وَ أَمَّا السُّنَّةُ مِنْ وَلِيِّهِ فَالصَّبْرُ فِي الْبَأْسَاءِ وَ الضَّرَاءِ.

۲. إِنَّ اللَّهَ يَبْغِضُ الْقِيلَ وَ الْقَالَ وَ إِضَاعَةَ الْمَالِ وَ كَثْرَةَ السُّؤَالِ.

۳. مَنْ عَامَلَ النَّاسَ فَلَمْ يَظْلَمْهُمْ وَ حَدَّثَهُمْ فَلَمْ يَكْذِبْهُمْ وَ وَعَدَهُمْ فَلَمْ يُخْلِفْهُمْ كَانَ مِمَّنْ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمْ وَ كَمَلَتْ مَرُوءَتُهُ وَ ظَهَرَ عَدْلُهُ وَ وَجِبَتْ أُخُوَّتُهُ.

۴. اَعْلَمُ بِرَحْمَتِ اللَّهِ أَنَّ حَقَّ الْإِخْوَانِ وَاجِبٌ فَرِضٌ لَازِمٌ أَنْ تَفِدُوهُمْ أَنْفُسَهُمْ | أَنْفُسَكُمْ | وَأَسْمَاعَكُمْ وَ أَبْصَارَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ وَ جَمِيعَ جَوَارِحِكُمْ وَ هُمْ حُصُونُكُمْ الَّتِي تَلْجَأُونَ إِلَيْهَا فِي الشَّدَائِدِ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ - لَا تَمَاطُوهُمْ وَ لَا تَخَالِفُوهُمْ وَ لَا تَغْتَابُوهُمْ وَ لَا تَدْعُوا نَصْرَتَهُمْ وَ لَا مُعَاوَنَتَهُمْ وَ ابْذَلُوا النَّفْسَ وَ الْأَمْوَالَ دُونَهُمْ وَ الْإِقْبَالَ عَلَى اللَّهِ جَلَّ وَ عَزَّ بِالِدَعَاءِ لَهُمْ وَ مُوَسَاتِيهِمْ وَ مُسَاوَاتِيهِمْ فِي كُلِّ مَا يَجُوزُ فِيهِ الْمُسَاوَاةُ وَ الْمُوَاسَاةُ وَ نَصْرَتَهُمْ ظَالِمِينَ وَ مَظْلُومِينَ بِالِدَفْعِ عَنْهُمْ.

۲-۴-۴. توصیه به کرامت انسانی

بر اساس متون دینی، کرامت انسانی از جانب خداوند به وی عنایت شده است. این حقیقت در آیه ۷۰ سوره اسراء بیان شده است: «به یقین فرزندان آدم را کرامت دادیم و آنان را در خشکی و دریا [بر مرکب‌هایی که در اختیارشان گذاشتیم] سوار کردیم و به آنان از نعمت‌های پاکیزه روزی بخشیدیم و آنان را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری کامل دادیم». ^۱ این حقیقت در آیه دیگر، این‌گونه بیان شده است: «ای مردم! ما شما را به صورت زن و مرد آفریدیم و شما را گروه‌گروه گردانیدیم تا یکدیگر را بشناسید. بدون شک بهترین و گرامی‌ترین شما نزد خدا باتقواترین شماست» (حجرات، ۱۳). ^۲ علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «اگر شمول آیه را بپذیریم، قرآن همه اختلافات طبقاتی را که موجب تفاخر می‌شود، نفی کرده است و هیچ انسانی بر دیگری برتری ندارد مگر به تقوا» (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۸: ۴۸۹).

امام رضا (علیه السلام) در سخن و عمل، کرامت همه مردم را مدنظر داشت. ابراهیم بن عباس می‌گوید:

«من هرگز حضرت ابی الحسن الرضا (علیه السلام) را ندیدم که در تکلم کردن به کسی ستم کند و بد بگوید و ندیدم سخن کسی را قطع کند بلکه صبر می‌کرد تا او از سخن گفتن فارغ می‌شد بعد از آن تکلم می‌فرمود و ندیدم کسی حاجت خواهد و مقدر آن بزرگوار باشد و رد کند حاجت او را و هرگز ندیدم که پیش روی کسی نشسته باشد و تکیه بر چیزی کند و هرگز ندیدم که یکی از غلامان و مملوک‌های خود را دشنام دهد و هرگز ندیدم که آب دهان بیندازد و هرگز ندیدم که در خندیدن قهقهه کند، بلکه خندیدن او به تبسم بود و چون خلوت می‌شد و خوان طعام از برای او حاضر می‌کردند، جمیع غلامان و مملوک‌های خود را بر خوان طعام می‌نشاند حتی دربان و مهتر را ...» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۸۴). ^۳

حاکم نیشابوری درباره اقامت امام رضا (علیه السلام) به داستان دعوت از آن حضرت به مجلسی اشاره می‌کند که حضور آن حضرت بدون رعایت برخی شیوه‌های ناپسند مبنی بر نشان دادن افراد عادی جامعه در پایین مجلس، چگونه باعث منسوخ شدن این سیره نامناسب با کرامت انسانی

۱. وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَجَعَلْنَاهُمْ فِي الْإِزْبِ وَالْبَحْرِ وَزَرَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَيَّ كَثِيرًا مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا
 ۲. يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ
 ۳. مَا رَأَيْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) حَفَا أَحَدًا بِكَلِمَةٍ قَطُّ وَلَا رَأَيْتُهُ قَطَعَ عَلَيَّ أَحَدَ كَلِمَةٍ حَتَّىٰ يَفْرَغَ مِنْهُ وَمَا رَدَّ أَحَدًا عَنْ حَاجَةٍ يُقَدِّرُ عَلَيْهَا وَلَا مَدَّ رِجْلَهُ بَيْنَ يَدَيَّ جَلِيسَ لَهُ قَطُّ وَلَا أَتَيْتُكَ بَيْنَ يَدَيَّ جَلِيسَ لَهُ قَطُّ وَلَا رَأَيْتُهُ شَتَمَ أَحَدًا مِنْ مَوَالِيهِ وَمَمَالِيكِهِ قَطُّ وَلَا رَأَيْتُهُ تَفَلَّ وَلَا رَأَيْتُهُ يَفْهَمُهُ فِي صُحْبِهِ قَطُّ بَلْ كَانَ صُحْبَهُ التَّنَسُّمُ وَكَانَ إِذَا خَلَا وَنَصَبَ مَائِدَتَهُ أَجْلَسَ مَعَهُ عَلَىٰ مَائِدَتِهِ مَمَالِيكَهُ وَمَوَالِيَهُ حَتَّىٰ التَّوَابَ السَّائِسَ ...

شد (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۱۰). سیره حضرت رضا (علیه السلام) در پاسداشت کرامت انسانی به ایرانی‌ها احساس شخصیت داد و باعث شد تا خود را از زیر بار ممت دیگران خارج سازند.

۲-۴-۵. مقابله نظری و عملی با تبعیض

یکی از گونه‌های مهم و درخور توجه تبعیض، تبعیض نژادی است که به درازای تاریخ انسانیت امتداد می‌یابد. بنیان‌گذار این نوع تبعیض، ابلیس است؛ آن‌گاه که خداوند به تمامی فرشتگان دستور داد که بر آدم سجده کنند، همگی از فرمان الهی اطاعت کردند، مگر شیطان که بر آدم فخر فروخت و تکبر ورزید و از فرمان الهی سر باز زد؛ قرآن کریم به این موضوع این‌گونه اشاره می‌کند: «در آن هنگام همه فرشتگان سجده کردند، جز ابلیس که تکبر ورزید و از کافران بود!» (ص، ۷۳-۷۴)؛^۱ ابلیس در توجیه مخالفتش از فرمان الهی گفت (ص، ۷۱)؛ گفت: من از او بهترم مرا از آتش آفریده‌ای و او را از گل!^۲

امام رضا (علیه السلام) به شدت با این تبعیض‌های ناروا مقابله کردند؛ از آن حضرت روایت شده است:

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ بَلْخِ قَالَ: كُنْتُ مَعَ الرَّضَا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فِي سَفَرِهِ إِلَى خُرَّاسَانَ فَدَعَا يَوْمًا بِمَائِدَةٍ لَهُ فَجَمَعَ عَلَيْهَا مَوْلِيَهُ مِنَ السُّودَانِ وَ غَيْرِهِمْ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ لَوْ عَزَلْتُ لَهُمْ لَوْ لَأَمْأِدَةً فَقَالَ مَهْ إِنَّ الرَّبَّ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى وَاحِدٌ وَ الْأُمُّ وَاحِدَةٌ وَ الْأَبُّ وَاحِدٌ وَ الْجَزَاءُ بِالْأَعْمَالِ»^۳ (کلینی، ۱۴۲۹، ق، ج ۸: ۲۳۰).

یاسر خادم هنگامی که از روش پیوسته و منش همیشگی مولای خود و بلکه مولای آزادگان عالم، امام رضا (علیه السلام) صحبت می‌کند، بیان می‌کند: «إِذَا كَانَ خَلَا جَمَعَ حَشَمَهُ كُلَّهُمْ عِنْدَهُ الصَّغِيرَ وَ الْكَبِيرَ فَيُحَدِّثُهُمْ وَ يَأْنَسُ بِهِمْ وَ يُؤْنِسُهُمْ وَ كَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا جَلَسَ عَلَى الْمَائِدَةِ لَا يَدْعُ صَغِيرًا وَ لَا كَبِيرًا حَتَّى السَّائِسِ وَ الْحَجَّامِ إِلَّا أَعَدَّهُ مَعَهُ عَلَى مَائِدَتِهِ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ق، ج ۲: ۱۵۹).

بسیاری از کسانی که برای وحدت ملی جوامع خود تلاش کرده‌اند، این وحدت را بر پایه

۱. فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ، إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ.

۲. أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ.

۳. ... با امام رضا (علیه السلام) در سفر به خراسان همراه بودم. روزی سفرهای طلبید و تمام خدمتکاران و غلامان را نزدش فراخواند. گفتم: فدایتان شوم، کاش برای اینان سفرهای جداگانه می‌انداختید! فرمود: دست‌بردار! خدای همه ما یکی است، پدر و مادر همه یکی است و پاداش نیز به اعمال است.

۴. 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 فرامی‌خواندند و در کنار خود می‌نشاندند. حتی متصدیان اسطبل و رگزن را.

تفاخر و خود بزرگ‌بینی بناکرده‌اند، گویا چنین پنداشته‌اند که در صورتی می‌توانند ملتی را گرد موضوعی متحد کنند که به آنان القا کنند شما از دیگران از نظر نژاد یا دیگر خصوصیات برتر هستید، اما امام رضا (علیه السلام) به ایرانیان آموختند که می‌توان وحدت ملی بین جمعی یا گروهی استوار کرد بدون اینکه که خود را برتر پنداشت یا بدون اینکه منافع آنان را نادیده انگاشت.

۲-۴-۶. احترام به دیگر فرق و مذاهب

در باره برخوردها و مناظرات امام رضا (علیه السلام) با مخالفان، کتاب‌ها و مقالات فراوانی نوشته شده و از زوایای مختلفی آن را مورد بحث قرار داده‌اند. آنچه در این جستار مدنظر است تأثیر برخورد امام رضا (علیه السلام) با مخالفان بر شکل‌دهی به وحدت ملی ایرانیان است. رفتار احترام‌آمیز آن حضرت با ارباب دیگر ادیان و مذهب این پیام را به مردم ایران منتقل می‌کرد که دستور امام رضا (علیه السلام) به مأمون درباره مردی زرتشتی که وصیت کرده بود اموالش میان بینوایان و تهی‌دستان تقسیم شود، نمونه روشنی از توجه به حقوق مخالفان است. هنگامی که حضرت متوجه شدند قاضی نیشابور اموال مردی زرتشتی را که وصیت کرده است اموالش بین نیازمندان و تهیدستان تقسیم شود، میان مسلمانان تقسیم کرده است به مأمون دستور دادند تا ضمن نوشتن نامه‌ای به قاضی نیشابور از او بخواهد تا همان اندازه از مالیات‌های مسلمانان بردارد و به نیازمندان زرتشتیان بدهد؛ زیرا زرتشتیان برای نیازمندان مسلمان و وصیت نمی‌کنند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ق، ج ۲: ۱۵).

در مناظرات امام رضا (علیه السلام) با مخالفان نیز رعایت عدالت و برخورد منصفانه با آنان کاملاً مشهود است، برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. رعایت ادب و احترام در برابر مخالفان؛ در هیچ موردی نه‌تنها دیده نشده که امام به‌صراحت و یا به کنایه به آنان توهین کند بلکه در همه موارد احترام آنان را رعایت کرده است. مناظره بین امام و عمران صائبی نمونه‌ای روشن از این‌گونه برخورد است. آن‌گاه که عمران اسلام آورد، امام او را تکریم کردند و دنبال او فرستادند. وقتی عمران وارد شد امام خوش آمد گفته و محترمانه استقبال نمودند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ق، ج ۱: ۱۵۴).

۱. قَالَ يَا سِرٌّ: وَ كُنْتُ مِنْ نَيْسَابُورٍ إِلَى الْمَأْمُونِ أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْمَجُوسِ أَوْصَى عِنْدَ مَوْتِهِ بِمَالٍ جَلِيلٍ يَفْرَقُ فِي الْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ فَفَرَّقَهُ قَاضِي نَيْسَابُورٍ عَلَى الْفُقَرَاءِ الْمُسْلِمِينَ فَقَالَ الْمَأْمُونُ لِلرَّضَا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) يَا سَيِّدِي مَا تَقُولُ فِي ذَلِكَ فَقَالَ الرَّضَا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) إِنَّ الْمَجُوسَ لَا يَتَصَدَّقُونَ عَلَى الْفُقَرَاءِ الْمُسْلِمِينَ فَكُتِبَ إِلَيْهِ أَنْ يُخْرِجَ بِقَدْرِ ذَلِكَ مِنْ صَدَقَاتِ الْمُسْلِمِينَ فَيَتَصَدَّقَ بِهِ عَلَى الْفُقَرَاءِ الْمَجُوسِ.

۲. به سخره نگرفتن باورها و اعتقادات مخالفان، به‌رغم آگاهی کامل امام به باطل بودن دیدگاه مخالفان و نیز مضحک بودن برخی ادعاها و باورهای آنان، اما هیچ‌گاه امام باورها و اعتقادات آنان را به سخریه نمی‌گرفتند.

۳. امام رضا (علیه‌السلام) در حین مناظره، هیچ‌گاه مخالفان را تحقیر نمی‌کردند و حتی اگر اطرافیان به تمسخر طرف مناظره اقدام می‌کردند و می‌خندیدند، آن‌ها را دعوت به ملامت می‌کردند؛ چنان‌که در مناظره امام و سلیمان مروزی رخ نمود؛ آن‌گاه که امام (علیه‌السلام) تمام راه‌های جواب را بر سلیمان بست و سلیمان شروع به تناقض‌گویی کرده همه حاضران در جلسه به سلیمان خندیدند. امام (علیه‌السلام) رو به مردم کرد و از آن‌ها خواست نسبت به سلیمان ملامت به خرج دهند و پس از آن گفت‌وگورا ادامه دادند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۹: ۱۷۷).

۴. قطع نکردن سخن مخالفان؛ امام به مخالفان اجازه می‌دادند با آزادی کامل سخن خود را به‌طور تمام و کمال بیان نمایند و سخنان آنان را قطع نمی‌کرد و حتی دیگران را از این کار نهی می‌کرد. آن‌هنگام که سلیمان مروزی در برابر امام به تناقض‌گویی افتاده بود، مأمون گفت وای بر تو سلیمان! چقدر این حرف غلط را تکرار می‌کنی؟! این سخن را قطع کن و به سراغ چیز دیگری برو. امام (علیه‌السلام) به مأمون فرمود: «رهایش کن، حرفش را قطع نکن، چون آن را دلیل حقانیت خود قرار می‌دهد سپس رو به سلیمان کرد و گفت: ادامه بده ای سلیمان...» (همان).

۵. حفظ آرامش و پرهیز از تندی؛ امام در همه مراحل گفت‌وگو با آرامش کامل بحث را ادامه می‌دادند.

۶. پرهیز از کوبیدن و محکوم کردن؛ امام (علیه‌السلام) هیچ‌گاه قصد کوبیدن و محکوم کردن نداشت بلکه هدفش صرفاً تعلیم و هدایت به حق بود.

۷. پرهیز از برخورد های متعصبانه و لجوجانه؛

به همین علت بود که جلسات مناظره که معمولاً محل افزایش اختلافات و مجادله‌های اعتقادی است به محافل علمی دوستانه و مفیدی گشت که موجب اتحاد و همدلی جامعه شد تا جایی که مأمون در مورد ایشان گفت: «ابوالحسن در روی زمین کسی نیست که این‌طور نیکو سخن گوید جز شخص شما» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۴۴۰). جاثلیق رهبر مسیحیان بعد از این که با حضرت رضا مناظره کرد، گفت: «قسم به حق مسیح که گمان نمی‌کردم در میان مسلمانان کسی مثل تو باشد» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۴۳).

در کنار برخورد منصفانه با مخالفان، امام رضا (علیه السلام) نسبت به برداشت‌های ناروای شیعیان هشدار می‌دادند. گزارش شده است که مردی به امام رضا (علیه السلام) عرض کرد: قسم به خدا روی زمین کسی از نظر نژاد بهتر از شما نیست، فرمود: تقوا و پرهیزگاری، آنان را به این مقام رسانده و اطاعت و بندگی موجب مقام آنان شده، دیگری عرض کرد: به خدا تو از تمام مردم بهتری؛ فرمود: این قسم را نخور؛ بهتر از من کسی است که پرهیزگارتر از من باشد و بیشتر از خدا اطاعت کند. به خدا قسم این آیه نسخ نشده «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۲۳۴).

امام (علیه السلام) این امر مهم را یادآوری می‌کنند که بدون عمل صالح یا تنها بسنده کردن به محبت اهل بیت (علیهم السلام) نمی‌تواند برای انسان کارساز باشد. ایشان به شیعیان هشدار می‌دهند و می‌فرمایند: کار شایسته و کوشش در پرستش و عبادت را تنها به اعتماد و پشت گرمی محبت آل محمد (علیهم السلام) رها نکنید (فقه الرضا (علیه السلام)، ۱۴۰۶ ق: ۳۳۹).^۱

۳. نتیجه‌گیری

۱. اهمیت وحدت در واحدهای اجتماعی از جمله وحدت ملی از نظر عقلا و آموزه‌های دینی پذیرفته است.

۲. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که ایرانیان از حدود قرن سوم، وحدت ملی خود را با رویکرد جدیدی بازسازی کردند که با آموزه‌های اسلامی به‌ویژه محبت اهل بیت (علیهم السلام) گره خورده به گونه‌ای که در عین وحدت ملی در چارچوب مرزهای جغرافیایی و بر پایه برخی ویژگی‌های مشترک، خود را جزئی از پیکره امت اسلامی می‌دانستند.

۳. ایرانیان سرخورده از رفتار حاکمان اموی و عباسی، ضمن آشنایی با مکتب اهل بیت (علیهم السلام) به‌ویژه با سیره حضرت رضا (علیه السلام)، در بازسازی وحدت ملی خود از آموزه‌های این مکتب، الهام گرفتند.

۴. هجرت امام به ایران، توصیه به وحدت و دوری از اختلاف، عدالت‌ورزی، پاسداشت کرامت انسانی، مقابله نظری و عملی با تبعیض و احترام آن حضرت به فرق و مذاهب، در شکل‌دهی

۱. لَا تَدْعُوا الْعَمَلَ الصَّالِحَ وَ الْإِجْتِهَادَ فِي الْعِبَادَةِ، اِتِّكَالاً عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ (علیهم السلام).

و استواری وحدت ملی ایرانیان در همسویی با آموزه‌های اسلامی و وحدت اسلامی نقشی الهام‌بخش داشته است.

منابع و مأخذ

- قرآن مجید**. ترجمه حسین انصاریان.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). **عیون أخبار الرضا**. تهران: نشر جهان.
- ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۸م). **جمهرة اللغة**. بیروت: دارالعلم للملایین.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). **تحف العقول عن آل الرسول (ص)**. قم: جامعه مدرسین.
- ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). **تهذیب اللغة**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جمشیدی، محمدحسین. (۱۳۹۳). «تبیین الزامات عقلانی سیاسی وحدت ملی در اندیشه امام خمینی (ره)». **پژوهش سیاست نظری**. ش ۱۵. صص: ۲۲۳-۲۵۳.
- حاکم نیشابوری، ابوعبدالله. (۱۳۷۵). **تاریخ نیشابور**. ترجمه محمدبن حسین خلیفه نیشابوری. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: نشر آگه.
- خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۷، ۱۳۷۹، ۱۳۸۵، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۳). «بیانات در جمع زائران و مجاوران حرم رضوی در مشهد مقدس». **وب سایت خامنه‌ای دات آی آر**. تاریخ مراجعه. ۱۴۰۳/۰۴/۲۵. نشانی اینترنتی: <http://www.farsi.ir>. Khamenei.ir
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۳). **لغت‌نامه**. تهران: دانشگاه تهران.
- شفایی، امان الله. (۱۳۹۶). «مطالعه عزیمت امام رضا (علیه السلام) به خراسان در چارچوب اصل هجرت تمدن‌ساز». **فرهنگ رضوی**. س ۵. ش ۲۰. صص: ۱۰۵-۱۲۸.
- الفقه المنسوب الی الامام الرضا**. (۱۴۰۶ق). مشهد: موسسه آل البيت (علیهم السلام).
- شهرام‌نیا، امیرمسعود؛ نظیفی نائینی، نازنین. (۱۳۹۲). «تعامل و تقابل ملی‌گرایی و اسلام‌گرایی در ایران پس از انقلاب اسلامی». **پژوهش‌های راهبردی سیاست**. ش ۵. صص: ۱۹۷-۲۱۷.
- صاحب، اسماعیل بن عباد. (۱۴۱۴ق). **المحیط فی اللغة**. بیروت: عالم الکتب.
- صالحی امیری، سیدرضا. (۱۳۸۸). **انسجام ملی و تنوع فرهنگی**. تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. بیروت: مؤسسه‌العلمی للمطبوعات.
- طبرسی، ابومنصور احمدبن علی. (۱۴۰۳ق). **الاحتجاج علی اهل اللجاج**. مشهد: نشر مرتضی.
- غروی‌ان، محسن. (۱۳۸۰). «ملی‌گرایی (ناسیونالیسم) از دیدگاه اسلام». **معرفت**. ش ۵۰. صص: ۱۰۴-۱۱۰.
- قاسمی، علی اصغر؛ ابراهیم آبادی، غلامرضا. (۱۳۹۰). «نسبت هویت ملی و وحدت ملی در ایران». **راهبرد**. س ۲۰. ش ۵۹. صص: ۱۰۷-۱۳۸.
- کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۴۲۹ق). **اصول کافی**. قم: دارالحدیث.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (علیهم السلام)**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مرادی، عبدالله؛ کلاتتری، نصرالله. (۱۳۹۹). «مفهوم‌شناسی وحدت ملی در گفتمان انقلاب اسلامی و

- تحول عینی آن در دولت‌های جمهوری اسلامی». *مطالعات بین‌رشته‌ای دانش راهبردی*. س ۱۱. ش ۴۴. صص: ۳۴۱-۳۶۶.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۶). *خدمات متقابل ایران و اسلام*. قم: صدرا.
- مفتخری، حسین. (۱۳۸۲). «جامعه ایرانی در مواجهه با اعراب مسلمان». *تاریخ اسلام*. س ۴. ش ۱۶. صص: ۵-۳۲.
- مفید، محمدبن محمد. (۱۳۹۹ق). *الارشاد*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- همایون، محمدهادی. (۱۳۹۲). «کارکرد تمدن سازانه هجرت امام رضا (علیه‌السلام) به ایران». *فرهنگ رضوی*. س ۱. ش ۱. صص: ۳۳-۶۰.

Resources

- The Holy Qur'an. Translation by Hossein Ansarian.
- Azhari, Mohammad ibn Ahmad. 2001. *Tahdhīb al-Lughah*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabi. [In Arabic].
- Bruijn, J.T.DE. 1997. *The Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill.
- Dehkhodā, Aliakbar. 1994. *Loghatnāme*. Tehran: Dāneshgāh-e Tehrān. [In Persian].
- Gharaviyān, Mohsen. 2001. "Nationalism from the Perspective of Islam". *Ma'refat*. No. 50. Pp. 104-110. [In Persian].
- Hākem Neyshābūri, Abuabdollāh. 1996. *Tārīkh-e Neyshābūr*. Translated by Mohammad ibn Hossein Khalīfeh Neyshābūri / Edited by Mohammadrezā Shafī'i Kadkani. Tehran: Nashr-e Āgah. [In Persian].
- Homāyūn, Mohammadhādī. 2013. "The Civilization-Building Function of Imam Rezā's (A) Migration to Iran". *Farhang-e Rezavī*. Vol. 1. No. 1. Pp. 33-60. [In Persian].
- Ibn Bābawayh, Mohammad ibn Ali. 1999. 'Oyūn Akhbār al-Rezā (AS). Tehran: Nashr-e Jahān. [In Arabic].
- Ibn Dorayd, Mohammad ibn Hasan. 1988. *Jamharat al-Lughah*. Beirut: Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn. [In Arabic].
- Ibn Sho'beh Harrāni, Hasan ibn Ali. 1984. *Tuhaf al-'Uqūl 'an Āl al-Rasūl (S)*. Qom: Jāme'eh-ye Modarresīn. [In Arabic].
- Imam Rezā (AS). 1986. *Al-Feqh al-Mansūb ilā al-Imām al-Rezā (AS)*. Mashhad: Mo'asseseh-ye Āl al-Bayt (AS). [In Arabic].
- Jamshidi, Mohammadhossein. 2014. "Explaining the Rational Political Requirements of National Unity in Imam Khomeini's Thought (RA)". *Pazhūhesh-e Sīyāsāt-e Nazari*. No. 15. Pp. 223-253. [In Persian].
- Khamenei, S. A. (1990, 1991, 1998, 2000, 2006, 2008, 2009, 2012, 2013, 2015, 2016, 2020, 2021, 2022, 2024). Speeches delivered to pilgrims and residents of the Holy Shrine of Imam Reza in Mashhad. *Khamenei.ir*. Accessed 15 June 2024. <https://farsi.khamenei.ir> [In Persian].
- Koleynī, Mohammad ibn Ya'qūb. 2008. *Osūl-e Kāfī*. Qom: Dār al-Hadīth. [In Arabic].
- Majlesī, Mohammadbāqer. 1983. *Behār al-Anwār al-Jāme'ah le-Dorar Akhbār al-A'emmeh al-At-*

hār (A). Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic].

Mofīd, Mohammad ibn Mohammad. 2020. Al-Ershād. Beirut: Mo'asseseh al-A'lamī li-l-Matbū'āt. [In Arabic].

Moftekhārī, Hossein. 2003. "Iranian Society in Confrontation with Muslim Arabs". Tārīkh-e Eslāmī. Vol. 4. No. 16. Pp. 5-32. [In Persian].

Morādī, Abdollāh and Nasrollāh Kalāntarī. 2020. "Conceptualizing National Unity in the Discourse of the Islamic Revolution and Its Objective Transformation in the Governments of the Islamic Republic". Motāle'āt-e Beyn-e Reshte'ī-ye Dānesh-e Rāhbordī. Vol. 11. No. 44. Pp. 341-366. [In Persian].

Mottaharī, Morteżā. 1987. Khadamāt-e Moteqābel-e Īrān va Eslām. Qom: Sadrā. [In Persian].

Qāsemī, Ali Asghar, Gholāmrezā Ebrāhīm Ābādī. 2011. "The Relationship between National Identity and National Unity in Iran". Rāhbord. Vol. 20. No. 59. Pp. 107-138. [In Persian].

Sāheb, Esmā'īl ibn 'Abbād. 1994. Al-Muhīt fī al-Lughah. Beirut: 'Ālam al-Kutub. [In Arabic].

Sālehi Amīrī, Seyyedrezā. 2009. Ensjām-e Mellī va Tanavvo'-e Farhangī. Tehran: Markaz-e Tahqīqāt-e Rāhbordī. [In Persian].

Shafā'ī, Amānollāh. 2017. "Studying the Migration of Imam Rezā (AS) to Khorasan within the Framework of the Principle of Civilization-Building Migration". Farhang-e Rezavī. Vol. 5. No. 20. Pp. 105-128. [In Persian].

Shahrāmniyā, Amīrmas'ūd and Nāzanīn Nazīfī Nā'inī. 2013. "Interaction and Confrontation between Nationalism and Islamism in Post-Islamic Revolution Iran". Pazhūheshhā-ye Rāhbordī-ye Sīyāsāt. No. 5. Pp. 197-217. [In Persian].

Tabarsī, Abūmansūr Ahmad ibn Ali. 1983. Al-Ihtejāj 'alā Ahl al-Lajāj. Mashhad: Nashr-e Morteżā. [In Arabic].

Tabātabā'ī, Mohammadhossein. 1970. Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān. Beirut: Mo'asseseh al-A'lamī li-l-Matbū'āt. [In Arabic].



Elucidating the Identity Components of Holy Shrines in Iranian Islamic Cities: A Pilgrimage Tourism Approach

Asgar Molaei ¹

1. Associate Professor Architecture and urban Design Faculty, Tabriz Islamic art University, Tabriz, Iran: A.molaei@tabriziau.ac.ir

Article Info

Abstract

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
June 25, 2024

In Revised Form:
August 31, 2024

Accepted:
September 01, 2024

Published Online:
December 22, 2025

Holy Shrines, as spiritual destinations for pilgrimages and excursions on urban and extra-urban scales, are considered an Iranian Islamic model in the manifestation of Iranian Islamic identity. From the perspective of Iranian Islamic identity, it is emphasized to utilize the existing areas of cities in promoting the cultural, social and economic dimensions of that city. Imamzadehs can be one of these valuable areas, an attraction for pilgrims and religious tourists, which in turn, with the arrival of religious tourists, emphasizes social homogeneity and strengthens the social identity of the city. The purpose of this article is to explain the importance of pilgrimage and Holy Shrines as an Iranian Islamic model of religious tourism in promoting Iranian Islamic identity for religious cities and to study practical solutions to strengthen this approach. This research is of a qualitative type that is carried out by describing and analyzing the content of texts and logical reasoning and documentary and library study methods. Such an approach will require planning to introduce, provide the services, facilities, and equipment needed, especially residential complexes, and design and develop the Imamzadehs in a contextual manner. In the cultural and social dimension, attracting individuals and groups of the community in a single space and instilling a religious and spiritual feeling, it is considered a sustainable cultural symbol and an unparalleled platform for displaying social identity. This contributes to the cultural and social stability of cities and provides a means to strengthen the psychological, social, and cultural security of the community. The Iranian-Islamic identity of pilgrimage settlements can be studied based on Imamzadehs as the beating heart of cities and villages. The holy shrines of

Cite this The Author (s): Molaei , A (2024). Elucidating the Identity Components of Holy Shrines in Iranian Islamic Cities: A Pilgrimage Tourism Approach : Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 13, Issue 4, Winter 2025, Serial Number 52 – (73- 101)-

[DOI:10.22034/farzv.2024.464780.2012](https://doi.org/10.22034/farzv.2024.464780.2012)



Published by: University of Tehran Press

Imamzadehs, while continuing sustainable life through the pilgrimage ritual, become the center of religious rituals and traditions, especially celebrations, feasts, and mourning on special occasions. In the physical dimension, Imamzadehs are located in key and structural points of cities and villages. In this regard, the connection and connection of the Imamzadeh spaces with the components and elements around them, especially the network of main and secondary passages and routes, mosques, markets and surrounding neighborhoods, is of considerable importance in the urban design of the aforementioned settlements.

Keywords:

Holy Shrines, Iranian Islamic Identity, Pilgrimage, Pilgrimage Tourism Approach.

Introduction

Holy shrines are spiritual destinations for trips and excursions in urban and sub-urban scales, which are considered as an Islamic-Iranian model in achieving Iranian-Islamic identity. In the perspective of Islamic-Iranian identity, it is emphasized on the utilization of the existing fields of the cities in order to improve the cultural, social and economic dimensions of that city. Imamzadeh Holy Shrines can be an attraction for tourists as one of these valuable fields. In this way, with the arrival of religious tourists, social homogeneity is emphasized and the social identity of the city is strengthened.

Methodology

The aim of the present study is to explain and clarify the position of holy shrines and shrines of Imams in the formation and identity of Islamic Iranian cities. In other words, this article tries to clarify the role and examples of holy shrines in urban identity. In this regard, the questions of the present study are: What is the position of the shrine of the Imams in the identity and life of Iranian cities? Due to the nature of the research, the research method used will be descriptive-analytical research method. Descriptive-analytical research uses a combination of descriptive and analytical research methods. In this type of research, the components of the research are described and the relationships between them are analyzed. In other words, cognition and analysis in this type of research will be combined with a qualitative approach. The main hypothesis of the research is that the holy shrines and shrines of Imamzadeh Holy Shrine, while having a significant role in the identity of Iranian cities, can be a comprehensive center in responding to a variety of needs of clients and enthusiasts and a platform for deepening the identity of Iranian Islamic life. To play a role.

Result and Discussion

The Imamzadeh complex has important and distinctive features in the visual identity of the city. The domes, minarets and entrances of the shrines create a beautiful skyline and a memorable urban landscape in the respective cities by being located in the lines of view of passers-by and residents and forming strategic vision axes. In general, the position of Imamzadeh in terms of physical identity of Iranian cities can be said:

- Helping to form a beautiful, original and memorable skyline; As the dome, minarets and entrance of the complex are considered as turning points of this sky line.

- Watching the distinctive, beautiful and pleasant colors used in the body of Imamzadeh induces a special feeling of calm and pleasure in human beings. Blue, gold, green, cream colors in the bodies, domes and minarets are notable examples.

- Special forms and colors that are used in Imamzadeh collection play as important signs and symbols in recognizing, orienting, legibility of spaces and places. Such as domes, minarets, entrances, arches, openings, roofs, ponds, etc. that show themselves from a distance, signs act on the scale of the city and urban parts.

- Uses and activities that take place at different times in Imamzadeh have a variety, coordination and special dynamics in shape, color, scale and size, mood and For example, in the ritual of individual and collective pilgrimage, mourning, individual and group prayers, different groups are performing activities or interacting, etc. are some of these examples. Or black and green flags, banners, votive tables and Saqqahs, light and colored decorations on occasions, etc. are another part of the dynamic visual identity of the Imamzadeh.

- Coordination and variety in materials (tiling, plastering, mirror work, brickwork, stonework); Harmony in decorations and colors; Harmony and diversity among pilgrims.

Conclusion

The identity of the settlements can be studied based on Imamzadeh as the beating heart of cities and villages. These imamzadehs, while maintaining a stable life through the ritual of pilgrimage, on special occasions become the center of religious and religious rites and traditions, especially celebrations, holidays and mourning. In the physical dimension, Imamzadehs are located in the key and structural points of cities and villages. In this regard, the connection and connection of the spaces of Imamzadeh with the components of the surrounding elements, especially the network of passages and main and secondary routes,

mosques, markets and surrounding neighborhoods, is of considerable importance in the urban design of the mentioned settlements. In most of the cities, the development of the city has been done with the focus of Imamzadehs. For example, in the development of the cities of Qom, Aran, and Bidgol, Imamzadehs have acted as city builders and the urban fabric around Imamzadeh has been formed over time.

Bekaa Mutbarke has an important role in Iranian Islamic identity, which can be used in the field of religious tourism. The capabilities of this approach in different dimensions give the possibility to the urban management and the society to meet the various cultural, social, leisure and other urban functions with a comprehensive view and adopting a context-oriented approach. These needs include spirituality in the city and urban spaces, the publication and dissemination of religious and religious sciences and knowledge, the creation of comprehensive religious collections (Arsen Shahri), the provision of service and welfare infrastructures for religious tourists and pilgrims, which have practical solutions in various dimensions. The table below shows the relationship between different aspects of the development of Holy Shrines and pilgrimage tourism.



تبیین مؤلفه‌های هویتی بقاع متبرکه در شهرهای اسلامی ایرانی با رویکرد گردشگری زیارتی

اصغر مولائی^۱

a.molaei@tabriziau.ac.ir

۱. دانشیار دانشکده معماری و شهرسازی، دانشگاه هنر اسلامی تبریز، تبریز، ایران:

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت:	بقاع متبرکه به‌عنوان مقاصدی معنوی برای سفرهای زیارتی و گردش‌ها در مقیاس‌های شهری و فراشهری، الگویی اسلامی ایرانی در تجلی هویت اسلامی ایرانی محسوب می‌شوند. از منظر هویت اسلامی ایرانی، بر بهره‌گیری از زمینه‌های موجود شهرها در ارتقای ابعاد فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی آن شهر تأکید می‌شود. امام‌زاده‌ها می‌توانند به‌عنوان یکی از این زمینه‌های ارزشمند، جاذبه‌ای برای زائران و گردشگران مذهبی باشند که از این رهگذر با ورود گردشگران مذهبی بر همگونی اجتماعی نیز تأکید و هویت اجتماعی شهر تقویت می‌شود. هدف این مقاله تبیین اهمیت زیارت و بقاع متبرکه به‌عنوان الگویی ایرانی اسلامی گردشگری مذهبی در ارتقای هویت ایرانی اسلامی برای شهرهای مذهبی و مطالعه راهکارهای کاربردی برای تقویت این رویکرد است. این پژوهش از نوع کیفی است که به روش توصیف و تحلیل محتوای متون و استدلال منطقی و شیوه‌های مطالعه اسنادی و کتابخانه‌ای انجام می‌شود. چنین رویکردی نیازمند برنامه‌ریزی برای معرفی، ارائه خدمات، تأسیسات و تجهیزات مورد نیاز به‌ویژه مجموعه‌های اقامتگاهی، طراحی و توسعه زمینه‌گرای امام‌زاده‌ها خواهد بود. در بُعد فرهنگی و اجتماعی جاذب افراد و گروه‌های جامعه در فضایی واحد و القای حس و حال مذهبی و روحانی، نماد پایدار فرهنگی و بستری‌بیدیل نمایشگر هویت اجتماعی محسوب می‌شود. این امر باعث پایداری فرهنگی و اجتماعی شهرها می‌شود و موجبات تقویت امنیت روانی، اجتماعی و فرهنگی جامعه را فراهم می‌آورد. هویت ایرانی اسلامی سکونتگاه‌های زیارتی می‌تواند بر اساس امام‌زاده‌ها به‌عنوان قلب تپنده شهرها و روستاها مطالعه شود. حرم‌های مطهر امامزادگان ضمن تداوم حیات پایدار از طریق آیین زیارت، در مناسبت‌های خاص به کانون برگزاری آیین‌ها و سنت‌های دینی و مذهبی به‌ویژه جشن‌ها، اعیاد و عزاداری‌های تبدیل می‌شود. در بعد کالبدی، امام‌زاده‌ها، در نقاط کلیدی و ساختاری شهرها و روستاها قرار دارد. در این راستا ارتباط و اتصال فضاهای امام‌زاده با اجزا و عناصر پیرامون خود به‌ویژه شبکه معابر و مسیرهای اصلی و فرعی، مساجد، بازارها و محله‌های پیرامونی، حائز اهمیتی قابل توجه در طراحی شهری سکونتگاه‌های مذکور است.
تاریخ بازنگری:	
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	
کلیدواژه‌ها	بقاع متبرکه، هویت اسلامی ایرانی، زیارت، رویکرد گردشگری زیارتی.

استناد: مولائی، اصغر: (۱۴۰۳). تبیین مؤلفه‌های هویتی بقاع متبرکه در شهرهای اسلامی ایرانی با رویکرد گردشگری زیارتی. فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۳، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴، شماره پیاپی ۵۲ - (۷۳-۱۰۱).

DOI:10.22034/farzv.2024.464780.2012



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

۱. مقدمه

با ظهور اسلام سنت تدفین دچار تحول اساسی شد (هیلن براند، ۱۳۸۷: ۳۲۹). تدفین رسول اکرم صلی الله علیه و آله در داخل خانه‌اش که در جوار مسجدالنبی قرار داشت، دارای چهار دیواری و سقف بود و در زمان ولید محل دفن پیامبر صلی الله علیه و آله را مجدد با ساختمانی مشخص بازسازی و آراسته کردند (همان: ۲۵۳-۲۵۴). اولین آرامگاه اسلامی تربت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و آغاز آرامگاه‌سازی اسلامی تدفین هارون الرشید در خراسان در سال ۱۹۳ ق. و بعدها دفن امام رضا علیه السلام در سال ۲۰۳ ق. بوده است. وجود آرامگاه‌هایی همچون مقبره امیر اسماعیل سامانی برگرفته از چهارطاقی‌های سامانی و گنبد قابوس با توجه به تاریخ یزدگردی همراه با تقویم اسلامی در کتیبه بنا تحت تاثیر معماری قبل از اسلام است (غروی، ۱۳۷۶: ۹۹-۱۰۰). هیلن براند، نخستین آرامگاه اسلامی را قبه-الصلیبه، آرامگاه مادر خلیفه المنتصر عباسی در سامرا منتسب به نیمه دوم قرن دوم هجری معرفی می‌کند (هیلن براند، ۱۳۸۷: ۲۵۴).

آرامگاه اولیای الهی بقعه‌ای از بقعه‌های بهشت است؛ یعنی همان‌طور که بهشت محل وصال حقیقی به خداوند و سلامت و امنیت نفس و برآورده شدن آرزوهاست، حرم‌های اولیای الهی نیز این چنین است و تا این اندازه موجب صفای روح و شفای دل می‌شود. کسی که آرامش روحانی را در حرم اهل بیت درک نمی‌کند و تاثیر نمی‌پذیرد باید در رفتار و زیارت خود تجدید نظر کند. رسول خدا صلی الله علیه و آله خطاب به امیرالمومنین علیه السلام فرمود: ای ابالحسن! خداوند قبر تو و قبور فرزندان تو را بقعه‌ای از بقعه‌های بهشت می‌گرداند (دیلمی، ۱۳۷۶: ۳۸۳). فضاهای مذهبی مکانی برای رویدادهای مذهبی برخاسته از اعتقادات دینی و سنتی هستند که از نگاهی واقع‌گرایانه در ابعاد مختلف هویت و سبک زندگی شهرهای شیعی از دیرباز حضور داشته‌اند. بقاع متبرکه و حرم امامزادگان، از جایگاه معنوی، اجتماعی و فرهنگی والایی در ارکان شهرهای ایرانی اسلامی، برخوردارند. سردر و گنبد و مناره‌ها و صحن‌های چشم‌نواز و معناگرای حرم‌های امامزادگان، با جذابیت والایی علاقه‌مندان و مراجعان را به هویت و سبک زندگی اسلامی فرا می‌خواند. سبک زندگی اسلامی با تاکید بر الگوهای برگرفته از معارف شیعی، اصولی همچون رعایت حلال و حرام، پرهیز از افراط و تفریط و اسراف، قناعت، توازن و تعادل در خرید و مصرف، حیا و عفت در رفتارها و... را شامل می‌شود. امری که امروزه، با رواج فرهنگ غربی در زندگی شهرهای معاصر به سوی هویت و سبک زندگی بیگانه می‌رود. در چنین شرایطی بقاع متبرکه به‌عنوان پناهگاهی امن و ماوایی معنوی می‌تواند بستری مهیا برای تقویت هویت اسلامی و ترویج سبک زندگی اسلامی باشد. امامزاده‌ها، مکانی برای تذکر آموزه‌های دینی و نهادینه شدن اخلاق اسلامی است. زائر با حضور در این مجموعه، ضمن زیارت و تلطیف روحی، از خدمات فرهنگی، اجتماعی و آموزشی

در قالب مجالس وعظ و عزاداری و جشن و آیین‌های متنوع بهره‌مند می‌شود و در سازگاری با آن فضا قدم برداشته، سبک زندگی خود را با آن هماهنگ می‌نماید.

جامعه شیعی در سبک زندگی فردی و اجتماعی ارتباط بارز و قوی با اهل بیت (علیهم‌السلام) و معارف ایشان دارد و در ابعاد مختلف فرهنگی و اجتماعی این ارتباط و تمسک قابل ملاحظه است. این ارتباط در کالبد شهرهای زیارتی و بافت شهری پیرامون حرم‌های مطهر تا حدودی قابل ملاحظه بوده، اما در سایر قسمت‌های شهر این تاثیرپذیری کالبد شهر از حرم، کمتر شده و سبک معماری التقاطی و آشفته و بی‌توجه به حرم نمایان است. از جمله ارتفاع بلند بناها و رعایت نکردن حرایم ارتفاعی و عملکردی، ازدحام بیش از حد و توجه صرف به اقتصاد زمین موجب تولید شهرها و محلاتی ناسازگار با هویت شیعی و زیارتی شده است. به‌طور کلی در شهرهای شیعی، پایبندی به معارف شیعی باید در تمامی جنبه‌ها و مؤلفه‌های شهری اعم از اجتماعی و فرهنگی، فضایی و کالبدی، منظر شهری، اقتصادی و زیست‌محیطی رعایت و لحاظ شود. اهمیت و ضرورت تحقیق در نقش امامزاده‌ها در هویت شهرهای ایرانی-اسلامی از آنجاست که مداخله و برنامه‌ریزی برای شهرها بدون در نظر گرفتن این ریشه‌های هویتی می‌تواند به تضعیف یا گسیختن آن بینجامد. مهم‌ترین حوزه تاثیرگذاری امامزاده‌ها حوزه فرهنگی و اجتماعی می‌تواند باشد که با آموزه‌ها، اعتقادات و احساسات عمیق شیعی پیوند دارد. همچنین با تجلی کالبدی این امر، آرامگاهی از معماری و طراحی شهری اسلامی ایرانی بر کالبد بقعه‌های امامزاده‌ها در طول دوره‌های مختلف تاکنون احداث شده است. عامل پیوند زندگی شهری با مفاهیم و مضامین فرهنگی و اجتماعی با تاکید و محوریت تفکر و احساسات شیعی و کانونی برای تقویت معنا، آرامش بخشی به شهر، یکی از مهم‌ترین عناصر ساختاری شهری و فضایی بومی برای تعاملات اجتماعی محسوب می‌شود.

گردشگری زیارتی دارای الزاماتی است که باید در تمامی مؤلفه‌ها و ابعاد هویتی شهری به آن توجه و تمرکز شود. بی‌توجهی به این الزامات ممکن است شهر زیارتی را از هویت خود دور کند. به‌عنوان مثال، احداث مگامال‌ها و مراکز خرید و تفریح مدرن، هتل‌های لوکس تجملاتی و بناهای با معماری غیربومی و بلندمرتبه‌سازی از جمله اقدامات و مصادیقی است که در شهرهای زیارتی ایران به‌ویژه مشهد در حال افزایش است که هویت شهر زیارتی را به غیر از آن مؤلفه‌ها تبدیل می‌کند. به‌عبارت دیگر از منظر گردشگری زیارتی، مسائل شهرهای زیارتی مانند مشهد این است که احداث پاساژها و بناهای بلندمرتبه و مراکز اقامتی و تفریحی مدرن، سبک زندگی ناسازگار با آموزه‌های زیارتی و فرهنگ شیعه ارائه می‌کند که بازنگری در مبانی این نوع توسعه شهری را ضروری می‌نماید.

پژوهش‌های موجود در این حوزه زیارت را می‌توان به چند دسته دسته‌بندی کرد: الف. پژوهش‌هایی که به تاریخ بقاع متبرکه و زیارت پرداخته‌اند مانند آثار رسول جعفریان، اصغر قائدان و اصغر منتظرالقائم در حوزه تاریخ امامان شیعه و تاریخ اماکن زیارتی. ب. پژوهش‌هایی که به هنر و معماری بقاع متبرکه و فضاهای زیارتی اختصاص دارند مانند (شادقزویی، ۱۳۹۳؛ سیدیان، ۱۴۰۱؛ حیاتی و گمراوی، ۱۴۰۰). پ. پژوهش‌های میان‌رشته‌ای که به جنبه‌های فرهنگی، اجتماعی و روان‌شناختی فضاهای زیارتی پرداخته‌اند مانند (بهرامی کیان و اکبری، ۱۴۰۱). ت. پژوهش‌هایی که به گردشگری مذهبی و ابعاد مختلف آن به‌ویژه اقتصاد گردشگری مذهبی اختصاص دارند، مانند (مولائی، ۱۳۹۵). از بین پژوهش‌های حوزه زیارت، پژوهش‌چندانی در حوزه هویت و مؤلفه‌های هویتی بقاع متبرکه از منظر گردشگری زیارتی انجام نشده است. از معدود پژوهش‌های مرتبط با هویت و مواردی که به تبیین هویت بقاع متبرکه پرداخته‌اند عبارت است از: بازشناسی جایگاه حرم امامزادگان در هویت شهری با تأکید بر سبک زندگی ایرانی اسلامی (مولائی، ۱۳۹۸)؛ تبیین ابعاد و راهبردهای ارتقای معنویت در شهرهای زیارتی با تأکید بر بقاع متبرکه (همان، ۱۴۰۰). از این رو تبیین مؤلفه‌های بقاع متبرکه از منظر گردشگری زیارتی و شاخص‌های مربوطه امری ضروری است که نوآوری این پژوهش محسوب می‌شود.

۱-۱. اهداف، پرسش‌ها، روش و فرایند پژوهش

هدف این پژوهش، تبیین و روشن کردن مؤلفه‌های هویتی بقاع متبرکه و حرم امامزادگان در شهرهای اسلامی ایرانی، از منظر گردشگری زیارتی است. به عبارت دیگر در این مقاله سعی بر روشن کردن این موضوع است که بقاع متبرکه دارای چه نقش و مصادیقی در هویت شهرهای اسلامی ایرانی هستند. پرسش‌های این پژوهش عبارت است از: ابعاد و مؤلفه‌های هویتی بقاع متبرکه در شهرهای زیارتی اسلامی ایرانی کدام‌اند؟ با توجه به ماهیت پژوهش، روش تحقیق استفاده شده، از نوع توصیفی تحلیلی است. در این نوع تحقیق مؤلفه‌های تحقیق ضمن توصیف، روابط بین آن‌ها نیز تحلیل می‌شود. به عبارت دیگر، شناخت و تحلیل در این نوع پژوهش‌ها توأمان بوده با رویکرد کیفی خواهد بود. فرضیه اصلی پژوهش چنین است که بقاع متبرکه و حرم امامزادگان ضمن برخورداری از نقش قابل توجه در هویت شهرهای ایرانی، می‌تواند به‌عنوان کانونی جامع در پاسخگویی به طیف متنوعی از نیازهای مراجعان و علاقه‌مندان بوده و بستری برای تعمیق هویت زندگی ایرانی اسلامی ایفای نقش نماید.

۲. مبانی نظری پژوهش

۲-۱. مؤلفه تاریخی

هیلن براند خاستگاه آرامگاه‌های ایرانی را مکانی غیر از ایران یعنی مرتبط با دفن مردگان در دین زرتشت می‌داند. به نظر وی آرامگاه‌های ایران براساس آرامگاه‌های سوریه قبل از اسلام و آرامگاه‌های رومی واقع در آن محل‌ها ساخته شده‌اند و نمونه‌ای از آن را قبه الصخره می‌داند و یا بسیاری از آرامگاه‌ها را تحت تاثیر رسوم قبایل ترک‌نژاد می‌پندارند مانند برج‌های خرقان که به‌تنهایی در بیابانی بزرگ بنا شده‌اند (هیلن براند، ۱۳۸۳: ۲۵۵).

وجه نهادی زیارت طی فرایندی تاریخی شکل می‌گیرد؛ به‌عنوان مثال برای زیارت امام رضا علیه‌السلام در ایران دو دوره را می‌توان منظور کرد: دوره نخست از ورود اسلام تا ابتدای صفویه است که بیشتر ایرانیان سنی و شیعیان در اقلیت بودند، اما در عین حال به زیارت تمایل زیادی داشتند و به ادای آن مقید بودند. در این دوران به‌رغم سنی بودن اکثر مردم و حکام، غالباً تنگنای جدی برای زیارت امام رضا علیه‌السلام وجود نداشته و ایشان مورد احترام مقتضی قرار می‌گرفته است (غیاثی، ۱۳۹۷: ۱۶۱).

ادیان و در آیات کتاب‌های مقدس و قرآن کریم در طول تاریخ بر جایگاه رفیع مکان‌های زیارتی اشاره کرده‌اند: مثلاً محتوای آیه ۱۲ سوره طه: «إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَأَخْلَعُ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى»؛ این منم پروردگار تو پای‌پوش خویش بیرون آور که تو در وادی مقدس طوی هستی. بر مرتبت قدسی زمانی و مکانی آستانی دلالت دارد که قرار است موسی با پروردگارش به گفت‌وگو درآید؛ پس باید در این آستان و حریم قدسی بدون کفش و با ادب و آداب وارد شود؛ همچنین پر و بال نگرفتن جبرئیل و نبود اجازه همراهی با حضرت ختمی مرتبت به مراتب بالاتر عرش الهی در جریان معراج تا آداب زیارت حرم معصومین و امامزادگان، همه با پیشینه تمدنی بر حضور همراه با ادب و مراتب بر آستان‌های مقدس (از باری تعالی تا شخصیتی مقدس) تأکید و توجه دارند. حریم کعبه نیز از جمله سرزمین‌های مقدسی است که حریم و حرمت دارد و کسی که بر آن آستان سر می‌نهد، باید محرم شود تا محرم گردد (مقدادی و همکاران، ۱۴۰۱: ۱۲۱).

از مجموع اسناد معتبر و کتاب‌های تاریخی، استفاده می‌شود که بسیاری از ذریه رسول الله، در اعصار مختلف و دوران خلافت بنی‌امیه و بنی‌عباس به‌ویژه در ایام ولایت عهدی امام رضا علیه‌السلام به منطقه ایران آمدند و مقابر موجود، حاکی از حضور این امامزادگان در ایران است که یا به مرگ طبیعی از دنیا رفته یا به‌وسیله دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام به‌طور ناجوانمردانه به شهادت رسیده‌اند.

گروهی از امامزادگان، قبل از ورود امام رضا (علیه السلام) به ایران آمده‌اند مانند علی بن باقر (علیه السلام) سفیر امام باقر (علیه السلام) که به دعوت مردم فین و کاشان و حومه به آنجا رفتند و وجود ایشان در منطقه ارده‌ها کاشان از موارد اثبات شده است. گروهی دیگر از امامزادگان نیز پس از ورود امام رضا (علیه السلام) به خراسان بر اثر موقعیت فراهم شده، از مدینه به رهبری احمد بن موسی و برادرش حرکت کردند که متأسفانه گرفتار ظلم مامون شدند. آنان پس از درگیری با حاکم فارس، به یاران خود دستور دادند، لباس مبدل بپوشند و در اطراف پراکنده شوند تا از گزند مامون در امان باشند. به همین دلیل گفته می‌شود بیشتر امامزادگانی که در شهرهای گوناگون ایران مدفون هستند، جزو همین قافله هستند (زجاجی، ۱۳۹۲: ۷۵۸). اغلب امامزادگانی که در فارس، ری، اصفهان، کرمان، همدان، خراسان، مازندران، گیلان، آذربایجان، کاشان، خوزستان و دیگر ایالات اقامت گرفته‌اند با رهبری احمد بن موسی، برادر امام رضا (علیه السلام) بوده است.

بسیاری از امامزادگان و سادات محترم، از بیم جور و ستم، به این مرز و بوم مهاجرت کردند و سعی داشتند که خود را معرفی نکنند تا شناسایی نشوند؛ چون سادات مهاجر، به هر دلیل در منطقه‌ای اسکان می‌کردند و پس از مدتی به صورت طبیعی یا شهادت از دنیا می‌رفتند، افراد مومن و خیری بودند که بر مزار آن‌ها لوحی قرار می‌دادند یا گنبد و بارگاهی هر چند مختصر می‌ساختند و فقط اسم او را روی لوح می‌نوشتند و هیچ اشاره‌ای به نسب و چگونگی آمدن آن‌ها نمی‌کردند (همان: ۷۶۰-۷۶۱).

از سده اول تا سوم هجری هیچ بنای آرامگاهی در ایران که بتوان تاریخ معینی را بر آن نسبت داد، باقی نمانده است. به عقیده برخی پژوهشگران، آرامگاه‌های امام رضا (علیه السلام)، حضرت معصومه (علیها السلام)، حضرت عبدالعظیم (علیه السلام)، آرامگاه آستانه اشرفیه نخستین نمونه‌های آرامگاه‌های ایرانی هستند. بیشتر محققان آرامگاه امیر اسماعیل سامانی در بخارا را نخستین بنای واقعی آرامگاهی در گستره فرهنگ ایرانی به شمار می‌آورند (غروی، ۱۳۷۶: ۱۰۷).

از قرن سوم هجری به بعد با رواج گرایش‌های عرفانی و تصوف شاهد ظهور پدیده‌هایی به نام خانقاه و زاویه هستیم که در آغاز بیشتر صبغه عبادی داشت است. پس از حمله مغول این گرایش‌ها تشدید شدند و از دوره ایلخانی تعدادی از خانقاه‌ها با کارکردهایی همچون محل عبادت و چله‌نشینی، تدریس شریعت‌های دینی شکل گرفتند که پس از مرگ شیخ به محل تدفین شیخ تبدیل شده‌اند. گسترش این خانقاه‌ها در دوره ایلخانیان به حدی بوده است که نیمی از بناهای این دوره را مقابر تشکیل می‌دهند. بعد از تبدیل این اماکن به محل تدفین شی، کارکرد آن‌ها با اندک تفاوت‌هایی ادامه یافته است. شبستان اول (گنبدخانه) محل دفن متوفی بوده و

شبستان دومی نظیر سایر مقابر شخصیت‌های مذهبی خاص قاری قرآن یا دروایش چله‌نشین، یعنی دروایشی که چهل روز در یک مکان می‌ماندند، بوده است (گذار، ۱۳۶۶: ۲۳۷؛ سجادی، ۱۳۹۲: ۸۴۰).

در دوران آل بویه به‌ویژه در عصر حکومت عضدالدوله دیلمی به مرقد امامان و عتبات توجه و اهتمام زیادی شد. این پادشاهان شیعی تلاش گسترده‌ای در توسعه، بازسازی و تزیین مقبره‌ها و زیارت‌گاه‌های امامان انجام دادند. عضدالدوله در ۳۷۱ ق بنا و حرم باشکوهی برای امام حسین (علیه السلام) ساخت و قسمت‌های زیادی از بنا را تجدید کرد. وی برای نخستین بار، در هر چهار سمت حرم، رواق‌ها و شبستان‌هایی ساخت و قبه و رواق‌ها را به زیبایی تزیین کرد (قاعدان، ۱۳۸۲: ۱۰۶).

در استان خوزستان بسیاری از آرامگاه‌ها به امامزاده‌هایی تعلق دارند که به دست عمال عباسیان به شهادت رسیده‌اند از جمله امامزاده احمد، برادر امام رضا (علیه السلام) که در رأس کاروانی وارد ایران شد و همه کاروانیان به شهادت رسیدند.

جنبش‌های شیعی همواره واکنش عمومی جامعه نسبت به غلبه ظلم و فساد، اقامه شعائر دینی و احیای کتاب و سنت بوده و در این نوع حرکت‌ها، عموماً علویان مشارکت و حضور فعالی داشتند (طبری، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۰۸). تلاش و اهتمام شیعیان در مواردی چند در قالب تشکیل دولت‌های شیعی علوی به بار نشست و دولتمردان شیعی خدمات مهمی را در عمران و آبادانی و احیای شعائر مذهبی و تقویت موقعیت اجتماعی شیعیان و علویان انجام دادند که سهم آن در میراث تاریخ تمدن اسلامی محفوظ و اثرگذار بوده است (قمی، ۱۳۶۱: ۲۲۹). تعدد قیام‌های شیعی و تشکیل دولت‌های علوی شیعی در بخش‌هایی از ایران، مصر و تونس و حمایت آن‌ها از بزرگان امامیه و تشیع و گسترش معارف اهل بیت (علیهم السلام) زمینه حضور علویان و مشارکت بیشتر در امور اجتماعی و فرهنگی و سیاسی را فراهم آورد. بر این اساس، این مقوله در قرن‌های سوم و چهارم هجری علت عمده مهاجرت وسیع سادات و اعزاز بقاع متبرکه و امامزادگان بوده است (همان: ۲۳۱).

انتصاب بزرگان امامیه و مشاهیر شیعی به مناصب مهم اجتماعی و دولتی مانند مقام قضاوت و سفارت از علل مهاجرت امامزادگان به شهرهای ایران و دیگر بلاد اسلامی بوده است. انتصاب علویان و شیعیان به امر قضاوت به‌ویژه توسط امیران محلی و دولتمردان شیعی بیشتر معمول بوده است (ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ج ۱: ۴۰۷). مقام سفارت از دیگر مصادیق حضور فعال اجتماعی علویان بود. مثلاً ابوالحسن محمدبن علی همدانی (مشهور به وصی) به مقام سفارت سامانیان در دربار آل بویه منصوب شد (ادیب، ۱۳۷۵: ۲۷۰).

تدابیر اهل بیت (علیهم‌السلام) در راستای توسعه کمی و کیفی شیعیان و بهره‌گیری از روش‌های مختلف و کارآمد برای گسترش معارف اهل بیت (علیهم‌السلام) تا قبل از عصر غیبت عموماً در قالب تربیت نیرو و تقویت نهاد وکالت بود. این تدبیر اتصال و ارتباط امام را با اقصی نقاط بلاد اسلامی تسهیل می‌کرد، نقش مهمی در مهاجرت علویان و آشنایی مردم با کتاب و سنت داشت. از این رو گروهی از سادات و علویان در زمره وکیلان ائمه قرار گرفتند و وظایف مرتبط را نهاد وکالت را بر عهده گرفتند (واسعی، ۱۳۸۸).

شکل‌گیری مقام نقابت، یکی دیگر از علل محبوبیت و اعتبار عمومی امامزادگان در بلاد اسلامی محسوب می‌شده است. نقابت نقش مهمی در تعیین دعوای نسبی علویان داشته است (جعفریان، ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۸). حمایت از سادات، حفاظت شیعیان از گزند حوادث و رسیدگی به امور آنان و تعامل با امیران و حکام وقت از مهم‌ترین وظایف نقیب بود. پیامد اجتماعی حضور علویان در این مناصب آن بود که زمینه مهاجرت و استقرار سادات را در مناطق مختلف فراهم می‌آورد و تعاملات فرهنگی و اجتماعی آن‌ها را با ساکنان محلی تقویت می‌کرد به طوری که علویان یکی از عناصر جمعیتی و قومی ساختار شهری جامعه اسلامی به شمار می‌رفتند. بهبود وضع اقتصادی، رشد شهرنشینی، ارتقای اخلاق و فرهنگ دینی و توجه بیشتر به تکالیف دینی، افزایش اعتبار و منزلت سادات رشد تراکم جمعیتی خاندان نبوت، آبادانی مزارات امامزادگان و توسعه فعالیت‌های عام‌المنفعه و در نتیجه گسترش تشیع و معارف اهل بیت بویژه در شهرهای ایران بوده است (ابن‌فندق، ۱۳۶۱: ۵۴). مثلاً حضور سادات مرعشی در مازندران، اصفهان و قزوین اسباب عمران و توسعه شهری و گسترش تشیع را در این مناطق فراهم کرد (شوشتری، ۱۴۰۹، ج ۱: ۱۴۳).

از این رو می‌توان چنین گفت که شکل‌گیری بقاع متبرکه در طول تاریخ پس از اسلام، صرفاً یک واقعه تاریخی نبوده، بلکه جنبه‌های اعتقادی، فرهنگی و شهرسازی را شامل می‌شود که در قالب هویت اسلامی ایرانی قابل تبیین است. برخی از این بقاع متبرکه شهرآفرین بوده و مبنای شکل‌گیری شهر و بافت شهری پیرامون آن شده است، به طوری که این گونه حرم‌ها، بیرون از بافت شهری و سکونت‌ی بوده و بعد از آن علاقه‌مندان به اهل بیت (علیهم‌السلام) در پیرامون و مجاورت حرم‌ها، اقامت کرده و با مرکزیت حرم‌های مطهر، شهر یا روستا یا سکونتگاهی خلق شده است. نقش ساختاری حرم‌های مطهر در جوامع شیعی در طی زمان و آمیختگی سبک زندگی مردم با سنت زیارت و آموزه‌های زیارتی و نیز اقتصاد زیارت در شهرهای زیارتی و شکل‌گیری مشاغل وابسته به امر زیارت نیز در این راستا قابل توجه است.

۲-۲. مؤلفه اعتقادی

از زمان حضرت آدم علیه السلام و به خاک سپرده شدن هابیل به دست قابیل با ارشاد الهی (مائده، ۳۱). دفن کردن اموات روش متداول در میان اقوام، ادیان و جوامع مختلف بوده است. زیارت دارای سه رکن است: الف. زائر: کسی که میل و گرایش به کسی یا چیزی دارد. ب. مزور: شخص یا چیزی که میل و گرایش زائر به سوی او است. ج. صفت باطنی گرایش و میل که با تکریم و تعظیم زائر همراه است. هر گاه یکی از این سه رکن مختل شود یا به معنای واقعی و حقیقی تحقق نیابد، زیارت صحیح واقع نمی‌گردد و هر چه زائر معرفت و شناخت بیشتر و عمیق تری از مزور داشته باشد و مزور نیز از کمالات بیشتری برخوردار باشد، تأثیرات زیارت بهتر و بیشتر خواهد بود.

امامزاده، فرزند یا نواده یکی از امامان دوازده گانه علیهم السلام است که بی‌واسطه یا با واسطه کم از نسل امام است. امامزادگان از پایان قرن اول قمری و با تشدید مظالم حجاج بن یوسف، آرام آرام پای به ایران نهادند و پس از ولایت عهدی امام رضا علیه السلام در دوران خلافت مامون، زمینه مساعدی برای مهاجرت گسترده آنان به ایران فراهم شد و تعدادی از برادران، خواهران و عموزادگان آن حضرت از سادات حسنی و حسینی به ایران مهاجرت کردند (منتظر القائم، ۱۳۸۸: ۲۱۰). پس از شهادت امام رضا علیه السلام این امامزادگان به کوهستان‌ها و نواحی دوردست، از جمله کوهستان دیلم و طبرستان پناه بردند و برخی آنجا شهید شدند و مزار و مرقد ایشان مشهور و معروف است (مرعشی، ۱۳۶۳: ۳۷۸). در دوران متوکل با مظالم و ستمگری‌های وی، عده بیشتری از سادات و علویان به ایران مهاجرت کردند و چون ایرانیان دوستدار آنان بودند، این سادات را پناه دادند و در بزرگداشت آنان کوشیدند (منتظر القائم، ۱۳۸۸: ۲۴۶).

امام رضا علیه السلام فرموده‌اند: «هر که مرا در دیار غربت زیارت کند روز قیامت در سه جا به فریاد او می‌رسم و از هراس و سختی‌های آن نجاتش می‌دهم: وقتی که نامه‌های اعمال از راست و چپ پراکنده می‌شوند و هنگام گذشتن از صراط و موقع سنجیدن اعمال» (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۲۸۵). از امام صادق علیه السلام نیز نقل شده است «هر که قادر به زیارت ما نیست، دوستان صالح ما را زیارت کند که ثواب زیارت ما برایش نوشته می‌شود» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۱، ج ۵: ۲۲۹۲). امام علی علیه السلام فرموده‌اند: «قبر پدر و مادر خود را زیارت کنید و برایشان دعا کنید و سپس حاجت خود را بخواهید» (همان). در آیات قرآن نیز بر اهمیت تاکید شده است: خداوند در آیه ۱۶۹ سوره آل عمران می‌فرماید: «شهادای الهی نزد پروردگار خود از برکات الهی متنعم‌اند و از روزی الهی بهره‌مند می‌گردند (آل عمران، ۱۶۹). در آیه ۲۳ سوره حشر می‌فرماید: «اوست خدایی که جز او معبودی نیست همان فرمانروای پاک سلامت‌بخش و مؤمن به حقیقت حق خود که نگهبان عزیز

جبار و متکبر است پاک است خدا از آنچه با او شریک می گردانند» (الحشر، ۲۳) (منتظر القائم، ۱۳۹۲: ۸-۱).

خاندان اهل بیت (علیهم السلام) نماد کرامت، بخشش و فضل به شمار می روند؛ بنابراین تکریم و تفضّل به عنوان یکی از اصول و مبانی طراحی و توسعه بقاع متبرکه و حرم های مطهر خاندان اهل بیت (علیهم السلام) است، به طوری که امامان و امامزادگان در طول حیات خود از نیازمندان، فقرا و یتیمان دستگیری کرده اند و حرم مطهر ایشان نیز مکانی برای تکریم و تفضّل بوده است. این موضوع هم در تاریخ زندگانی امامان و امامزادگان به وضوح روشن است و هم در کلام و سنت به طور مکرر بیان شده است.

در روایات آمده است که دعا در زیر قبه امام حسین (علیه السلام) مستجاب است؛ یعنی زیارت شونده ای که در این مکان مقدس قرار دارد چنان تاثیری بر روح زائر می گذارد که دعای او را نافذ در آسمان ها قرار می دهد. این آثار به تناسب عمق زیارت و ارتباط شخص با مزور ظهور پیدا می کنند و ربطی به میزان گناهان ندارند بلکه به ارتباط و عمق زیارت بستگی دارند؛ پس عارفی که برای کسب ثواب، زیارت می کند کمتر تاثیر می پذیرد تا عاشقی که با دلش ارتباط برقرار کرده است. در روایت زیر بر چند نمونه از آثاری که زیارت امام حسین (علیه السلام) بر زائر دارد اشاره شده است: محمد بن مسلم از باقرین (علیه السلام) روایت کرده که فرمودند: خداوند در عوض شهادت حسین بن علی امامت را در ذریه او و شفا را در تربتش قرار داد و اجابت دعا را در زیر قبه او قبول فرموده و ایام زائرین آن حضرت را از عمر آن ها حساب نمی کند. در کتب روایی معتبر اهل سنت از رسول گرامی اسلام روایت هایی مبنی بر استحباب زیارت قبر آن حضرت دارند. از جمله این روایت معتبر که می فرماید: مَنْ زَارَ قَبْرِي وَجَبَتْ لَهُ شَفَاعَتِي؛ هر کس قبرم را زیارت کند، گویا مرا در زمان حیاتم زیارت کرده است» (حسینی جلالی، ۱۳۷۹: ۱۴). علامه طباطبایی معتقد است: «همه امامان (علیهم السلام) لطف دارند، اما لطف حضرت رضا (علیه السلام) محسوس است. همه امامان معصوم (علیهم السلام) رؤوف هستند، اما رأفت حضرت امام رضا (علیه السلام) ظاهر است. انسان هنگامی که وارد حرم رضوی می شود، مشاهده می کند که از در و دیوار حرم آن امام رأفت می بارد» (موسسه نشر و تحقیقات اهل بیت، ۱۴۰۴).

شیخ الرئیس بوعلی سینا در کتاب رسائل خویش در پاسخ سوالی از ابوسعید ابوالخیر درباره دعا و زیارت می نویسد: «غرض از دعا و زیارت آن است که این نفوس زائرین که هنوز متصل اند به ابدان خود و غیر مفارق اند از عالم مادی، استمداد می جویند از آن نفوس مفارقه، یا برای جلب خیرات و یا برای دفع مضرات. مسلم است که آن نفوس مزوره به واسطه تشابه و تناسبشان با عقول مفارقه و مجاورت و مخالفتشان با آن ها، موثرند در این عالم از قبیل تاثیر نمودن سماوی

نسبت به مادون خود و آن تاثیراتی که حاصل می‌گردد از مزورین برای زائران دو قسم است: یا جسمانی است یا روحانی. اما جسمانی مثل تاثیر کردن آن‌ها نسبت به ابدان زائرین از قبیل تاثیر مزاج معتدل است در ابدان که باعث ایجاد روح است در تجویف دماغ که آلت است برای نفس ناطقه. این استمداد حاصل می‌شود به نیکوترین وجهی به خصوص اگر اضافه شود به او قوت نفس ناطقه زائر یعنی تا یک درجه تشابه و تناسبی میان زائر و مزور برقرار باشد (ابن‌سینا، ۱۳۲۱: ۲۶۸).

به‌علاوه، زمان و مکان هم در استجاب دعا و استمداد از آن نفوس مفارقه مدخلیت تامه دارد؛ زیرا آن جمعیت خاطری که برای شخص زائر در مکان شریف حاصل می‌گردد در غیر آن حاصل نمی‌شود، به‌خصوص در مکه معظمه و بیت‌الله الحرام که تمام نفوس متوجه‌اند به سوی حق و مستعدند برای رحمت الهی که این هم یکی از آن حکم عجیبه است برای خلاصی نفوس از عذاب ادنی دوزخ اکبر (همان: ۲۶۹). از نظر ابن‌سینا زیارت و دعا برای اتصال به حق، طلب خیرات و برطرف نمودن آفات و بدی‌ها، ممکن است و دارای درجات و مراتبی می‌باشد که به رابطه بین زائر و مزور مربوط می‌شود. از نظر ابن‌سینا، زائر در زیارت هم از استفاده‌های مادی و هم از استفاده‌های معنوی بهره‌مند می‌شود که زمان و مکان در کیفیات این امر مؤثر است. منظور از مکان شریف، همان مکان‌های زیارتی است که حال و هوای معنوی و قداست خاص داشته که مکان‌های غیرمذهبی واجد آن نیستند که مقدس‌ترین آن‌ها خانه خدا در مکه معظمه است.

۲-۳. مؤلفه اجتماعی و فرهنگی

امامزادگان به‌عنوان فضاهای اجتماع طلب در مقابل فضاهای اجتماع‌گریز با جذب شیعیان حتی غیرشیعه به سوی خود، تسهیل‌کننده تعامل اجتماعی‌اند. فضاهای اجتماع طلب در کسب رضایت انسان از زندگی، امید به آینده، پویایی و تحرک او نیز نقش دارند. همچنین از منظر هنر معماری مذهبی، بناهای زیارتی به دلیل ویژگی‌های نور و صداها و نجاوای مذهبی، محیط تعاملی‌ای پویا هستند. زیارت و صداها را باید موسیقی دلنشین و عمیق مذهبی و تاثیرگذار دانست (فرگاس، ۱۳۷۹: ۳۶۱-۳۶۴). هر نوع عمل انجام شده در مناسک مذهبی، برای هدف غایی در نظر گرفته می‌شود که شمایل گوناگونی می‌یابد. در آداب شیعیان امامیه، زیارت، توسل، شفاعت، تشقّی، نماز، جماعت، وقف، نذر، اعتکاف، قربانی کردن، صدقات، جشن‌ها و آیین‌های عزاداری و سوگواری و نمایش‌های آیینی مثل پرده‌خوانی و تعزیه، نمونه‌هایی از این مناسک هستند که در اکثر موارد به گونه جمعی برگزار می‌شوند؛ مجموعه‌ای از اعمال که جان مک

کوری برای توصیف آن‌ها از تعبیر «بزرگداشت شعور جمعی» استفاده می‌کند. کنش‌های دینی با ایجاد شرایط برابر و یکسان برای همه افراد مشارکت‌کننده، روح تعاون و مددکاری اجتماعی را در آن‌ها تقدیت می‌کنند و فرد را از موقعیت دنیوی چون تفاوت‌های جنس و نژاد و طبقه جدا می‌کند و همسان‌گرایی و مساوات‌طلبی را بین آنان به وجود می‌آورد (لولین، ۱۳۸۳: ۳۹-۴۰؛ باقری و دردشتی، ۱۳۹۲: ۱۴۰). رعایت ادب و آداب در هر امری سبب دست یافتن بهتر به اهداف آن کار است و زیارت نیز از این قاعده مستثنا نیست و برای آن آدابی ذکر شده که می‌تواند دستاوردهای معنوی زیارت را افزون کند و سبب تربیت آدمی شود و از دیگر سو، باعث ارتباط روحی بهتر به‌منظور حصول توجه قلبی و ادب باطنی شود. ادب حضور زیارت در این نوشتار بدین معناست که زائر هر آنچه را در جهت تقرب و توجه به مزور می‌کند به جا آورد. متغیر ادب‌ورزی می‌تواند اثر زیارت را عمق بخشد (ایازی، ۱۴۰۰: ۱۶۶).

۲-۴. مؤلفه روحی و روانی

کرم و بخشش اهل بیت (علیهم‌السلام) در قرآن نیز مورد اشاره واقع شده است. خداوند در سوره «هَلْ آتَى» که در شأن اهل بیت (علیهم‌السلام) نازل شده، می‌فرماید: «إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيَكُمْ مَشْكُورًا»؛ این پاداش شماست و از کوشش‌تان سپاسگزاری شده است. خداوند در این آیه شریفه از بخشش و کرم خانواده امام علی (علیه‌السلام) در اطعام مسکین در عین روزه‌دار بودن و گرسنگی خویش تشکر می‌کند.

از امام باقر (علیه‌السلام) روایت شده است که می‌فرمود: چهار چیز در هر کس باشد خداوند متعال برای او خانه‌ای در بهشت بنا می‌کند: کسی که به یتیمی پناه دهد، به ضعیفی رحم کند، با پدر و مادرش مهربان باشد و با برده و زبردست خود مدارا کند؛ بنابراین تفصل و کرامت یکی از ویژگی‌های اصلی خاندان اهل بیت (علیهم‌السلام) و امامان و امامزادگان است. این اصل در قالب جود و بخشش، کمک به یتیمان، نیازمندان و مستمندان و فقرا و در راه‌ماندگان تجلی می‌یافته است؛ بنابراین توسعه و برنامه‌ریزی و طراحی بقاع متبرکه و حرم‌های مطهر آن بزرگواران نیز باید محلی برای تجلی این مهم باشد. ارتقای کارکردهای حرم به‌عنوان مجموعه‌ای چندمنظوره با کانونیت زیارت و عبادت، به همراه مراکز کمک به نیازمندان، یتیمان و فقرا، راهبردی کارآمد در توسعه بقاع متبرکه است. این راهبرد، با توجه به مقیاس عملکردی حرم، نیازهای شهر و محیط پیرامون و ... می‌تواند در قالب زائرسرا، موسسه‌خیریه، مراکز نگهداری از ایتم، مرکز حمایت از آسیب‌های اجتماعی و ... محقق شود. این قبیل نیازها و مسائل که در جامعه معاصر به اشکال مختلف وجود دارد، می‌تواند با پیشگامی بقاع متبرکه یا همکاری با نهادهای مسئول یا هدایت واقفان و خیران

به اصل تفضّل و کرامت تجلی یابد. امر تفضّل و کرامت بقاع متبرکه را می‌توان در آسیب‌های اجتماعی که امروزه گریبان‌گیر جامعه شده است در قالب حمایت از یتیمان و کودکان کار و خیابان، حمایت از زنان آسیب‌دیده اجتماعی و حمایت از افراد بی‌خانمان محقق کرد.

مودّت خاندان رسالت یکی از راه‌هایی است که انسان را به رضایت خداوند رهنمون می‌شود. مَوَدّت کلمه‌ای عربی به معنای دوست داشتن و اصطلاحی برگرفته از آیه مودت است که بنا بر این آیه و روایاتی از جمله حدیث باب حطه و نیز سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مودت اهل بیت علیهم السلام واجب شمرده می‌شود. در آیه مودت دوستی خویشاوندان پیامبر صلی الله علیه و آله مزد رسالت آن حضرت معرفی شده است. مقصود از قریبی (خویشاوندان) در این آیه همان کسانی‌اند که آیه تطهیر در مورد آنان نازل شده است. مهربانی و رابطه محبت‌آمیز بین خاندان اهل بیت علیهم السلام و سایرین زبازند در طول تاریخ اسلام بوده است. مودّت و مهربانی امامان و امام‌زادگان می‌تواند در حرم مطهر ایشان نیز متجلی شود. امری که در طول تاریخ در حریم‌های متعددی به شکل‌های گوناگون تجلی یافته است. نموده‌های این تجلی در بقاع متبرکه عبارتند از: ۱. رابطه محبت‌آمیز بین امام (یا امام‌زاده) و زائران ۲. رابطه محبت‌آمیز بین خادمین و مسئولان و زائران در ورود، حضور و بدرقه افراد ۳. رابطه مودّت‌آمیز بین بقعه متبرکه و بناها و فضاها پیرامون و هم‌نشینی مهربانانه جمیع بناها و فضاها و بقعه شریف ۴. رابطه مودّت‌آمیز بین کارکرد بقعه متبرکه و کارکرد بناها و فضاها پیرامون.

۲-۵. مؤلفه عملکردی

گردشگری مذهبی و زیارتی یکی از انگیزه‌های مهم گردشگری در جهان است. این نوع گردشگری یکی از پایدارترین انواع گردشگری‌هاست. این نوع گردشگری علاوه بر نقش مثبت در تقویت دین و مذهب، تاثیر مثبت در عمران و آبادانی منطقه نیز می‌شود (زنگ‌آبادی و باقری کشکولی، ۱۳۹۲: ۷۷۱-۷۷۲). اماکن مقدس به دلیل فراهم کردن امکان دستیابی به رضایت معنوی و کشف مکان‌های جدید، سنت‌ها و آداب و رسوم بومی، نقطه عطفی در جذب جهانگرد را تشکیل می‌دهند (Cohen, 1992:33). توسعه گردشگری به‌عنوان یک پدیده فرهنگی مذهبی موجب می‌شود که فرصت کافی برای تبادل فرهنگی و اجتماعی بین گردشگر و جامعه میزبان به وجود آید (پاپلی یزدی و سقایی، ۱۳۹۰، ۸۹). در گردشگری مذهبی، مزایایی همچون وجود بقاع متبرکه، مراسم و آیین‌های مذهبی، وجود امکانات اقامتی، فرصت‌های خرید و جاذبه‌های گردشگری و دستیابی به آرامش روحی و معنوی باعث جذابیت بیشتر این اماکن می‌شوند (Prentice, 1993:62).

ارسن شهری، به‌عنوان مجموعه‌ای که هویت و اصالت خود را از مرکز مذهبی اعم از مسجد، بقعه متبرکه و حرم مطهر بزرگان دینی و مذهبی می‌گیرد، با کنار هم قرار دادن طیفی متنوع از کاربری‌های گوناگون اعم از مذهبی، علمی، آموزشی و پژوهشی، فرهنگی، اجتماعی، بهداشتی و درمانی، خدماتی، نمایشگاهی، تفریحی و پذیرایی مجموعه‌ای کامل و پاسخگو برای نیازهای مختلف زائران و مراجعان فراهم می‌کند. مجاورت کاربری‌های متنوع گرداگرد حرم و بقعه، از معنویت و تقدس فضای مذهبی برخوردار می‌شوند. وجود تعلق خاطر بالا و خاطره‌انگیزی این مجموعه‌ها، آن‌ها را به‌عنوان نشانه‌ها و نمادهایی در اذهان مراجعان و شهروندان تبدیل می‌کند. از نظر اداری، ارسن شهری از خوانایی بالایی برخوردار بوده و در تصویر ذهنی مردم نقشی پررنگ و شاخص دارد. وجود فرم‌های متنوع و اصیل هندسه ایرانی اسلامی در فضاهای ارسن شهری، خط آسمانی زیبا و منظر شهری خاطره‌انگیزی را به‌وجود می‌آورد. این مجموعه‌ها از نظر اجتماعی، مراکزی سرزنده و با رونق محسوب می‌شوند و حضور مداوم زائران و مراجعان، سرزندگی اجتماعی، رونق اقتصادی و امنیت مجموعه را تضمین می‌نماید و تمامی اجزای ارسن شهری هویت خود را از مرکز مذهبی و بقعه می‌گیرند. فعالیت اجتماعی و اقتصادی، خدمات‌رسانی با هدفی متعالی انجام می‌گیرد. یکی از مهم‌ترین نکات شاخص ارسن شهری این است که اهداف زیارتی، مذهبی و خدمات‌رسانی و خدمت به مراجعان بر منافع شخصی غالب است. قرارگیری فضاهای آموزشی، علمی و پژوهشی نظیر کتابخانه و حوزه علمیه، موزه و نمایشگاه‌ها و دارالقران مجموعه ارسن شهری را به فضایی برای تعالی انسان، رشد معنوی و پرورش اخلاقیات و فضائل علمی و اخلاقی تبدیل می‌نماید. به طوری که حضور در چنین فضاهایی، علاوه بر ارتقای معنویت زائر و مراجعه‌کننده، وی را به سوی اهداف متعالی دینی و مذهبی سوق می‌دهد.

۲-۶. مؤلفه ساختار و کالبدی شهری

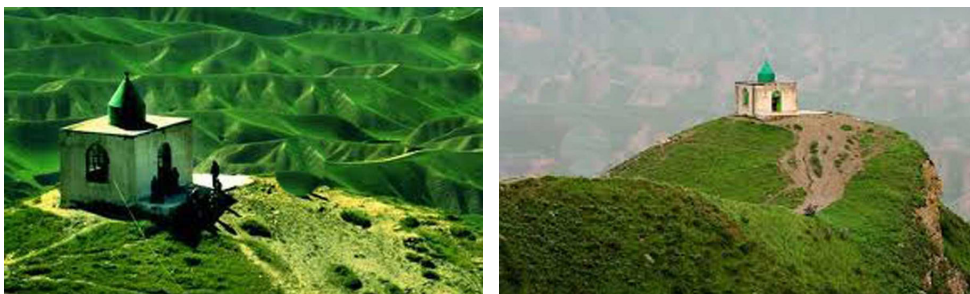
فضاهای مذهبی، هم از نظر کالبدی در بافت زمینه‌ای خود مرکزیت دارند و هم از نظر مقیاس و فرم بر بافت پیرامونی خود تسلط دارند. قرارگیری مکان‌های مذهبی در مکان‌های خاص مانند مراکز شهرها و محله‌ها و نقش ساختاری آن‌ها در استخوان‌بندی شهرها و محله‌ها، دلیلی بر این مهم است. گاهی اوقات مسیرهای پیاده مراکز شهری و محله‌ای نیز با فضاهای مذهبی درهم‌تنیده است مانند بافت مسجد جامع یزد یا تکیه‌های قدیمی در مراکز محله بافت قدیمی نایین. اهمیت مراکز مذهبی و توجه مردم و حکومت‌ها در دوران بعد از اسلام باعث توسعه شهرها با مرکزیت فضاهای مذهبی شده است. توسعه بافت شهری با مرکزیت حرم امام رضا (علیه السلام) در شهر مشهد و حرم امام‌زاده‌ها در شهرهای قم، شیراز و بسیاری از شهرها و روستاهای ایران بسیار بارز

و روشن است، به طوری که بسیاری از این مراکز در گذشته بیرون محدوده واقع بوده، ولی با اهمیت و توجه وافر شیعیان، توسعه با محوریت این مراکز انجام شده است (مولائی، ۱۴۰۰: ۸۲).

امامزادگان در آفرینش، نگهداری و تداوم عناصر فرهنگ شیعی به طور مستقیم و غیرمستقیم دخالت دارند. بخش عمده‌ای از محتوی فرهنگ عامه شیعه به برکت وجود مشاهد و مقابر اعقاب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و در باب هویت، معارف مذهبی، تاریخ، ادبیات و هنر غنی‌سازی شده است (ابوالحسنی ترقی و توسلی کوپایی، ۱۳۹۲: ۲۸-۲۹). زیارتگاه‌ها به عنوان مراکز فرهنگی و مذهبی و اجتماعی در ساختار شهر نقش آفرینی می‌کنند. این مراکز با تحت الشعاع قرار دادن فعالیت‌های اجتماعی و اقتصادی، منطقه را به یک شهر زیارتی تبدیل می‌کنند (سلطان‌زاده، ۱۳۷۳: ۴۵). نمونه بارز این تاثیر و ایجاد شهر زیارتی، شهرهای مشهد، قم و آران و بیدگل است که کانون شکل‌گیری شهر و بافت شهری محسوب معاصر می‌شوند.



شکل ۳. تنوع فرم‌ها، رنگ‌ها، فضاها، زیبایی و تنوع در خط آسمان مجموعه حرم حضرت شاه‌عبدالعظیم حسنی علیه السلام؛ شهری (منبع: نگارنده)



شکل ۴. امامزاده خالد نبی در شهرستان کلاله استان گلستان (منبع: <http://www.emamzadegan.ir>)

حرم حضرت معصومه علیها السلام؛ شهر قم بعد از هجرت حضرت معصومه علیها السلام به این شهر، به پایگاه

شیعیان تبدیل و حرم مطهر آن حضرت، مرکز نشر علوم و معارف دینی شد. شهر قم دارای القابی همچون شهر کریمه اهل بیت، حرم اهل بیت، شهر علم، استراحتگاه مومنین، دارالموحیدین و پایتخت فرهنگی جهان شیعه است. شهر قم سابقه سکونت قبل از اسلام را نیز داشته است، اما پس از دفن حضرت فاطمه معصومه (علیها السلام)، خواهر امام رضا (علیه السلام)، در این آن، شهر با مرکزیت حرم آن حضرت گسترش گسترش یافته است. فضاها و بناهای این مجموعه آرامگاهی در طول تاریخ از جمله دوره‌های آل مظفر، صفویه، قاجاریه و جمهوری اسلامی توسعه یافته است. حرم حضرت معصومه (علیها السلام) به صورت مجموعه آرامگاهی و ارسن زیارتی عظیمی است که شامل صحن‌ها و شبستان‌های متعدد و دیگر عملکردهای فرهنگی، آموزشی، تجاری و خدماتی است. از جمله مسجد فیضیه قم، قبرستان شیخان، بازار تاریخی قم و حوزه‌های علمیه است که نقش مهمی در نشر معارف شیعه و هویت ایرانی اسلامی دارند.



شکل ۵. بقاع متبرکه کانون شکل‌گیری بافت‌های شهری؛ پیدایش شهر قم با مرکزیت حرم حضرت معصومه (علیها السلام) (منبع: نگارنده)

توسعه حرم حضرت معصومه (علیها السلام) در دهه‌های گذشته شامل توسعه صحن‌ها و شبستان‌های جدید، فضاها خدماتی و پشتیبان زیارت، فضاها ورودی و پیش فضاها حرم، پیاده‌راه‌ها و گذرهای سنگفرش پیرامون حرم از اقدامات مثبت و مطلوب است. این فضاها و بناها در مجموع شهر زیارتی را ایجاد کرده‌اند که زائران و مجاوران و شاغلان در این شهر زیارتی، در فضایی معنوی و مناظر اسلامی ایرانی حضور می‌یابند و فعالیت می‌کنند.

در کنار این اقدامات ارزشمند، بافت پیرامون حرم حضرت معصومه (علیها السلام) در قم در دهه‌های اخیر تحولات فضایی کالبدی و عملکردی قابل توجهی داشته است که از جمله می‌توان به احداث مونوریل بدون رعایت حریم ارتفاعی حرم اشاره کرد. همچنین احداث مراکز تجاری بدون توجه به الگوی معماری و شهرسازی اسلامی در نزدیکی حرم مطهر یکی دیگر از این مصادیق است که بدون توجه به باید و نبایدهای شهر زیارتی بویژه در پیرامون حرم مطهر شکل گرفته است.

در بازآفرینی بافت شهرهای زیارتی توجه به شاخص معنویت در کالبد و مناظر فضاها و بناها و نیز عملکردها و فعالیت‌های آن ضروری است. این امر نیازمند اعتدال در ساخت و سازها و عملکردهاست که هرگونه بارگذاری بیش از حد ساختمانی و خودروها و حمل و نقل مزاحم و ازدحام کاربری‌های تجاری موجب تضعیف معنویت در مجموعه شهر زیارتی می‌شود. آرامش شهر زیارتی مستلزم تعدیل کالبد و فضا (ساختمان‌ها و فضاها) است که علاوه بر ارتفاع کم بناها و مقیاس انسانی و مناسب آن‌ها، الگوی معماری و شهرسازی قابل ادراک و کارآمد را می‌طلبد.



شکل ۳. ساختمان تجاری تازه احداث (سمت راست) مونوریل شهر قم (سمت چپ) پیرامون حرم حضرت معصومه (علیها السلام) (منبع: نگارنده)

۳. بحث و یافته‌های پژوهش

خداوند در قرآن، انسان را به سفر کردن برای تفکر و تأمل در خلق الهی و عبرت گرفتن توصیه می‌نماید. این موضوع در سوره انعام آیه ۱۱؛ سوره نمل آیه ۶۹؛ سوره عنکبوت آیه ۲۰؛ سوره روم آیه ۴۲ و سوره سبا آیه ۱۸ مشتمل بر توصیه خداوند بر عبارت «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ» است که بر سیر و مسافرت با نیت خداشناسانه و عبرت گرفتن تأکید می‌کند.

یکی از وجود مشترک و وحدت‌بخش شیعیان، وجود مقابر و مشاهد متبرکه امامزادگان و زیارت ایشان در اقصی نقاط ایران است و نقش مهمی در هویت ایرانی اسلامی دارند. در گذشته، اغلب جوامع شیعی زیر بار ظلم و ستم و محدودیت‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی، تبعیض‌ها و بی‌عدالتی‌های متعددی از طرف حکومت‌های اموی، عباسی و ... بوده‌اند. مشاهد و مزار متبرکه امامان و فرزندان ایشان با غنا بخشیدن به تاریخ و ادبیات مذهبی، امیدها را زنده نگه داشته، مأمن، ملجأ و پناهگاهی برای شیعیان و پیروان خویش بوده‌اند. این اماکن کارکردهای گوناگونی داشته‌اند: زیارت و راز و نیاز با خدا، پناهگاهی برای بی‌پناهان و مظلومان، حفظ امنیت فیزیکی باورمندان خویش، تقویت باورها و عقاید دینی، انسجام‌بخشی و تعلق خاطر یافتن پیروان، بستر و نقطه عطف جغرافیایی برای شیعیان برای سکونت در پیرامون بقعه متبرکه و شکل‌گیری سکونتگاه‌های شهری و روستایی با مرکزیت حرم امامزادگان، شکل‌گیری و تقویت هویت جامعه شیعی.

جدول ۱. ابعاد مختلف بقاع متبرکه و هویت شهرهای زیارتی

مؤلفه‌های هویتی	مصادیق و نقش بقاع متبرکه در هویت شهرهای زیارتی	نمونه‌ها و مصادیق
مؤلفه تاریخی	هجرت امامزادگان برای پیوستن به امام رضا (علیه السلام) و مقابله حکومت مامون عباسی با ورود آن‌ها؛ پناه‌گزینی و سکونت امامزادگان در روستاها و شهرهای اقصی نقاط ایران؛ احداث آرامگاه برای امامزادگان در گذر زمان	امامزاده سلطان محمد (علیه السلام) در مشهد اردهال؛ امامزاده شاهچراغ شیراز و شاهزاده حسین (علیه السلام) در قزوین
مؤلفه اعتقادی	مکانی قدسی برای نزدیکی به پروردگار و اتصال قلب و روح زائر و مومن به خالق	اعتقاد به توسل و شفاعت اهل بیت (علیهم السلام)
مؤلفه اجتماعی و فرهنگی	مکان اجتماع مردم، مکانی برای تعاملات اجتماعی، کانون آموزش و پرورش انسان، مکان نذر و نیاز و ... نمایانگر فرهنگ اسلامی و شیعی، مکانی برای برگزاری آیین‌های اسلامی و ایرانی	صحن‌ها و شبستان‌های حرم‌های مهبط به‌ویژه حرم امام رضا (علیه السلام)
مؤلفه معنوی	مکانی آرامش‌بخش، به دور از هیاهو و تنازعات دنیوی، پناهگاهی امن و ملجأی برای دردمندان و متوسلان؛ مقصد زائران و ارادتمندان به اهل بیت (علیهم السلام)؛ سفری برای کسب معنویت و فیض دنیوی و اخروی	معنویت و حال و هوای معنوی حرم‌های مهبط در ایام عادی و مناسبت‌های مذهبی
مؤلفه عملکردی	شکل‌گیری ارسن شهری به صورت مجموعه‌ای از عملکردهای مکمل زیارت پیرامون بقاع متبرکه؛ بقاع متبرکه عامل شکل‌گیری گردشگری زیارتی و گردشگری مذهبی	ارسن شهری حرم مهبط حضرت معصومه (علیها السلام) و حرم مهبط امام رضا (علیه السلام)
مؤلفه کالبد و ساختار شهری	منشأ شکل‌گیری شهرها و سکونتگاه‌های متعدد در ایران؛ نشانه و نماد مذهبی شاخص و خوانا؛ گره و کانون شهری برای گشایش گره‌های درونی و باطنی	نقش حرم مهبط حضرت معصومه (علیها السلام) و امام رضا (علیه السلام) در شکل‌گیری و رشد شهرهای قم و مشهد

بازآفرینی بقاع متبرکه در شهرهای زیارتی ایران با هدف ارتقای کمی و کیفی گردشگری زیارتی، نقش موثری در هویت ایرانی اسلامی دارد. برای این امر باید به تمامی مؤلفه‌ها و متغیرهای هویت ایرانی اسلامی بقاع متبرکه توجه شود. همچنین راهبردهای اصلی برای تعمیق و ارتقای هویت ایرانی اسلامی با محوریت بقاع متبرکه عبارتند از: معنویت، نشر معارف دینی، جامعیت مجموعه مذهبی، نشانه و نماد ایرانی اسلامی، تامین زیرساخت‌های گردشگری زیارتی. در این راستا راهبردهای بازآفرینی شهرهای زیارتی با محوریت بقاع متبرکه نیازمند الگوی معماری و شهرسازی اسلامی با بناها و فضاهای هویت‌مند و پاسخگو و کارآمد برای زائران و کاربران است. همچنین این امر می‌تواند در لایه‌های چندگانه زیارتی، مکمل زیارت، خدماتی و پشتیبانی زیارتی، خدماتی و پشتیبانی رفاهی، فضاهای اقامتی، فرهنگی و اجتماعی و تجاری بازتعریف شود: ۱. لایه فضاهای زیارتی شامل شبستان‌ها و صحن‌های مختص زیارت فردی و خانوادگی که برای نماز و نیایش و مراسمات مذهبی هم استفاده می‌شود. ۲. لایه فضاهای مکمل زیارت شامل فضاهایی همچون وضوخانه، کفش‌داری‌ها، اتاق‌های پاسخگویی به مسائل شرعی، اتاق‌های صوت و تصویر، دفاتر خادمین و مدیریت حرم و ... ۳. لایه فضاهای خدماتی و پشتیبانی شامل کتابخانه، فضاهای آموزشی و پژوهشی، فضاهای چندمنظوره خدماتی همچون محل جمع‌آوری نذورات، قرائت‌خانه‌ها، سرویس‌های بهداشتی و ... ۴. فضاهای خدماتی و پشتیبانی رفاهی زائران شامل زائرسرا، موزه، دارالشفاء، کلانتری، فروشگاه‌های زائر، اقامتگاه‌های زائران. البته درخور ذکر است که مقیاس این فضاها به نوع عملکرد هر یک از بقاع متبرکه بستگی دارد و ممکن است برخی از این فضاها در یک حرم ضروری نباشد که این امر در طرح توسعه بقاع متبرکه باید لحاظ شود.

جدول ۲. مؤلفه‌ها و راهبردهای تعمیق و ارتقای هویت ایرانی اسلامی با محوریت بقاع متبرکه

مؤلفه‌های هویتی	شاخص‌ها	راهبردهای تعمیق و ارتقای هویت ایرانی اسلامی با محوریت بقاع متبرکه
مؤلفه تاریخی	اصالت هویت اسلامی ایرانی	احترام به زمینه‌های مذهبی در طراحی بناها و فضاهای شهر زیارتی؛ تجلی رویدادهای تاریخی مذهبی در فضاهای شهری؛ احیای معارف، آیین‌های فرهنگی مذهبی؛ احترام به زمینه از قبل موجود در طراحی ارسن شهری؛ انعکاس هویت تاریخی مکان در توسعه ارسن شهری؛ حفظ حریم نشانه‌ها و نمادها از نظر بصری و ارتفاعی؛ ماندگاری نشانه‌ها در گذر زمان و تبدیل به نماد؛ احترام به زمینه از قبل موجود در طراحی ارسن شهری؛ انعکاس روح زمان در توسعه خدمات شهری و زئران
مؤلفه اعتقادی	نشر معارف دینی- مذهبی	به خاطر سپردن معارف دینی در اذهان عمومی، توجه به معارف به‌عنوان زمینه‌های حقیقی؛ توجه به تمامی گروه‌های سنی و جنسی زائران؛ توجه به احکام و اخلاق اسلامی در توسعه مجموعه آرامگاهی؛ نشانه‌های مذهبی ماندگار و خوانایی فضا؛ امکان مشارکت مردم، خیران، واقفان در زیرساخت‌های رفاهی

توسعه کانون‌های فرهنگی مذهبی؛ مراکز مذهبی کانون گردهمایی و اجتماعات مردمی؛ فرهنگ‌سراها و اشاعه معارف؛ عزم اجتماعی در نشر معارف دینی در عمل؛ توسعه فرهنگ دینی و مذهبی ارسن شهری؛ ایجاد فضاهای چندمنظوره برای رویدادهای مختلف؛ نشانه‌ها و نمادهای فرهنگی؛ اجتماعات آیینی و فرهنگی نشانه و نماد شهر و منطقه؛ توسعه امکانات رفاهی با رویکرد فرهنگی	رهنگ اسلامی ایرانی سبک زندگی شیعی	مؤلفه اجتماعی و فرهنگی
فضاهای شهری معنوی با امکان انکشاف و شهود برای انسان؛ خوانایی شهر معنوی و تصویر ذهنی شاخص با عناصر مذهبی؛ تربیت و پرورش انسان‌های وارسته و عالم؛ طراحی ارسن شهری با فضاهای معنوی و با هندسه ایرانی اسلامی؛ مجموعه‌های خوانا و با سلسله‌مراتبی از ورودی شهر تا فضاهای زیارتی؛ نشانه‌های مذهبی تعالی‌گرا همچون گنبد، علم، نخل؛ احداث امکانات خدماتی با الهام از الگوی مراکز مذهبی؛ طراحی فضاهای خاطره‌انگیز و ماندگار در تصویر ذهنی افراد	معنویت اسلامی معاد باوری	مؤلفه معنوی
توسعه کارکردهای دینی و مذهبی با حال و هوای معنوی؛ تحقق معارف دینی در تمامی کارکردها؛ ترکیب کارکردهای فرهنگی، علمی، پذیرایی و خدماتی؛ همه فعالیت‌ها و عملکردها نشانه خدامحوری؛ ایجاد خدمات عمومی برای شهروندان (پارکینگ و ...)	کارآیی و پاسخدهی آسایش و آرامش همه شمولی	مؤلفه عملکردی
طراحی فضاهای شهری معنوی، توسعه فرم‌های معنوی در فضاهای شهری؛ گنبد و مناره نقاط عطفی در خط آسمان و منظرشهر؛ توسعه مراکز علمی پژوهشی معارف اسلامی؛ تجلی معارف دینی در زندگی مردم؛ منظر فرهنگی آموزه‌های اصیل اسلامی؛ طراحی مجموعه‌های مذهبی به‌عنوان ارسن شهری؛ وحدت فرمی و کالبدی مجموعه؛ منظر فرهنگی متناسب با قوانین اسلامی (اعتدال، هماهنگی و ...؛ فضاها، نشانه‌ای از مفاهیم معنوی و زیارتی؛ فرم‌ها همگی نشانه مذهبی؛ منظر شهری نمادین مانند تالو گنبد بقاع متبرکه؛ ایجاد فضاهای رفاهی برای زائران (زائرسرا، درمانگاه و ...؛ طراحی معناگرایانه و خلق فرم‌های معنوی؛ ایجاد منظر آرامش‌بخش با معماری اسلامی	هویت اسلامی مناظر اسلامی ایرانی پایداری ایمنی ماندگاری همه شمولی	مؤلفه کالبد و ساختار شهری

۴. نتیجه‌گیری

زیارت بقاع متبرکه یکی از اعتقادات شیعیان مربوط به اصل معاد، نبوت و امامت است که در فروع دین هم در قاب تولی و تبری جایگاه رفیعی دارد. سبک زندگی شیعیان توسل به اهل بیت (علیهم‌السلام) و زیارت آن‌ها آرامش و معنویت و صف‌ناپذیر به زائران می‌دهد. هویت سکونتگاه‌ها می‌تواند بر اساس امامزاده‌ها به‌عنوان قلب تپنده شهرها و روستاها مطالعه شود. این امامزاده‌ها ضمن تداوم حیات پایدار از طریق آیین زیارت، در مناسبت‌های خاص به کانون برگزاری آیین‌ها و سنت‌های دینی و مذهبی به‌ویژه جشن‌ها، اعیاد و عزاداری‌های تبدیل می‌شوند. در بعد کالبدی، امامزاده‌ها، در نقاط کلیدی و ساختاری شهرها و روستاها قرار دارند. در این راستا ارتباط و اتصال فضاهای امامزاده با اجزا و عناصر پیرامون خود به‌ویژه شبکه معابر و مسیرهای اصلی و فرعی، مساجد، بازارها و محله‌های پیرامونی، حائز اهمیتی قابل توجه در طراحی شهری سکونتگاه‌های مذکور است. در اغلب شهرها، توسعه شهر با محوریت امامزاده‌ها انجام شده است. به‌عنوان مثال در توسعه شهرهای قم و آران و بیدگل امامزاده‌ها به‌عنوان شهرآفرین عمل کرده و بافت شهری در پیرامون امامزاده در طول زمان شکل گرفته‌اند.

مجموعه امامزاده‌ها دارای شاخصه‌های ممتاز و متمایز مهمی در هویت بصری شهر هستند. گنبد،

مناره‌ها و ورودی‌های امامزاده‌ها با قرار گرفتن در خطوط دید عابران و ساکنان و تشکیل محورهای دید راهبردی، خط آسمان زیبا و منظر شهری خاطره‌انگیزی را در شهرهای مربوطه ایجاد می‌کنند. به‌طور کلی جایگاه امامزاده‌ها در بعد هویت کالبدی شهرهای ایرانی می‌توان گفت:

- کمک به شکل‌گیری خط آسمان زیبا، بدیع و خاطره‌انگیز؛ به طوری که گنبد، مناره‌ها و سردر مجموعه به‌عنوان نقاط عطف این خط آسمان محسوب می‌شوند.

- نظاره رنگ‌های شاخص، زیبا و دلنواز به کار رفته در کالبد امامزاده احساس آرامش و خوشایندی خاصی را انسان القا می‌نماید. رنگ‌های آبی، طلایی، سبز، کرم در بدنه‌ها، گنبدها و مناره‌ها از نمونه‌های قابل ذکرند.

- فرم‌ها و رنگ‌های خاصی که در مجموعه امامزاده استفاده شده‌اند به‌عنوان نشانه‌ها و نمادهای مهمی در تشخیص، جهت‌یابی، خوانایی فضاها و مکان‌ها ایفا می‌نمایند. مانند گنبدها، مناره‌ها، سردرها، قوس‌ها، بازشوها، سقف، حوض و ... که از دور خودنمایی می‌کنند نشانه‌هایی در مقیاس شهر و بخش‌های شهری عمل کنند.

- کاربری‌ها و فعالیت‌هایی که در زمان‌های مختلف در امامزاده به وقوع می‌پیوندند از تنوع، هماهنگی و پویای خاصی در شکل، رنگ، مقیاس و اندازه، حس و حال و ... برخوردارند. مثلاً در آیین زیارت فردی و جمعی، عزاداری‌ها، نمازهای فردی و جمعی، گروه‌های مختلف در حال انجام فعالیت یا تعامل و ... از این نمونه‌ها هستند. یا پرچم‌های سیاه و سبز، علم‌ها و بیرق‌ها، سفره‌های نذر و سقاخانه‌ها، آذین‌بندی‌های نورانی و رنگی در مناسبت‌ها و ... بخشی دیگر از هویت پویای بصری امامزاده‌ها هستند.

- هماهنگی و تنوع در مصالح (کاشی‌کاری، گچ‌کاری، آینه‌کاری، اجرکاری، سنگ‌کاری)؛ هماهنگی در تزیینات و رنگ‌ها؛ هماهنگی و تنوع در بین زائران.

بقاع متبرکه نقش مهمی در هویت ایرانی اسلامی دارد که می‌توان آن را در حوزه گردشگری زیارتی به کار گرفت. قابلیت‌های این رویکرد در ابعاد مختلف این امکان را به مدیریت شهری و جامعه می‌دهد تا با جامع‌نگری و اتخاذ رویکردی زمینه‌گرا، نیازهای مختلف فرهنگی، اجتماعی، فراغت و دیگر کارکردهای شهری تامین شود. این نیازها شامل معنویت در شهر و فضاهای شهری، نشر و اشاعه علوم و معارف دینی و مذهبی، ایجاد مجموعه‌های جامع مذهبی (ارسن شهری)، تامین زیرساخت‌های خدماتی و رفاهی گردشگران مذهبی و زائران است که در ابعاد مختلف راهکارهای کاربردی را دارا هستند.

منابع و ماخذ

- ابن بابویه، ابوجعفر محمد بن علی. (۱۴۰۴ق). **من لا یحضره الفقیه**. به کوشش علی اکبر غفاری. قم: نشر گوناگون.
- ابن بطوطه. (۱۳۷۰). **سفرنامه ابن بطوطه**. ترجمه محمدعلی موحد. تهران: انتشارات آگاه.
- ابن فندق. (۱۳۶۱). **تاریخ بیهق**. بی جا: کتابفروشی فروغی.
- ایازی، سیدعلی نقی. (۱۴۰۰). «بایسته‌های ادب حضور در زیارت با رویکرد مبتنی بر نظریه زمینه‌ای (مطالعه موردی حرم رضوی)». **پژوهشنامه حج و زیارت**. سال ششم. شماره دوم. صص: ۱۵۹-۱۹۰.
- ادیب، عباسعلی. (۱۳۷۰). **هدیه‌العباد**. اصفهان: انتشارات صغیر.
- بهرامی کیان، زهرا؛ اکبری، علی. (۱۴۰۱). «تحلیل امر ذهنی در نشانه‌شناسی مکان به‌مثابه مبنای مداخله در اماکن مقدس (نمونه موردی: حرم حضرت عبدالعظیم)». **پژوهش‌های معماری اسلامی**. ۱۰(۳). صص: ۶۹-۸۵.
- جعفریان، رسول. (۱۳۸۰). **تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن دهم هجری**. قم: انتشارات انصاریان.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۴). **مفاتیح‌الحیاه**. چاپ اول. ویراست دوم. قم: نشر اسرا.
- حسینی جلالی، محمدحسین. (۱۳۷۹). **مزارات اهل‌البیت و تاریخها**. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- حیاتی، حامد؛ گمراوی، کاظم. (۱۴۰۰). «گونه‌شناسی و بررسی تطبیقی معماری بقاع متبرکه دوره اسلامی (مطالعه موردی: بقاع تاریخی شهرستان شوشتر)». **اندیشه معماری**. ۵(۹). صص: ۴۰-۵۴.
- دلبری، شهربانو. (۱۳۹۲). «توجه جغرافیدانان مسلمان به زیارت و دیدار مشاهد متبرکه». نخستین کنگره بین‌المللی امامزادگان. **سازمان اوقاف و امور خیریه استان اصفهان و دانشگاه اصفهان**. جلد دوم. صص: ۷۴۷-۷۶۹.
- زجاجی، مجید. (۱۳۹۲). «اهمیت زیارت ائمه هدی و امامزادگان عظیم‌الشان». نخستین کنگره بین‌المللی امامزادگان. **سازمان اوقاف و امور خیریه استان اصفهان و دانشگاه اصفهان**. جلد دوم. صص: ۶۵۹-۶۸۲.
- سلطان‌زاده، حسین. (۱۳۷۳). **روند شکل‌گیری شهر و مراکز مذهبی در ایران**. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- سجادی، علی. (۱۳۹۲). «خاستگاه تاریخی بناهای آرامگاهی استان خوزستان در دوره اسلامی». نخستین کنگره بین‌المللی امامزادگان. **سازمان اوقاف و امور خیریه استان اصفهان و دانشگاه اصفهان**. جلد دوم. صص: ۸۱۷-۸۴۵.
- سیدیان، سیدعلی. (۱۴۰۱). «رهیافتی بر استخراج الگوی توسعه بقاع متبرکه امامزادگان در استان مازندران، مطالعه موردی: تهیه طرح جامع آستان مبارکه امامزاده حسن (علیه‌السلام) هادی شهر». **طرح پژوهشی** خاتمه یافته در دانشکده هنر و معماری دانشگاه مازندران.

- شادقزوینی، پریسا. (۱۳۹۳). «تجلی باورهای شیعی در مضامین عاشورایی دیوارنگاره‌های بقاع متبرک گیلان». *شیعه‌شناسی*. ۱۲(۴۵). صص: ۱۳۱-۱۵۶.
- شوشتری، نورالله. (۱۴۰۹). *احقاق الحق وازهاق الباطل*. قم: انتشارات آیه‌الله مرعشی.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۸۷). *تاریخ الامم والملوک*. بیروت: انتشارات دارالترات.
- غروی، مهدی. (۱۳۷۶). *آرامگاه‌ها در گستره فرهنگ ایرانی*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- غیاثی، مهدی. (۱۳۹۷). «ابعاد تمدنی نهاد زیارت در فرهنگ شیعی». *پژوهشنامه حج و زیارت*. سال سوم. شماره دوم. صص: ۱۳۷-۱۶۸.
- فرگاس، جوزف پی. (۱۳۷۹). *روان‌شناسی تعامل اجتماعی (رفتار میان‌فردی)*. ترجمه خشایار بیگی و مهرداد فیروزبخت. تهران: انتشارات ابجد.
- قاعدان، اصغر. (۱۳۸۲). *عتبات عالیات*. تهران: موسسه فرهنگی هنری مشعر.
- قمی، حسن. (۱۳۶۱). *تاریخ قم*. به کوشش سیدجلال تهرانی. تهران: نشر توس.
- گذار، آندره. (۱۳۶۶). *آثار ایران*. جلد دوم. ترجمه سروقد مقدم. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- محمدی ری‌شهری، محمد. (۱۳۸۱). *میزان‌الحکمه*. ترجمه حمیدرضا شیخی. قم: انتشارات دارالحدیث.
- مرعشی، سیدظهیرالدین. (۱۳۶۳). *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*. تهران: نشر گستره.
- منتظرالقائم، اصغر. (۱۳۸۸). *تاریخ امامت*. قم: انتشارات معارف.
- _____ (۱۳۹۲). «جایگاه امامزادگان در نظام‌سازی فرهنگی تمدن نوین اسلامی». *نخستین کنگره بین‌المللی امامزادگان*. سازمان اوقاف و امور خیریه استان اصفهان و دانشگاه اصفهان. صص: ۱۲۲-۱۴۲.
- مقدادی، زهرا؛ حسینی (زرفا)، سید ابوالقاسم؛ ندیمی، هادی؛ نواب، محمدحسین. (۱۴۰۱). «استانگی در معماری بررسی ارتباط و تاثیر مناسک زیارت بر کالبد معماری حرم رضوی با تاکید بر آستانه‌های ورودی». *پژوهشنامه حج و زیارت*. سال هفتم. شماره سوم. صص: ۱۰۵-۱۴۴.
- مولائی، اصغر. (۱۳۹۵). «گردشگری مذهبی در مسیر هجرت امام رضا (علیه‌السلام) در ایران». *پژوهشنامه خراسان بزرگ*. ۷(۲۳). صص: ۸۹-۱۰۴.
- _____ (۱۳۹۸). «بازشناسی جایگاه حرم امامزادگان در هویت شهری با تاکید بر سبک زندگی ایرانی اسلامی». *پژوهش‌نامه سبک زندگی*. ۵(۸). صص: ۲۷-۵۰.
- _____ (۱۴۰۰ الف). «تبیین ابعاد و راهبردهای ارتقای معنویت در شهرهای زیارتی با تاکید بر بقاع متبرکه». *فرهنگ معماری و شهرسازی اسلامی*. ۱(۱). صص: ۱۷۷-۱۹۳.
- _____ (۱۴۰۰ ب). «تبیین ابعاد و راهبردهای ارتقای معنویت در شهرهای زیارتی با تاکید بر بقاع متبرکه». *فرهنگ معماری و شهرسازی اسلامی*. ۱(۱). صص: ۱۷۸-۱۹۳.
- موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت (علیهم‌السلام). (۱۴۰۴). *سخنان علامه طباطبایی درباره امام رضا (علیه‌السلام)*.

قابل دسترسی در پایگاه <https://ahlolbait.com>

هیلسن براند، روبرت. (۱۳۸۹). «مقابر». گردآورنده محمد یوسف کیانی. *معماری ایران (دوره اسلامی)*. ترجمه کرامت‌الله افسر. تهران: انتشارات سمت. صص: ۵۸-۱۱۸.

_____ (۱۳۸۷). *معماری اسلامی*. ترجمه باقر آیت‌الله‌زاده شیرازی. تهران: انتشارات روزنه.

References

- Ibn Babouyeh, A. J. M. I.A. 1983. *Man la yahdrah al-faqih*. By the efforts of Ali Akbar Ghaffari. Qom: Various publications. [In Persian].
- Ibn Battuta. 1991. *Ibn Battuta's Travelogue*. Translated by Mohammad Ali Movaheed. Tehran: Agah Publications. [In Persian].
- Ibn Fandaq. 1982. *History of Bayhaq*. Bija: Foroughi Bookstore. [In Persian].
- Ayazi, S. A. N. 2021. The Etiquette of Attending Pilgrimage with an Approach Based on Grounded Theory (Case Study of the Razavi Shrine). *Hajj and Pilgrimage Research Journal*. Year 6. Issue 2. pp. 159-190. [In Persian].
- Adib, A. A. 1991. *Hediyya al-Ibad*. Isfahan: Saghir Publications. [In Persian].
- Bahramikian, Z.; Akbari, A. 2022. Analysis of the Subjective in the Semiotics of Place as a Basis for Intervention in Sacred Places (Case Study: The Shrine of Hazrat Abdul Azim). *Research on Islamic Architecture*. 10(3). pp. 69-85. [In Persian].
- Jafarian, R. 2001. *History of Shiism in Iran from the Beginning to the Tenth Century AH*. Qom: Ansarian Publications. [In Persian].
- Javadi Amoli, A. 2015. *Mafatih-e-Hayyah*. First Edition. Second Edition. Qom: Asra Publications. [In Persian].
- Hosseini Jalali, M.H. 2000. *Shrines of the Household of the Holy Prophet and Dates*. Mashhad: Astan Quds Razavi Publications. [In Persian].
- Hayati, H.; Gomravi, K. 2011. Typology and Comparative Study of the Architecture of Holy Shrines in the Islamic Period (Case Study: Historical Sites in Shushtar City). *Architectural Thought*. 5(9). pp. 40-54. [In Persian].
- Delbari, Sh. 2013. The Attention of Muslim Geographers to Pilgrimage and Visiting the Sacred Sites. *The First International Congress of Imamzadeh. Endowment and Charity Affairs Organization of Isfahan Province and University of Isfahan*. Volume 2. pp. 747-769. [In Persian].
- Zajaji, M. 2013. The Importance of Pilgrimage to Imams of Guidance and the Great Imamzadeh. *The First International Congress of Imamzadeh. Endowment and Charity Affairs Organization of Isfahan Province and University of Isfahan*. Volume 2. pp. 659-682. [In Persian].
- Soltanzadeh, H. 1993. *The Process of Formation of Cities and Religious Centers in Iran*. Tehran: Cultural Research Office. [In Persian].
- Sajjadi, A. 2013. The Historical Origin of Tomb Buildings in Khuzeestan Province in the Islamic Period. *The First International Congress of Imamzadeh. Endowment and Charity Affairs Organization of Isfahan Province and University of Isfahan*. Volume 2. pp. 817-845. [In Persian].
- Seydian, S.A. 2022. An approach to extracting the development pattern of the holy shrines of Imamzadeh in Mazandaran province, a case study: preparing a comprehensive plan for the holy shrine of Imamzadeh Hassan (AS) Hadi Shahr. A research project completed at the Faculty of Art

and Architecture, University of Mazandaran. [In Persian].

Shadaqzveini, P. 2014. The manifestation of Shiite beliefs in the Ashura themes of the murals of the holy shrines of Gilan. *Shiite Studies*. 12(45). pp. 131-156. [In Persian].

Shushtari, N. 1988. *Righteousness and Righteousness*. Qom: Ayatollah Marashi Publications. [In Persian].

Tabari, M.I.J. 2008. *History of Nations and Kings*. Beirut: Dar al-Turaht Publications. [In Persian].

Gharavi, M. 1997. *Tombs in the Scope of Iranian Culture*. Tehran: Association of Cultural Works and Honors. [In Persian].

Ghiyashi, M. 2018. Civilizational Dimensions of the Institution of Pilgrimage in Shiite Culture. *Hajj and Pilgrimage Research Journal*. Year 3. Issue 2. pp. 137-168. [In Persian].

Fergas, J.P. 2000. *Psychology of Social Interaction (Interpersonal Behavior)*. Translated by Khashayar Beigi and Mehrdad Firouzbakht. Tehran: Abjad Publications. [In Persian].

Qaedan, A. 2003. *The Shrines of the Most High*. Tehran: Mashaar Cultural and Artistic Institute. [In Persian].

Qomi, H. 2002. *History of Qom*. Edited by Seyyed Jalal Tehrani. Tehran: Toos Publications. [In Persian].

Godard, A. 2007. *Works of Iran*. Volume 2. Translated by Saruqad Moghadam. Mashhad: Astan Quds Razavi Research Foundation. [In Persian].

Mohammadi Rey Shahri, M. 2002. *Mizan Hikmah*. Translated by Hamid Reza Sheikhi. Qom: Dar al-Hadith Publications. [In Persian].

Marashi, Seyyed Z.A.D. 1984. *History of Tabaristan, Royan and Mazandaran*. Tehran: Gostareh Publishing. [In Persian].

Montazer Al Qaem, A. 2009. *History of Imamate*. Qom: Maarif Publishing. [In Persian].

_____. 2013. The Place of Imamzadeh in the Cultural Systemization of Modern Islamic Civilization. The First International Congress of Imamzadeh. Endowment and Charity Affairs Organization of Isfahan Province and Isfahan University. pp. 122-142. [In Persian].

Meghdadi, Z.; Hosseini (Zhrfa), S.A.; Nadimi, H.; Navab, M.H. 2013. A Stationary in Architecture: Studying the Relationship and Impact of Pilgrimage Rituals on the Architectural Body of the Razavi Shrine with Emphasis on the Entrance Thresholds. *Hajj and Pilgrimage Research Journal*. Year 7. Issue 3. pp. 105-144. [In Persian].

Molaei, A. 2016. Religious Tourism on the Route of Imam Reza's (AS) Migration in Iran. *Greater Khorasan Research Journal*. 7(23). pp.: 89-104. [In Persian].

_____. 2010. *Tombs*. Compiled by Mohammad Yousef Kiani. Architecture of Iran (Islamic Period). Translated by Keramat-Allah Afsar. Tehran: Samt Publications. pp. 58-118. [In Persian].

Helen Brand, R. 2008. *Islamic Architecture*. Translated by Baqer Ayatollahzadeh Shirazi. Tehran: Rozena Publications. [In Persian].

Cohen, E. 1992. Pilgrimage centers: concentric and exocentric, *Annals of Tourism Research* 19, pp. 33-50.

Prentice, R. 1993. *Tourism and Heritage attractions*, London and New York, Route Ledge.



Analyzing the Critical Discourse of the Ode of the Golden Chains Based on Norman Fairclough's Theory

Hossein Navazani ¹ Ezzat Molla Ebrahimi ²

1. Assistant Professor, Department of Language and Literature, Semnan University, Semnan, Iran
(Corresponding Author): s.navazani@semnan.ac.ir

2. Professor of the Department of Language and Literature, University of Tehran, Tehran, Iran:
www.mbrahim@ut.ac.ir

Article Info

Abstract

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
March 20, 2024

In Revised Form:
July 05, 2024

Accepted:
July 29, 2024

Published Online:
December 22, 2025

In the mysterious world of language, critical discourse analysis opens a new window to discover the hidden layers of the text. This new approach, beyond examining the linguistic structure and aesthetics, seeks to decipher the relations of power and ideology in the text. Based on this, Norman Fairclough's theory of critical discourse analysis, which is introduced in three levels of description, interpretation, and explanation, is one of the most efficient methods for examining texts and discovering meaning at the level of text and metatext. Suleiman al-Salman is a powerful Palestinian poet who lives in Syria and wrote an ode titled "Salas al-Dahab" under the influence of traveling to Iran and visiting Imam Reza (a.s.) in praise and praise of Imam Hammam. In a way, this poem reflects the pains of a poet who has always witnessed the sufferings of the Palestinian people following the occupation of his homeland by the Zionist occupation regime. Therefore, his poem is considered a political-social work. The current research is trying to apply Norman Fairclough's theory of critical discourse analysis to the above-mentioned ode "Salaz al-Dahab" and explore the ideas and discourses hidden in it by relying on the descriptive-analytical method. The results of this research indicate that the poet emphasizes the position and dignity of Imamate and Wilayat in the guidance and prosperity of the Muslim community by using words such as "Al-Imam", "Al-Wali", "Al-Reza", "Nur" at the level of description with an array of repetition. has done At the level of interpretation and considering the situational context of the mentioned ode, including the time and place conditions and the political-social and cultural conditions of the Palestinian and Syrian society, the author aims to create a discourse based

Cite this The Author (s): Navazani, H; Molla Ebrahimi, E (2024). Analyzing the Critical Discourse of the Ode of the Golden Chains Based on Norman Fairclough's Theory : Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 13, Issue 4, Winter 2025, Serial Number 52 – (103- 129)-

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



Publisher: University of Tehran Press

on the resistance and stability of the Palestinian and Syrian people. At the level of explanation, the poet has created a critical discourse based on the betrayal of the normalization of relations and the compromise of some Arab rulers with the Zionist occupation regime by stating the most important reason for the martyrdom of the Imam (a.s.) which was the compromise of some community leaders with the oppressive rulers.

Keywords:

critical discourse analysis, contemporary Arabic poetry, Norman Fairclough, Suleiman Al-Salman.

1. Introduction

Language is an amazing tool to express our thoughts, feelings and experiences. But this powerful tool is not limited to the surface of words. Behind every sentence, there is a world of complex meanings, relationships and structures that critical discourse analysis opens a window to enter this hidden world. Critical discourse analysis does not merely describe language, but seeks to discover the mysteries hidden in it. This new approach looks at language as a reflection of social structures, ideologies and power relations.

Norman Fairclough - a British linguist and researcher - offers an efficient framework for discourse analysis that focuses on text, discourse practice and social performance as ways to examine the content and organization of the text, as well as examine the actions and relationships involved in the production and dissemination of text meanings. Fairclough believes that the title "Critical Discourse Analysis" which today is much more used than critical linguistics and still refers to the analysis of texts similar to quoted and annotated texts (1992: 185). Norman Fairclough presents critical discourse analysis as a method for examining the relationship between language, meaning transmission, power, and social inequality.

Suleiman al-Salman is a Palestinian poet living in Syria who has witnessed the pain and suffering of his community since he was a child, and an important part of his works has always been in defense of the resistance front and condemning the Zionist occupiers and the system of domination and false powers. Therefore, he is known as a socio-political poet. His ode called "Salas al-Dahab" is one of his valuable works, which was written on the subject of Imam Reza (a.s.), the eighth Imam of the Shiites, and under the influence of a trip to the city of Mashhad and the pilgrimage of Imam Hammam. Al-Sulmani wrote the ode "Salas al-Dahab" under the influence of the sufferings of the oppressed people of Palestine and Syria; Therefore, the mentioned ode contains an ideological approach

and a political discourse. In this ode, while expressing the characteristics and virtues of the Imam (a.s.), with symbolic language and the use of literary arrays, he instills valuable concepts about the role of unity centered on the province to the audience. On the other hand, this ode is of great importance in order to create a discourse with the aim of bringing the Sunni and Shiite society together, and the examination and analysis of its discourse components further reveals the necessity of this research.

2. Methods

Based on this, this research tries to analyze the hidden layers of meaning and also the hidden discourses in the text of al-Salman's poem based on Norman Fairclough's critical discourse analysis patterns and answer the following questions with a descriptive-analytical method.

- What are the most important linguistic features of discourse at the level of description?
- What is the situational and intertextual texture of the ode "Salaz al-Dhahab" and what is the relationship between the discourse at the level of explanation and ideological concepts?

3. Discussions and conclusion

The results of the application of the processes presented in the analysis of Norman Fairclough's critical discourse on the ode "Salaz al-Dahab" by Sulaiman Al-Sulman are as follows.

- The element of repetition in the ode "Salaz al-Dahab" focusing on key words; Among them, "Al-Imam", "Al-Wali", "Al-Reza", "Noor" emphasizes the position and dignity of Imamate and Wilayat in the guidance and happiness of the Muslim community; Also, the repetition of words such as "intelligence" and "science" also points to the importance of understanding and learning the society to choose the path of guidance and clinging to the love and guardianship of Imam (a.s.).
- The semantic synonyms in the mentioned ode by using concepts such as: guardianship, guidance, dignity, wisdom in order to promote the ideology and values of Islam, especially to explain the place of leadership and guidance of Imam (AS) in the society.
- The meaning of contrast in this poem expresses the dualities of society and tries to direct ideologies towards a unified society. When the poet says to Imam

(a.s.) that I cure the pains I feel by making love to you; That is, it seeks to depict a society that is overshadowed by oppression, pain and suffering, and humanity and communication with the Imam (a.s.) is the only way to resolve these contradictions.

- The implication of the widespread use of known verbs in the mentioned ode emphasizes the category of enlightenment and explanation of right and wrong. In fact, by using these verbs, the poet is trying to awaken thoughts. By not using indefinite verbs, the poet avoids taqiyyah and expresses his beliefs clearly and shows that his beliefs about Imam (a.s.) are firm. Similarly, the use of indefinite verbs can indicate an attempt to hide or downplay the role of certain people or groups in those events.

- The existence of the literary array of puns in this ode, in addition to indicating the coherence of the mentioned concepts and the unity and integrity of Muslim thought regarding the issue of Imamate, has added to the aesthetic transfer of these concepts to the reader and its impact.

- The ode "Salas al-Dhahab" is based on the context of a situation based on the discourse of resistance and expression of the sufferings of the Palestinian people; Because the poet has always lived with the pains of the Palestinian and Syrian people in different time and place situations. In fact, the poet, as a representative of the Palestinian people, sought refuge in the city of Mashhad and Imam Reza (a.s.) from the pains caused by the oppression of the colonial system, and considers this pilgrimage to relieve his pains.

- At the level of interpretation, the poet tries to prove and promote the virtues of Imam Reza (a.s.) by using intertextual passages from the verses of the Qur'an, which is the holy book of all Muslims, both Shia and Sunni, and to create a discourse based on the role of Imamate in the guidance and happiness of the Muslim community.

- Since al-Salman, understanding the conditions of the Palestinian nation, sees the weakness of the unity of the Palestinian society in the lack of reliance on the guiding leadership, he addressed this important issue in his poem. For this reason, it seems that one of the thoughts and goals of the poet in this ode is to explain the true unity by clinging to the guardianship of the Ahl al-Bayt (AS); Although during the period of British and French colonialism, Palestinian poets, in the conditions of suffocation and fear of the domination system, wrote about their feelings and their people in the form of poetry and with symbolic language; Wali al-Salman, with a clear approach and approaching the boundaries of Shia and Sunni beliefs, introduces the Shia imam as a spiritual support and the secret of the victory of the Palestinian people.

The ode “Salsal al-Dhahab” is a poem by a Palestinian poet who has lived with the pain and suffering of his people and has always used poetry as a work of art to reflect the sufferings of his people and to reflect the oppression, oppression and occupation of the Zionist regime. According to the context of the situation, the present poem can be described as a poem based on the discourse of resistance and the expression of the sufferings of the Palestinian people. In fact, the poet, as a representative of the Palestinian people, took refuge in the Imam (a.s.) from the pains caused by the oppression of the colonial system, and considers this pilgrimage to relieve his pains.

- At the level of explanation, the poet has created a critical discourse about the betrayal of the compromise of some Arab rulers with the occupying Zionist regime by mentioning the pains of the Imam (a.s.) based on the compromise of the Muslim leaders and tribes with the oppressive rulers and leaving the Imam (a.s.) alone. Also, with reference to Imam (a.s.) and the need to fight against oppression, the poet is trying to create a discourse based on confronting and confronting the systems of global power and domination.



تحلیل گفتمان انتقادی قصیده سلاسل الذهب بر اساس نظریه نورمن فرکلاف

حسین نوازنی^۱ عزت ملا ابراهیمی^۲

s.navazani@semnan.ac.ir

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات دانشگاه سمنان، سمنان، ایران (نویسنده مسئول):

www.mebrahim@ut.ac.ir

۲. استاد گروه زبان و ادبیات دانشگاه تهران، تهران، ایران:

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت:	در دنیای امروز تحلیل گفتمان انتقادی با رویکردی نوین، فراتر از بررسی ساختار و زیبایی‌های زبانی، به دنبال رمزگشایی از مناسبات قدرت و ایدئولوژی در متن است. بر همین اساس، نظریه تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف یکی از کارآمدترین شیوه‌ها برای بررسی متون و کشف معنا در سطح متن و فرامتن است. سلیمان السلمان، شاعر فلسطینی الاصل و ساکن سوریه است که قصیده‌ای با عنوان «سلاسل الذهب» را تحت تأثیر سفر به مشهد در مدح و ثنای امام رضا (علیه السلام) سروده است. این سروده سیاسی اجتماعی بازتاب دردهای شاعری است که از کودکی شاهد رنج‌های مردم فلسطین به دست رژیم اشغالگر صهیونیسم بوده است. در واقع، شاعر دردها و رنج‌های جامعه فلسطین را با امام رضا (علیه السلام) بیان می‌کند و با التجا به ایشان به نوعی در پی ایجاد گفتمانی سیاسی با هدف تغییر نگرش‌ها و ایدئولوژی‌های حاکم بر جامعه خویش است. این پژوهش در تلاش است که با تکیه بر روش توصیفی تحلیلی، مؤلفه‌های تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف را بر قصیده مذکور تطبیق دهد و به کشف اندیشه‌ها و گفتمان‌های نهفته در آن بپردازد. نتایج این پژوهش حاکی از آن است شاعر در سطح توصیف با آرایه تکرار و با به‌کارگیری واژگانی مانند: «الإمام»، «الولي»، «الرضا»، «نور» بر جایگاه امامت در هدایت و سعادت جامعه تأکید کرده است. مؤلف در سطح تفسیر درصدد ایجاد گفتمانی بر پایه مقاومت و پایداری مردم فلسطین و سوریه است. در سطح تبیین نیز شاعر با بیان مهم‌ترین علت شهادت امام (علیه السلام)، گفتمانی انتقادی مبتنی بر سازش برخی حکام عرب با رژیم اشغالگر صهیونیستی ایجاد کرده است.
تاریخ بازنگری:	
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	
کلیدواژه‌ها	تحلیل گفتمان انتقادی، شعر معاصر عربی، نورمن فرکلاف، سلیمان السلمان، ایدئولوژی.

استناد: نوازنی، حسین؛ ملا ابراهیمی، عزت: (۱۴۰۳). تحلیل گفتمان انتقادی قصیده سلاسل الذهب بر اساس نظریه نورمن فرکلاف. فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۳، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴، شماره پیاپی ۵۲ - (۱۰۳-۱۲۹).

[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. مقدمه

زبان، ابزاری شگفت‌انگیز برای بیان افکار، احساسات و تجربیات ماست؛ اما این ابزار قدرتمند، تنها به سطح ظاهری کلمات محدود نمی‌شود. در ورای هر جمله، دنیایی از معانی، روابط و ساختارهای پیچیده نهفته است که تحلیل گفتمان انتقادی، دریچه‌ای برای ورود به این دنیای پنهان را به روی ما می‌گشاید. تحلیل گفتمان انتقادی، صرفاً به توصیف زبان نمی‌پردازد، بلکه به دنبال کشف رمز و رازهای پنهان در آن است. این رویکرد نوین به زبان به مثابه انعکاسی از ساختارهای اجتماعی، ایدئولوژی‌ها و روابط قدرت نگاه می‌کند.

نورمن فرکلاف (Norman Fairclough) زبان‌شناس و پژوهشگر بریتانیایی چهارچوبی کاربردی برای تحلیل گفتمان ارائه می‌دهد که به بررسی متن، کنش‌های گفتاری و کارکردهای اجتماعی آن می‌پردازد. فرکلاف معتقد است که عنوان «تحلیل گفتمان انتقادی» امروز کاربرد بسیار بیشتری نسبت به زبان‌شناسی انتقادی دارد و هنوز هم بر تحلیل متونی مشابه متون منقول و مشروح دلالت می‌کند (۱۳۷۹: ۱۸۵). وی تحلیل گفتمان انتقادی را روشی برای بررسی رابطه بین زبان، انتقال معنا، قدرت و نابرابری اجتماعی ارائه می‌دهد.

سلیمان السلمان شاعری فلسطینی الأصل و ساکن سوریه است که از کودکی شاهد درد و رنج جامعه خوبش بوده و بخش مهمی از آثارش همواره در دفاع از جبهه مقاومت و محکوم کردن اشغالگران صهیونیستی و نظام سلطه و قدرت‌های باطل بوده است؛ از این رو، او را شاعری سیاسی اجتماعی می‌شناسند. قصیده او به نام «سلاسل الذهب» از جمله آثار ارزشمند وی است که با موضوعیت امام رضا (علیه السلام) امام هشتم شیعیان و تحت تأثیر سفری به شهر مشهد و زیارت آن امام همام سروده شده است. السلمان قصیده «سلاسل الذهب» را تحت تأثیر درد و رنج‌های ملت مظلوم فلسطین و سوریه نوشته است؛ از این رو، قصیده مذکور حاوی رویکردی ایدئولوژیک و گفتمانی سیاسی است. او در این قصیده ضمن بیان ویژگی‌ها و فضایل امام (علیه السلام)، با زبانی نمادین و به کارگیری آرایه‌های ادبی مفاهیم ارزشمندی را درباره نقش وحدت با محوریت ولایت به مخاطب القا می‌کند. از طرفی این قصیده از اهمیت زیادی در جهت ایجاد گفتمان با هدف تقریب جامعه مسیحیت و شیعه برخوردار است و بررسی و تحلیل مؤلفه‌های گفتمانی آن ضرورت این پژوهش را بیشتر آشکار می‌سازد.

بر همین اساس این پژوهش تلاش می‌کند که به روش توصیفی تحلیلی، لایه‌های پنهان معنا و همچنین گفتمان‌های نهفته در متن قصیده السلمان را بر اساس الگوهای تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف واکاوی کند و به این پرسش‌ها پاسخ دهد:

- مهم‌ترین ویژگی‌های زبان‌شناختی گفتمان موجود در قصیده «سلاسل الذهب» در سطح توصیف کدام‌اند؟

- بافت موقعیتی و بینامتنی قصیده «سلاسل الذهب» چگونه است و گفتمان در سطح تبیین با مفاهیم ایدئولوژیک چه ارتباطی دارد؟

۱-۱. پیشینه پژوهش

برخی از پژوهش‌هایی که بر اساس نظریه تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف بر روی اشعار معاصر عربی با موضوع اهل بیت (علیهم‌السلام) و به‌ویژه امام رضا (علیه‌السلام) صورت گرفته است، بدین قرار است:

روشنفکر و اکبری‌زاده (۱۳۹۱) در پژوهشی مشترک با عنوان «تحلیل گفتمان انتقادی قصیده بایه حضرت فاطمه زهرا (علیها‌السلام)» بر اساس نظریه فرکلاف به بررسی این قصیده پرداخته‌اند. از جمله نتایج این پژوهش آن است که حضرت فاطمه زهرا (علیها‌السلام) در قصیده خود به دنبال بازتولید گفتمان نبوی در جامعه اسلامی بوده‌اند و در گفتمانی انتقادی از تغییر و تحولات جامعه پس از نبی اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) صحبت می‌کنند.

سیفی و فتحعلی‌زاده (۱۳۹۵) در پژوهش خود با عنوان «بررسی تطبیقی سیره امام رضا (علیه‌السلام) در اشعار عبدالمنعم فرطوسی و محمدحسین بهجتی» به بررسی نگاه دو شاعر معاصر عربی سرا و پارسی‌گوی نسبت به امام رضا (علیه‌السلام) پرداخته‌اند. اسلوب روایی فرطوسی و پرداختن به جزئیات با زبان ساده و اسلوب خطابی بهجتی و پردازش کلیات با زبان پیچیده حاصل این تطبیق است.

عبادی (۱۴۰۱) در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل گفتمان مشروعیت دولت عباسی در ولایت‌عهدی امام رضا (علیه‌السلام) بر اساس رویکرد گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف» به بررسی نقش مشروعیت در حاکمیت مأمون و پیش‌زمینه‌ها و علت‌های پیشنهاد ولایت‌عهدی به امام رضا (علیه‌السلام) با واشکافی گفتمان دو سوی درگیر در منازعه مأمون و امام رضا (علیه‌السلام) پرداخته است.

بر اساس پیشینه ارائه‌شده تاکنون هیچ پژوهشی درباره آثار شاعر سوریه‌ای «سلیمان السلیمان» انجام نشده و همچنین هیچ مقاله‌ای به بررسی اشعار با موضوعیت امام رضا (علیه‌السلام) با محوریت تحلیل گفتمان انتقادی نپرداخته است؛ بنابراین این اولین پژوهشی است که بر اساس نظریه تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف بر روی اشعار «سلیمان السلیمان» و به‌ویژه شعر رضوی او صورت می‌گیرد.

۱-۲. ادبیات پژوهش

در این بخش ابتدا با تمرکز بر چهار چوب نظری نورمن فرکلاف به تبیین رویکرد و مؤلفه‌های ارائه شده توسط وی، پرداخته می‌شود تا چگونگی نگاه به ژرف‌ساختارهای زبانی و معنایی متن و همچنین کشف روابط قدرت و ایدئولوژی‌های نهفته آشکار شود.

۱-۲-۱. رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف

نورمن فرکلاف، پیشگام تحلیل گفتمان انتقادی، انقلابی در این حوزه ایجاد کرد. او باره رویکرد سنتی مبنی بر محدودیت توصیف زبان در سطح درون‌زبانی، بر ضرورت واکاوی عمیق‌تر و نقادانه‌تر تأکید کرد. نگرش فرکلاف به تحلیل گفتمان، نگرشی بر پایه ابعاد پنهان و ایدئولوژیک زبان و همچنین آشکار کردن روابط قدرت در پس متن است. «فرکلاف، تعریف میشل فوکو از گفتمان را با چهار چوب نظام‌مندی از تحلیل متنی بر یک تحلیل زبان‌شناختی از متن ادغام کرده است» (میلز، ۱۳۹۳: ۱۵۹). تحلیل گفتمان از منظر فرکلاف صرفاً یک پدیده زبانی نیست؛ بلکه یک کنش اجتماعی است. هر گفتمان در یک بافت اجتماعی خاص تولید و دریافت می‌شود و در شکل‌دهی به آن بافت نقش دارد؛ بنابراین، تحلیل گفتمان باید به بررسی روابط بین متن، کنش اجتماعی و ساختارهای اجتماعی بپردازد. «تحلیل گفتمان با مطالعه نظام و آرایش متنی عناصر زبانی با هدف کاربرد زبان در زمینه‌های اجتماعی است» (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۹). فرکلاف بررسی‌هایی را در سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین را برای تحلیل گفتمان ارائه کرد؛ ولی تأکید کرد که تحلیل گفتمان فقط در صورتی می‌تواند واجد جنبه انتقادی باشد که به سطح تبیین برسد و به دنبال تغییر و اصلاح ساختارهای اجتماعی و ایجاد برابری باشد. «تحلیل گفتمان انتقادی ریشه در سنت انتقادی نومارکسیستی دارد. این رویکرد نابرابری‌های اجتماعی را مورد توجه قرار می‌دهد و ایدئولوژی‌ها را شیوه‌هایی بنیادینی می‌پندارد که به واسطه آن‌ها این نابرابری استمرار می‌یابد» (آقاگل‌زاده، ۱۳۹۴: ۱۵۶). در ادامه به تشریح سه سطح پیشنهادی وی یعنی سطح توصیف، تفسیر و تبیین پرداخته می‌شود.

۱-۲-۲. مؤلفه‌های تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف

نورمن فرکلاف معتقد است که تحلیل گفتمان، فراتر از بررسی صرف ساختارهای زبانی، باید به کندوکاو در لایه‌های پنهان و ایدئولوژیک زبان بپردازد و روابط قدرت را در پس پرده کلمات آشکار سازد (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۶۲). او برای این مهم، سه سطح تحلیل توصیف، تفسیر و تبیین را پیشنهاد کرد. در مرحله توصیف، زبان‌شناس به کالبدشکافی متن می‌پردازد و ویژگی‌های زبانی و

ساختاری آن را موشکافانه بررسی می‌کند (همان: ۱۷۰). واژگان، دستور زبان، ساختار جمله، سبک و دیگر عناصر زبانی، زیر ذره بین تحلیلگر قرار می‌گیرند تا الگوهایی که ممکن است حاکی از ایدئولوژی‌ها و روابط قدرت باشند، شناسایی شوند. در مرحله تفسیر، تحلیلگر پا را فراتر از ظاهر کلمات می‌گذارد و به تفسیر معانی نهفته در متن می‌پردازد (همان: ۲۱۵). فرکلاف به دنبال کشف معانی ضمنی، استعاره‌ها، کنایه‌ها و دیگر ابزارهای زبانی است که در سطح توصیف، خود را پنهان کرده‌اند. هدف، دستیابی به فهمی عمیق‌تر از پیام‌ها و معانی متن است. در مرحله تبیین، تحلیلگر به بررسی زمینه اجتماعی تولید و دریافت متن می‌پردازد (همان: ۲۴۵). وی به دنبال کشف روابط قدرت، ایدئولوژی‌ها و منافع اجتماعی است که در تولید و دریافت متن نقش ایفا می‌کنند. هدف نیز درک تأثیر متن بر جامعه و روابط اجتماعی است. سطح تبیین از منظر زبان‌شناسان نیز جایگاه مهمی در تحلیل متن دارد. لسلی جفریز (Leslie Jeffries) در این باره می‌گوید: «ادراک من از ادبیات تحلیل گفتمان انتقادی، عموماً این است که حوزه اصلی محبوب بسیاری از محققین این زمینه، مرحله سوم است؛ یعنی مرحله تبیین اینکه چگونه متون در میان چشم‌انداز اجتماعی سیاسی قرار می‌گیرند که در آن، تولید و خواننده می‌شوند» (جفریز، ۱۴۰۰: ۳۰). به‌طور کلی تحلیل گفتمان انتقادی با تمرکز بر سطوح تفسیر و تبیین، به ما کمک می‌کند تا زبان را به‌عنوان ابزاری برای فهم و تغییر جهان درک کنیم.

۲. تحلیل و بررسی قصیده

۲-۱. سطح توصیف

قصیده «سلاسل الذهب» با محوریت مدح امام رضا (علیه السلام) و توصیف فضایل و مناقب ایشان سروده شده است. درون‌مایه اصلی این شعر، ستایش و بزرگداشت مقام والای امام رضا (علیه السلام) و استمداد از ایشان برای التیام، یاری و پیروزی مردم دردمند فلسطین است. این قصیده ۲۴ بیت دارد و شاعر آن را در بحر بسیط تام مخبون سروده که دارای وزن «مستفعلن فعلن مستفعلن فعلن» است. در این بخش ابتدا با تمرکز بر سطح توصیف به بررسی ساختار زبانی متن مانند واژگان، دستور زبان و آرایه‌های ادبی می‌پردازیم تا طبق دیدگاه فرکلاف ابتدا به سطح معنا در چهار چوب متن دست بیابیم. بررسی سطح توصیف، پایه و اساس دو سطح دیگر تحلیل گفتمان انتقادی، یعنی تفسیر و تبیین است.

۲-۱-۱. تکرار

تکرار یک کلمه یا عبارت، بر اهمیت معنای اثر، ایجاد موسیقی، انسجام و یکپارچگی و دلنشین شدن متن کمک و ارتباط بین اجزای مختلف آن را قوی‌تر می‌کند. دلالت‌های معنایی در آرایه ادبی «تکرار» از اهمیت بالایی برخوردار است؛ زیرا همه الفاظ در مسیر معناسازی حرکت می‌کنند. «تکرار کلمه و عبارت و ترکیب نقطه تمرکز اساسی برای تولید تصاویر و رویدادها و گسترش حرکت متن به شمار می‌آید» (الغرفی، ۲۰۰۱: ۸۴). تکرار کلمات در قصیده «سلاسل الذهب» در شکل (۱) قابل مشاهده است.

تقوا	الرضا	الولی	الإمام	كرامة	شوق	نور	عقل	خلد	زاد	علم	الذکر	قول
۲ بار	۲ بار	۲ بار	۲ بار	۲ بار	۲ بار	۲ بار	۲ بار	۳ بار	۳ بار	۳ بار	۳ بار	۳ بار

شکل ۱: تکرار واژگان در قصیده «سلاسل الذهب»

تکرار کلماتی مانند «الإمام»، «الولی»، «نور»، «الرضا» بر مقام و منزلت والای امام رضا (علیه السلام) در اندیشه‌ها و اعتقادات شاعر تأکید می‌کند و همچنین تکرار واژگانی مانند «شوق»، «كرامة» در تلاش برای ایجاد انس و الفت عاطفی بین خواننده اثر و امام (علیه السلام) است.

در اسلام، عقل و علم از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند و به‌عنوان ابزارهایی برای شناخت خداوند، دین و وظایف انسان معرفی می‌شوند؛ بنابراین تکرار واژگانی مانند «عقل»، «علم» بر اهمیت تعقل و تعلم در دین و لزوم استفاده از عقل و علم در فهم آموزه‌های دینی به‌خصوص مسئله امامت و رهبری جامعه دلالت دارد. در همین راستا دلالت تکرار کلمه «تقوا» بر استفاده از عقل و علم در مسیر تقوا و پرهیزگاری است. دلالت تکرار مشتق‌های کلمه «القول» نیز از طرفی اهمیت گفت‌وگو با امام (علیه السلام) و از طرفی دیگر اهمیت توجه به گفته‌ها و سخنان امام (علیه السلام) را نشان می‌دهد. تکرار واژه‌های «الذکر»، «زاد» و «خلد» نیز بر یادآوری نعمت ولایت به‌عنوان بهترین توشه الهی برای سعادت ابدی دلالت دارد.

۲-۱-۲. جناس

جناس یکی از آرایه‌های بدیعی مهم در ادبیات است که به دلیل شباهت لفظی ارکانش، موسیقی و آهنگ خاصی به کلام می‌بخشد و باعث زیبایی و دلنشینی آن می‌شود. جناس در بلاغت عربی، آرایه‌ای لفظی است که در آن دو یا چند کلمه از نظر لفظ شبیه به هم، اما از نظر

معنی متفاوت هستند (جندی، ۲۰۰۱: ۱۲۸). معناشناسی جناس در زبان‌شناسی بر چند معنایی تأکید در واژگان به کار رفته دلالت دارد. گاهی تحول در لفظ و تلفظ موجب می‌شود که یک واژه دارای بیش از یک معنا شود، معناشناسان این پدیده را هم‌نامی می‌نامند (یونس علی، ۲۰۰۷: ۱۳۶). قصیده «سلاسل الذهب» سه نوع جناس اشتقاق، تام و ناقص دارد که در ابیات زیر توسط شاعر به کار رفته است.

فتستزید أصول الحق تأصيلا	تلق المدائح باسم الحق منبعها
دنیا یجملها ایمان تجمیلا	وتلتقی فی حنین الشوق لاهفة
حتی استجابت له الدنيا أقویلا	وكان ما قيل فيه صدق مأثرة
أقول: عين التقى زادته تفضيلا	أضحى أنيس نفوس الناس في دعة

(السلمان، ۲۰۲۰: ۱۹۰-۱۹۱)

ترجمه: «ستایش‌ها را از سرچشمه حق دریافت کن، تا ریشه‌های حق را عمیق‌تر و استوارتر سازی و عاشقانه در دل‌تنگی اشتیاق، دنیایی را خواهی یافت که ایمان آن را زیبا و آراسته کرده است. آنچه در وصف او گفته شد، حقیقت و فضیلت بود، تا جایی که دنیا به این گفته‌ها و ستایش‌ها لبیک گفت. او مونس جان‌های مردم در آرامشی محض شد. من می‌گویم: اوج تقوا و پاکی‌اش، بر برتری او افزود.»

در ابیات بالا واژگان «أصول» و «تأصيلا»، «یجملها» و «تجمیلا» و «قيل» با «أقویلا»، به ترتیب با یکدیگر دارای جناس تام، اشتقاق و تام و ناقص هستند که به کارگیری این نوع آرایه ادبی نیز به ترتیب، بر انسجام معنا، اصالت و ریشه دار بودن حق در جایگاه امامت، توجه و اطاعت‌پذیری بر اقوال حق امام (علیه السلام) و همراه و همدم بودن امام با جان انسان‌ها دلالت دارد.

۲-۱-۳. تشبیه

در این بخش به دو نمونه از تشبیهات به کار رفته اشاره می‌شود. شاعر در نمونه اول می‌گوید:

فالصمت فی حکمة كالقول فیری ورع	العقل یوحی إلى الأرحام توصیلا
--------------------------------	-------------------------------

(همان: ۱۹۰-۱۹۱)

ترجمه: «سکوت حکیمانه همچون گفتار پرهیزگاران است. که این سکوت حکیمانه توسط عقل به انسان الهام می‌شود برای پیوند خویشاوندی.»

نویسنده در این بیت از دو تشبیه استفاده کرده است. در جمله اول «الصمت» را به «القول» و در عبارت دوم «العقل» را به «الأرحام» تشبیه کرده است. تشبیه در این بیت، به منظور بیان اهمیت و جایگاه والای سکوت و عقل ذکر شده است. شاعر با تشبیه خاموشی به سخن، نشان می‌دهد که سکوت نیز می‌تواند مانند سخن گفتن، پیامی را منتقل کند و حتی گاه از سخن رساتر و تأثیرگذارتر باشد. همچنین با تشبیه عقل به مادران، نقش الهام‌بخش و پرورش‌دهنده عقل را بیان می‌کند به گونه‌ای که عقل مانند مادری دلسوز، می‌تواند انسان را در مسیر درست هدایت و راهنمایی کند.

السلطان در بیتی دیگر فضایل و ویژگی‌های امام رضا (علیه السلام) را چون تاج گلی از نور تشبیه می‌کند و این چنین می‌گوید:

هو الرضی الولی الفاضل اجتمعت ألقابه فبدت فی النور إکلیلا

(همان: ۱۹۰-۱۹۱)

ترجمه: «او «رضی»، «ولی» و «فاضل» است که القابش چون تاج گلی از نور بر سر او جلوه‌گر شده‌اند.»

شاعر از میان مجموعه ویژگی‌های نیک امام (علیه السلام)، سه ویژگی «الرضی»، «الولی» و «الفاضل» را ذکر می‌کند و می‌خواهد بگوید که به قدری این صفات درخشان و برجسته هستند که گویی اکتیلی از نور بر سر ایشان قرار گرفته است. دلالت‌های معنایی این تشبیه با تأکید بر سه مقوله ولایت، رضایت و فضیلت، ارکان برجسته امامت را به مخاطب معرفی می‌کند.

۲-۱-۴. طباق

طباق یکی از آرایه‌های ادبی پرکاربرد در شعر است که از تقابل و تناقض بین دو یا چند کلمه، عبارت یا تصویر ایجاد می‌شود. استفاده از تضاد به علت تأکید و برجسته‌سازی مفاهیم تا آنجا مهم بوده است که «یکی از معیارهای نقادان در نقد آثار ادبی گذشتگان، چگونگی به کارگیری صنعت تضاد بوده است» (جرجانی، ۱۹۵۱: ۴۴).

در قصیده السلطان و در بیت (فالصمت فی حکمة القول فیری ورع؛ بالعقل یوحی إلی الأرحام توصیلا) که پیش‌تر به آن اشاره شد، واژگان «الصمت» و «القول» با یکدیگر در تضاد قرار گرفته‌اند. همچنین در بیت زیر نیز واژگان «أنس» با «ألم» با یکدیگر در تضاد قرار دارند.

أغث بأنسك ما نلقاه من ألم

فی سطوة الحق کی نفنی الأضالیلا

(همان: ۱۹۰-۱۹۱)

ترجمه: «به انسی که با تو داریم، به فریاد دردها و رنج‌هایی که می‌کشیم، برس تا گمراهی‌ها را در سیطره و حکومت حق نابود کنیم.»

دلالت معنایی تضاد در ابیات بالا دوگانه‌های جامعه با بیان می‌کند و در تلاش برای جهت‌دهی ایدئولوژی‌ها به سمت جامعه‌ای یکپارچه است. وقتی شاعر به امام (علیه السلام) می‌گوید که من به وسیله انس گرفتن با شما دردهایی را که می‌چشم درمان می‌کنم؛ یعنی در پی ترسیم جامعه‌ای است که ظلم و درد و رنج بر آن سایه افکنده و انس و ارتباط با امام (علیه السلام) تنها راه برطرف کردن این تضادهاست. تضاد «الصمت» با «القول» نیز که در توصیف امام (علیه السلام) به کار رفته، تبیین‌کننده این دلالت مفهومی است که گاهی سکوت امام در وقایع و شرایط پیچیده اجتماعی و سیاسی به مثابه گفتاری حکیمانه است.

۲-۱-۵. مترادف‌های معنایی

ترادف در لغت به معنای پشت سر هم آمدن چیزی پس از چیز دیگری است. به همین علت هر مقوله‌ای که پشت سر مقوله دیگری قرار بگیرد در ردیف آن خواهد بود (رازی، ۱۴۱۵ق: ۱۳۱). جرجانی درباره نظم و ترادف معتقد است که مقصود از چینش الفاظ در کنار هم صرفاً نظم ظاهری نیست؛ بلکه دلالتی است که طبق آن الفاظ به آن وابسته هستند (جرجانی، ۱۴۰۵ق: ۱۰۵).

در قصیده مذکور، واژگان «مثنوا» با «خلد»، «أرض» با «تراها»، «مشهد» با «بلد»، «نور» با «سراج»، «الولی» با «النور»، «تجلی» با «أراه»، «حکمة» با «العقل»، «کرامه» با «حُسن» از نظر معنا یا مترادف‌اند و یا با یکدیگر تناسب معنایی دارند. دلالت به کارگیری مترادف‌های مذکور، ترویج ایدئولوژی و ارزش‌های اسلام به خصوص تبیین جایگاه امامت با به کارگیری مفاهیمی مانند ولایت، هدایت، کرامت، حکمت است.

۲-۱-۶. جمله‌های معلوم و مجهول

در قصیده «سلاسل الذهب» جمله‌های فعلیه نسبت به جمله‌های اسمیه بسامد بالایی دارند. در مجموع ۴۶ فعل توسط شاعر در این قصیده به کار گرفته شده است که تعداد این افعال در شکل ۳ قابل مشاهده است.

مضارع مجهول	ماضی مجهول	ماضی معلوم	مضارع معلوم	امر
۰	۱ بار	۱۶ بار	۲۷ بار	۲ بار

شکل شماره ۳: تعداد افعال قصیده «سلاسل الذهب»

به کارگیری گسترده افعال معلوم در قصیده مذکور بر مقوله روشننگری و تبیین حق و باطل تأکید می‌کند. در واقع، شاعر با به کارگیری این افعال در صدد بیداری اندیشه‌هاست. شاعر با استفاده نکردن از افعال مجهول، تکیه را از خود دور و اعتقاداتش را شفاف بیان می‌کند و نشان می‌دهد که اعتقاداتش درباره امام (علیه السلام) راسخ است؛ همان‌طور که به کارگیری افعال مجهول می‌تواند نشان‌دهنده تلاش برای پنهان کردن یا کم‌اهمیت جلوه‌دادن نقش افراد یا گروه‌های خاصی در آن حوادث باشد (زارعی، ۱۳۹۹: ۶۱). به‌عنوان مثال در بیت زیر نقش این افعال معلوم را بررسی می‌کنیم.

فالدکر حی و تکفینا إمامته تمضی السنون و بیقی الذکر قندیلا

(السلمان، ۲۰۲۰: ۱۹۰-۱۹۱)

ترجمه: «پس (ذکر) زنده است و امامتش برای ما کافی است. سال‌ها می‌گذرند و یاد او چون چراغی باقی می‌ماند.»

در این بیت شاعر با آشکارسازی نقش فاعل یعنی جایگاه امام (علیه السلام) و با به کارگیری افعال معلوم «بیقی» و «تمضی» بر استمرار و روشنایی یاد اهل بیت (علیهم السلام) به‌عنوان چراغ راه انسان تأکید می‌کند. بسامد کاربرد افعال مضارع نسبت به افعال ماضی در این قصیده بر تداوم و استمرار فضایل و ویژگی‌های ارزشمند مقام امامت در هدایت جامعه و سعادت انسان دلالت می‌کند؛ هر چند به کارگیری افعال ماضی بر قطعیت اعتقادات شاعر و حقانیت اهل بیت (علیهم السلام) دلالت دارد.

۲-۲. سطح تفسیر

در نظریه تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف، سطح تفسیر دومین سطح از سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین است. در این سطح فراتر از سطح ظاهری در دو مرحله بینامتنیت و بافت موقعیتی به شناسایی معانی پنهان متن از جمله ایدئولوژی‌ها و مفاهیم سیاسی اجتماعی و فرهنگی پرداخته می‌شود. بنا بر نظر فرکلاف سطح تفسیر ترکیبی از محتویات خود متن و دانش زمینه‌ای

مفسر است که در تفسیر متن به کار می‌گیرد (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۲۱۵). در این بخش به بررسی بافت موقعیتی و بینامتنیت در قصیده «سلاسل الذهب» می‌پردازیم.

۲-۱. بافت موقعیتی

در نظریه نورمن فرکلاف، مرحله تفسیر با تمرکز بر شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی متن و با هدف توسعه و گسترش لایه‌های معنایی متن تعریف می‌شود. موقعیت زمانی و مکانی سروده از مسائل مهمی است که بافت موقعیتی متن را تشکیل می‌دهد و توجه به بافت موقعیتی یک اثر، سطوح بالاتر و کلی‌تری از معنای متن را آشکار می‌سازد. اگر شاعر به زمان، مکان یا شخصی اشاره نماید از طریق بازنشاسی موقعیت، اجزای سخن شناخته می‌شود (فتوحی، ۱۳۹۰: ۲۶۳).

موضوع و جان‌مایه متن از موضوعات مهمی است که می‌بایست در مرحله تفسیر به آن پرداخته شود. شاعر در آغاز شعر با لذتی که از سوره حمد چشیده است از امام (علیه السلام) می‌خواهد که زمان گذشته یعنی فلسطینی عاری از ظلم و ستم را به او برگرداند. در واقع، شاعر از همان ابتدای شعرش محور درخواست‌هایش را آزادی فلسطین قرار می‌دهد. در ادامه شاعر، قصیده و مدح خود را نه از سر احساس و نه از روی تکلف بلکه بر پایه حق معرفی می‌کند. گویا از همان ابتدا درصدد است به مخاطبان خویش بر صحت و درستی اندیشه‌هایی که در شعر جاری است، تأکید کند. شاعر در فراز بعدی خود امام (علیه السلام) را خطاب قرار می‌دهد و سرزمین مشهد را به خاطر حضور امام (علیه السلام) سرزمینی جاودانه معرفی می‌کند. توصیف‌های شاعر از امام رضا (علیه السلام) و مقام و جایگاه ولایت با به کارگیری زبانی شاعرانه و نمادگرا ادامه پیدا می‌کند و ویژگی‌هایی از امام (علیه السلام) را مطرح می‌کند که رمز سعادت و پیروزی برای همه بشریت به خصوص مردم دردکشیده فلسطین است.

تأکید شاعر بر روی صفاتی از امام (علیه السلام) مانند: «نور»، «علم»، «عقل»، «احسان»، «زهد» و تأکید او بر اسم‌هایی مانند: «ولی»، «امام» و «شهید» که امام را با آن‌ها خطاب قرار می‌دهد، نشانگر مفاهیم مذکوری است که جهان امروز برای نجات از ظلم و ستم به آن نیاز دارد. بیان این صفات و اسامی در لایه‌معناهای پنهان متن، گویا تمسک به ولایت را به جامعه فلسطین القا می‌کند و رمز وحدت و برگشت به فلسطین گذشته را تبعیت از چراغ پرفروغ ولایت بیان می‌کند. در پایان، شاعر خودش را در مقام امتساک به ولایت امام (علیه السلام)، نمونه‌ای از یک انسان دردکشیده معرفی می‌کند که با التجا به امام (علیه السلام) در پی درمان دردهای خویش است. در واقع، گویا این شاعر نماینده مردم فلسطین است که با تمسک به امام (علیه السلام) در پی یاری ایشان برای پیروزی مردم فلسطین است.

بررسی شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی مربوط به متن نیز موضوع مهم دیگری است که باید برای بررسی متن در بافت موقعیتی به آن پرداخته شود. همان طور که هنر در شکل دهی به هویت، ارزش‌ها و باورهای جامعه نقش بسزایی دارد، شعر نیز به‌عنوان هنری تأثیرگذار در بازتاب شرایط واقعی جامعه نقش مؤثری دارد و شاعران از طریق شعر، هنجارها و ناهنجارهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعه خویش را منعکس می‌کنند؛ بنابراین بررسی وقایع و شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی یک کشور برای کشف لایه‌های پنهان متن ضروری است.

السلطان در شعرش به‌صراحت بیان می‌کند که از سرزمین شام برای زیارت امام (علیه السلام) آمده و می‌گوید: «أتیت نحوک من أرض الشام». این تصریح تأکیدی است بر اینکه شاعر از سرزمینی می‌آید که اوضاع سیاسی و اجتماعی نابسامانی دارد؛ در نتیجه شناخت این شرایط به‌خصوص منطقه فلسطین برای درک و تحلیل زاویه‌های پنهان معنای شعر ضروری است. یکی از مسائل مهم در اشغال فلسطین توسط رژیم صهیونیستی، توجه به زمینه‌های این اشغالگری است که یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین زمینه‌ها، اختلافات محلی بین اقوام و رهبران محلی فلسطین بوده است و همین مسئله راه سلطه‌گران را برای اشغال این سرزمین هموار کرد تا جایی که «بریتانیا و فرانسه از طریق کنسولگری‌های خود در قدس، در مناقشات بین رهبران محلی در کوه‌های نابلس (عبدالهادی و طوقان) و همچنین در کوه‌های قدس (ابو غوش و لحام) دخالت می‌کردند» (شوفانی، ۲۰۰۳: ۲۸۰).

از آنجا که السلطان با درک شرایط ملت فلسطین، ضعف و وحدت جامعه فلسطین را در نبود اتکا به رهبری هدایتگر می‌بیند، در شعرش به این مسئله مهم پرداخته است. به همین علت گویا یکی از اندیشه‌ها و اهداف شاعر در این قصیده، تبیین وحدت حقیقی با تمسک به ولایت اهل بیت (علیهم السلام) است؛ هرچند در دوره استعمارگری انگلیس و فرانسه، شاعران فلسطینی در شرایط خفقان و ترس از نظام سلطه، احساسات خود و مردم خود را در قالب شعر و با زبان نمادین می‌سروند (کیالی: ۲۴)؛ ولی السلطان با رویکردی صریح و با نزدیک شدن به مرزهای اعتقادی شیعه، به معرفی امام شیعیان به‌عنوان تکیه‌گاه معنوی و رمز پیروزی مردم فلسطین می‌پردازد.

قصیده «سلاسل الذهب» سروده شاعری فلسطینی است که با درد و رنج مردم خود زندگی کرده و همواره شعر را به‌عنوان یک اثر هنری وسیله‌ای بازتابی برای رنج‌های مردم خویش و انعکاس ظلم، ستم و اشغالگری رژیم صهیونیستی قرار داده است. با توجه به بافت موقعیتی مطرح شده، این شعر را می‌توان شعری بر پایه گفتمان مقاومت و بیان رنج‌های مردم فلسطین دانست. در واقع، شاعر به‌عنوان نماینده مردم فلسطین از دردهای ناشی از ظلم و ستم نظام سلطه به امام

ﷺ پناه آورده و این زیارت را تسکین دردهای خویش می‌داند.

۲-۲-۲. بینامتنیت

بینامتنیت نقش مهمی در فهم و تفسیر متن دارد و با توجه به روابط بینامتنی، می‌توان به درک عمیق‌تر از معنای متن و همچنین زمینه اجتماعی و فرهنگی آن دست یافت. بینامتنیت در قصیده «سلاسل الذهب» بیشتر از دلالت‌های واژگانی و مقوله‌های نشانه‌شناختی برخوردار است. خوانش نشانه‌شناختی و بینامتنی یکی از رویکردهای نوین نقد ادبی است که این رویکرد، متن را به عنوان مجموعه‌ای از نشانه‌ها در نظر می‌گیرد که خواننده با تفسیر آن‌ها به معنای متن دست می‌یابد. خواننده در این سطح از سطح اولیه معنا فراتر می‌رود و با تکیه بر فهم خود از متن و به کمک رمزگشایی به مفهوم کلی شعر می‌رسد (بنگراد، ۲۰۱۲: ۶). به عنوان مثال در ابیات زیر به کارکرد نشانه‌ها و بینامتنیت قصیده مذکور می‌پردازیم.

شوق إلى الطهر يملا الروح تهليلا	أتيت نحوك من أرض الشام وبى
حياً.. وحول نحو الخلد تحويلا	وهو الشهيد الذی ما زال فی خلدی

(السلطان، ۲۰۲۰: ۱۹۰-۱۹۱)

ترجمه: «از سرزمین شام به سوی تو آمدم و در من اشتیاقی به پاکی هاست که روح را سرشار از تسبیح و حمد پروردگار می‌نماید. او شهیدی است که در خاطر من زنده است. او سرنوشتم را به سوی جاودانگی تغییر داد.»

در بیت اول واژه «الطهر» با آیه (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا) (احزاب، ۳۳)؛ جز این نیست که همواره خدا می‌خواهد هرگونه پلیدی را از شما اهل بیت برطرف نماید و شما را پاک و پاکیزه گرداند، بینامتنیت قرآنی و از نوع ضمنی دارد. بینامتنیت ضمنی نه همانند بینامتنیت صریح مرجع خود را اعلام می‌کند و نه همانند بینامتنیت غیرصریح سعی در پنهان کاری دارد) (نامور مطلق، ۱۳۸۶: ۸۹). شاعر با واژه نشانه‌شناسانه «الطهر» در پی اثبات این معناست که اهل بیت ﷺ دارای عصمت و از هر گونه لغزشی به دور هستند.

در بیت دوم نیز شاعر امام ﷺ را شهید خطاب می‌کند و آن را با کلمه «حياً» همنشین می‌سازد. در واقع، بینامتنیت این بیت با این آیه است: (وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ) (آل عمران، ۱۶۹)؛ البته نپندارید که شهیدان راه خدا مرده‌اند، بلکه

زنده‌اند و نزد خدا متنعم خواهند بود. دلالت معنایی آن بر زنده بودن مفهوم شهادت و جاودانگی آن اشاره دارد. در کل شاعر با به کارگیری بینامتنیت‌های نشانه‌شناسانه در پی اثبات و ترویج فضایل امام (علیه السلام) به‌عنوان امام هدایت است.

۲-۳. سطح تبیین

مرحله تبیین، سومین و عمیق‌ترین سطح تحلیل در نظریه تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف است. در واقع، سطح تبیین، گفتمان را به‌عنوان کنش اجتماعی توصیف می‌کند و چگونگی تأثیرات بازتولیدی گفتمان بر روی ساختارهای اجتماعی را نشان می‌دهد (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۲۴۵). در این مرحله، گفتمان متن در سطح جامعه شکل می‌پذیرد و به کشف مفاهیمی مانند قدرت، ایدئولوژی و سلطه پرداخته می‌شود.

۲-۳-۱. ایدئولوژی و قدرت

سلیمان المسلمان از کودکی تحت تأثیر شرایط سیاسی اجتماعی فلسطین بوده است و سروده او نیز با عنوان «سلاسل الذهب» بازتاب درد و رنج‌هایی است که از اشغالگری و ظلم و ستم رژیم صیہونیستی نسبت به سرزمین و جامعه خویش چشیده است؛ بنابراین این سروده به‌نوعی حاوی گفتمانی سیاسی است. در واقع، شاعر دردها و رنج‌های جامعه فلسطین را با امام رضا (علیه السلام) به اشتراک می‌گذارد و با التجا به امام (علیه السلام) به‌نوعی در پی ایجاد گفتمانی سیاسی با هدف تغییر نگرش‌ها و ایدئولوژی‌های حاکم بر جامعه خویش است.

شاعر در دو بیت پایانی سروده اش دردهای خود و جامعه خویش را با امام (علیه السلام) به اشتراک می‌گذارد. وی در بیت بیست و سوم (أغث بأنسك ما نلقاه من ألم؛ فی سطورة الحق کی نفنی الأضالیلا) که پیش‌تر به آرایه طباق آن اشاره شد، این مفهوم را برجسته می‌سازد و از ایشان می‌خواهد که شاعر و جامعه‌اش را در برابر دردهایی که در مسیر حق می‌کشند با هدف نابودی باطل یاری کند. المسلمان در بیت بیست و چهارم هدف خویش از زیارت امام (علیه السلام) این گونه بیان می‌کند:

أتیت باسم کرامات لکم عظمت

أراک فیها لآتی النصر مأمولا

(المسلمان، ۲۰۲۰: ۱۹۰-۱۹۱)

ترجمه: «با نام کرامت‌های بزرگ شما آمدم، به امید آنکه در آن‌ها پیروزی آینده را ببینم.»

در ابیات مذکور گفتمان سیاسی شاعر، مبنی بر نابودی باطل که همان نظام سلطه و اشغالگری است، کاملاً مشهود است. علاوه بر این مؤلف گفتمانی ایدئولوژیک در سطح جامعه خویش ایجاد می‌کند تا نگرش‌های مردمش را نسبت به یأس و ناامیدی تغییر دهد و با انس گرفتن با امام (علیه السلام) به عنوان سرچشمه الهام بخش مقاومت و مبارزه با ظلم و ستم، همچنان راه مقاومت را تا نابودی کامل قدرت‌های نظام سلطه و اشغالگری ادامه دهند.

در بخش دیگری از قصیده «سلاسل الذهب» سراینده خطاب به سازشگران با جنایتکاران صهیونیستی می‌گوید:

والموت لایحجب الأنظار عن رجل داری الجناة وقد عاشوا مهزبلا

(همان: ۱۹۰-۱۹۱)

ترجمه: «مرگ نمی‌تواند دیدگان را از مردی بیوشاند که با جنایتکاران مدارا نمود و قطعاً زندگی این جنایتکاران بی‌ارزش و مضحک است.»

در این بیت نیز شاعر به بعضی از سران حکام کشورهای عرب با زبانی کنایه آمیز هشدار می‌دهد و سازش آن‌ها با رژیم اشغالگر صهیونیستی را پست و مسخره معرفی می‌کند. در واقع شاعر به سازشگران با نظام سلطه هشدار می‌دهد که حتی پس از مرگشان هم، لکه ننگ سازش آن‌ها با جنایتکاران اشغالگر از اندیشه جامعه کنار نخواهد رفت. این بیت در گفتمان انتقادی صریح با عملکرد برخی حکام عرب که طرح سازش با اسرائیل را اجرا کردند، قرار دارد. شاعر در بیت بعدی و در گفتمانی پیچیده‌تر مجدد امام (علیه السلام) را خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید:

تدری السما بالذی عانیت من ألم یا بن الشفاعة لن ألقاك مقتولا

(همان: ۱۹۰-۱۹۱)

ترجمه: «آسمان می‌داند چه دردهایی را متحمل شدی، ای پسر شفاعت! من تو را هرگز کشته نخواهم دید.»

در این بیت شاعر، امام (علیه السلام) را دارای دردی مشترک با درد امروز جامعه خویش مبنی بر سازشکاری برخی سران با نظام‌های باطل می‌داند. در واقع، شاعر از درد پنهان امام (علیه السلام) در دوران زندگانی اش پرده برمی‌دارد و سازش برخی عناصر با حکام ظالم را علت شهادت امام (علیه السلام) می‌داند. مفاهیم مذکور در سطح تبیین، حاصل تلاقی متن با بستر سیاسی اجتماعی جامعه است که گفتمانی مبتنی بر مواجهه و مقابله با نظام‌های قدرت و سلطه در جامعه ایجاد کرده است.

۲-۳-۲. بررسی ایدئولوژی در گفتمان‌های دینی، اجتماعی و فرهنگی

قصیده مذکور سرشار از عباراتی است که به تجلیل و تقدیس امام رضا (علیه السلام) می‌پردازد. عباراتی چون «الرضی الی الفاضل» و «نور الهدی وسراج الله» نشان‌دهنده ایدئولوژی تقدیس و احترام نسبت به امامان شیعه است و عباراتی چون «مثواک فیه غدا بالخلد موصولا» و «فالذکر حی وتکفینا إمامته» نیز در راستای تبیین جایگاه امام به این نکته اشاره دارند که ارتباط با امام رضا (علیه السلام) نه تنها در زندگی دنیوی، بلکه در آخرت نیز تاثیرگذار است. اشاره به معجزات و کمالات امام با هدف بازنمایی ایدئولوژی این قصیده در عباراتی مثل «تبدو کراماته فی حسن ما قیلا» و «العلم والزهد والإحسان تجمعهما» نشان داده شده است و تاکید بر قدرت معنوی و فکری امام تاکید می‌کند. همچنین استعاره‌هایی چون «نور الهدی وسراج الله» و «قندیلا» برای توصیف امام به کار رفته‌اند که به نقش راهنمایی و نورانیت ایشان در زندگی پیروان اشاره دارد. در قصیده مذکور امام رضا (علیه السلام) نه تنها به عنوان یک رهبر دینی، بلکه به عنوان یک شخصیت فرهنگی و اجتماعی مهم بازنمایی شده است. اشاراتی چون «أرض تراها اغتنی عطراً و مر حمة» نشان‌دهنده تاثیر عمیق امام بر جامعه است که به قدرت ایدئولوژیک و اجتماعی فرهنگی امام اشاره دارد.

در این قصیده، تبیین موضوعاتی چون تجلی ارزش‌های اخلاقی و حفظ هویت دینی در جهت تأثیر گفتمان بر روابط اجتماعی تبلور یافته است. در واقع شعر با تأکید بر ارزش‌های دینی و اخلاقی امام رضا (علیه السلام) به تقویت همبستگی میان پیروان و جامعه دینی می‌پردازد. استفاده از عبارات مانند «العلم والزهد والإحسان تجمعهما» و «یا طیب الذکر هدی مشهد بلد» به نقش امام در تقویت این ارزش‌ها اشاره دارد.

به‌طور کلی طبق نظریه نورمن فرکلاف و در سطح تبیین، مشاهده شد که این قصیده چگونه با استفاده از زبان و استعاره‌های معنوی، نقش ایدئولوژی، قدرت و روابط اجتماعی را تقویت و حفظ می‌کند. این قصیده به تبیین جایگاه و اهمیت امام رضا (علیه السلام) در جامعه اسلامی می‌پردازد و با تأکید بر ارزش‌های دینی و معنوی، به بازتولید هویت دینی و تقویت همبستگی میان پیروان کمک می‌کند.

۳. نتیجه‌گیری

نتایج تطبیق فرایندهای ارائه‌شده در تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف بر قصیده «سلاسل الذهب» سروده سلیمان السلیمان به این شرح است:

- عنصر تکرار در قصیده «سلاسل الذهب» با تمرکز بر واژگان کلیدی از جمله «الإمام»، «الولی»، «الرضا»، «نور» بر جایگاه و منزلت امامت و ولایت در هدایت و سعادت جامعه مسلمانان تأکید می‌کند؛ همچنان که تکرار واژگانی مانند «عقل» و «علم» نیز بر اهمیت تعقل و تعلّم جامعه در انتخاب راه هدایت و تمسک به محبت و ولایت امام (علیه السلام) اشاره دارد.

- ترادف‌های معنایی در قصیده مذکور با به‌کارگیری مفاهیمی مانند: ولایت، هدایت، کرامت، حکمت در جهت ترویج ایدئولوژی و ارزش‌های اسلام مخصوصاً تبیین جایگاه رهبری و هدایت امام (علیه السلام) در جامعه است.

- وجود آرایه ادبی جناس در این قصیده علاوه بر اینکه بر انسجام مفاهیم مذکور و وحدت و یکپارچگی اندیشه مسلمانان درباره مسئله امامت دلالت دارد، بر انتقال زیباشناسانه این مفاهیم به خواننده و تأثیرگذاری آن افزوده است.

- قصیده «سلاسل الذهب» در بافت موقعیتی بر پایه گفتمان مقاومت و بیان رنج‌های مردم فلسطین بنا شده؛ زیرا شاعر همواره با دردهای مردم فلسطین و سوریه در موقعیت‌های مختلف زمانی و مکانی زیسته است. در واقع، شاعر به‌عنوان نماینده مردم فلسطین از دردهای ناشی از ظلم و ستم نظام سلطه به شهر مشهد و امام رضا (علیه السلام) پناه آورده و این زیارت را تسکین دردهای خویش می‌داند.

- در سطح تفسیر، شاعر با به‌کارگیری بینامتنیت‌هایی از آیات قرآن که کتاب آسمانی همه مسلمانان اعم از شیعه و سنی است، در پی اثبات و ترویج فضایل امام رضا (علیه السلام) و ایجاد گفتمانی مبنی نقش امامت بر هدایت و سعادت جامعه مسلمانان است.

- در سطح تبیین شاعر با بیان کردن دردهای امام (علیه السلام) مبنی بر سازش سران و قبایل مسلمانان با حاکمان ظالم و تنها گذاشتن امام (علیه السلام) گفتمانی انتقادی مبنی بر خیانت و سازش برخی حکام عرب با رژیم اشغالگر صهیونیستی ایجاد کرده است. همچنین شاعر با استمداد از امام (علیه السلام) و لزوم مبارزه با ظلم، در صدد ایجاد گفتمانی مبتنی بر مواجهه و مقابله با نظام‌های قدرت و سلطه جهانی است.

پی‌نوشت:

۱. سلیمان السلیمان (۱۹۴۴) شاعر سوری متولد یافا در فلسطین که به‌شدت به تعلق خاطر فلسطینی خود پایبند است (بنی المرجه، ۲۰۱۵: ۵۲۵). السلیمان نزد بزرگان زبان عربی، مانند یوسف الصیداوی شاگردی کرد. پس از فارغ‌التحصیلی از دارالمعلمین، سال ۱۹۶۹ در دانشگاه دمشق به تدریس زبان عربی پرداخت و اولین دیوان شعرش را در سال ۱۹۷۷ به چاپ رساند (البعث، ۱۲ مارس-۲۰۲۴). مجموعه شعر اخیر السلیمان با عنوان «صادق هواک»، شامل مواضع او علیه جنگ تروریستی در سوریه است. او همچنین در مجموعه‌های «جزر النار» و «أعلم أنى احترق» به مسائل اجتماعی و همدردی با مردم فقیر پرداخته است. آثار این شاعر به علت تعلق خاطری که به زادگاهش دارد، در بازتاب دردهای جامعه فلسطین بسیار مشهود است. این تعلق خاطر، از نظر روانی و معنوی، به‌طور مداوم در روح و عقاید شاعر به‌عنوان دغدغه فلسطین و قضیه آن ترجمه می‌شود (بنی المرجه، ۲۰۱۵: ۵۲۵). السلیمان قصیده‌ای با عنوان «سلاسل الذهب» با موضوع امام رضا علیه السلام سروده است که از جهت تقرب جامعه مسیحیت و شیعه از اهمیت زیادی برخوردار است. این شاعر فلسطینی از مشهد به‌عنوان شهری با خاطراتی نیکو و مامن جاودانه شهیدان یاد می‌کند (البعث، ۱۲ مارس-۲۰۲۴).

منابع و مأخذ

- آقاگل زاده، فردوس. (۱۳۹۴). *تحلیل گفتمان انتقادی، تکوین تحلیل گفتمان در زبان شناسی*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بنی المرجة، نزار. (۲۰۱۵م). *سليمان السلمان؛ اشتعالات القصيدة، الموقف الأدبي*. دمشق، سوريا: اتحاد الكتاب العرب.
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۴۰۵ق). *التعريفات*. ترجمه ابراهیم آبیاری. بیروت: دارالکتاب العربی.
- جرجانی، علی بن عبدالعزیز. (۱۹۵۱ق). *الوساطة بين المتنبي و خصومه*. ج ۱. قاهره: چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم و علی محمد بجاوی.
- جندی، علی. (۲۰۰۱). *فنّ الجناس*. القاهرة: دارالفکر العربی.
- رازی، محمدبن ابی بکر. (۱۴۱۵ق). *مختار الصحاح*. به کوشش احمد شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- روشنفکر، کبری؛ اکبری زاده، فاطمه. (۱۳۹۱). «تحلیل گفتمان انتقادی قصیده بانیة حضرت فاطمه زهرا (علیها السلام)». *مطالعات تاریخ اسلام*. سال چهارم. شماره ۱۳. صص: ۱۱۳-۱۴۶.
- زارعی، حسین. (۱۳۹۹). *تحلیل گفتمان انتقادی رسانه ها*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سیفی، محسن؛ فتحعلی زاده، نجمه. (۱۳۹۵). «بررسی تطبیقی سیره امام رضا (علیه السلام) در اشعار عبدالمنعم فرطوسی و محمدحسین بهجتی». *فرهنگ رضوی*. دوره ۴. شماره ۱۵. صص: ۲۲۹-۲۵۲.
- شوفانی، الیاس. (۲۰۰۳م). *الموجز فی تاریخ فلسطین السیاسی*. بیروت: مؤسسه الدراسات الفلسطینیة.
- عبادی، احد. (۱۴۰۱). «تحلیل گفتمان مشروعیت دولت عباسی در ولایت عهدی امام رضا (علیه السلام) بر اساس رویکرد گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف». *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*. دوره ۱۳. شماره ۴۷. صص: ۱۴۱-۱۶۰.
- الغرفی، حسن. (۱۹۹۴م). *حریکیة الإیقاعیة فی لغة الشعر*. اسکندریة: دارالمعرفة الجامعیة.
- فتوحی، محمود. (۱۳۹۰). *سبک شناسی، نظریه ها، رویکردها و روش ها*. تهران: سخن.
- فرکلاف، نورمن. (۱۳۷۹). *تحلیل انتقادی گفتمان*. ترجمه فاطمه شایسته پیران و همکاران. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه.
- کیالی، سامی. (بی تا). *الأدب العربی فی سوریه*. قاهره: دار المعارف.
- لسلی، جفریز. (۱۴۰۲). *سبک شناسی انتقادی*. مترجم: علیرضا نبی لو و فرشته دادخواه. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- میلز، سارا. (۱۳۹۳). *گفتمان*. ترجمه مؤسسه خط ممتد اندیشه. تهران: انتشارات نشانه.
- نامور مطلق، بهمن؛ کنگرانی، منیژه. (۱۳۸۸). «از بینامتنیت تا تحلیل گفتمانی». *پژوهشنامه فرهنگستان هنر*. شماره دوم. صص: ۷۳-۹۴.

یونس علی، محمد. (۲۰۰۷). *المعنی وظلال المعنی*. بنگازی: دارالمدار الإسلامي.

وبگاه اینترنتی و مجلات

البعث، ۱۲-مارس-۲۰۲۴، <https://newspaper.albaathmedia.sy>

مجلة الثقافة الاسلامية (۲۰۲۰). العدد: ۱۳۴، سوريا: <https://shiabooks.net/library.php?id=۱۳۴۶۷>.

References

- Aghagolzadeh, F. (2015). *Tahlil-e Gofteman-e Enteghadi: Takvin-e Gofteman dar Zabanshenasi* [Critical Discourse Analysis: The Genesis of Discourse in Linguistics]. Tehran, Iran: Elmi va Farhangi Publications. [In Persian].
- Bani al-Marja, N. (2015). *Sulayman al-Salman: Ishti'alat al-Qasida. Al-Mawqif al-Adabi*. Damascus, Syria: Ittihad al-Kuttab al-'Arab. [In Arabic].
- al-Ghurfi, H. (1994). *Harakiyat al-Iqa'iyyah fi Lughat al-Shi'r* [The Dynamics of Rhythm in the Language of Poetry]. Alexandria, Egypt: Dar al-Ma'rifa al-Jami'iyyah. [In Arabic].
- Jurjani, A. b. M. (1984). *Al-Ta'rifat* [The Definitions]. Translated by Ibrahim Abyari. Beirut, Lebanon: Dar al-Kitab al-'Arabi. [In Arabic].
- Jurjani, A. b. A. (1951). *Al-Wasata Bayna al-Mutanabbi wa Khusumih* [Mediation Between Al-Mutanabbi and His Adversaries]. Vol. 1. Cairo, Egypt: Published by Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim & Ali Muhammad Bijawi. [In Arabic].
- Jundi, A. (2001). *Fann al-Jinas* [The Art of Paronomasia]. Cairo, Egypt: Dar al-Fikr al-'Arabi. [In Arabic].
- Razi, M. b. A. (2029). *Mukhtar al-Sihah* [Selected Entries from Al-Sihah]. Edited by Ahmad Shams al-Din. Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic].
- Roshanfekar, K., & Akbarizadeh, F. (2012). "Tahlil-e Gofteman-e Enteghadi-e Qasideh-ye Ba'iyeh-ye Hazrat-e Fatemeh-ye Zahra (S.A.)" [Critical Discourse Analysis of the «B» Qasida of Hazrat Fatimah al-Zahra (S.A.)]. *Motale'at-e Tarikh-e Eslam (Studies of Islamic History)*, 4(13), 113–146. [In Persian].
- Zarei, H. (2020). *Tahlil-e Gofteman-e Enteghadi-e Rasaneha* [Critical Discourse Analysis of Media]. Tehran, Iran: University of Tehran Press. [In Persian].
- Seifi, M., & Fathalizadeh, N. (2016). "Barrasi-ye Tatbighi-ye Sirah-ye Imam Reza (A.S.) dar Ash'ar-e Abd al-Mun'im Fartusi va Muhammad Hussein Bahjati" [A Comparative Study of the Conduct of Imam Reza (A.S.) in the Poetry of Abdul Monim Fartousi and Muhammad Hussein Bahjati]. *Farhang-e Razavi (Razavi Culture)*, 4(15), 229-252. [In Persian].
- Shufani, E. (2003). *Al-Mujaz fi Tarikh Filastin al-Siyasi* [A Summary of the Political History of Palestine]. Beirut, Lebanon: Institute for Palestine Studies. [In Arabic].
- Ebadi, A. (2022). "Tahlil-e Gofteman-e Mashru'iyat-e Dowlat-e Abbasi dar Velayat-e Ahdi-e Imam Reza (A.S.) bar Asas-e Roykard-e Gofteman-e Enteqadi-e Norman Fairclough" [Discourse Analysis of the Legitimacy of the Abbasid State in the Succession of Imam Reza (A.S.) based on Norman Fairclough's Critical Discourse Approach]. *Tarikh-e Farhang va Tamaddon-e Eslami (History of Islamic Culture and Civilization)*, 13(47), 141-160. [In Persian].

- Fotuhi, M. (2011). *Sabk-shenasi: Nazariyeha, Roykardha va Ravashha* [Stylistics: Theories, Approaches, and Methods]. Tehran, Iran: Sokhan Publications. [In Persian].
- Fairclough, N. (2000). *Tahlil-e Enteqadi-e Gofteman* [Critical Discourse Analysis]. Translated by Fatemeh Shayeṣteh Piran et al. Tehran, Iran: Center for Media Studies and Research. [In Persian].
- Kayyali, S. (n.d.). *Al-Adab al-Arabi fi Suriya* [Arabic Literature in Syria]. Cairo, Egypt: Dar al-Maʿarif. [In Arabic].
- Jeffries, L. (2023). *Sabk-shenasi-e Enteqadi* [Critical Stylistics]. Translated by Alireza Nabiloo and Fereshteh Dadkhah. Tehran, Iran: Amirkabir Publications. [In Persian].
- Mills, S. (2014). *Gofteman* [Discourse]. Translated by Moaseseh-ye Khat-e Momtadd-e Andisheh. Tehran, Iran: Neshaneh Publications. [In Persian].
- Namvar Motlagh, B., & Kangrani, M. (2006). "Az Binamatniyyat ta Tahlil-e Goftemani" [From Intertextuality to Discourse Analysis]. *Pazhuheshnameh-ye Farhangestan-e Honar (Journal of the Academy of Arts)*, 2, 73-94. [In Persian].
- Younis Ali, M. (2007). *Al-Maʿna wa Zilal al-Maʿna* [Meaning and the Shades of Meaning]. Benghazi, Libya: Dar al-Madar al-Islami. [In Arabic].

Websites & Journals

- Al-Baʿath. (2024, March 12). Retrieved from <https://newspaper.albaathmedia.sy>.
- Majallat al-Thaqafa al-Islamiyya. (2020). Vol. 134. Syria. Retrieved from <https://shiabooks.net/library.php?id=13467>.



Theological and philosophical Analysis of Ibn Qiyama's Narrative on the Issue of Continuity of Authority (*Hojjat*) and the Presence of Two Speaking Imams in the Same Era

Ramin Golmakani ¹ Seyyed Ali Delbari ² Mohammad Hosein Davoudi Dehaghani ³

1. Assistant Professor of the Department of Philosophy, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran: golmakani@razavi.ac.ir

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

3. Graduate of Level 3 of Khorasan Seminary and PhD student in Theoretical Foundations of Islam, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (Corresponding Author): davody@iran.ir

Article Info

Abstract

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
June 24, 2024

In Revised Form:
August 29, 2024

Accepted:
September 18, 2024

Published Online:
December 22, 2025

The existence of divine proof at all times and its continuation until the Day of Resurrection is one of the tenets of Shia belief, even among the branch sects; Hence, even the Waqifites (Waaqefiyyah) and the opponents of Imam Reza's (p. b. u. h) imamate came through this principle in rejecting him and denied his Imamate. However, during the narration that is analyzed in the following article, Hazrat Reza, peace be upon him, answered the deniers of his Imamate. The imamate of Imam Reza (p. b. u. h) was doubted once after the martyrdom of his noble father, and it led to the formation of waaqefiyyah, and once again, the fact that he did not have children at an advanced age caused doubts among some of his followers. so that some of them converted to waaqefiyya; Despite this, there was a definite belief in the continuity of divine proofs in the beliefs of the Shiites, to such an extent that even the Waqifites had no choice but to adapt their deviant beliefs to this original belief in order to achieve their goals. This article, while re-reading Ibn Bashar's narration, explains Ibn Qiyama's conversation with the Imam of the Waaqefiyyah group, with a verbal and ruling approach, explaining the Imamate after him. The issue of the earth not being empty of imams from a theological point of view, on the one hand, and the issue of the absence of two speaking imams at the same time from a ruling point of view, on the other hand, are two important and fundamental points in this article; that Ibn Qiyamai Waaqefi in his conversation with Imam Reza (p. b. u. h)

Cite this The Author (s): Golmakani, R; Delbari, A; Davoudi Dehaghani, Mh (2024). Theological and philosophical Analysis of Ibn Qiyama's Narrative on the Issue of Continuity of Authority (*Hojjat*) and the Presence of Two Speaking Imams in the Same Era: Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 13, Issue 4, Winter 2025, Serial Number 52 – (131- 150)-

[DOI:10.22034/farzv.2024.464265.2011](https://doi.org/10.22034/farzv.2024.464265.2011)



acknowledges both of the mentioned issues. Due to the lack of specific background in this field, The innovation of this article is in this aspect, which makes it clear in an interdisciplinary way with a theological and ruling point of view, and in a descriptive and analytical method, while examining and analyzing the content of the mentioned hadith, and analyzing the various affairs of the Imamate, that the dignity of Wilayat is the only dignity that The title of Hojjat, meaning intermediary in divine grace, is continuous and manifests in only one person from the divine saints at any time and cannot be assigned to two people at the same time.

Key words:

Continuity of divine proof, the rule of grace, Imam's affairs, waqfiyyah, intercession of grace, Hossein bin Qiyama.

1. Introduction

Divine authority is the intermediary between the material earth and the spiritual heavens. The system of existence, including the earth, is stable thanks to the existence of Imam Masoom. It is clear that such a role, which is the link between God and all blessings; It cannot be performed by two Imams at the same time, because such a role is not a creditable and abstract matter, but rather a real matter that has only one example, and this is the meaning of the hadith "at the same time, two people cannot be imam at the same time unless one of them does nothing.

The existence of divine proof at all times and its continuation until the Day of Resurrection is one of the tenets of Shia belief, even among the branch sects; Hence, even the Waqifites (Waaqefiyyah) and the opponents of Imam Reza's (p. b. u. h) imamate came through this principle in rejecting him and denied his Imamate. However, during the narration that is analyzed in the following article, Hazrat Reza, peace be upon him, answered the deniers of his Imamate. The imamate of Imam Reza (p. b. u. h) was doubted once after the martyrdom of his noble father, and it led to the formation of waaqefiyah, and once again, the fact that he did not have children at an advanced age caused doubts among some of his followers. so that some of them converted to waaqefiya; Despite this, there was a definite belief in the continuity of divine proofs in the beliefs of the Shiites, to such an extent that even the Waqifites had no choice but to adapt their deviant beliefs to this original belief in order to achieve their goals. This article, while re-reading Ibn Bashir's narration, explains Ibn Qiyama's conversation with the Imam of the Waaqefiyyah group, with a verbal and ruling approach, explaining the Imamate after him. The issue of the earth not being empty of imams from a theological point of view, on the one hand, and the issue of the absence of two speaking imams at the same time from a ruling point of view, on the other

hand, are two important and fundamental points in this article; that Ibn Qiyamai Waaqefi in his conversation with Imam Reza (p. b. u. h) acknowledges both of the mentioned issues. The innovation of this article is in this aspect, which makes it clear in an interdisciplinary way with a theological and ruling point of view, and in a descriptive and analytical method, while examining and analyzing the content of the mentioned hadith, and analyzing the various affairs of the Imamate, that the dignity of Wilayat is the only dignity that The title of Hojjat, meaning intermediary in divine grace, is continuous and manifests in only one person from the divine saints at any time and cannot be assigned to two people at the same time.

Therefore, Ibn Qiyama's question to Imam Reza (p. b. u. h), and Imam Reza's answer, in addition to showing the ruling atmosphere of that time and the activities of the Waqifia in justifying their claim, include two important points:

The first point is the acknowledgment by the elders of other religions that they believe in the continuity of the evidence among the followers of Ahl al-Bayt; that this belief can be taken according to one of the two interpretations in the argument about the necessity of Prophet and Imam by means of the rule of grace; Because in this interpretation, the closeness to God in the Prophet and the Imam by obeying the divine commands is conditional on the acts of coercive power.

The second point in this narrative is the imam's discussion about the impossibility of two active and speaking imams at the same time; Considering the affairs of the imam and the prophet and proving the lack of presence in the affairs of religious authority, judgment and public leadership, it became clear that the lack of gathering of two imams in the matter of guardianship means that it is not possible to exercise this guardianship at the same time by two imams. This special meaning of Wilayat is the mediation of grace in the ranks of existence.

In general, the existence of a prophet together with an imam who have a formative guardianship in the sense of the mediation of grace, must be stated as a true separate case; That is, only one imam or one prophet is the owner of originating guardianship, but if we consider the prophet and imam only in terms of social affairs and public leadership, there is no problem with the existence of one imam and one prophet or two imams or two prophets at the same time.



واکاوی کلامی و حکمی روایت ابن قیاما در مسئله استمرار حجت و حضور دو امام ناطق در زمان واحد

رامین گلمکانی^۱ سیدعلی دلبری^۲ محمدحسین داودی دهاقانی^۳

golmakani@razavi.ac.ir

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران:

delbari@razavi.ac.ir

۲. دانشیار گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران:

davody@iran.ir

۳. دانش آموخته سطح ۳ حوزه علمیه خراسان و دانشجوی دکتری ایبانی نظری اسلام، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول):

چکیده

اطلاعات مقاله

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۶/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۸

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

وجود حجت الهی در هر زمان و استمرار آن تا قیام قیامت از مسلمانات اعتقادی شیعیان حتی نزد فرقه‌های منشعب شده است؛ از این رو، حتی واقفیه و مخالفان امامت امام رضا (علیه السلام) در رد ایشان از طریق همین اصل وارد شده و امامت حضرتش را انکار کرده‌اند؛ اما طی روایتی که در مقاله پیش رو تحلیل شده است، حضرت رضا (علیه السلام) به منکران امامت خویش پاسخ داده‌اند. امامت امام رضا (علیه السلام) یک بار پس از شهادت پدر بزرگوارشان مورد تردید قرار گرفت و به شکل گیری واقفیه انجامید و بار دیگر فرزندان نشدن آن حضرت در سنین بالا موجب بروز شک و تردید در برخی پیروان ایشان شد؛ به طوری که عده‌ای از آن‌ها به واقفیه گرویدند؛ با وجود این، عقیده قطعی به استمرار حجج الهی در باورهای شیعیان، به حدی بود که حتی واقفیه نیز برای رسیدن به مقاصد خود چاره‌ای جز تطبیق اعتقاد انحرافی خود بر این باور اصیل نداشتند. این نوشتار ضمن بازخوانی روایت ابن بشار در بیان گفت‌وگوی ابن قیاما از گروه واقفیه با امام (علیه السلام) با رویکرد کلامی و حکمی به تبیین امامت بعد از ایشان پرداخته است. مسئله خالی نبودن زمین از امام از دیدگاه کلامی از سویی و مسئله نبود دو امام ناطق در زمان واحد از منظر حکمی از سوی دیگر، دو نکته مهم و اساسی در این مقاله است که ابن قیامای واقفی در گفت‌وگوی خود با امام رضا (علیه السلام) به هر دو مسئله مذکور اذعان دارد. با توجه به نبود پیشینه معین در این زمینه، نوآوری این مقاله در آن است که به صورت میان رشته‌ای با دیدگاه کلامی و حکمی، به روش توصیفی تحلیلی، ضمن بررسی و تحلیل محتوایی حدیث مذکور و تحلیل شئون مختلف امامت، روشن می‌سازد که شأن ولایت تنها شأنی است که به‌عنوان حجت، به معنای واسطه در فیض الهی، استمرار داشته و در هر زمان تنها در یک فرد از اولیای الهی تجلی می‌کند و قابل تفویض به دو فرد در زمان واحد نیست.

استمرار حجت الهی، قاعدة لطف، شئون امام، واقفیه، وساطت فیض، حسین بن قیاما.

کلیدواژه‌ها

استناد: گلمکانی، رامین؛ دلبری، سیدعلی؛ داودی دهاقانی، محمدحسین؛ (۱۴۰۳). واکاوی کلامی و حکمی روایت ابن قیاما در مسئله استمرار حجت و حضور دو امام ناطق در زمان واحد. فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۳، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴، شماره پیاپی ۵۲ - (۱۳۱-۱۵۰).

[DOI:10.22034/farzv.2024.464265.2011](https://doi.org/10.22034/farzv.2024.464265.2011)

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



۱. مقدمه

وجود حجت الهی در هر زمان و استمرار آن تا قیام قیامت از مسلمات اعتقادی شیعیان است، حتی نزد فرقه های منشعب شده همچون واقفیه و مخالفان امامت امام رضا (علیه السلام) که امامت حضرتش را انکار کرده اند. هر چند بحث از وجود حجت بر حسب آموزه های قرآنی و روایی که از اساسی ترین عوامل گسترش علم کلام است، بحث بسیار ضروری به نظر می رسد؛ گرچه بین مذاهب گوناگون اختلاف شدیدی در تلقی از ظواهر آیات در انقطاع سلسله حجج وجود دارد (ابن ولید، ۱۴۰۳ ق: ۶۷؛ شرفی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲: ۴۴؛ قاسمی؛ ۱۴۲۴ ق: ۱۳۱؛ یحیی بن حسین، ۱۴۲۱ ق: ۴۶؛ قاسم بن ابراهیم، ۱۴۲۱ ق، ج ۱: ۵۱۵؛ احمدی، ۱۴۱۶ ق، ج ۲: ۷۱؛ حنفی، ج ۵: ۱۸۶؛ بغدادی، ۲۰۰۳: ۱۲۹) و همین اختلاف نیز زمینه را برای بحث از آن در کتب کلامی ایجاد کرده؛ اما آن چنان که شایسته و بایسته است، مورد بررسی و تحلیل قرار نگرفته است.

امامت امام رضا (علیه السلام) یک بار پس از شهادت پدر بزرگوارشان مورد تردید قرار گرفت و به شکل گیری واقفیه انجامید و بار دیگر فرزندان نشدن آن حضرت در سنین بالا موجب بروز شک و تردید در برخی از پیروان ایشان گردید؛ به طوری که عده ای از آن ها به واقفیه گرویدند؛ با وجود این، رسوخ اعتقاد به استمرار حجج الهی در باورهای شیعیان به حدی بود که حتی واقفیه نیز برای رسیدن به مقاصد خود چاره ای جز تطبیق اعتقاد انحرافی خود بر این باور اصیل نداشتند، لذا شهادت امام موسی کاظم (علیه السلام) را تکذیب می کردند و وی را زنده و غایب می دانستند (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۵۰: ۱۸). قرار گرفتن این واقعیت در محور سوالات موافقان (همان: ۳۵) و تشکیک های مخالفان (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۱: ۳۲۰ و ۳۲۱؛ مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۲۷۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۵۰: ۳۴ و ۳۵) مهر تأییدی بر اتفاق امامیه بر باور اصیل استمرار حجج است.

با این مقدمه می توان علت صدور بخش معظمی از روایات استمرار حجج الهی از ناحیه امام رضا (علیه السلام) را نیز این گونه تبیین کرد که سوال کنندگان، چه در مقام استفهام واقعی برای برون رفت از شبهه مخالفان و چه در مقام استفهام ابهام آمیز برای تمسخر ادعای امامت ایشان چنین سوالاتی را مطرح کرده و امام نیز به صورت تأسیسی یا تقریری این مسئله را تبیین می فرمودند.

کثرت روایات صادر شده درباره حضور حجت (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۱: ۴۳۳-۴۴۰)^۱ زمینه مناسبی برای پرداختن به بحث استمرار حجت از منظر ایشان است؛ افزون بر اینکه با فاصله

گرفتن از عصر معصومان (علیهم السلام) و رخ نمایاندن برخی فرق انحرافی، مخالفان از اشکالات مصداقی نسبت به امام پا را فراتر نهاده و اصل استمرار را مردود می‌دانند.^۱ یکی از روشن‌ترین روایات امام رضا (علیه السلام) که حاوی نکات کلیدی درباره بحث استمرار حجت و تنها یک حجت الهی در زمان واحد است، روایت حسین بن بشار یا حسین بن یسار است که در رجال کشی چنین نقل شده است:

حسین بن بشار نقل می‌کند: من و حسین بن قیاما در صربا [روستایی نزدیک مدینه] اجازه خواستیم به محضر امام رضا (علیه السلام) برسیم، پس از ورود، حضرت فرمود: هر چه می‌خواهید برسید! حسین بن قیاما عرض کرد: آیا زمین از وجود امام خالی می‌ماند؟ حضرت فرمود: خیر، ابن قیاما گفت: آیا دو امام در آن واحد در زمین ممکن است؟ حضرت فرمود: خیر؛ مگر آن که یکی از آن دو ناطق است و دیگری ساکت است و سخنی نمی‌گوید، ابن قیاما عرض کرد: به طور قطع می‌دانید که شما امام نیستید؟ حضرت فرمود: از کجا فهمیدی که من امام نیستم؟ عرض کرد: در حال حاضر شما فرزندی ندارید؛ در حالی که اگر شما امام باشید امام بعدی باید از نسل شما باشد. حسین بن بشار می‌گوید: امام خطاب به ابن قیاما فرمود: به خدا قسم روزها و شب‌هایی نخواهد گذشت که فرزند پسری برای من متولد می‌شود که جانشین من خواهد شد و حق را جاری و باطل را نابود می‌کند.^۲

حسین بن قیاما که خود واقفی بوده سعی دارد با انضمام گزاره «فرزنددار نشدن امام رضا (علیه السلام)» به گزاره «هر زمان دارای امام است» در امامت حضرت رضا (علیه السلام) خدشه وارد کرده و نتیجه بگیرد: از طرفی به امامت امام کاظم (علیه السلام) یقین داریم و از طرفی علی بن موسی الرضا (علیه السلام) به دلیل فرزنددار نبودن امام نیست، پس باور واقفیه مبنی بر زنده بودن امام کاظم (علیه السلام) و نیز غیبت آن حضرت و ختم امامت به ایشان صحیح است.

آنچه در این سوال و جواب مشهود است، دو نکته کلیدی درباره حجت الهی است: ۱. خالی نبودن زمین از امام ۲. نبود دو امام ناطق در زمان واحد. این نوشتار به تبیین خالی نبودن زمین

۱. از جمله رک: (سدهی اصفهانی: ۵۸) این نویسنده بهایی استعمال تعبیر «علی فترت من الائمة» درباره ظهور امام زمان (علیه السلام) را به معنای عدم استمرار حجج دانسته است و نیز الکاتب (۱۹۹۸: ۲۰۷) پایه عقیده به مهدویت را روایات لولالوجه می‌داند که به نظر او این روایات خود ناقض خود هستند، چراکه به تعبیر وی این روایات اهدافی را برای وجود حجت می‌شمارد که بر امام غایب مترتب نیست. وی فواید تکوینی امام را نیز به عده‌ای از غالیان شیعه نسبت می‌دهد.

۲. حَمْدُؤَيْهِ بِنُ نُصَيْر، قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُوسَى، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نُجْرَانَ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ بَشَارٍ قَالَ: ابْتَدَأْتُ أَنَا وَالْحَسَنِ بْنَ قِيَامَا عَلَيَّ الرُّضَا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فِي صَرْبَا، فَأَذِنَ لَنَا، فَقَالَ: أفرغوا من خاجتكم! فقال له الحسن: تخلو الأرض من أن يكون فيها إمام؟ فقال: لا، قال: فيكون فيها اثنين؟ قال: لا إلا وأحدهما صامت لا يتكلم، قال: فقد علمت أنك لست بإمام؟ قال: ومن أين علمت؟! قال: إنه ليس لك ولد وإنما في العقب. قال: فقال له: فوالله لا تمضي الأيام والليالي حتى يولد لي ذكركم من صلبى يقوم مثل مقامى يحق الحق ويمحق الباطل (كشكى، ۱۳۶۳، ج ۲: ۸۲۹).

از امام از دیدگاه کلامی و تبیین نبود دو امام ناطق در زمان واحد از منظر حکمی می‌پردازد که البته پیشینه معینی در این زمینه یافت نشد.

۲. دیدگاه کلام امامیه درباره خالی نبودن زمین از امام

در ادبیات دینی، دو تعبیر نزدیک به هم وجود دارد، یکی استمرار حجت (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ۱۴۲۹ق: ۱۶) و دیگری استمرار امام (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۶: ۳۱۷) که اولی به وجود یکی از مصادیق رسول، نبی و وصی در زمین اطلاق می‌شود و دومی اخص از آن است و صرفاً استمرار اوصیای رسول خاتم را شامل می‌شود.

این اختلاف تا بدانجاست که حتی امامیه که بر پیوستگی حجج الهی در زمین اتفاق دارند و در شمارش اوصیای خاتم الانبیا علیهم‌السلام هم‌آهنگ هستند، اما عبارات برخی متکلمان امامیه در تعیین مواردی که قبل از ظهور اسلام قابل انطباق بر حجت بوده‌اند، دچار اختلاف‌هایی است؛ به بیان دیگر، برخی متکلمان حجج الهی را منحصر در رسولان، انبیا و اوصیا دانسته‌اند و برخی دیگر علما را نیز از جمله مصادیق حجت اصطلاحی دانسته‌اند و برخی وجود شریعت را نیز از آن جهت که حجت را بر بندگان تمام می‌کند، داخل در دامنه حجج اصطلاحی دانسته‌اند. در ادامه به این اختلاف برداشت‌ها اشاره می‌شود.

۲-۱. دلالت قاعده لطف بر خالی نبودن زمین از حجت

این اختلاف آرا در شرح این عبارت تجرید خواجه که «و دلیل الوجوب يعطی العمومیه» به روشنی رخ می‌نماید؛ زیرا در اینکه منظور از «عمومیت» چیست؟! شارحان تجرید دو نظر دارند: برخی می‌گویند: «لایجوز خلوزمان من شرع نبی» (حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۵۴) و برخی می‌گویند: «لایجوز خلوزمان عن بعثة نبی» (استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۱۵). روشن است که طبق نظر اول، دلیل وجوب نبوت، به وجود شریعت در همه زمان‌ها دلالت دارد؛ اما دیدگاه دوم به روشنی به ضرورت وجود نبی در همه زمان‌ها دلالت می‌کند.

اختلاف در عبارت مذکور به تقریر دلالت قاعده لطف بر وجوب نبی، توسط هر یک از این دو دسته برمی‌گردد و با توجه به اینکه امامت نیز با قاعده لطف اثبات می‌شود، نوع تقریر دلالت این قاعده بر نبوت و دایره شمول آن بر بحث امامت نیز اثرگذار است؛ لذا برای تبیین مسئله لازم است تقریرهای دوگانه دلالت قاعده لطف بر وجوب نبی بررسی شود.

۲-۱-۱. تقریر اول

تقریر مشهور از دلالت قاعده لطف بر وجوب نبی چنین است: وجود تکالیف نقلی نسبت به تکالیف عقلی لطف است و لطف واجب است، پس تکلیف نقلی واجب است. از آنجا که تنها وجود نبی است که این تکالیف نقلی را می‌تواند به ما برساند، وجود نبی واجب است (حلی، ۱۴۱۳ ق: ۳۴۹).

طبق این تقریر، اصل وجود نبی و شرع اثبات می‌شود؛ اما می‌توان زمانی را تصور کرد که دینی وجود داشته و تعالیم آن نیز در میان مردم شایع است؛ اما پیامبر آن از دنیا رفته باشد؛ لذا برخی از شارحان «عمومیت» را این‌طور معنا کرده‌اند: «لا تنقطع الشریعة بل تبقى مستمرة إلى زمان النبى المتأخر» (علوی عاملی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۹۳۲؛ حسینی شیرازی، ۱۴۱۳ ق: ۳۳۹).

این گروه از متکلمان، آیه فترت و دیگر آیات ظاهر در انقطاع سلسله انبیا و اوصیا را نیز با همین دیدگاه تبیین کرده و «بقای دین» یا «وجود دانشمندانی که دین را می‌شناسند» جایگزین انبیا و اوصیا دانسته‌اند تا نه از ظهور آیات دست بکشند و نه مجبور باشند برخلاف اجماع اصحاب استمرار حجج را نفی کنند.

۲-۱-۲. تقریر دوم

برخی دیگر از متکلمان تقریری بر خلاف مشهور از قاعده لطف ارائه داده‌اند. آن‌ها قاعده لطف را صرفاً خلاصه در ارائه طریق ندانسته و به‌طور مختصر قاعده لطف را این‌گونه تبیین می‌کنند: بعثت انبیا لطف متمم غرض است؛ زیرا مقتضی تنبیه عقول، تقویت عقول در عقاید و حفظ نوع انسانی است؛ با توجه به اینکه از سویی انسان دارای قوه غضبیه و شهویه است و از سوی دیگر مدنی بالطبع و دارای زندگی اجتماعی است، پس نیاز به مقننی دارد که از وقوع او در فتنه جلوگیری کند؛ اگرچه، تقنین مقنن با اعمال قهر و غلبه همراه باشد (استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۳۴؛ محمدی گیلانی، ۱۴۲۱ ق: ۸۵ و ۹۵). با چنین تقریری از قاعده لطف، نمی‌توان صرفاً به وجود قوانین، کتاب‌ها و آثار بدون وجود نبی اکتفا کرد؛ لذا وجود نبی به‌عنوان مجری و اعمال‌کننده قوانین همراه با قهر و غلبه لازم و ضروری است.

گرچه این تقریر، عمومیت نبوت را به معنای «هر زمان حداقل یک نبی» اثبات می‌کند؛ اما آیا واقعاً انبیا چنین وظیفه‌ای دارند؟

در پاسخ به این سوال باید گفت یکی از اهداف یا فواید بعثت انبیا^۱، از منظر قرآن کریم حکمرانی بین مردم (بقره: ۲۱۳) و اقامه قسط (حدید: ۲۵) اعلام شده است؛ یعنی منظور از هدایتگری انبیا صرفاً دعوت به توحید و بیان احکام شریعت نیست؛ به بیان دیگر هدف از بعثت انبیا و ارسال رسل، هدایت جامعه بشری است و این هدایت، در دو بعد انجام می‌شود.

۱. هدایت به معنای «ارائه طریق»؛ یعنی ابلاغ همراه با انذار و تبشیر.

۲. ایصال به مطلوب و رساندن به مقصود که این گزینه نیز دو شاخه دارد:

الف. هدایت تشریعی و تحقق بخشیدن به برنامه‌های دینی؛ خواه از طریق تشکیل حکومت و اجرای حدود و احکام الهی و عدالت اجتماعی باشد و خواه از طریق تربیت و پرورش نفوس به طور عملی، این هر دو، سبب تحقق اهداف پیامبران می‌شود و نیاز به ویژگی‌های فراوان از نظر علم، تقوا، شجاعت و مدیریت دارد.

ب. هدایت تکوینی و رساندن به مقصود از طریق تأثیر و نفوذ معنوی و روحانی و تابش شعاع هدایت در قلب انسان‌های آماده که يك سیر معنوی و درونی است و به یقین، چنین برنامه‌ای، ویژگی‌ها و آمادگی‌های بیشتری را می‌طلبد (امامت پژوهی، ۱۳۸۱: ۸۰).

ماهیت بسیاری از احکام چنان است که در مقام اجرا نیاز به مجری واحد دارند؛ مانند امر به قتال و قصاص؛ یعنی برخی احکام، نفس وجود حاکم موجب ضمانت اجرایی آن‌هاست؛ لذا ملاصدرا وضع قوانین از سوی خداوند را برای نظم‌بخشی به دنیا لازم دانسته و هدایتگری نبی را برای دفع مفاسدی مانند امر به قتال، اجرای قصاص و دیات و... واجب می‌شمارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۶۱).

چنان که شهید مطهری در این باره می‌نویسد: در قرآن کریم تصریح شده حکمت بعثت و ارسال رسل این است که عدل و قسط بر نظام زندگانی بشر حاکم باشد: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵)؛ همانا فرستادگان خویش را با دلایل روشن فرستادیم و همراه آن‌ها کتاب و مقیاس (قانون) فرستادیم تا مردم بدین وسیله عدل را به پا دارند. بدیهی است که برقراری اصل عدل در نظامات اجتماعی، موقوف به این است که اولاً نظام تشریعی و قانونی، نظامی عادلانه باشد، و ثانیاً عملاً به مرحله اجرا درآید (مطهری، ج: ۱: ۶۰).

۱. لزوماً همه فواید بعثت نمی‌تواند به عنوان ضرورت آن نیز مطرح شود، چراکه ممکن است این فایده بر امور دیگری نیز مترتب باشد یا آن فواید دخالتی در کمال انسانی نداشته باشد. به عنوان نمونه «آموزش صنایع خفیه» که خواهی نصیر به آن‌ها اشاره می‌نماید (۱۴۰۷ق: ۲۱۲)، الزاماً در غایت خلقت انسان نقش ندارد.

وی در جای دیگر می نویسد: ما می بینیم قرآن تنها مسئله عالم آخرت را بیان نمی کند، مسئله زندگی دنیا را هم از نظر هدف انبیا مطرح می کند، خیلی هم واضح و صریح. در آن آیه معروف می فرماید: ... پیامبران خودمان را با دلایل و بیانات فرستادیم، کتاب و مقیاس همراه آنها فرستادیم تا در میان مردم عدالت برپا بشود؛ پس معلوم می شود قرآن ارسال رسل را یک نیازی دانسته و برای آن اصلتی قائل شده است، ... برای اینکه نشان بدهد که عدالت اجتماعی هم اصلتی دارد و واقعاً مورد نیاز است و باید باشد. پس قرآن که نظر داده است که از ضرورت‌های زندگی بشر وجود عدالت است، وجود پیغمبران را برای برقراری عدالت لازم و ضروری می داند (مطهری، ج ۴: ۲۹۱).

به هر حال ثبوت این شأن برای انبیا مخالفان و موافقانی دارد. از سویی شیخ طوسی در تبیان (ج ۱: ۴۴۹) و طبرسی در مجمع البیان (۱۳۷۲، ج ۱: ۳۸۰) بین امامت که آن را زعامت سیاسی می دانند و نبوت رابطه عموم و خصوص من وجه قائل هستند و از سوی دیگر امام خمینی (ره) امامت را شأنی از شئون غیرقابل انفکاک پیامبر گرامی اسلام می داند و در کتاب ولایت فقیه می نویسد: در حقیقت، مهم‌ترین وظیفه انبیا: برقرار کردن یک نظام عادلانه اجتماعی از طریق اجرای قوانین و احکام است که البته با بیان احکام و نشر تعالیم و عقاید الهی ملازمه دارد؛ چنانکه این معنی در آیه شریفه «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید، ۲۵) به وضوح پیداست، هدف بعثت انبیا به طور کلی، این است که [زندگی] مردمان بر اساس روابط اجتماعی عادلانه نظم و ترتیب پیدا کرده، قد آدمیت راست گردانند، و این با تشکیل حکومت و اجرای احکام امکان پذیر است (خمینی، ۱۳۹۱: ۷۰).

آیاتی مانند «النبی اُولی بالمؤمنین من أنفسهم» (احزاب، ۶) مؤید این برداشت امام خمینی (ره) است. اولویت استناد داده شده به رسول خدا ﷺ در این آیه و نیز در خطبه غدیر و عدم الخلاف بین مفسران^۱ در مراد از این آیه به روشنی دلالت دارد بر اینکه اولویت در مطلق اوامر و نواهی است و تنها امر و نهی فردی را شامل نمی شود. از طرفی این مطلب اختصاص به رسول خدا ﷺ ندارد و انبیای گذشته نیز به اقتضای نبوتشان این اولویت را بر مردم عصر خود داشته‌اند؛ بنابراین با ثبوت چنین شأنی برای نبی تقریر دوم از دلالت قاعده لطف بر لزوم نبوت تکمیل می شود و نیز می توان همزمان آن را دلیل بر ضرورت وجود یک نبی در هر زمان دانست، برخلاف تقریر اول که فقط می تواند دلیل بر استمرار شریعت باشد.

از آنجا که دلیل اثبات امامت و نبوت مشابه است، از دلیل لزوم وجود نبی در هر زمان می توان لزوم وجود امام در هر زمان را نیز نتیجه گرفت و از هم‌سنخ بودن این دو با یکدیگر قضیه مانعه

۱. لا خلاف بین المفسرین أن المراد أنه اُولی بتدبیر المؤمنین و الأمر و النهی فیهم من کل أحد منهم (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۱۶۶).

الخلوی به این شکل ساخت: «هر زمان دارای نبی یا امام است»؛ اما اینکه آیا این قضیه در جانب جمع نیز صادق است و این یک قضیه منفصله حقیقیه است یا نه؟ و آیا می شود دو مصداق از حجت (یک نبی و یک امام یا دو نبی یا دو امام) در زمان واحد وجود داشته باشند یا نه؟ سوالی است که قاعده لطف درباره آن ساکت است، و جواب آن را در ادامه روایت جست و جو خواهیم کرد.

۲-۲. تبیین حکمی عدم وجود امامین ناطقین

ابن قیاما که در سوال اول از امام رضا علیه السلام باور آن حضرت به استمرار حجت را اقرار می گیرد، در سوال دوم خود برای رد امامت امام رضا علیه السلام، از روایات دیگر معصومان وام گرفته و درباره وجود دو امام به صورت هم زمان سوال می کند: «فَیَكُونُ فِيهَا اثْنَانِ؟ قَالَ لَيْلِي: لَا إِلَّا وَ أَحَدُهُمَا صَامِتٌ لَا يَتَكَلَّمُ» سوال ابن قیاما درباره دو امام هم زمان، با توجه به این مسئله است که طبیعتاً باید امام بعدی در مدتی از عمر امام قبلی حاضر باشد تا هنگام رحلت امام اولی، امام دومی جای او را پر کند؛ لذا وی از اینکه امام در حدود ۴۷ سالگی هنوز فرزندی ندارند تا نقش امام صامت را داشته باشد و پس از آن حضرت جایگزین ایشان شود، نتیجه می گیرد خود آن حضرت هم امام نیست. پس باید روشن شود که مراد از گزاره «عدم دو امام ناطق در زمان واحد» که بارها در روایات متعدد معصومان نیز تکرار شده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۱۷۸؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴ق: ۱۰۱؛ ۱۳۹۵ق، ج ۱: ۲۲۴؛ هلالی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۸۲۵؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۵۱۱ و ۵۱۶) چیست؟ به بیان دیگر همان طور که در بخش پیشین تبیین شد، آنچه اشکال دارد خلوارض از حجت است؛ اما اجتماع دو حجت با یکدیگر چه حکمی دارد؟ ناطق بودن دو امام به صورت هم زمان چه محذوری دارد که حتماً باید یکی از دو امام حجتی صامت باشند؟ برای پاسخ به چنین محذور احتمالی ای باید کارکردهای امام و نبی را تحلیل کرد.

۲-۳. شئون مختلف امام و نبی

نبی و به تبع او امام دارای شئون متعددی هستند؛ مرجعیت دینی، قضاوت، ریاست عامه و ولایت (مطهری، ج ۴: ۷۱۴). یکی از شئون امام بیان احکام الهی و حفظ شریعت بوده که در روایات به آن تصریح شده است (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱: ۲۲۳). روشن است بیان احکام توسط هر یک از دو امام هیچ تعارضی با امام دیگر نخواهد داشت؛ چراکه علم ایشان به احکام، اجتهادی و بر اساس

۱. أ يَكُونُ إِمَامَانِ؟ قَالَ لَا إِلَّا وَ أَحَدُهُمَا صَامِتٌ. فَقُلْتُ لَهُ هُوَ ذَا أَنْتَ لَيْسَ لَكَ صَامِتٌ (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۳۲۱).

علم حصولی نیست تا نتایج مختلفی به دست بیاورند؛ لذا می‌بینیم در مواردی نه تنها امام ناطق جواب مسائل را به امام صامت ارجاع می‌دهد؛ بلکه امام صامت خود ابتدائاً نیز اقدام به تعلیم احکام و سایر تعالیم دینی کرده است.^۱ علاوه بر اینکه، وقتی در مسائلی مانند امر به معروف و نهی از منکر و ارشاد جاهل تمام مکلفین موظف به نطق هستند، امامت نمی‌تواند ممنوع از تکلم باشد.

همین کلام دربارهٔ اجرای شأن زعامت سیاسی امام نیز جاری است و وجود دو امام مشکلی ایجاد نمی‌کند و اشکالاتی که در مقام عمل در صورت وجود دو رئیس و رهبر ممکن است به وجود آید نیز در فرض زعامت دو امام، پیش نخواهد آمد؛ زیرا اختلاف و دوگانگی در حکومتداری یا به سبب علم و جهل است که علم امام، آن را منتفی می‌کند یا به خاطر اختلاف منافع است که آن نیز در فرض مذکور که هر دو امام عصمت دارند و با علم خود بهترین منفعت برای جامعه اسلامی که یکی بیشتر نیست را انتخاب می‌کنند منتفی خواهد بود.

از آنچه در بحث تبیین احکام و ریاست عامه گفته شد روشن می‌شود قضاوت دو امام در عرض یکدیگر نیز محذوری نخواهد داشت؛ پس گزاره «عدم دو امام ناطق در زمان واحد»، در مورد شأن ولایت تکوینی امامان به معنای خاص است و البته منظور از ولایت تکوینی در بحث حاضر امری فراتر از مستجاب‌الدعوه بودن و تأثیرگذاری در تکوین با دعا است؛ زیرا چنین ولایتی، همان‌طور که در برخی روایات هم آمده توسط امام صامت نیز اعمال شده است. از جمله آنکه شخصی خدمت امام رضا (علیه السلام) رسید و عرض کرد: پسر من لکننت زبان دارد. فردا او را خدمت شما می‌فرستم تا دستی به سر او بکشید و برایش دعا کنید؛ چون او غلام شماست، حضرت فرمود: او غلام ابوجعفر (امام جواد علیه السلام) است فرزندان را نزد او بفرست.^۲

۱. جریان تعلیم وضوی حسنین (علیهم السلام) به پیرمرد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۳: ۴۰۰).

و روایت است که ابو حنیفه نعمان بن ثابت گفته است: به مدینه رفتم و به حضور امام صادق (علیه السلام) رسیدم و سلام دادم و بیرون آمدم. پسرش موسی بن جعفر (علیه السلام) را دیدم که صغیر بود و در دهلیز خانه در مکتب نشسته است. به او گفتم شخص غریب در کجا باید قضای حاجت کند؟ به من نگریست و فرمود: از کنار جوی‌های آب و جاهایی که میوه‌ها بر زمین می‌افتد و کنار جاهایی که مردم فرو می‌آیند و کنار خانه‌ها و مسجدها و راه‌های عمومی دور شود و سپس هر جا می‌خواهد قضای حاجت کند. چون این سخن را از او شنیدم، حرمت او در دل و چشم من بزرگ شد و گفتم: فدایت گردم، گناه و معصیت از کیست؟ دوباره به من نگریست و فرمود بنشین تا برایت بگویم. نشستیم. فرمود: در انجام معصیت سه حال بیش نیست. یا از بنده است یا از پروردگارش یا از هر دو. اگر منشأ گناه از ناحیهٔ خداوند عزوجل باشد، خداوند دادگتر و با انصاف‌تر از این است که به بندهٔ خود ستم کند و او را در قیال کاری که نکرده است به شکنجه بگیرد و اگر از هر دو باشد خداوند شریک در آن است و قوی سزاوارتر به انصاف دادن بر بندهٔ ناتوان خویش است و اگر از بنده به تنهایی باشد، درست است که امر و نهی متوجه بر اوست و ثواب و عقاب مترتب بر او و به این سبب بهشت و دوزخ برای کسی فراهم می‌شود. گوید چون این سخن را از او شنیدم گفتم: «فرزندان که برخی از آن از نسل برخی‌اند و خدای شنوا و داناست» (مفید، ۴۱۳: ۱ ق: ۷۲).

۲. الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُمُهورِ بْنِ مُعَمَّرِ بْنِ خَلَّادٍ قَالَ: سَمِعْتُ إِسْمَاعِيلَ بْنَ إِبرَاهِيمَ يَقُولُ لِلرَّضَا (علیه السلام) إِنَّ ابْنِي فِي لِسَانِهِ نَقْلٌ فَأَنَا أَبْتُ بِهِ إِلَيْكَ عَدَا تَمَسَّحَ عَلَيَّ رَأْسِهِ وَ تَدَعُو لَهُ فَإِنَّهُ مُؤَلَّكٌ فَقَالَ هُوَ مَوْلَى أَبِي جَعْفَرٍ فَأَبْتُ بِهِ عَدَا إِلَيْهِ (كلینی، ۱۴۲۹: ۱ ق: ۳۲۱).

شهید مطهری درباره این شأن می‌نویسد: امامت، درجه و مرتبه سومی دارد که اوج مفهوم امامت است و کتاب‌های شیعه پر است از این مطلب ... این مسئله، مسئله «انسان کامل» و به تعبیر دیگر حجت زمان است. از جمله مقامات او تسلطش بر ضمائر یعنی دل‌هاست؛ بدین معنی که او یک روح کلی است محیط بر همه روح‌ها ... و برای آن انسان کامل مقامات و درجات زیادی قائل‌اند و ما در اغلب زیارت‌ها که می‌خوانیم، به چنین ولایت و امامتی اقرار و اعتراف می‌کنیم؛ یعنی معتقدیم که امام دارای چنین روح کلی است. ما در زیارت می‌گوییم «الشَّهَدُ أَنْكَ تَشْهَدُ مَقَامِي وَ تَسْمَعُ كَلَامِي وَ تَرُدُّ سَلَامِي» (مطهری، ج ۴: ۷۱۹).

با این توضیح مقصود از ولایت تکوینی که اختصاصاً اجرای آن بر عهده امام ناطق است. آن چیزی است که به‌عنوان وساطت فیض شناخته می‌شود. تا اینجا روشن شد که دو امام ناطق در زمان واحد پذیرفته نیست و از نظر شیعه زمانی که دو یا سه امام حی هستند، تنها یکی امام است و بقیه به‌رغم شأن والای خود مأموم او هستند، قبل از تبیین معنای وساطت فیض لازم است چگونگی تطبیق این مسئله بر نبوت را نیز بیان کنیم؛ زیرا به شهادت قرآن کریم در اقوام گذشته شاهد وجود پیامبران متعدد در زمان واحد^۱ بوده‌ایم.

همان‌طور که گفته شد وجه اشکال جمع دو امام به صورت هم‌زمان، شأن مرجعیت دینی، ریاست عامه و قضاوت ایشان نیست و آنچه موجب اشکال است، اعمال ولایت به همان معنای وساطت فیض است؛ لذا اگر جایی دو حجت هم‌زمان با یکدیگر باشند، ولی تنها یکی از آن‌ها این ولایت را داشته باشد، دیگر محذوری وجود نخواهد داشت؛ همان‌طور که نمونه‌هایی ذکر شد امام صامت سایر شئون امامت را اعمال کرده است. درباره انبیای هم‌زمان نیز تنها یکی دارای این ولایت خاص است و دیگری از این حیث تحت ولایت اوست؛ لذا محذوری ندارد که چندین نبی وجود داشته باشند که همگی تبلیغ دین کنند؛ حتی ریاست امت خود را بر عهده بگیرند؛ ولی ولایت به معنای مذکور تنها در دست یکی از آن‌ها باشد.

۲-۴. وساطت فیض به‌عنوان شأنی از شئون امام و نبی

در مباحث حکمی ثابت شده است که فیض حق تعالی دایمی، ازلی و فراگیر است و بنا بر قاعده الواحد و فروع آن، این فیض^۲ در نظام اسباب و مسببات از مجاری خاص تنزل می‌کند تا

۱. مانند نبوت حضرت لوط در زمان حضرت ابراهیم، نبوت هم‌زمان شعیب و موسی و ...
 ۲. اطلاق این فیض عمومیت آن را می‌رساند، از اصل وجود تا هدایت و ... به تعبیر علامه طباطبایی: «فعلیت هدایتی که از ناحیه خدا به سوی خلق نازل شده، نخست شامل امام می‌شود و سپس از ناحیه امام به سوی سایرین افاضه می‌شود، پس هدایت امام تمام‌ترین مراتب هدایت است و هدایت‌های دیگران ما دون آن است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸: ۹۷).

به مراتب مادون سرازیر می‌شود. واضح است که این واسطه‌گری فیض الهی نه به دلیل ضعف فاعل و نیاز وی به نایب در فعل است تا نقصی را در حق تعالی بر طرف سازد، بلکه به دلیل قصور مراتب مادون است که قابلیت قبول فیض را ندارند (همان: ۳۰۱).

جایگاه عزیز قدیم و جایگاه ذلیل حادث، موجب دوری این دو از یکدیگر می‌شود، به طوری که مباشرت واجب تعالی در آفرینش محدثات بعید است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۰۲). لذا افاضه فیض از حق تعالی به عالم ماده، مقتضی وجود واسطه‌ای است که از یک جهت به مفیض و از جهت دیگر با مفاض سنخیت داشته باشد؛ لذا موجودات مجرد به جهت غلبه تجرد نمی‌توانند این نقش را ایفا کنند و واسطه رساندن آن به ممکنات مادی باشند.

در مسئله هدایت بشری تنها موجودی که قابلیت وساطت میان خداوند سبحان و خلق را داراست که هم دارای ساحت مادی و هم جنبه ملکوتی است، انسان کامل است که در اصطلاح شرع حجت و امام نامیده می‌شود و تا زمانی که فیض الهی بر عالم ملک زمینیان ادامه دارد، وجود حجت الهی نیز ضرورت دارد؛ بلکه انسان کامل، مظهر فیض کامل خداوند است و تمام موجودات دیگر از فرشته تا جن و بشر و سایر موجودات، به واسطه وجود نورانی او از انوار الهی بهره می‌برند (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۱۱۷)؛ بنابراین «حجج الهی رابط بین زمین مادی و آسمان‌ها هستند و نظام هستی از جمله زمین به برکت وجود امام معصوم (علیه السلام) پابرجاست» (همان: ۲۶۶). روشن است که چنین نقشی که حلقه واسطه میان خداوند و تمام نعمت‌هاست، نمی‌تواند در زمان واحد توسط دو شخص ایفا شود؛ زیرا این چنین نقشی امری اعتباری و انتزاعی نیست، بلکه امری واقعی است که تنها یک مصداق دارد و این همان معنایی است که از روایات «لا یكون امامان الا واحدهما صامت» استفاده می‌شود.^۱

۳. نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت، دستاوردهای این پژوهش عبارت است از:

۱. وساطت فیض علاوه بر اینکه می‌تواند با انضمام به مقدمات اثبات لزوم وجود حجت، وحدت آن را اثبات کند، همچنین می‌تواند به‌عنوان دلیلی مستقل بر ضرورت لزوم حجت الهی نیز استفاده شود. بر اساس این استدلال، پس از اثبات وجود واجب تعالی و وجود ماسوی الله که از نظر سنخیت در غایت بُعد از هم هستند، به لزوم موجودی پی می‌بریم که هم‌زمان دو سنخ مادی و غیرمادی دارد و در نهایت نزدیکی به واجب تعالی است.

این تقریر گرچه به ادعان مخالفین ولایت تکوینی با اشکال غلو روبه‌رو نیست، اما اگر ادعا شود منحصر دانستن طریق فاعلیت خداوند در خلقت از راه وساطت فیض او را محدود و ناقص معرفی می‌کند، دیگر نمی‌توان به این استدلال تمسک کرد.

روایت سوال ابن قیاما از امام رضا (علیه السلام) و جواب ایشان علاوه بر نشان دادن جو حاکم بر زمان امام رضا (علیه السلام) و فعالیت‌های واقفیه در توجیه ادعای خود، مشتمل بر دو نکته مهم است:

نکته اول، اذعان بزرگان مذاهب دیگر به وجود اعتقاد به استمرار حجت در بین پیروان اهل بیت (علیهم السلام). این اعتقاد را می‌توان بنا بر یکی از تقریرهای دوگانه از استدلال بر لزوم نبی و امام با قاعده لطف نیز استنباط کرد؛ زیرا در این تقریر مقرب بودن نبوت و امامت به وسیله طاعت، مشروط به اعمال قوه قهریه شده است.

نکته دوم در روایت، بحث امام از عدم امکان دو امام ناطق به صورت هم‌زمان است که با توجه به شئون امام و نبی و اثبات عدم محذور در شئون مرجعیت دینی، قضاوت و ریاست عامه، روشن شد که محذور عدم اجتماع دو امام، در مسئله ولایت به معنای خاص است که اعمال این ولایت در زمان واحد توسط دو امام ممکن نیست. این معنای خاص از ولایت همان وساطت فیض در مراتب هستی است.

در مجموع وجود نبی و امامی که ولایت تکوینی به معنای وساطت فیض داشته باشند، به نحو قضیه منفصله حقیقیه باید بیان شود؛ یعنی تنها یک امام یا یک نبی صاحب ولایت تکوینی است، اما اگر نبی و امام را صرفاً به لحاظ شئون اجتماعی و ریاست عامه در نظر بگیریم جمع امام و نبی یا دو امام یا دو نبی اشکالی نخواهد داشت.

منابع و ماخذ

قرآن کریم.

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۵ ق). *کمال الدین و تمام النعمه*. چاپ دوم. تهران: اسلامیة.
- _____ (۱۴۰۴ ق). *الامامه والتبصره من الحیره*. قم: مدرسه امام مهدی علیه السلام.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۳۷۹). *مناقب آل ابی طالب علیهم السلام*. قم: علامه.
- ابن ولید، علی. (۱۴۰۳ ق). *تاج العقائد و معدن الفوائد*. بیروت: موسسه عزالدین.
- احمدی، عبدالله بن سلمان. (۱۴۱۶ ق). *المسائل و الرسائل المرویة عن الإمام أحمد بن حنبل فی العقیة*. ریاض: دار طیبه.
- استرآبادی، محمدجعفر. (۱۳۸۲). *البراهین القاطعه فی شرح تجرید العقائد الساطعه*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- امامت پژوهی (بررسی دیدگاه‌های امامیه، معتزله و اشاعره)*. جمعی از نویسندگان. زیر نظر دکتر یزدی مطلق. (۱۳۸۱). مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- بغدادی، عبدالقاهر. (۲۰۰۳ م). *اصول الایمان*. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۶). *ادب فنای مقربان*. قم: اسراء.
- حسینی شیرازی، سیدمحمد. (۱۴۱۰ ق). *القول السدید فی شرح التجرید*. قم: دارالایمان.
- حلی، یوسف بن مطهر. (۱۴۱۳ ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- حنفی، حسن. (بی تا). *من العقیة إلى الثورة*. قاهره: مکتبه مدبولی.
- خمینی، روح الله. (۱۳۹۱). *ولایت فقیه*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- سدهی اصفهانی، میرزا نعیم. (۱۹۴۷ م). *کلیات نعیم*. بمبئی: انتشارات مصطفوی.
- شرفی، احمد بن محمد بن صلاح. (۱۴۱۵ ق). *عدة الاکیاس فی شرح معانی الاساس*. صنعاء: دارالحکمه الیمنیه.
- صافی گلپایگانی، لطف الله. (۱۳۸۷). *ولایت تکوینی و ولایت تشریحی*. قم: مرکز تنظیم و نشر آثار آیت الله العظمی صافی گلپایگانی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه*. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- _____ (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*. قم: انتشارات بیدار.
- صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ ق). *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام*. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: انتشارات ناصر خسرو.

- _____ (۱۳۹۰ق). *اعلام الوری باعلام الهدی*. تهران: اسلامیه.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۴۰۷ق). *تجربید الاعتقاد*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). *التبیین فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۴۱۴ق). *الرسائل العشر*. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- علوی عاملی، میرسید محمد. (۱۳۸۱). *علاقة التجريد*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- قاسم بن ابراهیم. (۱۴۲۱ق). *مجموع کتب و رسائل القاسم بن ابراهیم الرسی*. صنعا: مؤسسة الإمام زید بن علی.
- قاسمی، ابو عبدالله حمیدان بن یحیی. (۱۴۲۴ق). *مجموع السید حمیدان*. صعده: مرکز اهل البيت للدراسات الاسلامیه.
- الکاتب، احمد. (۱۹۹۸). *تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى الى ولاية الفقيه*. بیروت: دار الجدید.
- کشی، محمد بن عمر. (۱۳۶۳). *رجال الکشی - إختيار معرفة الرجال* (مع تعليقات مير داماد الأستریادی) قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). *کافی*. قم: دار الحدیث.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محمدی گیلانی، محمد. (۱۴۲۱ق). *تکمله شوارق الالهام*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- مطهری، مرتضی. (بی تا). *مجموعه آثار استاد شهید مرتضی مطهری*. تهران: صدرا.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). *الارشاد*. قم: کنگره شیخ مفید.
- _____ (۱۴۱۳ق). *الفصول المختاره*. قم: کنگره شیخ مفید.
- هلالی، سلیم بن قیس. (۱۴۰۵ق). *کتاب سلیم بن قیس هلالی*. قم: الهادی.
- یحیی بن حسین. (۱۴۲۱ق). *مجموع رسائل الإمام الهادی إلى الحق القويم یحیی بن الحسين بن قاسم بن ابراهیم*. صنعا: موسسه الامام زید بن علی.

References

Holy Quran.

Ahmadi, A. 1995. Questions and Letters Narrated from Imam Ahmad bin Hanbal on Creed. Riyadh: Dar Tayyiba. [In Arabic].

Alavi Ameli, M. S. M. 2002. The relationship of abstraction. Tehran: Cultural Heritage and Honors Association. [In Arabic].

Al-Kateb, A. 1998. The development of Shiite political thought from the Shura Council to the Guardianship of the Jurist, Beirut, Dar Al-Jadeed. [In Arabic].

Astarabadi. M. 2003. Conclusive proofs in explaining of bright beliefs. Qom: Islamic Information Office. [In Arabic].

Baghdadi, A. 2003. Fundamentals of faith. Beirut: Al-Hilal House and Library. [In Arabic].

- Hanafi, H. -. From doctrine to revolution. Cairo: Madbouly Library. [In Arabic].
- Helli, Y. 1992. Finding the Meaning in the Explanation of the Abstraction of Faith. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic].
- Hilali, S. 1985. Book by Sulaym bin Qais Hilali. Qom: Al-Hadi. [In Arabic].
- Hosseini Shirazi, M. 1989. The correct saying in explaining abstraction. Qom: Dar Al-Iman. [In Arabic].
- Ibn Babawayh, M. 1975. Perfection of religion and perfect blessing. Tehran: Islamiyeh. [In Arabic].
- Ibn Babawayh, M. 1984. Imamate and insight from confusion. Qom: Imam Mahdi's school. [In Arabic].
- Ibn Shahr Ashub, M. 2000. Virtues of the family of Abu Talib, peace be upon them. Qom: Allameh. [In Arabic].
- Ibn Walid, A. 1983. The crown of beliefs and the mineral of benefits. Beirut: Ezz-Aldine Foundation. [In Arabic].
- Javadi Amoli, A. 2017. Literature of the Destruction of Those Close to God. Qom: Israa. [In Persian].
- Kashi, M. 1984. Rijal al-Kashi - the option of identifying men (with comments by Mir Damad al-Astarabadi) Qom: Al al-Bayt Foundation, peace be upon them. [In Arabic].
- Khomeini, R. 2012. Supervised by a jurist. Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian].
- Kulayni, M. 2008. Kafi. Qom: Darul-Hadith. [In Arabic].
- Majlisi, M. 1983. Bahar Al-Anwar. Beirut: Arab Heritage Revival House. [In Arabic].
- Mohammadi Gilani, M. 2000. Completed of Shawariq Al-Ilham. Qom: Islamic Information Office. [In Arabic].
- Motahhari, M. -. Collection of works by Ustad Shahid Mortaza Motahhari. Qom: Sadra. [In Persian].
- Mufid, M. 1992. Guidance. Qom: Sheikh Mufid Congress. [In Arabic].
- Mufid, M. 1992. Selected chapters. Qom: Sheikh Mufid Congress. [In Arabic].
- Qasim bin Ibrahim. 2000. The collection of books and letters of al-Qasim bin Ibrahim Al-Rasi. Sana'a: Imam Zayd Bin Ali Foundation. [In Arabic].
- Qasimi, A. A. 2003. collection of al-Sayyid Humaydan. Saada: Ahl al-Bayt Center for Islamic Studies. [In Arabic].
- Sadhi Isfahani, M. N. 1947. Naeem's Collection, Mumbai, Mustafavi Publications. [In Persian].
- Sadr al-Din Shirazi, M. 1981. Evidence of Godliness. Mashhad: University Publishing Center. [In Arabic].
- Sadr al-Din Shirazi, M. 1987. Interpretation of the Holy Qur'an. Qom: Bidar Publications. [In Arabic].
- Saffar, M. 1984. Insights into the ranks of the virtues of the family of Muhammad, may God bless them. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Arabic].

- Safi Gholpayegani. L. 2008. Formative mandate and legislative mandate. Qom: Center for Organizing and Publishing the Works of Ayatollah Al-Ozma Safi Golpayaghani. [In Persian].
- Sharafi. A. 1994. Several bags in explaining the meanings of foundation. Sanaa: Dar Al-Hikma Al-Yamaniyya. [In Arabic].
- Tabarsi, F. 1970. Informing people about the status of the Imams of Guidance. Tehran: Islamiyeh. [In Arabic].
- Tabarsi, F. 1993. Al-Bayan Complex in the Interpretation of the Qur'an. Tehran: Nasser Khusraw Publications. [In Arabic].
- Tabatabai, S. M. H. 1996. Al-Mizan in the interpretation of the Qur'an. Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Teachers' Association. [In Arabic].
- Tousi, Kh. 1987. Abstraction of Belief. Qom: Islamic notification Office. [In Arabic].
- Tousi, M. -. Clarification in the interpretation of the Qur'an. Beirut: Arab Heritage Revival House. [In Arabic].
- Tousi, M. 1993. The Ten Epistles. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic].
- Yahya bin Hussein. 2000. Collection of the letters of Imam Al-Hadi to the Righteous, Yahya bin Al-Hussein bin Qasim bin Ibrahim. Sanaa: Founded by Imam Zaid bin Ali. [In Arabic].
- Yazdi Motlagh. 2002. Imamate Studies (Study of the Views of the Imamiyya, Mu'tazilah, and Ash'arites), Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences. [In Persian].



Rereading Classical Geographers' and Travel Writers' Reports of the Martyrdom and Burial of Imam Reza (as): From the Beginning to the End of the Qajar Era

Hamid Reza Attariani ¹ Mahboubeh Esmaili ² Hasan Shadpour ³

1. Department of History, Shahrood University, Shahrood, Iran: hattariani3100@gmail.com
2. Assitant Professor, Department of History, Shahrood Branch, Islamic Azad University, Shahrood Iran. (Corresponding Author): m.esmaeili@iaushahrood.ac.ir
3. Assitant Professor, Department of History, Shahrood Branch, Islamic Azad University, Shahrood, Iran: h.shadpour@iaushahrood.ac.ir

Article Info

Abstract

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
December 07, 2024

In Revised Form:
January 22, 2025

Accepted:
February 04, 2025

Published Online:
December 22, 2025

Non-Iranian and Iranian travel writers have given different reports of the martyrdom event and then the burial of the body of the 8th Imam of Shiites in the land of Khorasan, in the year 203 AH, until the Qajar era. In this research, the reports of classical geographers and domestic and foreign travel writers about the martyrdom and burial of Imam Reza (peace be upon him) from the 3rd century to the end of the 13th century are discussed. The research community is 40 travelogues. Of these, thirty travelogues are non-Iranian and ten Iranian travelogues have also been examined. The research method in this research is quantitative and qualitative with a descriptive approach based on events taken from travelogues and geography books. This research aims to find the answer to how the event of martyrdom and the place of burial of Hazrat Reza, peace be upon her, are described in the travelogues of Europeans and Iranians? The findings of this research indicate that religious reports about the martyrdom and burial of Imam Reza (peace be upon her) were mentioned in a small or incomplete form by geographers and travel writers until the end of the 11th century. In the reports of the early centuries after the martyrdom, they did not mention the name of the murderer or the perpetrator of the martyrdom in their travelogues for any possible reason. After that, in the 12th and 13th centuries of the lunar calendar, with the integration of religious and Shiite institutions after the Safavids, in the Qajar era, due to the frequent presence of travel

Cite this The Author (s): Attariani, H; Esmaili, M; Shadpour, H (2024). Rereading Classical Geographers' and Travel Writers' Reports of the Martyrdom and Burial of Imam Reza (as): From the Beginning to the End of the Qajar Era: Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 13, Issue 4, Winter 2025, Serial Number 52 – (151- 175)-

[DOI:10.22034/farzv.2025.492095.2048](https://doi.org/10.22034/farzv.2025.492095.2048)



writers to the threshold of Al-Quds and their attention to reflection and criticism of the event and burial, reporting on the event of martyrdom. It has reached its peak in travelogues.

Key words:

Shrine of Imam Reza (a.s.), Tomb of Imam Reza (a.s.), travelogues, Aṣṭān Quds Razavi, geographers, Mashhad.

1. Introduction

The presence of Imam Reza (peace be upon him) at the beginning of the third century of the lunar calendar was the most important event in the land of Khorasan and in the history of Islam. The news and reports related to this presence, especially the form and quality of martyrdom and the killer of Imam (a.s.), were not clearly mentioned in travelogues and geographical books until the 6th century. Geographers and travel writers, although in narrating historical events based on independence in voting, they have recorded their news outside of the margins and desires of the government, as it was. But some considerations and personal inclinations of his have caused that until the twelfth century of the lunar calendar, consistent and complete news were not mentioned in his reports about the incident of martyrdom and the cause of the murder and its quality.

2. Methods

In this research, in addition to examining the reports of travelogues, some of the reports of geographers up to the sixth century, such as Ibn Huqal and Abu Dalf, who wrote their books in the style of travel memoirs, and are considered among the travelogues, are examined and cited. Noghan and Sanabad, after the burial of the 8th Imam of Shiites, joined together, over the centuries and with the emergence of ideal living conditions and economic and security prosperity, the acceptance and acceptance of the mass settlement of immigrants and pilgrims, became the gathering center of the presence of Muslims. The climatic, economic and historical conditions of the region and even the administrative missions as well as the curiosity of travel writers made a significant range of them travelers to Mashhad. . Some of these travel writers, in their travel reports, find the root cause of martyrdom and how the Imam (a.s.) was killed. This issue is important because the correct reports of travel writers about the martyrdom of the slain imam, as well as incorrect reports, are monitored. In this research, more than eighty travelogues, which have religious news and reports, about Imam Reza (a.s.) and various details about the shrine of Razavi, have been examined. It should be noted that half of these works did not even mention the biography of

Imam Reza (peace be upon him) and the rest of the travelogues mentioned different aspects of the martyrdom event and the burial place. In this research, the reports presented by him are cited.

The research method in this research is based on quantitative and qualitative methods with a descriptive approach based on events taken from travelogues and geographical books from the 3rd to the 13th lunar centuries. First, by collecting and reviewing data and reports, the information content is separated based on the proposed questions, and then it is documented and classified based on the thematic list and frequency of data.

3. Discussions and conclusion

Geographers have rarely mentioned the martyrdom of Hazrat Reza (AS) by Ma'mun in their books until the sixth lunar century. Gradually, from the 3rd century, when the shadow of the Abbasid caliphate over the Khorasan region became less prominent, the name of the place was mentioned as Mashhad al-Reza in their reports. In the history, the word "burial place" of Imam Reza (a.s.), like his court, has changed over time in the reports; Tomb of Ali al-Reza, Mashhad of Ali ibn Musa al-Reza, Mashhad of Razavi, Mashhad of the Holy, and finally in the 13th century AH onwards, travel writers refer to the shrine of Imam Reza (a.s.) and the shrine of the eighth Imam in their travelogues. The 12th and 13th lunar centuries are the era of prosperity and economic prosperity and political connections between Iran and other countries, Mashhad witnessed the presence of a large number of European and other travel writers, half of the travel writers visiting Mashhad focused on the person of Imam Reza (peace be upon him) and the event of martyrdom and burial. They have not mentioned any articles or reports. A number of them have expressed the dimensions of the event of martyrdom and burial, as well as presenting the starting point of the emergence of the shrine of Imam Reza (a.s.) and Astan Quds in its various historical dimensions. According to Shia news, such travelogues, the news of the martyrdom of the 8th Imam of Shia, the quality and form of the murder, in any way it happened, whether based on scholarly research and Shia documents, or field and local questions from residents, neighbors and fellow travelers, or taken Other travel writers have mentioned it in their travelogues. Another point is that most of the travelogues in the Qajar era were written in English, they used precise English terms in writing and observing literary points as well as understanding the content. For example, the translation of the words "martyr" and "martyrdom" for Imam (peace be upon him) or the derivatives of the verb to kill and the noun "killer" for Ma'mun have been mentioned exactly in their travelogues and in the appropriate place.



بازخوانی گزارش‌های جغرافی‌نویسان کلاسیک و سفرنامه‌نویسان از شهادت و مدفن

امام رضا علیه السلام از آغاز تا پایان عصر قاجار*

حمیدرضا عطاریانی^۱ محبوبه اسماعیلی^۲ حسن شادپور^۳

* این مقاله برگرفته از رساله دکترای حمیدرضا عطاریانی با عنوان «گونه‌شناسی سفرنامه‌نویسان در گزارش آستان قدس رضوی از عصر تیموری تا ابتدای انقلاب اسلامی» بوده که به راهنمایی دکتر محبوبه اسماعیلی و دکتر حسن شادپور انجام شده است.

hattariani3100@gmail.com

m.esmaeili@iaushahrood.ac.ir

h.shadpoor@iaushahrood.ac.ir

۱. دکترای تاریخ اسلام، گروه تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی شاهرود، شاهرود، ایران:

۲. استادیار گروه تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی شاهرود، شاهرود، ایران (نویسنده مسئول):

۳. استادیار گروه تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی شاهرود، شاهرود، ایران:

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت:	سفرنامه‌نویسان ایرانی و غیرایرانی گزارش‌های متفاوتی از واقعه شهادت و پس از آن دفن پیکر هشتمین امام شیعیان در سرزمین خراسان در سال ۲۰۳ قمری بیان کرده‌اند. در این پژوهش به بازخوانی گزارش‌های جغرافی‌نویسان کلاسیک و سفرنامه‌نویسان داخلی و خارجی درباره شهادت و مدفن امام رضا علیه السلام از قرن سوم تا پایان قرن سیزدهم قمری پرداخته می‌شود. جامعه پژوهش مورد مطالعه و بررسی ۴۰ سفرنامه است. از این تعداد، ۳۰ سفرنامه متعلق به سفرنامه‌نویسان غیرایرانی و ۱۰ سفرنامه نیز متعلق به ایرانی‌هاست. روش تحقیق در این پژوهش به صورت کمی و کیفی با رویکرد توصیفی مبتنی بر گزارش‌های برگرفته شده از سفرنامه‌ها و کتاب‌های جغرافی است. این پژوهش در صدد پاسخگویی به این پرسش است که واقعه شهادت و مکان دفن حضرت رضا علیه السلام در سفرنامه‌های اروپاییان و ایرانی‌ها چگونه توصیف شده است؟ یافته‌های این پژوهش حاکی است که جغرافی‌نویسان و سفرنامه‌نویسان تا پایان قرن یازدهم گزارش‌های اندک و ناقصی درباره نحوه شهادت و محل دفن امام رضا <small>علیه السلام</small> ذکر کرده‌اند. ایشان در گزارش‌های سده‌های اولیه پس از شهادت، نام قاتل یا عامل شهادت را به هر دلیل ممکن در سفرنامه‌های خود ذکر نکرده‌اند. پس از به قدرت رسیدن صفویان و قرار گرفتن مشهد به عنوان پایتخت مذهبی صفویان به تدریج نهاد مذهبی آستان قدس مورد توجه بیشتری قرار گرفت و حضور سفرنامه‌نویسان از این دوره تا انتهای دوره قاجاریه باعث شد تا گزارش‌های بیشتر و مبسوط‌تری از شهر مشهد و آستان قدس رضوی نوشته شود.
تاریخ بازنگری:	
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	
کلیدواژه‌ها	حرم امام رضا <small>علیه السلام</small> ، مدفن امام رضا <small>علیه السلام</small> ، سفرنامه‌ها، آستان قدس رضوی، جغرافی‌نویسان، مشهد.

استناد: عطاریانی، حمیدرضا؛ اسماعیلی، محبوبه؛ شادپور، حسن: (۱۴۰۳). بازخوانی گزارش‌های جغرافی‌نویسان کلاسیک و سفرنامه‌نویسان از شهادت و مدفن امام رضا علیه السلام از آغاز تا پایان عصر قاجار. فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۳، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴، شماره پیاپی ۵۲ - (۱۷۵-۱۵۱).

DOI:10.22034/farzv.2025.492095.2048



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

۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسئله

حضور امام رضا (علیه السلام) در ابتدای قرن سوم قمری، مهم‌ترین رویداد در سرزمین خراسان و بلکه در تاریخ اسلام بوده است. اخبار و گزارش‌های مربوط به این حضور، به‌خصوص شکل و کیفیت شهادت و قاتل امام (علیه السلام) به صورت جریانی تاریخی در سفرنامه‌ها و کتاب‌های جغرافیایی تا قرن ششم قمری به صورت شفاف ذکر نشده است. جغرافیدان‌ها و سفرنامه‌نویسان، گرچه در نقل حوادث تاریخی بنا بر استقلال در رأی، اخبار خود را خارج از حواشی و امیال حکومتی، آن‌چنان‌که بوده است، ثبت کرده‌اند. اما برخی ملاحظات و تمایلات شخصی ایشان، باعث شده است تا قرن دوازدهم قمری، اخبار منسجم و کامل در گزارش‌های ایشان از واقعه شهادت و عامل قتل و کیفیت آن ذکر نشود.

۱-۲. اهداف، ضرورت و روش تحقیق

در این پژوهش علاوه بر بررسی گزارش‌های سفرنامه‌ها، بعضی از گزارش‌های عالمان جغرافیا تا قرن ششم قمری، نظیر ابن حوقل و ابودلف که کتاب‌های خود را به شیوه خاطرات سفر نگاشته‌اند و در شمار سفرنامه‌ها محسوب می‌شوند، مورد بررسی و استناد قرار می‌گیرد. نوغان و سناباد، پس از دفن هشتمین امام شیعیان، با به هم پیوستن، طی قرن‌ها و با پدیدار شدن شرایط زندگی ایده‌آل و رونق اقتصادی و امنیتی، قبول و پذیرش اسکان انبوه مهاجرین و زائرین، مرکز تجمعی از حضور مسلمانان شد. شرایط اقلیمی، اقتصادی و تاریخی منطقه و حتی مأموریت‌های اداری و نیز کنجکاوای سفرنامه‌نویسان، طیف قابل توجهی از ایشان را مسافر مشهد کرد. برخی از این سفرنامه‌نویسان در گزارش‌های سفر خود، به ریشه‌یابی علت شهادت و چگونگی قتل امام (علیه السلام) می‌پردازند. این مسئله از آن جهت اهمیت دارد که گزارش‌های صحیح سفرنامه‌نویسان از شهادت امام مقتول و نیز گزارش‌های ناصواب مورد رصد قرار می‌گیرد. در این پژوهش بیش از ۴۰ سفرنامه که اخبار و گزارش‌های مذهبی درباره امام رضا (علیه السلام) و جزئیات گوناگونی از آستان قدس رضوی مطرح کرده‌اند، مورد بررسی قرار گرفته است. درخور ذکر است، نیمی از این آثار، هیچ اشاره‌ای حتی به زندگی نامه امام رضا علیه السلام نداشته‌اند و بقیه سفرنامه‌ها جنبه‌هایی متفاوت از واقعه شهادت و محل دفن را ذکر کرده‌اند. در این پژوهش گزارش‌های مطرح شده توسط ایشان مورد استناد قرار می‌گیرد.

روش تحقیق در این پژوهش بر اساس روش کیفی با رویکرد توصیفی مبتنی بر گزارش‌های برگرفته شده از سفرنامه‌ها و کتاب‌های جغرافیایی از قرن سوم تا سیزدهم قمری است. ابتدا با جمع‌آوری و بررسی داده‌ها و گزارش‌ها، محتوای اطلاعاتی بر اساس سوالات طرح شده تفکیک می‌شود و سپس بر اساس فهرست موضوعی و فراوانی داده‌ها، مستندسازی و طبقه‌بندی می‌شود.

۱-۳. پیشینه پژوهش

طاهری (۱۳۴۸) در کتاب جغرافیای تاریخی خراسان از نظر جهانگردان به بررسی دوره‌های تاریخی خراسان و تحولات مشهد تا آغاز عصر قاجاریه از منظر سیاحان و سفرنامه‌نویسان نظیر: بیت، ادنون، لسار، کرزن و دانالدسون و... می‌پردازد. میرزایف (۱۳۵۳) در مقاله تصویر شهر مشهد و حرم مطهر امام رضا (علیه السلام) در سفرنامه واضح، گزارش‌های سفر به مشهد و بازدید از آستان قدس، رحمت‌الله واضح (م. ۱۳۱۱ ق.) را نقل می‌کند. واضح خاطرات مسافرت خود را در سال ۱۲۰۴ قمری در شکل کتاب جداگانه‌ای تألیف می‌کند به نام عجایب الخبر فی غرایب السفر. او در این کتاب، راجع به شهر مشهد و حرم حضرت اخیار مفصلی از ابنیه، همانند: مرقد و صندوق آن، صحن کهنه، مسجد گوهرشاد، مدرسه پریزاد و از تزیینات و معماری و نقاشی‌های ذکر می‌کند. طاهرینیا (۱۳۷۶) در کتاب مشهد از نگاه سیاحان به بررسی تاریخ مشهد، دگرگونی‌ها و تغییر ساختار درونی شهر، روحیات، خصوصیات، آداب و رسوم، طوایف و عشایر خراسان و به‌خصوص مردم مشهد از منظر سفرنامه‌نویسان همراه با تطبیق با منابع تاریخی می‌پردازد.

طاهری (۱۳۸۶) در پژوهش جلوه رضوی در مهم‌ترین سفرنامه‌های غربیان در دوره قاجار و اوایل پهلوی به آداب زیارت و نمادهای واقع در آستان قدس رضوی در این دو دوره تاریخی از منظر تعدادی از سفرنامه‌نویسان اروپایی می‌پردازد که خود وارد حرم مطهر شده‌اند، همانند: وامبری، کرزن، ریچاردز، شیندلر، فریزر و... بنی‌اقبال و حیدری (۱۳۸۸) در پژوهش تحلیل محتوای سفرنامه‌های ترجمه شده سیاحان انگلیسی درباره ایران می‌پردازند. نویسندگان به آمار سفرنامه‌نویسان انگلیسی به شهرهای ایران اشاره می‌کنند. از منظر آنان مشهد در دوره‌های تاریخی بین ۱۰ شهر پربازدید ایران از منظر سفرنامه‌نویسان قرار نگرفته است. امیرزاده (۱۳۹۲) در مقاله سیمای زیارت (مشهد الرضا) و دشواری‌های آن در دوران قاجار از نگاه جهانگردان (۱۲۱۰-۱۳۴۴ ق) با بیان گزارش‌های تعدادی از سفرنامه‌نویسان به شرح دشواری‌ها و اوضاع زیارتی مشهد در عصر قاجاریه می‌پردازد. فاطمی (۱۳۹۲) در پژوهش نگرشی بر اماکن مقدس و متبرکه و آداب زیارت از نگاه سیاحان اروپایی دوره قاجار (۱۲۱۰-۱۳۴۴ ق) نظرات تعداد محدودی از سفرنامه‌نویسان عصر

قاجاریه را پیرامون آداب زیارت و تقدس اماکن متبرکه ذکر می‌کند. از نظر وی سفرنامه‌ها به‌رغم حجم اندک مسائل زیارتی به نسبت مطالب غیر زیارتی، نقش مهمی در شناساندن آداب دینی داشته‌اند.

ایزدی مجد (۱۳۹۳) در پایان‌نامه خراسان از دیدگاه سفرنامه‌نویسان اروپایی در دوره قاجاریه مهم‌ترین دلایل حضور سفرنامه‌نویسان در خراسان را طی دوره قاجاریه، وجود مرقد مطهر حضرت رضا (علیه السلام) ذکر می‌کند. ایزدی و عسکری (۱۳۹۸) در مقاله‌ای با عنوان خوانش ساختار معنایی و کالبدی حریم اماکن مقدس با استناد بر سفرنامه‌های قرن پنجم تا چهاردهم هجری قمری به بررسی این موضوع می‌پردازند. نگارندگان معتقد هستند که از منظر سفرنامه‌نویسان، شهر مشهد و بافت آن نمادی از هم‌پیوندی فضاهای آموزشی، اماکن مذهبی و اقامتگاهی و طبیعت است. بهرام‌زاده و دادبخش (۱۳۹۸) در مقاله سفرنامه‌ها و سفرنامه‌نویسان دوره صفویه به بررسی و ارزیابی سفرنامه‌های دوره صفویه می‌پردازند و مهم‌ترین علت حضور ایشان را اهداف تجاری و سیاسی به ایران می‌دانند. از ۲۱ سفرنامه‌نویسی که در این مقاله بررسی می‌شود، فقط شش نفر از ایشان به مشهد آمده‌اند. رینگنبرگ (۱۴۰۲) پژوهشگر سوئیسی در کتاب مشهد در آینه سیاحان اروپایی به بررسی گزارش‌های سفرنامه‌نویسان بازدیدکننده از مشهد می‌پردازد. وی مشهد را شهری سنتی می‌داند که یکی از مهم‌ترین زیارتگاه‌های دنیا در آن واقع شده و به این دلیل نیز مشهور شده است. طی قرن‌ها به‌ویژه قرن نوزدهم، بسیاری از سیاحان اروپایی که از مشهد عبور کرده یا در آن ایامی حضور داشته‌اند، مشاهدات خود را به صورت مقالات یا گزارش‌هایی در قالب سفرنامه ثبت و ضبط و منتشر کرده‌اند. این شواهد و گزارش‌های سفرنامه‌نویسان هیچ تصویر گویایی از تاریخ این شهر تاریخی ارائه نمی‌دهد. ولی در مجموع منابعی ارزشمند و کم و بیش منحصربه‌فرد برای جلوه‌های نابود شده مهم‌ترین شهر مذهبی ایران به شمار می‌آیند. به علت شهادت حضرت رضا (علیه السلام) بیش از ۱۲ قرن و شکل‌گیری تشکیلات منسجم و منظم اداری از عصر صفویان و با فراهم شدن شرایط حضور سفرنامه‌نویسان در ایران، آنان گزارش‌های انبوه و گوناگونی از حوزه‌های متفاوت آستان قدس، همانند: مذهبی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و ... ذکر می‌کنند. پژوهشگران علاقه‌مند به بررسی گزارش‌های سفرنامه‌نویسان با توجه به حجم فراوان اخبار و گزارش‌ها، مقاله‌های اختصاصی در خصوص موضوع‌هایی نظیر شهادت و مدفن امام رضا علیه السلام در گزارش جغرافی‌نویسان و سفرنامه‌نویسان ارائه نداده‌اند. در پژوهش‌های ذکر شده از مطالب سفرنامه‌ها برای بررسی موضوع استفاده شده، اما به صورت مستقیم به موضوع این مقاله پرداخته نشده است.

۲. بحث و بررسی

۲-۱. چگونگی قتل و مدفن امام رضا (علیه السلام) در اخبار و گزارش‌ها

پیش‌بینی خبر شهادت امام رضا (علیه السلام) را خود حضرت قبل از شهادت اعلام کردند. زمانی که حضرت به قریه سناباد شهر نوغان رسید، وارد قصر حُمیدبن قحطبه طائی شد که گور هارون الرشید در آن بود، کنار قبر او خطی کشید. ابن بابویه (م. ۳۸۱ ق) می‌گوید: «امام فرمود: اینجا آرامگاه من خواهد بود و در آن به خاک سپرده خواهم شد و خداوند به زودی آن را محل آمد و شد شیعیان و دوستان من قرار خواهد داد. سپس امام در آنجا نماز گزارد (ابن بابویه، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۴۷). ابن بابویه اولین گزارش قتل و مدفن امام رضا (علیه السلام) را ذکر می‌کند. وی در اخبارش، تأکید بر قتل امام (علیه السلام) توسط مأمون دارد و مکان دفن را به فرموده امام (علیه السلام) شهری غریب ذکر می‌کند. گزارش ابن بابویه در سفرش بسیار مختصر است و درباره خبر شهادت امام (علیه السلام) می‌نویسد: «در سال ۲۰۳ هجری امام (علیه السلام) به طوس وفات کرد هنگامی که مأمون عازم عراق بود» (همان: ۶۰۲). بر مبنای گفته حضرت، پس از شهادت امام رضا (علیه السلام) در صفر سال ۲۰۳ قمری بدن مُطهر ایشان را (مأمون) در بالاسر قبر پدرش به خاک سپرد (همان: ۳۰۳). چهار مورد پیش‌بینی در کلام امام (علیه السلام) است، شهادت توسط بدترین مردم (مأمون) قتل به وسیله زهر و تدفین در مکانی تنگ و غریب، همه به وقوع، می‌پیوندد.

شهادت حضرت (علیه السلام) طبق پیش‌بینی حادث شد. در این باره مورخان می‌نویسند: «مأمون دچار بیم و نگرانی از جانب حضرت شد و خلافت خود را در معرض خطر دید، حضرت را تحمل نکرد و به حکم «الملک عقیق لارحم له»^۱ در بازگشت به بغداد، امام را با دسیسه‌ای پیچیده و مُزورانه با زهر به شهادت رسانید (طبری، ۱۳۹۵: ق: ۱۷۷؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۶۸: ۴۵۴). ابن طقطقی هم می‌گوید: «(مأمون) نسبت به علی بن موسی الرضا که انگور را بسیار دوست می‌داشت توطئه‌ای کرد و انگور را زهرآلود ساخت» (ابن طقطقی، ۱۳۸۵: ۱۷۶). بنا بر روایت مشهور، امام رضا علیه السلام در روز آخر ماه صفر ۲۰۳ قمری، در قریه سناباد توس در ۵۵ سالگی درگذشت (کلینی، ۱۴۰۱: ج ۱: ۴۸۶). سال ۲۰۳ قمری دقیقاً همان سالی است که مأمون از خراسان رهسپار بغداد شد. «شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳ ق) از محمدبن جهم روایت می‌کند: «امام رضا (علیه السلام) انگور را دوست می‌داشت، مقداری از آن تهیه و در ته دانه‌های انگور با سوزن فرو کردند و چند روزی به همان حال نگه داشتند، سپس سوزن‌ها را جدا کردند و انگور را نزد امام (علیه السلام) آوردند. آن حضرت از آن

۱. یعنی اگر فرزند حاکم و یا پادشاه با ریاست و حکومتش مخالفت کند، به دست پدر کشته می‌شود و این‌گونه می‌اندیشد که گویا هیچ‌گاه فرزندی نداشته است.

تناول فرمود و به همین علت به شهادت رسید، و گفته شده که سمّ مزبور بسیار لطیف و ناپیدا بوده است» (مفید، ۱۴۱۴ق: ۲۹۷).

از منظر اکثر مورخان شیعی حضرت رضا علیه السلام مسلماً مسموم شده‌اند. قراین نیز نشان دهنده شهادت ایشان به وسیله سم است. علت مسمومیت حضرت، قیام بنی‌العباس در بغداد بود، مأمون در حالی حضرت رضا علیه السلام را مسموم کرد که از خراسان به طرف بغداد می‌رفت مرتب به او گزارش می‌دادند که در بغداد قیام شده است. او متوجه بود که حضرت رضا علیه السلام را به هیچ عنوان نمی‌تواند عزل نماید و اگر به همین وضعیت ادامه دهد، کار بسیار مشکل خواهد شد. لذا برای اینکه زمینه رفتن به بغداد را فراهم کند و به بنی‌العباس اعلام نماید که کار تمام شد، حضرت را مسموم و شهید نمود.

مرتضی مطهری، نویسنده معاصر نقل خبر شهادت شیخ صدوق را تأیید می‌نماید؛ اما در تکمیل سخن ایشان در باب علل شهادت حضرت توسط مأمون می‌توان به مهم‌ترین موارد همچون: محبوبیت علمی و معنوی امام علیه السلام در نفوس مسلمین، نقد صریح سیاست خطای مأمون و زمامداریانش در امور مسلمین، اعلام برگزاری نماز عید فطر بنا بر قاعده و روش پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و موارد دیگر اشاره کرد. اهل تسنن نیز پیرامون موضوع شهادت امام رضا علیه السلام اخباری ذکر کرده‌اند. برای آشنایی با مواضع اهل تسنن به ذکر منحصرتین گزارش‌های ایشان در باب نقل خبر شهادت و مدفن حضرت می‌پردازیم. ابن‌خلکان در قرن هفتم می‌نویسد: «(امام رضا) در شهر توس از دنیا رفت و مأمون بر جنازه او نماز خواند و او را چسبیده به قبر پدرش رشید به خاک سپرد. علت مرگ او این بود که انگور خورد و در خوردن انگور زیاده‌روی کرد (ابن‌خلکان، ۱۳۹۸ق، ج ۲: ۳۱۹). در کتاب امام‌رضا علیه‌السلام در آثار دانشمندان اهل سنت آمده است: گذشته از مقام امامت، طب‌الرضای او (امام رضا) مقام علمی اش بر دوست و دشمن پوشیده نیست. چنین گمانی بسیار بی‌اساس و یا به خاطر تبرئه مأمون هدفمند است (عطائی، ۱۳۹۲: ۱۱۹). آقای عطائی در این کتاب اشاره به نیت ابن‌خلکان دارد که وی به عمد مأمون را به عنوان قاتل امام علیه السلام ذکر نمی‌کند.

ابن‌خلدون می‌گوید: «علی بن موسی الرضا به ناگاه، در راه فوت کرد» (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۳: ۳۱۳) ابن‌خلدون در جای دیگر می‌نویسد: «مأمون افرادی را برای قتل فضل گماشت. پس از قتل او، آن را کتمان کرد و مجریان آن را کشت» (همان: ۳۱۳). گزارش دوم ابن‌خلدون گزارشی گویاست از چگونگی تفکر مأمون، قتل، شیوه‌ای بود برای حذف کسانی که از جانب ایشان احساس خطر می‌کرد. ابن‌خلدون دقیقاً متوجه قتل امام توسط مأمون

در اخبار شده است. اما بنا به دلایلی اظهار نمی‌کند. او به صورت غیرصریح اشاره به قاتل بودن مأمون دارد.

در بیان علت گزارش‌های خلاف خبر ابن بابویه، مؤلف زندگی سیاسی هشتمین امام حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) می‌نویسد: حکام بسیار کوشیدند تا حقایق مربوط به ائمه (علیهم السلام) گفته نشود یا آنکه به‌گونه نادرستی آن‌ها را به مردم عرضه می‌کردند و در این باره از کسانی که عنوان «دانشمند» داشتند نیز کمک می‌گرفتند؛ بنابراین راست است اگر بگوییم ابن اثیر، طبری، ابوالفداء، ابن العبری، یافعی و ابن خلکان از آن دست دانشمندانی بودند که به حقیقت تاریخ خیانت کردند و در نگارش وقایع انصاف و بی‌طرفی لازم را نداشتند (حسینی عاملی، ۱۳۷۷: ۲۰۵).

به عبارتی، خلفا بودند که مسیر تاریخ را از طریق مورخان به بیراهه می‌کشاندند و این مسئله درباره مأمون که خود قاتل است، صدق می‌کند. ابوالفرج اصفهانی (۲۸۴-۳۵۶ ق)، محدث شیعی، روایت کرده است که مأمون در آخرین لحظات حیات به امام گفت: «ای برادر چه دشوار است بر من که مرگ تو را ببینم، در حالی که من بقای تو را آرزو داشتیم و از این سخت‌تر و دشوارتر اینکه مردم می‌گویند من به تو سم خورانیده‌ام و خدا می‌داند که من از این تهمت به دورم...» (ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۶۸: ۳۸۰). ناآرامی مأمون بیانگر این است که اتهام او به کشتن امام (علیه السلام) در همان هنگام، مورد بحث و گفت‌وگو و پذیرش (مردم) بوده است؛ زیرا مأمون اتهام خود را در این باره تأکید می‌کند، و می‌کوشد اعتراف و مدرکی برای براءت خود از امام علیه السلام اخذ کند، چنان که ابوالفرج بیان کرده است (فضل الله، ۱۳۸۱: ۱۶۵).

سلیمان بن ابراهیم قندوزی (م. ۱۲۹۴ ق) از عالمان حنفی اهل سنت در کتاب *ینایع الموده لذوی القربی*^۱ ضمن بیان کامل روایت و خبر رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) درباره دفن امام رضا (علیه السلام) در سرزمین خراسان به نقل از ابن بابویه می‌نویسد: «از امام علی الرضا (علیه السلام) روایت شده است که پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: در آینده پاره‌ای از تن من در خراسان دفن می‌شود؛ هر گرفتاری او را زیارت کند خداوند گرفتاری او را بر طرف کند و هر گنهکاری او را زیارت کند خداوند گناهانش را ببامزد (ابن بابویه، ۱۳۷۳، ج ۲: ۲۵۷). این خبر علاوه بر پیش‌بینی دفن امام رضا (علیه السلام) در خراسان توسط رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، به فضیلت و ثواب زیارت مرقد حضرت و نیز به قبول خبر دفن حضرت توسط عالم حنفی در قرن سیزدهم هجری قمری اشاره دارد.

۱. چشمه‌سارهای دوستی و محبت به ذوی القربی

۲-۲. گزارش‌های جغرافی‌نویسان و سفرنامه‌نویسان از عامل و کیفیت قتل امام رضا علیه السلام تا پایان قرن ۱۲ هجری قمری

یعقوبی مورخ و جغرافی‌دان شیعی قرن سوم که بلاذری (بلاذری، ۱۳۳۸، ج ۳: ۱۳۷) و مقدسی (مقدسی، ۱۳۶۱: ۲۴۴) به شیعه بودن وی تصریح دارند، می‌نویسد: «علی بن هشام آنار مسمومی را به او (امام) خوراند» (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۴۵۳). یعقوبی تنها کسی است که نام مباشر قتل و خوراندن میوه مسموم را به امام علیه السلام ذکر می‌کند، اما نامی از قاتل واقعی را ذکر نمی‌کند.

ابودلف از قدیمی‌ترین سفرنامه‌نویسان در عصر سامانیان (۲۸۷-۳۸۹ ق)، سفری به مشهد داشته است، او می‌نویسد: «اقامتگاه خمیدبن قحطبه طایی^۱ در آنجا واقع است و در حدود یک میل مربع مساحت دارد. در یکی از باغ‌های آن آرامگاه علی بن موسی الرضا علیه السلام و قبر هارون الرشید قرار دارد» (ابودلف، ۱۳۵۴: ۸۴). ابن حوقل در صورة الارض می‌نویسد: «قبر علی بن موسی الرضا علیه السلام در بیرون شهر نوقان است و در مجاورت آن قبر رشید (هارون الرشید) در مقبره‌ای زیبا در قریه‌ای به نام سناباد است که حصنی استوار دارد و گروهی در آن معتکفند» (ابن حوقل، ۱۳۶۶: ۱۶۹).

اصطخری (م. ۳۴۰ ق) در المسالک والممالک، واژه مشهد (اصطخری، ۱۳۶۸: ۲۰۳) و مؤلف خدود العالم، مرقد مبارک علی بن موسی الرضا را مدفن امام در گزارش‌های خود ذکر می‌کنند (۱۳۷۲: ۹). اصطخری، اولین جغرافی‌نویس است که واژه مشهد را در گزارشش می‌آورد. تمامی جغرافی‌نویسان و سفرنامه‌نویسان گزارش‌هایی مشابه از مکان دفن حضرت دارند و در این خصوص اختلافی در اخبار و آرا نیست، اما هیچ‌کدام در گزارش‌های خود از شهادت و عامل شهادت تا قرن چهارم مطلبی ذکر نمی‌کنند. به عبارتی، محل دفن را از حیث جغرافی و منطقه‌ای مورد مطالعه و بررسی قرار داده‌اند، نه از حیث وقایع و رویدادهای شکل گرفته.

از قرن پنجم است که در مجمل التواریخ به تصریح بیان می‌شود: «مأمون او را به توس زهر داد، اندر آب انار، به دست خویش و بمرد» (مجمل التواریخ و القصص، ۱۳۸۴: ۳۵۴). حمدالله مستوفی در قرن هشتم گزارشی کامل را ارائه می‌دهد: «و از مزار عظاما قبر امام معصوم علی بن موسی الرضا رضی الله عنهما بن جعفر در دیه سناباد به چهار فرسنگی طوس است. قبر هارون الرشید خلیفه عباسی در مشهد مقدس آن حضرت است. و مشهد آن حضرت، مشهد طوس از مشاهیر مزارات متبرکه است» (مستوفی قزوینی، ۱۳۹۶، ج ۳: ۱۵۰). مستوفی گرچه صراحت در

۱. والی منصوب از طرف منصور عباسی در ولایت خراسان متوفی به سال ۱۵۹ هجری.

بیان واقعه شهادت امام را ندارد، اما قداست مکانی مشهد را به واسطهٔ مرقد امام رضا (علیه السلام) ذکر می‌کند و استعمال کلمهٔ شهید در گزارشش خبر از شهادت امام (علیه السلام) دارد. در قرن نهم قمری، کلاویخو (۱۴۰۲ م) می‌گوید: «این ایالت نیز از نام سلطان خراسان که از بازماندگان و فرزندان محمد (صلی الله علیه و آله) است، نام یافته و سراسر آن به اسم خراسان مشهور گشته است ... مشهد شهر عمده زیارتی همه این حوالی است و سالانه گروه بی‌شماری به زیارت آن می‌آیند» (کلاویخو، ۱۳۴۴: ۱۹۳). کلاویخو مشهد را شهر عمدهٔ زیارتی، واقع در ایالت خراسان، معرفی می‌کند که مرقد امام رضا (علیه السلام) در آن جای دارد و در عین حال محل زیارت کثیر زائران در خراسان می‌شمارد. حافظ ابرو جغرافی‌دان قرن نهم قمری دربارهٔ محدوده خراسان می‌نویسد: «هرات و توابع آن، ولایت قهستان و توابع آن، نیشابور و توابع آن، امامرو و توابع آن، بلخ و نواحی آن، ولایت دره جزء طالقان، فاریاب و...، ولایت بیهق و توابع آن، ولایت شقان و جوربد، ولایت طوس و مشهد مقدس، ولایت ابیورد، ولایت نسا، ولایت جوین و...» (حافظ ابرو، ۱۳۹۶، ج ۲: ۱۰۱). سانسون، مأمور سیاسی فرانسوی و مبلغ مسیحیت در قرن یازدهم قمری ۱۷ میلادی در زمان سلطنت شاه سلیمان صفوی، دربارهٔ مشهد می‌نویسد: «مشهد زیارتگاه ایرانیان است» (سانسون، ۱۳۶۴: ۲۰۱) کمپفر «مقام اول برجسته‌ترین، بزرگ‌ترین و زیباترین مقابر متبرک ایران را حرم امام هشتم حضرت رضا در مشهد ذکر می‌کند» (کمپفر، ۱۴۰۰: ۱۳۶).

جدول ۱-۱: گزارش جغرافی‌دانان و سفرنامه‌نویسان از چگونگی شهادت و محل دفن امام رضا (علیه السلام) تا پایان قرن دوازدهم قمری

مؤلف	بازهٔ حیات (قمری)	نام تالیف	چگونگی واقعه شهادت	واژه محل دفن
یعقوبی	سوم	تاریخ یعقوبی	ابن هشام انار مسموم به او خوراند.	طوس
ابودلف	چهارم	سفرنامه ابودلف	-	در باغ حمید بن قحطبه
ابن حوقل	چهارم	صورة الارض	-	در قریه سناباد
نامشخص	چهارم	حدود العالم من المشرق الی المغرب	-	مرقد مبارک امام علی بن موسی الرضا
اصطخری	چهارم	المسالك الممالک	-	مشهد علی بن موسی الرضا

نامشخص	ششم	مُجمَل التواریخ و القصص	با زهر در آب انار(قاتل مأمون)	جنب هارون
حمدالله مستوفی	هشتم	نُزهةالقلوب	-	استعمال عنوان مشهد برای مدفن
کلاویخو	نهم (۱۵م)	سفرنامه کلاویخو	-	مشهد شهر عمده زیارتی است.
سانسون	یازدهم (۱۷م)	سفرنامه سانسون	-	مشهد زیارتگاه ایرانیان است.
کمپفر	یازدهم (۱۷م)	سفرنامه کمپفر به ایران	-	حضرت رضا مقام اول، بزرگترین و زیباترین مقابر ایران را در مشهد دارد.

(منبع: یافته‌های پژوهش)

۲-۳. بازخوانی سفرنامه‌های اروپایی درباره شهادت و مدفن امام رضا (علیه السلام) در قرن ۱۳ و ۱۴ قمری

در قرن سیزدهم قمری گزارش‌های زیادی در سفرنامه‌ها درباره علت قتل و محل شهادت امام رضا (علیه السلام) وجود دارد. وامبری می‌نویسد: «خلیفه (مأمون) به امام رضا (علیه السلام) غبطه و حسد می‌برد؛ غبطه خلیفه ناشی از حرمتی بوده که عموم برای امام قایل می‌شدند... از این رو خلیفه ترتیب مسموم کردن او را در فنجانی نوشیدنی می‌دهد... خاطرة نام امام با مرگ او از بین نرفت؛ از یک رهبر محبوب طریقت مذهبی به شهیدی مقدس بدل شد» (وامبری، ۱۳۷۲: ۲۶۶).

شک مأمون به امام (علیه السلام) از نظر باستان‌شناسان علت قتل او شده است، اما شک مأمون در گزارش باستان‌شناسی مشخص نشده است، پیرامون چیست؟ جیمز باستان‌شناس امام (علیه السلام) را به دستور مأمون و به وسیله مسمومیت به صورت یقینی گزارش می‌دهد (باستان، ۱۳۹۸: ۲۳۵). بایرون، بارتولد و لسترینج به صراحت اعلان می‌کنند: «مأمون به ایشان زهر خورانده است» (بایرون، ۱۳۸۱: ۹۶؛ بارتولد، ۱۳۵۸: ۱۳۱؛ لسترینج، ۱۳۶۴: ۴۱۴).

ریچاردز خوردن انگور مسموم را عامل شهادت بیان می‌کند (ریچاردز، ۱۳۴۳: ۲۶۹) و نام قاتل امام (علیه السلام) را ذکر نمی‌کند. وولفسن می‌نویسد: «امام رضا به دست خائنی مسموم شده است» (وولفسن، ۱۳۰۹: ۷۲). امام شهید را در برجی در دهکده مجاور آنجا به نام سناباد مدفون

کردند (کرزن، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۵۷). دالمانی ضمن تأیید شهادت امام (علیه السلام) درباره وجه تسمیه شهر مشهد می‌گوید: «این شهر بدان جهت مشهد نامیده شده است که امام رضا (علیه السلام) امام هشتم شیعیان دوازده امامی و فرزند امام موسی کاظم (علیه السلام) در آن به شهادت رسیده و مدفون شده است» (دالمانی، ۱۳۷۸: ۱۳۲). ادوارد بیت نیز معتقد است به جهت نامیدن آن مکان به مشهد، امام (علیه السلام) به شهادت رسیده است (بیت، ۱۳۶۵: ۲۸۷). در گزارش مذکور قطعیت شهادت امام (علیه السلام) توسط شخص مأمون به اتفاق نظر دیگر سفرنامه‌نویسان تأیید می‌شود.

جدول ۲-۱: چگونگی شهادت امام رضا (علیه السلام) و معرفی عامل قتل در قرن ۱۳ و ۱۴ قمری

بازه حیات	سفرنامه‌نویس	نام تالیف	ذکر نام قاتل یا آمر قتل (مأمون)	کیفیت شهادت
قرن ۱۳ ق.م. ۱۹۱	وامبری	زندگی و سفرهای وامبری	✓	خلیفه او را مسموم کرد.
	جیمز باست	ایران سرزمین ائمه	✓	به وسیله مسمومیت
	ج. ناتانیل کرزن	ایران و قضیه ایران	✓	شهادت با ذکر جنایت در متن گزارش تاکید می‌شود.
	هانری رنه دالمانی	از خراسان تا بختیاری	-	امام هشتم شیعیان به شهادت رسیده است.
	ادوارد بیت	سفرنامه خراسان سیستان	-	به دلیل نامیدن مکان به مشهد معتقد است امام (علیه السلام) به شهادت رسیده است.
قرن ۱۴ ق.م. ۲۰۱	بارتولد	جغرافیای تاریخی ایران	✓	امر داد مسمومش ساختند.
	لسترنج	جغرافیای تاریخ سرزمینهای خلافت شرقی	✓	در اثر خوراندن زهری شهید شد.
	ریچاردز	سفرنامه فرد ریچاردز	-	شهادت با انگور مسموم
	بایرون رابرت	سفر به کرانه‌های جیحون	✓	مأمون به ایشان زهر خوراند است.
	مادام وولفسن	ایرانیان در گذشته و حال	-	به دست خائنی مسموم شده است.

(منبع: یافته‌های پژوهش)

۲-۴. واژه استعمال شده مدفن مطهر امام رضا علیه السلام در سفرنامه‌ها

نام مشهدالرضا از قرن سوم قمری به واسطه حضور سلطه و سیطره حکومت عباسیان بر خراسان و به حسب مرقدهارون الرشید (م ۱۹۳ق) در جانب امام علی بن موسی الرضا علیه السلام به طور مشترک و آن هم در یک ساختمان و بنای حکومتی، بیان نشده است. ابن بابویه در گزارش خود در قرن چهارم قمری، قدمت بنای اولیه بقعه را پس از مرگ هارون الرشید خلیفه پنجم عباسی ذکر می‌کند (ابن بابویه، ۱۳۷۳، ج ۲: ۳۰۳). مقدسی در بیان ذکر مرقده امام رضا علیه السلام می‌گوید: «قبر الرضی در طوس است و دژی برای آن ساخته شده که خانه و بازار دارد» (مقدسی، ۱۳۶۱: ۴۸۸).

از ابتدای قرن چهارم قمری نام مرقده امام رضا علیه السلام از مشهد علی بن موسی الرضا، که شامل مشهد و پسوند لقب و کنیه حضرت بوده است، حذف می‌شود و به شکل مشهدالرضا برای حرم مطهر به کار می‌رود.

اصطخری در قرن چهارم هجری قمری از کلمه مشهد برای مدفن امام رضا علیه السلام استفاده می‌کند (اصطخری، ۲۰۳: ۱۳۶۸). به مرور زمان به کلمه مشهد مضاف الیه‌های سه‌گانه رضوی، توس، مقدس از قرن هفتم تا دهم اضافه شد (قصابیان، ۱۳۷۷: ۳۱). کلمه رضوی که مشتق از رضاست و توس نیز سرزمین محل دفن حضرت است و واژه مقدس نیز به حسب قدسی بودن وجود امام، بیشترین درصد استعمال زبانی را در محاورات طول زمان و نیز زمان حاضر دارد.

در قرن هشتم قمری، ابن بطوطه پس از اینکه می‌گوید: «از طوس به مشهدالرضا آمدیم و نسب امام را معرفی می‌نماید» (ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ج ۱: ۴۷۰). به صراحت عنوان مشهد را بر این منطقه ذکر می‌کند. در قرن یازدهم قمری / هفدهم میلادی با توسعه فرهنگ سیر و سیاحت و گسترش ورود سفرنامه‌نویسان غیرایرانی به ایران، شاهد گزارش‌های جذابی از ایشان هستیم. تاورنیه می‌نویسد: «در مشهد قبر و مرقده امام رضا علیه السلام در زیر گنبد طلایی واقع شده و ایرانی‌ها خیلی محترمش می‌دارند» (تاورنیه، ۱۳۳۶: ۳۵۹).

کمپفر مشهد را زیارتگاه مقام اول در ایران می‌داند (کمپفر، ۱۴۰۰: ۱۳۶) و سانسون مشهد را زیارتگاه ایرانیان معرفی می‌کند (سانسون، ۱۳۶۴: ۲۰۱). عظمت و خلق آثار منحصر به فرد هنری بارگاه امام علیه السلام در بین سفرنامه‌نویسان آنچنان چشم‌نواز بوده است که ایشان، بهترین جملات توصیفی خود را از مکان دفن بیان می‌کنند.

دالمانی در گزارش خود، معنای لغوی مشهد را چنین بیان می‌کند: «مشهد» به معنی شهود و حضور یا شهادتگاه است. امام هشتم شیعیان دوازده امامی و فرزند امام موسی کاظم علیه السلام در آن به

شهادت رسیده و مدفون شده است (دالمانی، ۱۳۷۸: ۱۳۲). مردم زیادی آن را مشهد یعنی (مکان) شهادت می‌خوانند (بیست، ۱۳۶۵: ۲۸۷) در قرن سوم و چهارم سکونت زیستی اهل سنت و زائران خاص هارون الرشید را به صورت هم‌زمان با شیعیان ساکن مجاور امام (علیه السلام) در گزارش‌ها داریم. در این قرن، کلمه مشهد در کتاب مقدسی دیده می‌شود (بارتولد، ۱۳۵۸: ۱۳۳). او یکی از مشهدها را مرقد امام رضا (علیه السلام) معرفی می‌کند.

ایشان (امام رضا) را در برج سناباد دفن کردند (باست، ۱۳۹۸: ۲۳۵؛ کرزن، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۱۳). منظور این دو از بیان کلمه برج، همان داخل گنبد است. اروپاییان از قرن هفدهم به بعد از روستای سناباد و نوغان کمتر یاد می‌کنند. این اتصال صفویان به خاندان ولایت، چه در واقع یا فریب عوام‌الناس خود باعث تبلیغ گسترده و کثرت رونق شهرهای مذهبی همچون مشهد و قم در عصر صفویه شد. به طوری که قوانین خاص در باب زیارت مراقد متبرکه شیعی، وضع شد. با تمام این اوصاف در عصر قاجاریه سفرنامه‌نویسان اروپایی می‌گویند: مشهد، بنای مهمی جز حرم امام رضا ندارد (بارنز، ۱۳۶۶: ۶۱؛ خانیکوف، ۱۳۷۵: ۱۱۷؛ گرگر، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۴۹)؛ اما نظر ریچاردز و رای نظرات دیگر سفرنامه‌نویسان است؛ سلاطین صفوی با اهمیت دادن به زیارتگاه حضرت رضا (علیه السلام) خواستند یک مکان زیارتی ملی پدید آورند (ریچاردز، ۱۳۴۳: ۱۹۶) ملی کردن حرم امام رضا (علیه السلام) باعث کسب اعتبار و تشخیص بخشیدن به مجموعه انسانی ساکن در اطراف حضرت بوده است.

آنچنان حرم امام رضا (علیه السلام) برای سفرنامه‌نویسان در عصر قاجاریه دارای عظمت و شوکت بوده است که حرم و مزار امام رضا (علیه السلام) را جاویدان و عالی‌ترین مایه مباحات و مکان بسیار مقدس مسلمانان ذکر می‌کنند (کرزن، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۱۳؛ شیندلر، ۲۰۳۶: ۲۰۱؛ سایکس، ۱۳۶۳: ۲۹؛ ویشارد، ۱۳۶۳: ۱۵۶).

سفرنامه‌نویسان در عصر قاجاریه گزارش‌های درباره شهر مشهد از امام رضا (علیه السلام) به صورت کاملاً جداگانه و متمایز ذکر می‌کنند. سابقه مشهد که اساس آن با تدفین امام رضا (علیه السلام) است، در گزارش‌ها به تصریح ذکر می‌شود. رحمت الله واضح در قرن سیزدهم قمری می‌گوید: «این شهرک که الحال مشهد نام دارد، موضع متبرک مدفن امام همام گردید، مشهد رضا و رضویه می‌گفتند» (میرزایف، ۱۳۵۳: ۳).

در قرن چهاردهم، واژه مدفن حضرت رضا (علیه السلام) و شهر مشهد به تفکیک در گزارش‌ها ذکر می‌شود؛ علی بن موسی الرضا (علیه السلام) که قبرش در مشهد مهم‌ترین زیارتگاه ایران است در این مکان مدفون است (بارتولد، ۱۳۵۸: ۱۳۰).

۳. نتیجه‌گیری

جغرافی‌نویسان گزارش شهادت حضرت رضا علیه السلام توسط مأمون را تا قرن ششم قمری به‌ندرت در کتاب‌های خود ذکر کرده‌اند. به‌تدریج، نام مکان از قرن سوم که سایه حاکمیت خلفای عباسی بر خطه خراسان کم‌فروغ می‌شود، عنوان مشهدالرضا را در گزارش‌های خود ذکر می‌کنند. در تاریخ واژه‌مدفن امام رضا علیه السلام، همچون بارگاهش، به‌مرور در گزارش‌ها متحول شده است؛ قبر علی‌الرضا، مشهد علی بن موسی‌الرضا، مشهد رضوی، مشهد مقدس، و بالاخره در قرن سیزدهم قمری به‌بعد، سفرنامه‌نویسان اشاره به مرقد امام رضا علیه السلام و حرم امام هشتم در سفرنامه‌ها دارند.

قرن ۱۲ و ۱۳ قمری، عصر شکوفایی و رونق اقتصادی و ارتباطات سیاسی ایران و دیگر کشورها بوده و مشهد شاهد حضور تعداد زیادی از سفرنامه‌نویسان اروپایی و دیگر ملل است، نیمی از سفرنامه‌نویسان بازدیدکننده از مشهد پیرامون شخص امام رضا علیه السلام و واقعه شهادت و مدفن، مطلب و گزارشی ذکر نکرده‌اند. تعدادی از ایشان به بیان ابعاد واقعه شهادت و مدفن و نیز ارائه سابقه نقطه آغازین پیدایش حرم امام رضا علیه السلام و آستان قدس در ابعاد مختلف تاریخی آن پرداخته‌اند. این‌گونه سفرنامه‌نویسان حسب اخبار شیعی، خبر شهادت امام هشتم شیعیان، کیفیت و شکل قتل، به هر نحوی که رُخ داده است، چه بر اساس تحقیق مطالعاتی و مستندات شیعی، چه پرسش میدانی و محلی از ساکنان و مجاوران و همسفران یا برگرفته از گزارش دیگر سفرنامه‌نویسان در سفرنامه‌های خود ذکر کرده‌اند. نکته دیگر اینکه، بیشتر سفرنامه‌ها در عصر قاجاریه به زبان انگلیسی نوشته شده است، ایشان در بحث نوشتاری و رعایت نکات ادبی و نیز تفهیم مطالب از اصطلاحات دقیق انگلیسی بهره برده‌اند. برای نمونه، ترجمه کلمات شهید^۱ و شهادت^۲ را برای امام علیه السلام و یا مشتقات فعل قتل^۳ و اسم فاعل قاتل^۴ را برای مأمون، به‌دقت در سفرنامه‌های خود و در جای مناسب ذکر کرده‌اند.

1. martyr
2. martyrdom
3. marder-to kill
4. the killer

منابع و مآخذ

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۳). **عیون أخبار الرضا**. ترجمه و متن عیون اخبار الرضا. مترجم: علی اکبر غفاری. تهران: نشر صدوق.
- امیرزاده، حسن. (۱۳۹۲). «سیمای زیارت (مشهد الرضا) و دشواری‌های آن در دوران قاجار از نگاه جهانگردان (۱۲۱۰-۱۳۴۴ق)». **مشکوه**. شماره ۱۲۱. صص: ۱۱۴-۱۳۱.
- ابن بطوطه، محمد بن عبدالله. (۱۳۷۶). **سفرنامه ابن بطوطه**. مترجم: محمدعلی موحد. تهران: سپهرنقش.
- ابودلف. (۱۳۵۴). **سفرنامه ابودلف در ایران سال ۳۴۱ هجری**. ولادیمیر مینورسکی. ترجمه: سیدابوالفضل طباطبایی. تهران: نشر زوار.
- ابن خلکان شافعی، ابوعباس شمس الدین محمد بن ابی بکر. (۱۳۹۸ق). **وفیات الأعیان و أنباء أبناء الزمان**. بیروت: دارصادر.
- ابن طقطقی. (۱۳۸۵). **الفخری فی الأدب السلطانیة و الدول اسلامیة**. سوریه- حلب: دارالقلم العربی.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۰۸ق). **تاریخ ابن خلدون**. بیروت: دارالفکر.
- ابن حوقل. (۱۳۶۶). **سفرنامه ایران در صورة الارض**. ترجمه و توضیح جعفر شعار. تهران، امیرکبیر.
- اصفهان‌ی، ابوالفرج. (۱۳۶۸ق). **مقاتل الطالبیین**. شرح و تحقیق: سیداحمد صقر. لبنان. بیروت: موسسه الأعلمی للمطبوعات.
- اصطخری، ابواسحاق ابراهیم. (۱۳۶۸). **مسالك وممالك**. به اهتمام ایرج افشار. ویرایش دوم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- اولیویه. (۱۳۷۱). **سفرنامه اولیویه**. ترجمه محمد طاهری میرزا. به تصحیح غلامرضا وره‌رام. تهران: انتشارات اطلاعات.
- ایزدی مجد، نرگس. (۱۳۹۳). «خراسان از دیدگاه سفرنامه‌نویسان اروپایی در دوره قاجاریه». **پایان نامه کارشناسی ارشد**. دانشگاه فردوسی مشهد. دانشکده علوم انسانی.
- ایزدی، محمد سعید؛ عسکری، نسیم؛ ناسخیان، شهریار. (۱۳۹۸). «خوانش ساختار معنایی و کالبدی حریم اماکن مقدس با استناد بر سفرنامه‌های قرن پنجم تا چهاردهم هجری قمری». **مطالعات شهر ایرانی اسلامی**. سال دهم. شماره ۳۸. صص: ۲۱-۳۶.
- بارتولد، ولادیمیر. (۱۳۵۸). **تذکره جغرافیای تاریخی ایران**. ترجمه حمزه سردادور. تهران: انتشارات توس.
- بارنز، آکس. (۱۳۶۶). **سفرنامه بارنز سفر به ایران در عهد فتحعلی شاه قاجار**. مترجم: حسن سلطانی فر. مشهد: به‌نشر.
- بیرون، رابرت. (۱۳۸۱). **سفر به کرانه‌های جیحون**. ترجمه: لیلا سازگاری. بی‌جا: انتشارات سخن.
- باست، جیمز. (۱۳۹۸). **ایران سرزمین ائمه: شرح مسافرت و اقامت (۱۸۱۷-۱۸۸۵ م)**. ترجمه نوید

- فاضل بخششی. مشهد: به‌نشر.
- بنی‌اقبال، ناهید؛ حیدری، آزاده. (۱۳۸۸). «تحلیل محتوای سفرنامه‌های ترجمه شده سیاحان انگلیسی درباره ایران»، *دانش‌شناسی* (علوم کتابداری و اطلاع‌رسانی و فناوری اطلاعات). دوره ۲. شماره ۶. صص: ۱۱-۲۴.
- بلاذری، احمدبن یحیی. (۱۳۳۸). *انساب‌الاشراف*. محمودی، محمدباقر. مصر: دارالمعارف.
- بهرام‌زاده، محمد؛ دادبخش، مسعود. (۱۳۹۸). «سفرنامه‌ها و سفرنامه‌نویسان دوره صفویه». *مطالعات ایران‌شناسی*، سال پنجم. شماره ۱۵. صص: ۵-۲۲.
- حاتمی‌نژاد، حسین. (۱۳۸۴). «سیر تحولات کالبدی مشهد». *اطلاعات جغرافیایی (سپهر)*. دوره چهاردهم. شماره ۵۵. صص: ۲۶-۳۳.
- حدود العالم من المشرق الی المغرب*. (۱۳۷۲). به کوشش منوچهر ستوده. تهران: کتابخانه طهوری.
- حسینی عاملی، جعفر مرتضی. (۱۳۷۷). *زندگی سیاسی هشتمین امام حضرت علی بن موسی الرضا*. ترجمه خلیل خلیلیان. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- مُجمل التوارخ و القصص*. (۱۳۸۴). تصحیح: ملک الشعراء بهار. بی‌جا. بی‌نا.
- تاورنیه، ژان باتیس. (۱۳۳۶). *سفرنامه تاورنیه*. ترجمه ابوتراب نوری. انتشارات کتابخانه سنائی و تائید اصفهان.
- خانیکوف، نیکولای ولادیمیروویچ. (۱۳۷۵). *سفرنامه خانیکوف*. گزارش سفر به بخش جنوبی آسیای مرکزی. ترجمه اقدس یغمایی و ابوالقاسم بی‌گناه. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- دالمانی، هانری رنه. (۱۳۷۸). *از خراسان تا بختیاری*. ترجمه غلامرضا سمیعی. تهران: نشر طاووس.
- دریکوندی، رضا؛ خاکرند، شکرالله. (۱۳۹۹). «جایگاه بارگاه رضوی در منازعات سیاسی مذهبی میان صفویان و ازبکان در عصر اول حکومت صفوی (۹۰۷-۱۰۳۸ ق)». *فرهنگ رضوی*. سال هشتم. شماره ۳۱. صص: ۳۱-۵۳.
- ریچاردز، فرد. (۱۳۴۳). *سفرنامه فرد ریچاردز*. ترجمه مهین‌دخت صبا. تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- رینگنبرگ، پاتریک. (۱۴۰۲). *مشهد در آینه سیاحان اروپایی*. ترجمه محمود بهرورزی، انتشارات جامی (مصدق).
- سایکس، سرپرسی. (۱۳۶۳). *سفرنامه ژنرال سرپرسی سایکس یا ده هزار میل در ایران*. ترجمه حسین سعادت نوری. موسسه گسترش فرهنگ و مطالعات.
- سانسون. (۱۳۶۴). *سفرنامه سانسون*. ترجمه تقی فضل‌ی. تهران: بی‌نا.
- شهاب‌الدین، عبدالله خوافی. (۱۳۷۰). *جغرافیای تاریخی خراسان در تاریخ حافظ ابرو*، به تصحیح غلامرضا ورهرام، تهران: اطلاعات.
- شیندلر، آبرت هوتوم. (۲۵۳۶). *سه سفرنامه (هرات، مرو، مشهد)*. به کوشش قدرت‌الله زعفرانلو. چاپ دوم. تهران: انتشارات توس.

- طاهرنیا، بهروز. (۱۳۷۶). *مشهد از نگاه سیاحان از ۱۶۰۰ تا ۱۹۱۴ میلادی*. مشهد: آستان قدس رضوی.
- طاهری، ابوالقاسم. (۱۳۴۸). *جغرافیای تاریخی خراسان از نظر جهانگردان*. تهران: انتشارات شورای مرکزی جشن شاهنشاهی ایران.
- طاهری، فرهاد. (۱۳۸۶). «جلوه رضوی در مهم‌ترین سفرنامه‌های غربیان در دوره قاجار و اوایل پهلوی». *تاریخ معاصر ایران*. شماره ۴۳. صص: ۱۰۳-۱۲۴.
- طبری، محمد بن جریر بن رستم. (۱۳۹۵). *دلائل الامامه*. تهران: موسسه البعثة.
- فاطمی، شیما سادات. (۱۳۹۳). «نگرشی بر اماکن مقدس و متبرکه و آداب زیارت از نگاه سیاحان اروپایی دوره قاجار (۱۲۱۰-۱۳۴۴ ق)». *روزگاران*. سال دوازدهم. شماره ۱۲۱. صص: ۱۱۳-۱۴۸.
- عطائی، محمدرضا. (۱۳۹۲). *امام رضا (علیه السلام) در آثار دانشمندان اهل سنت*. مشهد: به‌نشر.
- فضل‌الله، محمد جواد. (۱۳۸۱). *تحلیلی از زندگانی امام رضا (علیه السلام)*. ترجمه سیدمحمد صادق عارف. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- قصابیان، محمدرضا. (۱۳۷۷). *تاریخ مشهد از پیدایش تا آغاز دوره افشاریه*. نشر انصار.
- قندوزی حنفی، سلیمان بن ابراهیم. (۱۲۹۴ ق). *ینابیع الموده لذوی القربی*. قم: دارالاسوه.
- کرزن، جرج ناتانیل. (۱۳۶۷). *ایران و قضیه ایران*. ترجمه: ع. وحید مازندرانی. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- کلاویخو، گنزالز. (۱۳۴۴). *سفرنامه کلاویخو*. مترجم: مسعود رجب‌نیا. چاپ دوم. بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- کُلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۱ ق). *الکافی*. تصحیح علی‌اکبر غفاری. دارالتعارف بیروت.
- کمپفر، انگلبرت. (۱۴۰۰). *سفرنامه کمپفر به ایران*. مترجم: کیکاووس جهانداری. انتشارات خوارزمی.
- گروه دائرة المعارف آستان قدس رضوی. (۱۳۹۳). *دائرة المعارف آستان قدس رضوی*. مشهد.
- لسترنج، گ. (۱۳۹۳). *جغرافیایی تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی*. ترجمه: محمود عرفان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۳). *سیری در سیره ائمه اطهار (علیهم السلام)*. تهران: انتشارات صدرا.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ ق). *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*. بیروت: دارالمفید.
- مُقَدِسی، ابو عبدالله محمد ابن احمد. (۱۳۶۱). *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*. ترجمه علینقی منزوی. تهران: شرکت مولفان و مترجمان.
- مک گرگور، سی. ام. (۱۳۶۶). *شرح سفری به ایالت خراسان و شمال غربی افغانستان در ۱۸۷۵ م*. ترجمه مجید مهدی‌زاده. مشهد: آستان قدس رضوی.
- میرزایف، عبدالغنی. (۱۳۵۳). «تصویر شهر مشهد و حرم مطهر امام رضا (علیه السلام) در سفرنامه واضح». *مطالعات اسلامی*. شماره ۱۲. صص: ۱-۱۳.
- وامبری، آرمینیوس. (۱۳۷۲). *زندگی و سفرهای وامبری دنباله سیاحت درویشی دروغین*. ترجمه

محمد حسین آریا. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
 وولفسن، مادام. (۱۳۰۹). *ایرانیان در گذشته و حال*. ترجمه میرزا حسین خان انصاری. طهران: خاور.
 ویشارد، جان. (۱۳۶۳). *بیست سال در ایران*. ترجمه علی پیرنیا. تهران: انتشارات نوین.
 یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب. (۱۳۷۱). *تاریخ یعقوبی*. ترجمه محمد ابراهیم آیتی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
 بیت، ادوارد چارلز. (۱۳۶۵). *سفرنامه خراسان و سیستان*. مترجم: مهرداد رهبری و قدرت الله روشنی. ناشر: یزدان.

References

- Abu Dolf, 1976. Abu Dolf's travelogue in Iran in 341 A H. Vladimirmirinsky.
- Seyyed Abulfazl Tabatabai, Tehran:zovar . [In Persian].
- Amirzadeh, H. 2013 The appearance of the pilgrimage (Mashhad al-Reza) and its difficulties in the Qajar era from the eyes of Jahangandar (1344-1210 AH). Meshkat Journal, 114-131. [In Persian].
- Astan Quds Razavi Encyclopedia Group. 2013. Astan Quds Razavi Encyclopedia, Mashhad. [In Persian].
- Atai, M. (2012), Imam Reza (peace be upon her) in the works of Sunni scholars, Mashhad: Astan Quds Razavi, publishing company beh nashr. [In Persian].
- Bahramzadeh, M. & Dadbakhsh, M., 2018, "Travelogues and travelogues of the Safavid period". Iranian Studies Journal, 5-22. [In Persian].
- Barthold, V. 1980, Historical Geography of Iran, translated by Hamza Sardador, Tehran: Tos Publishing House. [In Persian].
- Barnes, A. 1988. Barnes's travelogue of a trip to Iran during the reign of Fath Ali Shah Qajar. Translator: Hasan Soltani Far. Publisher: Astan Quds. [In Persian].
- Bašt, J. 2018, Iran, the Land of Imams: Description of Travel and Residence (1871-1885 AD). Translated by Navid Fazel Bakhshi, Mashhad: bah neshar [In Persian].
- Bani Iqbal, N & Heydari, A., 2010. "Analysis of the content of the translated travelogues of English tourists about Iran daneshshenasi Journal (library and information sciences and information technology), 11-24. [In Persian].
- Belazari, A. 1960. Ansb al-Ashraf, Mahmoudi, Mohammad Baqir, Dar alMaarif Misr. [In Persian].
- Byron, R. 2003, A Journey to the Banks of Jihun, translated by: Leyla Sassat. The publisher is out of place, Sokhon Publications. [In Persian].
- Clavijo, G. 1966, Clavijo's travelogue. Translation and publishing company, second edition. [In Persian].
- Curzon, G. N. 1989. Iran and the Iranian Problem, Center for Scientific and Cultural Publications. [In Persian].
- Dalmani, H. R. 2000, from Khorasan to Bakhtiari, Samii. Tehran, Tavos Publishing. [In Persian].

Darikondi, R & Khakrah, sh., (2020). The position of the Razavi court in political and religious conflicts between Safavids and Uzbeks in the first era of

Safavid rule (907-1038 AH). *Farhang Razavi Journal*, 31-53 [In Persian].

Esfahani, Abul Faraj (1368 AH), *Muqatil al-Talbeyin*, description and research: Seyyed Ahmad Saqr, Lebanon. Beirut. Al-Alami Press Institute. [In Persian].

Fatemi, S. 2013. An attitude towards holy and blessed places and pilgrimage rituals from the point of view of European tourists during the Qajar period (1210-1344 AH), *Rozgaran Journal*, 113-148. [In Persian].

Fazlullah, J. (2002), an analysis of the life of Imam Reza (peace be upon her), Mashhad: Astan Quds Islamic Research Foundation. [In Persian].

Hataminejad, 2005. "Course of physical changes in Mashhad". *Geographical information Journal (Sephehr)*, 26-33. [In Persian].

Hosseini, J.M. 1998. the political life of the 8th Imam Hazrat Ali ibn Musa al-Reza, translated by Khalil Khalilian. Tehran: Islamic Culture Publishing Office [In Persian].

Hudud al-Alam from the East to the Maghreb. 1994. Praised for Manouchehr's effort. Tehran: Tahori Library. [In Persian].

Ibn Babouyeh, M., 1994. *Ayun Akhbar al-Reza Translation and text of Ayyun Akhbar al-Reza*. Ghaffari Ali Akbar, Tehran: saduk. [In Persian].

Ibn Battuta, M., 1964. *Ibn Battuta's travelogue*, Tehran: sappernaqsh. [In Persian].

Ibn Khalkan Shafi'i (1398 AH), Abu Abbas Shams al-Din Muhammad bin Abi Bakr, *Deaths of the Nobles and Prophets of the Sons of Time*, Beirut: Dar Sader. [In Persian].

Ibn Taqatqi, 2007. *al-Fakhri fi al-Adaab al-Sultaniyyah and al-Islamiyyah*, Dar al-Qalam al-Arabi. [In Persian].

Ibn Khaldun, A. (1408 AH), *Tarikh Ibn Khaldun*, Beirut: Dar al-Fikr. [In Persian].

Ibn Huqal, 1987. *travelogue of Iran in the image of the earth*, translated and explained by Jafar Shaar, Tehran, Amir Kabir [In Persian].

Istakhari, A. 1989, *Masalak and Mamalek*. To the attention of Iraj Afshar, 2th Ed edition, Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian].

Izadi Majd, N. 2013. *Khorasan from the point of view of European travel writers in the Qajar period*. Ministry of Science, Research and Technology – Ferdowsi University of Mashhad - Faculty of Humanities. [In Persian].

Izdi, M. Nasim Askari, and Shahriar Naskhian, (2018). "Reading the semantic and physical structure of sacred holy places based on travelogues from the fifth to the fourteenth century AH". *Quarterly Scientific Journal of Iranian Islamic City Studies* 21-36. [In Persian].

Kaempfer, E. 2022, *Kaempfer's travelogue to Iran*. Kikavos Khwarazmi Publications. [In Persian].

Khanikov, N.V. (1996). *Khanikov's travel book, travel report to the southern part of Central Asia*. Translated by: Yaghmai A& Bi-Gahna, Mashhad: Astan Quds Razavi Publishing House. [In Persian].

Kundozi Hanafi, S. I. 1294 AH, *Yanabi Al-Moudah Lazvi al-Qorabi*, Qom, Dar al-Sawh. [In Persian].

Kolini, M. (1401 AH), *al-Kafi*, corrected by Ali Akbar. Ghafari, Beirut:

Dar al-Taarif. [In Persian].

LeStrange, G. 2013, Historical geography of the lands of the Eastern Caliphate. Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian].

Maqdisi, A. 1983. Ahsan al-Taqaṣim fi Ma'rifa al-Aqalim. Authors and Translators Company of Tehran. [In Persian].

McGregor, C.M. 1988, a description of a trip to Khorasan province and northwestern Afghanistan in 1875, Mashhad, Aṣṭan Quds Razavi, first Vol 1. [In Persian].

Mirzayev, A. 1975. the image of the city of Mashhad and the holy shrine of Imam Reza (a.s.) in a clear travel book. Islamic studies Journal, 1-13. [In Persian].

Mofid, M. 1414 AH, Al-Arshad fi Ma'rafa Hajjullah Ali Al-Abad, Beirut: Dar al-Mofid. [In Persian].

Motahari, M. 2005, A Journey in the Life of the Imams of Athar (a.s.), Sadra Publications Institute. [In Persian].

Qasabian, M. r. 1999. History of Mashhad from its beginning to the beginning of the Afsharia period. Ansar Publishing. [In Persian].

Olivier, 1992. Olivier's travel book, translated by Mohammad Taheri Mirza, edited by Gholamreza Varahram, Tehran etlaat Publications. [In Persian].

Richards, F. 1965, Fard Richards's travel book, translated by Mahin Dekht Saba, Tehran, Translation and Publishing Company. [In Persian].

Ringenberg, P.2024. Mashhad in the mirror of European tourists, Jami Publications (Mossadegh) [In Persian].

Sanson, 1985, Sanson's travel book, , Tehran: The publisher is out of place. [In Persian].

Sikes, S. 1985. Travelogue of General Sarpersi Sikes or Ten Thousand Miles in Iran. Institute for the Development of Culture and Studies. [In Persian].

Schindler, A.H.1977.three travel letters (Herat, Merv, Mashhad), by the effort of Allah's power, Zafaranlou, Tehran, Tos Publications, 2th Ed edition. [In Persian].

Shahabuddin, A. 1992. .The historical geography of Khorasan in the history of Hafez Abro, edited by Gholam Reza Varharam, Tehran, etlaat. [In Persian]

Tabari, M. 2015. Dalai al-Imamah, Tehran: Al-Baath Institute, Printing and Publishing Center. [In Persian].

Taheri, A. 2006. Historical geography of Khorasan from world traveler's point of view, from the publications of the Central Council of the Imperial Festival of Iran. [In Persian].

Taheri, F.2007. The effect of Razavi in the most important travelogues of Westerners in the Qajar and early Pahlavi periods, contemporary history of Iran Journal, 103-124. [In Persian].

Tahernia, B. 1997. Mashhad from the eyes of tourists from 1600 to 1914 AD, Mashhad: Aṣṭan Quds Razavi. [In Persian].

Tavernier, J.B. 1958. Tavernier's travel book, translated by Abu Tarab Nouri, Sana'i Library and Isfahan Publications. [In Persian].

The collection of al-Tawarikh and al-Qasas, 2006. Correction: Malek

al-Shaara Bahar, compiled in 520 lunar year. The publisher is out of place. [In Persian].

- Vambery, A. 2000, the life and travels of Vambery, the trail of false Darvish tourism, Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian].
- Wishard, J. 1985, twenty years in Iran, Tehran: Novin Publishing, first edition. [In Persian].
- Wolfsen, Madame .1931, Iranians in the past and present, Tehran: khavar. [In Persian].
- Yate, E. C. 1987. Khorasan and Siستان travel book, publisher: Yazdan. [In Persian].
- Yaqoubi, A. 1992. Tarikh Yaqoubi, Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian].



The Influence of Imam Reza's (as) Justice-Centered Conduct on the Emergence of the Tahirid Civilizational Governance Model in Khorasan during the Reigns of Tahir and His Son Abdallah (205–230 AH)

Mohammad Baghestani Kozegar ¹

1. Assistant Professor, Institute of Islamic Sciences and Culture, Institute of Civilized Islam, Department of Islamic Art and Civilization, Mashhad, Iran: m.baghestani@isca.ac.ir

Article Info	Abstract
Article Type: Research Article	The compilation of the justice-oriented code of conduct of Tāhir b. Husain, the founder of the Tahirid state of Khorasan (205-251 AH/820-865 AD), is known as one of the oldest governance codes of conduct (marāmnāma) in post-Islamic Iran, which has been the subject of various researches from different perspectives. One of the aspects of interest about this code of conduct is the origin of the justice-centered ideas that Tāhir b. Husain has arranged in the aforementioned text. One viewpoint has tried to consider it, based on intra-textual and extra-textual evidence, as a continuation to the practice of writing letters of admonition (andarznāma) in the Sassanid era, which was established under the Islamic appearance at the beginning of the formation of the first semi-independent Iranian state in Khorasan; and another viewpoint, based on the both groups of the same evidence, considers this code of conduct to be an adaptation of the famous letter of Imam Ali (A.S.) to Mālik Ashtar. In this study, a third perspective is provided from a critical examination of these two perspectives, which considers the writing of this code of conduct and the formation of Tahirid civilizational governance during the reign of Tāhir and his son 'Abdullāh (205-230 AH/820-844 AD) to be influenced by the justice-oriented sīra (mode of life) of Imam Riḍā (A.S.) during his crown princship (wilāyat 'ahdī) (201-203 AH/816-818 AD) in Khorasan. With this assumption and due to the historical nature of the subject, the descriptive-analytical method has also been used as the method of processing this article. The intensification of the Shī'ī cultural atmosphere, the strengthening of justice-promotion as an important norm in governance through the construction of distinct dichotomies in the governance procedure
Article History:	
Received: June 10, 2024	
In Revised Form: October 28, 2024	
Accepted: November 25, 2024	
Published Online: December 22, 2025	

Cite this The Author (s): Baghestani Kozegar, M (2024). The Influence of Imam Reza's (as) Justice-Centered Conduct on the Emergence of the Tahirid Civilizational Governance Model in Khorasan during the Reigns of Tahir and His Son Abdallah (205–230 AH) : Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 13, Issue 4, Winter 2025, Serial Number 52 – (177- 208)-

[DOI:10.22034/farzv.2024.462134.2003](https://doi.org/10.22034/farzv.2024.462134.2003)



of the institution of Imamate and the institution of Caliphate in the life of Imam Riḍā (A.S.) had a direct impact on the revival of the idea of justice-demanding among government officials, which has manifested in the form of writing a code of conduct for a just governance procedure (during the reign of Ṭāhir) and civilizational governance (with two components of justice-orientation and knowledge-promotion) during the reign of his son ('Abdullāh), is dealt with in this research.

Keywords:

Justice-oriented Sīra of Imam Riḍā (A.S.); Abbasid Ma'mūn; Justice; Khorasan; Tahirids; Civilizational Governance.

1. Introduction

One of the oldest governance codes of conduct in post-Islamic Iran is the Justice-oriented code of conduct of Ṭāhir b. Husain, the founder of the Tahirid state of Khorasan (205-251 AH/820-865 AD). This text has been the subject of discussion and study by researchers from various angles, one of which is the attempt to find the origin of this code of conduct, and two different perspectives can be obtained from examining these studies:

First Viewpoint: The tradition of writing letters admonition common in ancient Iran is the basis for the formation of this code of conduct

Based on this perspective, the practice of writing letters of admonition was one of the common practices in Iran during the Sassanid era, which was also transferred to the Islamic era of Iran, and the first letter of admonition in the Islamic era was written by Ṭāhir b. Husain, the founder of the Tahirid state of Khorasan (205-251 AH/820-865 AD). The main extra-textual evidence of Ṭāhir's letter of admonition by the proponents of this view is the proof of the Iranian tendencies observed in some of the actions of Ṭāhir b. Husain (r. 205-207 AH/820-822 AD) and sometimes his son 'Abdullāh b. Ṭāhir (r. 215-230 AH/830-844 AD), such as proving to be belonging to Iranian lineage and boasting about it, being raised in families among Iranian peasants, and relations with the Iranian Shu'ūbiyya movement. The main intra-textual evidence of this code of conduct is the similarity between its topics and the letters of admonition of the Sassanid era, such as the belief in the ruling agency representing Ahūrā Mazdā on earth, supporting religion, the protection of borders, prosperous development, and administering justice as the most important duties of the king or sultan. The proponents of this view have also undermined the evidence that indicates this dynasty's inclination toward Arab-Islamic culture, such as the ties of allegiance between this dynasty and the Arab Khuzā'ī tribe that migrated to Khorasan, the boasting of Di'bil Khuzā'ī about supporting this dynasty in his poems, the attribution of Arabic poems to 'Abdullāh b. Ṭāhir, his opposition to the Iranian tales of Wāmiq and 'Adhrā, and the lack of clear support for the expansion of the Persian language, as seen in the policies of the Samanid state (Sakha, Javad et al., 95-115, 1939; Allahyari et al., 16-29, 1389 sh./2010). However, what distorts this view is that, firstly, the Sasanian Empire did not disappear

in the semblance of a popular and oppressed system when it collapsed. Because neither the Zoroastrian religion had its previous popularity in Iranian society (Zarrinkoub 1/ 159: 1355 sh./1976), nor the Sasanian government that propagated it (Ehsan Yarshater and others, 269: 1380 sh./2001/). Otherwise, the Iranians would never abandon their religion and government, and instead of seriously resisting the Muslim invasion, they would not welcome the invaders and did not rush to guide and help the invaders to bring about a quicker collapse of the Sasanian government (Dehghanpour, Masoumi, 68-69: 1391 Sh./2012). Secondly, Islam, as a religion with common features with Zoroastrianism on the one hand, and enjoying simple and feasible instructions for the general public, and not being forced to accept Islam by the order of Islam itself, which considered Iranians to be people of the Book, did not put the lives of the general Iranians at religious risk so that they became hated by the Iranians, and that they would dream of the return of the Sassanid and the Zoroastrian religion. Thirdly, there is no historical claim in the sources from people like Tāhir or his son ‘Abdullāh after their coming to power in order to revive the Sassanid system and its supporting religion (Zoroastrianism). Fourthly, in principle, similarities cannot necessarily be an example of imitation. Fifthly, before Tāhir was born, the Khorasanis had experienced the overthrow of the Umayyad Caliphate and the establishment of the Abbasid Caliphate, rather than the revival of the Sassanid state, with an Islamic and Shī‘ī slogan. Therefore, the impressionability of Tāhir and his children (Isfahani, 2/120: 1368-1374 Sh./1989-1995) from Islamic and then Shī‘ī culture in those historical circumstances in writing the governance code of conduct is very natural and requires no argument.

Second Viewpoint: Tāhir’s being influenced by the letter of Imam Ali (A.S.) to Mālik Ashtar in writing the code of conduct

This view is the exact opposite of the first view and considers Tāhir b. Husain to be influenced by the letter of Imam Ali (AS) to Malik Ashtar in writing the code of conduct. The proponents of this view have sometimes tried to describe the atmosphere of Khorasan, which was replete with Shī‘ī beliefs a century before the presence of Imam Riḍā (A.S.) in Khorasan, and which reached its peak in the two years of his presence as the crown prince in Khorasan, and the influence of the Tāhir dynasty from this atmosphere, in order to describe the writing of Tāhir’s letter of admonition on the subject of governance as influenced by their awareness and inclinations towards Shi’ism, which caused him to be aware of and to imitate Imam Ali’s letter to Mālik Ashtar, and to strengthen their view based on the content of justice-promotion in both letters and the similar order of admonitions contained in both texts (Akbari, 62-81: 1394 sh./2015). Sometimes, in comparing the text of these two political letters of admonition, they have tried to show Tāhir’s spiritual adaptation of the letter of Imam Ali (A.S.) to Mālik Ashtar, while expressing the differences in terms of minor topics between them and also in terms of the quality of the Arabic used in these two texts, by explaining the similarities between these two governance letters of conducts

(Iravanizadeh, 17-32: 1431 AH/1389 Sh./2010). Regarding this view, it is also worth-mentioning that to prove this view, mere similarity of the text is not enough, as it must be proven that the letter of Imam Ali (A.S.) was available to Ṭāhir at that time, because the oldest writings and collections related to this letter date back to the fourth century (Dashti, 232-233: 1368 Sh./1989).

Third Viewpoint: Ṭāhir's being influenced by the sīra of Imam Riḍā (A.S.) in writing the justice-oriented code of conduct in governance

What is mentioned in this study as the third viewpoint and puts the researcher on the path to proving it in view to further evidences, is Ṭāhir and his son Abdullāh's (the two early Tahirid rulers) being influenced by Imam Riḍā (A.S.), one in writing the code of conduct for establishing a justice-oriented governance, and the other in setting up governance based on the same code of conduct. That is because with the coming of Imam Riḍā (A.S.) to Khorasan and the contrivance of conditional crown princship, which was unknown in the succession system until that era, and the theoretical and practical presentation of a style of justice-oriented sīra that emerged in contrast to the general method of governance of the caliphs, it caused a mental break in the people and among a number of statesmen and presented a new image of a new method of governance that was in complete accordance with human nature, Qur'anic policy-making, and Prophetic governance. This was while the Imam (A.S.) did not interfere in any state affairs, but his ethics as the Abbasid crown prince caused an important change in the social and political culture of Khorasan. Thereby, the short-term impact of the Imam's presence in Khorasan (201-203 AH/816-818 AD) and its medium-term impact on the new way of establishing the Tahirid government in Khorasan can be seen only two years after the martyrdom of Imam Riḍā (A.S.). The Tahirid Dynasty's relationship with the Shī'īs before and after the coming of Imam Riḍā (A.S.) to Khorasan and the emergence of contradicting dualities between the institution of caliphate-Imamate during the crown princship of Imam Riḍā (A.S.) were evident in the culture of achieving political power, the political culture of governance, the purpose of establishing government in Islamic culture, and the governance that emerged from it, and led to the emergence of Ṭāhir b. Husain's justice-oriented code of conduct and the foundation of regional independence-seeking with the establishment of the Tahirid government and the emergence of the civilizational governance of the Tahirid 'Abdullāh (215-230 AH/830-844 AD).



تأثیر سیره عدالت‌محور حضرت رضا (علیه السلام) بر ظهور شیوه حکمرانی تمدنی طاهریان

در عهد طاهر و پسرش عبدالله (۲۰۵-۲۳۰ ق) در خراسان

محمد باغستانی کوزه‌گر^۱

m.baghestani@isca.ac.ir

۱. استادیار گروه هنر و تمدن اسلامی، پژوهشکده اسلام تمدنی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، مشهد، ایران:

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت:	تدوین مرامنامه عدالت‌محور طاهر بن حسین، بنیان‌گذار دولت طاهریان خراسان (۲۰۵-۲۵۱ ق) به‌عنوان یکی از کهن‌ترین مرامنامه‌های حکمرانی در ایران پس از اسلام شناخته می‌شود که از ابعاد گوناگون موضوع پژوهش‌های مختلفی قرار گرفته است. یکی از ابعاد مورد توجه درباره این مرامنامه، منشأیابی اندیشه‌های عدالت‌محورانه‌ای است که توسط طاهر بن حسین در متن مذکور چیدمان شده است. دیدگاهی کوشیده تا با استناد به شواهد درون‌متنی و برون‌متنی آن را دنباله سنت اندرزنامه‌نویسی عصر ساسانی بداند که با پوشش اسلامی در آغاز تشکیل نخستین دولت نیمه‌مستقل ایرانی در خراسان برپا شده و دیدگاهی دیگر با استناد به هر دو گروه از همان شواهد این مرامنامه را اقتباسی از نامه معروف امام علی (علیه السلام) به مالک اشتر می‌داند. در این پژوهش از بررسی انتقادی این دو دیدگاه، دیدگاه سومی ارائه شده که نگارش این مرامنامه و تشکیل حکمرانی تمدنی طاهری در عهد طاهر و پسرش عبدالله (۲۰۵-۲۳۰ ق) را تأثیر پذیرفته از سیره عدالت‌محور حضرت رضا (علیه السلام) در عهد ولایت عهدی ایشان (۲۰۱-۲۰۳ ق) در خراسان به شمار آورده است. با این فرض و به دلیل ماهیت تاریخی موضوع با روش توصیفی تحلیلی نیز شیوه پردازش این مقاله شده است. تشدید فضای فرهنگی شیعی، تقویت عدالت‌گستری به‌عنوان یک هنجار مهم در حکمرانی از طریق ساخت دوگانه‌های متمایز در شیوه حکمرانی نهاد امامت و نهاد خلافت در سیره حضرت رضا (علیه السلام) تأثیر مستقیم در احیای اندیشه عدالت‌طلبی در میان کارگزاران حکومت داشته که خود را در قالب نگارش مرامنامه‌ای برای شیوه حکمرانی عادلانه (در عهد طاهر) و حکمرانی تمدنی (با دو مؤلفه عدالت‌محوری و علم‌گستری) در عهد پسرش (عبدالله) نشان داده حاصل این پژوهش شده است.
تاریخ بازنگری:	
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	
کلیدواژه‌ها	سیره عدالت‌محور حضرت رضا (علیه السلام)، مأمون عباسی، عدالت، خراسان، طاهریان، حکمرانی تمدنی.

استناد: باغستانی کوزه‌گر، محمد: (۱۴۰۳). تأثیر سیره عدالت‌محور حضرت رضا (علیه السلام) بر ظهور شیوه حکمرانی تمدنی طاهریان در عهد طاهر و پسرش عبدالله (۲۰۵-۲۳۰ ق) در خراسان. فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۳، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴، شماره پیاپی ۵۲ - (۱۷۷-۲۰۸).

[DOI:10.22034/farzv.2024.462134.2003](https://doi.org/10.22034/farzv.2024.462134.2003)



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

۱. مقدمه

موضوع تأثیرپذیری فرهنگ‌ها و تمدن‌ها همواره یکی از موضوعات مهم در میان فرهنگ‌پژوهان و تمدن‌پژوهان بوده است. اصل این پدیده به‌عنوان یک واقعیت اجتماعی که برابند ارتباطات فرهنگی و تمدنی در تاریخ جوامع بشری از راه‌های گوناگون رخ می‌دهد، غیرقابل انکار است؛ اما هنگامی که فرهنگی از طریق تهاجم و جنگ به دیدار فرهنگی دیگر می‌رود، اگر به موفقیت نظامی و استقرار در حوزه جغرافیایی مورد تهاجم انجامد به‌ناچار چرخه‌ای از تقابل‌ها و تعامل‌های اجباری و اختیاری میان فرهنگ مهاجم و فرهنگ مغلوب حتمی است. اینجاست که چیرگی با فرهنگی است که از سطح کیفی برتری برخوردار است؛ چراکه فضای جنگ و تهاجم، جدا از فضای استقرار و مدیریت است. به همین دلیل، موضوع رابطه اسلام و ایران از دیرباز از موضوعات بسیار مورد علاقه میان ایران‌پژوهان و اسلام‌پژوهان بوده و بسیار طبیعی است که دیدگاه‌های دوگانه‌ای هم در این میان ظهور کند که مدافع تأثیری‌پذیری فرهنگ اسلامی اولیه از فرهنگ کهن ایرانی یا مدافع تأثیرپذیری فرهنگ ایرانی از فرهنگ اسلامی باشد. این دو دیدگاه معمولاً در بررسی فرهنگ و تمدن در قلمرو سلسله‌های ایرانی پس از اسلام از جمله طاهریان خود را نشان می‌دهد. نگارش مرانامه عدالت‌محور طاهر بن حسین، بنیان‌گذار سلسله طاهری در خراسان از این زاویه آورده‌ها رویارویی دو دیدگاه درباره ایران‌گرایی طاهریان یا اسلام‌گرایی آنان شده است. در این پژوهش کوشش شد تا در برابر این دو دیدگاه، دیدگاه سوم مبتنی بر اصل تأثیرپذیری از نزدیک‌ترین علل در نگارش مرانامه که سیره عدالت‌محور رضوی بوده به بررسی انتقادی دو دیدگاه دیگر پرداخته شود و شواهد بایسته برای اثبات آن به روش توصیفی تحلیلی و در چهار چوب نظری «عدالت به‌عنوان پیشران تشکیل حکمرانی تمدنی» به کار گرفته شود.

۱-۱. تبیین مفاهیم اصلی و چهار چوب مفهومی

یکی از مفاهیم اصلی در این پژوهش «سیره عدالت‌محور حضرت رضا (علیه السلام)» است. سیره در اصطلاح محدثان عبارت است از قول و فعل و تقریر معصوم (طوسی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۳) که دومین منبع شریعت است. با توجه به همین تعریف، مراد از به‌کاربردن این اصطلاح درباره حضرت رضا (علیه السلام) مجموعه گزارش‌های تاریخی بر جای مانده از حضرت در خراسان اعم از اقوال و افعال و تقریرهای حضرت در حوزه عدالت است و نیازی به حکمرانی داشتن حضرت نیست. افزون بر این، پذیرش ولایت‌عهدی ولو مشروط از سوی ایشان، تبعاً سیره حضرت در عهد دوساله ولایت‌عهدی را در عرف عمومی به‌عنوان حاکم و خلیفه آینده تلقی می‌کرده است؛ بنابراین می‌توان از حکمرانی حضرت هم در این دوره یاد کرد و کلیه آنچه را به درخواست خلیفه به‌عنوان

مشاور پاسخ داده در شمار اقدامات حکومتی حضرت دانست.

دومین مفهوم اصلی در این پژوهش اصطلاح «حکمرانی تمدنی» است که در میان دیگر واژه‌ها کمتر شناخته شده است و به همین دلیل به توضیح نیاز دارد. منظور از این اصطلاح گونه‌ای از حکمرانی است که سبک خود را از تمدنی که در آن شکل گرفته به دست آورده است. این سبک می‌تواند انطباق کاملی با تمدن برخاسته از آن داشته باشد یا در بخش‌هایی از ساختار خود از این انطباق برخوردار باشد. به‌عنوان مثال، می‌توان حکمرانی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در شرایط تاریخی تأسیس‌اش را منطبق‌ترین حکمرانی با تمدن برخاسته از اندیشه حکمرانی در قرآن نامید که از ویژگی‌هایی چون جامع‌نگری، خردمندی و واقع‌بینی برخوردار بود. بر این اساس، فرهنگ اندیشه‌های مشترک اجتماعی در یک جامعه برای به زیست اجتماعی و تمدن مرحله محقق شدن آن اندیشه‌ها در جامعه است که در رأس آن‌ها نظام حکومت و حکمرانی قرار می‌گیرد. در موضوع این پژوهش نیز کاربرد حکمرانی تمدنی درباره دولت طاهری در عهد طاهر و پسرش عبدالله (۲۰۵-۲۳۰ ق) از همین بابت است که این دولت عدالت‌محور با تأثیرپذیری از سیره عدالت‌محور رضوی دارای بینش‌ها و کنش‌هایی برخوردار از ویژگی‌های سه‌گانه جامع‌نگری، خردمندی و واقع‌بینی به‌عنوان مؤلفه‌های مهم در بینش تمدنی شد که می‌توان این عنوان را بر آن اطلاق کرد. چهارچوب مفهومی این پژوهش، پیشرانی عدالت‌اندیشی و عدالت‌گستری در بهبود کمی و کیفی تمدنی جامعه است که بهره جامعه خراسانی در عهد عبدالله بن طاهر (حک: ۲۳۰-۲۱۵ ق) در قالب آن محقق شده است.

۱-۲. پیشینه، ضرورت و اهمیت پژوهش

درباره تأثیرپذیری طاهر بن حسین در نگارش مرامنامه عدالت‌محور خود در امر حکمرانی تاکنون دو دیدگاه را پژوهشگرانی که در خصوص حکومت طاهری پژوهش می‌کنند ارائه کرده‌اند. دیدگاه نخست که آن را متأثر از سنت اندرنامه‌نویسی عصر ساسانی به شمار آورده است (سرخا و کریمی کلایه، ۱۳۹۳: ۹۵-۱۱۵؛ اللهیاری و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۶-۲۹) و دیدگاه دوم که آن را متأثر از نامه امام علی (علیه السلام) به مالک اشتر دانسته است (اکبری، ۱۳۹۴: ۶۲-۸۱؛ ایروانی‌زاده، ۱۴۳۱ق/۱۳۸۹ش: ۱۷-۳۲). صاحبان هر یک از دو دیدگاه برای اثبات دیدگاه خود به شواهد و دلایل برون‌متنی و درون‌متنی استناد کرده‌اند. این پیشینه با همین اختلاف نظر، زمینه بررسی انتقادی این دو دیدگاه را فراهم آورده و فرصتی را برای بروز و ظهور دیدگاه سوم یعنی تأثیرپذیری طاهر بن حسین در نگارش مرامنامه حکومتی خود از سیره عدالت‌محور حضرت رضا (علیه السلام) آماده کرده است. با این توضیح، ضرورت و اهمیت این پژوهش که تبیین تازه‌ای از سیره حضرت رضا

علیه السلام در خراسان هنگام ولایت عهدی حضرت را ارائه می‌کند نیز آشکار شد.

۲. سنت اندرزنامه‌نویسی عصر ساسانی الگوی طاهر در نگارش مرامنامه و بررسی آن

بر پایه این دیدگاه، اندرزنامه‌نویسی یکی از سنت‌های رایج در ایران عصر ساسانی بود که به عصر اسلامی ایران هم انتقال یافت. هنگامی که اوضاع بخش‌هایی از قلمرو خلافت عباسی در سرزمین مصر، آشفته و بحرانی شد و حاکم مصر، احمد بن یحیی توان سرکوب شورش‌ها را نیافت، اوضاع آشفته آن دیار به یک شخص توانا و مدبر نیاز داشت. مامون برای سامان دادن امور مصر، عبدالله بن طاهر را جایگزین وی کرد. چون عبدالله رخت سفر بر بست، پدرش طاهر برای او نامه‌ای پندآمیزی نوشت که در آن، رابطه بین اصول دینی و اخلاقی از یک سو و حکومت مطلوب از سوی دیگر به نحوی دقیق و موشکافانه تبیین شده است. به این ترتیب، نخستین اندرزنامه عصر اسلامی را طاهر بن حسین بنیان‌گذار دولت طاهریان خراسان (۲۰۵-۲۵۱ ق) نگاشته است. عمده شواهد برون‌متنی اندرزنامه طاهر را که صاحبان این دیدگاه برای اثبات مدعای خود ارائه کرده‌اند می‌توان در اثبات تمایلات ایران‌گرایانه‌ای که در عملکرد طاهر بن حسین (حک: ۲۰۵-۲۰۷ ق) و گاه پسرش عبدالله بن طاهر (حک: ۲۱۵-۲۳۰ ق) همچون اثبات تعلق به تبار و نسب ایرانی و تفاخر به آن، تربیت در خانواده‌هایی از میان دهقانان ایرانی به‌عنوان نگهبانان فرهنگ ایرانی در عصر اسلامی و روابط با جریان ایران‌گرای شعوبیه مشاهده کرد و عمده شواهد درون‌متنی این اندرزنامه را هم شباهت میان موضوعات این اندرزنامه با اندرزنامه‌های عصر ساسانی مانند باور به کارگزاری حاکم به نمایندگی از اهورامزدا در زمین، دین‌یاری، حفاظت از مرزها، عمران و آبادانی و دادگری به‌عنوان مهم‌ترین وظایف (شاه) یا سلطان یاد کرده‌اند. بر پایه این پژوهش‌ها اسلامی‌مآب کردن متن اندرزنامه متأثر از شرایط جدیدی بوده که در آن ایران را می‌توان بخشی از خلافت اسلامی شده دانست. همچنین صاحبان این دیدگاه شواهدی را که دلالت بر گرایش این خاندان به فرهنگ عربی اسلامی چون پیوند موالات میان این خاندان با قبیله عرب خزاعی مهاجر به خراسان، تفاخر دعبل خزاعی به حمایت از این خاندان در اشعارش، انتساب اشعار عربی به عبدالله بن طاهر، مخالفت او با قصه‌های ایرانی واقف و عذرا و عدم حمایت روشن از گسترش زبان فارسی مانند آنچه در سیاست دولت سامانی دیده می‌شود نیز تضعیف کرده‌اند (سخا و کریمی کلایه، ۱۳۹۳: ۹۵-۱۱۵؛ اللهیاری و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۶-۲۹). چند نکته درباره این دیدگاه قابل توجه است:

۱. در این دیدگاه با تکیه بر شواهد برون‌متنی و درون‌متنی به کارگرفته شده، دلبستگی و

علائق خاندان‌های ایرانی از جمله طاهریان به‌عنوان نخستین خاندان برافرازانده پرچم استقلال طلبی از خلافت عباسی به عصر ساسانی با گذشت حدود دو سده از سقوط امپراتوری ساسانی و فرهنگ آن دوره که یکی از عناصر مهم آن آیین زرتشتی بوده به طور پنهان مفروض است. این خاندان‌ها منتظر فرصتی برای دستیابی به قدرت سیاسی بودند تا آن فرهنگ پیشین را احیا کنند که نگارش اندرزنامه‌ای به سبک دیرین مرسوم در ایران عصر ساسانی شاهد این مدعاست. به‌ویژه که در همان سبک و سیاق و محتوای آن دوره نگاشته شده و البته چون در شرایط جدید فرهنگی امثال طاهر بن حسین دلبسته به ایران و فرهنگ ایرانی، نمی‌توانستند آشکارا از سنت‌های حکمرانی عصر ساسانی حمایت نمایند، رنگ اسلامی به این نوشته زده شده است. تبعاً به احتمال مسلمانی آنان هم جز یک نقاب ظاهری، عمق و باطنی نداشته است؛ اما آنچه این فرض را مخدوش می‌کند آن است که اولاً امپراتوری ساسانی هنگام سقوط در سیمای یک نظام محبوب و مظلوم از میان نرفت؛ چراکه نه دین زرتشتی در جامعه ایرانی محبوبیت پیشین خود را داشت (زرین کوب، ۱۳۵۵، ج ۱: ۱۵۹)، ثانیاً، نه دولت ساسانی مبلغ آن (احسان یار شاطر و همکاران، ۱۳۸۰: ۲۶۹) و گرنه ایرانیان هرگز دین و دولت خود را ترک نمی‌کردند و به جای مقاومت جدی در برابر هجوم مسلمانان به خوش‌آمدگویی به مهاجمان نمی‌پرداختند و به راهنمایی و کمک به مهاجمان برای سقوط زودتر دولت ساسانی نمی‌شتافتند (دهقان‌پور و معصومی، ۱۳۹۱: ۶۸-۸۹) و ثالثاً، اسلام به‌عنوان دینی با وجوه مشترک با آیین زردشتی از یک سو و برخورداری از دستوره‌های ساده و قابل انجام برای عموم مردم و عدم اجبار به پذیرش اسلام به دستور خود اسلام که ایرانیان را اهل کتاب می‌دانستند، زندگی عموم ایرانیان را به مخاطره مذهبی نینداخت تا در نزد ایرانیان منفور شود و آن‌ها آرزوی بازگشت دوباره ساسانی‌ها و نیز آیین زرتشتی را در سر بپروانند. رابعاً، هیچ‌گونه مطالبه تاریخی از امثال طاهر یا پسرش عبدالله در منابع نیامده که از پس به قدرت رسیدن در صدد احیای نظام ساسانی و آیین حامی آن (زردشتی) برآیند. به‌جز ماجرای شعوبیه که بر پایه گزارشی طاهر ارتباطاتی چند با علان شعوبی داشته است (براون، ۱۳۹۵، ج ۲: ۴۰۵؛ پرویز، ۱۳۳۸: ۵۷۸). خامساً، اصولاً شباهت‌ها هم نمی‌توانند الزاماً نمایشگر تقلید باشند. سادساً، پیش از تولد او خراسانیان با شعاری اسلامی و شیعی تجربه اسقاط خلافت اموی و برپا سازی خلافت عباسی نه احیای دولت ساسانی را از سرگذرانده بودند و با وجود توانایی بر احیای دولت ساسانی به تأسیس خلافت عباسی تن سپردند. پس تأثیرپذیری طاهر و فرزندانش (اصفهانی، ۱۳۷۴-۱۳۶۸، ج ۲: ۱۲۰). از فرهنگ اسلامی و سپس شیعی در آن شرایط تاریخی در نگارش مرانامه حکمرانی بسیار طبیعی و بی‌نیاز از استدلال است.

۲-۱. تأثیرپذیری طاهر در نگارش مرامنامه از نامه امام علی (علیه السلام) به مالک اشتر

این دیدگاه درست نقطه مقابل دیدگاه اول است و طاهر بن حسین را در نگارش اندرزنامه متأثر از نامه امام علی (علیه السلام) به مالک اشتر می‌داند. صاحبان این دیدگاه گاهی با ترسیم فضای پررنگ شده خراسان از باورهای شیعی در یک سده پیش از حضور امام رضا (علیه السلام) در خراسان و به اوج خود رسیده در دو سال حضور حضرت به‌عنوان ولیعهد در خراسان و تأثیرپذیری خاندان طاهری از این فضا کوشیده‌اند تا نگارش اندرزنامه طاهر در موضوع حکمرانی را متأثر از آگاهی‌ها و تمایلات آن‌ها به تشیع وصف کنند که موجب آگاهی و تقلید او از نامه امام علی (علیه السلام) به مالک اشتر شده و از روی محتوای عدالت‌گستری در هر دو نامه و نیز ترتیب مشابه اندرزهای مندرج در هر دو متن، دیدگاه خود را تحکیم بخشند (اکبری، ۱۳۹۴: ۶۲-۸۱) و گاه در مقایسه میان متن این دو اندرزنامه سیاسی کوشیده‌اند تا ضمن بیان تفاوت از حیث موضوعات جزئی میان آن‌ها و نیز از جهت کیفیت عربیت به کار رفته در این دو متن، با تبیین شباهت‌های این دو، اقتباس معنوی طاهر را از نامه امام (علیه السلام) به مالک اشتر نشان دهند (ایروانی‌زاده، ۱۴۳۱ق/۱۳۸۹ش: ۱۷-۳۲). درباره این دیدگاه نیز این نکته شایان ذکر است که برای اثبات این دیدگاه صرف تشابه متن کفایت نمی‌کند؛ چراکه باید اثبات شود که این نامه در آن روزگار در دسترس طاهر بوده؛ چراکه کهن‌ترین نگاشته‌های مربوط به این نامه به سده چهارم بازمی‌گردد (دشتی، ۱۳۶۸: ۲۳۲-۲۳۳).

۲-۲. تأثیرپذیری طاهر از سیره امام رضا (علیه السلام) در نگارش مرامنامه عدالت‌محور در حکمرانی

آنچه در این پژوهش به‌عنوان دیدگاه سوم از آن یاد شده و پژوهشگر را با توجه به قراین و شواهد بیشتر در مسیر اثبات آن قرار می‌دهد، تأثیرپذیری طاهر و پسرش عبدالله (دو حاکم نخستین طاهری) از حضرت رضا (علیه السلام) یکی در نگارش مرامنامه تأسیس حکمرانی عدالت‌محور و دیگری در برپایی حکمرانی بر پایه همان مرامنامه است؛ چراکه با آمدن حضرت رضا (علیه السلام) و پذیرش ولایت‌عهدی مشروط و ارائه نظری و عملی سبکی از سیره عدالت‌محور که در تقابل با روش حکمرانی عموم خلفا ظهور کرد، موجب گسست ذهنی مردم و شماری از دولتمردان شد و تصویری نواز شیوه‌ای تازه از حکمرانی ارائه کرد که در انطباق کامل با فطرت انسانی و سیاست‌ورزی قرآنی و حکمرانی نبوی بود. با اینکه حضرت در هیچ کار دولتی دخالت نکرد، اما اخلاق ایشان با عنوان ولیعهد عباسی، دگرگونی مهمی در فرهنگ اجتماعی و سیاسی خراسان را موجب شد که می‌توان تأثیر کوتاه‌مدت حضور حضرت در خراسان (۲۰۱-۲۰۳ ق) و میان‌مدت آن در شیوه نوین برپایی دولت طاهری در خراسان را تنها دو سال پس از شهادت حضرت رضا (علیه السلام) مشاهده کرد. نکته مهم این است که طاهر و پسرش عبدالله (حک: ۲۰۵-۲۳۰ ق) دو تن از سرداران نظامی و والیان

مهم عباسیان در عصر ولایت‌عهدی و خلافت مأمون عباسی بودند که هر یک از آن دو نقش ویژه با حضور در جنگ با مخالفان مأمون در برپایی خلافت او و نیز استقرار آن به ترتیب در شهر مرو و سپس شهر بغداد (گردیزی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۹۴-۲۹۵) و نیز مصر (ابن تغری بردی، ۱۳۸۳/ق ۱۹۶۳، ج ۲: ۱۸۲-۱۸۳) داشتند. این اندازه همیاری و نقش‌آفرینی تأثیرگذار در شکل‌گیری خلافت مأمونی (حک: ۱۹۸-۲۱۸ ق) که از سوی بستگان پیشین طاهر هم در رونق نهضت عباسی در خراسان گزارش شده (نفیسی، ۱۳۸۶: ۲۹) تبعاً آن‌ها را تربیت‌یافته فضای سیاسی فرهنگ خلافت معرفی می‌کند و ادعای تأثیر پذیری آن‌ها از فرهنگ سیاسی امامت شیعی در عصر ولایت‌عهدی حضرت رضا (علیه السلام) را با چالش و دشواری روبه‌رو می‌سازد. از این رو، باید شواهد روشن و دلایل قابل قبولی برای به کرسی نشاندن این مدعا در این پژوهش عرضه شود که به تبیین آن‌ها پرداخته می‌شود:

۲-۲-۱. ارتباط خاندان طاهری با شیعیان پیش و پس از آمدن حضرت رضا (علیه السلام) به خراسان

خبرهایی چون مسلمان شدن نیای آن‌ها «مای خسرو» به دست امام علی (علیه السلام) (جوزجانی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۹۰) هم‌پیمان قبیلۀ خزاعه شیعی مهاجر به خراسان (فرای، ۱۳۶۳، ج ۴: ۸۱) پیوستن مصعب پدر طاهر به داعیان عباسی در پی شعار الرضا من آل محمد (صلی الله علیه و آله) و یافتن مقام دبیری آن‌ها (دنیل، ۱۳۹۸: ۲۳) و نیز والی شهر پوشنگ شدن او از سوی مهدی عباسی (حک: ۱۵۸-۱۶۹ ق؛ فرای، ۱۳۶۳، ج ۴: ۸۱)، دیدار طاهر بن حسین در بغداد به هنگام مهاجرت حضرت به خراسان و بیعت او با حضرت و شهرت یافتن به «ذوالیمینین» که مورخ معتبری آن را نقل کرده (بیهقی ۱۳۶۱: ۱۷۱) گرچه در منابع دیگر نیامده باشد (عرفان‌منش، ۱۳۷۴: ۲۸-۲۹)؛ حضور عبدالله بن طاهر در مراسم امضای عهدنامه ولایت‌عهدی حضرت (ابن جوزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۶: ۲۷۷۹)، دفاع محمد بن العباس داماد طاهر بن حسین در حضور مامون از تشیع (طبری، ۱۳۶۹، ج ۱۳: ۵۵۷۹)، صرف نظر از شیعه شدن یا شیعه نشدن آن‌ها، می‌تواند یکی از زمینه‌های مهم تأثیرگذاری حضرت رضا (علیه السلام) بر خاندان طاهری را نشان دهد.

۲-۲-۲. ظهور دوگانه‌های متضاد میان نهاد خلافت - امامت در عصر ولایت‌عهدی حضرت رضا

(علیه السلام)

تا پیش از آمدن حضرت رضا (علیه السلام) به خراسان تصویر پررنگی از نهاد خلافت در عرصه فرهنگ سیاسی جهان اسلام، خود را حاکم کرده بود. این نهاد که به‌ویژه از عصر برپایی خلافت اموی (سال ۴۰ ق) در جهان اسلام تحت تأثیر شیوه سلطنتی رایج در جهان باستان (ایرانی - رومی) تأسیس شده و در عهد خلافت عباسیان (از سال ۱۳۲ ق) نیز تداوم یافته بود به تنها شیوه

قدرتمداری شناخته شده تبدیل و به عنوان عرف رایج در سیاست‌ورزی و حکمرانی شناخته می‌شد. آمدن حضرت رضا (علیه السلام) به خراسان و ولیعهدی ایشان و نپذیرفتن پیشنهاد خلافت و پذیرش مشروط پیشنهاد ولایت عهدی به تضعیف این شیوه در دراز مدت کمک کرد و برای نخستین بار دوگانه‌های متضادی را با چند مصداق روشن در خراسان به عنوان مرکز خلافت عباسی در عصر خلافت مأمون در اذهان عمومی و نخبگانی رقم زد که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۲-۳. ظهور شیوه دوگانه در فرهنگ دستیابی به قدرت سیاسی

چالش انتخاب ولیعهد یکی از چالش‌های مهم و دیرپای نهاد خلافت بود که عباسیان هم از عوارض آن در امان نماندند. این چالش خود ناشی از همسرگزینی‌های پرشمار خلفا و فرزندان پرشمار آنان و رقابت‌های پنهانی در درون حرمسراهای ایشان بود (عامری، ۱۳۹۵: ۲۳-۴۴). امین برادر کوچک‌تر مأمون به عنوان ولیعهد اول و مأمون برادر بزرگ‌تر او ولیعهد دوم و همزمان والی خراسان شد و هر دو برادر متعهد شدند تا ضمن به رسمیت شناختن یکدیگر به قلمرو حکومتی هم تعرض نکنند. ضمانت این تعهدنامه دو جانبه آویختن آن در کعبه شد (طبری، ۱۹۶۰م، ج ۸: ۲۴۱)، اما دیری نپایید که امین فرزند خود موسی را به جانشینی خود برگزید و در عمل مفاد این عهدنامه را نقض کرد (جهشیاری، ۱۹۳۸م: ۱۸۹). به دنبال این رخداد، جنگ‌های دو برادر ولیعهد شده بر سر کسب قدرت اول سیاسی در خلافت عباسی که در سال‌های ۱۹۵-۱۹۸ق. جریان یافت، به قتل امین عباسی توسط طاهر ذوالیمینین فرمانده خراسانی مأمون انجامید (همان: ۱۹۰-۱۹۲). مأمونی که با چنان خونریزی‌ها از پس قتل برادر خود به مقام خلافت رسیده بود، با زیرکی تمام پیشنهاد خلافت به امام شیعیان داد، اما امام (علیه السلام) آن را با این استدلال که مقام خلافت اگر الهی است قابل واگذاری به دیگری نیست و اگر الهی نیست یعنی غصبی است و در این صورت هم قابل واگذاری به دیگران نیست، نپذیرفته بود (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۸۲). این پرسش امام (علیه السلام) و استدلال نهفته در درون آن فوق العاده مهم است چرا که نخستین کوشش حضرت برای تضعیف مشروعیت داشتن مقام خلافت در شکل رایج آن شد؛ چرا که آنچه در سنت نبوی در باب تأسیس دولت شکل گرفته بود، افزون بر نصب الهی حضرت، بیعت مردم بود (ابن هشام، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م، ج ۱: ۴۴۸)؛ دو ویژگی که هیچ کدام در شکل‌گیری خلافت رایج وجود نداشت. دومین کوشش حضرت در پی پیشنهاد پذیرش مقام ولایت عهدی که با اکراه فراوان و در پی تهدید شدن به قتل رخ داد نیز ولایت عهدی مشروط شد (یعقوبی، ج ۲: ۴۴۸) تا نامشروع بودن تعیین ولیعهدی را از سوی خلیفه‌ای که خلافتش هیچ مبنای دینی و مردمی ندارد گوشزد کند و با بی معنا کردن کارکردهای رایج تعیین ولیعهد، ولیعهدی خود را بدون پیامدهای غاصبانه بپذیرد. در

این لحظه، تفاوت نگرش دو ولیعهد به قدرت سیاسی یعنی ولیعهد عباسی سابق (مأمون) و امام شیعی خود را نشان داد و جامعه خراسانی را به مقایسه میان این دو نگرش که حکایت از دو فرهنگ سیاسی متفاوت در دستیابی به قدرت سیاسی داشت، دعوت کرد.

۲-۴. ظهور شیوه دوگانه در فرهنگ حکمرانی

فرهنگ سیاسی رایج در نهاد خلافت، هم در عهد اموی خلافت و هم در عهد عباسی آن، به دلیل ابتنا بر قدرت نظامی از آغاز تأسیس، در سبک حکمرانی خود میانه‌ای با مردم نداشت؛ چراکه بر پایه این سبک از حکمرانی، مردم در به قدرت رساندن خلفا نقشی نداشتند و بیعت آنان هم به منزله اعلام اطاعت محض از خلیفه بود و بس (احمد فؤاد عبدالجواد عبدالمجید، ۱۹۹۸ م: ۶۰-۶۱). از این رو، رابطه خلیفه و کارگزارانش با مردم یک رابطه یک طرفه آن هم از بالا به پایین بود؛ اما در امامت شیعی از آنجا که مقبولیت امام (علیه السلام) از سوی مردم، شرط برپایی حکومت دانسته شده (با وجود آنکه رهبری سیاسی بخشی مهم از مسئولیت امام شیعی بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بود) منتظری، (۱۴۰۹ ق، ج ۱: ۵۲۶) چنان که در خلافت امام علی علیه السلام اتفاق افتاد (نصر بن مزاحم منقری، ۱۳۶۴: ۱۱۹) و رویگردانی مردم از حاکمیت امام علیه السلام را موجب کنار رفتن او از قدرت به شمار می‌آورد، چنان که در خلافت امام حسن علیه السلام رخ داد (دینوری، ۱۹۶۰ م: ۲۱۷-۲۲۰). میان مردم و امام علیه السلام در امر حکمرانی، ارتباطی دو سویه حاکم بود و هر دو طرف یعنی مردم و حاکم، مسئولیت‌های متعددی در قبال هم داشتند (معرفت، ۱۳۸۰: ۸۲-۱۱۷). این دو دیدگاه متفاوت در برپایی حکومت، در سبک حکمرانی هم اثر داشت. گزارش‌هایی چون توقف امام رضا علیه السلام در محلات فقیرنشین هنگام سفر به ایران و مهمان مردم شدن در خانه‌های‌شان (مجلسی ۱۴۴۰ ق، ج ۴۹: ۱۲۲)، سر یک سفره نشستن با همه غلامان و خدمتکاران و غذا خوردن با آنان با استناد به یکی بودن پدر و مادر همه مردم (ابن بابویه، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۷۰)، دفاع از حقوق زرتشتیان خراسانی و دستور برگرداندن حقوق آنان از بیت‌المال مسلمانان توسط قاضی خطا کرده نیشابوری (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۷: ۱۶) و نیز رعایت عدالت و انصاف در گفت‌وگو و مناظره با اهل کتاب (ابن بابویه، ۱۳۷۲، ج ۱: ۳۲۱؛ طبرسی، ۱۴۰۳ ق: ۴۰۱)، نشانه اهتمام ویژه حضرت به تبیین اهمیت ارتباط با مردم به‌عنوان صاحبان اصلی حکومت (در فضای حاکمیت بدون تأثیرگذاری مردم در عزل و نصب کارگزاران) و ایجاد تحول در فرهنگ سیاسی حکمرانی بایسته در جامعه اسلامی و به‌عنوان گام اول در خراسان و برای خراسانیان بود.

۲-۵. ظهور دو هدف اصلی از تأسیس حکومت در فرهنگ اسلامی

در چالش ظهور دوگانه‌های متضاد با شکل‌گیری رقابتی پیدا و پنهان حاصل از یک‌جانشینی خلیفه عباسی و ولیعهد شیعی او در شهر مرو، مرکز خلافت عباسی که کنش‌ها و واکنش‌های آن دو را آشکارا در منظر مردم و جامعه خراسانی قرار می‌داد و امکان مقایسه را فراهم می‌آورد، موجودیت مردم و نقش حیاتی آن‌ها در شکل‌گیری همه ارکان یک نظام اجتماعی به‌ویژه حکومت و حکمرانی در حال ظهور بود. تبعاً پرسش تاریخی که پیش از این زمان یا مدت‌ها بود که با سبک حکمرانی رایج در نهاد خلافت، هرگز مطرح نشده یا اگر در نزد خواص هم مطرح بود، پاسخ روشنی نداشت، در حال یافتن پاسخی ویژه بود که به‌راستی حکومت برای مردم تأسیس می‌شود یا اینکه مردم هستند تا بدون هیچ چشم‌داشتی از حکومت تنها به بقای آن کمک کنند؟ دو پاسخ تاریخی به این پرسش داده شده بود: یکی پاسخی که امام علی (علیه السلام) با شیوه به قدرت رسیدن و حکمرانی خود هدف از تأسیس دولت را خدمت در راه رفع نیازهای مردم نشان داده بود (صداقت و جهان بین، ۱۳۹۱: ۲۹-۵۰) و به همین دلیل هم با درخواست و بیعت آنان خلافت خود و شکل حکمرانی‌اش را تأسیس کرد و دیگری نظام خلافت اموی و عباسی بود که با استفاده از نیروی نظامی (قاعده تغلب) خلافت خود و سبک حکمرانی خویش را که در آن خبری از بیعت و نقش آفرینی مردم در تأسیس حکومت وجود نداشت و بیعت آنان هم به‌مثابه اعلام تبعیت و در خدمت بقای خلافت بودن، تلقی می‌شد (غزالی، ۱۴۰۷/ق ۱۹۸۷/م: ۴۹). این دو هدف متضاد درباره تأسیس حکومت اینک با استدلال حضرت رضا (علیه السلام) بر نپذیرفتن پیشنهاد خلافت و نیز پذیرش مشروط ولایت‌عهدی دو تصویر متضاد از جایگاه مردم در تأسیس حکومت و سبک حکمرانی را آشکار کرده بود.

۲-۵-۱. ظهور دو شیوه مدیریتی در حکمرانی مردم در خدمت دولت یا دولت در خدمت مردم

در اینکه نهاد خلافت در عهد بلند مدت اموی - عباسی استقرار خود لاجرم خدمات عمومی همچون برقراری امنیت، عمران و آبادانی را در جامعه تحت حاکمیت خود کم و زیاد پی گرفته بودند تردیدی وجود ندارد؛ اما هزینه‌های سنگین و فراوانی را هم بر جامعه تحت حاکمیت خود تحمیل کردند. یکی از مهم‌ترین این هزینه‌ها پذیرش نظام موروثی خلافت (بر پایه تقلید از نظام‌های سلطنتی) و اصرار بر انجام آن بود که در پی خود مقام ولایت‌عهدی را به همراه آورد. در کنار انتصاب ولیعهدهای شایسته و البته کم‌شمار به دلایلی چون تأثیرگذاری هم‌زمان نظامیان و وزیران و البته حرمسراها و البته شمار فراوان فرزندان که گاه به پدیده چند ولیعهدی هم‌زمان و گاه به انتخاب ولیعهد خردسال به دلیل نفوذ همسران پسران خلفا می‌انجامید و به تضعیف مقام خلافت منجر

می‌شد این شیوه انتقال قدرت، هزینه سنگین و مداومی را بر نظام حکمرانی تحمیل می‌کرد که بازنده آن مردمی بودند که مجبور به پرداخت همه هزینه‌های این کشمکش‌های مدیریتی بودند و در عمل آن‌ها در خدمت استقرار و دوام دولت قرار می‌گرفتند (محمدپور و همکاران، ۱۳۹۷: ۹۹-۱۲۰)، اما در حکمرانی که در آن مردم نقش ویژه می‌یافتند، حکمرانی هم در خدمت مردم قرار می‌گرفت و لاجرم باید که سیاست‌های مدیریتی خود را در فراگیرترین سطح ممکن ارائه می‌کرد تا رضایت عمومی در جامعه را به دست آورد و چنین سیاستی با عدالت‌اندیشی و عدالت‌گستری در جامعه میسر بود که مبنای حکومت علوی بوده است (عابدینی، ۱۳۸۷: ۱۷۱-۱۹۷).

۲-۵-۲. ظهور دو شیوه حکمرانی عادلانه در برابر حکمرانی ظالمانه

اگرچه در آن شرایط تاریخی بیش از یک و نیم سده از برپایی خلافت‌های علوی و حسنی بر پایه بیعت مردم نه خواست افراد (در فاصله سال‌های ۴۱-۳۵) می‌گذشت و ظرفیت احیای این سنت دینی در سبک تأسیس حکومت به محاق رفته بود، اما امکان دیدن مردم و توجه به آنان و اهمیت چگونه زیستن آنان در دولت‌های زورمداری که با استفاده از «قانون تغلب» و تکیه بر اصل ناروای «الْحَقُّ لِمَنْ غَلَبَ» (غزالی، ۱۳۰: ۱۳۵۱)؛ حق با کسی بوده که با هر شیوه و سبکی به قدرت رسیده باشد، هنوز وجود داشت. منتها تحقق این موضوع با ارزش شدن عدالت‌اندیشی و عدالت‌گستری در میان حاکمان و مطالبه مردم شدن از آن‌ها رخ می‌داد. در این باره هم حضرت رضا (علیه السلام) با پشتوانه معرفتی عدالت در قرآن و حکومت نبوی و علوی و حسنی در حد امکان کوشید تا به ارزش شدن این پدیده در گفتار و کردار خود از فرصت امام شیعه بودن و ولیعهد مشروط در خلافت عباسی شدن کمک کند تا پاسخی به مطالبه عمومی خراسانیان عدالت‌جو باشد که با وجود حضور تأثیرگذار در خلافت عباسی از پس تأسیس آن ظلم دیده بودند و درخواست تاریخی آن‌ها صورتی از تحقق به خود بگیرد. از این رو، در گفتارهای خود از عدالت‌پیشگی به عنوان شرط اصلی پیشوایی مشروع و حکمرانی مطلوب اسلامی (عطاردی، ۱۳۹۱: ۴۰۳)، جلوگیری از تباه شدن مردم... و جلوگیری از آسیب ظالمان به مظلومان به عنوان وظیفه اصلی حاکم (عطاردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۱۰۸)، راستگویی، وفاداری و عدالت‌ورزی در حکمرانی انتظار اصلی از امام و حاکم مردم و نه افراط در زهدورزی (اربلی؛ ۱۴۱۳ق، ج ۳: ۳۵)، ظلم حاکمان و دروغ‌گویی آنان عامل نابریدن باران و سقوط دولت‌ها (ابن بابویه، ۱۴۰۰، ج ۱: ۳۱۰)، عدم پیدایش اختلاف طبقاتی و تبعیض‌های ناروا در جامعه در گرو عدالت اقتصادی (کلینی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۹۴) که طبق آنچه در سند ولیعهدی خود نگاشت در صورت تخلف از این اصل شامل خود او هم می‌شد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۹: ۳۴-۳۵)، تقدم عدالت‌ورزی بر کشورگشایی با عدم ابراز خوشحالی از خبر فتوحات سپاه مأمون و عدالت‌ورزی با مردم را مایه خرسندی دانستن (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۹:

۱۶۴) نامساعد بودن شرایط برای عدالت‌گستری بدون مرز، راز نپذیرفتن پیشنهاد خلافت در پاسخ به عدم چرایی نپذیرفتن خلافت به یکی از شیعیان بی‌صبر در تحمل عدالت‌ورزی (ابن بابویه، ۱۳۷۲، ج ۱: ۱۷۵) باید پذیرفت که حضرت رضا (علیه السلام) با مجموعه‌ای از گفتارها و رفتارهای خود در عهد ولایت‌عهدی توانست به‌عنوان ولیعهد مشروط عباسیان و همزمان امام شیعیان، تابلویی از شیوه تأسیس حکومت و حکمرانی ارائه کند که با شیوه رسمی تأسیس حکومت و حکمرانی رایج بسیار فاصله داشت و الگویی مناسب و البته متفاوت برای طاهر و فرزندش عبدالله هم در شیوه تأسیس و در سبک حکمرانی «عدالت‌اندیش و عدالت‌گستر» را فراروی آن دو قرار دهد.

۲-۶. تأثیر سیره دوگانه‌ساز حضرت رضا (علیه السلام) بر تشکیل حکمرانی تمدنی طاهریان (۲۰۵-۲۳۰ ق)

با توجه به طبیعی بودن تأثیرگذاری سیره دوگانه‌ساز حضرت رضا (علیه السلام) بر طاهریان خراسانی (طاهر بن حسین و پسرش عبدالله بن طاهر (حک: ۲۳۰-۲۰۵ ق))، اما در موضوع تشیع آنان سه دیدگاه مبتنی بر سه گروه از شواهد تاریخی پیدا شده است. اول شیعه بودن طاهریان (رحمتی، ۱۳۸۹: ۱۸۹-۲۱۰)، دوم، شیعه نبودن آن‌ها (جعفریان، ۱۳۹۱: ۲۷۰) سوم، تابع سیاست‌های مذهبی خلفای عباسی دانستن آن‌ها یعنی در عصر مأمون همانند او و در عصر خلفای بعدی هم همانند آن‌ها (جعفریان، ۱۳۸۸: ۳۰)، ولی با وجود این اختلاف نظرها، آنان احترام اهل بیت (علیهم السلام) و علویان را نگه می‌داشتند (مسعودی، ۱۳۶۴، ج ۴، ۱۷۰) و رفتارهای خشن نسبت به بعضی شیعیان و علویان گزارش شده را مربوط به نوادگان طاهر به استناد منابع تاریخی دانسته شده است (بیات، ۱۳۷۰: ۲۵۰-۲۶۰)؛ اما تأثیرپذیری آن‌ها صرف نظر از شیعه بودن یا نبودنشان در حوزه عدالت‌اندیشی و عدالت‌گستری در مقام حکمران با توجه حضور در فضای بسیار متحول فرهنگی خراسان که با آمدن حضرت رضا (علیه السلام) به نفع تشیع جهت یافته بود و بروز سیره دوگانه‌ساز حضرت میان نهاد خلافت و نهاد امامت در سبک تأسیس حکومت و شیوه حکمرانی و فاصله اندک تأسیس دولت طاهری (در سال ۲۰۵ ق) پس از پایان عصر ولایت‌عهدی حضرت (در سال ۲۰۳ ق) این تأثیرپذیری بسیار طبیعی به نظر می‌رسد. دو اثر مهم تأثیرپذیری آن را می‌توان چنین برشمرد:

۲-۷. اثر سیره رضوی در نگارش مرانامه عدالت‌محور طاهر بن حسین

سیره عدالت‌محور و دوگانه‌ساز حضرت رضا (علیه السلام) در خراسان نسبت به مردم عادی یک گونه بوده و درباره صاحب منصبان نظامی چون طاهر و پسرش عبدالله گونه‌ای دیگر؛ چراکه همین موقعیت ویژه به آنان این احساس را می‌بخشید که باید عدالت را به قلمرو دغدغه‌ها و اقدامات مقامات اجرایی دولت بکشانند. از این رو طاهر پدر با مقایسه آموزه‌های عدالت‌محور امام رضا

علیه السلام با سیره ظلم‌گستر خلیفه و کارگزاران حکومتی او در رده‌های گوناگون، گویا پیام حضرت را دریافته و با هوشمندی خود این حقیقت را نیز دانسته که هیچ سند اجرایی برای اجرای عدالت در میان کارگزاران حکومت وجود ندارد تا بتوانند بر پایه آن نظام ظلم‌گستر موجود را به سوی نظامی عدالت‌گستر سوق دهند. از این رو با نگارش این مرامنامه که به موضوع شیوه حکمرانی مطلوب پرداخته بود خلاصه‌موجود در نظام حکمرانی را برطرف ساخت.

۲-۷-۱. بازتاب شماری از دوگانه‌های رضوی در مرامنامه طاهر

در یکی از دوگانه‌های مندرج در همین مقاله به سیره عدالت‌محور حضرت رضا (علیه السلام) اشاره شده که اینک بازتاب آن‌ها در مرامنامه طاهر بررسی می‌شود. این دو گانه عبارتند از:

الف: ظلم حاکمان و دروغگویی آنان عامل نباریدن باران و سقوط دولت‌ها (ابن بابویه، ۱۴۳۰ ق، ج ۱: ۳۱۰) که طبق آنچه در سند ولیعهدی خود نگاشت در صورت تخلف از این اصل شامل خود او هم می‌شد (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۴۹: ۳۴-۳۵).

ب: تقدم عدالت‌ورزی بر کشورگشایی را که حضرت با عدم ابراز خوشحالی از خبر فتوحات سپاه مأمون و عدالت‌ورزی با مردم را مایه خرسندی دانستن نشان داد (همان: ۱۶۴).

امام (علیه السلام) در تعهدنامه ولایت‌عهدی خود در صورت خلیفه شدن این نکات را بر خویش واجب کرد: با خدای خود عهد بسته‌ام که اگر رهبری مسلمانان را به دستم دهد در قبال همه مسلمانان به‌ویژه با بنی‌عباس بر اساس اطاعت خدا و رسول (صلی الله علیه و آله) رفتار کنم و هرگز خونی را نریزم و مال و ناموس مردم را حفظ کنم، مگر کسی را که حدود خداوند خون وی را بریزد و واجبات خداوند خون او را مباح شمارد و به اندازه کفایت و توانایی خود کوشش خواهم کرد و با نفس خود پیمان محکمی بسته‌ام که خداوند از من به حکم آیه «اوفوا بالعقود» نسبت به آن سؤال خواهد کرد، چنان‌که فرموده: «اوفوا بالعهد ان العهد کان مسئولا» (اسراء، ۳۴)؛ به پیمان‌ها وفا کنید که خداوند از پیمان‌ها بازخواست می‌کند (اربلی، ج ۳: ۱۲۸-۱۲۹).

طاهر هم در مرامنامه خود آورده: «بسم الله الرحمن الرحيم، اما بعد، پرهیزگاری یزدان یکتا و بی‌همتا را بر خویش واجب شمار، شب و روز در نگهبانی رعیت خویش بکوش ایزد فرمانروایی گروهی از بندگان را به توسپرده است، بر توست که مهر خویش را از بندگان خدا دریغ مداری و در میان آنان به عدل و داد پردازی و از جان و ناموس و سرزمین آنان دفاع کنی و نگذاری که خون کسی به هدر رود. در امنیت راه‌های ایشان بکوشی و آسایش مردم را تأمین کنی، چه تو را برای واجباتی که بر عهده توست بازخواست می‌کنند و در پیشگاه عدالت قرار می‌گیری و از تو پرسش

می‌کنند و پاداش و کیفر تو، وابسته به دیر یا زود انجام دادن این تکلیف است. پس برای گزاردن آن‌ها فهم و خرد و بینایی خویش را به کار بر و مبادا هیچ مایه غفلت و سرگرمی دیگر، تو را از انجام دادن واجبات غافل دارد.»

جلوگیری از تباه شدن مردم... و جلوگیری از آسیب ظالمان به مظلومان به عنوان وظیفه اصلی حاکم (عطاردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۱۰۸) که در سخنان حضرت رضا علیه السلام آمده را طاهر با ذکر مصادیق اینچنین در مراننامه خود بازتاب داده است:

«هرگز در کارها از جاده عدالت منحرف مشو. خواه آن کار را دوست بداری یا بر وفق دلخواه تو نباشد و چه مربوط به کسانی باشد که از بزرگان و خویشاوندان تواند، یا درباره کسانی باشد که نسبت به تو بیگانه می‌باشند و بر توست که در همه کارها میانه روی پیش گیری. چه سود آن از همه چیز آشکارتر می‌باشد. به هیچ یک از کسانی که به کار می‌گماری بیش از آنکه حقیقت حال آنان بر تو آشکار شود تهمت مبند؛ زیرا تهمت زدن و بدگمانی به مردم بی‌گناه، از بدترین گناهان به شمار می‌رود، ولی حسن ظن به یاران و همراهان و مهربانی نسبت به رعیت، نباید تو را از جست‌وجو در کارها، باز دارد و منافعی آن نیست که در طرز کار خدمتگزاران و همراهانت به تن خویش مراقبت کنی. هنگام خشم خویشتن دار باش و وقار و بردباری برگزین. از تندخویی و سبکسری و غرور در کاری که بر عهده داری بپرهیز.»

اگر عدم پیدایش اختلاف طبقاتی و تبعیض‌های ناروا در جامعه در گرو عدالت اقتصادی (کلینی، ۱۳۸۱، ج ۶: ۲۹۴) یکی دیگر از توصیه‌های عدالت‌ورزانه حضرت در حکمرانی مطلوب باشد می‌توان بازتاب مصادیق آن را هم در این بخش از مراننامه طاهر چنین یافت:

«... آزمندی را از خود دور کن. چه باید گنجینه‌ها و اندوخته‌های تو نیکی و پرهیزگاری و اصلاح حال رعیت و آبادان ساختن شهرها و رسیدگی به امور مردم و حفظ جان خلق و داوری ستم‌دیدگان باشد و بدان که هرگاه ثروت را در گنجینه‌ها بیندوزند بهره و سود نمی‌بخشد ولی اگر آن را در راه صلاح حال رعیت و اعطای حقوق آنان به کار برند و به وسیله آن بار رنج و مشقت را از دوش خلق بردارند، فزونی می‌یابد و مایه فراوانی نعمت می‌شود و عامه مردم بدان رستگار می‌شوند. پس باید کار گنجینه و خزانه تو، پراکندن ثروت در راه آبادانی اسلام و مسلمانان باشد ... بدان که اگر آزمند و طمع‌کار باشی کار تو به استقامت نخواهد گرایید. زیرا رعیت تنها از این رو به مهر تو دل می‌بندد که به ثروت آنان دست‌درازی نکنی و ستمگری را فروگزاری و سپاهیان را مورد تفقد قرار داده و به دفاتر آنان درنگر و پایه آنان را رسیدگی کن و بر روزی ایشان بیفزای و بدان که پایگاه قضا و داوری در پیشگاه خدا از همه کارها برتر است. و با اجرای برابری

در امر قضا، روزگار رعیت به اصلاح می‌گراید و راه‌ها، امن می‌شود و ستم‌دیده داد خویش را از ستمگر می‌ستانند. هنگام شب‌ه درنگ پیش‌گیر و صحت دلیل کسان را به دقت رسیدگی کن و نباید درباره هیچ یک از رعایای خود زیر تأثیر حب و بغض واقع شوی و جانب بی‌طرفی را رها کنی. هرگز در ریختن خون کسی شتاب موزز و به کار مهم خراج، نیک عنایت کن به هیچ‌رو روا نیست بیش از توانایی مردم از آنان خراج گرفت و ایشان را به کاری مکلف ساخت که مایه تجاوز به حق آنان گردد و به ستمگری منجر شود باید خراج را از آن قسمت ثروت ایشان بگیری که زاید بر مخارج آنان باشد و باید آن خراج را در راه استواری و بهبود زندگی و اصلاح نابسامانی‌ها و ناهمواری‌های امور مردم صرف کرد و به هر یک از استان‌هایی که زیر فرمان توست، کسان امین گسیل کن تا اخبار مربوط به کارگزارانت را به تو خبر دهند و روش کار و طرز رفتار آن‌ها را برای تو بفرستند.

در چکیده نامه‌ای که حضرت به درخواست مأمون آن را املا کرد یکی از نشانه‌های حکمرانی نامطلوب را که در گذشته تاریخ اسلام توسط بعضی از زمامداران انجام شده و باعث ویرانی و انحطاط نظام حکمرانی شده بود «به کارگماردن افراد نادان و غیر متخصص در مشاغل مهم» اعلام کرد (ابن بابویه، ۱۳۷۲، ج ۲: ۲۶). این بخش از این اسلام نامه حضرت رضا (علیه السلام) در خراسان را نیز می‌توان در مرامنامه طاهر چنین بازتاب یافته دید «و هرگاه بخواهی کارگزاران خود را به کاری فرمان دهی، در فرجام دستوری که می‌خواهی صادر کنی نیک بیندیش، به کسانی مراجعه کن که در آن بینایی و آگاهی دارند.» چراکه ناآگاهی کارگزاران هم در مرحله انتصاب بدون تخصص آن‌ها به حکمرانی آسیب می‌زند و هم در مرحله اجرای دستورها بدون مشورت با اهل خبره که از سوی حاکمان صادر می‌شده است.

حضرت به نقل از پیامبر اکرم: اوج خردمندی - پس از ایمان به خدا - را دوستی با مردم و نیکوکاری نسبت به هر (انسان) نیکوکار و بدکاری می‌دانست (ابن بابویه، ۱۳۷۲، ج ۲: ۳۵) و ارتباط خود را با همه کارکنان و غلامانش را بر سر سفره برپا می‌کرد و حتی از دربانان و مهتران فراموش نمی‌کرد. اهل احسان بسیار، صدقات بی‌شمار بود (همان: ۲۴۱). حتی پس از مسمومیت هم دست از این گونه ارتباط با مردم برنداشت و همه را سر یک سفره نشانده (همان: ۱۸۴) و منطق ارتباطی خود با مردم (اعم از مسلمان و نامسلمان) تولد از یک پدر و مادر می‌دانست (همان: ۶۹). بسیار طبیعی بوده که این شیوه از رواداری حضرت در ارتباط، زبان مردم را بگشاید و بتوانند آزادانه با حضرت سخن بگویند. بازتاب این سیره را می‌توان در مرامنامه حکمرانی طاهر به پسرش عبدالله چنین دریافت:

«تا می‌توانی اجازه بده که مردم بیشتر نزد تو آیند و خود را از آنان پنهان مکن و همه حواس خود را به گفته‌ها و شکایت‌های آنان متوجه ساز و به آنان فروتنی کن.»

همچنین ایرادهایی که به نظر بعضی از مردم به پذیرش ولایت‌عهدی حضرت می‌آمده و با حضرت در میان می‌نهادند و حضرت هم با گشاده‌رویی به آنان پاسخ می‌داد هم قابل توجه است. مثلاً ایراد یکی از خارجی مسلکان بدون هیچ ترس و واهمه‌ای به حضرت و نکوهش ایشان به خاطر پذیرش ولایت‌عهدی و سخنان او را که زهدورزی افراطی را برای حاکم مسلمان بر دیگر صفات ترجیح داد، امام علیه السلام راستگویی، وفاداری و عدالت‌ورزی در حکمرانی را انتظار اصلی مردم از امام و حاکم مردم (اربلی؛ ۱۴۱۳ق، ج ۳: ۳۵) اعلام کرد بدون آنکه از این گفت‌وگو که در آن عیب‌جویی بود، ابراز ناراحتی کند.

این پیام هم می‌تواند در مرامنامه طاهر چنین بازتاب یافته باشد:

«باید گرامی‌ترین هم‌زمان و خواص تو کسانی باشند که هرگاه عیبی در تو بینند، بی‌آنکه از شکوه تو بهراسند در نهان یا آشکارا به تو گوشزد کنند و نقص تو را بازگویند، زیرا چنین کسانی خیرخواه‌ترین یاران و دوستان و بهترین پشتیبان تو باشند.»

امام هشتم علیه السلام در کلام نغز و زیبای خود فرمود: «التوّدّد الی الناس نصف العقل» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۸۲: ۳۳۰)؛ مهربانی با مردم، نیمی از خرد است» بازتاب این حدیث در مرامنامه طاهر در توصیه‌هایی است که او به فرزندش عبدالله کرده تا در بررسی‌های پرشمار از گزارش‌هایی که از طریق کارگزارانش از زندگی مردم دریافت می‌کند، آن‌ها را با خرد بسنجد که چنین خردمندانگی موجب گسترش محبت او در میان مردم می‌شود نمایان شده است:

«به کارگزاران و علما درگاه خویش عنایت کن و برای هر يك از کاتبان در هر روز، وقت معین اختصاص ده تا نزد تو آیند و نامه‌ها و اموری که باید مورد مشاوره قرار گیرد مطرح کنند و نیازمندیهای کارگزاران و امور استانی را که در قلمرو فرمانروایی تست و وضع حال رعیت را به تو بازگویند. آن‌گاه باید با دقت کافی گوش و دیده و فهم خود را به مسائلی که مطرح می‌شود، متوجه سازی و هر يك را چندین بار مورد بررسی قرار دهی و درباره آن‌ها نیک بیندیشی. و آنچه را با حق و حقیقت و دوراندیشی و خرد موافق باشد، بپذیری و دستور اجرای آن را صادر کنی. در مطالبی که مخالف حق و دوراندیشی باشد تأمل و درنگ کن و آن‌ها را از اهل بصیرت بپرس» (طبری، ۱۳۶۹، ج ۱۳: ۵۷۹۲، ۵۷۵۶، ۵۷۰۵).

این مرامنامه آکنده از عدالت‌محوری در اندیشه حکمران و طراحی نظام اداری عدالت‌محور در

گسترش امنیت و آبادانی و شیوه استخدام کارکنان و نظارت بر آن‌ها و نیز سبک دریافت مالیات و خراج از مردم، دوران‌دیشی و خردورزی در انجام امور، استقبال از انتقاد و برپایی جلسات پرشمار با مردم و بردباری در شنیدن شکایات آن‌ها از کارگزاران دولت و رسیدگی‌های ویژه به نظامیان و قضات و عالمان و دوری از حسودان و چاپلوسان و آزمندان و دروغگویان و ... تنظیم شد. در مقاله‌ای ضمن مقایسه این مرامنامه با آنچه خواجه نظام الملک طوسی در سیاست‌نامه در باب اصول حکمرانی آورده چنین نتیجه گرفته شده که طاهر بن حسین با اصولی که در حکمرانی اعلام کرده حکومت را برای مردم می‌خواهد در حالی که خواجه نظام الملک مردم را در خدمت بقای حکومت ترسیم کرده است (ربانی‌زاده، ۱۳۹۲: ۴۳-۶۴). این تحلیل محتوایی می‌تواند تأثیرپذیری طاهر را از دوگانه‌سازی حضرت رضا (علیه السلام) از دو سبک مدیریتی در حکمرانی مردم در خدمت دولت یا دولت در خدمت مردم، انتخاب دومین سبک مدیریتی را که مورد رضایت حضرت بود نشان دهد. به دستور مأمون عباسی این مرامنامه در حکم یک دستورالعمل جامع حکمرانی به همه کارگزاران حکومتی در همه جا ابلاغ شد (طبری، ۱۳۶۹، ج ۱۳: ۵۷۹۱). گذر شتابان این مرامنامه از تنگنای زمان و مکان در کمترین زمان ممکن و محتوای جامع آن در آیین حکمرانی عدالت‌محور می‌تواند نشانه دیگری از ناآگاهی خلیفه و کارگزاران حکومتی از دستورالعملی مشابه آن باشد و اگر طاهر به تأثیرپذیری خود از سیره عدالت‌محور حضرت رضا (علیه السلام) در خراسان بر نگارش مرامنامه‌اش تصریح نکرده می‌تواند دقت او در تحول شرایط فکری خلیفه عباسی در بازگشت به بغداد پس از به شهادت حضرت رضا (علیه السلام) در خراسان و مخالفت‌های او با شیعیان (طقوش، ۱۳۹۰: ۱۴۸ و ۱۴۹) که نشانه خشم فروخورده او از عصر ولایت‌عهدی حضرت باشد.

۲-۷-۲. ظهور امارت نیمه‌مستقل طاهریان در خراسان

همواره نخستین اندیشه‌ها و اقدام‌ها در جوامع بشری جسارت و شجاعت و آزادمنشی ویژه‌ای می‌طلبد و هر چه آن اندیشه و اقدام با نظام رسمیت یافته حاکم و فرهنگ عمومی زمانه ناسازگارتر باشد نیاز به ویژگی‌ها گفته شده بیشتر است. هجرت اجباری امام (علیه السلام) به خراسان و ولیعهد قراردادن اجباری ایشان به فرمان مأمون عباسی به خراسان بر پایه سنت زورمداری رایج و پذیرفته شده به دلیل مطلق الاختیار تلقی شدن خلفا و حتی کارگزارانشان که با بن‌بست روبه‌رو شد یک رخداد عادی نبود. طبیعی بود که طاهر با نگارش چنان دستور جامعی در باب حکمرانی عدالت‌محور با تأثیرپذیری از دوگانه‌سازی‌های حضرت در عهد ولایت‌عهدی بدون شرط که روح فرمان خلیفه را نقض کرد، جرئت و جسارت و اعتمادبه‌نفس لازم برای اظهار وجود سیاسی تازه را داشته باشد. او به‌عنوان والی خراسان در پی سرزنش شدن از سوی خلیفه مأمون، به‌سبب عدم موفقیت در مقابله با هجوم ایلات به ماوراءالنهر، پاسخ محکمی برای او فرستاد (طبری، ۱۳۶۹،

ج ۱۳: ۵۷۳۰) و ناتوانی خلیفه از انجام هرگونه واکنشی نسبت به اقتدار خود را به رخ او کشید. در پی این واکنش، دو اقدام دیگر که از او گزارش شده، یعنی ضرب سکه بدون نام خلیفه (فرای، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۰۶) و حذف نام او از خطبه نماز جمعه به جای آن که بگوید «خدایا بنده خویش و خلیفت خویش مأمون را نیکو دار، گفت خدایا نیکو دار تمام پیروان محمد بدان چه نیکو داشتی بدان برگزیدگان خود را» (طبری، ۱۳۶۹، ج ۱۳: ۵۷۳۳)، تأثیرپذیری خود را از سیره حضرت نشان داده باشد. گرچه حکومت او دیری نپایید، اما مرامنامه او چنان در روح و باور فرزندش تأثیر گذاشت که دولتی عدالت‌محور بر پا کرد که به اختصار به معرفی آن پرداخته می‌شود.

۲-۷-۳. ظهور حکمرانی تمدنی عبدالله طاهری (۲۱۵-۲۳۰ ق)

گرچه دولت و نظام اداری، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی وابسته به آن فی نفسه یکی از مصادیق مهم تمدن است و همواره وجودش خبر از مهم‌ترین سازه‌های تمدنی در یک جامعه را نشان می‌دهد، اما این سازه از دو بعد برخوردار است؛ بُعد کمی و بُعد کیفی که هر دو بُعد اهمیت فراوانی دارند. آنچه موجب شده تا از دولت عبدالله طاهری به عنوان حکمرانی تمدنی یاد شود. اولاً برخورداری این دولت از یک مرامنامه حکمرانی قبل از به قدرت رسیدن عبدالله و بی نظیر بودنش در میان همه دولت‌های معاصر و پس از خود در جهان اسلام و ثانیاً عدالت‌محوری محتوای آن مرامنامه در همه ابعاد و شئون حکمرانی. و ثالثاً از آنجا که عدالت‌اندیشی و عدالت‌گستری مستلزم جامع‌نگری و خردمندی و واقع‌بینی در مقام اندیشه و اقدام است و آرمانی برای به‌زیستی عمومی در جامعه را به ارمان می‌آورد (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۱-۱۲). حکمرانی را از ابعاد کمی و کیفی تمدنی افزون‌تری برخوردار می‌سازد. یکی از انتقادهای حضرت رضا علیه السلام به مأمون تقدم کشورگشایی بر عدالت‌گستری بود در حالی که وظیفه اصلی او را چنین بیان کرد. شهرت عبدالله بن طاهر به عدالت‌ورزی پیش از عصر حکمرانی اش (ابن خلکان، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م، ج ۳: ۸۴). و پس از آن (مجد خوافی، ۱۳۴۵: ۲۳۰-۲۳۱) و تبدیل شدن مزارش به نماد عدالت در میان مردم و استجاب دعا در کنار آن (نظام الملک؛ ۶۳) و سروده شدن اشعاری در رثای عدالت‌ورزی‌های پس از مرگش (ابن عساکر، ۱۴۱۵ ق، ج ۲۹: ۲۱۴) همه و همه اثبات‌گر مدعای این پژوهش است و حکایت از ارزشمند شدن حکومت به میزان عدالت‌گستری و حاکم به میزان عدالت‌اندیشی است که از پی آموزه‌های رضوی که نمونه‌ای از آن در بالا ذکر شد در جامعه خراسانی رونق یافته بود. کمیت و کیفیت تمدنی دولت طاهری در عهد عبدالله در یکی از پژوهش‌های نو با ذکر مصادیقی در حوزه استقرار امنیت، حوزه شایسته‌سالاری اداری، رونق عمران و آبادانی و ساخت و اصلاح زیرساخت‌های رشد اقتصادی بر معیار عدالت، مورد سنجش قرار گرفته که آثار بلندمدتی هم بر حوزه تمدنی خراسان تا سده‌های پسینی داشته است (باغستانی کوزه‌گر، ۱۴۰۲: ۱۰-۲۸).

در کنار عدالت‌اندیشی و عدالت‌گستری، حضرت رضا (علیه السلام) به علم‌پروری نیز اهتمام ویژه داشت؛ چراکه منطق علم‌پروری در قرآن و سیره نبوی و امامان پیشین (علیهم السلام) یکی از وجوه امتیاز سیره آنان از معاصران خود بود. روایات حضرت رضا (علیه السلام) در منابع گوناگون آمده، اما چون دوره امامت حضرت به دو بخش عصر مدینه و عصر مرو و ولایت‌عهدی قابل تقسیم است اینک به چه میزان از این احادیث در دوره دو ساله ساله عمر حضرت در خراسان گفته شده یا از مدینه به خراسان توسط شاگردانشان منتقل شده، موضوع پژوهش دیگری باید باشد؛ اما قدر متیقن برگزاری جلسات مناظرات حضرت در خراسان و نیز پاره‌ای از تک‌روایت‌ها که به آن‌ها اشاره شد برای نشان دادن اهتمام حضرت به علم و منطق علمی در جامعه کافی است. این که عبدالله بن طاهر در کنار عدالت‌گستری بر پایه مرامنامه عدالت‌محور پدر به علم و لوازم آن هم اهتمام ویژه داشته، می‌تواند متأثر از سیره علم‌پرور حضرت رضا (علیه السلام) باشد. در یکی از پژوهش‌های نو ابعاد علم‌گرایی عبدالله با استنادهای پرشمار به منابع کهن تبیین شده است که می‌توان کوشش پژوهشگر محترم را در مقولاتی چون توجه ویژه به آموزش‌های عمومی، تبدیل کردن علم‌جویی به یک ارزش اجتماعی حتی در میان روستانشینان خراسانی، برطرف کردن موانع علم‌اندوزی، زمینه‌سازی برای نهضت علم‌اندوزی در سلسله سامانی؛ گسترش فرهنگ احترام به علم و عالم با رفتارهای ویژه خود در برابر اهل علم؛ تبدیل خراسان به کعبه آمال عالمان و شاعران از نقاط دور جهان اسلام چکیده کرد (اکبری، ۱۳۸۸: ۱۷-۲۰) و آن‌ها نشانه دیگری از تمدنی بودن کیفیت حکمرانی عبدالله بن طاهر به شمار آورد که تأثیر فراوانی از سیره حضرت رضا (علیه السلام) به‌ویژه دوگانه‌سازی‌های ایشان در خراسان در عهد ولایت‌عهدی گرفته است.

۳. نتیجه‌گیری

خراسان تا پیش از آمدن حضرت رضا (علیه السلام) در عطش دستیابی به عدالت می‌سوخت؛ چراکه عدالت وعده‌ای تحقق‌نیافته بود که در اوایل سده دوم ق. در پی نهضت عباسی در این سرزمین برضد والیان ستمگر اموی، شوق بزرگی را در میان خراسانیان بر پا ساخته و آن‌ها را به عرصه حمایت از آن نهضت کشانده بود و هزینه‌های سنگین مالی و جانی آن را هم پذیرفته بودند تا شاهد برپایی عدالتی به سبک عدالت‌ورزی‌های «آل محمد (علیهم السلام)» باشند. با ورود حضرت رضا (علیه السلام) و ولایت‌عهدی ایشان و تحول در فضای فکری خراسان و اوج گرفتن اندیشه حکمرانی شیعی با سیره قولی و عملی حضرت رضا (علیه السلام) فضای فرهنگی بایسته عدالت‌جویی و عدالت‌گستری ارج و قربی تازه یافت. در چنین فضایی که دوگانه‌سازی‌های حضرت رضا (علیه السلام) تفاوت و تمایزهای روشن

میان سبک تأسیس و حکمرانی موجود (سبک خلافت) و سبک مفقود (سبک امامت) که حضرت رضا علیه السلام از آن سخن می‌گفت و به آن پایبند بود، آشکار گردید و بر نگارش بخش‌های مهمی از مرامنامه حکمرانی عدالت محور طاهر که به آن‌ها اشاره شد، تأثیر گذاشت و با پایبندی عبدالله بن طاهر به اجرای آن در تأسیس شیوه دستیابی به قدرت تأسیس حکمرانی تمدنی با دو مولفه مهم عدالت‌گستری و علم‌پروری محقق شد.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۲). *عیون اخبار الرضا*. مترجم: علی اکبر غفاری. تهران: نشر صدوق.
- _____ (۱۳۸۸). *عیون اخبار الرضا*. ترجمه عزیزالله عطاردی. تهران: نشر عطارد.
- _____ (۱۴۰۰ ق). *امالی للصدوق*. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ابن تغری بردی، ابوالحسن یوسف. (۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳ م). *النجوم الزاهرة*. جزء ۲. قاهره: الموسسه المصریه.
- ابن شهر آشوب ساروی، ابوجعفر محمد بن علی. (۱۴۱۲ ق/۱۹۹۱ م). *مناقب آل ابی طالب*. محقق: یوسف بقاعی. بیروت: دارالاضواء.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۱۵ ق/۱۹۹۵ م). *المنتظم فی التواریخ الملوک والامم*. جزء ۶. تحقیق: سهیل زکار. بیروت: دارالفکر.
- ابن خلکان، ابوالعباس شمس الدین أحمد. (۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م). *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*. تحقیق احسان عباس. بیروت: دار صادر.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۳۸۲) *تحف العقول*. ترجمه احمد جنتی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ابن عساکر، علی بن حسن دمشقی. (۱۴۱۵ ق). *تاریخ مدینه دمشق*. تحقیق عبدالله سالم. بیروت: دار الفکر.
- ابن هشام، عبد الملک. (۱۳۸۳ ق). *سیره النبویه*. تحقیق: محمد محی الدین عبدالحمید. بیروت: دارالفکر.
- ابن هشام، عبد الملک. (۱۴۱۲ ق/۱۹۹۲ م). *السیره النبویه*. بیروت: چاپ سهیل زکار.
- اربلی، علی بن عیسی. (۱۴۳۳ ق/۲۰۱۲). *کشف الغمّة فی معرفه الائمه (علیهم السلام)*. قم: الشریف الرضی.
- احمد فوآد عبدالجواد عبدالمجید. (۱۹۹۸ م). *البيعة عند مفكری اهل السنة والعقد الاجتماعی فی الفكر السياسی الحديث*، دراسة مقارنة فی الفلسفة السیاسیة. قاهره: دار بقاء للطباعة والنشر والتوزیع.
- اصفهانى، ابوالفرج. (۱۳۷۴-۱۳۶۸). *برگزیده آغانی*. ترجمه و تلخیص مشایخ فریدونی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- اکبری، امیر. (۱۳۹۴). «تأثیر حضور امام رضا (علیه السلام) در ایران بر گرایش خاندان طاهری به تشیع». *فرهنگ رضوی*. شماره ۱۲. صص: ۶۱-۸۲.
- _____ (۱۳۸۸). «شیوه‌های حکمرانی در نخستین حکومت ایرانی پس از اسلام». *نامه تاریخ پژوهان*. شماره ۱۷-۱۸. صص: ۶-۲۲.
- اللهیاری، فریدون؛ فروغی ابری، اصغر و مرسل پور، محسن. (۱۳۸۹). «بازتاب کارکردهای نهاد شاهی در نامه طاهر به عبدالله». *گنجینه اسناد*. دوره ۲۰. شماره ۸۰. صص: ۱۶-۲۹.

- ایروانی‌زاده، عبدالغنی. (۱۴۳۱ق/۱۳۸۹ش). «اثر عهد الإمام علی إلى الأئمة فی کتاب طاهر بن الحسین إلى ابنه (من حیث المضمون)». *بحوث فی اللغة العربیة و آدابها*. نصف سنویه لقسم اللغة العربیة بجامعة اصفهان. العدد ۲. صص: ۱۷-۳۲.
- باغستانی کوزه‌گر، محمد. (۱۴۰۲). «سنجش کمیت و کیفیت تمدنی دولت طاهریان در خراسان؛ عهد طاهر بن حسین و پسرش عبدالله (حک: ۲۰۵-۲۳۰ق)». *علم و تمدن در اسلام*. دوره ۵. شماره ۱۸. صص: ۱۰-۲۸.
- براون، ادوارد. (۱۳۹۵). *تاریخ ادبیات ایران*. مترجم: مجموعه مترجمان زیر نظر فتح الله مجتبیایی. تهران: انتشارات مروارید.
- بشیری، حسین. (۱۳۸۲). «دییچه‌ای بر فلسفه عدالت». *ناقد*. شماره اول. سال اول. صص: ۱۱-۵۶.
- بیات، عزیز الله. (۱۳۷۰). *تاریخ ایران از ظهور اسلام تا دیالمه*. تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین. (۱۳۷۵). *تاریخ بیهقی*. تصحیح علی اکبر فیاض. مشهد: دانشگاه فردوسی.
- پرویز، عباس. (۱۳۳۸). *از عرب تا دیالمه*. تهران: انتشارات علی اکبر اعلمی.
- جعفریان، رسول. (۱۳۸۸). *تاریخ ایران اسلامی (از طلوع طاهریان تا غروب خوارزمشاهیان)*. تهران: کانون اندیشه جوان.
- _____ (۱۳۹۱). *تاریخ تشیع در ایران (از آغاز تا برآمدن صفویان)*. تهران: انتشارات علم.
- جوزجانی، ابو عمر عثمان منهج سراج. (۱۳۶۳). *طبقات ناصری*. به تصحیح و مقابله و تحشیه عبدالحی جیبی. تهران: دنیای کتاب.
- جهشیاری، محمد بن عبدوس. (۱۹۳۸م/۱۳۵۷ق). *کتاب الوزراء و الکتاب*. قاهره: چاپ مصطفی سقا، ابراهیم ابیاری و عبدالحفیظ چلبی.
- دانیل، التون. (۱۳۹۸). *تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان در زمان حکومت عباسیان*. ترجمه مسعود رجب‌نیا. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- دشتی، محمد. (۱۳۶۸). *روش‌های تحقیق در اسناد و مدارک نهج البلاغه*. قم: نشر امام علی (علیه السلام).
- دهقان‌پور، زهره؛ معصومی، محسن. (۱۳۹۱). «نقش ایرانیان در فتح ایران به دست اعراب از آغاز تا پایان سده نخست هجری قمری (گروه‌ها، انگیزه‌ها و انواع همکاری)». *مطالعات تاریخ اسلام سال چهارم*. شماره ۱۳. صص: ۶۸-۸۹.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود. (۱۳۶۶). *اخبار الطوال*. ترجمه محمود مهدوی دامغانی. چاپ دوم. تهران: نشر نی.
- دینوری، ابوحنیفه. (۱۹۶۰م). *الاخبار الطوال*. تحقیق عبد المنعم عامر. قاهره: بی‌نا.
- راغب الاصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۲۲ق-۲۰۰۱م). *المفردات فی غریب القرآن*. الطبعة الثالثة. بیروت: دار المعرفة.

- ربانی‌زاده، سیدمحمد رحیم. (۱۳۹۲). «فرهنگ و آیین حکمرانی در نامه طاهر بن حسین به فرزندش عبدالله». *مطالعات تاریخ فرهنگی* (پژوهش‌نامه انجمن ایرانی تاریخ). سال چهارم. شماره شانزدهم. صص: ۴۳-۶۴.
- رحمتی، محسن. (۱۳۸۹). «بررسی نقش تشیع در قیام طاهر ذوالیمینین علیه خلیفه عباسی». *شبیعه‌شناسی*. شماره ۳۱. صص: ۱۸۹-۲۱۰.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۵۵). *تاریخ ایران بعد از اسلام*. تهران: امیرکبیر.
- سخا، جواد؛ کریمی کلایه، قوام‌الدین. (۱۳۹۳). «ایران‌گرایی طاهریان». *تاریخ دانشگاه آزاد اسلامی واحد محلات*. شماره ۳۲. صص: ۹۵-۱۱۵.
- سرافراز، علی‌اکبر؛ آوزمانی، فریدون. (۱۳۸۵). *سکه‌های ایران از آغاز تا دوران زندیه*. چاپ پنجم. تهران: سازمان سمت.
- شفیعی، علی. (۱۳۷۹). «مروری بر عدالت اجتماعی در حکومت علوی». *حکومت اسلامی*. شماره ۱۷. صص: ۱۳۱-۱۴۸.
- صداقت، قاسم‌علی؛ جهان‌بین، عبادالله. (۱۳۹۱). «تعهدات ایجابی دولت در برابر شهروندان از دیدگاه امام علی (علیه السلام)». *معرفت حقوقی*. سال اول. شماره ۳. صص: ۲۹-۵۰.
- طبرسی، حسن بن فضل. (۱۳۹۲). *مکارم الاخلاق*. تعلیق: محمد حسین اعلمی. چاپ ششم. بیروت: موسسه اعلمی.
- طبرسی، ابومنصور. (۱۴۰۳ ق). *الاحتجاج*. مشهد: نشر مرتضی.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۹۶۰ م). *تاریخ الرسل والملوک*. تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم. الطبعة الرابعة. قاهره: دارالمعارف.
- طبری، محمدبن جریر. (۱۳۶۹). *تاریخ طبری*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: نشر اساطیر.
- طقوش، محمد سهیل. (۱۳۹۰). *دولت عباسیان*. مترجم: حجت‌الله جودکی با اضافاتی از رسول جعفریان. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- طوسی، محمدبن حسن. (۱۳۶۳). *الاستبصار فیما اختلف فی الاخبار*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- عامری، عرب‌مصطفی. (۱۳۹۵). «نقش حرمسراد در رویدادهای اجتماعی عصر عباسی با تأکید بر نقش زبیده و شغب ۱۳۲-۳۳۴ ق». *تاریخ‌نامه خوارزمی*. سال سوم. صص: ۲۳-۴۴.
- عابدینی، احمد. (۱۳۸۷). «ریشه‌های عدالت اجتماعی در حکومت علوی». *اخلاق*. شماره ۱۳ و ۱۴. صص: ۱۷۱-۱۹۷.
- عرفان‌منش، جلیل. (۱۳۷۴). *جغرافیای تاریخی هجرت امام رضا (علیه السلام) از مدینه تا مرو*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- عطاردی، عزیزالله. (۱۳۹۱). *مسند الامام الرضا (علیه السلام)*. تهران: نشر: عطارد.
- _____ (۱۳۷۲). *ترجمه عیون اخبار الرضا*. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- غزالی، محمد بن محمد. (۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م). *التبیر المسبوك فی نصیحة الملوك*. بیروت: دار ابن

زیدون-قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.

_____ (۱۳۵۱). **احیاء علوم الدین**. ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی. به کوشش حسین خدیو جم. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
 فرای، ریچارد. (۱۳۶۳). **تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه**. ترجمه حسن انوشه. تهران: انتشارات امیرکبیر.
 کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). **الکافی**. تهران: دار الکتب الإسلامية.
 _____ (۱۳۸۱). **اصول کافی**. مترجم شیخ محمدباقر کمره‌ای. تهران: نشر کتابفروشی اسلامیه.

گردیزی، ابوسعید عبدالحی. (۱۳۶۳). **تاریخ گردیزی**. تهران: چاپ عبدالحی حبیبی.
 مجد خوافی. (۱۳۴۵). **روضه خلد**. تحقیق محمود فرخ. به کوشش حسین خدیو جم. تهران: کتابفروشی زوار.
 مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). **بحار الانوار**. مصحح محمدباقر محمودی. عبدالزهراء علوی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

_____ (۱۴۴۰ق). **بحار الانوار**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 محمدپور، محمد؛ بهرام‌نژاد، محسن؛ مجربی، حسن و شیوا صفری. (۱۳۹۷). «بررسی تحلیلی تأثیرگذاری نهاد ولیعهدی در تضعیف حاکمیت خلفای عباسی؛ مطالعه موردی سال‌های ۲۳۲ تا ۳۳۴ ق». **پژوهش نامه تاریخ اسلام**. سال هشتم. شماره ۳۱. صص: ۹۹-۱۲۰.
 مسعودی، علی بن الحسین. (۱۳۶۵). **مروج الذهب و معادن الجواهر**. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انتشارات علمی و فرهنگی.
 معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۰). «امام علی (علیه السلام) و حقوق متقابل مردم و حکومت». **کتاب نقد**. شماره ۱۸. صص: ۲۰-۳۲.

منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۹ق). **دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة**. قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة.
 نصرین مزاحم منقری. (۱۳۶۴). **واقعه صفین**. ترجمه کریم زمانی. تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا.

نظام الملک، حسن بن علی. (۱۳۵۵). **سیاستنامه**. به اهتمام هیوبرت دارک. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

نفیسی، سعید. (۱۳۸۶). **تاریخ خاندان طاهری**. تهران: اساطیر.
 یارشاطر، احسان و همکاران. (۱۳۸۰). **تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان**. ترجمه حسن انوشه. تهران: امیر کبیر.
 یعقوبی، ابن واضح. (بی تا). **تاریخ الیعقوبی**. بیروت: دارصادر.

References

The Holy Qur'an.

Abedini, Ahmad. 2004. The Roots of Social Justice in the Alawi Governance. *Ethics*. No. 13 and 14. pp. 171-197. [In Persian].

Ahmad Fu'ād 'Abd al-Jawād 'Abd al-Majīd. 1998. *Al-Bay'a 'inda Mufakkārī Ahl al-Sunna wa al-'Aqd al-Ijtimā'ī fī al-Fikr al-Siyāsī al-Ḥadīth, Dirāsa Muqārīna fī al-Falsafa al-Sīyāsīyya*. Cairo: Dar Baqa Li al-Taba'a wa al-Nashr wa al-Tawzi'. [In Arabic].

Akbari, Amir. 2009. Methods of Rulership in the First Iranian Rule after Islam. *Namaye Tarikh Pajoohan*. Issue 17-18. pp. 6-22. [In Persian].

_____. 2015. The Impact of Imam Reza's (A.S.) Presence in Iran on the Inclination of the Tahirid Dynasty toward Shi'ism. *Journal of Razavi Culture*. Issue 12. pp. 61-82. [In Persian].

Allahyari, Faridoun; Foroughi Abri, Asghar; and Mursalpour, Mohsen. 2010. Reflection of the Functions of the Royal Institution in Ṭāhir's Letter to 'Abdullāh. *Ganjineh Asnad*. Vol. 20. Issue 80. pp. 16-29. [In Persian].

Al-Rāghib al-Isfahānī, Hussein ibn Muhammad. 2001. *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*. Third edition. Beirut: Dar al-Marifa. [In Arabic].

Ameri, Arab Muštafa. 1395. The Role of the Harem (Seraglio) in Social Events of the Abbasid Era with Emphasis on the Role of Zubaydeh and Shughab 750-946 A. *Khwarizmi Chronicle*. Vol. 3. pp. 23-44. [In Persian].

Atarodi, Azizullah. 1993. Translation of 'Uyūn Akhbār al-Riḍā. Mashhad: Aṣṭan Quds Razavi Publications. [In Persian].

_____. 2011. *Musnad al-Imam al-Riḍā (AS)*. Vol. 1. Tehran: Atarod Publishing. [Arabic].

Baghestani Kouzegar, Mohammad. 1402. Measuring the Quantity and Quality of Civilization of the Taherid Rule in Khorasan; The Era of Ṭāhir ibn Hussein and His Son 'Abdullāh (r. 820-845). *Science and Civilization in Islam*. Vol. 5. Issue 18. pp. 10-28. [In Persian].

Bashirieh, Hussein. 2013. A Preface to the Philosophy of Justice. *Naqid*. Vol. 1. Issue 1. pp. 11-56. [In Persian].

Bayat, Uzairullah. 1991. History of Iran from the Rise of Islam to the Daylamites. Tehran: Shahid Beheshti University Publications. [In Persian].

Bayhaqī, Abolfazl Mohammad ibn Hussein. (1996). *History of Bayhaqī*. Edited by Ali Akbar Fayyaz, Mashhad: Ferdowsi University. [In Persian].

Brown, Edward. 2016. *History of Iranian Literature*. Vol. 2. Translated by A Group of Translators under the Supervision of Fathullah Mojtaba'i. Tehran: Morvarid Publications. [In Persian].

Daniel, L. Elton. 2019. *Political and Social History of Khorasan during the Abbasid Reign*. Translated by Masoud Rajabnia. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian].

Dashti, Muhammad. 1989. *Research Methods in the Documents of Nahjul-Balāgha*. Qom: Imam Ali (AS) Publications. [In Persian].

Dehghanpour, Zohreh; Masoumi, Mohsen. 2012. "The Role of Iranians in the Conquest of Iran by the Arabs from the Beginning to the End of the First Century AH (Groups, Motives and Types of Cooperation). *Studies in the History of Islam*, No. 4. Issue 13. pp. 68-89. [In Persian].

Dīnwarī, Abu Ḥanīfa Aāmad ibn Dāwūd. (1987). Akhbār al-Ṭiwāl. Translated by Mahmoud Mahdavi Damaghani. 2nd edition. Tehran, Ney Publications. [In Persian].

_____. 1960. Al-Akhbār al-Ṭiwāl. Researched by Abdul Mon'im 'Amer. Cairo, n. p. [In Arabic].

Erfan Manesh, Jalil. 1995. Historical Geography of the Migration of Imam Reza (AS) from Medina to Marw. Mashhad: Islamic Research Foundation of Aṣṭan Quds Razavi. [In Persian].

Fry, Richard. 1984. History of Iran from Islam to Seljuq. Translated by Hasan Anousheh. Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian].

Gardīzī, Abū Sa'id 'Abdul Ḥayy. 1984. Tārīkh-i Gardīzī. Vol. 1. Tehran: Abdul Hayy Habibi Publication. [In Persian].

Ghazālī, Muhammad. 1972. Revival of the Sciences of the Faith. Translated by Muwayid al-Dīn Muhammad al-Khwarazmī. Edited by Hussein Khadiev Jam. Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian].

_____. 1987. Al-Tibr al-Masbūk fī Naṣīḥat al-Mulūk. Beirut: Dar Ibn Zaydun, Cairo: Al-Azhariya College Library. [In Arabic].

Ḥarrānī, Ibn Shu'bah, 2013. Tuhaf al-'Uqūl, translated by Ahmad Jannati, Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian].

Ibn al-Jawzī, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī. 1995. Al-Muntazam fī al-Tawārīkh al-Mulūk wa al-Umam. Part 6. Researched by: Suhail Zakkar. Beirut, Dar al-Fikr. [in Arabic]

Ibn Asākir, 'Alī ibn Ḥasan al-Damishqī. 1994. Tārīkh Madīnat al-Damishq. Vol. 29. Researched by: Abdullah Salem. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].

Ibn Bābawayh, Muhammad ibn Alī. 1980. Amālī li al-Ṣadūq, Beirut: Mu'assisa al-A'lami li al-Matbu'āt. [in Arabic].

_____. 1993. 'Uyūn Akhbār al-Riḍā. Trans., Ali Akbar Ghaffari. Tehran: Saduq Publishing House. [in Persian].

_____. 2009. 'Uyūn Akhbār al-Riḍā. Trans., Azizullah Atarodi. Tehran: Atarod Publications. [in Persian].

Ibn Hishām, 'Abd al-Malik. 1963. Sīrat al-Nabawīyyah. Vol. 1. Researched by: Muhammad Muhy al-Din Abdul Hamid. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].

_____. 1992. Al-Sīrat al-Nabawīyyah. Vol. 1. Beirut: Sohail Zakkar Publications. [In Arabic].

Ibn Khallakān, Abū al-'Abbās Shams al-Dīn Aḥmad. 1978. Vafiyāt al-A'yān wa Anbā' Abnā' al-Zamān. Researched by: Ihsan Abbas. Beirut: Dar Sader. [in Arabic].

Ibn Shahr Ashhūb Saravī, Abū Ja'far Muhammad ibn 'Alī. 1991. Manāqib Āli Abī Ṭālib. Vol. 1. Researched by: Yousef Baqa'i. Beirut, Dar al-Azwa'. [in Arabic].

Ibn Taghrībirdī, Abul-Hasan Yūsuf. 1963. Al-Nujūm al-Zāhira. Part 2. Cairo: Al-Mu'assisa al-Misriyya. [in Arabic].

Irbalī, 'Alī ibn 'Isā - Miyānjī, Ibrāhīm. 2012. Kashf al-Ghumma fī Ma'rifat al-A'imma (A.S.), Vol. 3. Qom: Al-Sharif Al-Raḍī. [In Arabic].

Irvanizadeh, Abdul Ghani. 2010. Athar 'Ahd al-Imām 'Alī ilā al-Ashtar fī Kitāb Ṭāhir ibn al-Hussein ilā Ibnihī (min hayth al-maḍmūn). Buḥūth fī al-Lughat al-'Arabiya wa Ādābahā. Semi-annual

edition of the Arabic Language Department of the Isfahan University. Issue 2. pp. 17-32. [In Arabic].

Isfahani, 'Abul Faraj. 1989-1995. A-Aghānī, a Selection, Vol. 2. Translated and Abridged by Ma-shayekh Faridouni. Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian].

Ja'farian, Rasoul. 2009. History of Islamic Iran (from the Rise of the Tahirids to the Decline of the Khwaraz-Shahs). Tehran: Kanoun Andish-ye Javan. [In Persian].

_____. 2011. History of Shi'ism in Iran (from the beginning to the rise of the Safavids). Tehran: Alam Publications. [In Persian].

Jahshiyārī, Muhammad ibn Abdūs. 1938. Kitāb al-Wuzarā' wa al-Kuttāb. Cairo: Published by Muṣṭafa Saqa, Ibrahim Abyari and Abdul Hafiz Chalabi. [In Arabic].

Jawzjānī, Abū 'Umar Uthmān Minhāj Sirāj. 1984. Ṭabaqāt Nāṣerī. Edited, Cross-checked and Annotated by Abdolhayy Habibi. Tehran, Dunya-ye Kitāb. [In Persian].

Khafi, Majd. 1966. Rawḍa Khuld. Researched by Mahmoud Farrokh. Edited by Hussein Khadiv Jam. Tehran, Zavvar Bookshop. [In Persian].

Khwaja Niẓām al-Mulk, Abū 'Alī Hasan ibn 'Alī. 1976. Sīyāsatnāma. Edited by Hubert Dark. Tehran: Book Translation and Publishing House. [In Persian].

Kulaynī, Muhammad ibn Ya'qūb. 1987. Al-Kāfī, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyeh. [In Arabic].

_____. 2002. Uṣūl-i Kāfī. Translated by Sheikh Muhammad Baqir Kamara'i. Tehran: Islamic Bookstore Publications. [In Persian].

Ma'rifat, Muhammad Hadi. 2001. "Imam Ali (A.S.) and the Mutual Rights of the People and the State". Kitāb-i Naqd. No. 18. pp. 20-32. [In Persian].

Majlesī, Muhammad Bāqir. 1983. Bihār al-Anwār. Edited by Muhammad Baqir Mahmoudi, Abdul Zahra Alavi. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].

_____. 2019. Bihār al-Anwār. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].

Mas'ūdi, 'Alī ibn al-Hussein. 1986. Marūj al-Dhabab wa Ma'ādin al-Jawāhir. Vol. 4. Translated by Abul-Qasim Payandeh. Tehran: Ministry of Culture and Higher Education, Scientific and Cultural Publications. [In Persian].

Montazeri, Hussein Ali. 1989. Dirāsāt fī Wilāyat al-Faqīh wa Fiqh al-Dawlat al-Islamiyya. Vol. 1. Qom: Al-Markaz al-'Ālamī Li al-dirāsāt al-Islāmīyya. [In Arabic].

Muhammadpour, Muhammad; Bahram Nejad, Mohsen; Mujarabi, Hasan and Shiva Safari. (2018). Analytical Study of the Efficacy of the Crown Prince Institution in Weakening the Rulership of the Abbasid Caliphs; a Case Study of the Years 847 to 849". Quarterly Research Journal of Islamic History. Vol. 8. Issue 31. pp. 99-120. [In Persian].

Nafisi, Sa'id. 2007. History of the Taherid Dynasty. Tehran: Asatir. [In Persian].

Naṣr ibn Muzāḥim Manqarī. 1985. The Incident of Siffīn. Translated by Karim Zamani. Tehran: Rasa Cultural Services Institute. [In Persian].

Parviz, Abbas. 1959. From the Arabs to the Daylamites. Tehran, Ali Akbar A'alami Publications. [In Persian].

Rabbani Zadeh, Sayyid Muhammad Rahim. 2013. Culture and the Rule of Law in the Letter of Ṭāhir ibn Hussein to His Son 'Abdullāh. Studies in Cultural History (Pajuhesh Nameh Anjoman-i Irani-ye Tarikh). No. 4. Issue 16. pp. 43-64. [In Persian].

Rahmati, Mohsen. 1910. A Study of the Role of Shi'ism in the Uprising of Ṭāhir Dhul-Yamīnayn against the Abbasid Caliph, *Shi'a Studies*, Issue 31. Pages: 189-210. [In Persian].

Sakha, Javad; Karimi Kalaye, Qavam al-Din. 2014. The Tahirid's Iranism, *History, Islamic Azad University, Mahallat Branch*. Issue 32. pp. 95-115. [In Persian].

Sarafraz, Ali Akbar; Avarzamani, Fereydoun. (2006). *Coins of Iran from the Beginning to the Zand Dynasty*. Fifth Edition. Tehran: SAMT Organization. [In Persian].

Sedaghat, Qasemali; Jahanbin, Ebadallah. 2012. "The State's Affirmative Obligations towards Citizens from the Perspective of Imam Ali (AS)". *Ma'rifat-i Huquqi*. Vol. 1. Issue 3. pp. 29-50. [In Persian].

Shafī'i, Ali. 2000. A Review of Social Justice in the Alawi Government. *Islamic Governance*. Issue 17. pp. 131-148. [In Persian].

Ṭabarī, Muhammad ibn Jarīr. 1960. *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*. Vol. 8. Researched by: Muhammad Abul Faḍl Ibrāhīm. Fourth Edition. Cairo: Dar al-Ma'arif. [In Arabic].

_____. 1980. *Tārīkh-i Ṭabarī*. Translated by Abul Qasim Payandeh. Tehran: Asatir Publication. [In Persian].

Ṭabarsī, Abū Manṣūr. 1983. *Al-Ihtijāj*. Mashhad: Murtaza Publications. [In Persian]

Ṭabarsī, Hassan ibn Faḍl. 2013. *Makārim al-Akhlāq*. Commentary: Mohammad Hossein A'alami. 6th Edition. Beirut: A'lami Inṣtitute. [In Persian].

Taqush, Muhammad Suhail. 2011. *Abbasid Government*. Translator: Hojjatullah Judaki with additions by Rasoul Ja'farian. Qom: Hawza and University Research Center. [In Persian].

Ṭūsī, Muhammad ibn Hasan. 1984. *Al-Iṣṭibṣār fīmā akhtalafa fī al-Akhhbār*. Tehran: Dar al-Kutb al-Islamiyya. [In Arabic].

Ya'qūbī, Ibn Wāḍiḥ. (n. d.). *Tārīkh al-Ya'qūbī*. Vol. 2. Beirut: Dar Sadr.

Yarshater, Ehsan et al. 2001. *History of Iran from the Seleucids to the Collapse of the Sasanian State*. Translated by Hassan Anousheh. Tehran: Amir Kabir. [In Persian].

Zarrinkoub, Abdolhossein. 1976. *History of Iran after Islam*. Vol. 1. Tehran: Amir Kabir. [In Persian].



Criminal Justice in the Razavi Teachings

Hosein Farzaneh ¹ Maryam Fath Abadi ²

1. Assistant Professor, Department of Fiqh and Foundations of Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran (Corresponding Author): Dr.farzaneh@razavi.ac.ir
2. M.A. Student in Fiqh and Islamic Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran: maryamfath210@gmail.com

Article Info	Abstract
Article Type: Research Article	<p>The principle of proportionality between crime and punishment, as one of the manifestations of criminal justice, has consistently attracted the attention of scholars in fiqh and law. It is considered a key criterion of justice and recognized as a legal, rational, and religious principle as old as human civilization. Its significance in realizing justice is so profound that legal scholars view adherence to this principle as a true embodiment of criminal justice and acknowledge its acceptance across all criminal law systems.</p> <p>Proportionality between crime and punishment is also among the governing principles of Islamic penal sanctions and can be viewed as a result of God's legislative justice. The foundation of this study, conducted through a descriptive-analytical method, focuses on a narration from Imam al-Ridā (A) that may be regarded as one of the bases of criminal justice within the framework of proportionality. In this narration, the Imam explains the reasoning behind the prescribed punishments for two ḥadd crimes: theft and non-muḥṣan fornication. His explanation reveals different forms of proportionality between offense and punishment, grounding this narration as a jurisprudential foundation for the principle of proportionality.</p>
Article History:	
Received: July 10, 2024	
In Revised Form: July 23, 2024	
Accepted: January 27, 2025	
Published Online: December 22, 2025	

Keywords Imam al-Ridā (A), proportionality between crime and punishment, criminal justice, justice, Razavi teachings.

Cite this The Author (s): Farzaneh, H; Fath Abadi, M (2024). Criminal Justice in the Razavi Teachings : Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 13, Issue 4, Winter 2025, Serial Number 52 – (209- 234)-
[DOI:10.22034/farzv.2025.467238.2017](https://doi.org/10.22034/farzv.2025.467238.2017)



1. Introduction

This study explores the foundational principle of proportionality between crime and punishment within Islamic criminal law, focusing specifically on a key narration attributed to Imam al-Ridā. Although proportionality is widely recognized across legal systems as a core component of justice, its application within the ḥudūd system—where punishments are fixed and divinely mandated—remains a subject of debate. This research argues that proportionality is not only compatible with Islamic penal theory but is also embedded within the teachings of the Imams, particularly in the case of fornication and theft.

2. Research Problem

The central research problem addressed in the article is:

Can the principle of proportionality between crime and punishment be meaningfully identified in Islamic ḥudūd penalties, despite their seemingly fixed and inflexible nature?

While many scholars acknowledge proportionality in taʿzīr (discretionary penalties), a common assumption is that ḥudūd punishments—because they are predetermined—leave no room for proportional reasoning. The article challenges this assumption by analyzing Imam al-Ridā’s explicit explanations for the punishments of non-marital fornication and theft.

3. Background and Theoretical Foundations

3.1 Lexical and Jurisprudential Significance of Proportionality

Classical Arabic lexicons describe *tanāsub* (proportionality) as similarity, relational harmony, and suitability. Contemporary jurists view it as a direct expression of justice—granting each individual what he or she deserves.

3.2 Qur’anic foundations

Several Qur’anic principles establish proportionality:

- Retaliation in kind (*iʿtidāʾ bi-mithl*) – “Whoever transgresses against you, retaliate with the like of what he has done.”
- Equivalent punishment (*muʿāqaba bi-mithl*) – Punishment must never exceed the offense.
- Recompense of evil with its like (*jazāʾ sayyiʾa mithluhā*) – Emphasizes equality between act and sanction.

- Penal reciprocity (*jazā' wifāq*) – Divine punishment itself is proportionate to moral wrongdoing.

- Even cancellation of treaties (*nabdhu 'alā sawā'*) – Responses must remain balanced and non-excessive.

These principles reflect a moral, philosophical, and legal commitment to preventing excessive punishment and maintaining harmony between offense and response.

3.3 Prophetic and Imamic practice

The practice of Imam 'Alī is frequently cited: he instructs his family not to retaliate excessively against his killer and to limit retaliation to a single blow—demonstrating strict proportionality. Such guidance provides ethical grounding for proportionality as a principle in Islamic criminal justice.

4. Methodology

The study employs a descriptive–analytic method, combining:

- textual analysis of Qur'anic verses and their classical commentaries
- examination of legal and jurisprudential literature
- *isnād* (chain) analysis of the narration attributed to Imam al-Ridā
- comparative evaluation of the philosophical reasoning presented in the narration

Although the reliability of the chain is contested due to the presence of Muhammad ibn Sinān, the study follows the methodological approach of major jurists who consider the narration acceptable based on corroborating practice (*'amal al-mashhūr*) and internal coherence.

5. Core Text: The Narration of Imam al-Ridā

The narration found in *'Uyun Akhbār al-Ridā* and *'Ilal al-Sharā'i'* contains Imam al-Ridā's responses to questions about the reasoning behind two major *ḥadd* punishments:

1. Fornication by an unmarried person (*zinā' ghayr muḥṣan*) – punishment: flogging
2. Theft under specific qualifying conditions – punishment: amputation of the right hand

The Imam articulates the underlying rationale for each punishment, revealing

the logic of proportionality embedded in divine legislation.

6. Analysis

6.1 Proportionality in the punishment of fornication

Imam al-Ridā states that the physical act of fornication involves the entire body in experiencing illicit pleasure. Therefore:

- the punishment must directly target the body
- flogging constitutes a proportional response because it mirrors the embodied nature of the offense
- the punishment serves dual purposes: personal correction and public deterrence

The Imam indicates that alternative penalties—such as fines or imprisonment—lack proportional relevance, because they do not correspond to the bodily dimension of the offense.

This explanation reflects several layers of proportionality:

1. Equivalence of domain
 - bodily pleasure vs. bodily punishment.
2. Graduation of penalties
 - harsher penalties for rape or adultery by married offenders indicate proportional variation based on severity.
3. Integration of moral and social harm
 - fornication has broader social consequences compared to offenses like drinking or qadhf, thus requiring a more severe corporal penalty.

6.2 Proportionality in theft punishment

Imam al-Ridā explains that the right hand is typically:

- the primary instrument of theft
- the most beneficial limb for human activities
- symbolically associated with agency and trustworthiness

Therefore, amputating the right hand:

- directly corresponds to the method of the crime
- nullifies the illicit advantage sought by the offender
- deters both the criminal and the community by visibly manifesting the conse-

quence of violating others' property rights

The Imam's reasoning demonstrates proportionality through:

1. Instrumentality
 - the hand that committed the offense endures the punishment.
2. Functional correspondence
 - theft aims at wrongful acquisition; amputation deprives the offender of the very tool used to pursue unjust gain.
3. Strict limitations
 - the ḥadd applies only when numerous legal conditions are met; most theft cases are addressed through ta'zīr, showing a graded and nuanced penal system.

7. Findings

The analysis yields several key findings:

7.1 Proportionality is not limited to discretionary punishments

Contrary to common assumptions, proportionality is demonstrably present within the philosophy of ḥudūd, even though their quantitative measures are fixed.

7.2 Imam al-Ridā provides explicit rationales

His explanations directly link:

- nature of the act ↔ nature of the punishment
- bodily pleasure ↔ bodily pain
- illicit gain ↔ loss of functional capability

These provide jurisprudential foundations for proportionality within fixed penalties.

7.3 Qur'anic and rational principles support proportionality

The narration aligns with Qur'anic doctrines on equivalence and justice, showing harmony between textual foundations and legal philosophy.

7.4 Proportionality enhances legitimacy and practical effectiveness

By matching punishment with the offender's motives and conduct:

- deterring crime becomes more effective
- public confidence in the justice system increases

- the punishment reflects moral coherence and divine wisdom

7.5 The narration contributes to modern legal discourse

It provides historical and doctrinal support for contemporary discussions on:

- human rights
- Islamic penal philosophy
- interpretive frameworks for understanding ḥudūd in modern contexts

8. Conclusion

This study demonstrates that proportionality is not an external or modern imposition upon Islamic law but an intrinsic component of its moral and legal architecture. Through the teachings of Imam al-Ridā, the research reveals that even the most fixed punishments in Islamic law rest upon deliberate, meaningful correspondences between crime and penalty. Zina and theft—two major ḥadd offenses—are shown to embody proportionality both in rationale and application.

The findings encourage a deeper appreciation of Islamic criminal law as a system grounded in justice, reason, and moral balance. They also open avenues for integrating classical jurisprudential insights with contemporary criminal justice frameworks, highlighting the enduring relevance of Imam al-Ridā's teachings for the theory and practice of proportional punishment.



عدالت کیفری در آموزه‌های رضوی

حسین فرزانه^۱، مریم فتح‌آبادی^۲

Dr.farzaneh@razavi.ac.ir
maryamfath210@gmail.com

۱. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران:

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت:	قاعده تناسب جرم و مجازات یکی از مصادیق عدالت کیفری، همواره مورد توجه دانشیان فقه و حقوق بوده به گونه‌ای که آن را در زمره شاخصه‌های عدالت برشمرده و به‌عنوان اصل قانونی، شرعی و عقلی که قدمتی به درازای حیات بشری دارد، از آن یاد کرده‌اند. جایگاه این قاعده در تحقق عدالت، آنچنان پُررنگ جلوه نموده که دانشیان حقوق، رعایت این اصل را ترجمان عدالت کیفری و مقبول همه نظام‌های حقوق جزایی معرفی می‌کنند. تناسب جرم و مجازات یکی از اصول حاکم بر مجازات‌های اسلامی نیز است که می‌توان آن را از نتایج عدالت تشریحی پروردگار دانست. بن‌مایه این تحقیق که به روش توصیفی تحلیلی انجام شده، تمرکز بر روایتی از امام رضا (علیه السلام) است که می‌توان آن را از مبانی عدالت کیفری در قالب اصل تناسب جرم و مجازات، تلقی کرد. ایشان درباره کیفر دو جرم خدای سرقت و زنا، غیرمحسنه به توضیح فلسفه تعیین مجازات برای این گونه جرایم پرداخته‌اند؛ تبیین امام (علیه السلام) به‌خوبی کاشف از لحاظ گونه‌هایی از تناسب میان پزه و مجازات است که می‌توان آن را در زمره مبانی فقهی اصل تناسب، جای‌گذاری کرد.
تاریخ بازنگری:	
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	
کلیدواژه‌ها	امام رضا (علیه السلام)، تناسب جرم و مجازات، عدالت کیفری، عدالت، آموزه‌های رضوی.

استناد: فرزانه، حسین؛ فتح‌آبادی، مریم؛ (۱۴۰۳). عدالت کیفری در آموزه‌های رضوی. فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۳، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴، شماره پیاپی ۵۲ - (۲۳۴-۲۰۹).

[DOI:10.22034/farzv.2025.467238.2017](https://doi.org/10.22034/farzv.2025.467238.2017)



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

۱. بیان مسئله

یکی از مهم‌ترین اصول عدالت کیفری، اصل تناسب جرم و مجازات است. تناسب، مصدر باب تفاعل و به معنای شباهت، همانندی، وجود رابطه و نسبت بین دو چیز، سازواری و موافقت است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۷۵۵؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷: ۲۷۱؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۴۲۸). برخی اندیشمندان معاصر معتقدند تناسب، مفهوم خود را از عدالت، یعنی اعطای حق به صاحب حق می‌گیرد (علیان و فاکر، ۱۳۹۷: ۳۲) مراد از تناسب جرم و مجازات، وجود نوعی نسبت، سنخیت و شباهت بین مجازات‌ها با جرایم است (همان).

تناسب جرم و کیفر به‌عنوان یکی از اصول اولیه عدالت مورد قبول همه نظام کیفری است (جمال بیگی و امیر طاهر، ۱۳۹۵: ۲۲۶). شکی نیست که رعایت تناسب، به معنای هماهنگی و توازن میان جرم و مجازات، از سوی قانون‌گذار و مجریان قانون، به تحقق عدالت در نظام کیفری می‌انجامد (سبزواری نژاد، ۱۳۹۶: ۱۳۶). دانشیان حقوق، ناهمسوئی میان جرم و مجازات و عدم رعایت تناسب این دو را نقض عدالت کیفری و ناسازگار با فلسفه حقوق جزا می‌دانند (ابراهیم‌پور لیالستانی، ۱۳۷۸: ۲۳۲)؛ می‌توان ادعا کرد اعمال کیفر متناسب با جرم، از دغدغه‌های بنیادین هر نظام کیفری و اصلی‌ترین توجیه در تعیین مجازات‌هاست.

تناسب جرم و مجازات یکی از اصول حاکم بر مجازات‌های اسلامی نیز هست؛ یکی از نویسندگان هم‌عصر در این باره می‌گوید: «تناسب جرم و مجازات باید مراعات گردد؛ این اصل، در واقع از نتایج عدالت پروردگار است» (حکمت‌نیا و قربان‌نیا، ۱۳۹۶: ۱۰۱).

از منظر فلسفه و هدف مجازات، تردیدی وجود ندارد که تحقق و پیاده‌سازی عدالت، از اهداف نظام جزایی اسلام است به‌گونه‌ای که می‌توان گفت، مهم‌ترین تأثیر وضع و اجرای قوانین جزایی، تحقق عدالت است؛ بدیهی است که تنها مجازات‌هایی می‌توانند این هدف را تأمین کنند که خود، از وصف عدالت بی‌بهره نباشند؛ چراکه منطبق بر اصل سنخیت علی و معلولی، نمی‌توان از طریق مجازات‌های ناعادلانه، ناهمگون و نامتناسب با جرم به عدالت کیفری و جزایی دست یافت (علیان و فاکر، ۱۳۹۷: ۴۳). برخی نویسندگان معاصر بر این باورند که اصل تناسب در حقوق کیفری اسلام، مورد توجه تام، قرار گرفته و تمامی آیاتی که انسان را به اجرای عدل فرا می‌خواند، در واقع، به رعایت اصل تناسب جرم و مجازات نیز دعوت می‌نماید (همان: ۲۷).

اجرای اصل تناسب جرم و مجازات، فواید غیرقابل انکاری دارد؛ زیرا مانع از سردرگمی اخلاق عمومی شده و از شناور شدن و وهن قانون نیز جلوگیری می‌کند؛ از جمله آثار دیگر رعایت تناسب

میان جرم و کیفر، ممانعت از خودسری قانون‌گذاران و قضات و نیز ایجاد تلقی مثبت مبنی بر عادلانه بودن قانون در میان عموم مردم است که در نهایت، حس قانونمداری شهروندان را تقویت کرده و ممکن است سبب همکاری بیشتر آن‌ها با مقامات کشف جرم و در نتیجه افزایش امنیت اجتماعی شود.

ما در این جستار در پی آنیم که اصل تناسب جرم و مجازات را به‌عنوان یکی از اصول بنیادین عدالت کیفری، بررسی و مبانی و مصادیق آن را در فقه اسلامی ردیابی کنیم. آنچه محور اصلی این پژوهش را تشکیل داده، تمرکز بر آموزه‌های رضوی است؛ به این معنا که پس از تثبیت مبانی اصل تناسب جرم و مجازات به‌عنوان یکی از اصول عدالت کیفری، روایتی از امام رضا (علیه السلام) را به شکل مستقل بررسی می‌کنیم که در آن به قاعده تناسب میان جرایم و مجازات اشاره شده است. یادکردنی است که غالب پژوهش‌های موجود، این قاعده را صرفاً در مجازات‌های تعزیری بررسی کرده‌اند، اما از اجرای آن در حدود، کمتر سخن به میان آمده است (به عنوان نمونه: سبزواری‌نژاد، ۱۳۹۶: ۱۳۶؛ علیان و فاکر، ۱۳۹۷: ۴۳؛ آخوند و کریمی تبار، ۱۳۹۸: ۱۴). از سوی دیگر، روایت امام رضا (علیه السلام) که فلسفه مجازات برخی جرایم حدی را توضیح می‌دهد، از منابعی است که تاکنون کمتر مورد توجه قرار گرفته و می‌تواند مبنای تازه‌ای برای فهم تناسب در حدود باشد. براین اساس، پژوهش پیش روی سه هدف اصلی را دنبال می‌کند: اول: تبیین مبانی فقهی و قرآنی اصل تناسب جرم و مجازات؛ دوم: استخراج و تحلیل موارد تناسب جرم و مجازات در روایات امام رضا (علیه السلام) و بلاخره یافتن شواهدی مبنی بر اینکه عدالت کیفری در آموزه‌های رضوی بر پایه تناسب جرم و مجازات بنا شده است.

۲. مبانی تناسب جرم و مجازات

تا به این مرحله آشکار شد که اصل تناسب جرم و مجازات، در گونه‌های مختلف کیفرهای اسلامی مورد توجه شارع است؛ اینک، درصددیم تا مبانی و اسناد پشتیبان این اصل را در منابع معتبر استنباط، جست‌وجو و تحلیل کنیم. به این منظور، تلاش می‌کنیم تا کلیه تعابیر و اصطلاحاتی را که در نصوص دینی، اعم از آیات و روایات، به کار رفته و به‌نوعی می‌توان از آن در تثبیت این قاعده سود جست، فهرست‌وار بیان کنیم؛ بدیهی است که معیار در تفکیک این موارد، نه تفاوت ماهوی بلکه تفاوت در اصطلاح و تعبیر است.

۲-۱. اعتداء به مثل

آیه اعتداء (فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ) (بقره، ۱۹۴)، از جمله آیات پُرکاربرد در آثار فقهی محسوب می‌شود که مبنای پیدایش یک قاعده فقهی به همین نام نیز شده است. اعتداء از ماده «عدو» به معنای ظلم، تجاوز از حد و عبور از حق است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ۳۳/۱۵)؛ راغب اصفهانی در ترجمه آیه مذکور، چنین می‌نگارد: «أى: قابلوه بحسب اعتدائه و تجاوزوا إليه بحسب تجاوزه» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۵۵۴)؛ یعنی با متجاوز، به تناسب ظلم و تجاوزی که مرتکب شده، مقابله کنید. برخی مفسران بر این باورند که در این آیه، مراد از اعتداء اول (فمن اعتدى)، ظلم و تعدی است، اما اعتداء دوم (فاعتدوا علیه) در حقیقت، مصداق ظلم نیست، بلکه مجازات و عکس‌العملی که در برابر ظلم صورت می‌گیرد و به این مناسبت، بر مجازات اعتداء، نیز اعتداء اطلاق شده است (مشاکلت). به هر حال، به تصریح آیه، مجازات بایستی در جنس و مقدار مثل جرم باشد تا مصداق عدل تلقی شود و همان‌گونه که تعدی، نوعی ایراد ضرر به افراد است، مجازات نیز ضرری است که در جنس و مقدار و صفت باید همانند جرم باشد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۵۱۴).

به نظر می‌رسد که آیه فوق بیان‌کننده یک قاعده کلی و عام در نحوه مواجهه با متجاوزان است که بر اساس آن هر کس به حریم دیگری تجاوز کند، دیگری نیز مجاز است تا در مقام دفاع و بازستانی حق خود، مقابله به مثل کند. از این قاعده در ابواب گوناگون فقهی سخن گفته شده نظیر باب جهاد، غضب، حدود، قصاص و ... و فروعات متنوعی از آن استخراج شده است؛ مسئله جواز تقاض که به معنای مشروعیت اخذ از اموال غاصب به مقداری که غضب کرده، در فرض عدم بازگرداندن مال به صاحب اصلی، از جمله این فروعات است (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۶۴).

برخی نویسندگان در توضیح این آیه چنین می‌نویسند: «طبق نظر قرآن، طغیان و تعدی در مجازات، مشروع نیست و تنها مقابله‌ای مشروع است که «همانند» باشد، هرگونه تعدی، بی‌عدالتی و نابرابری در مجازات، موجب فتح باب ظلم و دشمنی می‌گردد از این‌رو برابری مجازات با جرم در فقه اسلامی، به عنوان اصل مهمی تلقی شده است» (آخوند و کریمی تبار، ۱۳۹۸: ۱۴).

با توجه به مطالب بالا قوانین حاکم در هر جامعه اسلامی و حتی بین‌المللی این است که عقلانی باشد و قوانین در قالب باید‌ها و نبایدها تعریف شده باشد. به‌عنوان مثال قانون قصاص برای هر جنایتی که در بدن انجام می‌گردد وضع شده است، همچنین مجازات حدود برای اعمالی چون شراب‌خواری و زنا تعیین شده است یا در الزامات فقهی می‌توانیم اشاره کنیم به

مسائل عبادی و انسان. مثل آیه ۱۸۴ سوره بقره کفاره ظهار آن است که هر دو ماه روزه بگیرد یا ۶۰ مسکین را طعام کند.

۲-۲. معاقبه به مثل

معاقبه به مثل، ترکیب دیگری است که در آیات قرآن کریم تکرار شده است؛ از جمله می‌توان به آیاتی از سوره نحل اشاره کرد: «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ؛ و اگر [ستمگر را] مجازات کردید، پس فقط به مانند ستمی که به شما شده مجازات کنید و اگر شکیبایی ورزید [و از مجازات کردن بگذرید] این کار برای شکیبایان بهتر است (النحل، ۱۲۶) مشابه چنین تعابیر در سوره حج نیز قابل ردیابی است «ذَلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لِيُنْزِرُ اللَّهُ أَنْ إِلَهًا لَعَنُوهُ عَقُوبًا (الحج، ۶۰) [مطلب درباره مؤمن و کافر] همان است [که گفتیم]، و هر کس به مانند آنچه به آن عقوبت شده [متجاوز را] عقوبت کند، آن گاه به وی ستم شود، یقیناً خدا او را یاری می‌دهد؛ زیرا خدا باگذشت و بسیار آمرزنده است.»

در این آیات، به مسلمانان توصیه شده که اگر در صدد مجازات کفارند، مثل همان عذاب و رنج‌هایی که آن‌ها بر مسلمین اعمال کرده‌اند به‌عنوان کیفر، در نظر گیرند؛ با وجود این بلافاصله، مسلمان به صبر، عفو و گذشت سفارش می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۱۲: ۳۷۵)؛ به دیگر بیان آیه شریفه می‌فرماید فقط به مقداری که به شما تعدی شده، حق عقاب و مجازات دارید و نه بیشتر (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۹۳، ج ۱۱: ۴۵۷)؛ بر این اساس، آیه در صدد نهی مجازات و عقاب بیش از مقدار استحقاق افراد و بیش از مقدار ظلمی است که کرده‌اند؛ برخی محققان معاصر ذیل این آیات، می‌نویسند: «جزا و مکافات باید به قدر جرم باشد نه بیشتر، اما در عین حال، رفع ید از مکافات، بسیار بهتر و برای مؤمنین به خدا، پیوسته پسندیده است؛ این آیه هم بر اساس قانون عدالت و هم بر اصل قانون اخلاق کریم است» (حسینی طهرانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۳: ۹۷).

ممکن است گفته شود که آیه معاقبه به مثل درباره مجازات مشرکان و کفار نازل شده و نمی‌توان آن را به مجرمین مسلمان تسری داد، در پاسخ باید به سه نکته توجه کرد: اول آنکه در دانش اصول فقه و در مقام تبیین و تفسیر نصوص، قاعده‌ای با عنوان «العبره بعموم اللفظ لا بخصوص المورد» طرح شده که منطبق بر مفاد آن، در تفسیر آیات قرآنی، عام بودن لفظ، معیار و ملاک است نه خاص بودن سبب نزول (سلطانی، ۱۴۰۱: ۴۰۷)؛ به دیگر بیان، شان نزول (مورد) یک آیه نمی‌تواند مخصّص الفاظ عام موجود در آیه تلقی شود؛ چراکه در این صورت،

آیات قرآنی از متنی فرامکانی و فرازمانی به متنی، عصری و زمانی فروکاسته می‌شود؛ نکته دوم آنکه، همان‌گونه که گذشت منطبق بر فهم مفسران، آیه فوق در مقام بیان یک اصل عقلایی است مبنی بر اینکه نباید در اعمال مجازات، زیاده‌روی کرد بلکه کیفر، بایستی تا حد امکان، مثل و متناسب با جرم تعیین شود؛ این مطلب پیش از آنکه امری منصوص و تعبّدی باشد، گزاره‌ای عقلایی است؛ بنابراین نمی‌توان آن را مختص به مجرمین کافر و مشرک دانست و مجرمان مسلمان را از شمول آن خارج کرد؛ نکته سوم آن است که، همان‌گونه که گذشت، تعبیر معاقبه به مثل در آیه دیگر نیز به کار رفته که شأن نزول آن خصوص مشرکین و کفار نیستند (حج، ۶۰) و در آن‌ها از ادات عموم (من موصوله) استفاده شده که به‌صراحت، بر شمول جواز معاقبه به مثل، در مورد هر انسانی دلالت دارد.

۲-۳. جزاء به مثل

از جمله مضامین دیگری که در آیات قرآنی دیده می‌شود، جزاء به مثل است؛ عبارتی نظیر «مَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يَجْزِي إِلَّا مِثْلُهَا» (انعام، ۱۶۰)، «جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا» (غافر، ۴۰)، «جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا» (شوری، ۳۹) متضمّن این مفهوم است که کیفر بدی، مجازاتی، مثل و همانند آن است. از آنجا که همانندی و مثلیت میان جرم و مجازات را می‌توان نوعی تناسب، بلکه بالاترین درجات تناسب، به حساب آورد، چنین آیاتی، شایستگی تأیید اصل تناسب میان جرم و مجازات را دارند.

برخی مفسران، ذیل این آیات ۳۹ و ۴۰ سوره شوری، سخن از «اصل مماثلت بین سیئه و جزاء (عقوبت)» نموده و در این باره می‌نویسند: «احکامی جزایی در شریعت الهی و نیز مجازات‌های اخروی، تحت ضابطه اصل مماثلت و قانون جزاء وفاق (تناسب جرم و مجازات) می‌باشند؛ چراکه این قاعده، نصّ قرآنی و مصداق بارز عدل می‌باشد» (صادقی طهرانی، ۱۰/۳۶۷). منطبق بر فهم برخی دیگر از مفسران، آیات مذکور، در پی بیان لزوم دادخواهی و نیز وجوب یاری رساندن به مظلومانی است که مورد ظلم و تعدی واقع شده‌اند، اما تأکید می‌کند که در جبران ظلم و مجازاتِ ظالم، نباید از عدالت و مماثلت خارج شد.

آلوسی معتقد است: «مراد از ظالمین در آیه فوق * و جزاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ* (شوری، ۴۰)، متجاوزین از حدّ در انتقام است؛ چراکه رعایت مماثلت در مجازات شخص ظالم، خصوصاً در حالت التهاب و غلبه احساسات، کاری دشوار می‌باشد» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۳: ۴۸). دیگر مفسر معاصر نیز چنین نگاشته است: «وظیفه هر مظلومی این است

که اگر به‌تنهایی قادر بر دفع ظلم و ستم نیست، سکوت نکند و با استفاده از نیروی دیگران به مقابله با ظلم قیام نماید و وظیفه همه مسلمانان است که به ندای او پاسخ مثبت دهند. ولی از آنجا که در یاری کردن یکدیگر نباید از مسیر عدالت خارج شود و به انتقام‌جویی، کینه‌توزی و تجاوز از حدّ منتهی گردد، در آیه بعد فوراً آن را مشروط ساخته، می‌افزاید: توجّه داشته باشید، کیفر بدی، مجازاتی همانند آن است» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۹۳، ج ۲۰: ۴۶۵)

شیخ مفید در ذیل تفسیر آیه ۵۵ سوره نور، عدل را به «جزا به قدر استحقاق»، ترجمه کرده است از آنجا مقدار استحقاق، رابطه مستقیمی با جرم ارتكابی دارد می‌توان گفت از منظر شیخ مفید، مجازات متناسب، مصداق عدل و مجازات غیر متناسب (بیش یا کمتر از استحقاق) از مصادیق ظلم محسوب می‌شود (ایازی، ۱۴۲۴ق: ۲۸۰)

۲-۴. مَثَلَات

در برخی آیات قرآنی از عذاب‌های الهی به «مَثَلَات» تعبیر شده است: «وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثَلَاتُ وَأَنْ رَبِّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَأَنْ رَبِّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ» (الرعد، ۶). واژه مَثَلَات در آیه شریفه، جمع مَثَله و به معنای عقوبت و عذابی است که بر امت‌های پیشین نازل شده است. زمخسری معتقد است، عقوبت و عذاب از آن جهت، مَثَلَات نامیده شده که میان عقاب و معاقب‌علیه (آنچه به خاطر آن، عقاب صورت می‌گیرد)، مماثلت و مشابهت وجود دارد (زمخسری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۵۱۴).

۲-۵. نَبَذُ سِوَاء

نَبَذُ سِوَاء، تعبیری قرآنی است که می‌توان آن را از مبانی قاعده مقابله به مثل دانست؛ در آیه ۵۸ سوره انفال چنین می‌خوانیم: «وَأِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ» (الانفال، ۵۸). خداوند به پیامبر توصیه می‌کند که اگر از پیمان‌شکنی و نقض عهد کسانی که با مسلمانان پیمان بسته‌اند، بیمناک است، او نیز در پاسخی متقابل، پیمان‌نامه را به سوی آن‌ها بیندازد. واژه «نَبَذ» به معنای افکندن و انداختن از روی بی‌اعتنایی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۷۷۸) و مقصود از انداختن پیمان به سوی دشمن، آن است که آن‌ها را از لغو پیمان آگاه کن تا از نقض آن غافلگیر نشود و بدون اعلان قبلی، عهد را نشکن که خداوند خائنان را دوست نمی‌دارد. برخی معتقدند که واژه «انْباز» به معنای اعلام کردن است و بر این اساس «فَأَنْبِذْ إِلَيْهِمْ» یعنی پیمان آن‌ها را به سوی آن‌ها بیفکن و الغاء کن و لغو آن را نیز آشکارا، اعلام نما (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۹۳، ج ۷: ۲۱۸).

منطبق بر فهم بعضی مفسران، تعبیر «علی سواء» در آیه فوق یا به معنای آن است که همان گونه که کفار، عملاً در صدد نقض عهدند تو نیز این پیمان را از سوی خود، لغو کن تا رفتاری متناسب و برابر داشته باشی و یا این عبارت (علی سواء) به مفهوم اعلان واضح و بی‌پیرایه و بدون خدعه، لغو پیمان است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۹۳، ج ۷: ۲۱۹) تا پیامبر و طرف مقابل، هر دو در علم به نقض پیمان، مساوی و برابر باشند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۸۰۵)؛ علامه طباطبایی این رفتار را «معامله به مثل» نامیده و آن را از مصادیق عدالت شمرده است (طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۹: ۱۱) بعضی نیز بر این باورند که واکنش متناسب و عادلانه اقتضا می‌کند در مواردی که نقض عهد کافران، قطعی و یقینی است، نیازی به اعلان لغو پیمان نیست، اما در جایی که احتمال نقض عهد وجود دارد و قرائنی بر آن دلالت می‌کند (نظیر رفتار یهودیان بنی قریظه که با وجود پیمان با پیامبر، به پشتیبانی از ابوسفیان پرداختند) بر امام واجب است که ابتدا لغو پیمان را اعلان و سپس به مقابله مسلحانه اقدام کند (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۵: ۴۹۸)

۲-۶. جزاء وفاق

در آیه ۲۶ از سوره نبا سخن از مفهومی به نام «جزاء وفاق» به میان آمده (انبیاء، ۲۶) که به معنای کیفر متناسب و موافق با جرم است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۹۳، ج ۲۶: ۴۱)؛ علامه طباطبایی معتقد است، واژه «وفاق» مصدر، به معنای اسم فاعل است و بدین معناست که جزا داده می‌شوند مطابق با اعمال و رفتارشان. ایشان احتمال داده که لفظ وفاق، با حفظ معنای مصدری، به منظور تأکید، مبالغه و بیان موافقت کامل و تمام، میان جرایم و مجازات‌ها به کار رفته است (طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۱۷۰).

برخی مفسران دیگر نیز «جزاء وفاق» را مجازاتی متناسب با شدت جرم دانسته‌اند؛ بدین معنا که چون جرم شرک، بالاترین گناهان است، آتش نیز که سخت‌ترین نوع مجازات‌هاست، متناسب با آن، تعیین شده و بنابراین مشرکین در آتش قرار می‌گیرند؛ ایشان بر این باورند که مجازات‌های الهی را از آن جهت جزاء وفاق نامیده‌اند که به مقدار اعمال مجرمانه و نیز میزان استحقاق، بر گنهکاران نازل می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۶۴۳)؛ به‌عنوان مثال، کافر، استحقاق مجازات بیشتری نسبت به فاسق دارد و همین‌طور فاسق، مستحق مجازات شدیدتری نسبت به مرتکب صغیره است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۲۴۵). بر این اساس، جزاء وفاق که از مصادیق تحقق عدل است، یعنی مجازاتی که نه بیشتر از مقدار استحقاق مجرم است و نه کمتر از آن (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۳۱: ۱۷).

۲-۷. سیره معصومان

در روایتی چنین می‌خوانیم که مردی از خوارج به علی بن ابی طالب دشنام داد و او را نفرین کرد. اصحاب آن حضرت از جا بر جستند، تا او را بکشند. حضرت فرمود: «رُؤِیداً؛ اِنَّمَا هُوَ سَبٌّ بِسَبِّ أَوْ عَفْوٌ عَنِ ذَنْبٍ»؛ آرام باشید؛ جزای او نیست مگر دشنام در مقابل دشنامی که داده است و یا عفو و گذشت از گناهی که مرتکب گردیده است» (سید رضی، ۱۴۱۴ق: ۴۹۲). در این قضیه نیز مشاهده می‌شود که آن حضرت، عین برگرداندن دشنام را جزای وی می‌داند و در عین حال، عفو و اغماض را نیز در درجه بهتر و عالی‌تر قرار می‌دهد (طهرانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱: ۳۵).

علاوه بر این، امام علی (علیه السلام) در وصیت خود، بازماندگان خود را توصیه به عفو ضارب می‌کند و عفو را موجب قرب الهی می‌داند و در ادامه می‌فرماید: «أَلَا لَتَقْتُلُنَّ بِي إِلَّا قَاتِلِي! انظُرُوا إِذَا أَنَا مُتُّ مِنْ ضَرْبَتِهِ هَذِهِ، فَاضْرِبُوهُ ضَرْبَةً بِضَرْبَةٍ؛ وَلَا يَمَثَلُ بِالرَّجُلِ»؛ ای پسران عبدالمطلب! من شما را چنان نیابم که در ریختن خون مسلمانان غوطه خورید و بگویید: امیرالمؤمنین کشته شد. آگاه باشید نباید شما به خاطر من کسی را بکشید، مگر قاتل مرا! مترصد باشید! چنانچه من از این ضربت وارده او مردم، فقط به او یک ضربه در مقابل ضربهای که به من زده است وارد کنید و این مرد را مثله نکنید (دست و پا و چشم و گوش و بینی او را نبرید) (سید رضی، ۱۴۱۴ق: ۳۶۲).

۲-۸. عقل

لزوم تناسب میان جرم و مجازات حکم عقلی بدیهی است؛ همان‌گونه که گفته شد در تمامی مکاتب حقوقی بر تناسب جرم و مجازات تأکید شده است؛ این اجماع در میان مکاتب حقوقی به معنای وجود یک سیره و ارتکاز عام و فراگیر عقلایی است که بسیار بعید است در عهد شارع وجود نداشته و بعدها ایجاد شده باشد؛ بنابراین اتصالش به زمان شارع، مُحَرَّر و امضاء شارع را نیز از طریق نصوص پیش گفته می‌توان کشف کرد؛ واقعیت آن است که گزاره «کیفر باید متناسب با جرم باشد» تفکری غالب و همگانی در میان حقوق دانان است؛ بنابراین حکم به ضرورت تناسب میان جرم و مجازات یک حکم عقلی و عقلایی است. به همین دلیل، معمولاً عقل در زمره اسناد پشتیبان قاعده مقابله به مثل، نیز ذکر می‌شود (حاجی ده‌آبادی و نکونام، ۱۳۹۴: ۲۵۶).

۳. تناسب جرم و مجازات در آموزه‌های رضوی

در میان روایات منقول از امام رضا (علیه السلام) نمونه‌هایی از تناسب جرم و مجازات، قابل ردیابی است.

طرفه آنکه، آنچه به‌عنوان مصادیق قاعده تناسب، در این احادیث به چشم می‌خورد درباره جرایم حدی مطرح شده است. آشنایان با نظام کیفری می‌دانند که کیفرهای حدی، برخلاف مجازات‌های تعزیری دارای ویژگی ثبات، تعیین و عدم انعطاف هستند؛ بدین معنا که در نظام کیفری اسلام، حدود به کیفرهایی اطلاق می‌شود که کمیت و کیفیت آن از سوی شارع به شکل دقیق مشخص شده و برخلاف تعزیرات، قضات اختیار چندانی در تعیین آن‌ها ندارند. مجازات‌های تعزیری باید با جرم و شخصیت مجرم، متناسب باشد، اما در حدود، تحقق مسامی عمل (عنوان مجرمانه) کافی است و توجهی به تناسب جرم با مجازات یا شخصیت مجرم نمی‌شود (شهید اول، ۱۴۰۰، ج ۲: ۱۴۲)؛ آنچه در یکی از روایات رضوی، جالب نظر است رعایت اصل تناسب میان جرم و مجازات، در دو جرم حدی زنای غیرمحصنه و سرقت است که در ادامه به تفصیل بدان می‌پردازیم.

یادکردنی است که از منظر دانشیان فقه و حقوق، اصل تناسب جرم و مجازات یکی از قواعد عمومی مجازات‌ها تلقی می‌شود؛ بدین معنا که در همه انواع کیفرها، اعم از حدی و تعزیری جاری می‌شود؛ با وجود این از آنجا که مجازات‌های تعزیری، منعطف و سیال بوده و غالباً، تعیین کمیت و کیفیت آن، در اختیار قاضی قرار گرفته، اصل تناسب جرم و مجازات در آن، نمود واضح‌تری دارد؛ این موضوع، سبب شده تا تصور شود که اساساً قاعده تناسب جرم و مجازات، در مجازات‌های حدی، جریان ندارد؛ اما روایت رضوی که در ادامه به تحلیل و بررسی آن می‌پردازیم گویای این واقعیت است که اصل تناسب، قاعده‌ای عام است که حتی در مجازات‌های حدی نیز امکان جریان دارد.

شیخ صدوق در کتاب عیون اخبار الرضا (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ق، ج ۲: ۸۸) و نیز علل الشرایع (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲: ۵۴۴) خود، روایتی را از امام رضا (علیه السلام) نقل کرده که در آن به مسئله تناسب جرم و مجازات اشاره شده است. قبل از آنکه به بررسی مفاد روایت مزبور، لازم است به بازبینی سند این روایت بپردازیم و تحلیل سندی کوتاهی از آن ارائه دهیم.

۳-۱. تحلیل سند

آنچه به‌عنوان سند این حدیث در کتاب عیون اخبار الرضا به چشم می‌خورد چنین است: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَاجِيلَوَيْهَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ عَمِّهِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ الْكُوفِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ وَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرَانَ الدَّقَّاقُ وَ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ السَّنَانِيُّ وَ عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْوَزَائِيُّ وَ الْحُسَيْنُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ هِشَامِ الْمَكْتَبِيُّ رَضِيَ اللَّهُ

عَنْهُمْ قَالُوا حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْعَبَّاسِ قَالَ حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ الرَّبِيعِ الصَّخَّافُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ وَحَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيُّ وَعَلِيُّ بْنُ عَيْسَى الْمُجَاوِرُ فِي مَسْجِدِ الْكُوفَةِ وَأَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى الْبَرْقِيُّ بِالرِّيِّ رَحِمَهُمُ اللَّهُ قَالُوا حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِيلَوِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ كَتَبَ إِلَيْهِ فِي جَوَابِ مَسَائِلِهِ:

گرچه روایت مذکور در برخی کتب فقهی با عنوان معتبره یا ضعیف یاد شده است (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۷: ۲۹۰)، اما بازسازی سند فوق نشان می‌دهد که دست کم طبق برخی مبانی رجالی، این حدیث را می‌توان صحیح دانست. بازنویسی این سند ما را به طریق صحیح ذیل می‌رساند: «محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قال حدثنا علي بن أحمد بن عبد الله البرقي و علي بن عيسى المجاور في مسجد الكوفة و أبو جعفر محمد بن موسى البرقي بالري قالوا حدثنا محمد بن علي ماجيلويه عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن محمد بن سنان أن علي بن موسى الرضا عليه السلام كتب إليه في جواب مسائله ...».

در سلسله سند فوق درباره «محمد بن سنان الزاهری» مباحث رجالی شکل گرفته به گونه‌ای که این شخص را می‌توان از جمله شخصیت‌های جنجالی و پربحث در میان دانشیان علم رجال دانست که آرای متناقضی درباره وثاقت او شکل گرفته است. نجاشی او را به ضعیف بودن (نجاشی: ۳۲۸)، شیخ طوسی به غلو (شیخ طوسی: ۱۴۳)، و کشی به دروغ‌گویی متهم ساخته است (شیخ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۵۰۷). ابن غضائری نیز ابن سنان را ضعیف، غالی معرفی و حتی جعل حدیث را به او منتسب کرده است (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۹۲). در میان فقیهان، فخر المحققین (فخر المحققین، ۱۳۸۷ق، ج ۳: ۱۹۴)، شهید ثانی (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۸: ۱۶۹)، مقدس اردبیلی (محقق اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۶۱) و محقق خویی نیز روایات او را ضعیف دانسته‌اند (خویی، ۱۶۹: ۱۷). ادعا شده که مشهور دانشیان رجال، روایات محمد بن سنان را معتبر نمی‌دانند (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴: ۴۷۱۹).

اما در سوی مقابل، بسیار از مشاهیر و دانشمندان، ابن سنان را ثقه دانسته‌اند. علامه مجلسی روایات او را می‌پذیرد (مجلسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۳: ۱۶): محمدتقی مجلسی حتی او را توثیق و صاحب سز معرفی می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۴: ۲۹). سید محمد مهدی بحر العلوم با نقد ادله تضعیف ابن سنان، قول صحیح را ثقه بودن او دانسته است (بحر العلوم، ج ۳: ۲۷۸). در نهایت، سید موسی شبیری زنجانی از رجالیان معاصر نیز به وثاقت ابن سنان باور داشته و منشأ تضعیف این شخصیت را نقل روایاتی دانسته که برای عامه مردم قابل درک نبوده است (شبیری زنجانی،

۱۴۱۹ق، ج ۱: ۴۷۱۹). اعتماد برخی بزرگان نظیر احمد بن محمد بن عیسی (همان، ج ۱: ۴۷۲۰)، توثیق شیخ مفید و ذکر شدن در اسناد تفسیر قمی از جمله ادله‌ای است که طرفداران وثاقت ابن سنان بر آن پای می‌فشارند (خویی، ج ۱۷: ۱۶۹).

علاوه بر این، بر فرض که ضعف سند روایت را بپذیریم، نکته دیگری که فصل الخطاب بر ایرادات سندی حدیث فوق، محسوب می‌شود تمسک به قاعده معروفی که مطابق با آن، ضعف سند روایت از طریق عمل مشهور قابل جبران است. بر این اساس، استناد به این روایت در آثار فقیهان سرآمد و عمل بر طبق مفاد آن را می‌توان جابر ضعف سند این روایت تلقی کرد (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۵: ۵۱۴؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱: ۳۶۰).

۳-۲. فقه الحدیث

آنچه در این روایت طولانی، محور بحث جستار حاضر قرار گرفته، دو فقره از این حدیث است که در آن به دو جرم حدی مهم یعنی زنا یا غیر محصنه و سرقت اشاره شده است. این پژوهش تلاش می‌کند هر یک از این جرایم را در قالب بحثی مستقل بررسی کند.

الف. زنا یا غیر محصنه

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ أَنَّ أَبَا الْحَسَنِ الرُّضَا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) كَتَبَ إِلَيْهِ فِي مَا كَتَبَ مِنْ جَوَابِ مَسَائِلِهِ: ... عَلَّةُ ضَرْبِ الزَّانِي عَلَى جَسَدِهِ بِأَشَدِّ الضَّرْبِ لِمُبَاشَرَةِ الزَّانَا وَاسْتِلْدَاذِ الْجَسَدِ كُلِّهِ بِهِ فَجَعَلَ الضَّرْبُ عَقُوبَةً لَهُ وَعِبْرَةً لغيرِهِ وَهُوَ أَعْظَمُ الْجَنَائِبَاتِ ...» صدوق از محمد بن سنان نقل می‌کند که امام رضا (ع) در پاسخ نامه او چنین نوشت: ... از آن جهت بر بدن زانی به شدیدترین وجهی شلاق می‌زنند که او به انجام عمل جنسی مشغول شده و تمام اعضای بدن وی از این عمل بهره برده است؛ بنابراین، زدن برای او به‌عنوان مجازات و برای دیگران به‌عنوان پند و عبرت تعیین شده و ارتکاب به زنا عظیم‌ترین گناهان است (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۹۷).

در این روایت به مسئله استلذاذ جسمی در زنا اشاره و حکمت تشریح مجازات تازیانه برای این بزه بیان شده است. امام رضا (ع) علت تشریح ضربات تازیانه را بر بدن بزه‌کار این دانسته‌اند که چون در جرم زنا تمام اجزای بدن لذت می‌برد؛ بنابراین مجازات نیز باید از نوع مجازات‌های بدنی و جسمانی باشد تا همان جسمی که لذت برده، رنج مجازات را نیز تحمل کند.

در واقع تناسب میان جرم و مجازات در جرم حدی زنا یا غیر محصنه، مورد توجه قرار گرفته است. اینکه کیفر این جرم در قالب تازیانه تعریف شده می‌تواند به جهت تناسب با نوع جرم باشد؛

چراکه زنا، واجد یک لذتِ بدنی و جسمی است و بدین جهت، مجازاتِ تازیانه که از بارزترین کیفرهای جسمانی است، برای آن در نظر گرفته شده است.

بر این اساس، به نظر می‌رسد با تعیین مجازات بدنی برای زنا در قالب تازیانه، اصل تناسب جرم و مجازات که خود از مصادیق عدالت کیفری است، لحاظ شد است. بدین معنا که همان‌گونه که اجزای بدن شخص زناکار از لذتی نامشروع بهره‌مند شده و لذت برده، اینک و در مرحله مجازات نیز باید درد و رنج ناشی از کیفر را تحمل نماید و این جز از طریق مجازات‌های جسمی و بدنی میسر نیست. اما چنان‌که ذیل روایت، نشان می‌دهد به درد آوردن تن بزهکار هدف اصلی نیست؛ بلکه این کار، هم رعایت نوعی عدالت و هم مقدمه‌ای است برای تحقق اهدافی همچون اصلاح بزهکار یا ایجاد حالت بازدارندگی برای وی و دیگران.

در تایید مفاد روایت شاید بتوان ادعا کرد که رویه‌ها و پرونده‌های قضایی موجود نیز نشان داده که کیفرهایی همچون جریمه نقدی یا زندان، علاوه بر نامتناسب بودن با این جرم (زنا)، کارآیی چندانی در مهار لذت‌جویی نامشروع افراد نیز ندارد؛ چراکه افراد متمول بسیاری، از پرداخت جریمه‌های مالی در برابر بهره‌مندی از لذت شهوانی‌ایابی ندارند و برخی مجرمان حرف‌های نیز از زندانی شدن واهمه‌ای ندارند؛ بنابراین مجازات‌های جایگزین در این‌گونه جرایم حدی، علاوه بر نبود تناسب، اهداف مجازات، یعنی بازدارندگی و اصلاح را نیز محقق نمی‌سازد.

علاوه بر این، تفاوت فاحش میان مجازات زنا به عنف با زنا توافقی و نیز میان زنا محصن و غیرمحصن حاکی از رعایت اصل تناسب جرم و مجازات در این‌گونه جرایم حدی است؛ بدین معنا که چون زنا به عنف یا زنا محصن، شدت، قبح و مفاسد بیشتری دارد، برای آن، مجازات شدیدتری نیز در نظر گرفته شده است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱: ۳۰۹). از سوی دیگر، به نظر می‌رسد، زنا در سنجش با جرایمی چون شرب خمر یا قذف، خطرناک‌تر و دارای آثار فردی و اجتماعی گسترده‌تری است و می‌توان آن را بزه شدیدتر دانست؛ بنابراین تعداد ضربات تازیانه آن نیز فزون‌تر از دیگر جرایم، تعیین شده است؛ علاوه بر این، شرایطی که در کیفیت اجرای مجازات در نظر گرفته شده، نظیر لزوم برهنه بودن مردان در هنگام اجرای مجازات، تداعی‌کننده گونه‌هایی از تناسب با حالات مجرم در هنگام جرم است (ابراهیم پور لیالستانی، ۱۳۸۷: ۱۳۴). برخی محققان، شدت مجازات در لواط نسبت به مساحقه را نیز از نموده‌های تناسب میان جرم و مجازات در حدود تلقی کرده‌اند (نوبهار و عرفانی فر، ۱۳۹۶: ۲۱۴).

ب. سرقت حدی

اما آنچه در فقرة دیگر همین روایت به چشم می خورد، مسئله سرقت حدی و مجازات آن است. در فرازی از روایت چنین می خوانیم: «... عَلَّةٌ قَطَعَ الْيَمِينِ مِنَ السَّارِقِ لِأَنَّهُ يُبَاشِرُ الْأَشْيَاءَ بِيَمِينِهِ وَ هِيَ أَفْضَلُ أَعْضَائِهِ وَ أَنْفَعُهَا لَهُ فَجُعِلَ قَطْعُهَا نَكَالًا وَ عِنْرَةً لِلْخَلْقِ - لِئَلَّا يَتَّبِعُوا أَخْذَ الْأَمْوَالِ مِنْ غَيْرِ حِلِّهَا - وَ لِأَنَّهُ أَكْثَرُ مَا يُبَاشِرُ السَّرْقَةَ بِيَمِينِهِ...» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۹۶).

«علت جدا کردن دست راست دزد آن است که چون به دست راست خود مباشر عمل دزدی می شود و این دست انفع و افضل اعضای او است پس بریدن دست عقوبت و عبرت خلق است که بدون حلیت اموال مردم را تصرف نکنند و از آن جهت است که با دست راست خود بیشتر مباشر عمل دزدی می شود»

مطابق مفاد این بخش از روایت، علت قطع دست راست سارق، آن است که او غالباً اشیای مسروقه را با این دست خود برمی دارد و این عضو [در غالب موارد] برترین و نافع ترین، اعضای بدن محسوب می شود. در این جا نیز گونه ای از تناسب میان جرم و مجازات دیده می شود بدین معنا که چون بزه صورت گرفته با دست انجام شده است بایستی مجازات نیز متناسب با جرم، بر دست سارق جاری شود.

در تصویر تناسب میان جرم و مجازات، در سرقت حدی گفته شده آن است که چون انگیزه سرقت، راحت طلبی مجرم بوده و او قصد دارد تا با آسان ترین راه، دارایی دیگران را تصاحب کرده، زندگی مرفهی برای خود به هم زند و این کار را غالباً از طریق دست خود انجام می دهد، با قطع این عضو، سارق عملاً از دستیابی به اموال دیگران و حتی توانایی کار و تولید باز می ماند و در نتیجه به ناداری و فقر مبتلا خواهد کرد؛ چنین وضعیتی، بدون تردید نقض غرض سارق محسوب می شود و انگیزه او را برای سرقت را به شدت کاهش خواهد داد؛ بنابراین رعایت تناسب میان جرم و مجازات در سرقت، بازدارندگی از جرم در پی خواهد داشت (ابراهیم پور لیالستانی، ۱۳۸۷: ۱۷۳).

علاوه بر این، تعیین گونههای مختلفی از مجازات برای جرم سرقت، نشان دیگری از رعایت تناسب جرم و مجازات است؛ بدین معنا که تنها برخی موارد سرقت در شرایط خاصی، سرقت حدی محسوب و مستلزم قطع عضو است، اما بسیاری دیگر از انواع سرقت، مجازات سبک تری دارند؛ این مطلب، به معنای تکثر مجازات به موازات تنوع جرم است که بر پایه تناسب جرم و مجازات بنیان نهاده شده است.

۴. نتیجه‌گیری

عدالت، آرزوی کهن و نامیرای بشری است که در ساحت‌های مختلف زندگی بشری قابل تعریف و پیاده‌سازی است که از آن جمله حیطة جرایم و مجازات‌هاست. در تمامی نظام‌های حقوقی و کیفری، از جمله سیستم کیفری اسلام، تحقق عدالت، فلسفه و هدف تعیین و اجرای مجازات برشمرده می‌شود و اعمال کیفر متناسب با جرم، از دغدغه‌های بنیادین هر نظام کیفری و اصلی‌ترین توجیه در تعیین مجازات‌هاست. نتایج این جستار نشان می‌دهد که قاعده تناسب جرم و مجازات به‌عنوان یکی از شاخص‌های عدالت کیفری، از مبانی قویم و اسناد پشتیبان متقنی در آیات و روایات برخوردار است؛ برخلاف تصور برخی از دانشیان فقه، به نظر می‌رسد تناسب جرم و مجازات، حتی در جرایم حدی که از ویژگی تعیین و عدم انعطاف برخوردارند نیز قابل بررسی است و امکان اثبات آن وجود دارد. در کتاب شریف و معتبر عیون اخبار الرضا و نیز علل الشرایع، روایتی از امام رضا علیه السلام نقل شده که می‌توان از آن در تثبیت انگاره لزوم تناسب میان جرایم و مجازات‌ها در برخی جرایم حدی سود جست. این روایت به‌وضوح، لزوم لحاظ عدالت کیفری در تشریح مجازات‌های حدی در قالب اصل تناسب جرم و مجازات را نشان می‌دهد.

منابع و مآخذ

قرآن کریم.

- آخوند، سکینه؛ کریمی تبار، مریم. (۱۳۹۸). «تحلیل سندی و متنی حدیث «ردّوا الحجر من حیث جاء» و تطبیق آن با قاعده مقابله به مثل». *حدیث پژوهی*. دوره ۱۱. شماره ۲۱. صص: ۷-۲۶.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابراهیم پور لیلستانی، حسین. (۱۳۸۷). *اهداف و مبانی مجازات در دو رویکرد حقوق جزا و آموزه‌های دینی*. قم: بوستان کتاب.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ابن غضائری، احمد بن حسین. (۱۴۲۲ق). *الرجال*. قم: دارالحدیث.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵). *علل الشرایع*. قم: داوری.
- _____ (۱۳۷۸ق). *عیون اخبار الرضا*. تهران: نشر جهان.
- ایازی، سید محمد علی. (۱۴۲۴ق). *تفسیر القرآن المجید المستخرج من تراث الشیخ المفید*. قم: بوستان کتاب.
- بحرالعلوم، سید محمد مهدی. (بی تا). *الفوائد الرجالیة* (رجال السید بحر العلوم). تهران: منشورات مکتبة الصادق.
- بادامچی، حسین. (۱۳۹۶). *قانون حمورابی*. تهران: نگاه معاصر.
- بیگی، جمال؛ امیر طاهر، یوسف. (۱۳۹۵). «تناسب جرم و مجازات در سیاست جنایی ایران با رویکرد آموزه‌های توزیع کیفر». *حقوق ملل*. شماره ۲۴. صص: ۲۲۵-۲۴۸.
- حاجی ده‌آبادی، احمد؛ نکونام، وحید. (۱۳۹۴). «واگرایی‌های دفاع مشروع و قاعده مقابله به مثل». *پژوهش‌های فقهی*. دوره ۱۱. شماره ۲. صص: ۲۸۱-۳۰۴.
- حرعاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۲ق). *تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*. بیروت: مؤسسة آل البيت (علیه السلام) لإحياء التراث.
- حسینی طهرانی، محمد حسین. (۱۴۲۱ق). *نور ملکوت قرآن*. بیروت: دار المحجة البيضاء.
- _____ (۱۴۱۸ق). *امام شناسی*. مشهد: انتشارات علامه طباطبائی.
- حکمت‌نیا، محمود؛ قربان‌نیا، ناصر. (۱۳۹۶). *فلسفه حقوق*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- خویی، سید ابوالقاسم. (بی تا). *معجم رجال الحدیث*. نجف: مؤسسة الخویی الاسلامیة.
- دانش‌پژوه، مصطفی؛ خسروشاهی، قدرت‌الله. (۱۳۸۴). *فلسفه حقوق*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت: دار الشامیة، دار القلم.

- زبیدی، محمدبن محمد مرتضی. (۱۴۱۴ق). **تاج العروس من جواهر القاموس**. بیروت: دار الفکر.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). **الکشاف**. بیروت: دار الكتاب العربی.
- سبزواری نژاد، حجت. (۱۳۹۶). «جایگاه اصل تناسب جرم و مجازات در حقوق کیفری ایران و انگلستان». **دیدگاه‌های حقوق قضایی**. دوره ۲۲. شماره ۷۷ و ۷۸. صص: ۶۴-۱۳۳.
- سبزواری، سید عبد الاعلی. (۱۴۱۳ق). **مهذب الأحكام فی بیان الحلال والحرام**. قم: موسسه المنار.
- سلحشور، بتول؛ سلطانی، عباسعلی؛ حائری، محمدحسن. (۱۴۰۱). «جستاری در قاعده العبره بعموم اللفظ لا بخصوص السبب». **پژوهش‌های فقهی**. دوره ۱۸. شماره ۲. صص: ۴۰۷-۴۳۱.
- سید رضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). **نهج البلاغه**. قم: موسسه نهج البلاغه.
- شیرازی زنجانی، سید موسی. (۱۴۱۹ق). **کتاب نکاح**. قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز.
- شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۰۰ق). **القواعد والفوائد**. قم: مکتبه المفید.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۳ق). **مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام**. قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). **رجال الکشی**. مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
- _____ (بی تا). **الفهرست**. نجف: منشورات الشریف الرضی.
- صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ق). **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة**. قم: فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی، علی بن محمد علی. (۱۴۱۸ق). **ریاض المسائل**. قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۹۴). **المیزان فی تفسیر القرآن**. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- علیان، عیسی؛ فاکر میبیدی، محمد. (۱۳۹۷). «تناسب جرم و مجازات براساس آیات قصاص». **مطالعات تفسیری**. دوره ۹. شماره ۳۶. صص: ۲۹-۴۶.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). **مفاتیح الغیب**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فخرالمحققین، محمدبن حسن حلی. (۱۳۸۷ق). **ایضاح الفوائد فی شرح إشکالات القواعد**. قم: اس ماعیلیان.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). **العین**. قم: مؤسسه دار الهجرة.
- کیهان. (۱۴۰۲). مقاله «تناسب جرم و کیفر در مجازات از نگاه اسلام». **روزنامه کیهان**. ۱ مهر ۱۴۰۲. شماره: ۲۳۴۰۱. <https://kayhan.ir/> ۰۰۱۹۸U.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۱۵ق). **مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول**. بیروت: دار الکتب الإسلامیة.
- مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۶ق). **روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه**. علی پناه اشتهاردی. بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانیپور.
- محقق اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۳ق). **زبدة البیان فی أحكام القرآن**. تهران: مکتبه المرتضویة.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۹۳). **تفسیر نمونه**. قم: مدرسه الإمام علی بن ابی طالب (علیه السلام).
- نجاشی، احمد بن علی. (بی تا). **رجال النجاشی**. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

نجفی، محمد حسن. (۱۴۰۴ق). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

نوبهار، رحیم؛ عرفانی فر، امیر. (۱۳۹۶). «واکاوی تحلیلی - انتقادی تفاوت‌های میان حد و تعزیر». *راهبرد*. دوره ۲۶. شماره ۸۲. صص: ۲۰۷-۲۴۰.

نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*. بیروت: مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.

هاشمی شاهرودی، محمود. (۱۳۸۲). *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام*. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.

References

- Akhund, S. & Karimi-Tabar, M. 2019. A Textual and Chain Analysis of the Hadith “Return the Stone to Where It Came From” and Its Application to the Rule of Retaliation in Kind. *Hadith Studies* 11(21): 7–26. [In Persian].
- Al-Alusi, M. ibn Abdullah. 1995. *Ruh al-Ma‘ani fi Tafsir al-Qur’an al-‘Azim wa al-Sab‘ al-Mathani*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya. [In Arabic].
- Aliyan, ‘I. & Faker-Meybodi, M. 2018. Proportionality of Crime and Punishment Based on Qur’anic Verses of Retribution. *Interpretive Studies* 9(36): 29–46. [In Persian].
- Ayazi, S. M. 2003. *Tafsir al-Qur’an al-Majid Extracted from the Heritage of Shaykh al-Mufid*. Qom: Buṣṭān Book. [In Arabic].
- Badamchi, H. 2017. *The Code of Hammurabi*. Tehran: Negah-e Mo‘aser. [In Persian].
- Bahr al-‘Ulum, S. M. n.d. *al-Fawa’id al-Rijaliyya (Rijal Sayyid Bahr al-‘Ulum)*. Tehran: Maktabat al-Sadiq. [In Arabic].
- Beigi, J. & Amir-Tahir, Y. 2016. Proportionality of Crime and Punishment in Iranian Criminal Policy Based on the Theory of Distributive Punishment. *Journal of Nations’ Rights* 24: 225–248. [In Persian].
- Danesh-Pajouh, M. & Khosroshahi, Q. 2005. *Philosophy of Law*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian].
- Ebrahim-Pour Lialestani, H. 2008. *Objectives and Foundations of Punishment in Criminal Law and Religious Teachings*. Qom: Buṣṭān Book. [In Persian].
- Fakhr al-Muhaqqiqin, M. H. al-Hilli. 1968. *Idah al-Fawa’id*. Qom: Esma‘iliyan. [In Arabic].
- Fakhr al-Razi, M. ibn ‘Umar. 1999. *Mafatih al-Ghayb (Keys to the Unseen)*. Beirut: Dar Ihya’ al-Turath. [In Arabic].
- Farahidi, K. ibn Ahmad. 1989. *al-‘Ayn*. Qom: Dar al-Hijra. [In Arabic].
- Haji Deh-Abadi, A. & Nekounam, V. 2015. Divergences between Self-Defense and the Rule of Retaliation. *Fiqh Research* 11(2): 281–304. [In Persian].
- Hashimi Shahroudi, M. 2003. *Dictionary of Fiqh According to the School of Ahl al-Bayt*. Qom: Islamic Jurisprudence Encyclopedia. [In Persian].
- Hekmat-Nia, M. & Qorban-Nia, N. 2017. *Philosophy of Law*. Tehran: Research Institute for Islam-

- ic Culture and Thought. [In Persian].
- Hosseini Tehrani, M. H. 1997. Imamology. Mashhad: Allameh Tabataba'i Publications. [In Persian].
- Hosseini Tehrani, M. H. 2000. Nur Malakut al-Qur'an. Beirut: Dar al-Mahajja al-Bayda'. [In Arabic].
- Hurr al-'Amili, M. ibn Hasan. 1992. Wasa'il al-Shi'a. Beirut: Al al-Bayt Institute. [In Arabic].
- Ibn al-Ghada'iri, A. ibn Husayn. 2001. Rijal. Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic].
- Ibn Babawayh (Shaykh al-Saduq), M. ibn 'Ali. 2006. 'Ilal al-Shara'i. Qom: Dawari. [In Arabic].
- Ibn Babawayh, M. ibn 'Ali. 1998. 'Uyun Akhbar al-Ridha. Tehran: Jahan Publishing. [In Arabic].
- Ibn Manzur, M. ibn Mukarram. 1993. Lisan al-Arab. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Kayhan Newspaper. 2023. "Proportionality of Crime and Punishment in Islamic Penal Law." Kayhan Daily, Issue 23401. [In Persian].
- Khoei, S. A. n.d. Mu'jam Rijal al-Hadith. Najaf: Al-Khoei Islamic Institute. [In Arabic].
- Majlisi, M.-B. 1994. Mir'at al-'Uqul. Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic].
- Majlisi, M.-T. 1986. Rawdat al-Muttaqin. Tehran: Koushanpour Foundation. [In Arabic].
- Makarem Shirazi, N. et al. 2014. Tafsir-e Nemuneh. Qom: Imam Ali School. [In Persian].
- Muhaqqiq Ardabili, A. ibn Muhammad. 1983. Zubdat al-Bayan fi Ahkam al-Qur'an. Tehran: Mur-tadawiyya Press. [In Arabic]. Najafi, M.-H. 1984. Jawahir al-Kalam. Beirut: Dar Ihya' al-Turath. [In Arabic].
- Najashi, A. ibn 'Ali. n.d. Rijal al-Najashi. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic].
- Noubahar, R. & Erfanifar, A. 2017. Analytical-Critical Study of Differences Between Hadd and Ta'zir. Rahbord 26(82): 207-240. [In Persian].
- Nuri, H. ibn Muhammad-Taqi. 1988. Mustadrak al-Wasa'il. Beirut: Al al-Bayt Institute. [In Arabic].
- Raghib al-Isfahani, H. ibn Muhammad. 1991. Mufradat Alfaz al-Qur'an. Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic].
- Sabzevari, S. A. 1992. Muhadhdhab al-Ahkam. Qom: Al-Manar Institute. [In Arabic].
- Sabzevari-Nejad, H. 2017. The Status of the Principle of Proportionality in Iranian and English Criminal Law. Judicial Views 22(77-78): 64-133. [In Persian].
- Sadeqi Tehrani, M. 1985. al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an wa al-Sunnah. Qom: Farhang-e Islami. [In Arabic].
- Salahshour, B.; Soltani, A.; Haeri, M. 2022. A Study on the Rule "Generality of Wording over Specificity of Occasion". Fiqh Studies 18(2): 407-431. [In Persian].
- Shahid al-Awwal, M. ibn Makki. 1980. al-Qawa'id wa al-Fawa'id. Qom: Maktabat al-Mufid. [In Arabic].
- Shahid al-Thani, Z. al-'Amili. 1992. Masalik al-Afham. Qom: Islamic Knowledge Institute. [In Arabic].
- Sharif al-Radi. 1994. Nahj al-Balagha. Qom: Nahj al-Balagha Institute. [In Arabic].
- Shaykh Tusi, M. ibn Hasan. 1988. Rijal al-Kashshi. Mashhad: University of Mashhad Press. [In Arabic].

- Shaykh Tusi, M. ibn Hasan. n.d. al-Fihrišt. Najaf: Al-Sharif al-Radi Press. [In Arabic].
- Shobairi Zanjani, S. M. 1998. Kitab al-Nikah. Qom: Ray-Pardaz Institute. [In Arabic].
- Tabarsi, F. ibn Hasan. 1993. Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an. Tehran: Naserkhosrow Publishing. [In Arabic].
- Tabataba'i, A. ibn Muhammad Ali. 1997. Riyad al-Masa'il. Qom: Al-al-Bayt Institute. [In Arabic].
- Tabataba'i, M. H. 2015. al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Beirut: Al-A'lami Publications. [In Arabic].
- The Holy Qur'an.
- Zabidi, M. ibn M. al-Murtada. 1993. Taj al-'Arus min Jawahir al-Qamus. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Zamakhshari, M. ibn 'Umar. 1986. al-Kashshaf. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi. [In Arabic].

Table of Contents

The Application of Semantic Network Thinking in the Life and Teachings of Imam Reza (as): Bridging Quranic Epistemology and Contemporary Cognitive Frameworks	7
Nematollah Firoozi, Fatemeh Moradzadeh, Asma Zohorian	
The Inspiring Role of Imam Reza’s (as) Teachings in Strengthening the National Unity of Iranians	47
Mohammadebrahim Roshanzamir, Hossein Akbari	
Elucidating the Identity Components of Holy Shrines in Iranian Islamic Cities: A Pilgrimage Tourism Approach	73
Asghar Molaei	
Analyzing the Critical Discourse of the Ode of the Golden Chains Based on Norman Fairclough’s Theory	103
Hossein Navazani, Ezzat Molla Ebrahimi	
Theological and philosophical Analysis of Ibn Qiyama’s Narrative on the Issue of Continuity of Authority (<i>Hojjat</i>) and the Presence of Two Speaking Imams in the Same Era	131
Ramin Golmakani, Seyyed Ali Delbari, Mohammad Hosein Davoudi Dehaqhani	
Rereading Classical Geographers’ and Travel Writers’ Reports of the Martyrdom and Burial of Imam Reza (as): From the Beginning to the End of the Qajar Era	151
Hamid Reza Attariani, Mahboubeh Esmaili, Hasan Shadpour	
The Influence of Imam Reza’s (as) Justice-Centered Conduct on the Emergence of the Tahirid Civilizational Governance Model in Khorasan during the Reigns of Tahir and His Son Abdallah (205–230 AH)	177
Mohammad Baghestani Kozegar	
Criminal Justice in the Razavi Teachings	209
Hossein Farzaneh, Maryam Fath Abadi	



Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi Year 13, Issue 4, Winter 2025, Serial Number 52

ISSN: 2345-2560

License Holder (Publisher): Imam Reza (A.S) International Foundation for Culture and Arts

Managing Director: Changing

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)

Jahangir Masoudi

Professor of Ferdowsi University of Mashhad

Dariush Matlabi

Associate Professor, Islamic Azad University Yadegar Imam Khomeini Memorial Branch, Shahr-e Ray

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.

