



فرہنگِ ضویٰ

سال دہم، شمارہ سی و ہشتم، تابستان ۱۴۰۱



وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
شماره سی و ہشتم، تابستان ۱۴۰۱



وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی



وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

فصلنامه علمی فرهنگ رضوی

سال دهم، شماره سی و هشتم، تابستان ۱۴۰۱

هیئت تحریریه:

سید محمد رضا احمدی طباطبائی

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

حسن بشیر

استاد دانشگاه امام صادق (علیه السلام)

یحیی بوذری نژاد

دانشیار دانشگاه تهران

جلال درخشه

استاد دانشگاه امام صادق (علیه السلام)

عبدالرضا سیف

استاد دانشگاه تهران

فرشاد شریعت

استاد دانشگاه امام صادق (علیه السلام)

سید علیرضا واسعی

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمد هادی همایون

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

ویراستار:

نعمت الله پناهی، محمد علی ندائی

ترجمه چکیده ها:

محمد رضا آرام

طراح و صفحه آرا:

فهیمه ناجی

صاحب امتیاز:

بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام رضا (علیه السلام)

مدیر مسئول: محمود رضا برازش

سر دبیر: جلال درخشه

مدیر اجرایی: محمد علی ندائی



نشانی:

مشهد مقدس، بلوار شهید کامیاب، شهید کامیاب

۳۴، پلاک ۳، بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام

رضا (علیه السلام)، دفتر نشریه. تلفن: ۰۹-۳۲۲۸۳۰۴۴

پایگاه اینترنتی فصلنامه و سامانه دریافت مقالات:

www.farhangerazavi.ir

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

بر اساس آیین نامه جدید نشریات علمی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری که تمام نشریات مشمول این آیین نامه با عنوان «نشریه علمی» شناخته می شود، از این پس عنوان علمی - پژوهشی از فصلنامه فرهنگ رضوی حذف و تنها عنوان علمی درج می شود.

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

◀ درباره مجله

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

|||||

◀ راهنمای تهیه و تنظیم مقاله

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

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

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

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

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

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

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

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

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

|||||

اشتراک

هزینه اشتراک سالیانه فصلنامه مبلغ ۱۶۰۰۰۰ ریال است.
متقاضیان محترم می توانند این مبلغ را به شماره حساب ۰۱۱۲۵۵۸۰۱۴۰۰۴ بانک ملی
به نام بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام رضا (علیه السلام) واریز کنند و فیش آن را همراه با نشانی
پستی خود به ایمیل فصلنامه یا به نشانی بنیاد بفرستند.



۹	مقاله اول	الگوی مواجهه امام رضا (علیه السلام) با کنش‌های متظاهرانه مأمون	محمد رضا انواری
۳۹	مقاله دوم	تبیین عرفانی حقیقت خدمت و درجات آن در آستان معصوم (علیه السلام)	امیر جوان آراسته اصغر نوروزی حبیب‌الله کیخا
۵۹	مقاله سوم	تحلیل انتقادی از دیدگاه ابن تیمیه در منزلت علمی امام رضا (علیه السلام)	مرتضی میرزایی صفدر رجب‌زاده محمد علی وطن‌دوست حمزه علی بهرامی
۷۹	مقاله چهارم	بررسی تطبیقی دیدگاه کلامی دو مکتب قم و بغداد درباره تجهیز امام معصوم (علیه السلام) (مطالعه موردی: تجهیز علی بن موسی الرضا (علیه السلام))	سعید توفیق وجیهه میری

۱۰۵

سمیه حمیدی
احسان مزدخواه

تربیت سیاسی در سیره امام
رضا (علیه السلام): الگویی برای بصیرت
افزایی

مقاله پنجم

۱۳۹

مهدی بیات مختاری

هنجارهای هشت گانه سلوک
اجتماعی در سیره امام رضا (علیه السلام)

مقاله ششم

۱۶۵

عبدالعلی پاکزاد

بررسی دلالتی و حلّ تعارض
روایت «فَمَنْ زَارَنِي عَارِفًا بِحَقِّي
غَفَرَ اللَّهُ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَ مَا
تَأَخَّرَ» با «صحيحه خيتمه»

مقاله هفتم

۱۹۱

English Abstracts

چکیده های انگلیسی

ترجمه



الگوی مواجهه امام رضا (علیه السلام) با کنش‌های

متظاهرانه مأمون

دریافت: ۱۴۰۰/۵/۴ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۱

محمدرضا انواری^۱

چکیده

رویکرد مأمون در مواجهه با امام رضا (علیه السلام) در مقایسه با رویکرد خلفای اموی و عباسی قبل و بعد او با امامان معصوم، منحصر به فرد است؛ چراکه اوشیوه متظاهرانه‌ای را در پیش گرفت تا جایی که پذیرش حکومت را به ایشان پیشنهاد داد و اصرار زیادی برای قبول امام داشت. هدف از این مقاله، تحلیل مواجهه امام رضا (علیه السلام) با مأمون به مثابه انسان متظاهر است. از این رو سوال اصلی مقاله دستیابی به الگوی مواجهه امام رضا (علیه السلام) در مواجهه با کنش‌های متظاهرانه مأمون است. روش تحقیق، هرمنوتیک متن با رویکرد «استنطاقی و مؤلف‌محور» است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد، کنش‌های امام در مواجهه با تظاهر مأمون را می‌توان در قالب کنش‌های «غیریت‌ساز»، «افشاگرانه»، «بصیرت‌افزا» و «مصلحت‌گرا» تحلیل کرد که آخرین نوع کنش امام حاکم بر سه کنش قبلی است. همه کنش‌های امام در دایره «مشیت الهی» انجام می‌شود. روح حاکم بر کنش‌های امام، «هدایت‌گری» است که هم ناظر به فرد متظاهر است و هم ناظر به عموم جامعه اسلامی و این تفاوت اساسی رویکرد اسلامی با رویکردهای دیگر است. امام نه تنها هدایت مأمون به مثابه انسان متظاهر را مد نظر دارد بلکه در این زمینه از ارائه مشورت و راهنمایی در جهت مصالح جامعه اسلامی و حتی اصلاح حکومت او دریغ نمی‌کند.

کلیدواژه‌ها: امام رضا (علیه السلام)، تظاهر، کنش‌های متظاهرانه، مأمون.

۱. دانش‌آموخته دکتری فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم (علیه السلام): m_reza.anvari1358@yahoo.com

۱. مقدمه

«کنش»^۱ در ادبیات علوم اجتماعی، بار معنایی ویژه‌ای دارد و در برابر رفتار^۲ قرار می‌گیرد. رفتار به کارهایی گفته می‌شود که بدون نیاز به تفکر یا با کمی تفکر انجام می‌گیرد؛ در حالی که مفهوم کنش به یک فراگرد فعالانه، آگاهانه، خلاقانه و ذهنی اطلاق می‌شود (ریتزر، ۱۳۸۸؛ ۵۲۹؛ ۱۳۹۲؛ ۶۷). برای اعمال انسانی دو لایه آشکار و پنهان متصور است. لایه آشکار همان رفتار قابل مشاهده است، اما لایه پنهان فراگرد تفکر است که معانی و نمادها را در بر می‌گیرد. برخی رفتارهای آشکار، فاقد لایه پنهان تفکر است مانند رفتارهای خوکرده یا واکنش‌های بدون تفکر در برابر محرک‌های خارجی مثل پلک زدن، اما اکثر رفتارهای انسانی دارای دو لایه است و هر رفتاری که دارای دو لایه باشد، بدان کنش اطلاق می‌شود (همان: ۲۸۶).

کنش متظاهرا نه کنشی است اجتماعی که با مشارکت و مد نظر قرار دادن دیگران انجام می‌شود و دلالت بر نگرشی ناهمگون با نگرش واقعی فرد دارد که پی بردن به این ناهمگونی با پیچیدگی و دشواری همراه است. در این کنش، فرد با گفتار یا رفتار خود، با انگیزه نفوذ و به قصد جلب نظر مثبت دیگران، معنایی را در ظاهر ایجاد می‌کند که برخلاف آن چیزی است که در ذهن دارد. هدف اصلی فرد در پس کنش او پنهان بوده و نمی‌توان با گزاره‌ای که فرد متظاهر بیان کرده و با استفاده از قواعد موجود در زبان، معنای اصلی کنش او را فهمید، بلکه پی بردن به عمق معنای کنش فرد با کشف نیتی صورت می‌گیرد که کنش‌گر از گفتار یا رفتار خود مد نظر دارد. هدف از این کنش، رسیدن به منافع شخصی است که با فریب و گمراهی دیگران توأم است. کنش‌های مأمون بر این تعریف منطبق است، اما برای فهم کنش‌های امام رضا (علیه السلام) که ناظر به هدایت عموم انسان‌هاست، کنش معطوف به هدایت که در حکمت اسلامی تعریف می‌شود باید مد نظر قرار گیرد. از منظر حکمت اسلامی مهم‌ترین ویژگی کنش انسانی با رویکرد اجتماعی این است که معطوف به هدایت انسان به سوی سعادت و حقیقت است.

1. Action
2. Behavior

این کنش بر بنیان‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی حکمت اسلامی مبتنی است؛ از یک سو بر دو عنصر آگاهی و اراده انسانی قوام می‌یابد و از سوی دیگر نگرش توحیدی به هستی موجب شده تا کنش انسان در جغرافیای توحیدی عالم، در متن مشیت و علم الهی، هویت مسئولانه و متعهدانه پیدا کند. به این معنا که کنش انسانی عنصر نهایی برای تفسیر و تغییر عالم نباشد؛ بلکه واقعیتی باشد که در متن علم و مشیت خداوند و در چهارچوب سنن الهی امکان بروز و ظهور می‌یابد (پارسانیا، ۱۳۹۱: ۱۳-۱۴) روح حاکم بر کنش‌های امام رضا (علیه السلام) در مواجهه با تظاهر را می‌توان طبق این تعریف، تبیین کرد. در این مقاله، مأمون به مثابه انسان متظاهر و کنش‌های او به عنوان کنش‌های متظاهرانۀ مفروض دانسته شده است (ر.ک: انواری، ۱۳۹۹). با فرض این نکته، مقاله درصدد یافتن پاسخ این سوال است که امام رضا (علیه السلام) در مواجهه با کنش‌های متظاهرانۀ مأمون چگونه عمل کرده و برای ختنی کردن تظاهر او از چه سازوکارهایی استفاده کرده است؟ به بیان دیگر الگوی امام رضا (علیه السلام) در مواجهه با کنش‌های متظاهرانۀ مأمون چگونه است؟

۲. روش تحقیق

در این تحقیق از روش هرمنوتیک متن با رویکرد «استنطاقی و مؤلف‌محور» استفاده شده است. هنگامی که مفسر از بافت زمانی و تاریخی متن فاصله می‌گیرد، نیاز به روشی تفسیری دارد که ابهام متن را روشن کند. هرمنوتیک در این معنا، هنر خوانش متن است. این رویکرد به امکان فهم عینی متن معتقد است و درک مراد واقعی مؤلف را قابل دسترس دانسته و به امکان مطابقت فهم مفسر با معنای واقعی متن، باور دارد. از دیدگاه مفسران اسلامی، مفسر باید در پی فهم مقصود مؤلف از رهگذر فهم معنای متن باشد و فاصله زمانی میان صاحب‌سخن و مفسر متن، مانع از امکان دستیابی به این هدف نیست. فهم متن، عملی «متن‌محور» و در عین حال «مؤلف‌محور» است و باید از دخالت پیش‌داوری‌های ذهنی مفسر (مفسر محوری) مصون بماند (علی‌احمدی و رحیمی وردوق، ۱۳۹۸: ۳۳۶؛ واعظی، ۱۳۸۰: ۹۵-۹۶). تفسیر متون می‌تواند با سه رویکرد متفاوت انجام

شود: ۱. تفسیری که هدفش صرفاً کشف منظور مؤلف است. ۲. تفسیری که هدفش تأمین هدف خواننده است و مسیری کاملاً متفاوت با مؤلف متن را طی می‌کند. ۳. تفسیری که هدفش ادامه مسیر مؤلف است. رویکرد سوم از منظر اسلامی همان استنطاق است که با مراجعه به متون اسلامی سعی می‌کند آن را در پاسخ به سؤالات جدید فعال کند. منظور از استنطاق، قراردادن پرسش پیش روی متن و پاسخ گرفتن از آن است. به بیان دیگر به سخن درآوردن متن درباره موقعیت‌ها، دیدگاه‌ها و مسائلی که مستقیم در خود متن طرح نشده و متن به طبع اولیه و به حسب محتوای مطابقی و مضمون درونی خویش به آن موضوعات نپرداخته و در پاسخ به آن پرسش‌ها، ارائه نشده است. استنطاق درباره هر متنی اعم از وحیانی و بشری امکان‌پذیر است و در زمره معانی التزامی متن محسوب می‌شود (واعظی، ۱۳۹۰: ۲۹۵ و ۳۰۲).

از منظر دینی، معنا نه از سوی متن به انسان تحمیل می‌شود و نه به انسان تفویض شده است. در واقع، تفسیر امری است میان متن و انسان که در یک رابطه استنطاقی شکل می‌گیرد. هرمنوتیک استنطاقی می‌پذیرد که معنایی در «متن» وجود دارد که باید آن را بیابد، اما در استنطاق، جایگاه سازنده خواننده به کلی از دایره توجه خارج نمی‌شود. معنای «طلب» که در استنطاق وجود دارد، امری است میان ساختن و یافتن. در نگاه سازه‌گرا، ذهن (سوژه)، عین را می‌سازد و در نگاه ساختارگرا، ذهن (سوژه)، عین را می‌یابد. در هر دو نگاه، عین (متن)، منفعل است؛ زیرا یا یافته یا ساخته می‌شود، اما در هرمنوتیک استنطاقی دو طرف، سوژه است و رابطه‌ای میان ذهنی برای دستیابی به پاسخ یک مسئله، میان آن‌ها برقرار می‌شود؛ هم کسی که طلب می‌کند و هم کسی که نطق می‌کند در یک رابطه دوطرفه معنا را ایجاد می‌کنند. «مراد از استنطاق، تفسیر موضوعی قرآن است به گونه‌ای که با مطالعه اوضاع جوامع هر عصر، مسائل و موضوعات مختلف دانسته شده و سپس با عرضه به قرآن به شکل سؤال، پاسخش دریافت شود» (صدر، ۱۴۲۸ ق: ۲۶) از آنجا که امامان معصوم (علیهم‌السلام) نیز عدل قرآن بوده و قرآن ناطق هستند، در این مقاله با استفاده از رویکرد استنطاقی با محور قرار دادن مسئله تظاهر و چگونگی مواجهه با آن و عرضه این مسئله به سیره امام رضا (علیه‌السلام) و گفت‌وگو با متون، سعی می‌کنیم با به نطق

درآوردن متونی که سیره ایشان را تبیین کرده‌اند، به پاسخ سوال خود دست پیدا کنیم.

۳. کنش‌های امام رضا (علیه السلام) در مواجهه با کنش‌های متظاهران مأمون

از یک منظر کلی، کنش‌های امام در مواجهه با کنش‌های متظاهران مأمون را می‌توان به چهار دسته کلی «کنش‌های غیریت‌ساز»، «کنش‌های افشاگرانه»، «کنش‌های بصیرت‌افزا»، «کنش‌های مصلحت‌گرا» تقسیم کرد.

۳-۱. کنش‌های غیریت‌ساز

کنش‌های غیریت‌ساز آن دسته از کنش‌هایی است که امام رضا (علیه السلام) در مواجهه با تظاهر مأمون و برای نشان دادن تفاوت گفتمانی خود با مأمون از آن‌ها استفاده کرده است. از آنجا که مأمون قصد داشت با استفاده از «زنجیره هم‌ارزی»^۱ گفتمان خود را «هم‌ارز»^۲ گفتمان امام نشان دهد (ر.ک: انواری، ۱۳۹۹) امام برای ابطال این معنی با استفاده از کنش‌های غیریت‌ساز، تفاوت میان خود و مأمون را آشکار کرد. گرچه به لحاظ منطقی این سنخ از کنش‌های امام مقدم بر کنش‌های دیگر است، اما این تقدم رتبی است نه زمانی؛ زیرا این‌گونه کنش‌ها از زمان حرکت ایشان از مدینه آغاز شده و در تمام دوران ولایت‌عهدی در قالب کنش‌های زبانی و غیرزبانی گوناگون به چشم می‌خورد.

امام رضا (علیه السلام) از همان ابتدای حرکت از مدینه به مرو، مجموعه کنش‌هایی داشت تا نه تنها فرضیه هم‌ارز بودن دو گفتمان را ابطال کند، بلکه کنش‌های زبانی و غیرزبانی امام، زنجیره‌ای از تفاوت فاحش گفتمانی را به تصویر کشید و به تدریج از چهره متظاهران مأمون پرده برداشت. در ادامه حلقه‌های این زنجیره تفاوت گفتمانی توضیح داده می‌شود.

1. Chain of Equivalence

۲. مفهوم «هم‌ارزی» در تحلیل گفتمان لاکلا و موفه مطرح می‌شود و منظور این است که گفتمان حاکم در مناسبات قدرت سعی می‌کند خود را مساوی و هم‌ارز با برخی گفتمان‌های جامعه قرار دهد تا قدرت خود را در برابر سایر گفتمان‌ها برجسته کند (پورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۸۳).

۳-۱-۱. اظهار کراهت شدید از سفر به مرو

امام رضا (علیه السلام) در مواجهه با احضارشان به مرو برای نشان دادن نارضایتی از سفر و غیریت گفتمانی خود با مأمون، کنش‌های معناداری بروز دادند تا کراهت خود را نه تنها برای مردمان عصر خود بلکه برای افکار عمومی در قرن‌های آینده نیز روشن کنند. بی‌پاسخ گذاشتن نامه‌های مأمون، اولین واکنش سلبی امام به درخواست‌های مکرر مأمون برای سفر به مرو بود. امام هر بار به عللی تمسک می‌جست و از قبول این سفر عذر می‌خواست (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۸۸). خداحافظی‌های سؤال‌برانگیز، نمود دیگری از کراهت شدید ایشان از این سفر بود. امام وقتی گریزی از قبول این دعوت نیافتند، برای علنی کردن نارضایتی خود از آن به گونه‌ای رفتار کردند که همگان به ناخشنودی ایشان واقف شوند. از جمله این رفتارها، خداحافظی ایشان با کعبه، به گونه‌ای که نشان از عدم بازگشت به آن بود (بحرانی، ۱۳۸۸، ج ۲۲: ۲۷۷)، وداع چندباره با مرقد پیامبر (صلی الله علیه و آله) و گریه با صدای بلند در آن مکان (ابن بابویه، ۱۳۸۷، ج ۲: ۵۲۶) کیفیت وداع با خانواده که با غم و اندوه فراوان همراه بود تا جایی که تمام اعضای خانواده و بستگان خود را جمع کرد و فرمود: «من از کنار جدم بیرون رانده می‌شوم و در سرزمین غربت کشته شده و کنار هارون دفن می‌شوم. به شما و جمیع خویشاوندانم دستور می‌دهم بر من گریه کنید؛ زیرا هرگز به سوی شما باز نخواهم گشت» (بحرانی، ۱۳۸۸، ج ۲۲: ۲۲۶) همگی دلالت آشکاری است بر کراهت شدید ایشان از سفر به مرو که غیریت گفتمانی با مأمون را به وضوح آشکار می‌کند.

۳-۱-۲. شالوده‌شکنی در مذاکرات ولایت عهدی

امام پس از تظاهر مأمون به مدح ایشان و اصرار مکرر او بر پذیرش خلافت، ضمن اظهار بی‌نیازی برای تصدی خلافت و شالوده‌شکنی از گفتار مأمون، جریان مذاکرات را به نحوی پیش بردند که مأمون مجبور شد نقاب از چهره متظاهران خود بردارد. دو جمله در این مذاکرات بار معنایی ویژه‌ای دارد. یکی از آن‌ها هنگامی است که امام خطاب به مأمون

می‌فرماید: «اگر این خلافت از آن توسست، روا نیست جامه‌ای را که خداوند به تو پوشانده از خود برگیری و به غیر خود بیوشانی و اگر خلافت از آن تو نیست، حق اینکه چیزی را که از تو نیست به من واگذاری، نداری» (ابن بابویه، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۱۳) امام با بیان این جمله که در قالب یک حصر عقلی مطرح شده در واقع مأمون را بر سر دوراهی قرار دادند، به گونه‌ای که او با انتخاب هر طرف، محکوم به شکست بود. از این رو مأمون در پاسخ به این استدلال امام در مانده شد و ناچار با تغییر لحن «محبت‌آمیز» به «تهدید» ایشان روی آورد. جمله دیگر امام در مذاکرات که موجب شد مأمون لحن خود را تغییر دهد و امام را تهدید به مرگ کند، در پاسخ به اتهام مأمون درباره زهد امام است. امام به او فرمود: «تو نظرت این است که مردم بگویند علی بن موسی (علیه السلام) به دنیا بی‌رغبت نیست، بلکه این دنیا است که به او بی‌رغبت است، مگر نمی‌بینید چگونه از روی طمع ولایت‌عهدی را پذیرفت، تا به خلافت نائل گردد» (همان: ۳۱۵-۳۱۴). در واقع امام با بیان این دو جمله، ضمن شالوده‌شکنی از ساختارهای معنایی پنهان شده در جملات مأمون، از نیت واقعی او پرده برمی‌دارد و هدف او را که بدبین کردن مردم نسبت به جایگاه امام است، بر همگان آشکار می‌سازد؛ بنابراین امام با استفاده از راهبرد استنکاف از پیشنهاد خلافت، نه تنها از قبول آن توأم با رضایت، خودداری کردند، بلکه تنها در شرایط اضطرار آن را پذیرفتند: «خدا می‌داند که من از این امر چقدر کراهت داشتم ولی وقتی در وضعی قرار گرفتم که میان قبول ولایت‌عهدی و قتل یکی را می‌بایست اختیار کنم، به ناچار قبول را بر قتل ترجیح دادم. در این امر داخل نشدم مگر مانند کسی که از آن خارج شده باشد» (همان: ۳۱۲) و اجبار خود بر پذیرش را این گونه بیان داشتند: «همان چیزی که جدم امیرالمومنین (علیه السلام) را وادار کرد که در شورای عمر وارد شود مرا نیز وادار کرد تا ولایت‌عهدی را بپذیرم» (همان: ۳۱۶-۳۱۵). امام حتی به مأمون توصیه کردند خبر ولایت‌عهدی در جایی منتشر نشود (اربلی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۱۰۱) که نشان دهنده بی‌رغبتی ایشان به این منصب است. در جای دیگر امام رضا (علیه السلام) دوران ولایت‌عهدی خود را با دوران امام علی (علیه السلام) مقایسه کرد که ایشان برای حفظ مصالح اسلام و برای پرهیز از اختلاف بین مسلمانان متعرض تصمیم‌های ناپسند منافقان نشد (ابن بابویه، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۲۹). امام همچنین ولایت‌عهدی را به صورت «مشروط» پذیرفتند: «ولایت‌عهدی را می‌پذیرم به این شرط که

نه امر و نهی کنم و نه در قضا و داوری دخالت کنم؛ در عزل و نصب احدی دخالت نکنم؛ رسمی را تغییر ندهم؛ سنتی را نشکنم و از دوردور مشیر و راهنما باشم» (همان، ۱۳۷۶: ۷۰).

استنکاف امام و اینکه ایشان ولایت عهدی را تنها در شرایط اضطرار قبول کردند و همچنین مقایسه دوران خود با دوران سکوت امام علی (علیه السلام) در برابر خلفا، به خوبی وجود غیریت گفتمانی میان گفتمان ایشان و مأمون را نشان می‌دهد. امام با این کنش زبانی، تظاهر مأمون را آشکار کرد؛ زیرا باعث شد او در نهایت برای قبولاندن ولایت عهدی به تهدید و اجبار تمسک جوید.

مأمون در طول دوران ولایت عهدی تلاش می‌کرد به لطایف الحیل امام را به مناصب حکومتی بکشاند. او گاه‌وبی‌گاه نزد امام می‌آمد و از وی می‌خواست که یکی از کسانی را که به او اعتماد دارد به منطقه‌ای که علیه حکومت فساد می‌کند بگمارد یا دیگری را از کار برکنار کند یا بر مردم نماز بگزارد (همان، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۸۰-۳۸۱)، اما امام هر دفعه هوشیارانه نقشه او را خنثی می‌کرد و در همه این موارد شروطی را که با مأمون گذاشته بود که در امور حکومت دخالتی نکند یادآوری می‌کرد. از جمله امام در پاسخ به خواست مأمون برای خواندن نماز عید، شرط‌های خود در وارد نشدن به امور حکومتی یادآور شد و در برابر اصرار بیشتر مأمون گفت: «من به سنت پیامبر ﷺ و علی (علیه السلام) نماز می‌خوانم.» (مفید، ج ۲: ۲۵۶) همین شرط از سوی امام نشان دهنده تفاوت و دوگانگی میان سنت پیامبر ﷺ و شیوه حکومت مأمون است.

۳-۱-۳. محزون بودن امام

امام رضا (علیه السلام) برای نشان دادن ناخرسندی و اکراه بر ولایت عهدی، فقط به گفتار اکتفا نکرد بلکه حالت‌های روحی ایشان در دوران ولایت عهدی نشانه ناخرسندی، اکراه و اجبار ایشان است. توصیف‌های متعددی در منابع نقل شده که نشان می‌دهد ایشان در دوران ولایت عهدی همواره محزون و ناراحت بودند و حتی در حالی ولایت عهدی را پذیرفت که اشک می‌ریخت و محزون بود. در یکی از روزهای انتهای دوران ولایت عهدی شکایت خود

را با خدا این گونه بیان می‌کنند: «خدایا اگر فرج من از این گرفتاری با مرگ است هر چه زودتر مرگم را برسان» و پیوسته غمگین و افسرده بود تا از دنیا رفت (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۹: ۱۳۱ و ۱۴۰). این دعا که محزون بودن امام را نشان می‌دهد، از وضعیت ناگوار ایشان حکایت می‌کند و دلالت ضمنی بر غیریت گفتمانی میان ایشان و مأمون دارد.

۳-۲. کنش‌های افشاگرانه

کنش‌های امام رضا (علیه السلام) در مواجهه با تظاهر مأمون تنها به مشخص کردن تفاوت گفتمانی با مأمون، خلاصه نمی‌شود؛ بلکه ایشان با بهره‌گیری از فرصت‌ها سعی در افشای ماهیت او داشتند. تظاهر مأمون از یک طرف و تصویرسازی مثبت او از خود که با بهره‌گیری از تاکتیک‌های «مدیریت تصویرپردازی»^۱ صورت می‌گرفت از سوی دیگر، حقیقت چهره وی را برای عوام و تا اندازه‌ای برای خواص پوشیده نگاه می‌داشت؛ بنابراین امام رضا (علیه السلام) با بهره‌گیری از کنش‌های افشاگرانه سعی کرد، چهره متظاهران او را بر همگان عیان کند و ماهیت حقیقی او را آشکار سازد که مصادیق آن عبارت است از:

۳-۲-۱. بهره‌گیری از کنایه‌ها و بیان حقایق در لفافه

شرایط سیاسی پیچیده، امکان افشای صریح تظاهر مأمون را در همه زمان‌ها و مکان‌ها از امام سلب می‌کرد؛ بنابراین ایشان برخی حقایق را در قالب کنایه و در لفافه مطرح می‌کردند. امام رضا (علیه السلام) در مسیر حرکت به مرو در پاسخ به شخصی که از ایشان تقاضای حدیث کرد، فرمودند: «از من طلب حدیث می‌کنی در حالی که مرا از کنار قبر جدم بیرون آوردند و نمی‌دانم عاقبت کار من چه خواهد شد و این‌ها با من چگونه رفتار خواهند کرد» (ابن بابویه، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۰۴). امام با بیان این عبارت که «مرا از کنار قبر جدم بیرون آوردند» با کنایه به مخاطب می‌فهماند حکومت مأمون مشروعیت ندارد. جمله امام به صورت مجهول آمده و ایشان نخواسته‌اند با تصریح بیان کنند که حکومت

1. Impression Management

مأمون ایشان را به اجبار به مرو می برد. امام همچنین در حدیث معروف سلسله الذهب که در اجتماع مردم بیان کردند، با کنایه مشروعیت نداشتن حکومت مأمون را افشا می کنند. «از پدرانم از رسول خدا ﷺ و او از جبرئیل شنیده است که خداوند فرمود: لا اله الا الله، دژ محکم من است و هر کس داخل آن گردد از عذاب ایمن می شود» (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۲۳۵؛ اربلی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۱۴۵). سپس ادامه دادند «به شرطها و شروطها و أنا من شروطها» (همان). امام در این حدیث، مردم را نسبت به پیوند ناگسستنی توحید با امامت آگاه می سازند. ایشان با بیان جمله «انا من شروطها» در لفافه مشروعیت حکومت عباسیان و مأمون را زیر سوال می برند و این حقیقت را آشکار می کنند که امام از جانب خداوند ولی امر است نه از جانب مأمون. به بیان دیگر ولایت «خویش» را اثبات و ولایت «غیر» یا «دیگری» را که همان ولایت مأمون است، نفی می کنند.

امام از سند رسمی ولایت عهدی به عنوان وسیله ای برای روشننگری افکار عمومی و شناساندن واقعیت مقاصد و هدف های مأمون استفاده کردند. امام صحبت خود را با قرائت این آیه قرآن آغاز کردند: «سپاس خدا را که خیانت چشم ها را می داند و بر آنچه سینه ها پنهان می کنند آگاه است»^۱ (غافر، ۱۹) امام با استفاده از این آیات معنی دار، ضمن کنایه به مأمون می خواهند حقیقتی را که او پشت این صحنه سازی مخفی کرده است، افشا کنند و در لفافه این معنی را به حاضران و عموم افرادی که بعدها چیستی و چرایی ولایت عهدی را بررسی می کنند، انتقال می دهند که در پشت پرده منصب ولایت عهدی خیانتی نهفته است (خَائِنَةُ الْأَعْيُنِ) و او هدف اصلی خود را در سینه مخفی نگاه داشته است (وَمَا تُخْفِي الصُّدُور). امام در این سند با بیان این جمله خطاب به مأمون: «... او مرا ولیعهد خود نمود و فرمانروایی بزرگ را به من واگذار کرد در صورتی که پس از او زنده بمانم...» (ابن بابویه، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۲۸) با اشاره به تفاوت زیاد سنی بین خود و مأمون، ضمن کنایه به او، افکار عمومی را به غیرطبیعی و متظاهرانه بودن ولایت عهدی خود متوجه می کند؛ زیرا به طور معمول ولیعهد باید جوان تر از خلیفه حاکم باشد تا بتواند بعد از مرگ خلیفه، جانشین او شود.

۱. يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُور

۳-۲-۲. استفاده از اقرارهای مأمون

در سند ولایت‌عهدی مسئله جانشینی پیامبر ﷺ مطرح می‌شود و تاریخ رسمی خلافت مورد مناقشه قرار می‌گیرد. طرح مسئله جانشینی در این سطح از سوی یک خلیفه تا آن زمان بی‌سابقه بوده است و امام رضا (علیه السلام) هم نه تنها بر آن صحنه می‌گذارند بلکه بر بی‌سابقه بودن طرح آن تأکید می‌کنند. امام از اقرار مأمون استفاده کردند و فرمودند: «مأمون حق ما را که دیگران انکار کرده بودند، به رسمیت شناخت؛ خلافت را به من واگذاشت و اعتراف کرد که این منصب حق اهل بیت است» (همان) امام با بهره‌گیری از اقرار مأمون در به رسمیت شناختن حق اهل بیت در حکومت، ماهیت نامشروع حکومت او را افشا می‌کند. پذیرش ولایت‌عهدی از جانب امام، اعتراف عملی مأمون به این حقیقت بود که علویان در امر خلافت، صاحب حق و بلکه سزاوارتر هستند و حقانیت دیرینه علویان را اثبات کرد. امام رضا (علیه السلام) یکی از فواید پذیرش ولایت‌عهدی را این طور بیان می‌کند: «برای آنکه مردم از خلافت ما مأیوس نشوند و دشمن نیز اقرار کند که برای ما نیز در زمامداری بهره‌ای است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۹: ۱۴۰).

۳-۲-۳. افشای چهره حقیقی مأمون

انسان متظاهر چهره واقعی خود را به نمایش نمی‌گذارد و این، مواجهه با او را به شدت سخت می‌کند. این شرایط وقتی دشوارتر می‌شود که شخص متظاهر نقاب دین بر چهره خود می‌زند و در کنش‌های خود به امور دینی تمسک جوید. مأمون نیز بسیار ماهرانه از این رویه استفاده می‌کرد. امام رضا (علیه السلام) در چنین شرایطی با کنش‌های زبانی و غیرزبانی سعی کردند چهره واقعی مأمون را ابتدا برای یاران نزدیک خود و سپس برای ثبت در تاریخ، برای همگان افشا کنند.

امام از همان ابتدای سفر به مرو با کنش‌های گوناگون ابتدا خانواده، نزدیکان، اصحاب خاص خود و سپس عموم مردم مدینه را متوجه اجباری بودن سفر خود کرد به گونه‌ای که فضای مدینه مملو از اظهار ناراضایتی ایشان نسبت به این سفر شد. پاسخ‌های امام

به مأمون در مذاکرات ولایت عهدی و همچنین استنادهایی که ایشان به آیات قرآن و سیره امام علی (علیه السلام) داشتند، چرایی قبول ولایت عهدی را برای شیعیان و عموم مردم روشن ساخت. همچنین اخبار غیبی که امام درباره شهادت و مسموم شدنش به دست مأمون بیان می کرد، ماهیت تملق ها و احترام های متظاهرانه او را افشا می کرد.

علی بن محمد بن جهم نقل می کند در مجلسی مأمون از علی بن موسی الرضا (علیه السلام) درباره آیات قرآن و اخباری که این توهم را ایجاد می کرد که پیامبران معصوم نیستند سؤال می کرد و امام تمام آن ها را جواب داد. مأمون بعد از پاسخ امام به هر پرسش این جملات را می گفت: «شما واقعا پسر پیامبری»، «خدا به شما چه نعمتی ارزانی داشته!»، «خدا از این بیشتر به شما نعمت دهد». وقتی هر چه پرسید امام پاسخ دادند، مأمون گفت: «دلم را شفا دادی یا بن رسول الله و آنچه درباره آن اشتباه داشتم واضح نمودی. خداوند از طرف انبیا و اسلام به تو خیر دهد.» علی بن محمد بن جهم می گوید: «مأمون به محمد بن جعفر (عموی امام رضا (علیه السلام)) گفت: دیدی پسر برادرت چه کرد؟! او از خاندان پیامبر ﷺ است که درباره آن ها می فرماید: خاندان من و پاک سرشتان فرزندانم در کودکی از همه مردم بردبارترند و در بزرگی از همه داناتر. به آن ها چیزی نیاموز که آن ها از شما داناترند هرگز شما را از راه راست منحرف نمی کنند و به گمراهی نمی کشانند.» علی بن محمد بن جهم می گوید وقتی بعدها این سخن مأمون را برای امام عرض کردم، امام لبخندی زد و فرمود: «پسر جهم، آنچه شنیدی فریبت ندهد، او مرا به خدعه و نیرنگ خواهد کشت؛ ولی خدا از او انتقام خواهد گرفت» (ابن بابویه، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۱۶-۴۱۷). لبخند امام بعد از شنیدن صحبت های راوی، حاوی این پیام است که جملات تحسین آمیزی که مأمون درباره ایشان به کار برده متظاهرانه است و او به آنچه می گوید اعتقاد راسخی ندارد.

امام رضا (علیه السلام) در خلال مناظرات نیز ماهیت حقیقی مأمون را افشا می کردند. مأمون به دلیل مهارت خوبی که در مباحث علمی داشت، مناظرات زیادی را به منظور اثبات برتری امام علی (علیه السلام) بر خلفا انجام می داد. ظاهر این مناظرات نشانه اعتقاد او به تشیع است و حال آنکه او این جلسات را برای نزدیک شدن به امام رضا (علیه السلام) و جلب نظر ایشان

انجام می‌داد، اما امام برای اینکه یارانش در شناخت ماهیت حقیقی مأمون دچار اشتباه نشوند در مواقع مختلف پرده تظاهر را از چهره او برمی‌داشت. در یک جلسه مأمون بعد از پاسخ‌های امام ضمن تعریف از علم ایشان گفت: «خداوند مرا پس از تو زنده نگذارد ای ابوالحسن! به خدا سوگند علم صحیح یافت نمی‌شود مگر نزد شما خاندان و علوم همه پدران یک‌جا به تو رسیده است.» حسن بن جهم می‌گوید امام بعد از جلسه در منزل وقتی از احترام و تعریف مأمون به ایشان ابراز خوشحالی کردم به من فرمود: «آنچه تو از احترام و اکرام او نسبت به من و گوش دادن او به مطالب من دیدی فریبت ندهد، همانا به زودی مرا با دادن سم هلاک خواهد کرد و او بر من جفاکار است، اما این مطلب را تا من در قید حیاتم فاش مساز و آن را کتمان کن» (همان، ج ۲: ۴۳۳ و ۴۸۵).

به کارگیری القاب منفی روش دیگری است که امام برای پرده برداشتن از چهره متظاهرانۀ مأمون از آن استفاده کردند. ابوصلت هروی نقل می‌کند از امام رضا (علیه السلام) شنیدم که می‌فرمود: «به خدا قسم هیچ یک از ما ائمه نیست مگر آنکه به قتل می‌رسد و شهید می‌گردد.» (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۶۳). از او سؤال شد: چه کسی شما را به قتل می‌رساند؟ فرمود: «بدترین خلق خدا در زمان من مرا با خوراندن زهر می‌کشد» (همان) امام روز قبل از شهادت خود، ضمن بیان جزئیات چگونگی شهادت خود به دست مأمون برای هرثمه، مأمون را «طاغی» نامید (همان، ۱۳۸۷، ج ۲: ۶۰۳). ایشان همچنین در نقل دیگری در روز قبل از شهادت خود به اباصلت فرمود: «فردا من پیش این فاجر می‌روم» (همان: ۵۹۴). «نفرین» امام نسبت به مأمون را می‌توان شدیدترین کنش زبانی ایشان در راستای افشای ماهیت حقیقی او دانست. برگزاری مناظرات علمی، فضای باز فرهنگی ایجاد کرد که امام با بهره‌گیری از این فضا، کلاس‌های درس برقرار کرد. وقتی به مأمون خبر رسید که امام رضا (علیه السلام) مجالس علمی تشکیل می‌دهد و مردم شیفته مقام علمی او شده‌اند، ضمن تعطیلی آن مجالس، امام را احضار کرد و سخنان توهین آمیزی نسبت به ایشان بیان کرد. امام رضا (علیه السلام) غضبناک از نزد او بیرون آمد و دو رکعت نماز خواند و در قنوت نماز این گونه مأمون را نفرین کرد: «... و انتقام گیر از آن کس که بر من ستم روا داشته و مرا سبک ساخته و پیروان مرا از در خانه من رانده است، تلخی خواری و خفت را به او بچشان

چونان که او به من چشانیده است و وی را از درگاه رحمت و کرمیت دور ساز آنچنان که چرک و پلیدی دور ریخته می‌شود» (همان: ۳۹۹-۴۰۱).

۳-۲-۴. بهره‌گیری از رسانه شعر

امام رضا علیه السلام اهتمام ویژه‌ای نسبت به تکریم شاعرانی داشت که از یک سو معارف دینی و سیاسی را در راستای تبیین جایگاه امامت در اشعارشان ترویج می‌دادند و از سوی دیگر چهره حقیقی حکومت‌های بنی‌امیه و بنی‌عباس را با اشعار خود افشا می‌کردند. از برجسته‌ترین این گونه شاعران، «دعبل خزاعی» است. ویژگی‌ها و نقش دعبل و به‌ویژه تأییدهای قوی که امام نسبت به او داشته‌اند، ما را به این حقیقت رهنمون می‌سازد که دعبل را می‌توان به‌مثابه زبان گویای امام رضا علیه السلام در آن دوران دانست. موضع‌گیری‌هایی که امام به سبب وجود تقیه یا محذوریت‌های خاص سیاسی نمی‌توانست به صراحت برای مردم بیان کند، دعبل با زبان رسای شعر و با آهنگ حماسی و تأثیرگذار خود به مردم انتقال می‌داد؛ بنابراین امام رضا علیه السلام به‌صورت غیرمستقیم توسط دعبل به افشاگری تظاهر مأمون پرداخته‌اند.

در افتادن با حکومت در هر زمان، دخالت در بزرگ‌ترین مسئله سیاسی محسوب می‌شود. دعبل از آن دسته شاعران چاپلوسی نبود که به طمع به‌دست‌آوردن منافع مادی به مداحی و تملق خلفا بپردازد؛ بلکه او با دفاع از حکومت به‌حق حضرت علی علیه السلام و امامان بعد از ایشان در اشعارش، خلافت بنی‌امیه و بنی‌عباس را مورد سوال قرار داده و نفی می‌کرد و این بزرگ‌ترین مسئله سیاسی آن روز بود. از این رو دعبل را می‌توان شاعری سیاسی دانست. قصیده «تائیه»، مشهورترین و بلندترین شعر دعبل است که با آن به آوازه عالم‌گیر دست یافت. از نظر محتوا، قصیده در مدح و ثناگستری اهل بیت سروده شده و به ذکر مصایب آنان پرداخته است. موضوعاتی همچون ولایت و خلافت علی علیه السلام و اولادش، بی‌وفایی و جفاکاری مردم نسبت به امام علی علیه السلام و خاندان آن حضرت بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله، جنایت‌های بنی‌امیه و بنی‌عباس، حادثه دلخراش کربلا، قیام‌های علویان در برابر خلفای

اموی و عباسی، مسائل اعتقادی و تاریخی دیگر، جان‌مایه فکری و پیام اصلی این قصیده را تشکیل می‌دهد (قلی‌زاده، ۱۳۸۰: ۵۵-۵۶) دعبل بعد از سرودن آن نزد امام رضا (علیه السلام) رفت و گفت: «یا بن رسول الله من قصیده‌ای سروده‌ام و سوگند یاد کرده‌ام که برای احدی قبل از شما نخوانم.» حضرت فرمود: بخوان. وقتی قصیده دعبل تمام شد، امام او را تحسین کرد و پیراهنی با کیسه دینار به دعبل داد و فرمود: «این کیسه را هم قبول کن که به زودی به آن نیازمند خواهی شد! به قم برو که از این سفر بهره‌ها خواهی برد. قدر این پیراهن را بدان که با آن هزار شب در هر شب هزار رکعت نماز خوانده‌ام و هزار مرتبه قرآن با آن ختم نموده‌ام» (طوسی، ۱۴۱۴ ق: ۳۵۹-۳۶۰). توصیه امام رضا (علیه السلام) به دعبل برای رفتن به قم با توجه به اشعار حماسی و بی‌پرده او، در راستای رساندن پیام مظلومیت اهل بیت و افشای ظلم و ستم عباسیان و به‌ویژه درهم‌شکستن کنش‌های متظاهرانۀ مأمون ارزیابی می‌شود. شواهد نشان می‌دهد، شعر دعبل به‌مثابه ارتباطات آیینی در تمامی نقاط عالم اسلام خوانده شد (نجفی، ۱۳۹۷: ۹۷). نقش دعبل در مقابله با تظاهر عباسیان انکارشدنی نیست. حمایت و تشویق امام رضا (علیه السلام) از دعبل و اشعارش با اعطای صله به او نشانه تأیید امام بر اشعار اوست. از این‌روست که دعبل را می‌توان زبان‌گویای امام رضا (علیه السلام) در رسواساختن و افشای تظاهر عباسیان و مأمون دانست.

۳-۳. کنش‌های بصیرت‌افزا

این سنخ از کنش‌های امام ناظر به مجموعه کنش‌هایی است که ایشان برای بالا بردن بصیرت و عمق بخشیدن به شناخت مردم انجام دادند تا آن‌ها خود بتوانند مرز میان تظاهر و صداقت را تشخیص دهند.^۱ در واقع این نوع کنش‌ها مصداق مواجهه بلندمدت با تظاهر است.

۱. تاریخ بعد از امام رضا (علیه السلام) گویای این است که بر اثر این‌گونه کنش‌های امام، معرفت شیعه عمیق‌تر شد، تاجایی که بعد از ایشان شیعیان از انحراف مصون ماندند و انشعابات جدیدی در شیعه دیده نمی‌شود و شیعیان بعد از ایشان، همه دوازده امامی هستند.

۳-۳-۱. آگاهسازی خواص

امام در مراسم رسمی و علنی مجبور به رعایت تقیه و سخن گفتن در لفافه بودند، اما از همان ابتدا به آگاهسازی خواص و یاران نزدیک خود توجه داشتند. در مجلس ولایت‌عهدی یکی از اصحاب ایشان می‌گوید: «من در آن روز با خوشحالی نسبت به آنچه جریان داشت می‌نگریستم، امام به من اشاره فرمود که نزدیک بیا و به گونه‌ای که کسی نمی‌شنید^۱ به من فرمود به این امر دلخوش مباش، زیرا به سامان نخواهد رسید» (مفید، ج ۲: ۲۵۴). این آگاهسازی به تدریج به عموم مردم تسری پیدا کرد.

۳-۳-۲. پاسخ‌گویی به شبهات

کنش متظاهران به جهت ماهیت دوگانه‌ای که در ذات خود دارد، اذهان را با شک و شبهه مواجه می‌سازد. یکی از اقدامات امام برای خنثی کردن تظاهر مأمون، پاسخ‌گویی به شبهاتی بود که به‌ویژه درباره علت قبول ولایت‌عهدی از امام می‌پرسیدند. ویژگی بارز پاسخ‌های امام اتکا بر شواهدی از قرآن است (ابن بابویه، ۱۳۸۷، ج ۲: ۴۲۰). در نتیجه به تدریج ماهیت متظاهران به پیشنهاد ولایت‌عهدی و شرایط خاص ایشان که منجر به قبول آن گردید، برای مردم روشن شد. نمونه‌ای از پاسخ‌های امام در جواب به ریان بن صلت است که از چرایی پذیرش ولایت‌عهدی می‌پرسد و ایشان می‌فرمایند: «وای بر آنان! مگر نمی‌دانند که حضرت یوسف با اینکه پیامبر خدا بود، وقتی ضرورت ایجاب کرد که سرپرستی خزاین پادشاه را بپذیرد، به پادشاه گفت: خزاین زمین را به من واگذار کن؛ من هم حافظی درستکار و هم دانایم. به همین صورت من نیز ولایت‌عهدی را با بی‌میلی و از سر اجبار پذیرفتم زیرا در آستانه کشته شدن قرار داشتم ضمن آنکه من به گونه‌ای آن را پذیرفتم که گویا رها کرده‌ام» (همان: ۳۰۸-۳۱۲).

۱. این عبارت نیز نشان می‌دهد امام در شرایطی نبودند که به‌طور علنی ناراضیاتی خود را در مجالس رسمی ابراز کنند.

۳-۳-۳. اعمال قدرت بر مأمون

قدرت، ظرفیت یا توانایی «بالقوه» در تغییر دیگران است (افجه، ۱۳۸۵: ۳۷۲) که اعمال آن باعث تغییر رفتار طرف مقابل می‌شود و اگر چنین قدرتی اعمال نمی‌شد، کنش مخاطب به گونه‌ای دیگر اتفاق می‌افتاد (رایبزنز، ۱۳۸۶: ۲۴۴) بررسی حوادث دوران ولایت عهدی نشان می‌دهد امام رضا (علیه السلام) با اعمال انواع قدرت به فراخور شرایط نه تنها رفتار مأمون را تغییر داده، بلکه تظاهر او را نیز آشکار کرده است. برخی مصادیق آن به شرح زیر است:

۳-۳-۳-۱. قدرت مرجعیت

این قدرت ناشی از احترامی است که افراد برای رهبر یک گفتمان قائل هستند که به مفهوم کاریزما نزدیک است. قدرت مرجعیت، بیشتر با اعتماد، تشابه، پذیرش، محبت، میل به تقلید و تعلق‌های روحی همراه است. قدرت مرجعیت به صورت تقلید ظاهر می‌شود و شخصیت‌های مرجع افرادی دوست‌داشتنی هستند (مورهد و گریفین، ۱۳۸۵: ۳۸۵)

از مصادیق بارزی که نشان دهنده قدرت مرجعیت امام رضا (علیه السلام) است، در ماجرای نماز عید و نماز باران رقم خورد. نحوه حرکت امام رضا (علیه السلام) برای شرکت در نماز عید به گونه‌ای بود که نه تنها شیعیان و مردم عادی بلکه لشکریان و کارگزاران حکومت مأمون را تحت تاثیر خود قرار داد و همگان به علت قرارگرفتن در جذبه معنوی امام، سعی می‌کردند رفتاری «شبيه» آنچه ایشان انجام می‌دهد از خود بروز دهند (تقلید از رفتار امام) کشش و جاذبه‌ای که در مردم و به‌ویژه در کارگزاران حکومتی شکل گرفت، قدرت مرجعیت امام را نه تنها در توده مردم بلکه در کارگزاران حکومت نشان می‌دهد. نمایش این قدرت آن قدر بر مأمون سنگین بود که باعث «تغییر رفتار» او شد. ترس مأمون از جمعیت زیادی که برای نماز آمده بودند و بروز حالت‌های معنوی در مردم، او را وادار کرد به بهانه‌های واهی امام را از خواندن نماز عید بازگرداند. این تغییر رفتار ناشی از «قدرت مرجعیت» امام است؛ در نتیجه درخواست مأمون از ایشان برای اقامه نماز که با هدف وارد کردن امام در امور

حکومتی و کسب مشروعیت برای خود بود، با اِعمال قدرت مرجعیت امام به فرصتی تبدیل شد که نه تنها اهداف مأمون را برآورده نکرد بلکه قلب‌های مردم را یک‌بار دیگر متوجه جایگاه امامت و ولایت کرد. ماجرای نماز عید ضمن بی‌اثر کردن نقشه متظاهران مأمون، نشان داد، جنس قدرت امام رضا (علیه السلام) با آنچه در امثال مأمون وجود دارد کاملاً متفاوت است. امام به جای حکومت بر بدن‌ها، بر قلب‌های مردم حکومت دارد.

مصادق دیگر قدرت مرجعیت امام در نیشابور و هنگام بیان حدیث سلسله‌الذهب به ظهور رسید. هنگام بیان این حدیث، ۲۴ هزار راوی حضور داشتند (اربلی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۱۴۵). تجمع این تعداد راوی برای شنیدن حدیث از امام رضا (علیه السلام) در شرایطی که امام در نیشابور و در مسیر حرکت به مرو بودند، نشانه دیگری است که امام حتی قبل از ولایت‌عهدی از قدرت مرجعیت برخوردار بودند. نکته حائز اهمیت این است که این تعداد راوی نه در مدینه که سال‌ها محل سکونت امام بوده، بلکه در نیشابور تجمع پیدا کردند حال آنکه ایشان سابقه زندگی در این شهر را نداشتند و این گستره قدرت مرجعیت امام را نشان می‌دهد.

۳-۳-۲. قدرت تخصصی

معمولاً این نوع از قدرت، مؤثرترین نوع قدرت است. قدرت تخصصی امام رضا (علیه السلام) بیش از همه در مجالس مناظرات علمی بروز پیدا کرد. امام با برخورداری از این قدرت از فرصت طلایی پیش آمده به بهترین نحو استفاده کردند تا جایی که مأمون را مجبور به بازنگری رفتار خود در برگزاری مناظرات کرد.

حضور امام رضا (علیه السلام) در جلسات مناظره و بحث با علما و نمایندگان ادیان مختلف تنها پاسخگویی به مسائل فقهی، کلامی و... نیست؛ بلکه این جدال علمی نوعی مبارزه با خلفای عباسی نیز محسوب می‌شود! زیرا هر چند در ظاهر امام به یک مسئله فقهی یا کلامی پاسخ می‌دهد اما در واقع با پاسخ به آن مسئله، افکار و نظرات باطلی که در آن موضوع وجود داشت نیز تخطئه می‌شد؛ از جمله آن‌ها دیدگاهی است که حکومت از آن

طرفداری می‌کند؛ مانند اعتقاد به جبر یا مسئله قدیم یا حادث بودن قرآن؛ بنابراین ورود امام در مناظرات ورد عقاید مخالف، خود نوعی مبارزه است اما از جنس فرهنگی (خامنه‌ای، ۱۳۹۵: ۱۷).

برتری امام در مواجهه علمی با علمای تمامی فرق و ادیان، نشان داد قدرت تخصصی امام منحصر به فرد است و این انحصار، قدرت خبرگی و تخصص ایشان را بیشتر نمایان کرد. نمایش این قدرت، مأمون را نسبت به برگزاری مناظرات پشیمان کرد و موجب تغییر رفتار او شد تا جایی که سیاست فضای باز فرهنگی که در ابتدای ولایت عهده‌ی و با شروع جلسات مناظره شکل گرفته بود، به تدریج تغییر کرد و مأمون را که به دوست داشتن علم و دانش، تظاهر می‌کرد، مجبور کرد نقاب از چهره بردارد و سیاست انزوا و حصر فرهنگی ارتباطی امام را در پیش گیرد و حتی مجالس درس امام را تعطیل کند.

امام رضا (علیه السلام) مناظرات را که مأمون به منظور کاهش مقام و منزلت ایشان ترتیب داده بود، به فرصتی برای نشر و گسترش معارف دین تبدیل کردند. امام در این مناظرات، آنچنان دیدگاه‌های سیاسی خود را در مسئله خلافت و امامت مطرح کردند که بیش از هر عامل دیگری در افشای عدم مشروعیت مأمون تأثیرگذار شد. علمای شیعه معارفی را که تا آن روز جز در خلوت به زبان آورده نمی‌شد، در مجامع عمومی بر زبان می‌آوردند (همان: ۳۱۵). در نتیجه این رویارویی علمی امام و بروز قدرت تخصصی ایشان که اوج آن در مناظرات به وقوع پیوست، مأمون که در نظر داشت با قرار دادن امام در چالش‌های فکری و علمی از عظمت امام بکاهد، شکست خورد.

۳-۳-۳-۳. قدرت اطلاعاتی

قدرت اطلاعاتی یعنی داشتن اطلاعات مفید یا دسترسی به آن (رضاییان، ۱۳۸۵: ۴۰۵). به بیان دیگر، قدرت برخورداری از اطلاعاتی که دیگران ندارند، یا قدرت توزیع اطلاعات به عنوان ابزاری برای ایجاد تغییر که هر چه منحصر به فرد بوده، یا محدود به افراد خاصی باشد، اهمیت و تأثیرگذاری آن بیشتر نمایان می‌شود. امام رضا (علیه السلام) به واسطه برخورداری

از اطلاعات گسترده نسبت به شرایط مردم در سرزمین‌های اسلامی، از این اطلاعات در راستای متقاعد کردن مأمون برای اتخاذ تصمیم‌های صحیح و تغییر در استراتژی‌های حکومتی به‌خوبی استفاده کردند. اطلاعات دقیق امام از وضعیت کشور و سختی و فشاری که مردم در شهرهای مختلف به دلیل بی‌کفایتی کارگزاران حکومتی در آن شهرها داشتند و تبیین این شرایط برای مأمون موجب تغییر راهبرد وی در تغییر پایتخت حکومت از مرو به بغداد شد. اطلاع از وضعیت نابسامان بغداد و نگرش منفی که عباسیان به مأمون داشتند و فضل‌بن‌سهل آن‌ها را از مأمون مخفی نگاه داشته بود و همچنین افشای خیانت فضل برای به زیرکشدن مأمون از اریکه حکومت که امام صادقانه این اطلاعات را به مأمون رساند، باعث تغییر موضع مأمون نسبت به فضل گردید.

«اخبار غیبی» که امام در مواقع مختلف برای نزدیکان و حتی خود مأمون بیان می‌کرد، نشان دهنده بالاترین و منحصرترین نوع اطلاعاتی است که تنها در اختیار ایشان قرار داشت و امام با بیان آن‌ها از چهره متظاهران مأمون پرده برمی‌داشت. قدرت اطلاعاتی تنها در داشتن اطلاعات مهم نیست؛ بلکه استفاده به‌موقع از آن می‌تواند منجر به تغییر رفتارها و تصمیم‌های به‌هنگام گردد. امام به جهت برخورداری و استفاده به‌موقع از قدرت اطلاعاتی خود، نه تنها باعث تغییر در رفتار مأمون شد، بلکه ضمن بالا رفتن بصیرت مردم، آیندگان را نیز با ماهیت مأمون آشنا کرد.

۳-۳-۳-۴. قدرت قهریه

استفاده از قدرت قهریه توسط امام به صورت محدود و مانند به‌کارگیری سایر قدرت‌ها در راستای هدایت مخاطب است. یکی از مصادیق استفاده از قدرت قهریه در ماجرای خورده شدن حمیدبن‌مهران توسط دو عکس شیر به امر امام رضا (علیه‌السلام) است (ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۹۱-۳۹۵). امام با اِعمال این قدرت، علاوه بر آنکه آن شخص را به‌سزای رفتارهای زشت و تمسخرآمیزی که نسبت به امام می‌کرد، رساند، در عین حال مأمون را مجبور کرد تا یک‌بار دیگر اعتراف کند که خلافت حق امام و شایسته ایشان است.

اعمال انواع قدرت توسط امام علاوه بر آنکه نقشه‌های مأمون در مواجهه با ایشان را خنثی کرد و موجب تغییر در کنش‌های وی شد، شأن و عظمت امام را نیز در منظر مأمون و عموم مردم بالاتر برد و کارکرد بصیرت‌افزایی داشت. اعمال قدرت‌های یاد شده در مجموع، تظاهر مأمون را آشکار کرد و موجب شد او در مواجهه با امام دچار سردرگمی و حیرت شود.

۳-۴. کنش‌های مصلحت‌گرا

آخرین سنخ از کنش‌های امام رضا (علیه السلام) در مواجهه با تظاهر مأمون را می‌توان کنش‌های مصلحت‌گرا نامید. جنس این نوع کنش با سه کنش قبلی تفاوت دارد. تصور اولیه از مواجهه با تظاهر، تقابل خصمانه است، اما برخی کنش‌های امام با مأمون چنین تقابلی را به ذهن متبادر نمی‌کند. امام رضا (علیه السلام) همواره مصلحت بالاتری را مد نظر دارد و آن حفظ مصلحت کلان جامعه اسلامی است. از این رو گاهی حتی با بدترین فرد در عصر خود همکاری می‌کند و این وجه تمایز مواجهه با تظاهر در رویکرد اسلامی نسبت به رویکردهای دیگر است. در این رویکرد، تفاوت گفتمانی با شخص متظاهر موجب غفلت از مصالح کلان جامعه نمی‌شود؛ از این رو امام رضا (علیه السلام) گرچه حکومت مأمون را نامشروع می‌دانستند، اما هیچ‌گاه از ارائه مشاوره در جهت حفظ مصالح مردم و حتی حکومت مأمون دریغ نکردند. به عنوان نمونه بعد از مراسم ولایت‌عهدی به مأمون فرمودند: «ای امیر اخلاص با تو لازم و واجب است و غش و دورویی سزاوار مومن نیست. رأی صواب درباره شما این است که من و فضل بن سهل را از خویش دور سازی تا امرت سامان یابد» (همان: ۳۲۶). از این عبارت امام کاملاً روشن است که حتی در مواجهه با فرد متظاهر باید با صداقت رفتار کرد و کنش ما نباید با تظاهر و دورویی همراه باشد. اینکه امام از مأمون می‌خواهد که او را در حکومت خود وارد نکند، نه از این جهت که ایشان صلاحیت و شایستگی لازم را نداشتند؛ بلکه از این جهت است که وقتی مأمون امام را به ولایت‌عهدی نصب کرد، عباسیان از او خشمگین شدند و در بغداد مجمعی تشکیل دادند و مأمون را از خلافت خلع و ابراهیم بن مهدی را به جای او نصب کردند؛ از این رو امام برای خیرخواهی و قوام یافتن حکومت از مأمون می‌خواهد او و فضل بن سهل را که

عباسیان با او نیز میانه خوبی نداشتند از حکومت دور نگه دارد تا زمینه اختلافات میان او و عباسیان برطرف شود (همان: ۳۲۷).

خیرخواهی دیگر امام نسبت به حکومت مأمون در قضیه خیانت فضل بن سهل مصداق پیدا کرد. مأمون به فضل بن سهل اطمینان زیادی داشت و این سبب شده بود، فضل برخی تصمیم‌ها را به دور از چشمان مأمون بگیرد و او را از برخی وقایع بی اطلاع بگذارد؛ مثلاً فضل اوضاع بغداد را برای مأمون خوب توصیف می کرد در حالی که شرایط بغداد نابسامان بود و عباسیان نسبت به مأمون کینه داشتند. به تدریج قدرت فضل تا بدان جا رسید که علیه مأمون توطئه‌ای را طرح ریزی کرد و روزی به همراه هشام بن ابراهیم نزد امام رضا (علیه السلام) آمد و در جلسه خصوصی به ایشان گفت که ما تصمیم داریم مأمون را به قتل برسانیم تا حکومت برای شما باشد و حق به جای خود بازگردد. امام به پیشنهاد خائنانه او اعتنایی نکرد، بلکه به آن‌ها بد گفت و فرمود که شما کفران نعمت کردید. وقتی فضل واکنش منفی امام را دید، با تغییر موضع قبلی خود گفت: «ما این مطالب را برای امتحان شما گفتیم و می خواستیم شما را بیازماییم.» امام فرمود: «دروغ می گویند و در قلبتان همان است که بر زبان آوردید؛ إلا اینکه مرا موافق خود نیافتید.» فضل برای جلوگیری از افشای توطئه خود پیش مأمون رفت و گفت من برای آزمایش ابوالحسن چنین گفت و گویی با او داشتم. در واقع، فضل خود را اینچنین تبرئه کرد. امام رضا (علیه السلام) بعد از اینکه فضل از نزد مأمون بیرون آمد، با مأمون ملاقات کرد و حقیقت ماجرا را برای او بیان و سفارش کرد که از فضل ایمن نباشد. مأمون وقتی موضوع را از امام رضا (علیه السلام) شنید، یقین کرد حضرت راست می گوید (همان: ۳۸۱-۳۸۳)؛ بنابراین امام رضا (علیه السلام) با پیشنهاد فضل که می خواست با ایشان هم دست شود و مأمون را از خلافت خلع کند، مخالفت کرد و حتی مأمون را از خیانت فضل آگاه ساخت. کنش صادقانه امام نشان می دهد ایشان حتی در مواجهه با دشمن متظاهر خود با صداقت رفتار کرده است. امام همچنین وقایعی را که فضل بن سهل درباره اوضاع بغداد از مأمون پنهان داشته بود به او اطلاع می دهد و می گوید فضل به تو دروغ گفته (همان: ۵۰۷).

امام گاهی مأمون را به جهت رعایت نکردن مصلحت مسلمین سرزنش می کرد، با وجود این برای حفظ مصلحت مسلمین به او مشاوره می داد. ایشان در برخورد با شادمانی

مأمون از فتح یکی از دهات کابل می‌فرماید: «آیا فتح قریه‌ای از قریه‌های اهل شرک تو را خشنود می‌کند؟ از خدا در مراعات امت محمد ﷺ و مأموریتی که خدا به تو داده بترس. سرزمین‌هایی که بر آن‌ها حکومت داری ضایع گذاشته‌ای و به امورشان رسیدگی نمی‌کنی و کسانی را بر مردم حاکم کرده‌ای که برخلاف آنچه خدا فرموده بر آنان حکومت می‌کنند. تو در این سرزمین نشسته‌ای و از مدینه دارالهجریه غافل شده‌ای. مهاجر و انصار در آنجا مظلوم واقع شده‌اند و با بودن تو به آنان ظلم و تجاوز می‌شود و دادرسی ندارند. کسانی که بر آنان مسلط هستند هیچ ملاحظه‌ای درباره مؤمنین ندارند و تو از وضع و حال آن‌ها خبر نداری. روزگاری بر مردم مظلوم آن سامان می‌گذرد که کاملاً در مشقت و بدبختی می‌گذرانند و از نفقه و مخارج خود عاجزند و کسی را نمی‌یابند که از حال پریشان خود به او شکایت کنند و دست‌شان به تو نیز نمی‌رسد. از خدا بترس و به امور مسلمانان رسیدگی کن و آن را به دیگران وانگذار؛ زیرا خداوند از کارهای تو سؤال خواهد کرد. پس از این سرزمین خارج شو و در منطقه اجدادت سکنی گزین» (همان: ۳۶۴-۳۶۵). مأمون نیز نظر امام رضا (علیه السلام) مبنی بر انتقال مرکز حکومت را پذیرفت و دستور داد برای رفتن به عراق آماده شوند گوشزد کردن مصالح مسلمین به مأمون نشان می‌دهد شیوه عمل امام حتی در مواجهه با دشمن خود کاملاً صادقانه است و تخاصم گفتمانی باعث نمی‌شود خیرخواهی در راستای حفظ مصالح مسلمین نسبت به متخاصم ترک شود.

۴. عمل بر اساس مشیت خداوند

آخرین و مهم‌ترین نکته برای فهم سازوکار عمل امام رضا (علیه السلام) در مواجهه با مأمون این است که از یک منظر کلان، کنش‌های امام در دایره «مشیت الهی» صورت می‌گیرد. در واقع، مشیت الهی بر تمامی کنش‌های امام رضا (علیه السلام) سایه افکنده و حاکم بر آن‌هاست. دو نمونه زیر شاهی است بر این مطلب که امام همواره تسلیم مصلحت و خواست خداوند است.

در ماجرای خورده شدن حمیدبن مهران توسط دوشیر، وقتی مأمون به هوش آمد، خطاب

به امام گفت: این خلافت از آن جد شما بوده و پس از ایشان برای شما فرزندان اوست. اگر می‌خواهید من از این مقام کناره‌گیری می‌کنم و آن را به شما می‌سپارم؟ امام رضا (علیه السلام) پاسخی به مأمون دادند که نشان می‌دهد اساس کنش‌های ایشان بر خواست و مشیت الهی بنا شده است. حضرت فرمود: «اگر چنین چیزی می‌خواستم تورا مهلت نمی‌دادم و از تو تمنا و خواهش نمی‌کردم، بلکه از خدای خود می‌خواستم، ولی خداوند تعالی در این عمل، مصلحتی دارد و من را امر فرموده که اعتراضی بر تو نداشته باشم، چنانکه یوسف را تحت فرمان فرعون مصر قرار داد» (ابن بابویه، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۹۴-۳۹۵). امام همچنین وقتی برخی یاران‌شان نسبت به مناظراتی که مأمون در مقام دفاع از ولایت امام علی (علیه السلام) انجام می‌داد دچار شبهه شده بودند، این‌گونه فرمودند: «فریب این‌گونه کارهای مأمون را نخورید. به خدا سوگند جز او قاتل من نیست ولیکن من چاره‌ای جز صبر و شکیبایی ندارم تا اینکه مدت عمرم به سر آید» (همان: ۴۳۳) یعنی امام می‌داند اراده خداوند این است که در برابر مأمون، مأمور به صبر و مداراست و همین‌گونه عمل می‌کند.

از این دو عبارت امام رضا (علیه السلام) این ویژگی مهم درباره کنش امامان معصوم (علیهم السلام) به طور عام و امام رضا (علیه السلام) به طور خاص قابل استفاده است که تمامی کنش‌های زبانی و غیرزبانی امام در دایره «مشیت الهی» انجام می‌شود. یعنی امام به‌رغم توانایی بر انجام هر کاری از جمله تسلط بر مأمون یا استفاده از قدرت اعجاز برای رسیدن به هدف، اما انجام هرگونه کنش را منوط به قرارداشتن آن در دایره مشیت خداوند می‌داند. امام خود را تسلیم محض خواست خدا می‌داند و این تفاوت مهم کنش امام معصوم (علیه السلام) با کنش صاحبان قدرت‌های مادی است که برای رسیدن به منافع زودگذر دنیا از هر وسیله‌ای از جمله از نقاب تظاهر استفاده می‌کنند.

۵. جمع‌بندی

کنش‌های زبانی و غیرزبانی امام رضا (علیه السلام) در مواجهه با کنش‌های متظاهران مأمون را می‌توان در قالب چهار نوع کنش خلاصه کرد. از بررسی و تأمل در آن‌ها می‌توان الگوی

مواجهه امام رضا (علیه السلام) با گفتمان متظاهرانۀ مأمون را کشف کرد.

۱. کنش‌های غیریت‌ساز

از اهداف مهم مأمون در مواجهه با امام رضا (علیه السلام) «هم‌ارز» نشان دادن گفتمان خود با ایشان است. امام در مواجهه با مجموعه کنش‌های متظاهرانۀ او، با انجام کنش‌های زبانی و غیرزبانی گوناگون، زنجیره تفاوتی را شکل دادند تا «غیریت و تفاوت گفتمانی» موجود میان گفتمان خود با گفتمان مأمون را بر همگان آشکار سازند. در این باره، امام از یک سو با کنش‌های کلامی از طریق تولید گفتار یا نوشتار به هر شکلی از جمله سخنرانی، نقل حدیث، مناظره علمی، درد دل با یاران و نزدیکان، بیان اخبار غیبی، دعا و شکوه به درگاه خداوند و از سوی دیگر با کنش‌های غیرکلامی مانند کیفیت وداع اندوه‌بار با کعبه، حرم پیامبر (صلی الله علیه و آله) و خانواده خود در مدینه، طولانی کردن فرایند اجباری پذیرش ولایت‌عهدی، حالت حزن و اندوهی که پیوسته در دوران ولایت‌عهدی از حکومت داشتند و از همه مهم‌تر ورود نکردن در امور حکومتی به گونه‌ای که ولایت‌عهدی را به صورت یک منصب تشریفاتی تبدیل کردند، غیریت و تفاوت گفتمانی میان خود و مأمون را به طور کامل آشکار کردند. امام با «شالوده‌شکنی» از گفتمان مأمون در مذاکرات ولایت‌عهدی و شرط‌هایی که برای پذیرش این منصب قرار دادند، علاوه بر اینکه بر تفاوت گفتمانی میان خود و مأمون تأکید کردند، مشروعیت سیاسی مأمون را نیز به چالش کشیدند و بر هویت یکسانی که مأمون تلاش داشت با ایجاد هم‌ارزی میان گفتمان خود و امام ایجاد کند، خط بطلان کشیدند و هویت خود را برگرفته از پیامبر (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت او معرفی کردند.

۲. کنش‌های افشاگرانه

گام دوم در مواجهه با کنش‌های متظاهرانۀ مأمون، افشاگری است. استفاده از کنایه‌ها، اقرارهای مأمون، القاب و صفات منفی برای مأمون، نفرین او، نترسیدن از حق‌گویی و انتقاد صریح از مأمون، بهره‌گیری از زبان شعر در قالب حمایت از دعبل در افشای تظاهر

مأمون، بخشی از کنش‌های امام به منظور شناساندن ماهیت حقیقی مأمون و کنش‌های متظاهران اوست.

۳. کنش‌های بصیرت‌افزا

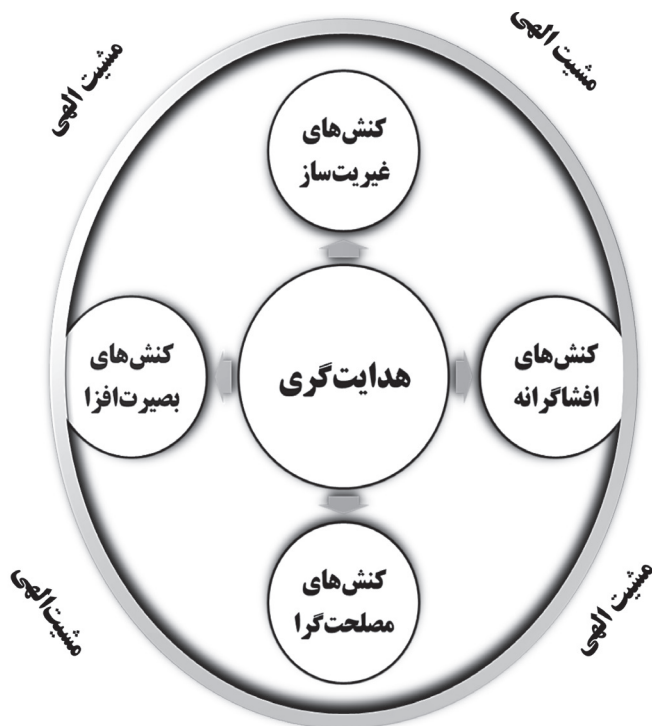
گام سوم برای خنثی کردن کنش‌های متظاهران مأمون، معطوف به افزایش بصیرت و معرفت مردم صورت گرفته است. آگاه‌سازی خواص و سپس افکار عمومی، پاسخگویی به شبهات، تربیت شاگردان، ظهور کرامت‌ها، بیان برخی اخبار غیبی، حمایت از دعبل به مثابه زبان گویای امام در راستای افزایش بصیرت افکار عمومی، استفاده از منابع مختلف قدرت، از جمله کنش‌هایی است که امام برای بالا بردن بصیرت و آگاهی مردم استفاده کرده‌اند. البته بخشی از آن‌ها به صورت مستقیم بوده مانند پاسخگویی امام به شبهات، اما بخشی دیگر به صورت غیرمستقیم است. مثلاً امام با حمایت از دعبل یا تربیت شاگردان، به واسطه آن‌ها به مقابله با تظاهر پرداخته‌اند.

۴. کنش‌های مصلحت‌گرا

امام در کنش‌های خود همواره حفظ مصالح مسلمین را مد نظر داشتند. نقد سازنده، خیرخواهی و مشورت دادن ایشان به حکومت، استفاده از قدرت اطلاعاتی و احاطه ایشان به شرایط و وضعیت مردم در سرزمین‌های اسلامی و بیان توصیه‌هایی به مأمون برای بهبود اوضاع در این راستا ارزیابی می‌شود. نکته بسیار مهم که از مجموع مواجهه امام با مأمون استفاده می‌شود این است که امام هیچ‌گاه از خیرخواهی برای حکومت مأمون و مصالح مسلمین دریغ نکردند. این سنخ از کنش‌های امام بر سه نوع کنش دیگر حاکم است.

در نهایت اینکه روح حاکم بر این چهار کنش هدایت‌گری است که هم ناظر به شخص متظاهر است و هم شامل توده مردم می‌شود. به بیان دیگر، در برابر کنش متظاهران که از مأمون صادر می‌شد کنش امام را باید کنش معطوف به هدایت نامید. امام در همه کنش‌هایش هدایت مخاطب را مد نظر قرار می‌دهد؛ اگر انتقاد می‌کند، اگر در میدان

بحث و مناظره شرکت می‌کند، اگر به نماز عید و باران می‌ایستد، اگر اعمال قدرت می‌کند، اگر اخبار غیبی و کرامتی ظاهر می‌کند و... در همه موارد هدف هدایت مخاطب است و تفاوتی نمی‌کند که مخاطب او از شیعیان و یاران نزدیک او باشد یا از دشمنان او. البته سطوح این هدایت به تناسب مخاطبانی که در مواجهه با امام قرار می‌گیرند متفاوت است و هر مخاطبی به تناسب ظرفیت و سطح معرفت خود از جریان هدایت امام استفاده می‌کند. امام رضا (علیه السلام) در نهایت با شهادت خود موجب شدند مأمون به سیره خلفای قبلی عباسی برگردد و نقاب تظاهر را از چهره او برداشتند. شهادت ایشان باعث هدایت شیعیان و عموم حق جویان و محققان در طول تاریخ شد؛ اگر شهادت امام رضا (علیه السلام) نبود و مأمون همچنان به شیوه متظاهران قبلی رفتار می‌کرد، امروز معلوم نبود قضاوت ما درباره مأمون چگونه باشد. پیشنهاد می‌شود با تأسی از سیره امام رضا (علیه السلام)، نحوه مواجهه با تظاهر در شرایط امروز دست‌مایه مقاله‌ای قرار گیرد.



الگوی مواجهه امام رضا (علیه السلام) با کنش‌های متظاهران مأمون



منابع و مآخذ

- قرآن کریم.
- ابن بابویه، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۷۶). *الأمالی صدوق*. ترجمه محمد باقر کمره‌ای. تهران: کتابچی.
- _____ (۱۳۸۷). *عیون/ اخبار الرضا*. ج ۱ و ۲. ترجمه حمید رضا مستفید و علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۲). *کشف الغمه فی معرفه الأئمه*. ترجمه و شرح علی بن حسین زواره‌ای. ۳ جلدی. تهران: انتشارات اسلامیة.
- افجه، سید علی اکبر. (۱۳۸۵). *مبانی فلسفی و تئوری‌های رهبری و رفتار سازمانی*. تهران: سمت.
- انواری، محمدرضا. (۱۳۹۹). «تحلیل کنش‌های متظاهرانۀ مأمون در مواجهه با امام رضا (علیه السلام)». *فصلنامه تاریخ اسلام*. ش ۸۳. سال ۲۱. صص: ۱۶۷-۲۰۴.
- بحرانی، شیخ عبدالله. (۱۳۸۸). *عوامل العلوم*. قم: انتشارات مؤسسه امام مهدی (علیه السلام).
- پارسانیا، حمید. (۱۳۹۱). *جهان‌های اجتماعی*. قم: کتاب فردا.
- خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۹۵). *انسان ۲۵۰ ساله: بیانات مقام معظم رهبری درباره زندگی سیاسی - مبارزاتی ائمه معصومین*. چاپ شصت و سوم. قم: موسسه ایمان جهادی.
- رایبیز، استیفن پی. (۱۳۸۶). *مبانی رفتار سازمانی*. ترجمه علی پارساییان و سید محمد اعرابی. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- رضاییان، علی. (۱۳۸۵). *مبانی مدیریت رفتار سازمانی*. تهران: سمت.
- ریتزر، جورج. (۱۳۹۲). *مبانی نظریه جامعه‌شناختی معاصر و ریشه‌های کلاسیک آن*. ترجمه شهناز مسمی پرست. تهران: نشر ثالث.
- _____ (۱۳۸۸). *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*. ترجمه محسن ثلاثی. چاپ چهاردهم. تهران: علمی.
- صدر، سید محمد باقر. (۱۴۲۸ق). *المدرسه القرآنیة*. قم: مرکز الابحاث والدراسات التخصصیه للشهید صدر.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). *الأمالی*. قم: دار الثقافة.
- علی احمدی، علیرضا؛ رحیمی وردوق، بنول. (۱۳۹۸). *روش‌شناسی ترکیب و یکپارچه‌سازی نتایج مطالعات کمی/ کیفی و تولید دانش تفسیری*. تهران: تولید دانش.
- قلی‌زاده، مصطفی. (۱۳۸۰). *دعبل خزاعی شاعر داربر دوش*. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *اصول الکافی*. مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الأئمه الأطهار*. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مفید، محمد بن نعمان. (بی‌تا). *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*. ترجمه سید هاشم رسولی محلاتی. تهران: اسلامیة.
- مورهد، گرگوری و گریفین، ریکی. (۱۳۸۵). *رفتار سازمانی*. ترجمه سید مهدی الوانی و غلامرضا معمارزاده. تهران: مروارید.
- نجفی، موسی. (۱۳۹۷). *تمدن رضوی: مؤلفه‌های تمدن‌ساز در مکتب سیاسی امام رضا (علیه السلام)*. اصفهان: آرما.
- واعظی، احمد. (۱۳۸۰). *درآمدی بر هرمنوتیک*. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- _____ (۱۳۹۰). *نظریه تفسیر متن*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- یورگنسن، ماریان؛ فیلیپس، لوئیز. (۱۳۸۹). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*. ترجمه هادی جلیلی. تهران: نشر نی.



تبیین عرفانی حقیقت خدمت و درجات آن

مقاله پژوهشی

در آستان معصوم (علیه السلام)

دریافت: ۱۴۰۰/۵/۲۷ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۲۱

امیر جوان آراسته^۱، اصغر نوروزی^۲، حبیب‌الله کیخا^۳

چکیده

خدمت و خدمت‌گزاری از موضوعات ارزشمندی است که در منابع عرفانی از آن با عنوان خدمت به مشایخ و بهره‌مندی از وجود مرشد و مراد تا کامل‌ترین آن‌ها یعنی ولی خدا و انسان کامل یاد شده است. در این پژوهش کوشیده‌ایم به روش توصیفی تحلیلی، حقیقت خدمت و درجات آن را با رویکردی عرفانی بیان کنیم و کارکردهای سلوکی آن را در آستان مبارک معصوم (علیه السلام) روشن سازیم. خادم، متخادم و مستخدم، درجات خدمت در عرفان‌اند که در میان آن‌ها «خادم»، محبوب مخدوم و مقرون به قرب حضرت حق است. بر اساس این پژوهش، در سیر سلوکی عرفانی به مدد معصوم (علیه السلام) در جایگاه انسان کامل، خدمت‌گزاری «خادم»، می‌تواند به فنای او در مخدوم تا بقای بعد از فنا و دستگیری و ارشاد خلق منجر شود. شرط این سلوک، معرفت به مقام انسان کامل، اطاعت‌پذیری، عشق‌ورزی، ارادت و حضور قلب در محضر معصوم (علیه السلام) است که خادم را از نظر رفتاری اخلاقی و عملی شبیه مخدوم می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: خدمت، خادم، معصوم (علیه السلام)، عرفان، سلوک.

۱. استادیار گروه عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول): amjavan@gmail.com

۲. استادیار گروه دایره‌المعارف مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره): anorouzi@iki.ac.ir

۳. دانشجوی دکترای عرفان اسلامی و اندیشه امام خمینی (ره)، دانشگاه ادیان و مذاهب: H.keikha@urd.ac.ir

مقدمه

خدمت و خدمت‌گزاری به خلق از جمله اموری است که سالک راه را در رسیدن به مطلوب کمک می‌کند و راه او را آسان می‌سازد. بهترین نمونه خدمت‌گزاری نیز در خدمت به معصوم (علیه السلام)، به عنوان مصداق انسان کامل جلوه‌گر می‌شود؛ خدمتی که می‌تواند زمینه طی مراحل سلوک عرفانی را در محضر آن ولی الله اعظم فراهم کند. خادم به قصد تقرب الی الله، همه وجود و دارایی‌اش را تقدیم انسان کامل و محبوب و مطلوب ایشان می‌کند. در این میان چون قصد او از خدمت همراه با شفقت و منفعت‌رسانی به خلق، فقط رضای الهی است، پس در واقع خدمت به خدا می‌کند؛ چراکه خدمت به چکیده و عصاره عالم، خدمت و تقرب به خدا به‌شمار می‌رود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۱۹۶).

نگارندگان در این نوشتار کوشیده‌اند با بررسی منابع عرفانی و بهره‌گیری از آن‌ها، خدمت‌گزاری توأم با تصفیه و خلوص نفس را در قالبی سلوکی برای خادم تبیین کنند. این شیوه خدمت‌گزاری با هدف رفع نیاز خلق و بدون کم‌ترین بهره‌نفسانی، فقط برای جلب رضای مخدوم و تقرب به خداست. در این تحقیق، خادم پس از حفظ و تقویت مؤلفه‌های خدمت، بعد از مقام فقر و فنا به مرحله دستگیری و ارشاد خلق و بقای بعد از فنا می‌رسد. این جایگاه گرچه اختصاص به انبیا و اولیای الهی دارد، اما با بهره‌گیری از آن ظرفیت‌های عظیم، می‌تواند در سطحی رقیق‌تر برای محبان و پیروان ایشان هم امکان‌پذیر باشد.

انبیای الهی از حضرت آدم (علیه السلام) تا خاتم الانبیا (صلی الله علیه و آله) در خدمت‌گزاری به خلق همواره الگو بوده‌اند و در این راه رنج فراوان برده‌اند. آنان برای راهنمایی و هدایت انسان‌ها لحظه‌ای از خدمت غافل نبودند تا جایی که گاه نزدیک بود از اندوه زیاد برای خلق، جان‌شان را از کف بدهند (کهف، ۶). این دغدغه‌ها، ایثارگری‌ها و جان‌فشانی‌ها برای دستگیری و ارشاد، گونه‌ای از خدمت به خلق بود. عرفا نیز برای اولیا، پیران و مشایخ، مراتبی همچون اقطاب، نقبا، اوتاد، ابرار، ابدال و اخیار قائل بوده‌اند؛ اما در هر دوره، فقط یک نفر را به عنوان قطب می‌شناخته‌اند که بالاتر از همه، یگانه عصر و محور گردش عالم به‌شمار

می‌رفته است (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۹۲). در میان اولیا و مشایخ از اهل معرفت می‌توان به ابوسعید ابوالخیر، خواجه عبدالله انصاری، ابوعبدالله محمد بن خفیف شیرازی، ابوحامد محمد غزالی و... اشاره کرد که همواره برای خود مریدانی در خدمت داشته‌اند و اصول و فنون طریقت و حتی خدمت به مشایخ و خدمت به خلق را به ایشان تعلیم می‌داده‌اند.

در بیوت مطهر معصومین (علیهم‌السلام) بزرگانی چون سلمان فارسی، کمیل بن زیاد، میثم تمار، فضه، قنبر، مالک اشتر و اباصلت از وجود مبارک آنان کسب فیض کرده‌اند. بعضی از آنان چون سلمان فارسی، کمیل، مالک اشتر و اباصلت، اگر چه از اصحاب و یاران نزدیک معصوم (علیه السلام) بودند، با این حال افتخار خدمت‌گزاری آن‌ها و مهمانان و مراجعانشان را نیز داشته‌اند. اکنون نیز در آستان‌های منور و مراقد مطهر آن ذوات مقدسه، خادمان مخلصی هستند که در محضر آن بزرگواران، به رفع حوائج، مشکلات، رتق وفتق امور و رسیدگی به مراجعان و مهمانان آن حضرات می‌پردازند. هدف این پژوهش، تبیین حقیقت خدمت، درجات و نیز کارکردهای سلوکی آن است که می‌کوشیم آن را در قالب پاسخ به این دو سؤال بیان کنیم:

۱. خدمت عارفانه و درجات آن چیست؟ ۲. این نوع خدمت در آستان معصوم (علیه السلام) چه رهاوردی برای خادم دارد؟

پیشینه پژوهش

خدمت‌گزاری با هدف رسیدن به سعادت و جلب رضایت الهی، مورد تأکید اسلام است و در قرآن و روایات به آن اشاره شده است. همچنین پژوهش‌های گوناگونی نیز به این موضوع پرداخته‌اند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از: میری خضری (۱۳۹۱)، در باب اهمیت خدمت به زائران از دیدگاه اسلام؛ علوی (۱۳۹۳)، با موضوع معرفی جون، غلام امام حسین (علیه السلام) و بیان ویژگی‌های خادمی ایشان؛ مردیها با موضوع آسیب‌شناسی برخورد‌های اجتماعی خادمان و بیان ویژگی‌های خادم مسجد؛ نیلی‌پور (۱۳۹۶)، در باب آداب خدمت‌گزاری در حرم مطهر رضوی.

افزون بر این، مقاله‌هایی نیز با موضوع خدمت، به رشته تحریر درآمده است که از آن جمله می‌توان به این دو اشاره کرد: یوسفیان (۱۳۸۳) با موضوع اخلاقی بودن خدمت‌رسانی از دیدگاه اسلام و معیارهای ارزشمندی آن؛ آخوندی (۱۳۹۷) با موضوع بررسی خدمت‌گزاری از نگاه قرآن و معصومین (علیه السلام) و ارزش خدمت‌رسانی روحانیان محترم. در همه این آثار، موضوع «خدمت» به معنای عام آن در نظر گرفته شده و ناظر به خدمت به خلق از نگاه اهل بیت (علیهم السلام) بوده و هیچ کار مستقلی در باب خدمت به معصوم (علیه السلام) و در آستان ایشان با رویکرد عرفانی منتشر نشده است.

۱. حقیقت خدمت

«خدمت» در لغت به معنای کار کردن، یاری رساندن، مساعدت کردن و سود رساندن به دیگری است. به آن کس که خدمت می‌کند «خادم» می‌گویند؛ چون با خدمتش گرد مخدوم طواف می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۱۶۳؛ بستانی، ۱۳۷۵: ۳۵۸). در زبان عربی نیز کلمه «الْخَدَم» به معنای غلام یا کنیز است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲: ۱۶۶).

در پیشینه خدمت، شاید بتوان اول خدمت‌گزار عالم را به تعبیری وجود مقدس حق تعالی دانست که طبق آیات پرشمار قرآن کریم، عالم را مخصوص انسان به عنوان موجود برتر خلق و اسباب و لوازم زندگی او در دنیا و آخرت را برای او فراهم کرده است؛ چنانکه مطابق آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (الاسرا، ۷۰)، برای فرزندان آدم در خشکی و دریا مرکب تهیه و از غذاهای لذیذ و پاکیزه روزی قرار داده شده است. این سیطره انسان بر آسمان‌ها و زمین برای عبادت و بندگی او نشانه این خدمت الهی است. از طرفی به انسان نیز تأکید شده که خدمت‌گزاری را از راه‌های گوناگون مانند انفاق بین خود رواج دهند و با خدمت و دستگیری از دیگران با مال و قلم و زبان و قدم، نیازها و گرفتاری‌های یکدیگر را برطرف کنند (بقره، ۲۷۳؛ حشر، ۸) و این‌ها همه خدمت عام است، اما در اصطلاح عرفا که به حقایق باطنی پدیده‌ها نظر دارند، خدمت، تلاش برای یاری رساندن یا رسیدگی

به خلق الله را گویند و حظ و بهره‌اش نیز آن است که خادم، خدمت خود را منتی از سوی خدا و حقی برای او ببیند. این سنت خداست با اهل سلوک که بارقه‌های انوار معرفتش تنها هنگامی بر اهل سلوک می‌تابد که همه همتشان خدا باشد و از دیدن عمل خود فانی شوند (کاشانی، ۱۴۲۶ق، ج ۲: ۵۳۰). در بیان ابن عطاء، خدمت در کنار معرفت و عبادت و عبودیت، خود به تنهایی علم است (الجنید بغدادی، ۱۴۲۵ق: ۹۶؛ مکی، ۱۴۲۴ق: ۵۹). گاهی همه مکتب عارف را بخشش و ایشار و تشرف به خدمت اختیار دانسته‌اند (ابو نعیم اصفهانی، ج ۲: ۶۱) که منظور، خدمت به اولیاست. در سخن ابونعیم هم می‌خوانیم: «حَسْبُكَ مِنَ الدُّنْيَا شَيْئَانِ: خِدْمَةُ وَلِيِّ وَصُحْبَةُ فَقِيرٍ» (ابونعیم اصفهانی، ج ۱۰: ۳۵۴). در منابع عرفانی خدمت به پیران، مشایخ و اولیا از ارکان سلوکی مریدان بوده است؛ به‌طوری که سلمی، حرص و ولع برای خدمت مشایخ را از جمله آداب اکتسابی عارفان می‌شمرد (السلمی، ۱۴۱۴ق: ۱۶۳) و در جای دیگری آن را از نشانه‌های عارف بیان می‌کند (همان: ۳۰۹). تا زمانی که این خدمت برای رضای خدا باشد، خدمت به خداست و دنیا در خدمت کسی است که به خدا خدمت می‌کند؛ چنان که اگر به دنیا خدمت کند دنیا او را خادم خویش می‌سازد (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۵: ۱۸۴۴؛ مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۵۰). از این رو حقیقت خدمت را باید بزرگ داشت که گفته‌اند: «خوار داشتن خدمت، خوار داشتن مخدوم است» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۵: ۲۲۸۱) و ترک تقصیر در خدمت، نشانه بندگی (الخرگوشی، ۱۴۲۷ق: ۱۷۴) و مراعات آن از نشانه‌های عبودیت به‌شمار می‌رود (همان). از نظر سهروردی خادم کسی را گویند که در حضور مرشد و به فرمان او به افرادی که در محضر او رفت‌وآمد می‌کنند خدمت می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۷۱). این خدمت به‌گونه‌ای بوده است که برای هر کاری، خادمی مخصوص همان خدمت معین می‌کردند و مراقب بودند فردی که وارد می‌شود بدون خدمت نماند. از طرفی اگر خدمتی نبود، به خادمان حاضر انعامی داده می‌شد تا فرصت خدمت‌گزاری صادقانه و خالصانه از آنان سلب نشود (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۶۹-۱۷۰؛ باخرزی، ۱۳۸۳: ۱۳۳)؛ بنابراین خادم در اصطلاح اهل معرفت به کسی گفته‌اند که وقت خود را پس از ادای فرایض، صرف خدمت به فقیر و طالب حقی می‌کند که از اموال و اسباب دنیوی نصیبی ندارد، اما در طلب

فضل و رضوان الهی ترک وطن کرده است و برای رفاه حال او می‌کوشد. این خدمت را مقدم بر نوافل عبادات دانسته‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳۸؛ کاشانی: ۱۱۹) و در روایات هم به آن تصریح کرده‌اند؛ چنان‌که در روایتی از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، نقل شده است که ثواب خدمت روزه گشایندگان، در خیمه‌زدن و آبدادن مرکب‌ها و... بیش از ثواب روزه‌داران خواهد بود (باخرزی، ۱۳۸۳: ۱۲۹-۱۳۰).

۲. درجات خدمت در عرفان

در عرفان اگرچه اصل خدمت به مخدوم، چنان‌که از هر جهت دغدغه و تشویش خاطری نداشته باشد، قداست و اهمیت دارد، ولی برای خدمت‌گزاری در جاتی قائل‌اند که هر درجه، نیت و هدف خدمت‌گزار را نشان می‌دهد. مستخدم، متخادم و خادم، سه درجه از خدمت‌گزاری در عرفان است که هر یک تعریفی دارد:

«مستخدم» سطحی‌ترین درجهٔ خادمی را گویند؛ او کسی است که بدون اجر و مزد خدمت نمی‌کند و در حقیقت در ازای دریافت حقوق به خدمتی گمارده می‌شود و اگر حقوق او قطع شود، ترک خدمت می‌کند. این نوع از خدمت که در عرف جامعه هم شهرت دارد، گرچه از راه‌های کسب معیشت و دارای مراتب است، اما به لحاظ عرفانی و با نظر به حذف نیات اخروی خدمت‌گزار، پایین‌ترین درجه از خدمت به‌شمار می‌رود. به تعبیر باخرزی: «کسی را که در خدمت فقرا بایستانی و تونیز مرافق جمع به او گذاری یا وقف قوم را به او تسلیم کنی و او به جهت نصیبه‌ای که بیابد یا حظی عاجل که در این عالم به او رسد خدمت کند، یا در خدمت چنان باشد که اگر آن رفیق و نصیبه او را از آنجا ببری و منع کنی، او خدمت نکند و ترک کند، یا خدمتی که از آن اوست و در ذمهٔ اوست کسی دیگر را می‌فرماید، این چنین کس خدمت نفس خود کرده باشد و طالب حظ خود بوده باشد و از برای کار و منفعت خود و نصیب خود ایستاده. خادم فقرا نباشد که "الْخَادِمُ بِلَا نَصِيبٍ"» (باخرزی، ۱۳۸۳: ۱۳۱؛ السکندری، ۱۴۲۶ق: ۱۵؛ کاشانی: ۱۲۳؛ جامی، ۱۸۵۸: ۱۶). پس مرتبهٔ مستخدمی را در عرفان، مرتبه‌ای مادون و به دلیل غلبهٔ نفس و حظ

و بهره‌های شخصی مذموم خوانده‌اند. مستخدم با دریافت اجرت، در عمل، خدمتش را مبادله کرده و مانند آن را دریافت کرده است. چنین کسی در واقع مخدوم است؛ بنابراین نمی‌توان در عرفان برای این نوع از خدمت که شخص نه برای جلب رضای خدا می‌کوشد و نه رنج خدمت بدون مزد را به جان می‌خرد، ارزش یا اعتباری لحاظ کرد. البته باید در نظر داشت که خدمت مستخدم با هدف کسب معاش برای خود و اهل خانه‌اش از عیال و اولاد، به شرط سستی نکردن در خدمت برابر با پاداش دریافتی، نه فقط مذموم نیست، بلکه به لحاظ معرفتی و بر اساس روایاتی چون فرمایش امام صادق (علیه السلام) مورد تحسین و توصیه بزرگان دین نیز بوده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ۷۶).

«متخادم» درجه دیگری از خدمت در عرفان را گفته‌اند که خدمت او خالی از هوای نفس نیست و گاهی امیال نفسانی بر او غالب شده و وی را از حقیقت خدمت دور می‌سازد. در زبان عربی یکی از معانی باب تفاعل، تظاهر و تشبیه است، مانند تمارض به معنای خود را به مریضی زدن. واژه تخادم نیز از باب تفاعل در ثلاثی مزید، یعنی خود را شبیه خادم کردن. این واژه از این جهت به کار رفته است که متخادم با شبیه کردن عمل خود به خادم، خدمتش را خالصانه وانمود می‌کند؛ حال آن که اغراض دنیایی در قصد و نیت او نهفته است. باخرزی می‌گوید: «کسانی که نیت را از شوائب نفس خالص نمی‌توانند کردن یا نمی‌دانند و به خادمان تشبیه می‌کنند و متصدی خدمت فقرا می‌گردند و به حسن ارادت در کار خدمت می‌درآیند، ایشان را آن مرتبه خادم نباشد. لکن ثواب خدمت آمیخته با حظ نفس باشد و این کس را متخادم گویند» (باخرزی، ۱۳۸۳: ۱۳۰). سهروردی به خلاف عقیده باخرزی، خدمت متخادم را خالی از هوای نفس می‌داند، اما معتقد است متخادم به مرحله زهد نرسیده است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۷۶؛ جامی، ۱۸۵۸: ۱۶). اگرچه در تعریف سهروردی و باخرزی از متخادم، تفاوت‌هایی به چشم می‌خورد، اما هر دو متخادم را درجه‌ای جدا و رتبه‌ای پایین‌تر از خادم دانسته‌اند.

متخادم به دلیل غلبه هوای نفس، گاهی چنان که باید به افرادی که شایسته‌اند، خدمت نمی‌کند یا به عکس به افرادی که استحقاق خدمت ندارند، مانند ستمگران خدمت می‌کند. برای چنین خدمت‌گزاری موقعیت مخدوم مهم است، تا جایی که ثروتمندان

و صاحب‌منصبان برای او در اولویت خدمت‌اند. او در شیوه برخورد و ارائه خدمت به آنان، به نسبت سایر مخدومان تمایز قائل شده و کیفیت بالاتری از خدمت را ارائه می‌کند؛ به این امید که توجه آنان را در شرایط و موقعیت‌های دیگر جلب کند و به طریقی از موقعیت اجتماعی مخدوم سود برد. این خدمت برای منافع شخصی ارائه می‌شود و در آن رضایت خدا نیست. به همین دلیل به این دسته از افراد متخادم می‌گویند. باخرزی می‌گوید: «او چنانک ثواب و رضای خدای را دوست دارد، مدح و ثنای خلق را با آن هم دوست دارد؛ یا از خدمت کسی که به او مکروهی و رنجی رسیده باشد امتناع کند و از انحراف مزاج و هوای دل، از آن کس که راضی باشد او را خدمت نیکو کند، و با آن کس که در غضب باشد واجب خدمت به جای نیارد. این چنین کس متخادم است نه خادم» (باخرزی، ۱۳۸۳: ۱۳۰؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۰؛ السکندری، ۱۴۲۶ق: ۱۵؛ کاشانی، ۱۲۳: ۱۸۵۸: ۱۶).

«خادم» سومین و برترین درجه خدمت است که بدون ملاحظه نفس و بی هیچ منفعت مادی و معنوی، فقط برای رضای خدا و اطاعت او خدمت می‌کند؛ چنان که امام علی (علیه السلام) فرمودند: «أَفْضَلُ الْعَمَلِ مَا أُرِيدُ بِهِ وَجْهَ اللَّهِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق: ۱۹۱). در این درجه از خدمت، خادم هیچ نظر منفعتی به مخدوم ندارد و هر مابه‌ازایی در قبال خدمت او منفور و غیر قابل قبول است. او به مهمانان یا مراجعه‌کنندگان یا مخدومان خود خدمت می‌کند، بی آنکه شناختی از مقام و منصب یا موقعیت خدمت‌گیرنده داشته باشد. شناخت از وضعیت اجتماعی مخدوم هم تأثیری در ارائه خدمت او ندارد.

این خدمت‌گزار هیچ تفاوتی در خدمت به فقیر و غنی یا غلام و سلطان قائل نیست. او نفس خدمت را فقط برای جلب رضای خدا و اطاعت حق می‌خواهد. به بیان سهروردی: «خادم خاص آن باشد که خدمت او از این همه شائبه کدورات و شهوات پاک باشد و اندرون او منور شده بود به انوار تجلیات حق، و طالب دنیا و جاه و حظ‌های این عالمی نباشد» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۰؛ السکندری، ۱۴۲۶ق: ۱۵؛ جامی، ۱۸۵۸: ۱۲). در اینجا تمام همت خادم نظر به محبوب ازلی است و به همین دلیل خدمت، برای او شرافت، آقایی و سروری خواهد آورد که رسول گرامی اسلام ﷺ می‌فرماید: «سَيِّدُ الْقَوْمِ خَادِمُهُمْ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۳: ۲۷۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۶: ۱۶۳).

خداوند در عظمت مقام چنین خادمی به حضرت داوود (علیه السلام) فرمود: «فَإِذَا رَأَيْتُ لِي مُرِيدًا فَكُنْ لَهُ خَادِمًا» (مسعودی، ۱۳۸۴: ۷۱). به بیان سهروردی حق تعالی فرمود: «یا داوود، هر آن‌گه که شخصی بینی که شعله طلب در اندرون او مشتعل باشد و نایره شوق، او را بر طلب حضرت عزت داشته باشد، به خدمت او قیام نمای که طالبان این راه و قاصدان این درگاه، محبوب حضرت عزت‌اند و هر آن‌کس که خدمت ایشان کند، همچنان باشد که طاعتی پسندیده و عبادتی گزیده کرده باشد» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳۸). این درجه از خدمت، عالی‌ترین نوع خدمت در عرفان به‌شمار می‌رود.

۳. ارکان و مؤلفه‌های خدمت

با توجه به تعریف خدمت و انواع آن با رویکرد عرفانی، به نظر می‌رسد که خدمت در آستان معصوم (علیه السلام) با عنایت به مؤلفه‌هایی نظیر حضور انسان کامل، معرفت به مقام و وجوب اطاعت از آنان، همچنین محبت و حضور قلب در محضرشان، سلوکی عرفانی تلقی می‌شود. شخصی که خدمت به معصوم (علیه السلام) را برمی‌گزیند، در واقع به انسان کاملی خدمت می‌کند که مظهر اسم اعظم حق تعالی و جامع جمیع کمالات اسما و صفات اوست. چنین شخصی با ورود به سلوک عملی، می‌کوشد در این مسیر، معراج روحانی را تجربه کند و در معشوق ازلی فانی گردد تا به سعادت ابدی و وصول به مطلوب دست یابد؛ چراکه دستیابی به تصفیه باطن از رهگذر ریاضت، از اصول اساسی عرفان اسلامی محسوب می‌شود.

یکی از موضوعات مهم در عرفان اسلامی، مفهوم انسان کامل است؛ تا جایی که اهل معرفت چکیده موضوع عرفان را مقوله توحید و موحد دانسته‌اند و از موحد حقیقی نیز همان مفهوم انسان کامل و محور هدایت کل عالم هستی را اعتبار کرده‌اند. ابن عربی در فصوص الحکم، صفات ویژه الهی را در انبیا برمی‌شمرد که خلاصه حکمت‌اند و کلمات بر قلب‌های آنان نازل می‌شود. او انسان کامل را در جایگاه خلیفه خداوند می‌داند که خدا به واسطه او، حقایق مخلوقات خود را به نظاره می‌نشیند و آن‌ها را مشمول رحمت خود

می‌سازد (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۱).

انسان کامل در بیان قونوی، از جهت روح و عقل، کتابی عقلی به نام «ام الكتاب»؛ از جهت قلب، کتاب لوح محفوظ و از جهت نفس، کتاب محو و اثبات نامیده شده است (قونوی، ۱۳۷۱: ۹۳). قونوی انسان کامل را بزرگ‌ترین شأن الهی می‌داند که اسم الأول به سبب ظهور سابق برای او ظهور می‌یابد، اسم الآخر به حکم متأخر دوم برای او ثبوت یافته و حکم الأزل و الأبد نیز به واسطه این دو حکم ظاهر و وسط، بین دو حرف تعیین یافته است. او آن کس را که از همه مراتب پدید آمده و از جانب حق نیابت هر کاری را که اراده نماید دارد، انسان، خلیفه و سایه می‌نامد؛ کسی که خداوند اجرای اوامر و فرامینش را در تمام خلائق از جهت منزل و محل، به او عطا کرده و وی را به خلائق معرفی نموده است (همان، ۱۳۷۵: ۴-۶)، اما درباره مطابقت انسان کامل عرفا با وجود مقدس معصومین (علیهم‌السلام)، به نظر می‌رسد تلاش برای ارتباط و اتصال سلاسل به پیامبر اعظم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) یا امیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام) و سایر معصومین (علیهم‌السلام)، بیانگر اعتقاد اکثریت قریب به اتفاق آنها اعم از شیعه و سنی به این انطباق باشد. کشف المحجوب در بابی با عنوان «بَابُ فِی ذِکْرِ أُمَمَتِهِمْ مِنْ أَهْلِ بَيْتِ (عَهِم)»، از امام علی (علیه‌السلام) تا امام جعفر صادق (علیه‌السلام) را به عنوان ائمه شناخته است (هجویری، ۱۳۷۵: ۸۵). همچنین می‌توان از معروف کرخی مؤسس سلسله معروفیه به عنوان «ام السلاسل» نام برد که با امام علی بن موسی الرضا (علیه‌السلام) ارتباط داشت و تحت تربیت ایشان بود. او که به نقل برخی منابع عرفانی، از دست امام رضا (علیه‌السلام) خرجه گرفته است، ضمن افتخار به این ارتباط ولایتی، حضرت علی (علیه‌السلام) را ادامه‌دار مسیر نبوت، اما در مقام ولایت دانسته و از حضرتش به عنوان رهبر، پیر، مراد و مرشد خود یاد کرده است (کاشانی، مقدمه: ۳۰؛ محمدبن منور، ۱۸۹۹: ۳۶؛ عطار نیشابوری، ۱۹۰۵، ج ۱: ۲۶۹).

ابن عربی نیز در بعضی از آثار خود مانند کتاب شجره الکون، بنای اسلام را بر پنج اصل دانسته است که اصل پنجم آن، اهل بیت (حضرت محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، حضرت علی (علیه‌السلام)، حضرت فاطمه (علیها‌السلام)، امام حسن (علیه‌السلام) و امام حسین (علیه‌السلام)) به عنوان انسان‌های کامل اند. او محبت یاران و مودت نزدیکان پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) را از ارکان دین و شریعت می‌داند (ابن عربی، ۱۴۲۱ق،

ج ۱: ۳۳۰) و اعتقاد دارد که حضرت حجت‌بن‌الحسن العسکری (علیه السلام) خلیفه خداست که روزی ظهور کرده، زمین را از عدل و قسط پر خواهد کرد. به واسطه ایشان همه مذاهب از بین می‌رود و جز دین خالص دینی باقی نخواهد ماند (همان، ج ۳: ۳۲۷). بر اساس آنچه گفته شد، تردیدی نیست که ذات مقدس معصوم (علیه السلام) همان انسان کامل در منابع عرفانی و برترین مصداق آن است.

خدمت‌گزاری به مهمانان معصوم (علیه السلام) که روح عالم و اداره آن تحت تصرفات اوست هم خدمت به معصوم (علیه السلام) به‌شمار می‌رود. امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: «أَيُّمَا مُؤْمِنٍ أَوْصَلَ إِلَى أَخِيهِ الْمُؤْمِنِ مَعْرُوفًا فَقَدْ أَوْصَلَ ذَلِكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۵۵). در این خدمت، فرصت حضور، حیات، تنفس و بهره‌مندی از راهنمایی‌ها و هدایت‌های حکیمانه آن وجود کمال‌یافته به عنوان مراد فراهم می‌شود. به‌یقین دستگیری و ارشاد آن ذات مقدس، زمینه رشد و ترقی خادم و عبور او از مسیرهای صعب العبور بلکه خطرناک سلوک را فراهم خواهد آورد. از سوی دیگر به دلیل وجود حقی خلقی معصوم (علیه السلام)، تقرب به ایشان، تقرب به خداوند و لقای او مطلوب همه سالکین الی الله است؛ بنابراین خدمت به همه مراجعان و مهمانان معصوم (علیه السلام) نیز در حکم خدمت به خود آن ذات مقدس و عالی‌ترین نوع خدمت در عالم هستی به‌شمار می‌رود.

رکن مهم سلوک، داشتن هادی، راهنما و راهبر است که قشیری او را مدار امور سالک می‌داند که جهان وابسته اوست (قشیری، ۱۳۷۴: ۷۸۰). بدون هادی حرکت در مسیر پرخطر سلوک ممکن نیست. خادم برای بهره‌مندی بیشتر از فیض حضور در جوار راهنمایش، خدمت او را انتخاب کرده و گوش به فرمان و مطیع اوست. او هر آنچه مرادش بخواهد اجابت می‌کند که تربیت و نیل به مطلوب و مقصود سالک، به دست شیخ و راهنمای او و ذیل ارادت و اطاعت اوست. از این‌رو برای کسب معرفت بیشتر از معصوم (علیه السلام)، سالک باید گوش به فرمان و در خدمت او و همه مراجعان و مهمانان او باشد. یادگیری آداب صحبت و معاشرت برای خادم، اعم از آداب ارتباط او با خدا، خود یا هم‌سلکانش، منوط به فراگیری از استاد و راهبر است (سلمی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۳۲۱؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۱). به بیان اردستانی «يك قوم واصل حق می‌شوند که در قدم مرشد باشند؛ زیرا که

طاعت و عبادت به امر پیر کنند نه برای خود که پیر راهدان نگذارد که شخص در چپ و راست نگاه کند. شخص چون بخواهد که نجات کلی بیابد، می باید که به خدمت کامل قادر مشغول شود» (اردستانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۰۷). الهامات غیبی و آوازهای سزّی همه از آن مشایخ و راسخان در علم است و از این رو معرفت جویی خادم نیز در گرو خدمت به معصوم (علیه السلام) خواهد بود؛ بلکه به بیان سهروردی «خادم باید درون خود آتش ارادت را چنان افروخته کند که بتواند خود را تسلیم فرمان شیخ نماید تا به دنبال آن حجاب های ظلمانی، از دل و جان وی رخت بر بندد» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۴).

ارادت خادم در سلوک، متعلق به مراد او یعنی ولی خداست و این ارادت، به قول فرغانی باید به حدی باشد که خادم همچون میت در دستان غسال، اراده خود را فدای اراده و اختیار ولی خدا کند (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۸۳). این ارادت به عنوان نشانه معرفت خادم به مخدوم، غنیمت بزرگی است که خادم باید آن را قدر بداند و وقتی در غرب یا شرق به مرادش رسید، او را خدمت کند و با اراده خود هر چه را مانع خدمت او می شود، برطرف سازد و به هر تقدیر خود را از این فرصت مغتنم محروم ننماید (رازی، ۱۳۵۲: ۲۵۵)؛ هر چند به بیان استاد جوادی آملی، «عقل آدمیان راه به جایگاه معصوم (علیه السلام) ندارد و توان تشخیص و انتخاب او جز توسط خدا نیست» (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۵۴۷).

خدمت از روی شور و شوق برای جلب رضایت مخدوم و خشنودی او، بدون هیچ چشم داشت و البته پس از معرفت به مخدوم، خدمتی عاشقانه خواهد بود (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۵۱۱) و چون عشق را شرح و بیانی نیست، خدمت سراسر عشق و شور و ارادت هم در قالب کلمات نمی گنجد. به بیان سهروردی «عشق مهم ترین رکن طریقت و درک آن تنها مخصوص انسان کاملی است که به کمال رسیده است» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۷۵). عشق آتشی در دل عاشق است که از راه چشم وارد می شود و شعله آن، بیرون و درون عاشق را می سوزاند و صیقل می دهد و پاک و صافی می کند. عشق به قدری دل عاشق را نازک و لطیف می کند که بعید نیست حتی از دیدار محبوب خوف داشته باشد؛ مانند داستان حضرت موسی (علیه السلام) که خواست خدا را ببیند اما «لَنْ تَرَانِي» شنید (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۶۱).

همان گونه که عاشق نمی تواند جز معشوق به دیگری بیندیشد، خادمی هم که در نهایت عشق ورزی، خود را وقف خدمت به مولایش می کند، اندیشه ای به غیر از مخدوم در سر ندارد. او دل و جان خود را فدای مخدوم کرده، خود را در او ذوب نموده و به عظمت و نقطه اوج عشق رسیده است که به بیان غزالی: «عشق رابطه پیوند است و تعلق به هر دو جانب دارد. اگر نسبت او در سمت عاشق درست شود، پیوند، ضرورت بود از هر دو جانب که او خود مقدمه یکی است» (غزالی، ۱۳۵۹: ۱۴). خواست مولای آن باشد که خادم در همه چیز با او شریک گردد و هر چه را او دوست دارد، دوست داشته باشد؛ که دوستی ای بالاتر از دوست داشتن خدا نیست و هر چه هم دوست داشتنی و محبوب است به واسطه دوست داشتن و محبوبیت خداست (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۵۱۹).

محبت و شوق بی حد به معصوم (علیه السلام)، تقید به یگانگی حیات و ممات او، تأثیرات و آرامش های معنوی، احوالات عارفانه و احساس سبک بالی از حضور در آستان معصوم (علیه السلام)، شرایط سلوکی را برای خدمت خالصانه و عاشقانه فراهم می کند. این همه، زمانی محقق می شود که خادم درک کند خانه معصوم (علیه السلام)، خانه کعبه و خانه خداست و مهمان معصوم (علیه السلام) هم مهمان خدا؛ چه اینکه اگر کسی چیزی را دوست بدارد، هر چه را هم به محبوب منسوب است، دوست دارد. علامت محبت، دوست داشتن وسایل وصول محبوب، اطاعت، تسلیم بودن و مخالفت نکردن با او، ولع داشتن به ذکر محبوب و ذوب اختیار در طلب رضای محبوب است (کاشانی: ۴۰۸-۴۰۹). از این رو علاقه خادم به معصوم (علیه السلام)، محبت و علاقه به مهمانان او را نیز به دنبال دارد و چون معصوم (علیه السلام)، مهمان خود را دوست داشته، تکریم می کند، خادم هم نهایت کرامت را برای مهمان محبوب و مخدومش قائل می گردد؛ بنابراین یکی از پایه های سلوک خدمت در آستان معصوم (علیه السلام)، عشق و محبت به معصوم (علیه السلام) است.

رکن دیگر خدمت را حضور قلب دانسته اند که به معنای حاضر بودن با همه وجود، خارج کردن همه اشتغالات روزمره از فکر و جان و اهتمام کامل برای انجام خدمت قابل قبول است. به بیان فیض کاشانی، حضور قلب، فراغت دل و زبان از همه چیز را گویند، جز آنچه که به آن مشغول می باشد که در آن، علم با فعل و قول قرین می شود و فکر

در غیر این‌ها جاری نیست (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱: ۳۷۰). از ویژگی‌های صاحبان بصیرت، آن است که همه چیز را به وسیله خدا مشاهده می‌کنند (بقلی شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۳: ۶۲).

بدون حضور قلب نمی‌توان از خدمت قابل قبول و مورد رضای معصوم (علیه السلام) سخن گفت. فقدان این حضور روحانی، سطح خدمت را تنزل می‌بخشد و برای خادم دل مشغولی‌هایی را فراهم می‌سازد که او را وارد وادی غفلت می‌کند. غفلت، نشانه عدم حضور قلب و اشتغال دل به امور است که منظور و مقصود خادم نیست. این اشتغالات حضور خادم را برای خدمت او به مخدوم بی‌اثر می‌کند. روزبهان بقلی نقل می‌کند: «اگر غفلت نبودی، صدیقان بمردندی از روح ذکر حق» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۰۱)؛ از این رو غفلت، حقایقی را از روح خدمت در دل خادم می‌پوشاند و خدمتش را برایش حجاب می‌کند. به همین دلیل حضرت امام خمینی (ره) حضور قلب را روح عبادات می‌داند، تا جایی که بدون آن هیچ عبادتی مقبول درگاه احدیت قرار نمی‌گیرد و بلکه از درجه اعتبار ساقط است (خمینی، ۱۳۸۳: ۱۵)؛ بنابراین حضور قلب، رکن اساسی عبادات و از جمله خدمت خادم تلقی می‌شود. خادم آستان، با همه وجود به معصوم (علیه السلام) و خشنودی او توجه دارد و از آنجا که دلیل حضور خادم در آن آستان، وجود معصوم (علیه السلام) است، روح خدمت، حضور قلب خادم در برابر معصوم (علیه السلام) و درک مقام او نیز فقط با حذف همه اشتغالات روزمره و تمرکز بر خدمت ممکن می‌شود.

خادم که خدمت حقیقی را جست‌وجو می‌کند، می‌کوشد هر آنچه را که در مطلوب اثر دارد به دست آورد یا به آن عامل شود. او جان و مال خود را بدون هیچ چشم‌داشت، برای رضایت ولی خدا و رسیدگی به امور بیت مطهر ایشان، در طبق اخلاص گذاشته و اندیشه و دل و زبان خود را کاملاً به خدمت مشغول می‌کند تا از هر غفلتی، ولو اندک برکنار باشد. این معنای حضور قلب خادم در هنگام خدمت است و قلبی را که به‌طور کامل، خواه در خدمت یا در سایر عبادات متوجه خدا باشد، همان قلب سلیم می‌خوانند. سفیان بن عیینه گفت: «از حضرت امام صادق (علیه السلام) درباره آیه «إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» سؤال کردم، فرمود: «صاحب قلب سلیم کسی است که به لقاء

پروردگارش می‌رسد و غیر حق در دل او کسی نیست» و فرمود: «هر قلبی که در آن شرک یا شک باشد، ساقط است و آن‌ها در دنیا زاهد شدند تا قلب‌های خود را مهیای آخرت نمایند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۱۶).

۴. کارکردهای سلوکی خدمت

۴-۱. خودسازی خادم در آستان معصوم (علیه السلام): خادم در سلوک عرفانی خدمت، با نیت قربه الی الله قصد خدمت می‌کند و با تزکیه و خودسازی، بهره‌مند از هدایت‌ها و عنایت‌های مخدوم معصوم (علیه السلام)، آلودگی‌ها و رذایل را از وجودش کاسته، به زیور فضایل آراسته می‌شود. خودسازی مقدمه خدمت خادم و به منزله شناخت باطنی او از خدمت است. خادم، محلی برای تصفیه باطن می‌جوید و حرم معصومین (علیهم السلام) مدرسه معرفتی است که فرصت آموختن و عمل کردن را برای او فراهم می‌کند. خدمت در آستان با رعایت مؤلفه‌های آن، مقدمه تقویت خدمت به خلق در جامعه است. خادم با استمرار در خدمت به زائران و مجاوران آستان، در پی تقویت سعه وجودی و کمال خود است و این هدف، زمانی محقق می‌شود که او با استعانت از وجود نوری معصوم (علیه السلام) و بهره‌مندی از روح پاک او، همچنین پیروی کامل از سیره و روش آن ذوات مقدسه، شبیه‌ترین مردم به معصوم (علیه السلام) شود. سعید بن مسیب از اصحاب مورد اعتماد امام سجاد (علیه السلام)، از غلام امام (علیه السلام) به عنوان فردی مستجاب الدعوه یاد کرده است که خود استجاب دعای بارانش را شاهد بوده است و حتی پس از درخواست خرید او از امام معصوم (علیه السلام)، شاهد طلب مرگ از خداوند، به دلیل دوری از امام (علیه السلام) بود که باز اجابت شد (مسعودی، ۱۳۸۴: ۱۷۴).

این ویژگی‌ها گرچه به انبیا و اولیای الهی به‌ویژه اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) اختصاص دارد، اما گاه اصحاب و خدام ایشان نیز به تبع همنشینی و خدمت معصوم (علیه السلام) به این مقامات معنوی دست یافته‌اند. سلمان فارسی نمونه دیگری از این جمله است که به دلیل قربت روحی با معصومین (علیهم السلام) و خدمت آنان، به مقام «مِنَّا أَهْلُ الْبَيْتِ» نائل آمد. بانو فضا، خادمه حضرت زهرا (علیها السلام) هم از خدمت‌گزارانی بود که در محضر معصومین (علیهم السلام)

تربیت گردید و چنانکه گفته‌اند در کربلا و در میان اسرا نیز حضور داشت و خدمت‌گزاری حضرت زینب (ع) را تجربه کرد. ایشان صاحب کرامات و مقامات بلند و حافظ کل قرآن بود و در ۲۰ سال پایانی عمر، جز با استفاده از قرآن پاسخ کسی را نداد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۳: ۸۶).

۲-۴. فنای خادم در مخدوم و نادیدن خدمت؛ فنا در لغت به معنای نابودی و نقیض بقاست (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸: ۳۷۶) و در اصطلاح عرفا، سقوط اوصاف مذمومه و بقای اوصاف محموده را گویند که با ریاضت زیاد و عدم احساس به عالم ملک و ملکوت و استغراق در عظمت حق تعالی حاصل می‌شود (جرجانی، ۱۳۷۰: ۷۳). فنای خادم در سلوک خدمتی، رسیدن او به مرحله‌ای است که هر چه غیر مخدوم را نبیند و همه خواسته‌ها و تمایلات او در خواسته‌های مخدوم هضم و فانی شود. این نوع از فنا به معنای از بین رفتن حیات خادم یا اراده او نیست، بلکه فنای در مخدوم آن است که خادم در تمام امور و خدمات، فقط خواست و رضایت و خشنودی مخدوم را مد نظر قرار دهد و بر اساس آن تلاش و حرکت کند. به بیان دیگر قبل از انجام هر کاری در حین خدمت، تأمل کند که آیا مخدوم او از انجام آن کار راضی است یا نه؟ آن‌گاه خواست مخدوم را بر خواست خود مقدم بدارد و بر مبنای آن عمل کند.

فنا به معنای انقطاع را گرچه به ظاهر فنا در برابر بقا و به معنای نیستی و نابودی گفته‌اند، اما این نابودی به معنای نبودن و نشدن و نماندن نیست، بلکه به تعبیر انصاری، اضمحلال و نابودی غیر حق، از روی علم و عقیده و باور قلبی حقانی است (انصاری، ۱۴۱۷: ۱۳۵). چنین فنایی از بودن یا وجود ماسوایی حکایت می‌کند که با گذر از مرحله عبادات و ریاضات، اینک نیست و نابود می‌گردد؛ بنابراین آنچه در ارتباط خادم و مخدوم به فنای خادم منجر می‌شود، هویت مستقلی است که خادم برای خود و خدمتش قائل می‌گردد، اما در خلال سلوک خدمتی و پس از طی مراحل و مقامات معرفتی، به مرتبه‌ای می‌رسد که همه افعال خود را در افعال مخدوم فانی می‌بیند و ماسوای مخدوم، اعم از خود یا غیر خود، چیزی نمی‌بیند؛ هر چه هست مخدوم، خواست و رضایت او است.

۴-۳. دستگیری خادم از خلق: حضور در آستان معصوم (علیه السلام) و بودن در کسوت خدمت‌گزاری و تربیت ملکوتی صاحب آستان، خادم را به سمت حقیقت خدمت و استمرار در خدمت‌گزاری در سایر عرصه‌ها نیز سوق می‌دهد. معصومین (ع‌ه‌م) اسوه خدمت و هدایت خلق بوده‌اند و خادمان نیز با حضور مداوم در آستان این بزرگواران، خدمت به خلق را در وجود خود تبدیل به ملکه می‌کنند و به پیروی از وجود سراسر خدمت معصوم (علیه السلام)، همواره مهیای خدمت‌اند. این اشتیاق، به مرور و با چشیدن حلاوت خدمت در محضر ولی خدا حاصل می‌شود. بر این اساس، خدمت خادم محدود به خانه معصوم (علیه السلام) و مهمانان مکرم ایشان نیست، بلکه بر مبنای اصل «عالم محضر خدا و ولی خداست»، همواره در پی فرصتی برای انجام خدمات بیشتر هستند.

حضور خدمت‌گزاران عزیز آستان مقدس رضوی هنگام بلایای طبیعی مانند سیل و زلزله در جای جای مملکت اسلامی، نمونه‌ای از این تربیت‌یافتگی و هدایت است که نه تنها با حضور خود به رفع نیاز و گره‌گشایی کمک می‌کنند، بلکه از جان و مال خود هم گذشته و به دنبال ایجاد فضایی معنوی برای خدمت به خلق در خارج از حرم هستند. حضور علی بن یقطین بن موسی بغدادی، از اصحاب و خدمت‌گزاران امام جعفر صادق (علیه السلام) و امام موسی کاظم (علیه السلام)، که به سفارش امام معصوم (علیه السلام) و با هدف دستگیری از شیعیان، در دستگاه عباسی خدمت می‌کرد، مصداقی دیگر از اهتمام خادم خارج از آستان منور معصومین (ع‌ه‌م) است.

امام رضا (علیه السلام) چنین خادمانی را مؤمن حقیقی و خدمت‌گزاران خدا بر آستانه ستمگران برای تبیین براهین حق می‌داند که خدا آن‌ها را امین خود قرار داده است و به آن‌ها قدرت می‌دهد تا از دوستانش دفاع کنند و امور مسلمانان را اصلاح نمایند (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۱۴۵).

نتیجه‌گیری

۱. خدمت در آستان معصوم (علیه السلام) از جهت ظاهر، رسیدگی و توجه به مهمانان و مراجعان ولی خدا با استفاده از امکانات و لوازم موجود خدمت‌رسانی و در چارچوب شرع و عقل است، اما از نظر باطنی، مقام مساعدت و دستگیری بی‌چشم‌داشت است که از طریق معرفت به مقام معصوم (علیه السلام) در جایگاه انسان کامل و واسطه حق و خلق به دست می‌آید. در واقع، حقیقت خدمت در عرفان، عشق و محبت و ارادت به انسان کامل و داشتن حضور قلب در خدمت، برای رسیدن به مقام تقرب الهی را گویند.

۲. در میان سه درجه خدمت‌گزاری (خادم، متخادم و مستخدم)، عرفا عالی‌ترین مرتبه خدمت را «خادم» می‌دانند که همراه با خلوص نیت، بی‌شائبه نفس و حظوظ دنیوی است. خادم برای خدمت‌گزاری و به پیروی تام و تمام از خلیفه خدا، خالصانه جان و مال و توان و استعداد خود و هر چه را که دارد، به او و مهمانان و ارادتمندانش هدیه می‌کند.

۳. خدمت به معصوم (علیه السلام) محدود به بیت مطهر یا آستان منور ایشان نیست، بلکه خدمت‌گزاران و موالیان ایشان مانند مالک اشتر و سلمان و علی بن یقطین، برای جلب رضای ولی خدا که خشنودی حق تعالی را نیز دارد، هر کجا و در هر مسندی که ضرورت ایجاد می‌کرد، اگرچه در دل دشمن بود، مفتخر به خدمت و گره‌گشایی از خلق بودند.

۴. پیروی کامل از سیره و روش زندگی معصومین (علیهم السلام) و خدمت به آن ذوات مقدسه و مراجعان و ارادتمندان آنان، می‌تواند خادم و اصحاب را به مقامات بالایی معنوی از جمله مرتبه (منا اهل البیت) برساند.

۵. گذر از موانع سخت و دشوار انیت و انانیت، با نظر و عنایت ولی خدا و رسیدن به مرحله فقر و فنا تا دستگیری و ارشاد خلق و بقای بعد از فنا، کارکردهای سلوکی خدمت عارفانه و منتهای ارمانی است که خادم در آستان معصوم (علیه السلام) تحصیل می‌کند.

منابع و مآخذ

- قرآن کریم.
- آخوندی، مصطفی. (۱۳۹۷). «شمیم خدمت». میقات حج. دوره ۲۷. شماره ۱۰۶. صص: ۷-۳۴.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- ابن عربی، محیی الدین. (بی تا). الفتوحات المکیه. بیروت: دارالصادر.
- _____ (۱۹۴۶م). فصوص الحکم. قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- _____ (۱۴۲۱ق). مجموعه رسائل ابن عربی. بیروت: دارالمحجة البيضاء.
- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
- اردستانی، پیر جمال الدین. (۱۳۸۰). مصباح الأرواح. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- اصفهانی، ابو نعیم. (بی تا). حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء. قاهره: دار ام القراء للطباعة و النشر.
- _____ (۱۴۱۷ق). منازل السائرین. تهران: دار العلم.
- باخرزی، یحیی. (۱۳۸۳). اُوراد الاحباب و فصوص الآداب. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- بستانی، فؤاد افرام. (۱۳۷۵). فرهنگ ابجدی. چاپ دوم. تهران: اسلامی.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۲۰۰۸م). تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ (۱۳۷۴). شرح شطحیات. چاپ سوم. تهران: طهوری.
- تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). غرر الحکم و درر الکلم. چاپ دوم. قم: دارالکتب الاسلامی.
- جامی، عبد الرحمن. (۱۸۵۸م). نفحات الأنس. کلکته: مطبعه لیسى.
- جرجانی، سید شریف. (۱۳۷۰). کتاب التعریفات. چاپ چهارم. تهران: ناصر خسرو.
- الحنجدی بغدادی، ابوالقاسم. (۱۴۲۵ق). رسائل الحنجدی. دمشق: للطباعة و النشر و التوزیع.
- جوادى آملی، عبدالله. (۱۳۷۲). تحریر تمهید القواعد. بی جا: الزهراء.
- الخرگوشی، ابوسعید. (۱۴۲۷ق). تهذیب الاسرار فی اصول التصوف. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- خمینی، روح الله. (۱۳۸۳). سر الصلاة. چاپ نهم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- رازی، نجم الدین. (۱۳۵۲). مرصاد العباد. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۷). ارزش میراث صوفیه. تهران: امیرکبیر.
- السکندری، احمد بن عطاء الله. (۱۴۲۶ق). القصد المجرد فی معرفة الاسم المفرد. چاپ سوم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- سلمی، عبد الرحمن. (۱۴۱۴ق). تسعة کتب فی اصول التصوف و الزهد. دمشق: للطباعة و النشر و التوزیع.
- _____ (۱۳۶۹). مجموعه آثار السلمی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- سهروردی، شهاب الدین ابو حفص. (۱۳۷۵). عوارف المعارف. ترجمه اومنصور بن عبدالمؤمن اصفهانی. چاپ دوم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۹۰۵م). تذکره الاولیاء. لیدن: مطبعه لیدن.

- علوی، سید علی اصغر. (۱۳۹۳). *خادم ارباب کیست؟ درس‌هایی از کلاس حضرت جون*. تهران: بسیج دانشجویی دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
- غزالی، ابو حامد. (۱۳۸۶). *احیاء علوم الدین*. ترجمه مؤیدالدین خوارزمی. چاپ ششم. تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- غزالی، احمد. (۱۳۵۹). *سوانح*. تصحیح نصرالله پورجوادی. بی‌جا: بنیاد فرهنگ ایران.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*. قم: هجرت. قم.
- فرغانی، سعیدالدین. (۱۳۷۹). *مشارق الدراری؛ شرح تائیه ابن فارض*. چاپ دوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فیض کاشانی، محمد محسن. (۱۴۰۶ق). *الوافی*. اصفهان: اداره المکتبه.
- _____ (۱۴۱۷ق). *المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء*. چاپ چهارم. قم: مؤسسه انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۷۴). *رساله قشیریہ*. تصحیح حسن بن احمد عثمانی. ترجمه بدیع الزمان فروزانفر. چاپ چهارم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۴۲۶ق). *لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام*. قاهره: مکتبه الثقافة الدینیة.
- کاشانی، عزالدین محمود. (بی‌تا). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. تهران: نشر هما.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۱). *الفکوک*. ترجمه محمد خواجوی. تهران: مولی.
- _____ (۱۳۷۵). *النفحات الالهیه*. ترجمه محمد خواجوی. تهران: مولی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. چاپ چهارم. تهران: ط - الإسلامیة.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. چاپ دوم. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- مردیها، مسعود. (بی‌تا). *بهشت خادم*. کتاب الکترونیکی. سایت نویسنده.
- مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳). *شرح التعرف لمذهب التصوف*. تهران: انتشارات اساطیر.
- مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۸۴/۱۴۲۶ق). *اثبات الوصیه*. چاپ سوم. قم: بی‌نا.
- مکی، ابوطالب. (۱۴۲۴ق). *علم القلوب*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- _____ (۱۴۱۷ق). *قوت القلوب فی معامله المحبوب*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- محمد بن منور. (۱۸۹۹م). *أسرار التوحید فی مقامات أبی سعید*. سن پترزبورگ: الیاس میرزا بوراغانسکی.
- میری خضری، سیدعباس. (۱۳۹۱). *خدمت‌گزاری به زائران در فرهنگ اسلامی*. تهران: نشر مشعر.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۶). *الإنسان الکامل*. چاپ هشتم. تهران: طهوری.
- نیلی‌پور، مهدی. (۱۳۹۶). *در حریم دوست: آداب خدمت‌گزاری در حرم مطهر رضوی*. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- هجویری، ابو الحسن علی. (۱۳۷۵). *کشف المحجوب*. چاپ چهارم. تهران: طهوری.
- یوسفیان، نعمت‌الله. (۱۳۸۳). «خدمت‌رسانی از منظر اخلاق اسلامی». حصون. شماره ۱.



تحلیل انتقادی از دیدگاه ابن تیمیه

در منزلت علمی امام رضا علیه السلام

دریافت: ۱۴۰۰/۴/۱ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۲۰

مرتضی میرزایی^۱، صفدر رجب زاده^۲، محمدعلی وطن دوست^۳، حمزه علی بهرامی^۴

چکیده

دشمنی و هابیت با اهل بیت عصمت و طهارت، بر کسی پوشیده نیست. ابن تیمیه به عنوان پرچمدار اصلی این فرقه، همواره کوشیده است فضایل اهل بیت علیهم السلام را انکار نماید و آنان را انسان های عادی جلوه دهد. وی با همین رویکرد تنقیص و انکار فضایل اهل بیت علیهم السلام، شبیهاتی را درباره جایگاه علمی امام رضا علیه السلام مطرح می نماید و بر این باور است که شیعیان درباره جایگاه ایشان غلو نموده اند. ادعاهایی مانند «عدم علمیت امام رضا علیه السلام»، «عدم نقل روایت از سوی امام رضا علیه السلام»، «عدم نقل روایت علما از ایشان» و «نیامدن روایات امام رضا علیه السلام در صحاح سته» از سوی ابن تیمیه برای انکار جایگاه والای امام رضا علیه السلام نقل شده است. در این پژوهش، به شیوه توصیفی تحلیلی و با رویکرد انتقادی تلاش شده است، ضمن بررسی سخنان بزرگان اهل سنت و استناد به روایات موجود در کتاب های حدیثی و تفسیری اهل سنت، به ادعاهای ابن تیمیه پاسخ داده شود. نتیجه اینکه ادعاهای ابن تیمیه درباره جایگاه امام رضا علیه السلام مغالطه ای بیش نیست و با دیدگاه دیگر اندیشمندان اهل سنت ناسازگار است.

کلیدواژه ها: امام رضا علیه السلام، ابن تیمیه، نقد، جایگاه علمی، علمیت، عالمان اهل سنت.

۱. دانش پژوه رشته کلام مقارن سطح چهار مرکز تخصصی مطالعات تطبیقی مذاهب اسلامی (نویسنده مسئول):

alabd.1362@gmail.com

۲. دانش پژوه رشته کلام مقارن سطح چهار مدرسه علمیه نواب: s.rajabzadeh1370@gmail.com

۳. استادیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی: ma.vatandoost@ferdowsi.um.ac.ir

۴. استادیار دانشکده الهیات و معارف اهل بیت علیهم السلام دانشگاه اصفهان: h.a.bahrami@ltr.ui.ac.ir

۱. مقدمه

تقی الدین احمد بن عبدالحلیم، معروف به «ابن تیمیه» (۶۶۱-۷۲۸ ق.) در دوران زندگی خود، نظرهایی را مطرح کرد که باعث تشویش اذهان و آشفتگی در باورهای مردم شد. وی صاحب تالیفات مهم و تأثیرگذار است به گونه‌ای که ابن شاکر شمار مصنفات او را تا ۳۰۰ عنوان دانسته و فهرست آثار او را در کتاب «فوات الوفيات» ثبت کرده است (ابن شاکر، ۲۰۰۰، ج ۱: ۷۷). از مهم‌ترین و مشهورترین آثار وی در میان سلفیه، کتاب «منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة و القدریة» است که ابن تیمیه این کتاب را در رد کتاب «منهاج الکرامه فی معرفة الامام و الامامة» حسن بن مطهر، معروف به علامه حلی نوشته است. وی با ابن منجس خواندن علامه حلی با افترا و تهمت به عقاید شیعیان تاخت و در مقام تنقیص جایگاه علامه حلی برآمد. دیدگاه‌های تند وی در تنقیص اهل بیت، موجی از اعتراض‌ها و انتقادهای شدید را ضد او پدید آورد و از سوی اندیشمندان اسلامی به‌ویژه اهل سنت عناوینی چون کافر، ناصبی، فاسق، منافق، سفیه و مرتد به وی نسبت داده شد. ابن تیمیه با رویکرد حدیث‌گرایی افراطی، در همه فضایل اهل بیت به‌صورت کلی و مصداقی تشکیک نموده و روایات فضایل اهل بیت به‌ویژه امام رضا (علیه السلام) را دروغ و جعلی می‌داند. وی در همه آثار خود با عباراتی چون «سلف الامه و أئمتها»، «اهل السنه و الجماعه»، «اتفاق سلف الامه ائمه السنه»، «الطریقه السلفیه» (ابن تیمیه، ۱۳۹۸ ق، ج ۱: ۲۴۳؛ ج ۲: ۹۰؛ ج ۳: ۱۱۵) از مبنای سلفی خود یاد کرده است. از همین روست اگر روایتی که در منابع مورد قبول ابن تیمیه درباره اهل بیت آمده و مطابق دیدگاه او باشد، به‌صورت خاص مورد استناد قرار می‌گیرد و اگر مطابق نظر وی و سلفیه نباشد، طرد می‌شود.

۲. اشکالات ابن تیمیه در فروکاستن مقام علمی امام رضا (علیه السلام)

اهل بیت (علیهم السلام) به‌ویژه امام رضا (علیه السلام) نزد برخی اندیشمندان اهل سنت، همیشه دارای احترام بوده‌اند و آنان بر مقام علمی و معنوی اهل بیت (علیهم السلام) تأکید ورزیده‌اند (طبری، ۱۳۵۶ ق، ج ۱: ۲۸). از این‌رو مشاهده می‌شود اندیشمندان اهل سنت در منابع تفسیری،

حدیثی، تاریخ و رجالی، فضایل اهل بیت را تبیین کرده‌اند. در مقابل این رویکرد، ابن تیمیه با حدیث‌گرایی افراطی در آثار خود به انکار و تکذیب این فضایل پرداخته است. فضایل و مناقب معنوی، علمی، اجتماعی و سیاسی امام رضا (علیه السلام) به گونه‌ای است که اهل سنت جملگی به آن اذعان نموده‌اند. این در حالی است که ابن تیمیه افزون بر انکار فضایل معنوی، علمی، اجتماعی و سیاسی ایشان، در مقام اهانت بر روی برآمده است. در جستار پیش رو، دیدگاه وی درباره جایگاه معنوی امام رضا (علیه السلام) ارزیابی و نقد شده است.

۲-۱. اعلم بودن امام رضا (علیه السلام) ادعای بدون دلیل

نخستین اشکالی که ابن تیمیه به صورت قاطعانه درباره جایگاه علمی امام رضا (علیه السلام) بیان می‌نماید، این است که اعلمیت امام رضا (علیه السلام)، ادعایی بیش نبوده و هیچ دلیل و مستندی ندارد (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ ق، ج ۴: ۶۱).

۲-۱-۱. نقد و بررسی

۲-۱-۱-۱. اعتراف علمای اهل سنت به اعلمیت امام رضا (علیه السلام)

امام رضا (علیه السلام) از جمله چهره‌های درخشانی است که هر بینای اندیشمندی را به تعظیم و تکریم ارزش‌ها واداشته است. دانش گسترده امام، سبب شده است موافقان و مخالفانش به عظمت و شخصیت علمی حضرت، اعتراف کنند. جای این پرسش است که چطور ابن تیمیه که همیشه در اثبات و نفی مطالب، مسئله اجماع را مطرح می‌نماید و برای آن محوریت قائل است و در مقام بیان دیدگاه سلف با الفاظی همچون اتفاق السلف، باجماع جمیع الاثمه، السلف کلهم، لم یقله احد ابداء، لایعلم فی ذلک خلافا، لم اجد فیه ابداء و... ادعای پیروی از سلف را مطرح می‌نماید، اما در اینجا مرتکب تناقض گویی شده و این گونه علنی از سلف پیروی نکرده و جایگاه علمی حضرت را انکار می‌نماید. می‌توان گفت علت این انکار همان بغض و کینه وی به اهل بیت است که موجب شده این گونه فضایل را

منکر شود. در این بخش برخی از اعترافات دانشمندان اهل سنت برای بیان و نشان دادن جایگاه و شخصیت علمی حضرت آورده می‌شود.

۱. محمد بن جریر طبری می‌نویسد: «در سال ۲۰۱ قمری مأمون، علی بن موسی بن جعفر بن محمد بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب را ولی عهد مسلمانان و جانشین خود گرداند، وی را «الرضی من آل محمد» نامید و دستور داد سپاهش لباس سیاه را دور افکنند و لباس سبز بپوشند و این موضوع را به همه کشور اطلاع داد. مأمون کسی را که برتر و پرهیزکارتر و داناتر از علی بن موسی (علیه السلام) باشد، پیدا نکرد» (طبری، ج ۵: ۱۳۷). قابل توجه است که طبری نزد ابن تیمیه جایگاه ویژه‌ای داشته، به گونه‌ای که از تفسیر وی با عنوان «اجل التفاسیر الماثوره و اعظمها قدرا» یاد کرده و مکرر به اسناد او اعتماد می‌نماید و آن را حاوی سخنان سلف می‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ ق، ج ۲: ۶۰۲).

۲. ابن اثیر در کتاب تاریخ خود به نقل از حسن بن سهل نسبت به مقام علمی امام رضا (علیه السلام) چنین می‌نویسد:

«حسن بن سهل به عیسی بن محمد بعد از مراجعت به بغداد در نامه‌ای خبر ولایت عهدی امام رضا (علیه السلام) را داد و در آن نامه نوشت: وقتی مأمون قصد داشت ولیعهد انتخاب کند، هرچه گشت در میان بنی عباس و بنی علی، کسی را که افضل و اورع و اعلم از امام رضا (علیه السلام) باشد، نیافت، لذا امام را ولیعهد خود قرار داد» (ابن اثیر، ۱۴۱۷ ق، ج ۵: ۴۸۴).

۲-۱-۱-۲. اثبات اعلیت از طریق تسلط حضرت بر زبان‌های مختلف

آگاهی از زبان‌های مختلف، از علومی است که نشانگر اعلیت آن شخص است. خداوند متعال دین را به‌طور کامل بر مردم عرضه کرد و همه آموزه‌هایی که برای پیمودن مسیر هدایت بدان نیازمندند، در اختیارشان قرار داد. این امر بیانگر آن است که خداوند از هیچ لطفی برای رسانیدن احکام و معارف دین به بندگان دریغ نمی‌کند. از این رو، پس از محروم شدن بندگان از فیض حضور پیامبران (علیهم السلام)، امام به عنوان جانشین پیامبر خدا همه معارف دین را از ایشان به ارث می‌برد و بر همه اسراری که برای هدایت بشر و رسانیدن

او به مقام قرب الهی نیاز است به اذن خداوند واقف می‌شود؛ بنابراین حضرت بر همه علوم احاطه کامل داشته‌اند؛ از نشانه‌های وسعت علم ایشان این بود که می‌توانستند به همه زبان‌ها سخن بگویند. اباضیت هر وی نقل می‌کند که امام رضا (علیه السلام) با مردم به زبان خودشان سخن می‌گفت. من در مورد این فضیلت از حضرت سوال نمودم. ایشان پاسخ دادند: «ای اباضیت، من حجت خدا بر آفریدگارم هستم و خدا حجتی را که با زبان مردم آشنا نباشد، برای آن‌ها تعیین نمی‌کند. آیا تو کلام امیرالمومنین را نشنیده‌ای که می‌فرمود: به ما قضاوت صحیح و کامل عطا شده است. آیا این علم به زبان‌ها نیست؟» (ابن شهر آشوب، ۱۴۳۲ ق، ج ۴: ۳۳۳).

آنچه از روایت یادشده از امام رضا (علیه السلام) استفاده می‌شود، تسلط ایشان بر همه زبان‌هاست، زیرا اولاً در روایت چنین آمده است: «خدا حجتی را که با زبان مردم آشنا نباشد، برای آن‌ها تعیین نمی‌کند»؛ یعنی آشنایی با زبان همه مردم، دلیلی بر حجت بودن امام ذکر شده است و ثانیاً عبارت «زبان مردم» اطلاق دارد و همه زبان‌ها را در بر می‌گیرد. نتیجه آنکه امام رضا (علیه السلام) مسلط بر همه زبان‌ها بوده‌اند و این دلیل روشنی بر اعلمیت ایشان است.

۲-۱-۱-۳. اثبات اعلمیت از طریق پیشگویی‌های حضرت

یکی از نشانه‌های علم غیب، پیش‌بینی حوادثی است که در آینده رخ می‌دهد. امام رضا (علیه السلام) به وسیله علم غیبی که خداوند در اختیار اهل بیت قرار داده است از حوادثی خبر می‌دادند که دقیقاً همان گونه رخ می‌داد. در این بخش به چند نقل بسنده می‌شود:

۱. حسن بن بشار روایت می‌کند که امام رضا (علیه السلام) فرمودند: «عبدالله (مامون) محمد (امین) را خواهد کشت. من از ایشان پرسیدم آیا عبدالله بن هارون، محمد بن هارون را خواهد کشت؟ حضرت پاسخ دادند: بله» (ابن شهر آشوب، ۱۴۳۲ ق، ج ۴: ۳۳۸).

۲. پیشگویی حضرت از شهادت خود: حضرت درباره چگونگی شهادت و محل شهادت خودشان خبر داده‌اند به گونه‌ای که اندیشمندان اهل سنت آن را نقل کرده‌اند. ابن حجر هیثمی در این باره چنین نقل می‌کند: پیش از مرگش خبر داد که او انگور و اناری

می خورد و بر اثر آن می میرد و مامون می خواهد او را پشت رشید (پدرش) دفن کند، ولی نمی تواند همه این موارد آن گونه که ایشان خبر داد، رخ داد (ابن حجر، ج ۲: ۵۳۹).

۳. حسین فرزند امام موسی کاظم (علیه السلام)، درباره علم امام غیب امام چنین نقل می کند: ما جوانانی از بنی هاشم در اطراف امام رضا نشسته بودیم، جعفر بن محمد علوی با سر و وضع نامرتب از مقابلمان گذشت و ما نگاهی به یکدیگر انداختیم و به او خندیدیم. در همین حال حضرت فرمودند: در آینده ای بسیار نزدیک شاهد خواهید بود که جعفر بن محمد علوی ثروتمند خواهد شد. وی گوید یک ماه بعد دیدیم که جعفر حاکم مدینه شده و از موقعیت خوبی برخوردار است (مالکی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۹۷۹).

۲-۲. اعلم بودن برخی اندیشمندان نسبت به امام رضا (علیه السلام)

ابن تیمیه بر این باور است که در عصر امام رضا (علیه السلام) عده ای از اندیشمندان اسلامی وجود داشته اند که به اذعان همه اعلم از امام رضا (علیه السلام) بوده اند. بر پایه باور وی به رغم وجود اعلم از امام رضا (علیه السلام) در میان اندیشمندان اسلامی، ادعای علامه مبنی بر اعلیت امام رضا (علیه السلام) ادعای گزاف بوده و صحیح نیست. وی در این باره می نویسد: «در میان معاصرین علی بن موسی افراد متعددی هستند که به اذعان همه قطعاً اعلم از وی بوده اند؛ افرادی همچون شافعی، اسحاق بن راهویه، احمد بن حنبل، اشتهب بن عبد العزیز که علمیت ایشان زبانه زد خاص و عام بوده است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ ق، ج ۴: ۶۰).

۲-۲-۱. نقد و بررسی

۲-۲-۱-۱. جایگاه علمی امام رضا (علیه السلام) در مناظرات

با نگاهی به مناظرات امام رضا، اعلیت حضرت اثبات شده و خطای ابن تیمیه در قیاس مقام علمی حضرت با افرادی همچون شافعی، بر همگان آشکار می گردد. بی شک یکی از برترین مؤلفه های اثبات قدرت علمی امام رضا (علیه السلام) بر دیگران، مناظراتی است که ایشان

با بزرگان ادیان و مذاهب داشته‌اند؛ تحلیل مناظرات حضرت با اشخاص گوناگون حاکی است که ایشان اعلم علمای زمان خود بوده است؛ چراکه بر کتب دیگر ادیان تسلط کامل داشته‌اند و با توجه به منابع طرف مقابل با آن‌ها مجادله کرده‌اند. آنچه مناظرات و مباحث امام را از دیگران ممتاز ساخته، ویژگی‌ها و امتیازات خاص حضرت بوده است که در مناظرات از آن‌ها استفاده می‌کردند؛ از آن میان می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱. استفاده از روش‌های عقلی و استدلالی ۲. تکیه بر اصول مشترک بین ادیان؛ چنان‌که قرآن کریم خطاب به پیامبر اکرم می‌فرماید: «قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله و لا نشکر به شیئاً و لا یتخذ بعضنا ارباباً من دون الله...» (آل عمران، ۶۴) ۳. به‌کارگیری فصاحت در گفتار ۴. عنایت به احکام الهی ۵. تسلط امام بر ارائه انواع ادله علمی در برابر عالمان مختلف ۶. امام به کتب سایر ادیان از خود آن‌ها بیشتر واقف است (قرشی، ج ۱: ۴۱۹-۴۲۳). مناسب است در اینجا برخی مناظرات امام و کیفیت پاسخ ایشان به بزرگان مکاتب مختلف اشاره شود تا شاهدی بر ویژگی‌های فوق باشد؛ در میان بحث‌های مختلف امام با افراد گوناگون، مناظره با جاثلیق یهودی، عمران صابی، اهمیت خاصی دارد (طبرسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۴۲۴). بنابر گزارش‌های منعکس شده از مناظره امام رضا (علیه السلام) با این دو شخصیت، مشاهده می‌شود که پاسخ حضرت با جواب‌های بسیار منطقی و قوی اعم از عقلی و نقلی از منابع معتبر طرف مقابل، همه نشانه اعلیت حضرت بوده به‌گونه‌ای که اندیشمندان به حقانیت امام و عجز خود در برابر ایشان اعتراف کردند تا آنجا که افرادی مثل عمران صابی به حضرت ایمان آوردند و در برابر همگان سجده کردند.

۲-۱-۲-۲. جایگاه امام در مقابله با علوم مختلف از جمله نهضت ترجمه

از مهم‌ترین ویژگی‌های عصر امام رضا (علیه السلام)، نهضت ترجمه کتب غیر اسلامی بود که در زمان هارون ایجاد و به دستور مأمون، توسط گروهی از مترجمان برجسته در بیت الحکمه به ریاست یوحنا ی ماسویه به‌جد پیگیری شد. ابن ندیم در علم دوستی مأمون می‌نویسد: «مأمون گروهی از مترجمان معروفی همچون حجاج بن مطر ابن بطریق، حنین بن اسحاق

و یوحنا بن ماسویه را که به زبان‌های مختلف آشنایی داشتند به سرزمین روم فرستاد و آنان نیز سیل عظیمی از کتاب‌های یونانی و رومی را به جهان اسلام آوردند (ابن ندیم، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۳۰۱).

با وجود فواید ترجمه، مشکلات متعدد دیگری نیز وجود داشت از آن جمله می‌توان به «تعصب مترجمان مذاهب غیر اسلامی برای نشر عقاید انحرافی و خرافی» اشاره کرد. همچنین گروهی یا افرادی که بتوانند آثار علمی بیگانگان را ارزیابی کنند وجود نداشت. بر همین اساس، وجود برخی فرقه‌ها و کتاب‌های ایشان که عقل‌گرایی را بر اساس کتب یونانی و سریانی ترویج دادند، سبب شد عده زیادی به عقیده اعتزال گرایش پیدا کنند. در چنین فضایی امام رضا (علیه السلام) با روشنگری معارف دینی، راه و رسم تحقیق و تحصیل علم را به مردم معرفی کردند تا از انحراف‌ها نجات یابند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸: ۲۶). یکی از عقاید انحرافی که در آن زمان مطرح شده بود، عقیده تجسیم و تشبیه بود. ذهبی در کتاب خود عبارت بزرگانی از اهل سنت را به همراه آرایشان درباره مسئله توحید یادآور می‌شود که نشان می‌دهد تجسیم و تشبیه و امثال آن درباره خداوند متعال به شدت رایج بوده و این انحراف در میان توده مردم در حال شکل‌گیری بوده است (ذهبی، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۱۷۶). با انحراف امامان اهل سنت و ائمه حدیث، چه انتظاری از عموم مردم است که به این عقاید باطل معتقد نشوند؟ وقتی از احمد بن حنبل سؤال شد از اینکه آیا خدا در بالای آسمان هفتم و روی عرش قرار دارد؟ در جواب گفت: بله، او روی عرش قرار دارد و به همه عالم تسلط دارد. همین سؤال را نیز از ابوزرعه رازی پرسیدند که رأی تو در تفسیر آیه «الرحمن علی العرش استوی» چیست؟ او با ناراحتی چنین پاسخ می‌دهد: تفسیر آیه همان است که خود آیه می‌گوید (یعنی خدا بر روی عرش است طبق ظاهر آیه و تفسیر آن هم غیر از ظاهر آن نیست). (همان: ۱۸۶). در چنین فضایی امام رضا (علیه السلام) اهتمام ویژه‌ای به تبیین حقیقت توحید داشته و بر همین اساس امروزه در منابع روایی، بیشترین روایات و بحث‌های توحیدی از وجود مبارک ایشان به چشم می‌خورد. با وجود کتب فراوانی که ترجمه شد، فرقه‌های مختلفی هم از درون جامعه اسلامی و شیعی بروز و ظهور پیدا کرده بود و حضرت برای حفظ فرقه قطعیه (که همان شیعیان واقعی و معتقد به امامت ایشان

بودند) از گزند آسیب تبلیغات فرقه‌های انحرافی با بزرگان این فرقه‌ها بحث می‌نمود که برخی از این مباحثات نیازمند سفرهای مختلفی به شهرهای گوناگون بود که امام انجام می‌داد (فضل الله، ۱۳۶۱: ۱۶۱). امام رضا (علیه السلام)، این چنین اسلام را به عنوان یک دین با رویکرد عقلانی معرفی می‌فرمود که این تغییر، آثار و برکات فراوانی داشت؛ از جمله اینکه با این رویکرد، راه بسیاری از مغالطه‌ها و سفسطه‌ها و مجادله‌های غیرمنطقی بسته شد که به برکت آن بطلان بسیاری از فرقه‌ها و تفکرات رایج در آن زمان، واضح و برای آیندگان هم راهی بسیار قوی و دشمن شکن ایجاد شد که در آینده هم مسلمانان بتوانند به واسطه آن نگرش فکری جامعه اسلامی را از خطرات و انحرافات محافظت کنند (شریعتمداری، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۸۷). تاثیر امام رضا (علیه السلام) بر فضای علمی در دنیای اسلام بسنده نشد، بلکه علوم و فضایل حضرت به صورت بین‌المللی درآمد که این امر برای علمای مختلف غیرمسلمان از لابه‌لای گفت‌وگوها و مناظرات ایشان واضح و آشکار شد.

۲-۱-۳. مقایسه مقام علمی امام با افرادی همچون شافعی، قیاس مع الفارق است

اینکه ابن تیمیّه امام رضا (علیه السلام) را با افراد معاصری همچون احمد و شافعی و اسحاق و دیگران مقایسه می‌کند و بعد آن‌ها را اعلم از امام می‌شمارد، این قیاس ناصواب بوده و به دور از انصاف است. در این بخش خطاهای این اندیشمندان در علوم مختلف بیان می‌شود تا ناصواب بودن این مقایسه هرچه بیشتر واضح شود:

۱. شافعی؛ محمد بن ادريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي المطلبی در سال ۱۵۰ قمری در غزه متولد شد و دوران کودکی سختی را در فقر به سر می‌برد، ولی با آن حال علاقه زیادی به علم داشت. در ۲۰ سالگی ایامی را شاگرد مالک شد و بعد از آن مدتی درس شاگردان ابوحنیفه حاضر شد و فقه او را نیز فراگرفت؛ بعد از گذشت دو سال به مدینه برگشت و به فتوا دادن پرداخت (محمد سوید، ۱۴۱۸ق: ۲۵). یکی از رفتارهای شافعی و انصاف علمی او آن است که می‌گویند: هرگاه رأی و نظری می‌داد و می‌فهمید که در آن خطا کرده، با شجاعت از نظر خود بر می‌گشت (و خوفی از اقرار به اشتباه نداشت) و می‌گفت: «هیچ انسانی نیست مگر اینکه بعضاً سنت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) را

فراموش می‌کند، لذا هرگاه به اشتباه حکمی را بر خلاف قول پیامبر بگویم، پس قول حق همان کلام رسول الله است» (سیوطی، ۱۴۲۹ ق، ج ۱: ۱۶۸). اگرچه کلام شافعی وجود خارجی اشتباه را اثبات نمی‌کند، اما بیان محمد سوید در المذاهب الاسلامیه الخمسه حکایت از وقوع غفلت نسبت به رأی صحیح دارد؛ در حالی که در سیره امام رضا (علیه السلام) از این اشتباهات و لغزش‌ها اصلاً مشاهده نشده و کسی چیزی نقل نکرده است. با این حال مشاهده می‌شود که ابن تیمیه وی را اعلی از حضرت، می‌داند. ابن جنید به نقل از یحیی بن معین می‌گوید: «رو نیست برای هیچ مسلمانی که به آرای شافعی نظر کند؛ أخذ به آرای ابوحنیفه در نزد من بسیار محبوب‌تر است از أخذ به آرای شافعی» (جمعی از محققین، ۱۴۳۰ ق، ج ۴: ۱۳۷). این تعبیر ابن معین که به گفته احمد بن حنبل، رد و قبول او در احادیث ملاک وضابطه است (بغدادی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۶: ۲۶۳)، ادعای اعلییت شافعی را نقض می‌کند، زیرا طبق بیان ابن معین آرا و دقت‌های علمی ابوحنیفه برتر از شافعی است. ابوحنیفه که اقرار می‌کند اگر شاگردی دو ساله نزد امام صادق (علیه السلام) نبود، هلاک می‌شد (دهلوی، ۱۳۷۳ ق، ج ۱: ۸) و خود را اینچنین ذلیل و متواضع نزد امام می‌داند، به عقیده شیعه همان علم و فضایل نزد امام رضا (علیه السلام) و دیگر ائمه معصومین نیز قرار دارد؛ حال که آرای ابوحنیفه به اقرار ابن معین برتر از شافعی است و موقعیت او هم در مقایسه با امامان نیز معلوم است، کذب اعلییت وی از امام رضا (علیه السلام) واضح می‌شود.

۲. احمد بن حنبل؛ در حق احمد بن حنبل موافقان و مخالفان قلم‌فرسایی کرده‌اند. موافقان در وصف او فضایل عجیبی نقل کرده‌اند تا آنجا که بخشی از فضایل، غلو در حق اوست و شباهت به معجزه می‌دهد (ابن کثیر، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۰: ۳۳۵). برخی از تعبیر مخالفان بدین شرح است: محمد بن محمد بروی از علمای شافعی می‌گوید: اگر می‌توانستم و قدرت داشتم، بر حنابله جزیه قرار می‌دادم (ابن عماد، ۱۴۰۶ ق، ج ۶: ۳۷۰). بنابر نقل ابن جوزی، خطیب بغدادی احمد را در زمره فقها نام نبرده و او را به قلت دین و تعصب متصف می‌کند (ابن جوزی، ج ۱۶: ۱۳۲). فقیه بودن احمد محل اختلاف بوده که جماعتی وی را فقط یک محدث دانسته و در زمره فقیهان قرار نمی‌دادند (کثیری، ۱۴۱۸ ق، ج ۱: ۱۴۴).

دیدگاه مخالفان شاهی بر اتفاق نداشتن امت بر علمیت اوست، چه رسد به علمیت وی! ابن تیمیه ادعا می‌کند که احمد اعلم است از امام رضا (علیه السلام) در حالی که فقاہت احمد محل تضارب آرا بوده و حتی خود احمد در برخی موارد وقتی مسئله فقهی را از او سؤال می‌کردند، نمی‌توانست جواب دهد و به غیر خود همچون اباثور ارجاع می‌داد (ذهبی، ۱۴۰۵ ق، ج ۲۱: ۳۱).

۳. اسحاق بن راهویه؛ اسحاق بن راهویه متوفی ۲۳۸ قمری است که در عصر احمد بن حنبل می‌زیست؛ بزرگان اهل سنت برایش فضایل مهمی را قائل هستند، چنانچه ذهبی او را امام کبیر و سرور حافظان و بزرگ مشرق زمین می‌داند (ذهبی، ۱۴۰۵ ق، ج ۱۱: ۳۵۸). یا مزّی در وصف او گفته است: یکی از امامان در حدیث و از علمای دین است، وی جامع فقه و حدیث بوده و صدق و ورع و زهد در او نیز جمع شده است (مزی، ۱۴۰۰ ق، ج ۲: ۳۷۳). با همه این تفصیل، سبط ابن جوزی در تذکره الخواص از قول واقدی چنین نقل می‌کند: «در سال ۲۰۰ که مامون امام رضا (علیه السلام) را به مرو آورد، در طول مسیر زمانی که به نیشابور رسیدند علمای منطقه همراه با اسحاق بن راهویه خارج شده و برای اخذ حدیث و نقل روایت از امام و تبرک به ایشان به سمت محل استقرار حضرت به راه افتادند» (ابن جوزی، ۱۴۲۴ ق، ج ۱: ۶۴۹). حال با نقل چنین گزارش‌هایی، تبیین می‌شود که ادعای ابن تیمیه مخالف واقع بوده و با چنین نقلی در تعارض است؛ از طرفی اسحاق اعلم از امام رضا (علیه السلام) باشد و از سوی دیگر سر از پا نمی‌شناسد برای اینکه بتواند روایتی را از امام (علیه السلام) اخذ کند و خود را به آن متبرک سازد!

۴. اشهب بن عبد العزیز؛ اشهب بن عبد العزیز بن داوود بن ابراهیم القیسی از بزرگان عامه است که ذهبی وی را امام، علامه و مفتی مصر معرفی می‌کند (ذهبی، ۱۴۰۵ ق، ج ۹: ۵۰۰). بنابر برخی اقوال نام او مسکین و لقب او اشهب است، وی مهم‌ترین شاگرد مالک بن انس بوده و شافعی در وصف او می‌گوید: مصر، افقه از اشهب به خود ندیده است (همان، ج ۹: ۵۰۱). با اینکه شافعی از اشهب تعریف کرده، اما در ادامه اشهب را دارای «طیش» معرفی می‌کند و این صفت خود نقص بزرگی برای اوست، زیرا از نظر لغت این کلمه به معنای سبک‌سری و خفت و کمی عقل است (زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۹: ۱۰۶) و می‌گوید: تنها

اشکال اشهب این است که در او طیش وجود دارد (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۹: ۵۰۱). حتی به تعبیر برخی، این صفت به معنای از بین رفتن عقل و جاهل شدن است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۹: ۱۳۶). این کلام شافعی جای تأمل دارد، زیرا اتهام سبک‌سری و سبک‌مغزی از سوی شافعی نسبت به اشهب، لازمه‌اش نقض کلام ابن تیمیه است، آنجا که اشهب را اعلم می‌داند (کم‌عقلی و سبک‌سری چگونه با اعلیّت سازگاری دارد؟).

۲-۳. اهل علم از امام رضا (علیه السلام) روایت نقل نکردند

ابن تیمیه زیرکانه بعد از ادعای اعلم نبودن امام رضا، مسئله نقل روایت را مطرح می‌نماید و می‌گوید: هیچ عالمی نیست که حتی یک حدیث هم از امام رضا (علیه السلام) نقل کرده باشد و اینکه گفته شده فقهای اهل سنت از علی بن موسی الرضا نقل کرده‌اند، دروغی بیش نیست، بلکه مشهور فقهای روایت معروفی از ایشان اخذ نکرده‌اند و اگر هم نقلی رسیده، توسط برخی از افرادی که از فقها به حساب نمی‌آیند، بیان شده و طبق امر مرسوم در آن زمان، عالمان متوسط از افراد متوسط در فقه بلکه حتی از افراد پایین‌تر از خود اخذ حدیث می‌کردند اما فقها، خیر، چنین امری میان‌شان مرسوم نبوده است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۴: ۶۰).

۲-۳-۱. نقد و بررسی

۲-۳-۱-۱. نبود نقل، دلیلی بر نبود علم نیست!

بر فرض پذیرفته شود که از امام رضا (علیه السلام) نقلی وارد نشده باشد، آیا نقل نشدن را می‌توان دلیلی بر نبود علم دانست؟! اینکه ابن تیمیه نقل نشدن روایت را دلیل عالم نبودن امام بر شمرده است، خطایی بس آشکار است؛ زیرا نقل نکردن روایت با عالم نبودن هیچ ملازمه‌ای ندارد؛ چه بسا اندیشمندان بسیاری هستند که تالیفی از خود به جای نگذاشته‌اند یا بحثی از آنان با مخالفان خود نقل نشده است یا از حضور آنان در

محافل علمی نیز گزارشی وجود ندارد، درحالی که دیگران از آنان به بزرگی یاد کرده و آنان را عالم، فقیه و امام خوانده اند. از جمله این افراد اسماعیل بن عبدالرحمن است که ذهبی از وی با عنوان «الامام المفسر» یاد می کند (ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۲۱: ۲۱۰)، همچنین سفیان ثوری که ابن حبان از او با عنوان «الامام فقیه اهل المدینه» یاد می کند (ابن حبان، ۱۳۹۳، ج ۸: ۲۱). درحالی که این افراد صاحب تصنیف نبوده و در محافل علمی آنچنان حضور علمی نداشته اند، اما با وجود این، از آن ها به فقیه، امام و محدث یاد شده است. اکنون این پرسش مطرح است که بنابر مبنای ابن تیمیّه کسی که عالم، فقیه، امام و مفسر خوانده می شود ولی آثار علمی ندارد، آیا می توان وی را به عالم نبودن متهم کرد؟! روشن است که عرف چنین ملازمه ای را نفی می نماید.

۲-۱-۳-۲. روایات بزرگان اهل سنت از امام رضا (علیه السلام)

به رغم ادعای ابن تیمیّه مبنی بر نقل نشدن روایت اندیشمندان اهل سنت از امام رضا (علیه السلام)، با مراجعه به میراث مکتوب اهل سنت مشاهده می شود که روایات متعددی در کتاب های حدیثی و تفسیری اهل سنت آمده است که در این بخش به چند نمونه اشاره می شود:

۲-۱-۳-۲. روایات بزرگان اهل سنت از امام رضا (علیه السلام)

روایت اول: «الإيمانُ معرفةٌ بالقلبِ، وقَوْلٌ باللسانِ، وعَمَلٌ بالأركانِ».

این حدیث را بزرگانی مانند ابن ماجه قزوینی (ابن ماجه، ۱۴۳۰، ج ۱: ۴۶)، طبرانی (طبرانی، ج ۶: ۲۲۶)، خطیب بغدادی (بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۱۲: ۳۱۵)، مزّی (مزّی، ۱۴۰۰، ج ۱۸: ۸۲)، ذهبی (ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۱۵: ۴۰۰). سبکی (سبکی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۱۱۹). از امام رضا (علیه السلام) نقل کرده اند.

روایت دوم: «أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ، وَعَلَيَّ بَابُهَا، فَمَنْ أَرَادَ الْمَدِينَةَ فَلْيَأْتِهَا مِنْ بَابِهَا».

این روایت نیز در کتب بزرگان مختلف آمده است، مانند:

طبری (طبری، بی تا، ۳: ۱۰۵)، طبرانی (طبرانی، بی تا، ج ۱۱: ۶۵)، حاکم نیشابوری (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۳: ۱۳۷)، خطیب بغدادی (بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۶۵۵)، ابن عساکر (ابن عساکر، ۱۹۹۵م، ج ۴۲: ۳۷۹)، ابن اثیر (ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۵۹۷)، مزّی (مزّی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۸: ۸۳) نقل کرده اند.

۲-۳-۱-۲. روایات تفسیری امام رضا (علیه السلام) در تفاسیر اهل سنت

نقل روایت در کتب تفسیری معتبر اهل سنت نیز شاهد دیگری بر رد ادعای ابن تیمیه مبنی بر نقل نشدن روایت در کتب اندیشمندان اهل سنت است. برخی از این روایات تفسیری عبارت است از:

۲-۳-۱-۲-۱. تفسیر آیه «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد، ۳۹)

امام رضا (علیه السلام) از اجدادشان نقل می کنند که «يمحو الله ما يشاء ويثبت» یعنی: خداوند موارد مختلفی را همچون کفر، منکر، غفلت، بغض، ضعف، جهل، شک و هوی پرستی را محو و در مقابل آن ایمان، معروف، ذکر، محبت، قوت، علم، یقین و عقل را ثابت نگه می دارد (سلمی، ۱۴۲۱ق، ج ۱: ۳۵۵).

۲-۳-۱-۲-۲. تفسیر «بسم الله الرحمن الرحيم»

امام رضا (علیه السلام) از آباء گرامی شان درباره تفسیر (بسم الله) چنین نقل می کنند: «باء آن نشانه بقاء خداست، سین علامت اسماء الهی است، میم ملک اوست...» (همان، ج ۱: ۴).

۳-۲-۱-۳-۲. «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ...» (طلاق، ۱۲)

آلوسی، ذیل این آیه روایتی را از حسین بن خالد از امام رضا (علیه السلام) می آورد که حضرت هفت آسمان و هفت زمین را شرح دادند و مصادیق آن را تبیین فرمودند (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۴: ۳۳۹).

۳-۲-۱-۳-۲. «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ...» (جاثیه، ۲۳)

آلوسی باز هم حدیث قدسی را از امام رضا (علیه السلام) نقل می کند که حضرت فرمودند: «هر که آخرین کلامش در این دنیا کلمه لا اله الا الله باشد، بدون حساب وارد بهشت خواهد شد» (همان، ج ۱۳: ۲۱۶).

۳-۲-۱-۳-۲. نقل روایات فقها از امام رضا (علیه السلام)

نقل روایت در برخی از کتب فقهی توسط فقهای نامدار اهل سنت و تصریح بر صحت چنین روایاتی نیز شاهد دیگری بر صدور روایت از امام رضا (علیه السلام) توسط اندیشمندان اهل سنت و بی اعتباری سخن ابن تیمیّه است. احمد بن حنبل به عنوان فقیه اهل حدیث درباره حدیث سلسله الذهب چنین گوید: «اگر این سند را بر مجنون و دیوانه ای بخوانند از آن حالت جنون خود بهبودی خواهد یافت» (ابن حجر هیتمی: ۳۰۰). ذهبی سلفی هم در توصیف مقام و جایگاه امام رضا (علیه السلام) و نقل روایت از حضرت توسط فقها چنین می نویسد:

«علی بن موسی الرضا شخصیتی است دارای شأن و منزلت بسیار بالا، صاحب علم و بیان است، و جایگاه ویژه ای در قبول مردم دارد، فقهایی همچون آدم بن ابی ایاس، احمد بن حنبل، محمد بن رافع، نصر بن علی جهضمی، خالد بن احمد ذهلی امیر، سفیان ثوری، یحیی بن ایوب و... از ایشان روایت نقل کرده اند» (ذهبی، ۱۴۰۵ ق، ج ۹: ۳۸۸).

۲-۴. نبود روایت از امام رضا (علیه السلام) در صحاح سته

یکی از پیش فرض‌هایی که ابن تیمیه در رد احادیث مشهور به کار گرفته است، این است که هر حدیثی که در صحاح سته نیامده باشد، مردود بوده و حجت نیست. از همین رو احادیثی که از امام رضا (علیه السلام) هم نقل شده است براساس مبنای ابن تیمیه حجت نخواهد بود. وی در این باره چنین می‌نویسد:

«احدی از اهل علم از او روایتی نقل نکرده و برای او حدیثی در کتب سته نیامده است. تنها روایاتی از ابوصلت هروی و امثال او است که نسخه‌هایی از پدران‌ش نقل کرده که در آن‌ها دروغ‌هایی است که خداوند صادقین از غیر اهل بیت را از آن‌ها منزّه کرده تا چه رسد به صادقین از اهل بیت» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۴: ۶۱).

۲-۴-۱. نقد و بررسی

۲-۴-۱-۱. نقل روایت توسط صاحبان صحاح سته

روشن است که ملاک «عدم نقل روایت توسط صاحبان صحاح سته» نمی‌تواند دلیلی بر عالم نبودن امام رضا (علیه السلام) تلقی شود؛ چرا که اولاً برخی از صاحبان سته مانند بخاری اقرار کرده‌اند که بسیاری از روایات صحیح را به جهت اختصار در کتاب خود نیاورده‌اند؛ عین عبارت ایشان در این باره چنین است:

«هرچه در این کتاب نقل کرده‌ام صحیح است اما روایات صحیحی که نیاورده‌ام از آن‌ها بیشتر بوده است» (عسقلانی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۷).

افزون بر آن، صاحبان سته مانند بخاری و مسلم از برخی بزرگان اهل سنت مانند شافعی روایت نقل نکرده‌اند، آیا می‌توان ادعا کرد که به دلیل نقل نشدن روایات شافعی در صحیح بخاری و صحیح مسلم، شافعی و امثال وی عالم نیست؟!

ثانیاً؛ یک نفر از صاحبان سته از حضرت روایت نقل کرده است که این نقل می‌تواند

شاهد دیگری بر رد مدعای ابن تیمیه باشد؛ ابن ماجه در سنن خود روایت اعتقادی «الإِيمَانُ مَعْرِفَةُ الْقَلْبِ وَقَوْلٌ بِاللِّسَانِ وَعَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ» را آورده و آن را صحیح می‌داند (ابن ماجه، ۱۴۳۰ ق، ج ۱: ۷۸).

نتیجه‌گیری

با توجه به کلمات بزرگان اهل سنت و تعابیری که درباره حضرت رضا (علیه السلام) دارند، اشکالات ابن تیمیه درباره موقعیت علمی امام وارد نیست. از طرفی وجهه علمی امام در موقعیت‌های مختلف همچون مناظرات ایشان با بزرگان اقوام و ادیان و مذاهب گوناگون در مواقع مختلف و ویژگی‌های متعددی که مناظرات حضرت به چشم می‌خورد و از طرف دیگر نقص علمی معاصران امام، لغزش‌های مختلف آن‌ها مانند اختلاف در فقیه بودن احمد بن حنبل، تقدّم آرای ابو حنیفه بر شافعی، شیفتگی اسحاق بن راهویه برای نقل روایت از امام رضا (علیه السلام) و نیز سبک عقل بودن اشهب بن عبد العزیز که برخی درباره او واژه «طیش» را به کار برده‌اند، همگی نشانه بی‌انصافی و عداوت ابن تیمیه به حضرت رضا (علیه السلام) است که با وجود روایات مختلف تفسیری و غیرتفسیری از امام، باز هم منکر نقل روایات از ایشان در منابع حدیثی است.

منابع و مآخذ

- قرآن کریم.
- آلوسی، محمود بن عبد اللہ (۱۴۱۱ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*. تحقیق: علی عبد الباری عطیہ. بیروت: دار الکتب العلمیہ.
- ابن اثیر، عز الدین بن الاثیر (۱۴۰۹ق). *أسد الغابہ*. بیروت: دار الفکر.
- ابن اثیر، علی بن ابی الکرم (۱۴۱۷ق). *الکامل فی التاریخ*. تحقیق: عمر عبد السلام تدمری. بیروت: دار الکتب العربی.
- ابن العماد الحنبلی، عبد الحی بن أحمد (۱۴۰۶ق). *شذرات الذهب فی أخبار من ذهب*. تحقیق: محمود الأرناؤوط. بیروت: دار ابن کثیر.
- ابن تیمیہ، احمد بن عبد الحلیم (۱۴۰۶ق). *منہاج السنہ النبویہ فی نقض کلام الشیعہ القدریہ*. تحقیق: محمد رشاد سالم. جامعہ الإمام محمد بن سعود الإسلامیہ. ریاض: بی جا.
- _____ (۱۳۹۸ق). *مجموع الفتاوی*. جمع و ترتیب: الشیخ عبد الرحمن بن قاسم. بی جا.
- ابن جوزی، أبو الفرج (بی تا). *مناقب الامام/حمد بن حنبل*. ریاض: مکتبۃ الخانجی.
- _____ (۱۴۱۲ق). *المنتظم فی تاریخ الامم والملوک*. تحقیق: محمد عبد القادر عطا و مصطفی عبد القادر عطا. بیروت: دار الکتب العلمیہ.
- ابن حبان، محمد بن حبان (۱۳۹۳ق). *الثقات*. بیروت: دار الفکر.
- ابن حجر عسقلانی، أبو الفضل أحمد بن علی (۱۳۲۶ق). *تهذیب/التہذیب*. ہند: دائرۃ المعارف النظامیہ.
- ابن حجر ہیتمی، احمد بن محمد (بی تا). *الصواعق المحرقة علی اهل الرافض والضللال والزندقہ*. لبنان: مؤسسة الرسالة.
- ابن خلکان، شمس الدین أحمد بن محمد (بی تا). *وفیات الأعیان وأنباء أبناء الزمان*. تحقیق: إحسان عباس. بیروت: دار صادر.
- ابن شہر آشوب (۱۴۳۲ق). *مناقب الابی طالب*. قم: المکتبۃ الحیدریہ.
- ابن عساکر، أبو القاسم علی بن الحسن (۱۹۹۵م). *تاریخ مدینۃ دمشق*. تحقیق: محب الدین أبی سعید عمر بن غرامۃ العمری. بیروت: دار الفکر.
- ابن کثیر، إسماعیل بن عمر (۱۴۰۸ق). *البدایہ والنہایہ*. تحقیق: علی شیری. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابن ماجہ، ابو عبد اللہ (۱۴۳۰ق). *سنن/ابن ماجہ*. بیروت: دار الرسالۃ العالمیہ.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. تحقیق: میردامادی. بیروت: دار الفکر.
- ابن ندیم، أبو الفرج محمد بن إسحاق (۱۴۱۷ق). *الفہرست*. تحقیق: إبراهیم رمضان. چاپ دوم. بیروت: دار المعرفۃ.
- الاغانی، ابی الفرج (بی تا). *مقاتل الطالبیین*. ترجمہ: احمد صقر. بیروت: دارالمعرفۃ.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبد اللہ (۱۴۱۱ق). *المستدرک علی الصحیحین*. تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا. بیروت: دار الکتب العلمیہ.
- حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*. بیروت: انتشارات دار الفکر.
- خطیب بغدادی، أبو بکر احمد بن علی (۱۴۱۷ق)، *تاریخ بغداد*. تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا. بیروت: دار الکتب العلمیہ.

- دهلوی، شاه عبد العزیز. (۱۳۷۳ق). مختصر التحفة الاثنی عشریة. تهذیب و اختصار: محمود شکری آلوسی. تحقیق: محبّ الدین خطیب. قاهره: انتشارات المطبعة السلفية.
- ذهبی، شمس الدین محمد بن أحمد. (۱۴۰۵ق). سیر أعلام النبلاء. تحقیق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط. چاپ سوم. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- (۱۴۱۶ق). العلو للعلی الغفاری ایضاح صحیح الأخبار و سقیمها. تحقیق: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود. ریاض: انتشارات مكتبة أضواء السلف.
- سبط ابن الجوزی، یوسف بن قزّوعلی. (۱۴۲۹ق). تذکرة الخواص المعروف بتذکرة خواص الأمة فی خصائص الأئمة. تحقیق: عامر النجار. مكتبة الثقافة الدينية.
- سبکی، تاج الدین عبد الوهاب بن علی. (۱۴۱۳ق). طبقات الشافعية الكبرى. تحقیق: محمود محمد الطناحی و عبد الفتاح محمد الحلو. بی جا.
- سلمی، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسین. (۱۴۲۱ق). تفسیر السملی وهو حقائق التفسیر. تحقیق: سید عمران. بیروت: دار الكتب العلمية.
- سیوطی، عبد الرحمن بن أبی بکر. (۱۴۲۹ق). الشافی العی علی مسند الشافعی. تحقیق: عبد الرزاق بن أسعد الله بن عبد الرؤوف البخاری. بی جا.
- شریعتمداری، علی. (۱۳۶۶). ویژگی های حضرت رضا (علیه السلام). مجموعه آثار دومین کنگره حضرت رضا. بی جا.
- طبرانی، أبو القاسم، سلیمان بن أحمد. (بی تا). المعجم الكبير. تحقیق: حمدی بن عبد المجید السلفی. چاپ دوم. قاهره: مكتبة ابن تیمیة.
- طبرسی، فضل الحسن. (۱۴۱۷ق). الإحتجاج علی أهل اللجاج. بی جا. المكتبة الشاملة.
- طبری، محمد. (بی تا). تاریخ الامم والملوک. ایران: مكتبة ارومیه.
- (بی تا). تهذیب الآثار و تفصیل الثابت عن رسول الله من الأخبار. تحقیق: محمود محمد شاکر. قاهره: مطبعة المدني.
- طبری، احمد بن عبد الله. (۱۳۵۶ق). ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی علیهم السلام. قاهره: مكتبة القدسی.
- فضل الله، محمد جواد. (۱۳۶۱). تحلیلی از زندگانی امام رضا (علیه السلام). ترجمه سید محمد صادق عارف. مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.
- قرشی، محمد باقر شریف. (بی تا). پژوهشی دقیق در زندگانی امام علی بن موسی الرضا (علیه السلام). ترجمه سید محمد صالحی. بی جا. بی نا.
- عسقلانی، احمد بن علی. (۱۳۷۹). فتح الباری شرح صحیح البخاری. بیروت: دار المعرفه.
- کتبی، محمد بن شاکر. (۲۰۰۰م). فوات الوفيات. تحقیق: علی محمد بن یعوز الله و عادل أحمد عبدالموجود. بیروت: دارالکتب علمیه.
- کنیری، محمد. (۱۴۱۸ق). السلفية بین أهل السنة والإمامية. بیروت: الغدير.
- مالکی، علی بن محمد. (۱۳۷۹). الفصول المهمة فی معرفة الائمة. قم: دارالحديث.
- مرتضوی، سید محمد. (۱۳۷۵). نهضت کلامی در عصر امام رضا (علیه السلام). مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- مرّی، یوسف بن عبد الرحمن. (۱۴۰۰ق). تهذیب الکمال فی أسماء الرجال. تحقیق: بشار عواد معروف.

- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۸). مناظرات تاریخی امام علی بن موسی الرضا با پیروان مذاہب و مکاتب مختلف. چاپ دوم. مشهد: آستان قدس رضوی.
- نویری، أحمد بن عبد الوہاب. (۱۴۲۳ق). نہایہ الأرب فی فنون الأدب. قاہرہ: دار الکتب والوثائق القومیۃ.



بررسی تطبیقی دیدگاه کلامی دو مکتب قم و بغداد

درباره تجهیز امام معصوم (علیه السلام)

(مطالعه موردی: تجهیز علی بن موسی الرضا (علیه السلام))

دریافت: ۱۴۰۰/۳/۲ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۲۳

سعید توفیق^۱، وجیهه میری^۲

چکیده

تجهیز امام معصوم (علیه السلام) متوفی به دست امام معصوم در قید حیات یکی از مباحثی است که در اندیشه کلامی و فقهی شیعه مورد توجه قرار گرفته است. در این نوشتار به شیوه توصیفی تحلیلی به بررسی تطبیقی باور اعتقادی دو مکتب قم و بغداد در این خصوص پرداخته می‌شود. با بررسی رویکرد و دیدگاه دو مکتب قم و بغداد روشن می‌شود که مکتب قم با تعبد و التزام به روایات، تجهیز معصوم متوفی به دست معصوم بعدی را به عنوان قاعده‌ای قطعی، تغییرناپذیر و فرازمانی و فرامکانی می‌شناسد؛ حال آنکه فقهای متکلم مکتب بغداد برخلاف فقهای محدث مکتب قم، نه تنها روایات وارد شده در خصوص تجهیز معصوم را در حوزه اخبار آحاد قرار می‌دهند؛ بلکه قطعیت و تغییرناپذیری این مسئله را به عنوان یک قاعده مسلم کلامی و فقهی نمی‌پذیرند. مکتب بغداد ضمن آنکه اولویت تجهیز معصوم را به دست معصوم بعدی پذیرفته است، اما آن را به درجه‌ای از قطعیت ارتقا نداده است تا در صورتی که برای امام زنده در تجهیز امام متوفی موانع محدودیت‌هایی به وجود آمد، همچنان خود را ملتزم و متعبد به این قاعده بدانند. مکتب متکلمان و محققان، قائل به تجهیز امام حسین، امام کاظم و امام رضا (علیه السلام) به دست معصوم بعدی نیست. از گزارش‌های تاریخی نیز چنین درک می‌شود که متولی تجهیز امام رضا (علیه السلام) عموی ایشان محمد بن جعفر الصادق (علیه السلام) بوده است.

کلیدواژه‌ها: مکتب قم، مکتب بغداد، تجهیز معصوم، امام رضا (علیه السلام)، ابن بابویه (شیخ صدوق)، شریف مرتضی.

۱. دانش‌آموخته دکترای تاریخ تشیع، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول): Tofigh_saeed@yahoo.com

۲. محقق پسا دکتری، گروه تاریخ، دانشگاه اصفهان: Vajih.miri@gmail.com

۱. مقدمه

غسل جنازه امام معصوم (علیه السلام) یکی از مسائلی است که درباره دامنۀ کلامی و فقهی آن تا عصر حاضر تدقیق و تأمل شده است. روایاتی در مصادر حدیثی شیعه به این مطلب اشاره دارد که غسل، کفن و دفن انبیا، حضرت رسول ﷺ و اهل البیت (علیهم السلام) آن حضرت به عهده اوصیای پس از آنان است. آن گونه که مسئله انحصار غسل و کفن امام معصوم به دست امام معصوم بعدی و اقامۀ نماز میت امام متوفی توسط امام معصوم در قید حیات، به عنوان یک قاعده فقهی و کلامی قطعی در اندیشۀ شیعی شناخته شد. از میان اهل البیت (علیهم السلام)، تنها در خصوص تجهیز امام حسین، امام کاظم، امام رضا و حضرت صاحب الامر (علیهم السلام) مسئله متفاوت از قاعده مذکور به نظر می رسد. در این جستار می کوشیم از بین امامان نامبرده، غسل و نماز میت امام علی بن موسی الرضا (علیه السلام) را از دیدگاه دو مکتب اصلی اثنا عشری که بعد از دوره حضور اهل البیت (علیهم السلام) و در بازۀ تاریخی دو قرن نخستین عصر غیبت (۲۶۰ تا ۴۶۰ هجری) بر مراکز علمی و محیط فکری شیعه چیره بودند، یعنی مکتب قم (اهل الحدیث) و مکتب بغداد (متکلمان و محققان) بررسی کنیم.

مکتب قم (اهل الحدیث) همت خود را بر جمع آوری احادیث اهل البیت و ضبط و حفظ آن مصروف می داشته است. در واقع این رویکرد مکتب قم، همان استمرار خط نقل احادیث اهل البیت (علیهم السلام) در زمان حضور ایشان توسط اصحاب آنان بود. هواداران این مکتب عموماً با اجتهاد به صورت یک عمل و کوشش فکری بر اساس استنباط تعقلی میانه ای نداشتند و حتی استدلالات عقلی کلامی را که برای تقویت مذهب و در حمایت از نظرهای شیعی به کار میرفت محکوم کردند (ابن بابویه، ۱۴۳۲ ق: ۷۲-۷۴؛ مفید، ۱۴۱۳ ق، ج: ۴۹، ۸۸).

مکتب بغداد (متکلمان و محققان) روشی سختگیرانه در برخورد با احادیث داشتند و هر روایتی را نمی پذیرفتند و به هر خبری نیز استناد نمی کردند. از نظر متکلمان عقل گرا، آنچه پشتوانه و حجیت بخش ادله نقلی است، معرفت عقلی و ادله مبتنی بر عقل است؛ از این رو عقل گرایان، علاوه بر ارزیابی احادیث، به عقل و دلیل عقلی، بیشتر توجه می کردند و خبر واحد را نیز تنها در فقه عملی و احکام، معتبر می دانستند. حال آنکه مکتب قم در تبیین

عقاید و معارف اسلامی التفات خاصی به حدیث و خبر واحد داشتند (السبحانی، ۱۴۲۴ق، ج ۱: ۲۰۰). در این پژوهش سعی بر آن است که به روش توصیفی تحلیلی و با استناد به مصادر حدیثی، کلامی و تاریخی به دو پرسش اساسی پاسخ دهیم:

۱. رویکرد و دیدگاه هر یک از دو مکتب قم و بغداد در خصوص غسل و نماز میت امام معصوم و مشخصاً علی بن موسی الرضا (علیه السلام) چگونه بوده است؟

۲. مصادر تاریخی، دیدگاه کدام یک از دو مکتب قم و بغداد را در خصوص تجهیز علی بن موسی الرضا (علیه السلام) تأیید می کند؟

بعضی مورخان معاصر که در خصوص حیات امام رضا (علیه السلام) با رویکردی عقل گرایانه کتاب‌های تحقیقی به نگارش درآوردند یا همانند مؤلف کتاب «حیة الإمام موسی بن جعفر درآسه و تحلیل» معتقدند که مأمون عهده دار تجهیز و کفن امام رضا (علیه السلام) شد (القرشی، ۱۴۳۱ق، ج ۲: ۳۹۴)، یا همانند مؤلف کتاب «الإمام الرضا، تاریخ و درآسه» به استناد مصادر صرفاً از حضور جعفر بن محمد الصادق (علیه السلام) بر سر جنازه امام رضا (علیه السلام) سخن به میان آورده اند و درباره تجهیز امام (علیه السلام) تحلیلی تاریخی ارائه نمی دهند (فضل الله، ۱۳۹۳ق: ۱۶۶-۱۶۷)، یا همچون مؤلف الحیة السیاسیة للإمام الرضا در خصوص تجهیز امام رضا (علیه السلام) به دست امام جواد (علیه السلام) با رعایت جانب احتیاط از ابراز نظر امتناع ورزیده، سکوت اختیار نموده اند (العاملی، ۱۴۰۶ق: ۴۲۵-۴۲۸). با توجه به این که مطالعات تاریخی معاصر در پرداختن به موضوع تجهیز امام رضا (علیه السلام) اهتمام جدی از خود نشان نداده اند؛ بنابراین پژوهش فعلی پیشینه ای مستقل و روشمند ندارد. با وجود این، اشاره به مقاله بازشناسی حدیث «الإمام لَا یُعَسَّلُ إِلَّا الإمام» در گفتمان واقفیه و امامیه خالی از فایده نیست. اگرچه مؤلفان این مقاله درباره تجهیز علی بن موسی الرضا (علیه السلام) به نظر شیخ مفید تمایل نشان می دهند (حسینیان مقدم و گودرزی، ۱۳۹۶: ۱۱۲)، اما در جمع بندی موضوع بدون آنکه بین نظر علمای ممتاز شیعه، تفکیک جدی قائل شوند، ناخودآگاه تصور کرده اند تمامی علمای نامدار شیعه این روایت را نقل کرده و پذیرفته اند (همان: ۱۱۸).

اهمیت و ارزش این تحقیق در آن است که در یک مطالعه تاریخی، تجهیز امام معصوم

متوفی به دست امام معصوم در قید حیات را که نزد اخباریون شیعه به یک اصل قطعی و بی چون و چرا ارتقا یافته بود، به کمک نقدگرایی از مرتبه قطعیت بی چون و چرا تنزل دهد، از آن قرائتی خردگرایانه ارائه نماید. ساختارشکنی این مقاله در مواجهه با گفتمان اخباری، می تواند در تفسیر عقلانی از روایت تجهیز امام به دور از افراط و تفریط جریان ساز واقع شود و راه خُرده گیری مخالفان را بر آموزه های اعتقادی شیعیان ببندد. نوآوری این مقاله در آن است که به استناد مصادر تاریخی و در راستای دیدگاه علمای مکتب بغداد، به ویژه سیدمرتضی علم الهدی، تجهیز امام رضا (علیه السلام) به دست امام جواد (علیه السلام) را مردود شمرده؛ تجهیز آن حضرت توسط عموی ایشان یعنی محمد بن جعفر الصادق (علیه السلام) را اقوی و ارجح ارزیابی می نماید.

با توجه به این که موضوع اصلی این مقاله، بررسی تطبیقی دیدگاه کلامی دو مکتب قم و بغداد در خصوص تجهیز امام معصوم است، نخست کوشیده شده است از خلال بررسی تطبیقی دیدگاه این دو مکتب، نظر اقوی و ارجح در خصوص تجهیز امام رضا (علیه السلام) که موضوع فرعی این مقاله است، تبیین شود و در مرحله بعد دیدگاه مختار به پشتوانه تحلیل تاریخی مستدل و مبرهن گردد. مقصود از واژه «تجهیز» در این مقاله، چهار فعل غسل، کفن، نماز و دفن میت است. همچنین مقصود از «مصادر» نیز منابع دست اول و مادر است که تاریخ نگارش آن ها از مسئله مورد مطالعه فاصله چندانی ندارند و توجه به تقدم آن ها موجب افزایش اعتبار و ارزش تحقیق می شود.

۲. بررسی دیدگاه ها

یکی از مسائلی که بین دو مکتب قم و بغداد محل اختلاف است، مسئله «الْإِمَامُ لَا يَغْسِلُهُ إِلَّا إِمَامٌ مِنَ الْأَئِمَّةِ (علیه السلام)» است. گرچه این مسئله در نظر اول یک حکم فقهی به نظر می رسد، اما باید پذیرفت چنانچه این مسئله به عنوان یک قاعده قطعی و تغییر ناپذیر شناخته شود، برای اثبات قطعیت یا عدم قطعیت قاعده «الْإِمَامُ لَا يَغْسِلُهُ إِلَّا إِمَامٌ مِنَ الْأَئِمَّةِ (علیه السلام)» خواه ناخواه پای علم کلام به این موضوع گشوده می شود، زیرا ممکن است

در مراسم تجهیز امام متوفی، برای امام بعدی که متولی امر غسل، کفن، نماز و دفن امام متوفی است موانع و محدودیت‌های پیش آید، به گونه‌ای که امام متولی تجهیز امام متوفی نتواند امر تجهیز را بر عهده گیرد؛ بنابراین مسئله انحصار غسل و کفن امام معصوم به دست امام معصوم بعدی و اقامه نماز میت امام متوفی توسط امام معصوم در قید حیات، یک مسئله صرفاً فقهی نیست^۱ و پاسخگویی به این سؤال همچنان مهم می‌نماید در صورتی که امام معصوم به دلیل موانع و محدودیت‌ها نتواند متولی امر تجهیز امام متوفی شود، آیا قطعیت این قاعده همچنان پا برجاست؟ یا این قاعده فقهی نیز در شرایط خاص، همانند بعضی از قواعد فقهی دیگر مشمول استثنائاتی نیز می‌شود؟ و چنانچه قطعیت این حکم فقهی در شرایط خاص همچنان به قوت خود پا برجاست، تجهیز امام متوفی چگونه امکان‌پذیر است؟

برای رسیدن به جواب این سؤالات، رویکرد و دیدگاه دو مکتب قم و بغداد را بررسی می‌کنیم.

۱-۲. رویکرد و دیدگاه مکتب قم

۱-۱-۲. رویکرد فقهی مکتب قم

نوشته‌های فقهی این گروه از محدثان، مجموعه‌ای از متون روایات است که به ترتیب موضوعی دسته‌بندی شده و گاهی سندهای روایات نیز حذف می‌شد (مدرسی طباطبائی، ۱۳۶۸: ۳۸). فقه‌ای مکتب اهل الحدیث از نوشتن مطالب فقهی با عباراتی جز نص عبارات روایات مذهبی، هراس و وحشت داشتند (طوسی، ۱۳۸۷: ۱، ج ۲). با پذیرش این فرض که آنان گرچه قواعد و ضوابط اصول فقه را درباره حالات مختلف ادله ولو به صورت ساده آن می‌دانستند و حتی قسمتی از این ضوابط را که در روایات بدان‌ها

۱. پیوستگی میان پدیده‌های تاریخی و نظریه‌های حدیثی کلامی از مطالعات میان‌رشته‌ای است که لزوم غسل یا تجهیز هر امام توسط امام بعدی در این شمار است. مسئله تجهیز معصوم چهار دانش فقه، حدیث، کلام و تاریخ را به هم پیوند می‌دهد.

اشاره شده بود عملاً به کار می‌بستند^۱ (صلاة الجمعة، ۱۲۸/۴ خ: ۹۶-۹۷)، با وجود این، هرگز به فکر جدا کردن فقه از حدیث و تدوین کتاب‌های فقهی مستقل برنیامدند و شیوه سنت‌گرایانه خود را حفظ نمودند (طوسی، ۱۳۸۷، ق: ۱، ج: ۲). فقه‌های شاخص این مکتب محدثانی نظیر محمد بن یعقوب الکلینی (متوفی ۳۲۹ ق.)، محمد بن الحسن بن احمد بن الولید (متوفی ۳۴۳ ق.) و محمد بن علی بن بابویه قمی معروف به شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱ ق.) هستند (طوسی: ۱۳۵، ۱۵۶، ۱۵۷).

۲-۱-۲. رویکرد کلامی مکتب قم

عالمان این مکتب همانند رویکردشان در مسائل فقهی، روش صحیح فهم، تقریر و تبیین معارف الهی و معتقدات اسلامی را رجوع به آیات قرآن و احادیث ائمه و استناد به آن‌ها می‌دانستند. آن‌گونه که نص‌گرایی، شاخصه اصلی این مکتب در پرداختن به مسائل اعتقادی تلقی می‌شد. مهم‌ترین اصول فکری متکلمان مکتب نقلی، به اختصار عبارت است از: ۱. باور به مرجعیت اخبار و احادیث در کشف و تبیین معارف دینی، به گونه‌ای که روایات را به جز در موارد اندک بدون جرح و تعدیل حدیثی نقل می‌کردند. ۲. اذعان به حجّیت خبر واحد و استناد به آن در تبیین مسائل کلامی. ۳. در کمترین حدّ ممکن به عقل تکیه می‌کردند؛ به گونه‌ای که هنگام تعارض دلیل عقلی با نقلی، دلیل نقلی را بر دلیل عقلی ترجیح می‌دادند و مقدم می‌کردند (عطائی نظری، ۱۳۹۷: ۱۲).

روشن شد که رویکرد فقهی و کلامی مکتب قم چنین است: مادامی که احادیث اهل البیت در اختیار آنان قرار دارد و احکام فقهی و مسائل اعتقادی بر اساس آن‌ها قابل شناخت و تبیین است، نیازی به رجوع و استناد به عقل و استدلال‌های عقلی خطاپذیر نیست. موضوع مهم‌تر آنکه مکتب قم در تبیین احکام فقهی و عقاید کلامی، اخبار آحاد را همانند اخبار متواتر و اخبار محفوف به قراین، مفید علم، حجت و یقین‌آور می‌دانستند؛

۱. «و قدینسبون هؤلاء الجهلة وهمهم إلى القدماء کابن بابویه و غیره حیث أنّهم لا ینکروا فی کتبههم هذه الفروع الفقهیه و لم یدروا أنّه لا یلزم من عدم الذکر انکار ... مع انّ ابن بابویه ایضاً ربما ذکر فی الفقیه، فتاوی من قبیل اجتهدات المتأخرون، بل ما یفعله المتأخرون» (صلاة الجمعة، ۱۲۸/۴ خ: ۹۶-۹۷).

به گونه ای که در شناخت مسائل و موضوعات دینی اعم از فقهی و کلامی می توان به خبر واحد استناد کرد.

۲-۱-۳. دیدگاه مکتب قم

دیدگاه مکتب قم در خصوص تجهیز امام متوفی، تابع رویکرد فقهی کلامی این مکتب بود؛ آن گونه که درباره غسل، کفن، نماز و دفن امام معصوم نیز نص گرا و بر پایه احادیث بود. در نتیجه شاهد آنیم که صاحب کتاب «بصائر الدرجات» (متوفی ۲۹۰ ق.) با نقل حدیثی، دامنۀ فقهی کلامی تجهیز معصوم متوفی به دست معصوم بعدی را به همه معصومین از حضرت رسول ﷺ تا امام دوازدهم (علیه السلام) توسعه و تعمیم داده است (الصفا، ۱۴۰۴: ۲۲۵). پس از وی، محمد بن یعقوب الکلینی در کتاب «الأصول من الکافی» خود، بابی را به نام «الإمام لا یغسله إلا إمام من الأئمة (علیه السلام)» اختصاص داد و در آن روایات موجود در این زمینه را نقل کرد (کلینی، ۱۴۰۷: ۱، ج ۱: ۳۸۴-۳۸۵). سرانجام شیخ صدوق برجسته ترین نماینده مکتب قم، در خصوص تجهیز علی بن موسی الرضا (علیه السلام) با استناد به روایتی معتقد است امام جواد (علیه السلام) که در آن هنگام هشت ساله بود و در مدینه اقامت داشت، برای غسل پدر و اقامۀ نماز میت بر آن حضرت در طوس حضور یافت^۱ (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱، ج ۲: ۲۴۳-۲۴۴؛ ۱۳۷۶: ۶۶۳).

۱. «... فَخَرَجَ (علیه السلام) مُغَطًى الرَّأْسَ فَلَمَّ أَكْلَمَهُ حَتَّى دَخَلَ الدَّارَ فَأَمَرَ أَنْ يُغْلَقَ الْبَابُ فَعَلِقَ ثُمَّ نَامَ (علیه السلام) عَلَى فُرَاشِهِ وَ كَثَبَتْ وَأَقْفَأَ فِي صَحْنِ الدَّارِ مَهْمُومًا مَحْزُونًا فَبَيْنَمَا أَنَا كَذَلِكَ إِذْ دَخَلَ عَلَى شَابٍّ حَسَنَ الْوَجْهِ قَطَطَ الشَّعْرِ أَشْبَهَ النَّاسَ بِالرَّضَا (علیه السلام) فَمَادَرَتْ إِلَيْهِ فَقُلْتُ لَهُ مِنْ أَيْنَ دَخَلْتَ وَ الْبَابُ مُغْلَقٌ فَقَالَ الَّذِي جَاءَ بَنِي مِنَ الْمَدِينَةِ فِي هَذَا الْوَقْتِ هُوَ الَّذِي أَدْخَلَنِي الدَّارَ وَ الْبَابُ مُغْلَقٌ فَقُلْتُ لَهُ وَ مَنْ أَنْتَ فَقَالَ لِي أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْكَ يَا أَبَا الصَّلْتِ أَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ ثُمَّ مَضَى نَحْوَ أَبِيهِ (علیه السلام) فَدَخَلَ وَ أَمَرَنِي بِالْدُّخُولِ مَعَهُ فَلَمَّا نَظَرْتُ إِلَيْهِ الرِّضَا (علیه السلام) وَثَبَ إِلَيْهِ فَعَانَقَهُ وَ ضَمَّهُ إِلَى صَدْرِهِ وَ قَبَّلَ مَا بَيْنَ عَيْنَيْهِ ثُمَّ سَخَبَهُ سَخْبًا إِلَى فُرَاشِهِ وَ أَكَبَ عَلَيْهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ (علیه السلام) يَقْبَلُهُ وَ يُسَارُّهُ بِشَيْءٍ لَمْ أَفْهَمْهُ وَ رَأَيْتُ عَلَى شَفْطِي الرِّضَا (علیه السلام) زَيْدًا أَشَدَّ بَيَاضًا مِنَ الْفُلَجِ وَ رَأَيْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (علیه السلام) يَلْحَسُهُ بِلِسَانِهِ ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ بَيْنَ ثَوْبَيْهِ وَ صَدْرِهِ فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ شَيْئًا شَبِيهًا بِالْعَضْفُورِ فَأَتْبَلَعَهُ أَبُو جَعْفَرٍ (علیه السلام) وَ مَضَى الرِّضَا (علیه السلام) فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (علیه السلام) قُمْ يَا أَبَا الصَّلْتِ ابْتِنِي بِالْمَغْتَسِلِ وَ الْمَاءُ مِنَ الْخِزَانَةِ فَقُلْتُ مَا فِي الْخِزَانَةِ مَغْتَسِلٌ وَ لَا مَاءٌ وَ قَالَ لِي آيَةُ إِلَهِي مَا أَمُرُكَ بِهِ فَدَخَلْتُ الْخِزَانَةَ فَإِذَا فِيهَا مَغْتَسِلٌ وَ مَاءٌ فَأَخْرَجْتُهُ وَ شَمَرْتُ ثِيَابِي لِأَسْغِلُهُ فَقَالَ لِي تَنَجَّ يَا أَبَا الصَّلْتِ فَإِنَّ لِي مِنْ عَيْنَيْهِ غَيْرُكَ فَحَمَلْتُهُ إِلَيْهِ فَكَفَّنْتُهُ ثُمَّ قَالَ لِي ادْخُلِ الْخِزَانَةَ فَأَخْرِجْ إِلَيَّ السِّفْطَ الَّذِي فِيهِ كَفَنُهُ وَ حَتَّوْطُهُ فَدَخَلْتُ فَإِذَا أَنَا بِسِفْطٍ لَمْ أَرَهُ فِي تِلْكَ الْخِزَانَةِ قَطٍ فَحَمَلْتُهُ إِلَيْهِ فَكَفَّنْتُهُ وَ صَلَّى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ لِي ابْتِنِي بِالتَّابُوتِ فَقُلْتُ أَمْضِي إِلَى التَّجَارِ حَتَّى يَصْلِحَ التَّابُوتُ قَالَ قُمْ فَإِنَّ فِي الْخِزَانَةِ تَابُوتًا فَدَخَلْتُ الْخِزَانَةَ فَوَجَدْتُ تَابُوتًا لَمْ أَرَهُ قَطٍ فَأَتَيْتُهُ بِهِ فَأَخَذَ الرِّضَا (علیه السلام) بَعْدَ مَا صَلَّى عَلَيْهِ فَوَضَعَهُ فِي التَّابُوتِ وَ صَفَّ قَدَمَيْهِ وَ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ لَمْ يَفْرُغْ مِنْهُمَا حَتَّى عَلَا التَّابُوتُ وَ انْشَقَّ السِّفْطُ فَخَرَجَ مِنْهُ التَّابُوتُ وَ مَضَى فَقُلْتُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ السَّاعَةَ نَجِئْنَا الْمَأْمُونُ وَ يُطَالِبُنَا بِالرَّضَا (علیه السلام) فَمَا نَضَعُ فَقَالَ لِي اسْكُتْ فَإِنَّهُ سَيَعُودُ يَا أَبَا الصَّلْتِ مَا مِنْ نَبِيٍّ يَمُوتُ بِالمَشْرِقِ وَ يَمُوتُ وَصِيَّهُ بِالمَغْرِبِ إِلَّا جُمِعَ اللَّهُ بَيْنَ أَرْوَاحِهِمَا وَ أُجْسَدَاهُمَا وَ مَا أَتَمَّ الْخَبْرَ حَتَّى انْشَقَّ السِّفْطُ وَ نَزَلَ التَّابُوتُ فَقامَ (علیه السلام) فَاسْتَخْرَجَ الرِّضَا (علیه السلام) مِنَ التَّابُوتِ وَ وَضَعَهُ عَلَى فُرَاشِهِ كَأَنَّهُ لَمْ يَغْسَلْ وَ لَمْ يَكْفَنْ ثُمَّ قَالَ لِي يَا أَبَا الصَّلْتِ قُمْ فَافْتَحِ الْبَابَ لِلْمَأْمُونِ فَفَتَحْتُ الْبَابَ فَإِذَا الْمَأْمُونُ وَ الْعُلَمَاءُ بِالْبَابِ فَدَخَلَ بَاكِيًا خَرِينًا قَدْ شَقَّ حَبِيبَهُ وَ لَطَمَ رَأْسَهُ وَ هُوَ يَقُولُ يَا سَيِّدَاهُ فَجَعَلْتُ يَدِي عَلَى سَيْدِي ثُمَّ دَخَلَ فَجَلَسَ عِنْدَ رَأْسِهِ وَ قَالَ خُذُوا فِي تَجْهِيزِهِ فَأَمَرَ بِحَفْرِ الْقَبْرِ فَخَفِرَتْ الْمَوْضِعُ فَظَهَرَ كُلُّ شَيْءٍ عَلَى مَا وَضَعَهُ الرِّضَا (علیه السلام)» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱، ج ۲: ۲۴۳-۲۴۴؛ ۱۳۷۶: ۶۶۳).

رویکرد نقل‌گرای شیخ ابوجعفر محمد بن الحسن الصفار در کتاب «بصائر الدرجات» در بیان غسل، کفن و نماز میت معصوم متوفی به دست معصوم بعدی به کتب حدیثی متأخر نظیر «الخراج و الجرائح» (راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۷۷۸-۷۷۹)، «طرف من الأنباء و المناقب» (ابن طاووس، ۱۴۲۰ق: ۵۸۱-۵۸۲)، مدینه معجز الأئمة الإثنی عشر (بحرانی، ۱۴۱۳ق، ج ۳: ۴۷-۴۸ / ج ۴: ۲۱۸-۲۱۹)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۲: ۵۱۳، ج ۲۷: ۲۸۹-۲۹۰)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ۲۵۶-۲۵۸)، تفسیر نور الثقلین (العروسی الحویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵: ۶۴۰-۶۴۱)، منتهی الآمال فی تواریخ النبی و الآل (القمی، ۱۳۷۹ق، ج ۳: ۱۷۰۷-۱۷۱۳) سرایت نمود. همچنین دیدگاه مکتب قم در زمینه تجهیز علی بن موسی الرضا (علیه السلام) به دست امام جواد (علیه السلام) که به صورت مشخص در دو کتاب عیون أخبار الرضا و الأمالی شیخ صدوق نقل شده است در مصادر بعدی همچون عیون المعجزات (ابن عبد الوهاب: ۱۱۳)، «روضة الواعظین و بصيرة المتعظین» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵ق، ج ۱: ۲۲۹-۲۳۱)، «إعلام الوری بأعلام الهدی» (طبرسی، ۱۳۹۰ق: ۳۴۱-۳۴۳)، «الثاقب فی المناقب» (ابن حمزه طوسی، ۱۴۱۹ق: ۴۸۹-۴۹۱)، «مناقب آل أبی طالب» (ابن شهر آشوب، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ۴۰۴)، «الدُرُ النظیم فی مناقب الأئمة اللہامیم» (الشامی، ۱۴۲۰ق: ۶۹۴-۶۹۵)، «کشف الغمة فی معرفه الأئمة» (إربلی، ۱۴۲۱ق، ج ۲: ۸۴۶-۸۴۷)، «مشارق أنوار الیقین فی أسرار أمير المؤمنين (علیه السلام)» (حافظ البرسی، ۱۴۲۲ق: ۱۴۹-۱۵۱)، «إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات» (حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۴: ۳۴۳، ۳۹۶-۳۹۷) نیز دنبال شده است.

۲-۲. رویکرد و دیدگاه مکتب بغداد

۲-۲-۱. رویکرد فقهی مکتب بغداد

در مقابل روش‌های تقلیدی مدرسه قم که تقریباً به صورت کامل به اخبار و روایات متشبه می‌شد، در بغداد یک گرایش اجتهادی به وجود آمد که فقه را با واقعیات منطبق

می‌کرد (ابراهیم، ۱۴۳۳ق: ۱۵-۱۶). آن گونه که در مکتب بغداد، کمال عقل، اجتهاد و رأی به عنوان یکی از شاخصه‌های مجتهدین امامی که از جانب حضرت صاحب الامر (علیه السلام) عهده‌دار تنفیذ احکام شرعی هستند، معرفی شده است (ابوالصلاح حلبی، ۱۴۰۳ق: ۴۲۱). از این رو، فقه مکتب بغداد بر قواعد کلی قرآنی و احادیث مسلم و مشهور (متواترات) استوار بود؛ لیکن روایاتی را که شیعیان از امامان خود نقل می‌کردند و صحت انتساب آن‌ها قطعی نبود (أخبار الآحاد) بی اعتبار می‌دانستند؛ و به جای آن بر نظرات مشهور و متداول میان شیعه که عمل طائفه بر اساس آن بود (الإجماعات) تکیه می‌نمود. استنباط احکام شرعی از منابع مزبور بر اساس روش استدلالی و تحلیلی و عقلی انجام می‌پذیرفت که متکلمان به خاطر درگیری روزمره با تفکر و استدلال و بحث و مناظره با قواعد و شیوه‌های آن به درستی آشنا و در به کار بستن آن ورزیده و ماهر بودند. مشخصه اصلی مکتب متکلمان، تأکید آنان بر بی اعتباری احادیث به خودی خود بود (مدرسی طباطبائی، ۱۳۶۸: ۴۷-۴۸). آن گونه که شیخ مفید در دو کتاب خود یعنی التذکرة بأصول الفقه و تصحیح اعتقادات الإمامیة (مفید، ۱۴۱۳ق، ب: ۳۸، ۴۴-۴۵؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج: ۴۹)، شریف مرتضی در الذریعه إلى أصول الشریعه (علم الهدی، ۱۳۷۶ق، ج: ۲: ۵۵۵)، و شاگردان آن دو نیز بر این نکته تکیه کردند (ابوالصلاح حلبی، ۱۴۰۴ق: ۳۰۸؛ ابن براج، ۱۴۱۱ق: ۵۸؛ کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج: ۲: ۲۰۸؛ شیخ بهائی، ۱۳۹۰ق: ۵).

۲-۲-۲. رویکرد کلامی مکتب بغداد

عالمان این مکتب با اتخاذ روش و رویکرد عقلی، مسائل کلامی را بررسی و تبیین می‌کردند. متکلمان عقل‌گرا، استناد به بسیاری از روایات و احادیث را صحیح ندانسته؛ در نتیجه ناگزیر از رجوع به عقل و استدلال‌های عقلی در مباحث کلامی شدند. از نظر عالمان مکتب بغداد، آنچه پشتوانه و حجّیت بخش به ادّله نقلی است، معرفت عقلی و ادّله مبتنی بر عقل است و به همین دلیل معرفت و دلیل عقلی، مقدم بر معرفت و دلیل نقلی است. از این رو، برخلاف مکتب قم هنگام تعارض دلیل نقلی با دلیل عقلی، حکم

به طرد دلیل نقلی و اخذ دلیل عقلی می نمودند^۱ (مفید، ۱۴۱۳ ق، ج: ۱۴۹). متکلمان عقل گرا به شدت منکر حجیت خبر واحد در حوزه اعتقادات بوده اند و استفاده از آن را در مسائل عقیدتی جایز نمی دانسته اند. به باور این دسته از متکلمان، از آنجا که از یک سو در مسائل اعتقادی، باید برای انسان باور یقینی و قطعی حاصل شود؛ بنابراین در این مسائل فقط ادله یقین آور حجت است و از سوی دیگر خبر واحد در صورت معتبر بودن، تنها مفید ظن است و یقین آور نیست. در نتیجه، خبر واحد حجت نیست و استناد به آن در مسائل اعتقادی جایز نیست (عطائی نظری، ۱۳۹۷: ۱۲-۱۶).

۲-۲-۳. دیدگاه مکتب بغداد

دیدگاه مکتب بغداد در خصوص تجهیز امام متوفی نیز تحت تأثیر رویکرد عقل گرایانه این مکتب قرار داشت. بر خلاف فقهای محدث مکتب قم که قاعده فقهی کلامی «الْإِمَامُ لَا يَغْسِلُهُ إِلَّا إِمَامٌ مِنَ الْأَئِمَّةِ (علیه السلام)» را به صورت مطلق و بی چون و چرا پذیرفته بودند، فقهای متکلم مکتب بغداد نه تنها این قاعده را قطعی و تغییرناپذیر نمی دانستند، بلکه معتقد بودند در شرایطی که برای امام متولی تجهیز امام متوفی، موانع و محدودیت های پیش آید، دیگر مسلمانان می توانند تجهیز امام متوفی را به عهده گیرند؛ اگرچه بی تردید اولویت تجهیز امام معصوم متوفی با امام معصوم در قید حیات است.

محمد بن محمد بن نعمان مشهور به شیخ مفید (متوفی ۴۱۳ ق.) نخستین فقیه متکلم مکتب بغداد، در کتاب «الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد» خود، لزوم قطعی تجهیز امام معصوم متوفی به دست امام معصوم در قید حیات را نمی پذیرد و در خصوص امام حسین، امام کاظم و امام رضا (علیهم السلام) که تجهیز ایشان توسط معصوم جانشین آنان محل تردید است، بر خلاف فقهای محدث مکتب قم تجهیز این حضرات را به دست مسلمانان دیگر می داند. شیخ مفید می گوید که پس از خروج ابن سعد از کربلا، گروهی از بنی اسد که در غاضریه بودند، نزد اجساد حسین (علیه السلام) و یارانش آمده و بر آنان نماز گزارده و آنان را

۱. «إن وجدنا حديثا يخالف أحكام العقول أطر حناه لقضية العقل بفساده» (مفید، ۱۴۱۳ ق، ج: ۱۴۹).

دفن کردند^۱ (مفید، ۱۴۱۳ق، الف، ج ۲: ۱۱۴). همچنین درباره امام کاظم (علیه السلام) می نویسد که چون هنگام وفات آن حضرت رسید از سندی بن شاهک خواست که دوستی که آن حضرت در بغداد داشت و از اهل مدینه بود و خانه او نزدیک خانه عباس بن محمد در مشرعة القصب بود، حاضر کند که سرپرست غسل و کفن آن حضرت باشد و او انجام داد (همان: ۲۴۳).

شیخ مفید در خصوص تجهیز علی بن موسی الرضا که موضوع این نوشتار است، می نویسد: چون حضرت رضا (علیه السلام) به شهادت رسید مأمون يك شبانه روز مرگ آن حضرت را پنهان کرد، سپس به نزد محمد بن جعفر (عموی آن حضرت) و گروهی از خانواده و دودمان ابی طالب که در خراسان بودند فرستاده و چون حاضر شدند خبر مرگ آن حضرت را به ایشان داد و گریست و بسیار در مرگ آن حضرت بی تابی از خود نشان داد و جنازه آن بزرگوار را صحیح و سالم نشان ایشان داده، آن گاه خطاب به جسد امام کرده گفت: ای برادر! بر من دشوار است تو را در این حال ببینم، من آرزو داشتم که پیش از تو بمیرم (و تو جانشین من باشی) ولی خدا نخواست، سپس دستور داد آن حضرت را غسل داده کفن و حنوط کنند (همان: ۲۷۱).

شاگرد و جانشین شیخ مفید، سید مرتضی علم الهدی (متوفی ۴۳۶ ق.) که برجسته ترین نماینده مکتب بغداد بود و عقل گرایی در این مکتب با وی به اوج خود رسید،^۲ به صراحت از تفکیک دو مکتب بغداد از قم با نام «متکلمان و محققان» در برابر «اصحاب الحدیث»

۱. افزون بر شیخ مفید، پیش از وی مؤلفان مصادری نظیر «مقتل الحسین و مصرع اهل بیته و أصحابه فی كربلاء» (متوفی ۱۵۷ ق.)، «أنساب الأشراف» (متوفی ۲۷۹ ق.)، الأخبار الطوال (متوفی ۲۸۲ ق.)، تاریخ الأمم والملوک (متوفی ۳۱۰ ق.)، مروج الذهب و معادن الجواهر (متوفی ۳۴۶ ق.) می نویسند: ساکنان غاصریه از قبیله بنی اسد، حسین (علیه السلام) و یارانش را یک روز پس از شهادتش به خاک سپردند (ابومخنف، ۱۴۰۸ق: ۱۵۷-۱۵۸؛ بلاذری، ۱۴۱۷ق: ۳؛ ۲۰۵؛ دینوری، ۱۳۶۸ق: ۲۶۰؛ طبری، ۱۳۸۷ق: ۵؛ ۴۵۵؛ المسعودی، ۱۴۰۹ق، الف، ج ۳: ۶۳). پس از شیخ مفید نیز مؤلفین مصادری نظیر مقتل الحسین (متوفی ۵۶۸ ق.)، مناقب آل أبیطالب (متوفی ۵۸۸ ق.)، الکامل فی التاریخ (متوفی ۶۳۰ ق.)، اللهوف فی قتلی الطفوف (متوفی ۶۶۴ ق.)، البدایة و النهایة (متوفی ۷۷۴ ه) می نویسند: هنگامی که ابن سعد از كربلا فاصله گرفت، گروهی از بنی اسد بیرون آمدند و بر آن پیکرهای پاک خون آلود، نماز خواندند و آن ها را در همین جایی که اکنون هستند، به خاک سپردند (الخوارزمی، ۱۴۱۸ق: ۲؛ ج ۴: ۴۴؛ ابن شهر آشوب، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ۱۲۱؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۴: ۸۰؛ ابن طابووس، ۱۴۱۴ق: ۸۵؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ۱۸۹). آنچه در اثبات نظری دیدگاه مکتب بغداد از همه این مصادر مهم تر می نماید، گزاره ای است که در زیارت ناحیه مقدسه که مسلماً از سوی حضرت صاحب الامر (علیه السلام) صادر شده و در کتب متقدمان و علمای شیعه از زمان های دور تاکنون، ثبت و ضبط شده، آمده است: «السلام علی من دُفنه أهل القرى» (مفید، ۱۴۳۴ق: ۲۷۳؛ ابن المشهدی، ۱۳۷۸ق: ۴۹۹؛ ابن طابووس، ۱۴۱۶ق: ۲۲۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۸: ۳۱۷، ۳۲۸). ۲. آن گونه که سیدمرتضی در مقایسه با استادش شیخ مفید که معتقد بود عقل بدون کمک سمع، ناتوان از دستیابی به معرفت دینی است، بر این باور بود که باید خداوند را تنها با عقل شناخت (علم الهدی، ۱۴۱۹ق: ۱۲۵؛ ج ۱: ۱۲۷-۱۲۸).

یاد می‌کند (علم‌الهدی، ج ۱: ۲۶-۲۷). حملات وی و استادش شیخ مفید بر مکتب قم، این مکتب را در سراسیمه‌ی زوال و انقراض قرار داد؛ آن گونه که از این کشمکش سخت میان دو مکتب شیعی در برخی از مأخذ قدیم سخن رفته است (الشهرستانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۱۶۶؛ رازی قزوینی، ۱۳۵۸ق: ۵۶۸). بر همین اساس، شریف مرتضی نیز بر موضع مکتب قم در پذیرش تمام عیار قاعده تجهیز امام متوفی به دست امام معصوم در قید حیات به شدت تاخت.

سیدمرتضی در پاسخ به پرسشی که از او در زمینه تجهیز امام معصوم به دست معصوم دیگر شده بود، روشن می‌سازد که این روایت خبر واحد است که موجب علم نمی‌گردد و به استناد آن نمی‌توان با قطعیت سخن گفت^۱ و با فرض پذیرش درستی این روایت، امام معصوم تنها در صورت امکان و قدرت بر تولی امر تجهیز امام متوفی، آن را برعهده می‌گیرد. سیدمرتضی در برابر باور مکتب قم، برای تبیین نفی قطعیت این قاعده در اوضاع و شرایط اضطرار، به وفات امام کاظم (علیه السلام) در بغداد و حضور نداشتن امام معصوم بعدی یعنی علی بن موسی الرضا (علیه السلام) برای تجهیز آن حضرت استناد می‌کند.^۲ وی همچنین به وفات علی بن موسی الرضا (علیه السلام) در خراسان و حضور نداشتن امام جواد (علیه السلام) در طوس برای تولی تجهیز امام رضا (علیه السلام) استناد می‌کند^۳ (علم‌الهدی، ج ۳: ۱۵۵-۱۵۶).

شریف مرتضی در این رساله که با نام «مسئله فی من یتولی غسل الإمام (علیه السلام)»

۱. خبر واحد، خبری است که راویان آن به حد تواتر نرسد و نیز همراه با روایت، قرینه‌ای وجود نداشته باشد که قطع به صدور را در پی داشته باشد. به حد تواتر نرسیدن راویان حدیث، اعم از آن است که راوی یک نفر باشد یا چند نفر، زیرا در تعریف تواتر گفته می‌شود باید تعداد راویان به حدی باشد که احتمال کذب را از میان بردارد؛ بنابراین اگر راویان متعدد بودند ولی تعداد آن‌ها احتمال کذب را از میان نبرد، آن حدیث، خبر واحد تلقی می‌شود. خبر واحد دارای اقسامی است: خبر واحد مسند، خبر واحد غیر مسند، که خبر واحد مسند نیز خود به دو قسم تقسیم می‌شود: خبر واحد مسند معتبر، خبر واحد مسند غیر معتبر (جناتی، ۱۳۸۸ق: ۱۴۹، ۲۱۰).

۲. امام کاظم (علیه السلام) جذ پنجم شریف مرتضی بود (النجاشی، ۱۴۱۸ق: ۲۷۰؛ یاقوت الحموی، ۱۹۹۳، ج ۴: ۱۷۲۸؛ ابن حجر العسقلانی، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۲۵۶)، در نتیجه طبیعی به نظر می‌رسد که با توجه به قرابت اجدادی که شریف مرتضی با امام کاظم (علیه السلام) داشت، کیفیت غسل، کفن و دفن ایشان را از پدران خود سینه‌به‌سینه شنیده باشد.

۳. قد روت الشيعة الإمامية أن غسل الإمام و الصلاة عليه موقوف على الإمام الذي يتولى الأمر من بعده، و تعسفوا لها فيما ظاهره بخلاف ذلك، و هذه الرواية المضمنة لما ذكرناه واردة من طريق الأحاد التي لا يوجب علما و لا يقطع بمثلها. و ليس يمتنع في هذه الأخبار إذا صحت أن يراد بها الأكثر الأغلب، و مع الإمكان و القدره، لأننا قد تشاهدنا ما جرى على خلاف ذلك، لأن موسى ابن جعفر (علیه السلام) توفی بمدينه السلام و الإمام بعده علی بن موسی الرضا (علیه السلام) بالمدينه، و علی بن موسی الرضا توفی بطوس و الإمام بعده ابنه محمّد بالمدينه. و لا يمكن أن يتولى من بالمدينه غسل من يتوفى بطوس، أو بمدينه السلام (علم‌الهدی، ج ۳: ۱۵۵-۱۵۶).

شناخته می‌شود (آقا بزرگ الطهرانی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۰: ۳۹۵)، ضمن پذیرش ظهور معجزه بر دست ائمه اطهار (علیهم السلام)، از پذیرش انتقال معجزه گونه امام متولی تجهیز معصوم متوفی به شهر بغداد و طوس سر باز زده، بدان نیز پاسخ می‌دهد (علم‌الهدی، ج ۳: ۱۵۵-۱۵۷). موضع‌گیری مقتدرانه سیدمرتضی در این رساله در برابر مکتب نص‌گرای قم به میزانی چشم‌گیر است که بعضی از پژوهشگران معاصر، این رساله شریف مرتضی را نشان دهنده تلاش وی در پیراستن عقاید شیعی دانسته‌اند (محمی الدین، ۱۹۵۷: ۱۵۰). در برابر، از آنجا که این رساله با عواطف و علایق شیعی بعضی از محققان معاصر همسو نیست، کوشیده‌اند انتساب این رساله به سیدمرتضی را مورد تردید قرار دهند (الخطاوی، ۱۴۲۷ ق: ۱۹۱)؛ حال آنکه ابن شهر آشوب (متوفی ۵۸۸ هجری) که فقیه، محدث، مفسر و از دانشمندان نامور علم رجال در قرن ششم است در کتاب «متشابه القرآن و مختلفه» افزون بر آنکه رساله مسئله فی من یتولی غسل الإمام (علیه السلام) را تألیف سید مرتضی می‌داند، از آن نقل قول می‌کند^۱ (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹ ق، ج ۱: ۲۵۳). از دیگر دلایلی که گویای آن است که سیدمرتضی به قطعیت قاعده تجهیز امام معصوم متوفی به دست معصوم بعدی اعتقادی نداشت آن است که «زیارت ناحیه مقدسه»^۲ را که در آن آمده است: «السلام علی من دَفَنَهُ أَهْلُ الْقُرَى» را نه تنها روایت کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۹۸: ۳۲۸)، بلکه نزد ایشان این زیارت از دیگر زیارات معتبرتر بوده است؛ از این رو، شریف مرتضی به هنگام زیارت

۱. از آنجا که ابن شهر آشوب در کتاب «مناقب آل أبی طالب» خود، روایت شیخ صدوق را درباره تجهیز امام رضا (علیه السلام) پذیرفته است (ابن شهر آشوب، ۱۴۱۲ ق، ج ۴: ۴۰۴) و در نتیجه با نظر سید مرتضی در خصوص تجهیز امام رضا (علیه السلام) موافق نیست؛ پس از آنکه در کتاب دیگرش یعنی «متشابه القرآن و مختلفه» از رساله مسئله فی من یتولی غسل الإمام (علیه السلام) شریف مرتضی نقل قول می‌کند، کوشیده نظر سیدمرتضی را به استناد آیات ۴۰ سورة نمل و ۱ سورة اسراء نقد نماید (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹ ق، ج ۱: ۲۵۳). حال آنکه ابن شهر آشوب در همین کتاب مناقب آل أبی طالب نه تنها از تجهیز امام حسین (علیه السلام) به دست امام سجاد (علیه السلام) سخنی به میان نمی‌آورد، بلکه بنی اسد را متولی تجهیز امام حسین (علیه السلام) معرفی می‌نماید (ابن شهر آشوب، ۱۴۱۲ ق، ج ۴: ۱۲۱). حقیقت آن است که برخلاف آنچه ابن شهر آشوب از رأی سیدمرتضی برداشت نموده است، باید گفت شریف مرتضی نه تنها با ظهور معجزه بر دست امام معصوم مخالف نیست، بلکه وی از برجسته‌ترین علمای امامی است که ظهور معجزه بر دست غیر انبیا اعم از ائمه معصوم و حتی بندگان صالح و مؤمنان فاضل را مبرهن و مستدل ساخته است و در برخی احوال و شرایط اظهار معجزه را بر ائمه معصومین واجب می‌داند (علم‌الهدی، ۱۴۱۱ ق: ۳۲۲). وی همچنین در کتاب «الشفای فی الإمامه» اشاره می‌کند که تصمیم دارد کتابی درباره آشکار شدن معجزه به دست غیر پیامبران بنویسد (علم‌الهدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱: ۱۹۹-۲۰۰). در واقع، ایراد اساسی سیدمرتضی در این مسئله بیش از آنکه به طی الارض نمودن امام معصوم از باب اعجاز باشد، متوجه آن است که این روایت، خبر واحد است و موجب علم و یقین نمی‌گردد؛ در نتیجه نمی‌توان با قطعیت بدان استناد کرد و این روایت را در خصوص تجهیز همه اهل البیت (علیهم السلام) به‌صورت درست به همه آن حضرات تعمیم داد (علم‌الهدی، ج ۳: ۱۵۵-۱۵۶).

۲. اصل صدور زیارت ناحیه، از سوی حضرت صاحب الامر (علیه السلام) در مصادر شیعه پذیرفته شده است. علمای تراز اول شیعه آن را به‌عنوان یک زیارت مأثور و حدیث مشهور در کتاب‌های خویش ذکر کرده‌اند که در این مختصر، مجال آن نیست بدان بپردازیم.

امام حسین (علیه السلام)، نخست این زیارت را می خواند و سپس زیارات دیگر را قرائت می کرد (ابن طاووس، ۱۴۱۶ ق: ۲۲۱-۲۳۵؛ النوری الطبرسی، ۱۴۱۱ ق، ج ۱۰: ۳۳۵).

۲-۳. ارزیابی دیدگاه مکتب قم و بغداد

شیخ صدوق دو خبر طولانی و متفاوت درباره چگونگی تجهیز امام رضا (علیه السلام) نقل کرده که طبق آن ها، امام جواد (علیه السلام) با قدرت الهی از مدینه به طوس رفته و پنهانی آن حضرت را غسل داد، کفن کرد و بر ایشان نماز خواند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق: ۲۴۲-۲۵۰). با آنکه نقطه اشتراک این دو خبر، حضور غیر عادی امام جواد (علیه السلام) برای تجهیز پدر است، قایلان اصل لزوم تجهیز، چاره های جز پذیرش یکی از دو خبر را ندارند؛ زیرا به لحاظ راوی و محتوا قابل جمع نیستند (حسینیان مقدم و گودرزی، ۱۳۹۶: ۱۱۱).

مؤلف کتاب «اثبات الوصیة للإمام علی بن أبیطالب» درباره آمدن امام جواد (علیه السلام) خبری متفاوت از دو خبر شیخ صدوق نقل کرده است (المسعودی، ۱۴۰۹ ق، ب: ۲۲۹). این که سه راوی مختلف یک ماجرا را به سه شکل متفاوت نقل کرده اند، عجیب می نماید! افزون بر آن که هر یک از سه راوی ادعا دارند، غیر از او، کسی از حضور امام جواد (علیه السلام) با خبر نشده و ایشان را ندیده است و بدین ترتیب یکدیگر را تکذیب کرده اند (حسینیان مقدم و گودرزی، ۱۳۹۶: ۱۱۲). برخلاف مکتب قم، علمای مکتب بغداد همچون شیخ مفید و سیدمرتضی علم الهدی بدون تمسک به اخبار آحاد در خصوص تجهیز امام رضا (علیه السلام) و بدون آنکه خود را گرفتار تناقض سازند، حضور امام جواد (علیه السلام) را برای غسل، کفن، نماز و دفن امام رضا (علیه السلام) را نمی پذیرند. دلیل این عدم پذیرش آن نیست که آنان منکر طئ الارض نمودن امام معصوم از باب اعجاز باشند، بلکه از آن روست که این روایت، خبر واحد است و موجب علم و یقین نمی گردد (علم الهدی، ج ۳: ۱۵۵-۱۵۶). ضمن این که آنان در گزارش های تاریخی، به هیچ گزارش متقنی که گویای حضور امام جواد (علیه السلام) در طوس برای تجهیز پدرش باشد، دست نیافته اند تا بدان استناد نمایند.

۴-۲. گزارش تجهیز علی بن موسی الرضا (علیه السلام) در مصادر تاریخی

با بررسی رویکرد و دیدگاه دو مکتب اصحاب الحدیث و متکلمان و محققان در خصوص تجهیز امام معصوم به صورت عام و در زمینه تجهیز علی بن موسی الرضا (علیه السلام) به صورت خاص، نوبت به آن می‌رسد تا با بررسی مصادر تاریخی روشن سازیم گزارش‌های تاریخی پشتیبان کدام یک از دیدگاه دو مکتب قم و بغداد است.

بررسی اختلاف مصادر در خصوص این که علی بن موسی الرضا (علیه السلام) به مرگ طبیعی فوت شده یا مأمون وی را مسموم کرده است، در مجال این نوشتار نمی‌گنجد؛ آنچه به مسئله مورد بررسی این پژوهش ارتباط می‌یابد آن است که مصادر چه کسی را عهده‌دار غسل، کفن، نماز و دفن امام رضا (علیه السلام) معرفی می‌کنند؟

اگرچه بعضی مصادر تاریخی در خصوص این که چه کسی عهده‌دار غسل و کفن امام رضا (علیه السلام) گردید؟ سکوت کرده‌اند و فقط از این که مأمون بر جنازه امام رضا (علیه السلام) نماز میت خوانده و ایشان را نزد قبر پدرش هارون الرشید به خاک سپرده است سخن به میان آورده‌اند (طبری، ۱۳۸۷ ق، ج ۸: ۵۶۸؛ ابن اعثم، ۱۴۱۱ ق، ج ۸: ۴۲۴؛ المسعودی، ۱۴۰۹ ق، الف، ج ۳: ۴۴۱؛ مسکویه رازی، ۱۴۲۴ ق، ج ۳: ۳۷۶؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۰: ۱۱۵؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ ق، ج ۶: ۳۵۱؛ ابن العبری، ۱۹۹۲ ق: ۱۳۴؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷ ق، ج ۱۰: ۲۴۹؛ ابن عماد حنبلی، ۱۴۰۶ ق، ج ۳: ۱۴)، اما در برابر، برخی مصادر دیگر این موضوع را پوشش داده‌اند. این مصادر روشن می‌سازند پس از آنکه مأمون محمد بن جعفر الصادق یعنی عموی امام رضا (علیه السلام) و گروهی از علویان را که در خراسان نزد وی بودند، حاضر نمود، دستور داد امام را غسل داده، کفن و حنوط نمایند (ابوالفرج اصفهانی: ۴۵۷-۴۵۸؛ مفید، ۱۴۱۳ ق، الف، ج ۲: ۲۷۱؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵ ق، ج ۱: ۲۳۳؛ طبرسی، ۱۳۹۰ ق: ۳۴۴؛ اربلی، ۱۴۲۱ ق، ج ۲: ۸۰۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۷ ق: ۲۱۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۴۹: ۳۰۹). از سیاق این روایت تاریخی چنین درک می‌شود که همان جماعت علویان که در رأس آنان عموی امام حضور داشت، پس از باخبر شدن از جریان وفات علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و حضور در طوس، عهده‌دار غسل، کفن و حنوط امام شده باشند. از بررسی

مصادری که سخن از دستور غسل، کفن و حنوط امام رضا (علیه السلام) توسط مأمون گفته‌اند، دو نکته روشن می‌شود:

نخست، آنکه همه این مصادر، روایت خود را از کتاب «الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد» شیخ مفید گرفته‌اند و نقل قول کامل این منابع، از اعتماد آنان به گزارش شیخ مفید حکایت دارد.

دوم، مصادری نظیر روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، إعلام الوری بأعلام الهدی، کشف الغمة فی معرفة الأئمة که روایت شیخ صدوق را در خصوص تجهیز امام رضا (علیه السلام) به دست امام جواد (علیه السلام) نقل کرده‌اند (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵ق، ج ۱: ۲۲۹-۲۳۱؛ طبرسی، ۱۳۹۰ق: ۳۴۱-۳۴۳؛ اربلی، ۱۴۲۱ق، ج ۲: ۸۴۶-۸۴۷)، روایت شیخ مفید را نیز درباره این که مأمون دستور غسل، کفن و حنوط امام رضا (علیه السلام) را داده، نقل می‌کنند (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵ق، ج ۱: ۲۳۳؛ طبرسی، ۱۳۹۰ق: ۳۴۴؛ اربلی، ۱۴۲۱ق، ج ۲: ۸۰۵). این بدان معناست که گزارش شیخ مفید نیز نزد آنان معتبر است و چه بسا آنان نیز در خصوص تجهیز امام رضا (علیه السلام) همانند شیخ مفید و سیدمرتضی می‌اندیشیده‌اند. با این تفاوت که با رعایت جانب احتیاط، از اظهار نظر خویش به صورت مستقل امتناع نموده‌اند.

تاریخ ثبت کرده است که چون امام رضا (علیه السلام) به خراسان برده شد، هیچ‌یک از اعضای خانواده خود را به همراه خود نبرد و در آنجا تنها زندگی می‌کرد (المسعودی، ۱۴۰۹ق، ب: ۲۲۴؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۲۱۷-۲۱۸؛ ابن شهر آشوب، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ۳۶۹؛ طبری آملی، ۱۴۱۳ق: ۳۴۹؛ اربلی، ۱۴۲۱ق، ج ۲: ۸۲۵؛ طبرسی، ۱۳۹۰ق: ۳۲۵). همچنین با بررسی مصادر تاریخی روشن می‌شود که هیچ‌یک از این مصادر به جز یک مصدر به حضور امام جواد (علیه السلام) در طوس برای دیدار پدرش از سال ۲۰۱ قمری که علی بن موسی الرضا (علیه السلام) وارد خراسان شد تا سال ۲۰۳ قمری که در طوس به دست مأمون مسموم شد، اشاره نکرده‌اند. تنها ابوالحسن علی بن زید (متوفی ۵۴۸ ق.) در کتاب تاریخ بیهق خود می‌نویسد: «و محمد بن علی بن موسی الرضا (علیه السلام) که لقب او تقی بود از راه طبرس مسینا دریا عبرت کرد که در آن وقت راه قومس مسلوک نبود و آن راه در عهدی نزدیک مسلوک

گردانیدند، بناحیت بیهق آمد و در دیه ششتم نزول کرد، و از آنجا به زیارت پدر خویش علی بن موسی الرضا رفت فی سنة اثنین و ثلاثین و مأتین» (بیهقی، ۱۳۶۱ق: ۴۶).

اگر این مسافرت آن گونه که صاحب تاریخ بیهق می گوید واقع شده باشد، باید در سال ۲۰۲ قمری بوده باشد نه در سال ۲۳۲ قمری که ابن فندق نوشته است؛ چه در این تاریخ، ۱۲ سال از رحلت امام جواد (علیه السلام) می گذشته است؛ بنابراین در اصل نسخه باید «اثنین و مأتین» بوده باشد و لفظ «ثلاثین» در استنساخ به اشتباه زیاد گردیده باشد. دلیل دیگر ترجیح سال ۲۰۲ قمری برای سفر امام جواد (علیه السلام) به خراسان، بدان دلیل است که آمدن امام رضا (علیه السلام) به خراسان به اتفاق عموم مورخان سال ۲۰۱ قمری و شهادت آن حضرت در سال ۲۰۳ قمری بوده و حد فاصل این دو، سال ۲۰۲ قمری است که بر اساس گزارش برخی از مصادر مأمون در این سال دختر خود ام حبیب را به ازدواج امام رضا (علیه السلام) و دختر دیگر خود ام الفضل را به ازدواج امام جواد (علیه السلام) درآورد (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۸: ۵۶۶؛ المسعودی، ۱۴۰۹ق الف، ج ۳: ۴۴۱؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۶: ۳۵۰؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰: ۲۴۹).

با وجود این، اشاره بعضی از مصادر به این که مأمون دختر خود ام الفضل را در سال ۲۰۲ قمری به عقد امام جواد (علیه السلام) درآورد، نمی تواند به عنوان شاهد متقنی برای حضور امام جواد (علیه السلام) در این سال در خراسان قلمداد شود؛ زیرا از یک سو مصادر درباره سال به عقد درآمدن ام الفضل برای امام جواد (علیه السلام) اتفاق نظر ندارند، آن گونه که بعضی مصادر سال های ۲۰۴ قمری (یعقوبی، ج ۲: ۴۵۴) و ۲۱۵ هجری (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۸: ۶۲۳؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰: ۲۶۵؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۶: ۴۱۷) را سال عقد و ازدواج امام جواد (علیه السلام) با ام الفضل ذکر کرده اند. از سوی دیگر، احتمالاً مأمون در سال ۲۰۲ قمری دختر خود را به نامزدی امام جواد (علیه السلام) درآورد است که در این صورت حضور امام جواد (علیه السلام) در خراسان نیز ضروری نبوده است. گزارشی تاریخی که درستی آن کاملاً محتمل است بیان می کند در سال ۲۱۵ قمری هنگامی که مأمون به تکریت وارد شد، امام جواد (علیه السلام) نیز از مدینه به بغداد رسیده بود. آن حضرت برای ملاقات با مأمون به شهر تکریت رفت و در

آنجا بود که ام الفضل به ازدواج امام درآمد (طبری، ۱۳۸۷ ق، ج ۸: ۶۲۳؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۰: ۲۶۵؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ ق، ج ۶: ۴۱۷). شیخ مفید نیز در کتاب «الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد» زمان و مکان به عقد درآمدن ام الفضل برای امام جواد (علیه السلام) را بعد از شهادت امام رضا (علیه السلام) و در شهر بغداد می داند (مفید، ۱۴۱۳ ق، الف، ج ۲: ۲۸۱-۲۸۸).

با توجه به این که ابن فندق روشن نساخته گزارش خود را در خصوص سفر امام جواد (علیه السلام) به خراسان از کدام مصدر گرفته است، به نظر می رسد وی بر اساس گزارش مصادر قبل از خود نظیر «تاریخ الأمم و الملوک و مروج الذهب و معادن الجواهر» که از عقد ام حبیب برای امام رضا (علیه السلام) و ام الفضل برای امام جواد (علیه السلام) در سال ۲۰۲ قمری توسط مأمون سخن به میان آورده اند (طبری، ۱۳۸۷ ق، ج ۸: ۵۶۶؛ المسعودی، ۱۴۰۹ ق، الف، ج ۳: ۴۴۱)، چنین تصور کرده است که امام جواد (علیه السلام) در این سال به خراسان مسافرت کرده است. حال آنکه روایت این مصادر به صورت قطعی، دلالت بر حضور امام جواد (علیه السلام) در خراسان ندارد. از سوی دیگر ابن فندق توجه نداشته است که در سال ۲۰۲ قمری، امام جواد (علیه السلام) کودکی ۷ ساله بود که مسافرت از مدینه تا خراسان برای وی با این سن به شدت طاقت فرساست. شگفت تر آنکه از متن و سیاق گزارش ابن فندق چنین برداشت می شود که امام جواد (علیه السلام) به تنهایی این سفر را انجام داده است.

به فرض، ابن فندق تصور کرده باشد که امام جواد (علیه السلام) همراه با کاروان حضرت معصومه (علیها السلام) برای دیدار پدرش به ایران آمده است، باز این تصور نیز از اساس مردود است، چرا که حضرت معصومه (علیها السلام) در رأس یک قافله ۲۲ نفری متشکل از برادران خود همچون هارون بن موسی (علیه السلام) و دیگر علویان برای دیدار امام رضا (علیه السلام) رهسپار ایران گردید (تشید، ۱۳۳۱ ق: ۱۶۱؛ العاملی، ۱۴۰۶ ق: ۴۲۸)، اما هیچ مصدري حضور امام جواد (علیه السلام) را در این کاروان گزارش نکرده است. ضمن آنکه مأمون با اطلاع از ورود این قافله، دستور داد که بر افراد آن بتازند. مأموران مأمون نیز همه آنان را پراکنده و به قتل رساندند. حضرت فاطمه معصومه (علیها السلام) و برادرش هارون که قافله سالاران کاروان بودند نیز در پی این حمله به شهادت

رسیدند^۱ (بحر الأنساب، ۱۵۲۰۴: ۹۲؛ تشید، ۱۳۳۱ق: ۱۶۱، ۱۶۸؛ روضاتی، ۱۳۷۶: ۵۶؛ القرشی، ۱۴۳۱ق، ج ۲: ۴۳۶؛ العاملی، ۱۴۰۶ق: ۴۲۸). بنابراین اگر امام جواد (علیه السلام) به همراه این کاروان وارد ایران شده بود، یا باید همانند دیگر کاروانیان به شهادت می‌رسید یا در بهترین فرض ممکن، ناچار برای حفظ جان خویش از دست مأمون و مأموران وی متواری و مخفی می‌گردید. از بررسی مصادر تاریخی روشن می‌شود که نه تنها امام جواد در سال ۲۰۳ قمری و برای تجهیز پدرش امام رضا (علیه السلام) به خراسان سفر نکرده، بلکه در هیچ یک از سالیان حیات خود (۲۲۰-۱۹۵ ق.) به خراسان سفر نکرده است؛ بنابراین گزارش‌های تاریخی نیز پشتیبان دیدگاه مکتب بغداد (متکلمان و محققان) در خصوص حضور نداشتن امام جواد (علیه السلام) هنگام وفات امام رضا (علیه السلام) در خراسان و در نتیجه عدم تجهیز امام رضا (علیه السلام) به دست امام جواد (علیه السلام) است.

۲-۵. ارجحیت دیدگاه مکتب بغداد

با بررسی دیدگاه مکتب قم و بغداد در خصوص تجهیز علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و به پشتیبانی شهادت گزارش‌های تاریخی و دلیل عقلی می‌توان به این جمع‌بندی رسید که دیدگاه مکتب بغداد از رُحان بیشتری برخوردار است، چراکه مکتب بغداد ضمن آنکه اولویت تجهیز معصوم را به دست معصوم بعدی پذیرفته است، اما آن را به درجه‌ای از قطعیت ارتقا نداده است تا در صورتی که برای امام زنده در تجهیز امام متوفی موانع و محدودیت‌های به وجود آمد، همچنان خود را ملتزم و متعبد به این قاعده بداند.

۱. تاریخ قم که از مصادر معتبر در این زمینه است، می‌نویسد: حضرت فاطمه معصومه (علیها السلام) که برای دیدار برادرش علی بن موسی الرضا (علیه السلام) سفر خود را آغاز کرده بود چون به ساوه رسید بیمار شد و پس از آنکه ایشان را به خواست خودش، به شهر قم منتقل کردند پس از ۱۷ روز در قم وفات یافت (ابن مالک اشعری، ۱۳۶۱ق: ۲۱۳). در صورتی که در نسخه خطی موجود از «بحر الأنساب» آمده است، امام‌زادگان ۲۳ نفر بودند که با حضرت معصومه (علیها السلام) از بغداد روی به ولایت قم نهادند؛ چون به شهر قم رسیدند ملحدان ساوه خبر یافتند، روی به شهر قم نهادند و با امام‌زادگان در آمدند و بسیار مجادله کردند آخر الامر حضرت فاطمه خاتون (علیها السلام) را در شهر قم شهید کردند (بحر الأنساب، ۱۵۲۰۴: ۹۲). همچنین صاحب بلدان الخلافة الشرقية می‌نویسد: چون حضرت فاطمه خواهر امام رضا (علیه السلام) میخواست به دیدار برادرش به خراسان رود در شهر قم مسموم گردید و وفات یافت (لسترنج، ۱۳۷۲ق: ۲۴۵). اگرچه موضوع حمله به کاروان حضرت معصومه (علیها السلام) و شهادت وی و برادرش هارون و دیگر همراهان‌شان محل تردید و در نتیجه بررسی آن خارج از حوصله این نوشتار است، اما موضوعی که در این پژوهش مطلوب ماست، اثبات عدم حضور امام جواد (علیه السلام) در کاروان حضرت معصومه (علیها السلام) است، خواه به کاروان ایشان حمله شده باشد یا حمله نشده باشد.

با تأکید مکتب قم بر تجهیز معصوم متوفی به دست معصوم بعدی و توسعه و تعمیم دادن این قاعده به تمامی ائمه اثناعشر، شیعیان در این خصوص جویای نظر سیدمرتضی شدند که برجسته‌ترین نماینده مکتب بغداد بود. شریف مرتضی روایاتی را که در این زمینه نقل شده بود، خبر واحد دانست و در پاسخ به پرسش شیعیان، این روایات را از اساس فاقد اعتبار کافی برای حصول علم و یقین شمرد و با فرض پذیرش صحت این دست از روایات آن‌ها را ناظر به زمانی دانست که امام عهده‌دار تجهیز، قدرت و امکان لازم را بر تولی این امر داشته باشد (علم‌الهدی، ج ۳: ۱۵۵-۱۵۶).

سید مرتضی با تنزل قاعده تجهیز معصوم از قطعیت به شرط قدرت و امکان برای تولی امر تجهیز امام متوفی، راه خُرده‌گیری مخالفان را بر آموزه‌های اعتقادی شیعیان بست. وی با مقید نمودن تولی تجهیز امام به دو شرط قدرت و امکان، با ارائه تفسیر عقلانی از روایت تجهیز امام متوفی به دست معصوم بعدی، نه تنها درستی اخبار آحاد را در این خصوص در بوته امکان قرار داد، بلکه راهی میانه در پیش گرفت و بر خلاف مکتب قم، برای توجیه اعتقادی این قاعده نیازی به ترجیح دلیل نقلی بر دلیل عقلی ندید، چرا که نزد سید مرتضی، اساساً دلیلی عقلی بر تغییرناپذیر بودن این قاعده وجود نداشت.^۱ سید مرتضی بر این باور بود که عدم تجهیز امام رضا (علیه السلام) به دست امام جواد (علیه السلام) موجب ایجاد خلل و نقص در مقام امامت الهی هیچ یک از این دو امام (علیه السلام) نمی‌گردد؛ چرا که امامت آنان به نص نبوی ثابت می‌شود (علم‌الهدی، ۱۴۱۹ق: ۲۲۲؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۱۴۴-۱۴۵؛ علم‌الهدی، ۱۴۳۱ق، ج ۲: ۸۱؛ علم‌الهدی، ۱۳۷۳ق: ۸۱).

۱. اگرچه روایتی را که شیخ صدوق در خصوص تجهیز علی بن موسی الرضا (علیه السلام) نقل کرده است نزد سیدمرتضی خبر واحد بوده و تنها برای او مفید ظن بوده و در نتیجه علم آور نیست؛ با وجود این، به نظر می‌رسد آنچه در این روایت بیشتر توجه شریف مرتضی را به خود جلب کرده، آن قسمت از روایت است که امام رضا (علیه السلام) به هرثمه می‌گوید: چون مأمون به تو می‌گوید ای هرثمه آیا اعتقاد نداری که امام را جز امام غسل نمی‌دهد، حال چه کسی امام علی بن موسی الرضا را غسل می‌دهد در حالی که فرزندش محمد در حجاز است و ما در طوسیم؟ این گونه پاسخ را بده: ما معتقدیم که نباید امام را جز امامی مثل او غسل دهد، پس اگر کسی از این حکم تعدی کرد و امام را غسل داد، امامت امام به‌خاطر تعدی غسل دهنده باطل نمی‌شود و به‌خاطر این که امام بعدی در غسل دادن مغلوب شده است امامتش باطل نمی‌شود و اگر علی بن موسی در مدینه بود، پسرش محمد او را آشکارا و عیان غسل می‌داد (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۲۴۶). به نظر می‌رسد دلیل اعتنای سیدمرتضی به این قسمت از روایت آن باشد که با توجه به این که حضور امام جواد (علیه السلام) برای تجهیز امام رضا (علیه السلام) در طوس، نزد سید مرتضی ثابت نشده است، وی به استناد همین بخش از این روایت، عدم تجهیز امام رضا (علیه السلام) به دست امام جواد (علیه السلام) را موجب ایجاد خلل و نقص در مقام امامت الهی هیچ یک از این دو امام (علیه السلام) نمی‌داند.

دیدگاه مکتب بغداد، در عصر حاضر نیز می‌تواند در خصوص این پرسش که بر اساس قاعده «الإمام لَا يَغْسِلُهُ إِلَّا إِمَامٌ مِنَ الْأَئِمَّةِ (علیه السلام)» تجهیز حضرت صاحب الامر (علیه السلام) را چه کسی برعهده می‌گیرد، پاسخی عقلانی و شرعی باشد. بدین معنا که اولویت تجهیز امام دوازدهم برعهده امام معصومی است که پس از «رجعت» حضور دارد؛ اما چنانچه بنا به هر دلیلی امام حاضر، قدرت و امکان عهده‌داری تجهیز آن حضرت را نداشته باشد، تجهیز ایشان توسط دیگر عُدول مؤمنین صورت خواهد گرفت.

۳. نتیجه‌گیری

تجهیز امام معصوم متوفی به دست امام معصوم در قید حیات صرفاً یک مسئله فقهی نیست، بلکه از یک سو برای اثبات قطعیت یا عدم قطعیت قاعده «الإمام لَا يَغْسِلُهُ إِلَّا إِمَامٌ مِنَ الْأَئِمَّةِ (علیه السلام)» و از سوی دیگر برای حل موضوع تجهیز امام حسین، امام کاظم و امام رضا (علیهم السلام) آن گونه که تاریخ آن را گزارش کرده است خواه ناخواه پای علم حدیث و کلام نیز به میان کشیده می‌شود.

این مسئله از موضوعاتی بوده است که در سده‌های میانی اسلامی (قرن چهارم و پنجم قمری) نزد دو مکتب شیعی اهل الحدیث قم و مکتب محققان و متکلمان بغداد مورد مناقشه کلامی قرار گرفته است. دیدگاه مکتب قم در خصوص تجهیز امام متوفی، نص‌گرا و بر پایه احادیث بود، حال آنکه دیدگاه مکتب بغداد در این زمینه نیز مبتنی بر معرفت عقلی است.

شیخ صدوق برجسته‌ترین نماینده مکتب قم در خصوص تجهیز علی بن موسی الرضا (علیه السلام) با استناد به روایتی معتقد است امام جواد (علیه السلام) که در آن هنگام کودک بود و در مدینه اقامت داشت برای غسل پدر و اقامه نماز میت بر آن حضرت در طوس حضور یافت.

۱. از دیدگاه سیدمرتضی راه اثبات عقیده «رجعت»، با توجه به این که فی نفسه امر محالی نیست و مقدور خداوند سبحان است، اجماع امامیه بر وقوع آن است و اجماع به دلیل داخل بودن نظر امام معصوم در آن حجت است (علم الهدی، ج ۱: ۱۲۵-۱۲۶ و ج ۳: ۳۰۲-۳۰۳؛ ج ۳: ۱۳۵-۱۳۹).

در برابر سید مرتضی علم الهدی، برجسته‌ترین نماینده مکتب بغداد این روایت را خبر واحدی می‌داند که موجب علم نمی‌گردد و حضور امام جواد (علیه السلام) را در طوس برای تولی تجهیز امام رضا (علیه السلام) نمی‌پذیرد.

از بررسی مصادر تاریخی روشن می‌شود که نه تنها امام جواد در سال ۲۰۳ قمری و برای تجهیز پدرش امام رضا (علیه السلام) به خراسان سفر نکرده، بلکه در هیچ یک از سال‌های حیات خود (۲۲۰-۱۹۵ ق.) به خراسان سفر نکرده است؛ بنابراین گزارش‌های تاریخی نیز پشتیبان دیدگاه مکتب بغداد (متکلمان و محققان) در خصوص حضور نداشتن امام جواد (علیه السلام) هنگام وفات امام رضا (علیه السلام) در خراسان و در نتیجه عدم تجهیز امام رضا (علیه السلام) به دست امام جواد (علیه السلام) است. از سیاق گزارش‌های تاریخی چنین فهمیده می‌شود که ظاهراً متولی تجهیز امام رضا (علیه السلام) عموی ایشان محمد بن جعفر الصادق (علیه السلام) بوده است.

سیدمرتضی با تنزل قاعده تجهیز معصوم از قطعیت به شرط قدرت و امکان برای تولی امر تجهیز امام متوفی، راه خُرده‌گیری مخالفان را بر آموزه‌های اعتقادی شیعیان بست. وی با مقید کردن تولی تجهیز امام به دو شرط قدرت و امکان، با ارائه تفسیر عقلانی از روایت تجهیز امام متوفی به دست معصوم بعدی، عقیده امامیه را به دور از افراط و تفریط روشن کرد. دیدگاه مکتب بغداد، در عصر حاضر نیز می‌تواند در خصوص این پرسش که بر اساس قاعده «الْإِمَامُ لَا يَغْسِلُهُ إِلَّا إِمَامٌ مِنَ الْأَئِمَّةِ (علیهم السلام)» تجهیز حضرت صاحب الامر (علیه السلام) را چه کسی برعهده می‌گیرد، پاسخی عقلانی و شرعی باشد.

منابع و مآخذ

- آقابزرگ الطهرانی، محمد محسن. (۱۴۰۳ق). *الذریعه إلى تصانیف الشیعه*. بیروت: دار الأضواء.
- ابراهیم، فؤاد. (۱۴۳۳ق). *الفقیه و الدولة الفكر السیاسی الشیعی (بحث فقهی-تاریخی)*. بیروت: دار المرتضی.
- ابن اثیر، علی بن محمد الجزری. (۱۳۸۵ق). *الکامل فی التاریخ*. بیروت: دارصادر.
- ابن اعثم، ابو محمد احمد. (۱۴۱۱ق). *الفتوح*. تحقیق علی شیر. بیروت: دار الأضواء.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۳۲ق). *الإعتقادات*. تحقیق و تعلیق مؤسسه الإمام الهادی. الطبعة الثانية. قم: مؤسسه الإمام الهادی.
- _____ . (۱۳۷۸ق). *عیون أخبار الرضا*. تحقیق مهدی لاجوردی. تهران: نشر جهان.
- _____ . (۱۳۷۶ق). *الأمالی*. چاپ ششم. تهران: نشر کتابچی.
- ابن براج، عبدالعزیز بن حریر. (۱۴۱۱ق). *جواهر الفقه*. تحقیق ابراهیم بهادری. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن الجوزی، علی بن محمد. (۱۴۱۲ق). *المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک*. تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۰۷ق). *لسان المیزان*. بیروت: دار الفکر.
- ابن حمزه طوسی، محمد بن علی. (۱۴۱۹ق). *الثاقب فی المناقب*. تحقیق نبیل رضا عطوان. چاپ سوم. قم: انصاریان.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۳۶۹ق). *مشابه القرآن و مختلفه*. قم: دار بیدار للنشر.
- _____ . (۱۴۱۲ق). *مناقب آل ابی طالب*. تحقیق یوسف البقاعی. الطبعة الثانية. بیروت: دار الأضواء.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۱۴ق). *مقتل الحسین المسمی باللہوف فی قتلی الطفوف*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- _____ . (۱۴۱۶ق). *مصباح الزائر*. تحقیق مؤسسه آل البيت (علیه السلام) لإحياء التراث. قم: مؤسسه آل البيت (علیه السلام) لإحياء التراث.
- _____ . (۱۴۲۰ق). *طرف من الأنباء والمناقب*. تحقیق قیس بهجت العطار. مشهد: تاسوعا.
- ابن عبدالوهاب، حسین بن عبدالوهاب. (بی تا). *عیون المعجزات*. قم: مکتبه الداوری.
- ابن العبری، غریغوریوس الملطی. (۱۹۹۲م). *تاریخ مختصر الدول*. تحقیق انطون صالحانی الیسوعی. الطبعة الثالثة. بیروت: دارالشرق.
- ابن العماد، عبدالحی بن احمد. (۱۴۰۶ق). *شذرات الذهب فی أخبار من ذهب*. تحقیق الأرنؤوط. دمشق: بیروت: دار ابن کثیر.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۰۷ق). *البدایه و النهایه*. بیروت: دارالفکر.
- ابن مالک اشعری، حسن بن محمد. (۱۳۶۱ق). *تاریخ قم*. ترجمه حسن بن علی بن حسن بن عبدالملک قمی. تصحیح و تحشیه جلال الدین طهرانی. تهران: انتشارات توس.
- ابن المشهدی، محمد بن جعفر. (۱۳۷۸ق). *المزار الکبیر*. تحقیق جواد القیومی الأصفهانی. قم: جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیه، مؤسسه النشر الإسلامی.
- أبو الصلاح الحلبی، تقی الدین بن نجم. (۱۴۰۳ق). *الکافی فی الفقه*. تحقیق رضا استادی. اصفهان: مکتبه الإمام امیرالمؤمنین علی (علیه السلام).
- _____ . (۱۴۰۴ق). *تقریب المعارف*. تحقیق فارس الحسون. قم: الهادی.

- ابوالفرج اصفهانی، علی بن الحسین. (بی تا). مقاتل الطالبیین. تحقیق سید احمد صقر. بیروت: دار المعرفه.
- ابومخنف، لوط بن یحیی. (۱۴۰۸ق). مقتل الحسین و مصرع أهل بيته و أصحابه فی كربلاء. الكويت: مكتبة الألفین.
- إربلی، علی بن عیسی. (۱۴۲۱ق). كشف الغمة فی معرفة الأئمة. قم: انتشارات رضی.
- بحر الأنساب. کتابخانه مجلس شورای اسلامی. شماره بازیابی ۱۵۲۰۴.
- بحرانی، سید هاشم بن سلیمان. (۱۴۱۳ق). مدینة معاجز الأئمة الإثنی عشر و دلائل الحجج علی البشر. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
- بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۴۱۷ق). أنساب الأشراف. تحقیق سهیل زکار و ریاض زركلی. بیروت: دارالفکر.
- بیهقی، علی بن زید. (۱۳۶۱ق). تاریخ بیهقی. تصحیح و تعلیق احمد بهمنیار. مقدمه نویس میرزا محمد بن عبدالوهاب قزوینی. تهران: کتابفروشی فروغی.
- تشید، علی اکبر. (۱۳۳۱ق). هدیه اسمعیل (قیام سادات علوی برای بدست آوردن خلافت). تهران: بنگاه مجله تاریخی اسلام.
- جتائی، محمد ابراهیم. (۱۳۸۸). مصادر اجتهاد از منظر فقیهان. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- حافظ البرسی، رجب بن محمد. (۱۴۲۲ق). مشارق أنوار البقیین فی أسرار أمير المؤمنين (علیه السلام). تحقیق علی عاشور. بیروت: الأعلمی.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۲۵ق). إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات. بیروت: الأعلمی.
- حسینیان مقدم، حسین و گودرزی، ابراهیم. (۱۳۹۶). بازشناسی حدیث «الإمام لَا یَغْسَلُهُ إِلَّا الإمام» درگفتنمان واقفیه و امامیه. فصلنامه علمی پژوهشی علوم حدیث. سال ۲۲. شماره ۴. صص: ۱۰۲-۱۲۲.
- الخطاوی، وسم. (۱۴۲۷ق). المناهج الزواریة عند شریف المرتضی. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.
- الخوارزمی، الموفق بن احمد. (۱۴۱۸ق). مقتل الحسین. تحقیق محمد السماوی. تصحیح دار انوار الهدی. قم: منشورات انوار الهدی.
- دینوری، احمد بن داود. (۱۳۶۸ق). الأخبار الطوال. تحقیق عبدالمنعم عامر. قم: منشورات الرضی.
- رازی قزوینی، عبدالجلیل. (۱۳۵۸ق). نقض (بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض). تصحیح میر جلال الدین محدث. تهران: انجمن آثار ملی.
- راوندی، قطب الدین. (۱۴۰۹ق). الخرائج والجرائح. تحقیق مؤسسه الإمام المهدی. قم: مؤسسه الإمام المهدی.
- روضاتی، سید محمد علی. (۱۳۷۶ق). جامع الأنساب (خاندان های سادات موسوی). اصفهان: چاپخانه جاوید.
- السبحانی، الشیخ جعفر. (۱۴۲۴ق). معجم طبقات المتکلمین. تقدیم و اشراف جعفر سبحانی. قم: مؤسسه الإمام الصادق.
- الشامی، جمال الدین بن یوسف (۱۴۲۰ق). الدرر النظیم فی مناقب الأئمة الهامیم. تحقیق مؤسسه النشر الإسلامی. قم: جامعه مدرسین.
- الشهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۴۱۳ق). الملل والنحل. تحقیق أحمد فهمی محمد. الطبعة الثانية. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- شیخ بهائی، محمد بن الحسین. (۱۳۹۰ق). الوجیزة فی علم الدرایة. قم: مكتبة بصیرتی.
- الصفار، محمد بن الحسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (علیهم السلام). قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفی.
- صلاة الجمعة. کتابخانه مجلس شورای اسلامی. شماره بازیابی ۱۲۸/ ۴ خ.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۹۰ق). إعلام الوری بأعلام الهدی. چاپ سوم. تهران: اسلامیه.
- طبری آملی صغیر، محمد بن جریر. (۱۴۱۳ق). دلائل الإمامة. تحقیق قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة. الطبعة الحديثة. قم: بعثت.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۸۷ق). تاریخ الأم والملوک. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. الطبعة الثانية. بیروت: دار التراث.

- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). *المبسوط فی الفقه الإمامیه*. تحقیق سید محمد تقی الكشفی. الطبعة الثالثة. تهران: المکتبه المرتضویه لإحياء الآثار الجعفریه.
- (بی تا). *الفهرست*. تصحیح و تعلیق السید محمد صادق آل بحر العلوم. النجف: المکتبه المرتضویه.
- العاملی، سید جعفر مرتضی. (۱۴۰۶ق). *الحیة السیاسیة للإمام الرضا*. بیروت: دار الأضواء.
- العروسی الحویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵). *تفسیر نور الثقلین*. تحقیق هاشم رسولی محلاتی. چاپ چهارم. قم: اسماعیلیان.
- عطائی نظری، حمید. (۱۳۹۷). «نگاهی به ادوار و مکاتب کلامی امامیه در قرون امامیه». *مجله آینه پژوهش*. سال بیست و نهم. شماره سوم. مرداد و شهریور. صص: ۵۶-۳.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۷ق). *المستجد من کتاب الإرشاد*. تحقیق محمود البدری. قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه.
- علم الهدی، سید مرتضی. (بی تا). *رسائل الشریف المرتضی*. تقدیم و اشراف السید احمد الحسینی. بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات.
- (۱۳۷۳ق). «*الأصول الإعتقادیة*». صص: ۷۹-۸۲. *نفائس المخطوطات*. المجموعه الثانيه. تحقیق محمد حسن آل یاسین. بغداد: دار المعارف.
- (۱۳۷۶ق). *النزیرة الى اصول الشریعة*. تصحیح ابوالقاسم گرجی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- (۱۴۱۰ق). *الشافی فی الإمامه*. تحقیق و تعلیق السید عبدالزهراء الحسینی. تصحیح السید فاضل المیلانی. الطبعة الثانية. تهران: مؤسسه الصادق للطباعة والنشر.
- (۱۴۱۱ق). *الذخیرة فی علم الکلام*. تحقیق السید احمد الحسینی. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- (۱۴۱۹ق). *شرح جمل العلم والعمل*. تصحیح و تعلیق یعقوب جعفری. تهران: دار الأسوة للطباعة والنشر.
- (۱۴۳۱ق). *تفسیر الشریف المرتضی (نفائس التأویل)*. تصحیح السید مجتبی احمد الموسوی. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- فتال نیشابوری، محمد بن أحمد. (۱۳۷۵ق). *روضه الواعظین وبصیره المتعظین*. قم: منشورات الشریف الرضی.
- فضل الله، محمد جواد. (۱۳۹۳ق). *الإمام الرضا علیه السلام تاریخ ودراسة*. قم: دار الکتاب الإسلامی.
- القزّشی، باقر شریف. (۱۴۳۱ق). *حیاه الإمام موسى بن جعفر علیه السلام (دراسة وتحلیل)*. تحقیق مهدی باقر القزّشی. الکاظمین: العتبة الکاظمیة المقدسة.
- القمی، عباس. (۱۳۷۹ق). *منتهی الآمال فی تواریخ النبی والآل*. قم: دلیل ما.
- کراچکی، محمد بن علی. (۱۴۱۰ق). *کنز الفوائد*. تحقیق عبدالله نعمه. قم: دار الزخائر.
- الکلبینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- لسترنج، کی. (۱۳۷۳ق). *بلدان الخلافة الشرقیة*. نقله إلى العربیة و أضاف إليه تعلیقات بلدانیة و تاریخیة و أثریة و وضع فهرسه بشیر فرنسیس و کورکیس عواد. بغداد: مطبعة الرابطة.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*. الطبعة الثالثة المصححة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- (۱۴۰۴ق). *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*. تحقیق هاشم رسولی محلاتی. چاپ دوم. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- محی الدین، عبدالرزاق. (۱۹۵۷). *أدب المرتضی من سیرته وآثاره*. بغداد: مطبعة المعارف.

- مدرسی طباطبائی، سید حسین. (۱۳۶۸). مقدمه‌ای بر فقه شیعه (کلیات و کتابشناسی). مترجم محمد آصف فکرت. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- المسعودی، علی بن الحسین. (۱۴۰۹ق الف). مروج الذهب و معادن الجواهر. تحقیق أسعد داغر. الطبعة الثانية. قم: دار الهجرة.
- _____ (۱۴۰۹ق ب). اثبات الوصية للإمام علی بن أبیطالب (علیه السلام). الطبعة الثانية. بیروت: دار الأضواء.
- مسکویه رازی، احمد بن محمد. (۱۴۲۴ق). تجارب الأمم و تعاقب الهمم. تحقیق سید کسروی حسن. بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق، الف). الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.
- _____ (۱۴۱۳ق، ب). التذکره بأصول الفقه. قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.
- _____ (۱۴۱۳ق، ج). تصحیح اعتقادات الإمامیة. الطبعة الثانية. قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.
- _____ (۱۴۳۴ق). المزار الكبير. تحقیق أحمد علی مجید الحلّی. قم: منشورات مكتبة العلامة المجلسی.
- النجاشی، أحمد بن علی. (۱۴۱۸ق). رجال النجاشی. تحقیق السيد موسى الشيرازي الزنجاني. قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرسين یقم.
- النوری الطبرسی، الشیخ حسین. (۱۴۱۱ق). مُستدرک الوسائل و مُستنبط المسائل. تحقیق مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث. الطبعة الثانية. بیروت: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
- یاقوت الحموی، یاقوت بن عبد الله. (۱۹۹۳). معجم الأدباء إرشاد الأریب الی معرفة الأديب. تحقیق احسان عباس. بیروت: دار الغرب الإسلامي.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب. (بی تا). تاریخ یعقوبی. بیروت: دار صادر.



مقاله پژوهشی

تربیت سیاسی در سیره امام رضا (علیه السلام)

الگویی برای بصیرت افزایی

دریافت: ۱۴۰۰/۲/۲۸ پذیرش: ۱۴۰۰/۵/۲۶

سمیه حمیدی^۱، احسان مزدخواه^۲

چکیده

تربیت سیاسی از جمله مفاهیمی است که در شکل دهی چهارچوب های حکومت اسلامی و مشخص سازی نوع کنش جامعه و بصیرت افزایی اسلامی نقش اساسی دارد. تربیت سیاسی فرایندی است که از امور غیرسیاسی آغاز می شود و بعد از آن به حوزه های بسیطتری سوق پیدا می کند. در اندیشه اسلامی و الگوی های رفتاری ائمه اطهار (علیهم السلام) تربیت سیاسی اجتماعی انسان و جامعه همواره از اهمیت والایی برخوردار بوده است. اما امن معصوم از طریق تربیت اجتماعی و سیاسی همواره به تبیین معارف دینی در حوزه های فردی و حکومتی پرداخته و به تربیت انسان های تراز فرهنگ و هویت اسلامی اقدام کرده اند. در اندیشه سیاسی امام رضا (علیه السلام) اساساً مفهوم تربیت سیاسی در ارتباط با توانمندسازی جامعه مسلمین به منظور آگاه سازی و ارتقای سطح بینش آنان برای فهم روندهای موجود است. سوال اصلی پژوهش این است که تربیت سیاسی در اندیشه و الگوی رفتاری امام رضا (علیه السلام) چگونه است؟ بر اساس یافته های پژوهش در الگوی رفتاری امام رضا (علیه السلام) تربیت سیاسی اساساً به معنای خودآگاهی اجتماعی و برقراری انسجام سیاسی اجتماعی و دارای مولفه ها و ویژگی های خاص خود است، به طوری که حق مداری، عدالت، آزادی بیان، تکریم و احترام، مخاطب شناسی و آگاهی به زمانه از مهم ترین ویژگی های تربیت سیاسی در اندیشه و الگوی رفتاری ایشان است. بر این مبنا روش پژوهش به صورت توصیفی تحلیلی است که با بهره گیری از روایات و سیره رضوی به تبیین تربیت سیاسی در اندیشه و الگوی رفتاری امام رضا (علیه السلام) می پردازد.

کلیدواژه ها: امام رضا (علیه السلام)، تربیت، سیاست، تربیت سیاسی، اندیشه سیاسی.

۱. دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه بیرجند (نویسنده مسئول): Somaye.hamidi@birjand.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه بیرجند: Ehsanmzdkhah@birjand.ac.ir

۱. مقدمه

ساحت تربیت سیاسی بخشی از نظام تربیتی معطوف به کسب شایستگی‌هاست که به واسطه آن متریبان از روندها و فرایندهای وضع موجود داخلی آگاهی پیدا می‌کنند و منجر به بینش‌افزایی سیاسی اجتماعی آنان می‌شود. شناسایی اندیشه و سیره سیاسی هر فرد علاوه بر آن که بیانگر باورها، کنش‌ها و رفتارهای سیاسی است، نشانگر درک درست وی از ساختار سیاسی جامعه نیز است. در اندیشه سیاسی مفاهیمی از جمله تربیت سیاسی شهروندان و اجتماع اساساً از جایگاه بالایی برخوردار است، مفهومی که به‌نوعی در شکل‌دهی به حکومت و نحوه حکمرانی و همچنین نوع برخورد جامعه با حاکمیت اثرگذار است. دوران امام رضا (علیه السلام) که یکی از شاخص‌ترین دوره‌های فرهنگ و تمدن اسلامی است، با توجه به حاکمیت بنی عباس، ضرورت ایجاد یک جامعه قوی که بتواند سره و ناسره زمانه خود را درک کند جزو ملزومات اجتماعی آن دوران بوده است. از این رو، امام رضا (علیه السلام) با توجه به جامعیت فکری‌شان مسئله تربیت سیاسی اجتماعی شهروندان را در دستور کار خود قرار دادند؛ هدفی که در بُعد کلان خود توانمندسازی اجتماعی مردم در برابر حکومت جائز و روندهای باطل را دنبال می‌کرد. در الگوی رفتاری امام رضا (علیه السلام) تربیت سیاسی اساساً بر خوردار از حق‌مداری، حق‌طلبی، نفی قدرت‌طلبی و حب قدرت، اقناع و روشننگری اجتماعی، تعلیم و تربیت مسلمین و بیدارسازی اجتماع آنان درباره واقعیت‌های موجود، تلاش برای مقابله با روندهای باطل، تلاش در جهت بسط ارزش‌های اسلامی به‌منظور حفظ جامعه و فرهنگ اسلامی و همچنین شناسایی چهره تزویر حاکمیت و ارائه راه‌حل برای خروج از بحران‌های موجود از جمله روش‌های تربیتی در بُعد سیاسی اجتماعی است. به‌طور کلی، فرضیه پژوهش این است که امام رضا (علیه السلام) به‌عنوان مربی حقیقی جامعه اسلامی در عصر بنی عباس در صدد بود تا جلوه‌های حقیقی اسلامی شیعی را در جامعه نهادینه سازد و با تربیت افراد شاخص و توانمند که آگاهی لازم درباره جامعه و روندهای موجود آن داشته باشند، به‌نوعی مخاطب‌شناسی هدفمند را سرلوحه کار خود قرار دهند و بتوانند فرهنگ اسلامی را از هرگونه تحریف و خطر حفظ نمایند و اساساً انسجام اجتماعی سیاسی را در امت اسلامی ایجاد کنند.

۲. پیشینه پژوهش

تاکنون آثار و تالیفات فراوانی درباره اندیشه و الگوی گنشگری و رفتاری امام رضا (علیه السلام) صورت گرفته است که از مهم‌ترین این آثار می‌توان به این موارد اشاره کرد: نقی پور و دیگران (۱۳۹۶) در پژوهشی با عنوان «سیره تعلیمی تربیتی امام رضا (علیه السلام) در باب مناظره با گروه‌های مختلف اجتماعی» اعتقاد دارند که نوع برخورد امام رضا (علیه السلام) با ادیان و گروه‌های مختلف نشان دهنده تربیت‌سازی و انسان‌سازی ایشان در عصر و زمانه خویش داشته است. حاتمی و دیگران (۱۳۹۸) در مقاله‌ای با نام «مهم‌ترین مولفه‌های حکومت مطلوب در اندیشه و کنش سیاسی امام رضا (علیه السلام)» به بحث درباره حکمرانی مطلوب اسلامی اشاره می‌کنند. نویسندگان با بسط مفهوم حکمرانی مطلوب به اندیشه سیاسی امام رضا (علیه السلام) اشاره می‌کنند که حکومت مطلوب و حکمرانی شایسته اسلامی، شیوه‌ای است که در آن توحید، حق‌مداری، آزادی بیان، مبارزه با طواغیت در اولویت باشد و شرایط زیست مطلوب در پرتو آن برای مردم و جامعه مسلمین فراهم آید. نجفی و اعتمادی بزرگ (۱۳۹۷) در اثری با عنوان «مولفه‌های مکتب سیاسی امام رضا (علیه السلام) در افق تمدن اسلام» بیان می‌کنند که تمدن اسلامی مطلوب به عنوان یک حیات طیبیه الهی خاستگاه اصلی در اندیشه و تفکر شیعی دارد. نگارندگان اشاره دارند که در مکتب سیاسی رضوی با توجه و عطف به امر انسان‌سازی و تربیت انسان‌های تراز اسلامی در صدد تمدن‌سازی نوین اسلامی منطبق با فرهنگ اسلامی است. شریفی (۱۴۰۰) در پژوهشی با نام «سبک و سیره امام رضا (علیه السلام) در تربیت اخلاقی افراد جامعه» بیان می‌کند که شیوه تربیتی امام رضا (علیه السلام) به عنوان یک سبک زندگی اجتماعی نوین قابل تبیین و تحلیل است. نگارنده اشاره می‌کند که سیره تربیتی حضرت رضا (علیه السلام) و همچنین تربیت اخلاقی ایشان در حوزه عمومی (جامعه) به عنوان راهنمای امت اسلامی برای رسیدن به کمال است. میرحسینی و دیگران (۱۳۹۹) در اثری با نام «مواضع امام رضا (علیه السلام) در برابر گفتمان‌های مشروعیت سیاسی دستگاه خلافت» اشاره می‌کنند که گفتمان مقابل امام رضا (علیه السلام) که به نوعی گفتمان جور و غیر محسوب می‌شود هیچ مشروعیتی در سپهر گفتمانی حضرت رضا (علیه السلام) ندارد و اساساً گفتمان تشیع را به عنوان یک بدیل مناسب و مطلوب در برابر آن می‌داند.

و در صدد اثبات آن در جامعه هستند. با عطف با پیشینه، نوآوری پژوهش این است که مفهوم تربیت سیاسی را در اندیشه و کنشگری اجتماعی سیاسی امام رضا (علیه السلام) بررسی و واکاوی کند.

۳. چهارچوب مفهومی

یکی از مباحث نوپدید که در عرصه حکمرانی از اهمیت بالایی برخوردار است، مسئله تربیت سیاسی است. تربیت سیاسی مهم‌ترین نوع از تربیت به حساب می‌آید که در تحقق اهداف مادی و معنوی جامعه نقش اساسی دارد. در ادبیات مفهومی و تئوریک تربیت سیاسی یعنی شهروندسازی، مدنیت‌سازی و نهادینه کردن هنجارهای فرهنگی. به عبارت دیگر، تربیت سیاسی یعنی بستری مهم که در بازتولید حیات اجتماعی و انسجام اجتماعی نقش دارد. جان الیاس درباره مفهوم تربیت سیاسی بیان می‌کند که پرورش فضایل، دانش‌ها و مهارت‌های مورد نیاز برای مشارکت سیاسی و آماده برای مشارکت آگاهانه در بازسازی جامعه است (الیاس، ۱۳۸۵: ۱۸۵). اموری همچون تربیت شهروندان با عنوان متریان اجتماعی، گزینش رهبران سیاسی، اجتماعی شدن سیاست، نقد نظام سیاسی از جمله اهداف کاربردی تربیت سیاسی است. به بیان دیگر، تربیت سیاسی فرایندی است که به ایجاد شخصیتی عقلانی، منتقد، توانا در گفت‌وگوهای سازنده و توانمند در عملکردها برای بهبود هرچه بیشتر وضعیت موجود است و در این بستر تقویت بینش و نگرش اجتماعی را هم به ارمغان می‌آورد. از دیگر اهداف بنیادین تربیت سیاسی مشارکت سیاسی فعال شهروندان در جامعه و برانگیختن احساس مسئولیت فردی در نظام سیاسی است؛ به طوری که شوق و علاقه برای ایجاد تغییر و تحول کارآمد را به وجود می‌آورد. به طور کلی، تربیت سیاسی یعنی زمینه‌سازی و فرصت‌آفرینی به منظور کسب دانش سیاسی و پرورش بینش و قدرت تحلیل سیاسی تقویت توان مشارکت و همگرایی افراد جامعه در امور اجتماعی سیاسی در یک روند تدریجی. بر این اساس، تربیت سیاسی در سه محور راهبردی قابل تقسیم و دسته‌بندی خواهد بود: ۱. تربیت در حوزه دانش

و بینش‌های سیاسی. ۲. تربیت در حوزه ارزش‌ها و گرایش‌های سیاسی. ۳. تربیت در حوزه مهارت‌ها و رفتار سیاسی و اجتماعی. الگوی تربیت سیاسی برآمده از بافتار دینی، برخوردار از اصولی است که رعایت آنان بستر تحقق تربیت سیاسی را ممکن می‌سازد. اصولی مانند وفاداری، حق‌مداری و حق‌طلبی، عدالت‌خواهی، عقل‌گرایی، مشارکت‌طلبی و مسئولیت‌پذیری. تربیت سیاسی یکی از مولفه‌های راهبردی و بنیادین تربیت اجتماعی و تربیت مدنی است. تربیت سیاسی فرایندی است که از طریق آن، ارزش‌های سیاسی اجتماعی از یک نسل به نسل دیگر منتقل می‌شود (نصیری، ۱۳۹۳: ۳۰). در مقوله حفظ، بقا یا اساساً زوال یک حکومت (دولت) در فلسفه و اندیشه اسلام، چگونگی عملکرد کارگزاران نظام سیاسی یکی از مسائل مهم و راهبردی است. بی‌گمان رفتار کارگزاران دولتی در استحکام پایه‌های حاکمیت و حکومت و ماندگاری نظام موجود نقش اساسی دارد و این امر جز با انتخاب افراد شایسته، لایق و توجه به مسئله تربیت سیاسی امکان‌پذیر نخواهد بود.

تربیت سیاسی به‌عنوان یک اقدام فرهنگی اجتماعی نیازمند بسترهای مطلوبی است که به افراد اجازه کنشگری آزادانه و فعال می‌دهد تا بتوانند در روندها مشارکت داشته باشند و با نتایج منبعث از آن، نیازها و خواسته‌های خود را پاسخ دهند. به بیان دیگر، تربیت سیاسی شهروندان یعنی رهنمودسازی آنان به سمت پاسداشت ارزش‌های اصیل اسلامی انسانی که دارای جهت‌گیری الهی و توحیدی است و می‌تواند بسترهای مطلوبی در عرصه‌های اجتماعی سیاسی برای کنشگری شهروندان فراهم آورد (افتخاری و مهجور، ۱۳۹۵: ۸۰). از جمله اهداف کاربردی و بنیادین تربیت سیاسی می‌توان به تربیت شهروندان، گزینش رهبران سیاسی، ایجاد همگرایی سیاسی بر پایه تسامح و تساهل و اجتماعی‌شدن سیاست و سیستم‌های تصمیم‌گیری برای جامعه اشاره کرد. بر این اساس، تربیت سیاسی یعنی رشد دانش، آگاهی، بینش، معرفت و مهارت‌های لازم برای حضور فعال و نقش‌آفرینی در عرصه‌های مختلف که معنا می‌یابد (نصیری، ۱۳۹۳: ۳۳). اساساً تربیت سیاسی در بُعد اجتماعی می‌تواند نیروهای کاردان و شایسته را فراهم نماید تا افراد مناسب و مطلوبی برای اداره جامعه تربیت شوند. تربیت سیاسی مطلوب به بیان

دیگر عبارت است از تامین تمهیدات لازم برای تجلی ارزش‌های مطلوب اجتماعی سیاسی به‌منظور کنشگری فعالانه در عرصه عمومی و عرصه زیست اجتماعی و سیاسی (هراتی و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۲۲). به‌طور کلی، تربیت سیاسی اجتماعی یعنی تحولی بنیادین در مخاطب و جامعه هدف که بتواند از روندها ضمن کسب آگاهی و بینش لازم توانایی تغییر مطلوب آن‌ها را داشته باشد.

اساساً اصلاح و پایداری حکومت مرهون فرایندی به نام تربیت سیاسی است. در اندیشه اسلامی که در راستای اندیشه ائمه اطهار (علیهم‌السلام) و نظام تفکری ایشان است، تربیت سیاسی حقی تعاملی میان ملت و حکومت است که به واسطه آن رکن تکاملی تربیت سیاسی اجتماعی یعنی جامعه مدنی به وجود می‌آید و در پرتو آن هدایت اجتماعی از منظر بصیرت‌افزایی شکل می‌گیرد. تربیت سیاسی همان‌طور که بیان شد قراردادی اجتماعی محسوب می‌شود که شهروند علاوه بر شان خدمات‌گیرنده از حکومت به‌عنوان ناظر بر حاکم اسلامی است. در مقابل، حاکمان جامعه اسلامی هم با پشتیبانی از حوزه عمومی (ملت) بر نهادهای حاکمیت خود اقدام می‌کنند. اساساً این روند نیازمند تحکیم کردن ارزش‌ها، نگرش‌ها در پرتو برقراری یک تعامل سازنده متقابل میان دولت ملت است. بر همین اساس شاخص‌های تربیت سیاسی موفق قابل ذکر است:

۱. مهارت‌افزایی در کسب حقوق و مسئولیت‌های فردی و اجتماعی.
۲. تلاش برای تاثیرگذاری در روندهای اجتماعی و درک آن فرایندها.
۳. قانونی‌شدن گفتمان تربیتی و درک ضرورت و اهمیت اجتماعی سیاسی آن.
۴. توجه به نقش ارزش‌های سیاسی در اجتماع به‌منظور گسترش آن‌ها.
۵. بسترسازی برای تحولات آرام در ابعاد مختلف اجتماعی سیاسی در جامعه.

اساساً برای اینکه فرایند تربیت سیاسی مسیر مطلوب خود را طی کند، باید روند تربیت مخاطبان در جهت حفظ ارزش‌ها، هنجارها صورت گیرد (شرفی، ۱۳۸۹: ۳۴) تا به‌نوعی

تربیت مدنی (سیاسی) مطلوب صورت‌بندی شود.

۴. مبانی تربیت سیاسی در اندیشه امام رضا (علیه السلام)

تربیت اسلامی پرورش بر اساس اصول دین و رعایت قواعد اسلامی را ضروری می‌داند (باقری، ۱۳۸۵: ۶۵). از دید اسلام، تربیت برانگیختن توانایی‌های گوناگون انسان و پرورش آن است که البته باید با تلاش شخص متربی هم توأم باشد تا بتواند نهایت کمال را ایجاد کند. مولفه‌های تربیت سیاسی اسلامی و تربیت اجتماعی، همواره یکی از مهم‌ترین انواع الگوهای تربیتی است که تعلیم و پرورش آن، جامعه متعهد به آرمان‌های اسلامی، اجتماع وظیفه‌شناس برای تحقق اهداف مادی و معنوی جامعه اسلامی را به وجود می‌آورد. در اندیشه سیاسی تربیتی حضرت رضا (علیه السلام) هم مفهوم تربیت سیاسی نمونه متعالی تربیت مدنی (سیاسی اجتماعی) است که به‌طور جدی ایشان ضمن توجه به اصول بنیادین تربیت سیاسی مانند توحید (عبودیت) و سعادت مفاهیمی مثل آگاه‌سازی اجتماعی، توانمندشدن اجتماعی، عمومی‌سازی آموزه‌های اسلامی در بستر حوزه عمومی از جمله مولفه‌های تربیت سیاسی در الگوی رفتاری ایشان است. به‌طور کلی، تربیت سیاسی در خوانش اسلامی آن دارای سه بُعد هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه و جامعه‌شناختی است.

الف. تربیت سیاسی در خوانش هستی‌شناسانه

حوزه و بستر تعلیم و تربیت و همچنین حوزه سیاست که به‌نوعی در ساحت تربیت سیاسی به یکدیگر پیوند می‌خورد، ریشه در نوع نگاه و نگرش هستی‌شناسانه دارد. این مسئله اثر مستقیمی بر شناخت سیاسی دارد که وجهی از تربیت سیاسی به حساب می‌آید. از این منظر تربیت سیاسی و ارائه یک روایت هستی‌شناسانه از آن، یعنی مبدا و منشا جهان آفرینش منبعث از وجود مطلق پروردگار است و به‌نوعی تلاش‌های صورت

گرفته باید به صورتی باشد که در همه وجوه تربیتی کلام الهی به عنوان عنصر کانونی در صدر باشد تا دیگر ابعاد متأثر از این دسته بندی به هدف و غایت خود برسد. معرفت توحیدی در بُعد هستی شناسانه تربیتی از دیگر مفروض های بنیادین است. به طوری که پذیرش اصل توحید در تفکر اسلامی و مسائل زندگی از جمله مسائل تربیتی می تواند مسیر را مشخص نماید. از این رو، تربیت سیاسی و مسائل مربوط به آن ضمن پذیرش معرفت توحیدی و توجه به امر خداوند و مسئله ولایت می تواند اثر گذار و موثر باشد. در وجوه حکمرانی این مسئله می تواند شاخص هایی در جهت انتخاب یک نمونه مطلوب مهم باشد. به این دلیل که ایمان، علم و تقوا می تواند از جمله عناصر سازنده و توحیدی باشد که در انتخاب یک فرد در جهت حکمرانی موثر عمل نماید و اجتماع را به سمت یک تربیت مدنی اجتماعی مطابق با دستور اسلامی رهنمون سازد. در اندیشه تربیتی امام رضا (علیه السلام) هم تربیت سیاسی اجتماعی دارای یک وجه کلان یعنی توحید و اساساً دارای دیالکتیک و خوانشی هستی شناسانه است. در این شاخص کلان، تربیت سیاسی یعنی داشتن بینش های نظری که شامل هماهنگی و ارتباط متقابل میان فعل - ذات و احد است که این مفاهیم در اندیشه توحیدی نهفته است و منشأ هستی شناسانه دارد. در دعای هشتم صحیفه رضوی که به نوعی می شود از آن الگوی هستی شناسانه در قالب تربیت اجتماعی سیاسی استخراج کرد، اشاره دارد که آگاهی سازی به صفات خداوند و فطرت انسانی و همچنین غفلت زدایی از جایگاه رفیعی در این خوانش بر خوردار است. به طوری که در این کلام، اصالت و توجه بر ابهام زدایی و غفلت زدایی از انسان برای حضور موثر در جامعه در گفتمان تربیتی حضرت رضا (علیه السلام) مفصل بندی شده است.

ب. تربیت سیاسی در خوانش انسان شناسانه

شناخت انسان پس از شناخت خداوند و خداشناسی از اهمیت والایی برخوردار بوده، به طوری که در رسالت انبیا توجه به خویشتن انسانی از اولویت های اساسی به حساب آمده است. اساساً انسان شناسی می تواند شناخت لازم از پدیده های پیرامونی و امر خارجی را تحقق بخشند. در باب این مسئله باید گفت که انسان شناسی اسلامی در

برگیرنده جایگاه انسان در نظام هستی است. انسان‌ها اساساً باید در جهت رضایت معبود کار کنند و مطابق با دستورهای الهی شرایط زیست اجتماعی سیاسی را به وجود آوردند تا به نوعی از مطلوبیت‌سازی برسند. در منشا انسان‌شناسانه تربیت سیاسی، توجه انسان به هویت واقعی و من حقیقی خود می‌تواند بستر ساز تعلیم و تربیت صحیح شود و در چنین تربیتی شهروندان آگاه، نوع دوست، قایل به ارزش‌های اصیل اسلامی پرورش خواهند یافت و نظم اسلامی مطلوب شکل خواهد گرفت. از دیگر مبانی انسان‌شناسانه تربیت سیاسی اسلامی توجه به مسئولیت انسانی است. مسئولیت نه تنها یک امر فردی بلکه یک امر اجتماعی سیاسی هم به حساب می‌آید و می‌تواند در مسئله اراده و اختیار انسانی هم موثر باشد. باور به این نکته که حق آزادی او مسئولیت‌زایی ایجاد می‌کند، می‌تواند در فعالیت‌های سیاسی اجتماعی هم اثرگذار باشد. این مسئله اساساً نیازمند پذیرش مسئولیت آن در برابر خداوند و جامعه است (شرفی، ۱۳۸۹: ۱۱۵). به طور کلی، توجه به نقش مسئولیت انسانی در روندهای اجتماعی سیاسی مطابق با عملکردها می‌تواند در تربیت سیاسی شهروندان اثر داشته باشد. در اندیشه تربیتی امام رضا (علیه السلام) هم تربیت انسان تراز اسلامی از جمله مولفه‌های بسیار مهم است که ایشان به آن توجه جدی داشته‌اند. حضرت رضا (علیه السلام) در روایتی می‌فرمایند: «لو وجد شابا من شبان الشيعة لا يتفقه لضربه عشرين سوطا» (مجلسی، ج ۷۵: ۳۴۶). این روایت از حضرت بیان می‌کند که بر همه افراد جامعه اسلامی الزام دارد که آموزه‌های دینی را در ابعاد سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و ... به روش‌های تقلیدی اجتهادی فراگیرند تا از مسئولیت خود در جامعه اسلامی آگاهی یابند و متناسب با آن به کنشگری بپردازند. به طور کلی، ضرورت توجه به نقش حجت درونی در بطن انسان مطابق با سیره رضوی خواهد توانست کنش‌ورزی مطلوب بشر را تدوین نماید.

ج. تربیت سیاسی در خوانش جامعه‌شناختی

تربیت سیاسی اجتماعی در بُعد اسلامی آن و ارائه راه صحیح برای هدایت جامعه اسلامی همواره در الگوی رفتاری ائمه اطهار (علیهم السلام) از جایگاه والایی برخوردار بوده است.

از این منظر حضرت رضا (علیه السلام) به عنوان رهبر و امام جامعه در زمانه خویش برای تربیت سیاسی اجتماعی در بُعد جامعه‌شناختی آن به کنش‌ورزی پرداخته بودند؛ به‌طوری که ایشان چهارچوب‌بندی یک نسل و جامعه منتظر را مدنظر داشته‌اند. یکی از شاخصه‌های بسیار مهم تربیت سیاسی در خوانش جامعه‌شناختی آن توجه به آینده و ترسیم کنشگری متناسب با آن است که در اندیشه تربیتی حضرت رضا (علیه السلام) به آن اشاره شده است. به عبارت دیگر، خودسازی اجتماعی، توانمندسازی اجتماعی، آمادگی مواجهه با بحران‌ها و ارائه بدیل‌های مناسب در برابر آن، گذار از خودمحوری به اجتماع‌محوری دینی اسلامی، خدامحوری و دین‌محوری و همچنین عدالت‌خواهی از جمله مبانی و مولفه‌های وجودی تربیت سیاسی اجتماعی در گفتمان جامعه‌شناختی با عطف به اندیشه امام رضا (علیه السلام) است. در سیره تربیتی فرهنگ رضوی با عطف به نگرش جامعه‌شناختی، آموزش اجتماعی در محوریت جهان‌بینی اسلامی به عنوان بنیان اخلاق اجتماعی حاکمیت موضوعیت دارد (شریفی، ۱۴۰۰: ۲۰۷). زیربنای اخلاق اجتماعی و تربیت اجتماعی سیاسی در اندیشه امام رضا (علیه السلام) در نگرش جامعه‌شناختی آن توحیدباوری است که به‌نوعی ایشان در صدد فراگیری چنین باوری در میان امت اسلامی بوده‌اند. از دیگر اقدامات تربیتی حضرت رضا (علیه السلام) اجتماع در برابر فرق و گفتمان‌های ذاله بوده است. حضرت ضمن آگاهی بخشی در بستر حوزه عمومی (جامعه) به تربیت شاگردان و نخبگان اسلامی می‌پرداختند تا امت اسلامی را در شناخت جریان‌های حق و باطل راهنمایی کنند و ظرفیت‌سازی لازم برای گسترانیدن گفتمان اسلامی را در بستر اجتماعی آن ایجاد نمایند. به عبارت دیگر، در فرهنگ رضوی و اندیشه حضرت رضا (علیه السلام) جامعه آرمانی اسلامی دارای ویژگی‌هایی چون خردگرایی / عقلانیت، عدالت، گسترش دانش، حاکمیت امام، تعالی بخشی به مسیر جامعه در شناخت گفتمان‌های باطل، توسعه بخشی اجتماعی، بصیرت‌افزایی است. به‌طور کلی، تربیت سیاسی اجتماعی در خوانش جامعه‌شناختی آن با عطف به اندیشه حضرت رضا (علیه السلام) به دنبال جهت‌دهی به گرایش‌های اجتماعی برای گفتمان‌سازی است (عصاره‌نژاد دزفولی و دیگران، ۱۴۰۰: ۴۶). به این معنا که حضرت در پی این بودند تا در برابر سیاست‌گذاری‌های مخرب در نظام حکمرانی بنی عباس، بال

ایجابی مقابله با این مسئله را در بُعد اجتماعی را ایجاد کنند، به طوری که در مسیر تربیت اجتماعی جامعه با عطف به آگاهی بخشی و بصیرت افزایی، تربیت نخبگان اسلامی برای اشاعه و بسط گفتمان اسلام مد نظر ایشان بوده است.

۵. شیوه‌ها و اصول تربیت سیاسی در اندیشه و کنش رفتاری امام رضا (علیه السلام)

در کنش سیاسی امام رضا (علیه السلام) که ریشه در اندیشه‌های ایشان دارد چند فرض قابل بیان است:

۱. پیگیری سیاست تقیه‌آمیز در برخورد با حاکمیت.
۲. اتخاذ مواضع هوشمندانه سیاسی و ادامه مسیر راهبردی امامت با عطف به مقتضیات زمانی و مکانی.

اولین و مهم‌ترین اقدام سیاسی امام رضا (علیه السلام) در زمان خلافت عباسی پیگیری کنشگری تقیه‌آمیز در جهت تربیت سیاسی جامعه شیعه در جهت فعالیت‌های سیاسی بوده است. نوع تربیت سیاسی اجتماعی اتخاذ شده در دوران امام رضا (علیه السلام) طوری بود که در مجاهدتی مستمر، سطح شعور و آگاهی مردم و جامعه ارتقا یابد و بستر لازم در جهت افزایش سطح معرفت و بینش سیاسی اجتماعی فرهنگی و دینی اجتماع گسترش پیدا کند. در سیره سیاسی تربیتی امام رضا (علیه السلام) در ابعاد اجتماعی و سیاسی، مصلحت و به ثمر نشستن و تداوم حرکت ضد حکومت جور از جایگاه والایی برخوردار است به طوری که درایت سیاسی و آینده‌نگری از ویژگی‌های مهم و کاربردی تربیت سیاسی و سیره سیاسی امام رضا (علیه السلام) به حساب می‌آید (حاتمی و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۰۱). از دیگر مسائل مهم در ارتباط با سیره تربیتی سیاسی امام رضا (علیه السلام) در زمان خلافت عباسیان، برخورد هوشمندانه با مسئله ولایت عهدی بود. امام رضا (علیه السلام) اساساً ولایت عهدی را که از سوی مامون مطرح شده بود، به طور مشروط پذیرفت، زیرا اگر چنین برخوردی صورت نمی‌گرفت وضع اجتماعی سیاسی و فرهنگی زمانه آن روز انسداد بیشتری را علیه شیعیان و جامعه به وجود

می‌آورد، اما امام (علیه السلام) با مشروط کردن مسئله ولایت عهدی به فرصت‌سازی و بسترسازی لازم برای تربیت اجتماعی و سیاسی جامعه به‌دست آورد و به‌نوعی ظرفیت بصیرت‌افزایی سیاسی را گسترش دادند. به‌طور کلی، در سیره تربیتی امام رضا (علیه السلام) جامعه‌ای که در آن حاکمان نامشروع بر آن حکومت می‌کنند و بر مردم تسلط پیدا کرده‌اند، بینش‌افزایی اجتماعی عمومی، تربیت مدنی سیاسی به‌منظور افزایش سطح آگاهی و مخاطب‌شناسی وسیله‌ای برای رهایی جامعه از بحران‌های موجود خواهد بود. به بیان دیگر، سیره تربیت سیاسی اجتماعی امام رضا (علیه السلام) در چهار بخش قابل تفکیک است که به شرح زیر است:

۱. تعلیم و تربیت مسلمین و بیدارسازی مسلمین و اجتماع آنان درباره واقعیت‌ها و توجه آنان به معارف اصیل اسلامی.

۲. تلاش برای جلوگیری از انحراف زمامداران از خط فکری اسلام.

۳. تلاش برای بسط ارزش‌های اسلامی در میان مردم به‌منظور حفظ جامعه اسلامی.

۴. افشای واقعیت زمامداران غاصب و افشای حقیقت در جهت روشن ساختن مشکلات اجتماعی سیاسی برای مردم.

به بیان دیگر، تفکر خردمند و عقلانیت‌گستر از ویژگی‌های بنیادین تربیت سیاسی در اندیشه امام رضا (علیه السلام) است. امام (علیه السلام) با عطف به این مسئله درصدد بودند با افزایش سطح آگاهی، خردمندی مردم جامعه را درباره اوضاع سیاسی اجتماعی زمانه بیفزایند تا بتوانند سره و ناسره عصر خویش را شناسایی کنند و مسیر مطلوب را برگزینند (خدیمی، ۱۳۹۷: ۸۰). سیره تربیت سیاسی امام رضا (علیه السلام) به‌گونه‌ای بوده که در کنار عنصر عقلانیت و خردورزی، محبت و مهرورزی از دیگر اصول و شیوه‌های تربیتی ایشان بوده است.

۶. سیاست متعالیه؛ حکمرانی و مسیر تربیت سیاسی در مکتب رضوی

درگونه‌شناسی سیاست از منظر امام رضا (علیه السلام)، توجه به سیاست الهی که سیاستی

در پرتو شکوفایی استعدادهای فطری و عقلانی انسان است جایگاه رفیعی دارد و عملاً حوزه جدید حکمرانی سیاسی است (افتخاری، ۱۳۹۲: ۱۹-۱۰). بر همین اساس، سیاست منطبق بر دستورات الهی و گفتمان اسلامی به معنای حقیقی آن یعنی مدیریت نظام‌مند جامعه اسلامی، نظم‌دهی به زندگی انسان‌ها به عنوان «ملت» در ابعاد دنیوی و اخروی در نظام اندیشگانی حضرت رضا (علیه السلام) مورد توجه بوده و مسیر تربیت سیاسی اسلامی است. با تاکید بر اندیشه تربیتی امام رضا (علیه السلام) مسیر تربیت سیاسی یعنی پرورش فضایل، دانش‌ها، افزایش سطح آگاهی اجتماعی، بسترسازی برای تعامل اجتماعی در بستر جامعه اسلامی. اساساً در بافتار ذهنی و گفتار اندیشه‌ای حضرت رضا (علیه السلام) تربیت سیاسی باید به مسیر تکاملی انسان منتهی شود که به نوعی باید دو هدف داشته باشد: ۱. نیازمند حکومت است که قوانین الهی و اسلامی را به طور معقول و شایسته اجرا نماید. ۲. حکومت با تدابیر ویژه خود بستر تداوم و اجرای احکام الهی را فراهم کند. تربیت سیاسی در مکتب رضوی همواره به دنبال اشاعه این نکته است که در تفکر اسلامی، سیاست و دیانت دو جزء جدانشدنی محسوب می‌شود و همواره بر سیاسی بودن دین تاکید شده است. در دیدگاه امام رضا (علیه السلام) سیاست و سیاست‌ورزی جزء جدانشدنی نظام اندیشه‌ای و جهان‌بینی اسلامی دینی است. به واقع، متناسب با اندیشه امام (علیه السلام) تدبیر سیاسی به وسیله رهبر جامعه اسلامی است که در مدیریت، رشد، پرورش، توسعه و هدایت اجتماعی به کنشگری می‌پردازد و مصالح دنیوی و اخروی را در کنار هم به پیش می‌برد. در اندیشه امام رضا (علیه السلام) سیاست تمام مصالح اجتماعی و مصالح انسانی را فرامی‌گیرد و به نوعی به سوی سیاست متعالیه و زیست اجتماعی اسلامی رهنمود می‌سازد. اساساً در بافتار فکری و نظام گفتمانی امام رضا (علیه السلام) بین تربیت و سیاست ارتباطی جدانشدنی برقرار است و به نوعی مقوله‌ای از حکمت عملی است که اساساً این دو متغیر در قالب کلی خود یعنی تربیت سیاسی تبدیل به ارزش، هنجار و فضیلت می‌شود و در تحقق جامعه آرمانی اسلامی موثر است. پس تربیت سیاسی از دیدگاه امام رضا (علیه السلام) یعنی توجه به ارزش‌های والای انسانی و آراستن جامعه به فضیلت و قدرت بصیرت. اساساً حضرت رضا (علیه السلام) در بیان شاخص‌های حکومت مطلوب و سیاست متعالیه، سیاست الهی را بستر تربیت سیاسی راستین می‌دانند. به این معنا

که در گفتمان اسلامی الهی، تزویر و نیرنگ محلی از اعراب ندارد یا سیاستی تک‌بعدی که صرفاً بُعد مادی را در برگیرد نیست؛ بلکه سیاست چندوجهی است که اساساً مصالح عمومی اجتماعی و اخروی را ملازم یکدیگر می‌داند و چنین سیاستی در اندیشه امام رضا (علیه السلام) هم مصالح دنیوی دولت ملت و هم مصالح اخروی انسان‌ها را تأمین می‌کند و به هدف نهایی خود که تربیت حقه اسلامی است می‌رسد؛ تربیتی که سرشار از فضیلت، ارزش‌های والای انسانی و تهذیب است. از منظر حضرت رضا (علیه السلام) هدف سیاست، هدایت و راهبری جامعه اسلامی در جهت تأمین مصالح انسانی اجتماعی و حرکت در مسیر فطرت از طریق تهذیب، راهنمایی و تربیت است که اساساً در بستر حکومت اسلامی الهی محقق می‌شود. به بیان دیگر، امام (علیه السلام) رکن رکن سیاست را قدرت و غایت نهایی آن را تربیت اجتماعی سیاسی جامعه و رساندن به تربیت سیاسی متعالیه می‌دانند.

به‌طور کلی، پیشران تربیت سیاسی در اندیشه امام رضا (علیه السلام) مفهوم ولایت است؛ به این معنا که ملت و جامعه اسلامی با ولایت‌پذیری و توجه به حضور رهبر در جامعه در کنار تأمین مصالح دنیوی مانند تأمین امنیت، حفظ نظم، تأمین رفاه باید جامعه را به سوی ارزش‌های معنوی و متعالی هدایت کند، هدایتی که در جهت قرب الهی با خروج از ظلمت جهل به سوی روشنایی بصیرت، آگاهی و علم باشد. به بیان دیگر، مفهوم تربیت سیاسی در اندیشه حضرت بستر ساز هدایت جامعه اسلامی در عصر غیبت است؛ یعنی نایب امام یعنی ولی فقیه جامعه اسلامی مسئول تربیت سیاسی اجتماعی جامعه است؛ مسئولیتی که اساساً در تحقق ارزش‌های الهی باید حرکت نماید. به عبارت دیگر، در یک خوانش جامعه‌شناسی از مفهوم تربیت سیاسی در اندیشه امام رضا (علیه السلام) تحقق جامعه مدنی اسلامی نیازمند تعلیم، تربیت، پرورش اجتماعی به‌منظور بالا رفتن سطح آگاهی و بصیرت عمومی، افزایش سطح تساهل و مدارا، نفی انحصارطلبی است که می‌تواند تربیت سیاسی نوین را در جامعه اسلامی تحقق بخشد. با عطف به اندیشه سیاسی اسلام و اندیشه سیاسی امام رضا (علیه السلام) حکومت وسیله‌ای برای ابلاغ و اجرای احکام الهی به حساب می‌آید که وظیفه مهم آن اجرای عدالت است. حکومتی که اساساً باید به اهل آن واگذار شود و در تحقق عدالت اجتماعی بکوشد. برقراری عدالت اجتماعی در جامعه در اندیشه

حضرت رضا (علیه السلام) در گرو مسئولیت‌پذیری سیاسی اجتماعی است که بخشی از تعهد مدنی اجتماعی است که افراد جامعه به عنوان ملت و سیاست‌مداران به عنوان دولت باید آن را مد نظر قرار دهند. بر اساس آموزه های دینی و سیره تربیتی امام رضا (علیه السلام) مسئولیت انسانی در بستر مسئله تربیت سیاسی از دو لحاظ اهمیت دارد:

۱. مسئولیت افراد جامعه و دولتمردان در برابر خداوند.

۲. مسئولیت متقابل اعضای جامعه در فرایندهای اصلاح اجتماعی.

همان‌طور که بیان شد، واکاوی مفهوم تربیت سیاسی در نظام اندیشگانی حضرت رضا (علیه السلام) در عصر غیبت همواره می‌تواند راهگشای جامعه اسلامی در مواجهه با بحران‌ها، مسیر هدایتی به سوی سیاست متعالیه باشد به‌طوری که این بافتار تفکری در عصر غیبت در سه سطح می‌تواند هدایت جامعه اسلامی و امور مسلمین را جهت دهد:

۱. در سطح عمومی که دربرگیرنده ارتباط میان ملت و دولت است که این ارتباط اساساً به معنای ارتباط تعاملی و سازنده در جهت رفع و رجوع نیازهای دنیوی، مصالح اسلامی و تعالی انسانی اجتماعی باشد.

۲. در سطح نهادی که نهادهای جامعه اسلامی مانند نهاد حاکمیت باید در قبال جامعه (ملت) به صورت مداوم و پیوسته در تحقق عدالت اجتماعی، توجه به منافع و مصالح اسلامی را در دستور کار خود قرار دهد و بستر اجرای سیاست متعالیه اسلامی را موجب شود. به همین منظور در امام رضا (علیه السلام) می‌فرمایند «و اذا جار السلطان هانت الدولة» (محدث نوری، ۱۳۲۰ ق، ج ۳: ۴۵۷). به این معنا که اگر در دولتی یا حاکمیتی «عدالت» حاکم نباشد ظلم، جور، گمراهی، جهل در آن نظام حاکم می‌شود و پایه‌های حاکمیت سست می‌گردد؛

۳. در سطح انتقادی هم بازتاب نظرات امت اسلامی و جامعه اسلامی به منظور بازسازی و توسعه اسلامی باید محوریت یابد که اساساً این نکته مهم در پرتو ولایت‌پذیری، بصیرت‌افزایی محقق خواهد شد و جامعه را از آلاینده‌های سیاسی پاک می‌گرداند. با

عطف به همین مسئله امام (علیه السلام) در برخورد با حاکم وقت یکی از دهات کابل بیان می‌کند که: «از خدا بترس و امت محمد (صلی الله علیه و آله) را نیکو سرپرستی کن. اکنون که خلافت در دست شما قرار گرفته است و خداوند امور مسلمین را به عهده شما گذاشته در نظر داشته باش حقوق مسلمانی را ضایع نکنی و همواره از نظرات مردم جامعه خویش آگاهی پیدا کن و به کارهای آنان رسیدگی نما» (ابن بابویه، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۶۰). همان طور که گفته شد، کلیدواژه بصیرت‌افزایی در گفتمان تربیت سیاسی امام رضا (علیه السلام) جایگاه رفیعی دارد. بصیرت به‌طور کلی یعنی داشتن درک درست از دین در بسترهای زمانی و مکانی مختلف (خلوصی، ۱۳۹۷: ۹۸). بر همین اساس، حضرت رضا (علیه السلام) در هر فرصتی از فرصت‌های طلایی سیاسی در جهت پایه‌ریزی و تبیین اصول اعتقادی به‌منظور بصیرت‌افزایی و تربیت سیاسی دینی استفاده هوشمندانه‌ای می‌کردند که بخش اعظمی از این اقدام به‌منظور خنثی‌سازی انحرافات و تهدیدات موجود در جامعه بوده است. به‌طور مثال، نحوه برخورد امام (علیه السلام) با فرق انحرافی مانند مفوضه، مجبره، متصوفه، معتزله، واقفیه، قطعیه و غلات نمونه بارز انحراف‌زدایی از جامعه، احیای سیاست متعالیه و تربیت سیاسی نوین اسلامی محسوب می‌شود. انحراف‌زدایی و بصیرت‌افزایی به‌عنوان مولفه‌های سازنده و قوام‌بخش تربیت سیاسی در مکتب رضوی شامل اجزایی مانند شناخت حق، شناخت دشمن و زمان‌شناسی می‌شود. به عبارت دیگر و با تأکید بر سیره سیاسی امام رضا (علیه السلام) هرچه شناخت حق و فطرت انسانی و فطرت الهی بیشتر شود، متعاقب آن شناخت دشمن سهل‌تر می‌گردد. اساساً توجه به این شناخت‌های سه‌گانه در اندیشه سیاسی اسلام و اندیشه سیاسی در مکتب رضوی نیازمند تقوای سیاسی خواهد بود که از مهم‌ترین مولفه‌ها و متغیرهای تربیت سیاسی در سیره تربیت سیاسی امام رضا (علیه السلام) است. مسئله تقوای سیاسی با تأکید بر اندیشه امام رضا (علیه السلام) به این معناست که فعالان سیاسی و دولتمردان نباید در عرصه سیاسی از فرصت‌ها به نفع خود بهره‌برداری شخصی کنند بلکه باید با توجه به تقوای الهی در عرصه سیاست تقوای سیاسی را رعایت کنند و عملاً به خودسازی بپردازند.

از دیگر شیوه‌ها و اصول تربیت سیاسی در اندیشه و کنش رفتاری امام رضا (علیه السلام)

اخلاق‌گرایی و اخلاق‌مداری بوده است. توجه به امر اخلاقی از مولفه‌های بسیار مهم در سیاست رفتاری مکتب رضوی بوده که در تمام مراحل سیاست‌مندی ایشان امر اخلاقی قربانی قدرت نشده و این اصل همواره حاکم بر تفکر ایشان به‌عنوان یک اصل تربیتی برای حوزه سیاست بوده است. به بیان دیگر، این اصل از ملزومات و بدیهیات اندیشه امام رضا (علیه السلام) در حوزه تربیت سیاسی حکمرانی و تربیت سیاسی شهروندان است. به‌طور کلی، اخلاق‌محوری و اخلاق‌گرایی در حوزه تربیت سیاسی اساساً باید به دور از تشریفات، دروغ‌گویی، قدرت‌طلبی و منفعت‌جویی باشد تا کنش سیاسی مطلوب شکل گیرد و اجتماع اخلاقی چه در حوزه فرهنگی اجتماعی و چه حوزه سیاست‌ورزی به وجود آید. در کنش سیاسی امام رضا (علیه السلام) توجه به مقتضیات زمانی و مکانی و اشاعه و بسط آن به‌عنوان یک الگوی تربیتی در حوزه سیاست از اهمیت بنیادین برخوردار است (درخشه و حسینی فائق، ۱۳۹۴: ۲۲). این الگو، گویای آن است که حضرت متناسب با شرایط زمانه و نوع حکومت و نوع حاکم، استراتژی‌ها و تاکتیک‌های راهبردی متفاوت در پیش گرفتند تا در برابر بحران‌ها به ارائه راه حل بپردازند و به‌نوعی این نوع رفتار الگویی باشد برای افراد تا در شرایط زمانی و مکانی خاص در حوزه سیاست و حکمرانی به‌طور هوشمندانه تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی کنند. در الگوی تربیت سیاسی حضرت رضا (علیه السلام) اطاعت‌ناپذیری از طاغوت و جائر به‌عنوان یک نمونه آرمانی از کنش تربیتی قابل توجه است. نوع برخورد امام رضا (علیه السلام) با فضل بن سهل که از درباریان صاحب نفوذ عباسی به حساب می‌آمد، گواه بر این مدعاست که حضرت هرگز تن به اطاعت از ظالم و جائر نمی‌دهند و در مقابل همواره با کنشگری قاطع ترجمان جدیدی از تربیت سیاسی حکمرانی و اجتماعی ارائه می‌دهند که می‌تواند الگو و سرمشق حکمرانی در عصر جدید باشد. در باب تربیت سیاسی حکمران هم حضرت بیان می‌کنند که وجود افراد ناشایست در راس امور در نابسامانی اجتماعی نقشی پر رنگ دارد و اساساً برای سامان‌دهی به امور داخلی مسلمین، وجود افراد شایسته که ناظر به مصالح و منافع مسلمین عمل کنند جزو ضروریات است.

۷. عمومی سازی آموزه های اسلامی؛ مسیری جدید در تربیت سیاسی اجتماعی امام

رضا علیه السلام

در اندیشه امام رضا علیه السلام عمومی سازی آموزه های اسلامی از جایگاه والایی برخوردار بود. در این دوره معارف دینی در میان اجتماع کاربست پیدا کرد و اساساً معارف اسلامی جهت دهنده به سبک زندگی، آداب معاشرت و کنشگری اجتماعی شد. در دوران زندگانی حضرت رضا علیه السلام قلمرو معارف دینی از حوزه عمومی به حوزه تصمیم سازی گذار پارادایمی پیدا کرد و همچنین منجر به گسترش آن به دیگر نقاط حکومت اسلامی شد (الهی زاده، ۱۳۹۳: ۱۱۹-۱۲۰). به بیان دیگر، فرهنگ رضوی و آموزه های سیاسی اجتماعی امام رضا علیه السلام نسخه ای در جهت کنشگری فعالانه در حوزه عمومی (جامعه) بوده که دارای مولفه هایی راهبردی به این شرح است: ۱. جهانی بودن رویکرد امام رضا علیه السلام به دلیل حضور ایشان در بطن حاکمیت زمانه، ۲. حضور در مجموعه کارگزاران و تصمیم گیران، ۳. پهنه ارتباطاتی وسیع امام علیه السلام با مردم و اجتماع. به عبارت دیگر، در اندیشه و کنش ورزی سیاسی امام رضا علیه السلام تربیت سیاسی اجتماعی دارای یک وجه کلان یعنی توحید است و این شاخص کلان از دو محور تشکیل شده است: در محور اول، بینش های نظری که شامل هماهنگی و ارتباط متقابل میان فعل-ذات و احد است که هر سه این مفاهیم در اندیشه توحیدی نهفته است. در محور دوم، حوزه عملیاتی که اساساً استعاده به معنای دوری از شر و جدایی از نظم سلطه جو و همچنین گفتمان غیر در پرتو آگاهی اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، توانمندی فکری است که می تواند تحصیل به مطلوب را برای جامعه به ارمغان آورد. به عبارتی، این دو محور نمونه مطلوب و متعالی رسیدن به تربیت مدنی (سیاسی) در اندیشه امام رضا علیه السلام است.

در اندیشه امام رضا علیه السلام رسیدن به کمال انسانی بر محور فرهنگ اسلامی به عنوان شاخصه اصلی تربیت سیاسی موفق است. در این نوع از تربیت سیاسی امور جامعه یا تدبیر اجتماعی به عنوان سیاست مدن و تدبیر امور جوامع یک نمونه مطلوب در هدف و غایت نهایی خود کمال جویی و اسلامیت را در نظر دارند که می تواند منجر به همزمانی اخلاق و سیاست شود و به نوعی آگاهی و خردورزی اجتماعی را ارتقا دهد و در نهایت

سعادت انسانی را تضمین نماید. به باور امام رضا (علیه السلام) تحقق چنین هدفی با آشنایی کامل رهبر جامعه با سیاست حاصل می‌شود. در فرمایش حضرت رضا (علیه السلام) صفت آشنایی با سیاست از لوازم یک رهبر جامعه اسلامی و اساساً به باور ایشان رهبر جامعه به‌نوعی «عالم بالسیاسه» است (استاد ولی، ۱۳۹۵: ۲۰۲). به‌طور کلی، تربیت سیاسی اجتماعی در اندیشه امام رضا (علیه السلام) بر مبنای عمومی و عملی‌سازی فرهنگ دینی به منظور بسط آن در جامعه برای آگاهی‌بخشی و افزایش خرد اجتماعی شهروندان بوده است.

در اندیشه و کنش سیاسی حضرت رضا (علیه السلام) تربیت سیاسی اجتماعی در دو محور خلاصه می‌شود: ۱. ایجاد بینش صحیح سیاسی و بصیرت‌بخشی اجتماعی به‌منظور اتخاذ کنشگری مناسب، ۲. ایجاد فضاهای مناسب برای کسب مهارت سیاسی مانند شرکت در مناظرات با گروه‌های مختلف اجتماعی سیاسی برای آگاهی‌بخشی عمومی. بر حذر داشتن امت اسلامی از نزدیکی با گفتمان جور از مسائل و مولفه‌های تربیت سیاسی اجتماعی در اندیشه امام رضا (علیه السلام) است. حضرت در پاسخ به سلیمان جعفری که درباره همکاری با سلطان جور از امام سوالی پرسیده بود، می‌فرماید: «ای سلیمان وارد شدن بر دستگاه حاکمیتی آنان و کمک به آن‌ها و کوشش در تأمین نیاز آنان معادل کفر است و سزای آن آتش دوزخ است» (حرعاملی، ۱۳۸۵، ج ۱۲: ۱۳۸). البته باید توجه داشت که این مسئله به‌طور مطلق نیست، بلکه در مواردی استثنائاتی هم وجود دارد. به‌طور مثال، روزی حسن بن حسین انباری که از کارمندان دولت عباسی بود در خصوص وضعیت خود از حضرت رضا (علیه السلام) سوال کرد و ایشان در جواب وی فرمودند: «اگر تو می‌دانی که هرگاه در این شغل کارمندی کاری که رسول خدا بر آن امر کرده را انجام می‌دهی و کمک و یاری‌ات به شیعیان می‌رسد و برای رسیدگی به امور آنان کوشا هستی، مجاز به همکاری هستی» (همان: ۱۳۵). یکی از اصول تربیتی امام رضا (علیه السلام) که در رسته تربیت سیاسی زمامداران جامعه اسلامی قرار می‌گیرد نحوه برخورد با خواص است. معضل انحراف برخی از خواص و سوءاستفاده آنان از بیت‌المال در جامعه اسلامی همواره وجود داشته و به‌نوعی منجر به شکاف سیاسی در امت اسلامی گشته است. بدین ترتیب حضرت رضا (علیه السلام) در روشنگری و آگاهی‌بخشی به امت اسلامی فروگذاری نمی‌کردند. دیدگاه امام رضا

علیه در باب تربیت سیاسی نشان می‌دهد که همواره امام به عنوان رهبر جامعه درصدد روشننگری، احیای توحید و تربیت سیاسی و حیانی بوده است، تربیتی که هدف و غایت آن سعادت و کمال انسانی است.

۸. شاخص‌های تربیت سیاسی در مناظرات علمی امام رضا علیه

امام رضا علیه در مناظرات و گفت‌وگوهای خود تلاش می‌کردند تا در کنار برخی اصول و شاخص‌های اخلاقی، نوعی تربیت سیاسی را به مخاطب خود به‌عنوان یک مربی آموزش دهند که عبارت است از:

۱. احترام و مسئله تکریم؛ یکی از مبانی و مولفه‌های استخراج شده از مناظرات امام رضا علیه با صاحبان تفکر در زمانه خویش، احترام و تکریم آنان بوده است. ایشان در هیچ‌یک از مناظرات علمی خود با مخالفان، درصدد توهین، تهمت بر آنان نبودند و همواره فرد مقابل خود را تکریم می‌کردند (حسینی و دیگران، ۱۳۹۷: ۱۵۶). از این مولفه می‌توان این‌گونه استنباط کرد که تربیت سیاسی در حوزه حکمرانی و سیاست‌ورزی همواره مبتنی بر تفکر انتقادی است که طرف مقابل باید مورد احترام و تکریم باشد و به‌واسطه آن فضایی به وجود آید تا آنان ضمن ارائه دیدگاه‌های خود نقاط ضعف اندیشه‌های خود را بیابند و درباره مسائل آگاهی لازم را پیدا کنند و در این بستر همگرا پیشرفت جامعه اسلامی بر مبنای اصول اسلامی ایجاد شود.

۲. آگاهی از زمانه خویش؛ از دیگر شاخص‌های تربیت سیاسی در مناظرات علمی امام رضا علیه آگاه بودن ایشان از روندهای موجود جاری بود؛ به‌طوری‌که ایشان همواره از فرایندهای اجتماعی سیاسی جامعیت ذهنی ادراکی کامل داشتند و متناسب با وضع موجود به ارائه یک وضعیت مطلوب می‌پرداختند و اساساً به تعبیر دیگر آگاه بودن از واقعیت موجود و تصمیم‌گیری متناسب با آن برای ایجاد وضعیت مطلوب از ویژگی‌های تربیت سیاسی اجتماعی اندیشه سیاسی امام رضا علیه بوده است.

۳. اقناع و روشنگری اجتماعی سیاسی در قالب رشد تفکر انتقادی؛ اساساً هدف و غایت بسیاری از مناظرات و گفت‌وگوها باید اقناع‌سازی و روشنگری جامعه درباره وضع موجود باشد تا به نوعی بتوان مطابق با شرایط موجود به ارائه راه حل برای خروج از بحران پرداخت. امام رضا (علیه السلام) در مناظرات خود با علمای اهل کتاب همواره با پرهیز از تعصب، هدف کار خود را روشنگری و اقناع عمومی اجتماعی در نظر می‌گرفتند تا جامعه خویش را از فرایندهای موجود آگاه سازند و متناسب با آن به برای خروج از وضع موجود برای رسیدن به وضع راه حل مطلوب ارائه کنند.

۴. آزادی بیان؛ یکی از شاخص‌های مهم در اندیشه تربیت سیاسی امام رضا (علیه السلام) توجه فراوان ایشان بر آزادی بیان در برابر دیگران به بیان اندیشه‌ها و تفکرات خودشان بود (همان: ۱۷۰). به باور امام رضا (علیه السلام) آزادی بیان از حقوق مسلم انسانی است و چنین حقی نباید از هیچ فردی سلب شود بلکه باید افراد اندیشه‌های خود را در یک فضای بدون ترس، تهدید و تطمیع بیان کنند و به نقاط قوت و ضعف اندیشه‌ای خود پی ببرند. برتری فرهنگی اسلام در بیان و کلام علمی بن موسی الرضا (علیه السلام)، سبک و الگوی رفتاری ایشان پس از طرح ولایت‌عهدی توسط مامون که منجر به جریان‌سازی امامت توسط امام رضا (علیه السلام) شد، در تربیت سیاسی جامعه از اهمیت زیادی برخوردار بود به طوری که جامعه در چهار بُعد علمی، سیاسی، فرهنگ و اجتماعی به واسطه کنشگری و الگوی رفتاری امام رضا (علیه السلام) ارتقا یافت. اساساً مکتب سیاسی رضوی که اثبات امتداد مکتب علوی بود منجر به ارتقای فهم اجتماعی و تربیت سیاسی جامعه مطابق با دستورات فرهنگ اسلامی می‌شد و بر مشروعیت حکومت جائر خلاهویتی جدی ایجاد می‌کرد.

۵. عدالت؛ در باب مسئله عدالت که همواره یکی از مولفه‌های سازنده هویت اسلامی بوده است، حضرت می‌فرمایند: «من عامل الناس فلم یظلمهم و حدثهم فلم یکذبهم و عدهم فلم یخلفهم فهو ممن کملت مروته و ظهرت عدالته و وجبت اخوته و حرمت غبته»؛ 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 وی آشکار و نهان است و برادری با او

واجب و غیبت کردن او حرام است» (حرعاملی، ۱۳۸۵، ج ۲۷: ۳۹۶). با عطف به این روایت از امام رضا (علیه السلام) در حوزه تربیت سیاسی حاکمان اسلامی باید صداقت، عدالت و وفای به عهد را پیشه نمایند تا بستر لازم در جهت ارتقای آگاهی و تربیتی اجتماعی سیاسی به وجود آید (کریم زاده، ۱۳۹۷: ۶۱). در نگرش امام رضا (علیه السلام) تنها راه رسیدن به عدالت در امور انفرادی، تهذیب نفس و در امور اجتماعی سیاسی، انجام دستورات الهی و پایبند بودن به آن است که زمینه یک شرایط مطلوب و آرمانی را فراهم می آورد.

۶. دشمن شناسی؛ یکی از اصول بسیار مهم در باب تربیت زمامداران جامعه اسلامی، شناسایی دشمن و گفتمان غیر است. دشمن شناسی همواره یک امر تعاملی در اندیشه امام رضا (علیه السلام) بوده است (برزگر، ۱۳۹۳: ۱۰). به بیان دیگر، عرصه سیاست حوزه کنش گری راهبردی و معطوف به دیگری است و بر این اساس تعریف و تبیین می شود. اساساً سیاست در خلأ اتفاق نمی افتد بلکه در یک بستر و ظرفیت متعامل ایجاد می شود. از این رو، در فرهنگ رضوی دشمن شناسی و انجام رفتارهای متناسب با گفتمان غیر از جمله بایسته ها و الزامات حکمرانی مطلوب اسلامی در بستر همگرایی امت اسلامی است. به طور کلی، یکی از ویژگی های مهم مکتب رضوی انسان سازی متناسب با احکام، روح و بطن فرهنگ اسلام است. به واسطه این مسئله تربیت انسان های تراز اسلامی و تربیت زمامداران و گردانندگان امور مسلمین در قالب تربیت سیاسی زمینه و بستر ایجاد یک آرمان شهر مطلوب اسلامی به وجود می آید؛ مسئله ای که اساساً ریشه ای بنیادین در بینش حضرت رضا (علیه السلام) دارد.

۷. توجه به حضور امام در جامعه به عنوان یک مربی حقیقی؛ در اندیشه و کلام حضرت رضا (علیه السلام) وجود یک امام و رهبر در جامعه اسلامی که این جامعه را به سر منزل مقصود برساند از ضروریات و الزامات حکمرانی اسلامی است. در این خصوص فردی از امام رضا (علیه السلام) درباره علت وجودی امام و رهبر در جامعه و ضرورت اطاعت از امام سوالی پرسید و ایشان فرمودند: «اگر خداوند برای مردم قیّم، امام، امین و حافظ تعیین نمی کرد ملت و دین از بین می رفت، سنت ها، احکام تغییر می یافت، بدعت گذاران دستورات و تعالیم اسلامی را کم و زیاد می کردند و نااهلان جامعه را از مسیر حقیقی آن به سمت گمراهی،

تصرف و تغییر پیش می‌بردند و به‌نوعی در جامعه اسلامی شبهات فراوانی ایجاد می‌شد. به همین دلیل ضرورت دارد در جامعه یک رهبر و امام حضور موثر و پیوسته داشته باشد تا از پراکندگی اجتماعی، از هم‌گسیختگی و متلاشی شدن جامعه جلوگیری کند» (ابن بابویه، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۰۱). اساساً رویکرد تربیت سیاسی از منظر اندیشه امام رضا (علیه السلام) درباره انسان و جامعه اسلامی رویکرد و بینشی اندیشه‌ورز است؛ اندیشه‌ورزی که باید معطوف به سامانه آفرینش نهایی صورت گیرد. بدین معنا که آگاه‌سازی اجتماعی و فردی از حقوق، وظایف و تکالیف و همچنین نوع کنشگری در عرصه عمومی باید در محورهایی توحید و ولایت‌پذیری باشد. بر این اساس در حوزه تربیت سیاسی باید به این امور توجه نمود:

۱. تربیت سیاسی اجتماعی عقلانیت‌گرا با کاربست اندیشه دینی، ۲. توجه کامل به امر قدسی در امور سیاسی به عطف با مسئله توحید و ولایت‌پذیری، ۳. تلفیق رویکردهای کنش‌محور و بینش‌محور به معنای اقداماتی عملی مانند ولایت‌پذیری بصیرت‌افزایی و توانمندسازی اجتماعی و تقویت نگرش‌های توحیدی و اندیشه‌ورزی‌های الهی.

۹. تربیت سیاسی متعالیه و زیست اجتماعی در سیره امام رضا (علیه السلام)

امام رضا (علیه السلام) تربیت را مورد توجه موکد خویش قرار داده بودند؛ به‌خصوص تربیت نفس را به این صورت که وقتی امکان تربیت واقعی نفس وجود خواهد داشت که پدیده‌های گذرای خارجی در آن تاثیرگذار نباشد و انسان بداند توجه دیگران به او چیزی از حقیقت و هستی وی تغییر نمی‌دهد، زیرا گاهی اوقات این توجه بر حسب محبت، مصلحت یا موارد دیگر می‌تواند باشد که هیچ‌گاه به ارزش‌های ذاتی فرد ارتباطی نداشته است. در این بیان امام به دنبال آن است که انسان‌ها را به تربیت نفس سوق دهد (عارف، ۱۳۷۷: ۷۳). به همین دلیل امام رضا (علیه السلام) معرفت نفس را زیربنایی‌ترین و عالی‌ترین موضوع در حوزه خودشناسی می‌داند و به نقل از امام باقر (علیه السلام) می‌فرمایند: «و لا معرفته لمعرفتک بنفسک؛ هیچ معرفتی به پای خودشناسی نمی‌رسد. در جایی دیگر می‌فرمایند هرکس نفس خود را بشناسد و به محاسبه آن بپردازد نفع خواهد برد و به جنبه تربیتی آن نائل خواهد آمد»

یا در روایتی دیگر از حضرت خطاب به فرزند خود حضرت جواد (علیه السلام) به این مضمون اشاره می‌دارند که: «ای ابو جعفر! همواره در زندگانی خود انفاق کن، به دیگران خیر برسان، بخل و حسد از آفات انسانی است. بدین منظور خیر تو بر دیگران منجر به کسب رضایت الهی می‌شود و بر توفقات انسانی افزوده می‌گردد» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴: ۴۳). حضرت به این درخواست از فرزند خود نوعی از پرورش اجتماعی سیاسی در قالب تعلیم و تربیت اجتماعی در محور کسب هویت اجتماعی را متذکر می‌شوند. هویت اجتماعی که می‌تواند در امر تربیت سیاسی متعالیه اسلامی راهگشای چالش‌های اجتماعی سیاسی هم در بُعد حکمرانی و سیاست‌ورزی باشد و هم در بُعد اجتماعی و مردمی آن باشد که منجر به بازتولید حیات اجتماعی و انسجام اجتماعی می‌گردد.

در سیره و فرهنگ رضوی، باورها و جهان‌بینی دینی اسلامی به‌عنوان بنیان معرفتی در باب تربیت اخلاقی و بسط آن به حوزه اجتماعی و سیاسی از جمله روش‌های امام رضا (علیه السلام) در ارتباط با مسئله تربیت سیاسی در حوزه عمومی بوده است. توحید خدا باوری، ولایت‌پذیری، امر به معروف و نهی از منکر، آگاه‌سازی مردم به حقوق و تکالیف آن‌ها در جامعه اسلامی، کسب معارف دینی برای شناخت جریان‌های باطل از جمله مولفه‌های بحث تربیت اخلاقی و بسط آن به حوزه کنشگری اجتماعی سیاسی بوده است (شریفی، ۱۴۰۰: ۲۰۷). به عبارت دیگر، رویکرد امام رضا (علیه السلام) در وهله اول، آگاهی‌بخشی اجتماعی به مردم و سپس تبیین مسیر مطلوب برای زندگانی در جامعه بوده است. اساساً هدف نهایی امام رضا (علیه السلام) در باب تربیت سیاسی اجتماعی در زمانه خودشان نهادینه‌سازی و معرفت‌بخشی و به بیان دیگر، شناخت درست درباره زمان و مکان از جمله روش‌های امام رضا (علیه السلام) بوده است. روزی مردی از ماوراءالنهر به خدمت حضرت رضا (علیه السلام) رسید و از ایشان خواست که مرا از خدای خود آگاهی ده. حضرت می‌فرمایند «ان الله أين آلاین بلا این و کیف الکیف بلاکیف و کان اعتماد علی قدرته»؛ خداوند خالق مکان‌ها، به وجود آورنده کیفیت‌ها و استوار بر قدرت بی‌انتهایش است. زمانی که آن مرد چنین جوابی از حضرت شنید به دین اسلام روی آورد (استاد ولی، ۱۳۹۵: ۸۸). این مسئله خود بیان‌کننده این است که حضرت در اولین مرحله از تربیت سیاسی اجتماعی جامعه،

محور توحید را در نظر دارند و این مسئله را راه صحیح شناخت معارف اسلامی می‌دانند. امام رضا (علیه السلام) اساساً در زمانه‌ای زیست می‌کردند که فرقه‌های انحرافی در اوج بود. به این ترتیب، شناخت اجتماعی دادن به مردم برای مواجهه اصولی با چنین انحرافات از طریق آگاهی‌بخشی و توانمندسازی اجتماعی جزو ضروریات گفتمان حضرت رضا (علیه السلام) بوده است. فرقه‌هایی چون واقفیه، زیدیه، معتزله و نهضت ترجمه با رویکردهای مختلف خود در ترویج اندیشه‌های غلط و گفتمان‌های ناصواب تلاش می‌کردند. به این دلیل ضرورت داشت امام (علیه السلام) به عنوان رهبر امت اسلامی و مربی جامعه مسلمین ضمن مبارزه با چنین انحرافات به تربیت نخبگان اجتماعی سیاسی، دینی و فرهنگی اقدام کنند تا بستر خردورزی اجتماعی برای توانمندسازی حوزه عقلانیت عمومی در جامعه گسترش یابد. پرورش نخبگانی چون یونس بن عبدالرحمان، حسین بن سعید اهوازی، فضل بن شاذان، زکریا بن آدم ... می‌توانست در پرتو گذار از یک رویکرد نقلی به عقلی و کاربرد عقلانیت اجتماعی، بستر تربیت اجتماعی سیاسی جامعه را به وجود آورد. باید به این نکته اشاره کرد که همواره مکتب تشیع به عنوان یک مکتب و گفتمان به بی‌عدالتی، ظلم، استبداد، تحجر و ... معترض بوده است. امام رضا (علیه السلام) در پرتو چنین مسئله‌ای مقابله با جبرگرایی انفعالی که تن به ذلت، سازش با ظالم می‌دادند سرناسازگاری داشتند و بیان می‌کردند که تشیع چنین نظامی را قبول ندارد و از آن بیزاری می‌جوید. به‌طور کلی، تربیت اجتماعی سیاسی امام رضا (علیه السلام) بر محور تربیت اخلاقی و تربیت عقلانی استوار شده است، مسیری که می‌تواند ختم به کمال و سعادت بشری در وجوه مختلف زیست‌مانی وی شود.

امام رضا (علیه السلام) همواره در تلاش بودند در جامعه فضای مساعد تربیتی ایجاد کنند تا در پرتو آن به اصلاح‌سازی اجتماعی اقدام نمایند. ایشان در زمانه‌ای که با حکامی چون مامون روبه‌رو بودند، تلاش کردند تا چنین فضایی را برای نشر فرهنگ اسلامی ایجاد کنند. امام رضا (علیه السلام) با عطف به آیه قرآن که می‌فرماید: «أَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (عنکبوت، ۴۵) به گفتمان‌سازی و بسترسازی پرداخت تا به نوعی در اشاعه فرهنگ اصیل اسلامی و گفتمان حق اقدام نماید. بدین منظور فریضه نماز

در اندیشه تربیتی حضرت رضا (علیه السلام) به عنوان پیشران سعادت تربیت اجتماعی، انسانی، سیاسی و فرهنگی از جایگاه والایی برخوردار است. فرهنگ رضوی در تربیت اجتماعی سیاسی بر دو پایه استوار شده است: ۱. پایه و محور شناختی ۲. محور رفتاری. در پایه اول، حضرت آگاهی بخشی اجتماعی بر متریان به منظور مقابله با رذایل موجود برای توانمندسازی اجتماعی را در نظر داشتند و در پایه دوم، رفتار و کنش‌ورزی امام در جامعه را به منظور تثبیت معارف اسلامی دینی برای تربیت صحیح اجتماعی، فرهنگی مورد توجه قرار گرفت. در اندیشه و سیره سیاسی امام رضا (علیه السلام)، تربیت سیاسی اجتماعی جامعه را به سمت انسجام اجتماعی پیش می‌برد و در پرتو آن حوزه عمومی (جامعه) وارد فرایند اجتماعی شدن می‌شود، به طوری که مطابق با رهنمودها و کنش‌ورزی‌های حضرت رضا (علیه السلام) زیست اجتماعی مطلوب را کسب می‌کند، دارای یک شخصیت اجتماعی می‌شود، می‌تواند عملکردی فعال در جامعه داشته باشند و به نوعی در خود آگاهی جامعه نقش موثری داشته باشد. به عبارت دیگر، بسترسازی امام رضا (علیه السلام) برای تربیت اجتماعی سیاسی جامعه با عطف به مسئله حضور در نمازهای جماعت نشان از توجه ایشان به مسئله انسجام اجتماعی دارد. ظرفیتی که می‌تواند امت اسلام را به همگرایی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی برساند و ظرفیت ایجاد یک جامعه وحدت‌محور به وجود می‌آید. از دیگر اقدامات حضرت رضا (علیه السلام) در باب تربیت سیاسی اجتماعی، تربیت نخبگان در جامعه بوده است. راهبرد حضرت در ارتباط با نخبگان جامعه، تربیت آنان بر مبنای گفتمان اصلاح قابل تبیین است (آیتی، ۱۳۹۵: ۵۶-۵۷) گفتمانی که در صدد اصلاح وضع موجود در پرتو رهایی از استبداد، تحجر، ظلم، بی‌عدالتی و... بوده است. به عبارت دیگر، هدف نهایی امام رضا (علیه السلام) در جامعه اسلامی تربیت نخبگان فعال و آگاه به مسائل زمانه و همچنین آگاه به معارف اسلامی بوده است که به نوعی این نخبگان می‌توانند اختلال‌های هنجاری موجود در جامعه را به واسطه کنش‌ورزی فعالانه در مقابل نظم استبدادی خنثی نمایند و زمینه‌ساز ایجاد همگرایی امت اسلامی در پرتو معارف اسلامی شوند. به طور کلی، در سیره تربیت سیاسی اجتماعی و فرهنگی علی بن موسی الرضا (علیه السلام) سه رویکرد منجر به انسجام و همبستگی اجتماعی در امت اسلامی می‌شود:

۱. تبادُل اندیشگانی و گفتمانی در محور منطق آزادی بیان (گفتمان‌سازی اسلامی امت محور)

۲. اثبات حقانیت اسلام و بینش‌های حقه اسلامی در برابر جریان‌ات مخالف (رویکرد جایگزین‌سازی ساختاری)

۳. ارائه یک الگوی مطلوب در خصوص تعامل اجتماعی با دیگران (الگوسازی اسلامی به عنوان بدیل مطلوب).

یکی از اصول بسیار مهم در سیره رضوی در باب تربیت سیاسی اجتماعی زمامداران و حاکمیت اصل آزادی انسان و تأمین نیاز تهدیدستان و قشر ضعیف جامعه است. زکریا بن آدم می‌گوید از حضرت پرسیدم: «مردی از اهل ذمه بر اثر قحطی و گرسنگی شدید، فرزندش را در ازای تأمین زندگی به دیگری می‌دهد، آیا چنین کاری صحیح است؟ حضرت فرمود: لایتباع حر، فانه لایصلح لکولامن اهل الذمه» (طوسی، ۱۳۶۷، ج ۷: ۷۷). انسان آزاده قابل خرید و فروش نیست و چنین کاری بر اهل ذمه جایز نیست. در بینش اسلامی، سیره تربیتی امام رضا (علیه السلام) حکومت اساساً باید از بیت‌المال به افراد تهیدست کمک نماید تا مانع از خدشه‌دار شدن حریت و استثمار انسان‌ها در جامعه اسلامی شود. به عبارت دیگر، در پرتو این روایات در جامعه اسلامی، مدیران و صاحب‌منصبان حاکمیتی بر آن‌ها لازم است با عطف به سیره رضوی در برنامه‌ریزی و تدبیر معیشت و تعیین زندگانی مناسب و مطلوب جامعه خویش قدم بردارند و بستر سعادت و کمال را ایجاد کنند. از جمله اصول و رهیافت‌های تربیت سیاسی حضرت رضا (علیه السلام) که از آن به عنوان بایسته‌های رفتاری مدیران حاکمیتی یاد می‌شود، داشتن برنامه‌ریزی مطلوب و وظیفه‌شناسی است. در اندیشه امام رضا (علیه السلام) موفقیت و انسجام اجتماعی در پرتو کنش‌ورزی سیاسی در عرصه حاکمیتی برنامه‌ریزی مدیران در باب مدیریت‌های کلان اجتماعی و سیاسی است که می‌تواند نظام‌مندی و مطلوبیت‌هایی را برای مردم به وجود آورد. در این زمینه امام بیان می‌دارند که تدبیر (عقلانیت) و برنامه‌ریزی قبل از عمل، انسان را از پشیمانی‌هایی می‌بخشد. از جمله مسائل مهم و راهبردی در اندیشه سیاسی امام رضا (علیه السلام) و ارتباط آن با مسئله تربیت

سیاسی اجتماعی، تئوریزه کردن امامت شیعی در جامعه و بسترسازی برای نمایان ساختن ساختار مسلط استبدادی موجود (نظم عباسی) بوده است. رویکرد امام رضا (علیه السلام) در قبال این مسئله از دو جنبه قابل تامل است: نخست، نفی حکومت جور (طاغوت) و دوم، ارائه بدیل و یا آلترناتیو ساختاری که در قالب علنی سازی امامت شیعی به عنوان نمونه مطلوب در جهت هدایت امت اسلامی در حوزه های سیاسی اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و دینی مشهود است. بدین منظور امام رضا (علیه السلام) قبول ولایت پذیری و خلافت را بدون شایستگی مورد پذیرش نمی دانستند (میر حسینی و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۷۲). به عبارت دیگر، ایشان به مسئله غصب خلافت توسط ناشایستگان و امامت و ولایت پذیری شایسته پاکان توجه جدی داشتند (طبرسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲: ۴۳۳). در سیره رضوی ابزار سه گانه تقیه، مناظره و معجزه به عنوان ابزارهای سه گانه بر مبنای اصولی چون توحید، امامت و عدالت کاربست پیدا می کرد. به عبارت دیگر، در اندیشه امام رضا (علیه السلام) تربیت سیاسی دو وجه دارد: ۱. تربیت سیاسی در حوزه عملیاتی که شامل تقیه در برابر نظم مسلط حاکمیتی، شرکت در مناظرات با گروه های مختلف در جامعه به منظور تربیت سازی نیروهای آگاه و همچنین معجزات مانند طلب باران از خداوند به منظور اثبات حقانیت. ۲. تربیت سیاسی در حوزه بینش و ارزش های اسلامی که به نوعی در این حوزه توحیدی محوری، تحیرزدایی و قدسیت زدایی از حکومت وقت جای گرفته است. در فرهنگ رضوی اثبات یک نظام مطلوب اسلامی بر محور تربیت شایستگان قابل تامل است و به نوعی در چنین مکتبی انسان کامل و تربیت یافته بر دو عنصر اعتدال و عقلانیت می تواند زمینه ساز ایجاد آرمان شهر اسلامی شود. به عبارت دیگر، در اندیشه و کنش ورزی امام رضا (علیه السلام) میان اسلام (دین) و سیاست وحدت و پیوست برقرار است که به معنای ارائه و بازنمایی یک سیاست شریعت مدار است. در این مسیر سه بستر راهبردی مورد نظر امام است:

- الف. تربیت در حوزه و بستر بینش سیاسی؛ در این بستر حضرت رضا (علیه السلام) به بصیرت افزایی اجتماعی در میان مردم برای ارتقای سطح درک سیاسی آنان به کنشگری می پرداختند. مانند آنچه ایشان در جریان پذیرش مشروط ولایت عهدی انجام دادند.
- ب. تربیت در بستر ارزش ها و نگرش های سیاسی: در این حوزه امام رضا (علیه السلام) به تربیت

نخبگان اسلامی همت گماردند تا این نخبگان مسیر توانمندسازی اجتماعی را در پرتو اصول اسلامی بسط دهند و کنشگری فعالانه‌ای در برابر نظام حکمرانی جائزانه به وجود آوردند.

ج. تربیت در حوزه مهارت‌ها و رفتار سیاسی؛ در این حوزه حضرت ضمن فهم روابط قدرت در سیستم سیاسی موجود و تصمیم‌گیری آگاهانه در برابر آن ضمن مهارت‌افزایی در حوزه عمومی (جامعه) به هویت‌سازی و الگودهی اجتماعی هم اقدام می‌کردند. مانند شرکت در جلسات بحث و مناظره برای اثبات حقانیت اسلام و مسئله امامت.

اساساً تربیت سیاسی در الگوی رفتاری حضرت رضا (علیه السلام) پرورش یک انسان و جامعه مطلوب کارآمد است که زمینه رشد اجتماعی سیاسی در حوزه عمومی را به وجود می‌آورد. شکل‌گیری نظام توحیدی، حاکمیت قوانین الهی در جامعه، نفی فساد و بسترسازی برای بالندگی اجتماعی از جایگاه والایی برخوردار است. پذیرش و مقبولیت تشریعی در کنار حاکمیت تکوینی الهی در چارچوب بستر شریعت که به نوعی تربیت سیاسی تنظیمی است، در الگوی رفتاری حضرت رضا (علیه السلام) از اولویت راهبردی برخوردار است. در اندیشه‌ورزی امام رضا (علیه السلام) رهبران و کارگزاران تربیت‌یافته از مکتب اسلام باید در تکلیف‌گرایی و تکلیف‌مداری اجتماعی نقش داشته باشد؛ به این معنا که انسان باید در حوزه عمومی (جامعه) با عطف به مسئولیت‌پذیری، زمینه اجرای احکام شریعت اسلام را به وجود آورد. اساساً در اندیشه تربیتی امام رضا (علیه السلام) یک نظام سیاسی برای هماهنگ‌سازی و انسجام‌ساختاری باید قابلیت‌های انسانی را در جهت توحیدباوری یک جامعه توحیدمحور به کار گیرد.

۱۰. نتیجه‌گیری

تربیت سیاسی به‌طور کلی اقدام استراتژیک اجتماعی و فرهنگی و اساساً یک فرایند آموزشی محسوب می‌شود که به انتقال معیارها و هنجارها کمک فراوان می‌نماید.

به بیان دیگر، تربیت سیاسی به افراد جامعه امکان می‌دهد تا فعالانه در امور جامعه خود مشارکت کنند و در قبال مسائل اجتماعی سیاسی و فرهنگی به کنش‌گری بپردازند و در حد انتظار از نتایج آن بهره‌مند شوند. به‌طور کلی، تربیت سیاسی متأثر از پیش‌نیازهایی است که در روند اجرا و عملیاتی شدن آن به این پیش‌نیازها وابستگی متقابل دارد. این مولفه‌های پیش‌نیاز شامل آموزش به‌عنوان یک حوزه تعلیم دهنده و یادگیری به‌عنوان یک عنصر جریان‌ساز نیاز دارد. نهادهای های مختلف اجتماعی می‌توانند در فرایند تربیت سیاسی اجتماعی تاثیرگذار باشند و ارزش‌های نوین و مطابق با ساخت و ساحت داخلی به جامعه و زیست اجتماعی سیاسی خود تزریق کنند. در اندیشه اسلامی تربیت سیاسی همواره جایگاه رفیعی به خود اختصاص داده است و در نظام‌مند شدن جامعه اسلامی، تربیت سیاسی به‌عنوان یک عنصر کاربردی مورد توجه است. در اندیشه و فرهنگ اسلامی پذیرش اصولی مانند الهی‌بودن خلافت انسان، پذیرش اصل توحید، توجه به اصل آزادی که توأم به مسئله مسئولیت است، توجه به مسئولیت‌های همگانی، توجه به مسئله عدالت در امور اجتماعی سیاسی، نفی قدرت و قدرت‌طلبی، حق‌مداری و حق‌طلبی در تربیت عالی سیاسی اجتماعی اسلامی موثر و کارساز است. تربیت سیاسی از دیدگاه اسلام هم می‌تواند پروراندن انسان‌هایی شایسته و متعهد باشد که در مقابل خلق و خدا مسئول اند و خود را در محیط مأموریت و دیگر عرصه‌های سیاسی بیرونی و درونی متعهد می‌دانند. تربیت سیاسی در اندیشه امام رضا (علیه السلام) همواره در امتداد تربیت سیاسی مکتب اسلام است. در اندیشه سیاسی امام رضا (علیه السلام) تربیت سیاسی ابعاد سه‌گانه دارد: ۱. بُعد شناختی؛ یعنی میزان آگاهی و شناخت در باورهای فردی اجتماعی درباره ماهیت و شیوه عمل سیاسی در جامعه به‌عنوان یک عامل اجتماعی کننده، ۲. بُعد احساسی؛ به معنی توجه به احساساتی مثل وظیفه‌شناسی، مسئولیت‌پذیری، ۳. بُعد شایستگی و لیاقت سیاسی به معنای چگونگی انتخاب کارگزاران برای ایفای نقش سیاسی موثر در جامعه. به بیان دیگر، سیمای تربیت سیاسی در سپهر اندیشگانی امام رضا (علیه السلام) به معنای برقراری رابطه مسالمت‌آمیز میان مردمان یک جامعه اسلامی است که به موجب آن احترام متقابلی که بین آن‌ها شکل می‌گیرد و رفتار مسالمت‌آمیزی به وجود می‌آید که

در آن بسیاری از تعصبات که زمینه جنگ و خونریزی را فراهم می‌کند از بین می‌رود و آن‌ها را به سمت همدلی و همراهی در سطح جامعه سوق دهد. این سیمای کلی دربرگیرنده معرفت انسان به خود و خدا (فطرت محوری)، دارا بودن عاملی برای بازشناسی و سازندگی (عقلانیت محوری)، داشتن قدرت تعیین‌کنندگی (اراده و اختیار) است. به بیان دیگر، امام رضا (علیه السلام) در پرتو مسئله تربیت سیاسی در صدد انسجام اجتماعی سیاسی بودند؛ مسئله‌ای که می‌توانست در بُعد حکمرانی و سیاست‌ورزی یک حکومت متعالیه اسلامی به وجود آورد و در بُعد تربیت اجتماعی مدنی (سیاسی) افراد و جامعه تراز اسلامی شکل گیرد.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸). *عیون اخبار الرضا علیه السلام*. ترجمه سید مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.
- _____ (۱۳۷۲). *عیون اخبار الرضا*. ترجمه حمید رضا مستفید و علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق.
- افتخاری، اصغر. (۱۳۹۲). «مفهوم سیاست در مکتب رضوی». *فرهنگ رضوی*. شماره ۱، صص: ۷-۲۶.
- افتخاری، اصغر؛ مهجور، حمید. (۱۳۹۵). «الگوی تربیت سیاسی از دیدگاه شهید مطهری». *فصلنامه رهیافت انقلاب اسلامی*. سال دهم. شماره ۳۶، صص: ۷۷-۹۸.
- آیتی، عبدالقیوم. (۱۳۹۵). «انسجام اجتماعی در سیره عملی امام رضا علیه السلام». *پایان نامه مقطع کارشناسی/ارشد*. رشته معارف اسلامی و جامعه شناسی فرهنگ. قم: موسسه آموزش عالی علوم انسانی (جامعه المصطفی العالمیه).
- الهی زاده، محمدحسین. (۱۳۹۳). *تربیت سیاسی-اجتماعی و حیانی؛ تدبیر موضوعی در سیره معصومان*. تهران: انتشارات تدبیر در قرآن و سیره.
- الیاس، جان. (۱۳۸۵). *فلسفه تعلیم و تربیت*. ترجمه عبدالرضا ضرابی. قم: موسسه آموزش و پژوهش امام خمینی (ره).
- باقری، خسرو. (۱۳۸۵). *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*. جلد ۱. تهران: انتشارات مدرسه.
- _____ (۱۳۸۸). *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*. جلد دوم. چاپ سوم. تهران: انتشارات مدرسه.
- برزگر، ابراهیم. (۱۳۹۳). «سیره سیاسی امام رضا علیه السلام در قبال مامون». *فرهنگ رضوی*. سال دوم. شماره ۷، صص: ۷-۲۶.
- حاتمی فارسی، تورج. (۱۳۹۶). «مقایسه تربیت سیاسی در اندیشه امام خمینی (ره) و جان دیویی». *پایان نامه کارشناسی/ارشد*. رشته اندیشه سیاسی در اسلام. دانشگاه علامه طباطبائی. تهران.
- حاتمی، محمدرضا؛ بیگی، علیرضا؛ رفیعیان، سجاد. (۱۳۹۸). «مهم ترین مولفه های حکومت مطلوب در اندیشه و کنش سیاسی امام رضا علیه السلام». *فرهنگ رضوی*. سال هفتم. شماره ۲۶، صص: ۱۹۱-۲۱۸.
- حرعاملی، محمدین حسن. (۱۳۸۵ق). *وسائل الشیعه*. تهران: مکتب الاسلامیه.
- حسینی، علیرضا؛ غفوری فر، محمد؛ آریانفر، مهدی. (۱۳۹۷). «مولفه های مناظره های علمی امام رضا علیه السلام: الگویی برتر برای آزاداندیشی دینی و نشر اسلام در دنیای معاصر». *فرهنگ رضوی*. سال ششم. شماره ۲۲، صص: ۱۶۹-۱۷۷.
- خدیمی، مسعود. (۱۳۹۷). «تأمیلی برجایگاه حقوق بشر در سیره و اندیشه رضوی». *فرهنگ رضوی*. ۶ (۲۲)، صص: ۶۵-۱۰۳.
- خلوصی، محمدحسین. (۱۳۹۷). «فرایند تربیت سیاسی در نظام اسلامی». *فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی*. شماره ۱۱، صص: ۷۹-۱۰۵.
- درخشه، جلال؛ حسینی فائق، محمد مهدی. (۱۳۹۴). «مولفه های سیاست و ورزشی در سیره امام رضا علیه السلام». *فرهنگ رضوی*. شماره ۱۲، سال سوم. صص: ۷-۳۴.
- شرفی، حسین. (۱۳۸۹). «تبیین و بررسی تطبیقی مبانی نظری تربیت سیاسی از منظر اسلام و لیبرالیسم و دلالت های تربیتی آن ها». *پایان نامه کارشناسی/ارشد*. رشته تاریخ و فلسفه آموزش و پرورش. دانشگاه علامه طباطبائی. تهران.
- شریفی، عنایت. (۱۴۰۰). «سبک و سیره امام رضا علیه السلام در تربیت اخلاقی افراد جامعه». *فرهنگ رضوی*. سال نهم. شماره ۳۳، صص: ۲۰۳-۲۲۴.

- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). *الاحتجاج علی اهل اللجاج*. به کوشش: محمدباقر خرسانی. مشهد: نشر مرتضی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۷). *تهذیب الاحکام*. جلد ۷. چاپ پنجم. تهران: نشر دارالکتب الاسلامیه.
- عصاره نژاد دزفولی، سینا؛ باقری قورتانی؛ فرخی، میثم. (۱۴۰۰). «دلالت‌های سیره رضوی در سیاست فرهنگی». *فرهنگ رضوی*. سال نهم. شماره ۳۴. صص: ۳۹-۶۶.
- کریم زاده، رحمت الله. (۱۳۹۷). «بن‌مایه عدالت در کلام امام رضا (علیه السلام)». *فرهنگ رضوی*. ۶(۲۲). صص: ۴۵-۶۴.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۹۵). *اصول کافی*. ترجمه حسین استادولی. تهران: نشر دارالثقلین.
- _____ (۱۴۰۷ق). *الاصول من الکافی*. به تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. ج ۳ و ۴. چاپ چهارم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۲۱ق). *بحار الانوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی
- میرحسینی، یحیی؛ میرجلیلی، علی محمد؛ زارعی محمودآبادی، حسن؛ زارع زردینی، احمد؛ هاشمی، زهرا. (۱۳۹۹). «مواضع امام رضا (علیه السلام) در برابر گفتمان‌های مشروعیت سیاسی دستگاه خلافت». *فرهنگ رضوی*. سال هشتم. شماره ۳۱. صص: ۱۵۵-۱۸۴.
- نوری، میرزا حسین (محدث نوری). (۱۳۲۰ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*. بیروت: موسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث.
- نصیری، نسرین. (۱۳۹۳). «تربیت سیاسی در نهج البلاغه». *پایان‌نامه کارشناسی ارشد*. رشته اندیشه سیاسی در اسلام. دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران. تهران.
- هراتی، رابعه؛ محمودنیا، علیرضا؛ صالحی، اکبر؛ کشاورز، سوسن. (۱۴۰۰). «تربیت فرزند در خانواده از منظر سیره امام رضا (علیه السلام)». *فرهنگ رضوی*. سال نهم. شماره ۳۳. صص: ۱۰۵-۱۳۸.



هنجارهای هشت گانه سلوک اجتماعی

در سیره امام رضا (علیه السلام)

دریافت: ۱۴۰۰/۴/۲۷ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۴

مهدی بیات مختاری^۱

چکیده

بی تردید هر مکتبی، شیوه زیستن ویژه‌ای را که مبتنی بر جهان بینی آن است، ارائه می‌دهد و شکل‌گیری جامعه مطلوب خود را در التزام به آن هنجارها قلمداد می‌کند. آیا می‌توان هنجارها، خصلت‌های مطلوب و اصول رفتارهای اجتماعی مورد انتظار از یک مسلمان را از گفتار و رفتار امام رضا (علیه السلام)، استخراج و به گونه نظام‌مند، تبیین کرد؟ این پژوهش ابتدا گفتارها و رفتارهای امام رضا (علیه السلام) را به روش کتابخانه‌ای گردآورده و سپس به شیوه توصیفی تحلیلی آن را سامان داده است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد هشت نکته بنیادین زیر بیشتر مورد توجه و تأکید ایشان بوده است: ۱. فراگیری و فرادهی ۲. تکریم شاعران متعهد و آگاهی‌بخش ۳. پاسداشت اخوت ایمانی ۴. التزام به سخن پاک ۵. مهرورزی به دیگران ۶. سخاوت و انفاق ۷. کتمان صدقه و گریز از تحقیر ۸. چشم‌پوشی و گذشت خردمندانه. و چون امام رضا (علیه السلام) به سجایا و رفتارهای اجتماعی مذکور به گونه کامل آراسته بود، از این رهگذر دوستی عام و خاص را به خود جلب کرد و به «رضا» نامبردار شد.

کلیدواژه‌ها: سبک زندگی، امام رضا (علیه السلام)، سیره، اخلاق اجتماعی.

۱. دانشیار گروه تاریخ تشیع دانشگاه نیشابور: bayatmokhtari@neyshabur.ac.ir

۱. بیان مسئله

انسان موجودی اجتماعی است و بسیاری این را در عداد خصوصیات ذاتی وی به شمار آورده‌اند، اما برخی این خصیصه را معلول نیازهای متنوع آدمی دانسته‌اند؛ زیرا نیازهای او با معاشرت با هم‌نوعان در یک اجتماع سامان یافته برآورده می‌شود. بر اثر معاشرت‌ها، روابط انسانی شکل می‌گیرد و هویت فرهنگ انسانی، نمود می‌یابد. از سویی اسلام گرچه دارای نظامات اخلاقی، حقوقی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی ویژه خود است، اما در یک نگاه کلی، همه نظامات دینی، مقدمه‌ای برای تأسیس جامعه متعالی توحیدی به‌شمار می‌آید که انسان در آن به کمال شایسته خود می‌رسد. جامعه‌ای که روابط انسانی آن، رنگ الهی به خود می‌گیرد و همه رفتارهای گوناگون انسان در مسیر وصول به هدف غایی و کمال مطلوب او، معنا می‌یابد. بر این مبنا، جامعه و روابط متعدد آن، صحنه امتحان الهی است و انسان در این عرصه و میدان می‌تواند با ایجاد روابط صحیح و معقول با هم‌نوعان خود، صفات و هنجارهای ارزشی و نیکویی را که مورد پسند خداوند است، در خود شکل دهد و دل خویش را از ذایل اخلاقی، پیراسته سازد.

قرآن افزون بر دریافت و ابلاغ وحی، تفسیر آن را نیز در عداد مسئولیت‌های پیامبر ﷺ بر شمرده است: «وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل، ۴۴)؛ در آیه ۸۳ نساء در ردیف پیامبر ﷺ، «اولوالامر» نیز مرجع و مستنبط معرفی شده‌اند: «وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ»^۱. مصداق بارز و بلکه به تصریح روایات، مقصود از «اولی الامر»، اهل بیت (علیهم‌السلام) هستند (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۵۲۳؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۱۳۵) بر این اساس، از جهت آن که قرآن تنها حاوی بن‌مایه‌های کلامی، اجتماعی، اخلاقی و فقهی است و به تفصیل آموزه‌ها نپرداخته، لذا تبیین جزئیات به پیامبر ﷺ و اهل بیت (علیهم‌السلام) واگذار شده است. به گفته امام علی (علیه‌السلام): «اهل بیت موضع اسرار خداوند و ملجاء فرمانش، ظرف علم اویند و مرجع احکامش، پناهگاه کتاب‌های او هستند»

۱. و این قرآن را به سوی تو فرود آوردیم تا برای مردم آنچه را به سوی ایشان نازل شده است، توضیح دهی و امید که آنان بیندیشند.

۲. و اگر آن را به پیامبر و اولیای امر خود ارجاع دهند، به قطع از میان آنان کسانی هستند که آن را دریابند.

و کوه‌های استوار دین او، به واسطه ایشان، خمیدگی پشت دین راست نمود و لرزش‌های ارکان آن را از میان برد» (رضی، ۱۴۲۹ق: ۲۵، خ ۲). یکی از احادیث متواتر از پیامبر ﷺ که بر رهیافت فوق تأکید کرده، حدیث «ثقلین» است: «أنتی تارک فیکم الثقلین کتاب الله وعترتی ما ان تمسکتُم بهما لن تضلوا ابداً: کتاب الله فیہ الہدی والنور حبل ممدود من السماء الی الارض وعترتی اهل بیتی وان اللطیف الخبیر قد اخبرنی انهما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض وانظروا کیف تخلفونی فیہما» (ابن حنبل، ج ۳: ۱۴ و ۱۷؛ حاکم نیشابوری، ج ۳: ۱۴۸؛ قاضی نعمان مغربی، ج ۱: ۲۸؛ ابن بابویه، ۱۴۱۷ق: ۵۰۰؛ ۱۳۶۱: ۹۰)؛ من در میان شما دو امانت نفیس و گران بها می گذارم یکی کتاب خدا قرآن و دیگری عترتم اهل بیت را. تا وقتی که به این دو تمسک جوید، هرگز گمراه نخواهید شد و این دو یادگار من هیچ گاه از هم جدا نمی شوند. تا کنار حوض کوثر بر من وارد شوند.

بنابراین رابطه‌ای وثیق میان امام رضا (علیه السلام) و کتاب خدا وجود دارد و بی تردید، تمامت گفتار و سیره ایشان به شکل مستقیم یا غیر مستقیم به شرح و عینیت بخشیدن به تعالیم کتاب خدا اختصاص یافته و قرآن در اندیشه، گفتار و کردار ایشان، عینیت تام یافته است. از این رهگذر، دست یافتن به اینکه امام رضا (علیه السلام) چه هنجارها، اصول و چهارچوبی را در همگرایی اجتماعی و پیوند با جامعه پیشنهاد و بایسته می داند، امری بس مغتنم به حساب می آید. شیخ صدوق در «عیون اخبار الرضا (علیه السلام)» و عطاردی در «مسند الإمام الرضا (علیه السلام)» و قیومی در «صحیفة الرضا (علیه السلام)»، تلاش کرده اند که احادیث منقول از امام رضا (علیه السلام) را گزارش کنند. باقر شریف قرشی در «حیة الإمام علی بن موسی الرضا علیه السلام، دراسة و تحلیل» و جعفر مرتضی عاملی در «حیة الإمام الرضا (علیه السلام)» به بررسی ابعادی از زندگی ایشان پرداخته اند. سروری مجد (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با عنوان «فرهنگ رضوی و جامعه آرمانی»، عقل گرایی، برپایی عدل و شکوفایی اقتصادی را مورد تأکید امام رضا (علیه السلام) قلمداد کرده است. اصفهانی (۱۳۹۷) در مقاله «مطالعة تطبیقی کرامت انسان از منظر سیره رضوی و مبانی اومانیسم» به تفاوت کرامت انسان از دیدگاه امام رضا (علیه السلام) و اومانیسم پرداخته است. نامدار جویمی و همکاران (۱۳۹۸) در مقاله «مهارت‌های ارتباطی در سیره رضوی» بر روش‌های ارتباطی در سیره رضوی، متمرکز شده است.

با توجه به بررسی‌های انجام شده، تاکنون پژوهش مستقلی دربارهٔ اصول هنجارهای اجتماعی در سیرهٔ رضوی انجام نشده و این جستار را می‌توان رویکردی نوآورانه دانست که نویسنده ابتدا گفتارها و رفتارهای ایشان را در این زمینه به روش کتابخانه‌ای گردآورده و سپس به شیوهٔ توصیفی تحلیلی آن را کندوکاو کرده است. یافته‌ها حاکی است که در بین آموزه‌های اخلاق اجتماعی، امور هشت‌گانه ذیل پرسامدتر و بیشتر مورد تأکید ایشان بوده است: ۱. فراگیری و فرادهی ۲. تکریم شاعران متعهد و آگاهی‌بخش ۳. پاسداشت اخوت ایمانی ۴. التزام به سخن پاک ۵. مهرورزی به دیگران ۶. سخاوت و انفاق ۷. کتمان صدقه و گریز از تحقیر ۸. چشم‌پوشی و گذشت خردمندانه.

۲. هنجارهای هشت‌گانه اجتماعی

۲-۱. فراگیری و فرادهی

دانش طلبی با سرشت انسان عجین است و علم به معنای وسیع خود، عامل ساختن انسان و طبیعت است. ده‌ها آیهٔ قرآن حاوی اهمیت و جایگاه علم است و در اولین آیه‌هایی که بر پیامبر اسلام ﷺ نازل شده، سخن از قرائت، تعلیم و قلم است (علق، ۱-۵). جایگاه دانشمندان ستوده شده (مجادله، ۱۱) و از سویی، تأکید فراوان بر معرفت دین و علوم الهی و انتقال آن به دیگران شده است. در آیه «مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْكُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (توبه، ۱۲۲)، تأکید شده باید از میان هر قومی عده‌ای برخیزند و برای فراگرفتن آموزه‌های اعتقادی، اخلاقی و عملی اسلام در مراکز تعلیم و تربیت حضور یابند و سپس دیگران را برای تشکیل جامعه‌ای فرهیخته، با مسائل اسلامی آشنا سازند. شکی نیست که منظور از «فقاہت در دین» فراگیری همهٔ عرصه‌های دین اعم از اصول، اخلاق و فروع است. شگفتا آیهٔ همزمان فراگیری و فرادهی را الزام کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۹: ۴۰۴؛ صادقی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۳: ۳۳۷؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۸: ۱۹۳). واژهٔ

«الْأَمَانَات» در آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (نساء، ۵۸)، جمع محلی به الف و لام است و انحصاری در اموالی که مردم به یکدیگر می‌سپارند، ندارد، بلکه به گفته امامان باقر و صادق (علیه السلام) و بسیاری از صحابه، شامل امانات الهی یعنی الزامات و اوامر و نواهی و به علاوه امانات معنوی، علمی، سیاسی و فرهنگی انسان‌ها را نیز شامل می‌شود. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۹۸؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۵: ۹۲؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۳: ۹۸۶) از این رهگذر، دانشمندان امانتدارانی هستند که موظفانند آگاهی‌ها و دانش‌های خود را در اختیار مردم قرار دهند.

بی‌تردید همه علوم از جهت ارزش تعلیمی و تعلیمی و اهمیت در یک سطح نیستند. علوم را از لحاظ حکم فراگیری آن، در پنج گروه می‌توان دسته‌بندی کرد: واجب، حرام، مستحب، مباح و مکروه. تحصیل دانش‌هایی که مقدمه سازندگی مادی یا معنوی، دنیوی یا اخروی، فردی یا اجتماعی است و بدون آن‌ها اساس حیات مادی و معنوی انسان به مخاطره می‌افتد؛ برخی واجب عینی‌اند مثل شناخت عقاید و تکالیف شرعی و پاره‌ای واجب کفایی‌اند مثل علم طب و علوم نظامی. پیامبر (صلی الله علیه و آله) در حدیث «أَتَمَّ الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ: آيَةُ مُحْكَمَةٍ أَوْ فَرِيضَةٍ عَادِلَةٍ أَوْ سُنَّةٍ قَائِمَةٍ وَمَا خَلَاهُنَّ فَهُوَ فَضْلٌ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۳۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۲۱۱). تعلّم دانش‌های سه‌گانه ذیل را واجب عینی شمرده‌اند: آیه محکمه: اصول اعتقادات؛ فریضة عادلّه: علم اخلاق و سُنّة قائمه: احکام الهی و درک حلالها و حرامها. (مجلسی، ۱۳۹۹، ج ۱۲: ۱۵۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۱۳۳)

امام رضا (علیه السلام)، که مفسر گفتاری و عملی قرآن است، تأکید فزونی بر بصیرت افزایی، شناخت ژرف از دین و انتقالش به دیگران دارد و فراگیری و فرادهی را امری لازم شمرده است. در حدیث «تَفَقَّهُوا وَإِلَّا فَاتْنَمُ أَعْرَابُ جَهَنَّمَ» (ابن بابویه ۱۴۰۶، ج ۱: ۳۳۸؛ نمازی، ۱۴۱۹، ج ۸: ۲۸۳)؛ امر به فهم ژرف از دین می‌کند و غیر عالمان را چونان بادیه نشینان نادان، قلمداد کرده است. در حدیث «لَوْ وَجَدْتُ شَابًّا مِنْ شَبَابِ الشَّيْعَةِ لَا يَتَفَقَّهُ، لَضَرَبْتُهُ ضَرْبَةً بِالسَّيْفِ» (همان)، تأکید می‌کند اگر جوان شیعه‌ای را ببایم که در صدد شناخت عمیق از دین بر نمی‌آید، شلاق خواهم زد، و در جمله «مَنْزِلَةُ الْفَقِيهِ فِي هَذَا الْوَقْتِ، كَمَنْزِلَةِ الْأَنْبِيَاءِ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ» (همان)، جایگاه اسلام شناسان اندیشمند را در مکتب اسلام و

امت آخر الزمان، همانند جایگاه پیامبران بنی اسرائیل دانسته است. ایشان در جمله «إِنَّ الفقيه يستغفر له ملائكة السماء وأهل الأرض والوحش والطير وحياتان البحر» (همان)؛ فرشتگان آسمان، ساکنان زمین، درندگان، پرندگان و ماهیان را، استغفار کننده برای شخص دین شناس می شناساند. امام در حدیث «تَفَقَّهُوا فِي دِينِ اللَّهِ فَإِنَّهُ أَرَوَى مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهْ فِي دِينِهِ مَا يَخْطِئُ أَكْثَرَ مِمَّا يَصِيبُ، فَإِنَّ الْفَقْهَ مِفْتَاحُ الْبَصِيرَةِ، وَتَمَامُ الْعِبَادَةِ، وَالسَّبَبُ إِلَى الْمَنَازِلِ الرَّفِيعَةِ، وَحَازَ الْمَرْءُ الْمَرْتَبَةَ الْجَلِيلَةَ فِي الدِّينِ وَالْدُّنْيَا، فَضْلُ الْفَقِيهِ عَلَى الْعِبَادِ كَفَضْلِ الشَّمْسِ عَلَى الْكَوَاكِبِ، وَمَنْ لَمْ يَتَفَقَّهْ فِي دِينِهِ لَمْ يَزَكْ اللَّهُ لَهُ عَمَلًا» (همان)؛ دستور می دهد، در دین، شناخت عمیق پیدا کنید، زیرا شخص غیر عالم، اشتباهاتش بیشتر از حق شناسی اوست. شناخت، کلید بصیرت، مکمل عبادت و نردبان درجات عالی به شمار می آید. انسان در پرتو دانش به درجات والای دنیوی و معنوی می رسد. برتری فقیه بر عابد، همانند امتیاز خورشید نسبت به ستارگان است. کسی که فقیه در دین نباشد، خداوند اعمالش را تزکیه و تأیید نمی کند.

۲-۲. تکریم شاعران متعهد و آگاهی بخش

بدون شك ذوق شعر و هنر شاعری مانند همه سرمایه های وجودی انسان، می تواند سازنده یا مخرب باشد. ارزیابی اسلام در زمینه شعر، متوجه هدف ها، جهت گیری ها و نتیجه هاست و در صورتی ارزشمند است که در مسیر صحیح به کار افتد و از آن بهره گیری مثبت شود، اما اگر این هنر بزرگ در خدمت ظالمان و جباران و توصیف عیش و شراب و رسوایی و ننگ باشد، ضد ارزش است. پیامبر ﷺ فرموده اند: «ان من الشعر لحكمة» (طوسی، ۱۳۵۱، ج ۷: ۲۲۷؛ ابن ماجه، ج ۲: ۱۲۳۵؛ ابن عبد البر، ج ۲: ۳۶۸). بعضی از اشعار، حکمت است و به حسان یکی از شعرای مدافع اسلام فرمود: «اهجهم فان جبرئیل معك» (ابن حنبل، ج ۴: ۲۹۹؛ متقی هندی، ج ۱۱: ۶۷۳). دشمنان راهجو کن که جبرئیل با توست. امام علی (علیه السلام) هنگامی که گروهی از یارانش در شب رمضان، مشغول خواندن شعر شدند، به آن ها فرمود: «اعلموا ان ملاك امرکم الدین» (ابن ابی الحدید،

ج ۲۰: ۱۵۳؛ مجلسی، ج ۳۴۶: ۳۴۶)، بدانید شعر وسیله‌ای است و معیار ارزیابی آن، تعقیب اهداف دینی است. امام صادق (علیه السلام) گفته‌اند: «من قال فینا بیت شعر بنی الله له بیتا فی الجنة» (ابن بابویه، ج ۱: ۱۵؛ حرعاملی، ج ۱۴: ۵۹۷)؛ هر کسی درباره ما بیت شعری بگوید خدا خانه‌ای در بهشت برای او بنا می‌کند. در حدیث دیگری نیز فرموده‌اند: «ما قال فینا قائل بیت شعر حتی یؤید بروح القدس» (ابن بابویه، ج ۱: ۱۵)؛ هرکس درباره ما بیت شعری گوید، مؤید به روح القدس است».

در زبان عربی، قصاید، قطعه‌ها و آثار بسیاری در ثنای پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و امامان معصوم (علیهم السلام) و پاکی و تقوا و مبارزه با دزدان و غارتگران و جباران سروده شده است. این مدایح از مقوله شعر متعهدانه است که در این گونه آثار، حقانیت رهبران الهی و راه آنان را می‌نمایانند و می‌کوشند حقایق را به فرهنگ جامعه و شعور اجتماعی منتقل سازند و موضع مردان حق و رهبران سعادت و عدالت را در برابر دیگران و به‌ویژه ستم‌گسترانی مانند مأمون تحکیم بخشند و استوارتر دارند. این آثار از نظر اخلاقی و تربیتی بس سودمند است، زیرا در آن‌ها ذکر فضایل اخلاقی، رفتار پیشوایان، فداکاری‌ها و مجاهدت‌های آنان و محبت آنان به انسان‌ها آمده است. این‌ها همه به‌صورتی عمیق، پرورش دهنده و آموزنده است. امام رضا (علیه السلام) نیز در امتداد همین مسیر، شاعرانی را که بازگوکننده مناقب اهل بیت (علیهم السلام) و نشر بینش‌ها و ارزش‌های آنان بوده‌اند، مشمول لطف و انعام خویش قرار داده است.

۲-۲-۱. ابواسحاق ابراهیم بن عباس صولی کاتب در زمره دانشمندان و شاعران بغداد به‌شمار می‌آمد. وی از کاتبان بلیغ و فصیح بود و در شعر نیز دستی توانا داشت. وی اشعاری در مدح امام رضا (علیه السلام) سروده است که در نتیجه، ۱۰ هزار درهم از امام پاداش گرفت که پاره‌ای از آن را هزینه زندگی خانواده خویش نمود و بخشی را برای تجهیز و کفن و دفن خود نگه‌داشت (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۱۵۴؛ شوشتری، ۱۴۲۵ق، ج ۱: ۲۱۹).

۲-۲-۲. امام رضا (علیه السلام) به ابونؤاس شاعر نامدار نیز ۳۰۰ دینار به‌اضافه یک مرکب بخشیدند (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۱۵۵؛ امین، ۱۴۰۳، ج ۲: ۱۵) و اشعار بلند ستایشی و الهام‌گر ذیل را انشا کرده‌اند:

«.... فلما ذا تركت مدح ابن موسى والخصال التي تجمعن فيه

قلت لا أستطيع مدح امام كان جبريل خادماً لأبيه

قصرت ألسن الفصاحة عنه ولهذا القريض لا يحتويه»

(ابن بابویه، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۱۵۴)^۱

۲-۳. امام رضا (علیه السلام) به روایتی، به دعبل بن علی خزاعی ۶۰۰ دینار بخشیدند و از کمی آن عذر خواستند (امین، ۱۴۰۳ ق، ج ۲: ۱۵). همچنین بعد از آنکه دعبل، قصیده‌اش را که با بیت: «مدارس آیات خلت من تلاوة / ومنزل وحی مقفر العرصات»، شروع می‌شود، به پایان رسانید، امام رضا (علیه السلام) از جابر خاست و به دعبل فرمود: جایی نرو و خود به اندرون خانه رفت. پس از مدتی صد دینار مسکوک به نام خودشان را توسط خادم برای وی فرستاد و به او پیام داد: این مبلغ را نفقه خودت قرار بده. امام در ادامه جبه و عبای ارزشمند خود را نیز به عنوان هدیه متبرک، به او داد (ابن بابویه، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۲۹۵؛ همان، ۱۴۰۵ ق، ج ۲: ۳۷۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۴۹: ۲۴).

۲-۳. گسترش و پاسداشت اخوت ایمانی

اخوت و برادری اقسامی دارد:

۲-۳-۱. طبیعی شرعی: مثل دو فرد از بشر که از طریق قانونی و شرعی متولد شده‌اند، به یک پدر و یا یک مادر یا به هر دو منتهی شوند که در آن آثاری چون ارث وجود دارد.

۲-۳-۲. طبیعی غیر شرعی: مانند برادر متولد شده از زنا که برادر حلال زاده خود از نظر ظاهری و طبیعی به حساب می‌آید، اما از نظر قانونی و شرعی ارتباطی بین آن دو وجود ندارد و وی نه از والدین خود ارث می‌برد و نه آن دو از وی ارث می‌برند.

۱. به من گویند: چرا مدح پسر موسی (ع) را رها کردی و درباره آن خصلت‌های نیکویی که در او جمع شده شعر نگفتی؟ گفتم: من هرگز توانایی ندارم ستایش کنم امامی را که جبرئیل امین، خادم دربار پدر آن بزرگوار بوده است. زبان فصیح سخنوران از مدح او عاجز است و به خاطر همین، هرگز شعر هم نمی‌تواند صفات او و خوبی‌های او را فراگیر باشد.

۳-۳-۲. شرعی غیرطبیعی: مانند برادر رضاعی که آثاری مانند حرمت ازدواج بر آن مترتب می شود. این سه قسم مورد توجه اسلام بوده و دستورات اخلاقی و اجتماعی مانند «صله رحم» و «احسان» درباره آنان صادر شده است.

۴-۳-۲. افزون بر این اقسام اخوت، آیه «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات، ۱۰)، برادری دینی و ایمانی را نیز در بین مؤمنان تشریع می کند. این برادری، معلول جهان بینی واحد و اعتقاد به خالق مدبّر است که آثاری شرعی، اجتماعی و حقوقی نیز بر آن، بار می شود. بر اساس این اصل، اسلام تمام مسلمان ها را به حکم يك خانواده می داند و همه را خواهر و برادر یکدیگر خطاب کرده و نه تنها در شعار که در عمل و تعهدهای متقابل نیز همه خواهر و برادرند. از این رهگذر، مسلمانان از هر نژاد و دارای هر زبان و هر سن و سال و در هر منطقه جغرافیایی با یکدیگر احساس عمیق برادری می کنند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸: ۳۱۵). علاوه بر آیه فوق و آیاتی مانند: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (توبه، ۷۱)، در منابع حدیثی نیز روایات بسیاری در زمینه حقوق مؤمنین بر یکدیگر، وارد شده که پیغمبر ﷺ در روایتی ۳۰ حق برشمرده است (کراجکی، ۱۳۶۹: ۱۴۱؛ حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲: ۲۱۲).

امام رضا (علیه السلام) نیز به جایگاه اخوت دینی بسیار توجه داشته و آن را مقدم بر دیگر رابطه های برادری دانسته اند. نقل شده که برادرش «زید» بر مأمون وارد شد در حالی که امام رضا (علیه السلام) نیز حضور داشت. مأمون وی را گرمی داشت، اما امام رضا (علیه السلام) به خاطر لغزش های وی، با گشاده رویی و بشاشت با او برخورد نکرد و به علاوه طبق نقلی، پاسخ سلام وی را نیز نداد. زید گفت: پاسخ سلام مرا نمی دهی در حالی که من پسر پدر تو هستم؟ امام فرمود: «أنت أخی ما أطعت الله، فإذا عصيت الله لا إخاء بینی و بینک» (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۲۵۹؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶، ج ۲: ۴۷۱). تو برادر منی تا زمانی که مطیع خدا هستی، اما در صورت نافرمانی خداوند، رابطه برادری بین ما گسسته می شود. طبق گفتار امام رضا (علیه السلام) معیار اخوت دینی اطاعت خدا و همگامی در فکر و عمل است و با انقطاع آن مقیاس، رابطه برادری ایمانی نیز وجود ندارد.

۲-۴. گشاده‌رویی و پاک سخن گفتن

در کتب اخلاقی برای حُسن خلق دو معنا ذکر کرده‌اند: معنای عام و خاص (نراقی، ج ۱: ۳۴۲).

۲-۴-۱. تلبیس به عموم خصلت‌ها و صفات پسندیده، معنای عام آن است. روایت ذیل پیامبر ﷺ به این معنا اشاره دارد: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (نوری ۱۴۰۸ ق، ج ۱۱: ۱۸۷؛ داود بن سلیمان غازی ۱۴۱۸ ق: ۱۳۱؛ طبرسی ۱۳۹۲: ۸؛ بیهقی، ج ۱۰: ۱۹۲؛ ابن ابی الدنيا: ۶). من برای این مبعوث شده‌ام که فضایل اخلاقی را تکمیل کنم. این روایت با عبارات «إِنَّمَا بُعِثْتُ عَلَىٰ تَمَامِ مَحَاسِنِ الْأَخْلَاقِ» (هیثمی، ۱۴۰۸ ق، ج ۸: ۲۳)؛ «إِنَّمَا بُعِثْتُ بِمَحَاسِنِ الْأَخْلَاقِ» (همان)؛ «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ» (ابن حجر، ج ۶: ۴۱۹)؛ «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ وَكَمَالَ مَحَاسِنِ الْأَفْعَالِ» (هیثمی ۱۴۰۸ ق، ج ۸: ۱۸۸) و «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَحَاسِنِ الْأَخْلَاقِ» (ابن عبد البر، ۲۰۰۰، ج ۵: ۱۱۵) نیز روایت شده است. به این ترتیب یکی از اهداف اصلی برانگیخته شدن پیامبر ﷺ تکمیل تمامت هنجارهای اخلاقی است.

۲-۴-۲. معنای خاص حسن خلق، عبارت است از خوش‌رویی، گشاده‌رویی و برخورد پسندیده با دیگران (نراقی، ج ۱: ۳۴۲). امام صادق (علیه السلام) در تبیین این معنا فرموده‌اند: «تَلَيَّنُ جَانِبَكَ وَتُطَيِّبُ كَلَامَكَ وَتَلْقَىٰ أَخَاكَ بِبِشْرٍ حَسَنِ» (ابن بابویه، ۱۳۶۱: ۲۵۳؛ همان، ۱۳۶۳، ج ۴: ۴۱۲). حسن خلق آن است که برخوردت را نرم کنی و سخنت را پاکیزه سازی و برادرت را با خوش‌رویی دیدار نمایی. در این مقاله، معنای خاص حسن خلق، مراد است. گشاده‌رویی و سخن نرم و نیکو از بارزترین صفاتی است که در معاشرت‌های اجتماعی باعث جلب محبت شده و اثری شگفت‌انگیز دارد. قرآن بر ارزشمند بودن آن تکیه بسیاری کرده و با تعبیر: «إِنَّكَ لَعَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ» (قلم، ۴) پیامبر ﷺ را از رهگذر اتصاف به آن ستوده است. قرآن، این مزیت گران‌مایه اخلاقی را طبق آیه «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ» (آل عمران، ۱۵۹)؛ عنایتی بزرگ از سوی

۱. در پرتو رحمت و لطف خدا با آنان مهربان و نرم‌خو شده‌ای و اگر خشن در گفتار و سنگدل بودی از گردت پراکنده می‌شدند.

خداوند شناسانده است. و آیه «وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» (فصلت، ۳۴). تأکید می‌کند که بدی را به بدی پاسخ ندهید، بلکه باطل را به حق، جهل را به حلم و بدی را با خوبی پاسخ دهید. گرچه «حسنة» و «سيئة» مفهوم وسیعی دارد، ولی در آیه فوق، شاخه‌ای از «حسنة» و «سيئة» مربوط به روش‌های گفتاری و تبلیغی منظور است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۸۰). عبارت «ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» حاوی این نکته است که هرگز بدی را با بدی پاسخ ندهید که این روش انتقام‌جویان است و موجب لجاجت منحرفان می‌گردد. در فراز «فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» به فلسفه عمیق حسن خُلق اشاره کرده که در نتیجه آن، دشمنان سرسخت تبدیل به دوستان گرم و صمیمی می‌شوند و محبت جای کینه‌ها و عداوت‌ها را می‌گیرد.

در روایات اسلامی به مسئله ملاطفت در برخورد‌ها و ترك خشونت در معاشرت، بسیار اهمیت داده شده است. در حدیث امام حسین (علیه السلام) از پدرش امام علی (علیه السلام) درباره پیامبر ﷺ آمده است: «پیامبر ﷺ همیشه با هم‌نشینانش خوش‌رو و خندان و ملایم بود، هرگز خشن و سنگدل و پر خاشاک و بدزبان و عیب‌جو نبود، هیچ‌کس از او مایوس نمی‌شد و هرکس به در خانه او می‌آمد، ناامید باز نمی‌گشت: سه چیز را از خود رها کرده بود: مجادله در سخن، پرگویی و دخالت در کاری که به او مربوط نبود و سه چیز را درباره مردم رها کرده بود: کسی را مذمت و سرزنش نمی‌کرد، از لغزش‌ها و عیوب پنهانی مردم جست‌وجو نمی‌کرد و هرگز سخن نمی‌گفت مگر درباره اموری که ثواب الهی را امید داشت. در موقع سخن گفتن به قدری نافذ الکلمه بود که همه سکوت اختیار می‌کردند و هنگامی که ساکت می‌شد، آن‌ها به سخن در می‌آمدند، و نزد او هرگز نزاع و مجادله نمی‌کردند. هرگاه فرد غریب و ناآگاهی با خشونت سخن می‌گفت و درخواستی می‌کرد، تحمل می‌نمود و به یارانش می‌فرمود: هرگاه کسی را دیدید که حاجتی دارد به او عطا کنید و هرگز کلام کسی را قطع نمی‌کرد تا سخنش پایان گیرد» (ابن بابویه، ۱۳۶۱: ۸۱).

سخنان و رفتار امام رضا (علیه السلام) هم درباره حسن خُلق، تطابق کامل با آموزه‌های قرآن و سنت پیامبر ﷺ داشته است. ایشان فرموده‌اند: «ما من شيء أثقل في الميزان من

حسن الخلق» (ابن بابویه، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۴۰). در روز قیامت چیزی در میزان عمل سنگین تر از خلق خوب نیست. در حدیثی دیگر از امام رضا (علیه السلام) آمده است: «علیکم بحسن الخلق، فإن حسن الخلق فی الجنة لا محالة، وایاکم و سوء الخلق فان سوء الخلق فی النار لا محالة» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۶۸: ۳۸۳). متلبس به حسن خلق شوید، زیرا که فرجام او بهشت است، و از سوء خلق پرهیزید که سرانجام آن فرد آتش است. امام رضا (علیه السلام) علاوه بر گفتار، تجسم عملی معاشرت پسندیده بود. ابراهیم بن عباس صولی که از مدینه تا مرو همراه ایشان بوده است، می گوید: «نه کسی را دیده و نه از کسی شنیده ام که برتر از او باشد. از او چیزهایی دیده ام که از هیچ کس ندیدم. نشد که به کسی در سخن گفتن ظلم یا جفا کند، هر که با او سخن می گفت، کلام او را قطع نمی کرد و مجال می داد تا آخر سخنش را بگوید. ندیدم که در پیش کسی پایش را دراز کند یا در پیش کسی تکیه کند یا به کسی از غلامانش فحش بدهد. ندیدم که آب دهان را به زمین اندازد یا با صدا و قهقهه بخندد، بلکه فقط تبسم می کرد چون سفره طعام را باز می کردند همه خدمتکاران و غلامانش را و حتی دربان را با خود در سر سفره می نشانید» (ابن بابویه، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۱۹۷؛ قمی ۱۴۱۷ ق: ۲۱۳؛ بروجردی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۵: ۵۵۶). بی تردید اگر پرهیز از خشونت در گفتار و رفتار را عامل پیروزی معنوی پیامبر اسلام ﷺ و پیشوایان معصوم بر شماریم و آن را «معجزه اخلاقی» در جذب دوستان و دشمنان سرسختشان بنامیم، اغراق نکرده ایم.

۲-۵. مهرورزی به دیگران

اگر رابطه ها و پیوندهای اجتماعی بر پایه محبت و مودت، شکل گیرد، کارسازتر و دیرپا تر است. اگر عقل همچون «چراغ راهنما» است که روشنی می بخشد و راه را نشان میدهد، محبت نیز نقش «موتور محرک» را دارد و بی تردید زبان دل، قویتر از زبان عقل است. از اینرو، ریشه یابی عوامل تقویت کننده دوستی، نقش بنیادین در بهبود و ارتقای معیشت دارد. واژگان «ودود» (هود، ۹۰)، «رحمن» و «رحیم» از صفات خداوندند و کلمه های «مودت» و «رحمت» در آیات زیادی و در رابطه با موضوعات گوناگونی، مطرح شده اند. طبق آیه «وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً» (روم، ۲۱) بین ما انسان ها نیز نهاده شده و در مقام تشریع و

اعتبار از ما درخواست شده که در روابط اجتماعی آن را به کار گیریم و تقویت کنیم.

امام رضا (علیه السلام) دربارهٔ محبت به دیگران، رهنمودهای بسیار راهگشایی فرموده‌اند. ایشان در حدیث: «التَّوَدُّدُ إِلَى النَّاسِ نِصْفُ الْعَقْلِ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۶۴۳؛ ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۴۴۳؛ قیومی ۱۳۷۳: ۳۹۰). مهرورزی به مردم را نصف خردمندی دانسته‌اند. در حدیث: «لَا يَكُونُ الْمُؤْمِنُ مُؤْمِنًا حَتَّى يَكُونَ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ: سَنَةٌ مِنْ رَبِّهِ، وَسَنَةٌ مِنْ نَبِيِّهِ، وَسَنَةٌ مِنْ وَلِيِّهِ، فَأَمَّا السَّنَةُ مِنْ رَبِّهِ فَكُتْمَانُ سِرِّهِ، قَالَ اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ: «عَالَمُ الْغَيْبِ فَلَا يَظْهَرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ»، وَأَمَّا السَّنَةُ مِنْ نَبِيِّهِ فَمُدَارَاةُ النَّاسِ، فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَمَرَ نَبِيَّهِ ﷺ بِمُدَارَاةِ النَّاسِ، فَقَالَ: «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ»، وَأَمَّا السَّنَةُ مِنْ وَلِيِّهِ فَالصَّبْرُ فِي الْبُأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ، يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: «وَالصَّابِرِينَ فِي الْبُأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۲۴۱؛ ابن بابویه، ۱۴۱۷ق: ۴۰۸؛ ۱۳۶۲: ۸۲؛ همان، بی تا: ۳۷) تصریح می‌کند که مؤمن کامل کسی است که خود را به سه ویژگی خداوند سبحان، پیامبر ﷺ و ولی او متلبس کند و در ادامه با استشهاد به آیه «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» مدارا کردن با مردم را صفت و خوی رسول خدا ﷺ قلمداد کرده است. ایشان در حدیث: «رَأْسُ الْعَقْلِ بَعْدَ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ التَّوَدُّدُ إِلَى النَّاسِ وَاصْطِنَاعُ الْخَيْرِ إِلَى كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ» (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۳۸؛ عطاردی، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۴) تأکید می‌کند که بنیان خردمندی پس از ایمان به خدا، محبت‌ورزی به مردم و نیکی به هر شخص نیکوکار و بدکردار است. و امام (علیه السلام) در روایت: «اصْطَنَعَ الْخَيْرَ إِلَى مَنْ هُوَ أَهْلُهُ وَالْإِيَّامُ مَنْ هُوَ غَيْرُ أَهْلِهِ فَإِنْ لَمْ تَصِبْ مَنْ هُوَ أَهْلُهُ فَأَنْتَ أَهْلُهُ» (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۳۸)، پای فشرده است که نیکی کن به کسی که شایسته آن است و کسی که سزاوار آن نیست، زیرا اگر وی سزاوار نیست، تو شایسته نیکی کردن هستی. امام رضا (علیه السلام) در دو مورد از احادیث مذکور، از واژه «تَوَدُّد» استفاده می‌کند. در تفاوت محبت و مودّت تأکید می‌شود که مودّت به معنای دوست داشتنی است که اثرش در مقام عمل ظاهر شود. نسبت مودّت به محبت مانند نسبت خضوع به خشوع است. خضوع به خشوعی گفته می‌شود که در مقام عمل ظهور و بروز یابد برخلاف خشوع که نوعی تأثر نفسانی است که بر اثر مشاهده عظمت و کبریایی

مخاطب در دل پدید می‌آید. دوست داشتن تا در قلب است و ظهوری نیافته محبت نام دارد اما اگر نمایان شد و در مقام عمل خود را نشان داد، مودّت نام دارد (قرشی، ۱۳۶۷، ج ۷: ۱۹۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ق، ج ۱۶: ۱۶۶).

علاوه بر گفتار، در زندگی عینی و عملی امام رضا (علیه السلام) نیز نمونه‌های بسیاری درباره محبت‌ورزی به مردم مشاهده می‌شود. راوی می‌گوید: «نزل بأبی الحسن الرضا (علیه السلام) ضیف وکان جالساً عنده یحدثه فی بعض اللیل فتغیر السراج فمدّ الرجل یده لیصلحه، فزبره أبو الحسن (علیه السلام) ثمّ بادره بنفسه فأصلحه ثمّ قال له: إنا قوم لا نستخدم أضيافنا» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۶: ۲۸۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ج ۴۹: ۱۰۲). مهمانی بر امام رضا (علیه السلام) وارد شد و تا پاره‌ای از شب سخن گفتند و در این هنگام، چراغ مشکل پیدا کرد و مهمان در صدد تعمیر آن بر آمد. امام وی را از انجام آن بازداشت و خود اقدام کرد و فرمود که ما مهمان خود را به خدمت نمی‌گیریم. همین‌گونه خادمان آن حضرت گزارش کرده‌اند: «قال لنا أبو الحسن (علیه السلام)، إن قمت علی رؤوسکم و أنتم تأکلون فلا تقوموا حتّی تفرغوا، ولربما دعا بعضنا فیقال: هم یا کلون، فیقول: دعوهم حتّی یفرغوا» (برقی، ۱۳۳۰، ج ۲: ۴۲۳). امام به ما گفته بودند اگر من بالای سر شما آمدم و شما مشغول خوردن بودید، برنخیزید تا از خوردن فارغ شوید. گاهی برخی از ما را صدا می‌زد و به ایشان گفته می‌شد که مشغول خوردن است، می‌فرمود: رهایش کنید تا غذایش به اتمام برسد. در روایتی نقل شده است: «کان أبو الحسن (علیه السلام) إذا أکل أحدنا لا یستخدمه، حتّی یفرغ من طعامه» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۶: ۲۹۸). امام رضا (علیه السلام) در وقتی که یکی از خادمانش مشغول خوردن بود، تا زمان اتمام غذا، وی را به کاری نمی‌گمارد.

۶-۲. سخاوت و انفاق به نیازمندان

انفاق و صدقه به مفهوم وسیع خود، شامل بخشش‌های مالی و غیرمالی می‌شود. در قرآن مجید بیش از ۱۹۰ آیه به انفاق مالی اختصاص یافته است. انفاق به دو دسته واجب مانند زکات، خمس و کفّاره گناهان و مستحب مانند صدقات، بخشش‌ها و وقف‌ها،

تقسیم می شود. تعدیل ثروت، بهبود خلأهای موجود در جامعه، کم شدن فاصله طبقاتی و ایجاد برادری بین مسلمین از علل تقنین صدقات و انفاقات است. طبق نصّ آیات (بقره، ۲۶۲-۲۶۵) انفاق باید از مال پاک و بدون منّت و آزار فقیران باشد، زیرا کسی که انفاق می کند عوضش را از خدا دریافت می کند و فزون تر از آنچه داده است، پس می گیرد. از سویی در اسلام طبق حدیث پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) «اتّما الاعمال بالنیات» (بخاری، ۱۴۰۱ ق، ج ۱: ۲؛ ابن ماجه قزوینی، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۱۴۱۳؛ ابن اشعث سجستانی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱: ۴۹۰) ارزش صدقه به خلوص نیت است وگرنه اعمالی که انگیزه های غیرالاهی داشته باشد، خواه ریاکارانه باشد یا به خاطر هوای نفس یا قدردانی مردم یا پاداش مادی، فاقد ارزش معنوی است.

بخشش و سخاوت که ضدّ صفت بُخل و ثمره زهد و بی توجهی به دنیا است، از مشهورترین صفات پیامبران و معروف ترین اخلاق اولیا و اهل بیت (علیهم السلام) است. طبق گفته مفسران، آیات «وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا* إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا» (انسان، ۸-۹)، در ستایش انفاق و ایثار خالصانه ابرار و اهل بیت (علیهم السلام) نازل شده است که هیچ چشم داشتی به پاداش مردم و حتی تشکر آنان نداشته اند (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۳۹۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۳۰: ۷۴۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۴: ۶۷۰). امام رضا (علیه السلام) همانند سایر اهل بیت (علیهم السلام)، در مسئله انفاق در حوزه گفتار و عمل، نمونه ای عالی به شمار می آیند. ایشان در عرصه دعوت به انفاق و ارجمندی آن فرموده اند: «السخی يأكل من طعام الناس ليأكلوا من طعامه و البخیل لا يأكل من طعام الناس لئلا يأكلوا من طعامه» (برقی، ۱۳۳۰، ج ۲: ۴۴۹؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۱۵)¹.

در زندگی امام رضا (علیه السلام) نمونه های عینی شگرف و بی نظیری از انفاق، ایثار و سخاوت دیده می شود:

۱-۶-۲. معمر بن خلّاد می گوید: «كان أبو الحسن الرضا (علیه السلام) إذا أكل أتى بصحفة، فتوضع

۱. شخص سخاوتمند از خوراک مردم می خورد تا از خوراکش بخورند، اما بخیل برای اینکه از طعامش نخورند از طعام دیگران نمی خورد.

قرب مائدته، فیعمد إلى أطيب الطعام مما يؤتی به، فیأخذ من كل شیء شیئاً، فیوضع فی تلك الصحفة، ثم یأمر بها للمساكين، ثم یتلو هذه الآیة: « فلا اقتحم العقبة وما أدريك ما العقبة، فك رقة، أو اطعام فی يوم ذی مسغبة، یتیمماً ذا مقربة، أو مسکیناً ذا متربة » ثم یقول: علم الله عز وجل أن لیس كل إنسان یقدر على عتق رقة، فجعل لهم سبیلاً إلى الجنة باطعام الطعام» (برقی، ۱۳۳۰، ج ۲: ۳۸۹ و ۳۹۲؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۴: ۵۲). امام رضا (علیه السلام) در وقت غذا خوردن دستور می داد، بشقاب بزرگی می آوردند و کنار سفره می نهاد و از بهترین غذاها در آن می گذاشت و دستور می داد که به فقرا داده شود و آیات: « فلا اقتحم العقبة...»، تلاوت می کرد و سپس می فرمود: خداوند سبحان چون می داند که هر کس قادر به آزاد کردن بنده نیست، لذا خوراندن غذا را برای آنان طریقی برای ورود به بهشت قرار داده است.

۲-۶-۲. ریّان بن صلت در خراسان با واسطه معمر بن خلاد از امام رضا (علیه السلام) تقاضای لباس و سکه نمود. معمر وارد شد و پیش از سخن گفتن، امام فرمود: ای معمر! آیاریان متمایل نیست که به وی پول و پوشاک دهیم؟ معمر گفت: سبحان الله! درخواست وی همین بود. امام خندید و فرمود: مؤمن موفق است. ریان نزد امام آمد و دو لباس و مقدار ۳۰ درهم دریافت کرد (حمیری قمی، ۱۴۱۳ق: ۳۴۲؛ بحرانی ۱۴۱۵ق، ج ۷: ۶۰).

۲-۶-۳. امام رضا (علیه السلام) در خراسان همه اموالش را در روز عرفه انفاق کرد. فضل بن سهل آن را خسارت قلمداد کرد. امام فرمود: عملی که به دنبال آن پاداش ارجمند باشد، نه تنها خسارت نیست، بلکه غنیمت است (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۷: ۱۸۷؛ امین ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۱۵؛ بروجردی، ۱۴۱۹ق، ج ۸: ۳۳۲).

۲-۶-۴. فردی به امام مراجعه کرد و گفت به مقدار جوانمردیت به من کمک کن. امام فرمود: مقدور نیست. وی گفت: به اندازه مروّت خودم به من اعطا کن. امام فرمود: این امکان پذیر است و دستور داد که ۲۰۰ دینار به وی بدهند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶، ج ۳: ۴۷۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۹: ۱۰۰).

۷-۲. کتمان صدقه و پرهیز از تحقیر دیگران

آیات بسیاری از قرآن مانند «وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَانْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَدْرُسُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةِ أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ» (رعد، ۲۲) و «إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَانْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَبْوَرَ» (فاطر، ۲۹)، به دو نوع پنهان و آشکار انفاق اشاره دارند. به علاوه در بسیاری از موارد همانند این دو آیه، شکل پنهان بر آشکار مقدم داشته شده و انفاق پس از نماز مطرح شده است که یکی پیوند انسان را با «خدا» و دیگری پیوند او را با «خلق» محکم می‌کند. تعبیر به «سِرًّا وَعَلَانِيَةً» اشاره به این واقعیت است که مؤمنان در انفاق‌های خود به کیفیت آن نیز نظر دارند، چراکه گاهی اگر انفاق پنهانی صورت گیرد، بسیار مؤثرتر است. این در مواردی است که حفظ حیثیت شخص چنین ایجاب کند و به علاوه مصون از ریا و سمعه است. گاه اگر آشکار انجام گیرد، اثرش وسیع‌تر خواهد بود. این در مواردی است که باعث تشویق دیگران به این کار خیر و اقتدا به او شود. ممکن است انفاق علنی مربوط به واجبات باشد که معمولاً چون وظیفه است، جنبه تظاهر در آن نیست، ولی انفاق‌های مستحبی چون چیزی افزون بر وظیفه واجب است، ممکن است توأم با تظاهر شود، مخفی بودنش بهتر است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۳۵۳).

امام رضا (علیه السلام) اسوه کامل در انفاق و کیفیت آن و صیانت از کرامت انسان‌ها بوده‌اند. یسع بن حمزه می‌گوید: در مجلس امام رضا (علیه السلام) که گروه بسیاری در آن حضور داشتند و از حلال و حرام می‌پرسیدند، حضور داشتم که ناگهان مردی بلندقد و گندم‌گون خراسانی داخل شد و پس از سلام گفت: «از دوستان شما و پدرانتان هستم و در حال بازگشت از سفر حج که توشه خویش را گم کرده‌ام. مبلغی قرض دهید که پس از بازگشت به وطنم، همان مقدار را از طرف شما صدقه خواهم داد.» امام (علیه السلام) امر به نشستن وی کرد و پس از پاسخ به پرسش‌های مردم و متفرق شدن اکثریت و باقی ماندن من [یسع بن حمزه] و سلیمان جعفری و خيثمه، امام مجلس را ترك كرد و به اتفاق رفت و پس از ساعتی دست خود را از بالای در، بیرون آورد و گفت: خراسانی سائل کجاست؟ وی پاسخ داد: اینجا هستم. امام فرمود: این ۲۰۰ دینار را بگیر و نیازی به پرداخت صدقه از جانب من نیست. به علاوه

اینجا را ترک کن که چشمان مان به یگدیگر نیفتد. وی رفت. سلیمان جعفری از امام (علیه السلام) پرسید: چرا در وقت احسان، چهره خود را پوشانید؟ امام فرمود: برای اینکه ذلت درخواست را در چهره اش نبینم. آیا سخن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را نشنیده ای که استتار کار نیک معادل ۷۰ حج است و فاش کننده بدی، خوار می شود و پنهان کننده آن مورد بخشش قرار می گیرد. آیا سخن گذشتگان را نشنیده ای: «متی آته یوماً لأطلب حاجة* رجعت إلی أهلی ووجهی بمائه». هر روزی که من از دیگران تقاضای کمک کنم هنگام بازگشت به خانواده ام، عرق شرم بر چهره ام باقی است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۴: ۲۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۹: ۱۰۱).

ابراهیم بن عباس صولی می گوید: «أنه (علیه السلام) کان کثیر المعروف والصدقة فی السّر و اکثر ذلك منه لا یكون الا فی اللیالی المظلمه» (ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۹۷؛ عطاردی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۴۵). امام رضا (علیه السلام) در پنهان بسیار احسان می کرد و صدقه می داد، این کار را بیشتر در شب های تاریک انجام می داد.

۲-۸. چشم پوشی و گذشت

بی تردید از رهگذر حب ذات، رفتارهای نکوهیده در زندگی اجتماعی ما بروز می یابد، ولی برای تکامل معنوی و استمرار زندگی عقل مدار و شرع پسند، نیاز داریم که همسر، والدین، فرزند، همکار، دوست، همسایه یا حتی یک بیگانه را ببخشیم که البته کار راحت و آسانی نیست. طبق آیه «کان الله عفواً غفوراً» (نساء، ۹۹)، بخششگری از اسمای حسناى الاهى است و گذشت انسان از حقوق خود، از فضایل اخلاقی است و آموزه های وحیانی بر عفو بسیار ترغیب کرده اند. با نگاهی به آیات قرآن معلوم می شود که عفو و گذشت، بیش از مقابله به مثل، مورد پسند خداوند است (نحل، ۱۲۶) و حتی پیامبر (صلی الله علیه و آله) مأمور به عفو در قبال بدی های مشرکان است (مؤمنون، ۹۶). از نظر قرآن، گذشت انسان از حق خویش، امری راجح و مستحب است (بقره، ۲۳۷؛ نحل، ۱۲۶) و این ارزشمندی و استحباب به ویژه در شرایطی چون قدرت بر انتقام و عقوبت (بقره، ۱۷۸)، ناتوانی طرف مقابل خصوصاً در

امور مالی (بقره، ۲۸۰)، تَخْلَفَاتِ جنگی (آل عمران، ۱۵۲)، اختلافات خانوادگی (نساء، ۱۲۸) و مانند آن‌ها ارزش بیشتری می‌یابد. گذشت از انتقام و مجازات به سبب ناتوانی و از سر ناچاری گرچه ارزش کمتری دارد، اما به هر صورت امری خجسته به شمار می‌آید.

از آثار بزرگ گذشت، ایجاد همبستگی اجتماعی است و از این‌رو، در آیات متعددی مردم تشویق به عفو برای تأمین آن هدف شده‌اند. در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى... فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ» (بقره، ۱۷۸)، با اینکه تأکید می‌کند، حق قصاص محفوظ است، اما برای برانگیختن حس محبت و رأفت و استحکام پیوندهای اجتماعی از ولی مقتول، تعبیر به «برادر» و اشاره به محبوبیت گذشت می‌کند. اسلام به دور از هر گونه تندروی و کندروی نه همچون آیین تحریف شده یهود، فقط تکیه بر قصاص می‌کند و نه مانند مسیحیت کنونی فقط راه عفو یا دیه را به پیروان خود توصیه می‌نماید، چراکه دومی مایه جرئت و بی‌باکی است و اولی عامل خشونت و انتقام‌جویی. لذا اسلام حکم اصلی را قصاص قرار داده و برای تعدیل و در ردیف آن حکم عفو را با گرفتن خون‌بها یا بدون گرفتن آن نیز ذکر کرده است. آیه «وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» (شوری، ۴۰)، حاوی این است که مجازات هر چه باشد يك نوع آزار است و اگر طرف پشیمان شده باشد، شایسته عفو است. عبارت «فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» متضمن این امر است که گرچه در صورت عفو، حقی از فردی ضایع شده و در مقابل ظاهراً چیزی نگرفته، اما به خاطر گذشتی که از خود نشان داده، گذشتی که مایه انسجام جامعه، کم شدن کینه‌ها، افزایش محبت، توقف انتقام‌جویی و ایجاد آرامش اجتماعی شده است، خداوند خود را مدیون چنین کسی می‌داند و برعهده گرفته که پاداش او را از فضل بی‌پایانش اعطا کند: «إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ نَادَىٰ مَن كَانَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ فَلْيَدْخُلِ الْجَنَّةَ، فَيَقَالُ مَن ذَا الَّذِي أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ؟ فَيَقَالُ: الْعَافُونَ عَنِ النَّاسِ، فَيَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (منذری، ۱۴۰۸ ق، ج ۳: ۳۰۹؛ متقی هندی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳: ۳۷۴؛ طبرسی ۱۳۷۲، ج ۹: ۵۱). هنگامی که روز قیامت می‌شود کسی از سوی خداوند ندا می‌دهد هر کس اجر او بر خداست وارد بهشت شود، گفته می‌شود: چه کسی اجرش بر خداست؟

در جواب به آن‌ها می‌گویند: کسانی که مردم را عفو کردند، آن‌ها بدون حساب داخل بهشت می‌شوند.

از رهگذر اینکه، گذشت باعث استحکام پیوندهای اجتماعی و رویش محبت می‌شود، لذا معصومان (علیهم‌السلام) همیشه از این روش بهره می‌گرفتند. هنگام فتح مکه نه تنها دشمنان بلکه صحابی‌ان انتظار انتقام‌جویی شدید مسلمین و به‌راه انداختن حمام خون در سرزمین کفر و شرک و نفاق و کانون دشمنان سنگدل را داشتند، حتی بعضی از پرچمداران سپاه اسلام شعار «الیوم یوم الملحمة، الیوم تسبی الحرمة، الیوم اذل اللّٰه قریشا»^۱؛ سر دادند، پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) با جمله «اذهبوا فانتم الطلقاء»؛ همه را مشمول عفو خود قرار داد و روبه سوی ابوسفیان کرد و شعار انتقام‌جویانه را به شعار محبت‌آمیز ذیل تبدیل فرمود: «الیوم یوم المرحمة الیوم اعز اللّٰه قریشا»^۲. (مفید، ۱۴۱۴ ق، ج ۱: ۶۰؛ بخاری ۱۴۰۱ ق، ج ۵: ۹۱؛ سرخسی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۰: ۳۹؛ طبرانی، ۱۴۰۵ ق، ج ۸: ۸؛ ابن ابی الحدید ۱۴۰۴ ق، ج ۱۷: ۲۷۲؛ ابن اثیر، ج ۲: ۲۸۴؛ طبری، ۱۴۰۳ ق، ج ۲: ۳۳۴) همین عمل چنان توفانی در سرزمین دل‌های مکیان مشرک برپا کرد که به گفته قرآن «يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللّٰهِ أَفْوَاجًا» (نصر، ۲)؛ فوج‌فوج مسلمان شدند و آیین اسلام را با جان و دل پذیرا گشتند.

امام رضا (علیه‌السلام) نیز در موارد متعددی بر موضوع گذشت از گنهکار را به‌خصوص در جایی که منجر به تجزّی و گستاخی نشود، تأکید کرده است. نقل شده که مأمون در روزهای دوشنبه و پنج‌شنبه در دیوان مظالم در حالی که امام رضا (علیه‌السلام) در سمت راستش قرار می‌گرفت، می‌نشست. به وی گفتند که پشمینه‌پوشی دزدی کرده است. وی را احضار کردند در حالی که آثار صلاح بر چهره وی نمایان بود. مأمون گفت: با این نشانه‌های عبادت چگونه دست به دزدی زده‌ای؟ وی گفت: چون از خمس و انفال محروم کرده‌ای به‌اجبار دست به دزدی زده‌ام. مأمون گفت: چه حقی در اموال عمومی داری؟ وی گفت: خداوند طبق آیه «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ...» (انفال، ۴۱)، خمس را به شش بخش تقسیم کرده و طبق آیه «مَا أَقَاءَ اللّٰهُ عَلَى رُسُلِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى» (حشر، ۷)، غنایم

۱. امروز روز انتقام، روز از بین رفتن احترام نفوس و اموال دشمنان، و روز ذلت و خواری قریش است.

۲. امروز روز رحمت است، امروز روز عزت قریش است.

را هم به شش قسمت، تقسیم کرده است و من جزو «ابن سبیل» و «مساکین» در این دو آیه به شمار می‌آیم. مأمون گفت: آیا حدود الهی را به خاطر این افسانه‌هایی که می‌بافی ترک کنم؟ صوفی گفت: اول با اجرای حدّ خودت را تطهیر کن و سپس دیگران. کسی که حد بر گردنش هست، نمی‌تواند حد بر دیگران جاری و آن‌ها را تطهیر کند. آیا سخن خداوند را نشنیده‌ای که می‌گوید: «اتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ» (بقره، ۴۴). مأمون به امام رضا (علیه السلام) نگریست و گفت: نظر شما چیست؟ امام (علیه السلام) فرمود: وی مورد دستبرد قرار گرفته و او هم دزدی کرده است. مأمون به شدت عصبانی شد و به صوفی گفت: سوگند به خدا دستت را قطع خواهم کرد. وی در پاسخ گفت: تو بنده منی و قصد داری که دست مرا قطع کنی؟ مأمون گفت: از کی بنده تو شده‌ام؟ وی گفت: مادرت از بیت المال خریداری شده و لذا تو برده همه مسلمانان هستی تا همه تو را آزاد کنند. در خمس تصرف کرده‌ای و حق آل رسول (علیهم السلام) و امثال من را نداده‌ای. مأمون بار دیگر روی به امام رضا (علیه السلام) کرد و گفت: نظر شما چیست؟ امام (علیه السلام) فرمود: خداوند متعال به پیامبرش می‌گوید: «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» (انعام، ۱۴۹). مأمون در برابر استدلال پشیمینه‌پوش تسلیم شد و دستور به آزادی وی داد و سپس در صدد کشتن و مسمومیت امام (علیه السلام) برآمد (ابن بابویه، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۲۶۳؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶، ج ۳: ۴۷۷). از مجموع آیات و روایات به خوبی استفاده می‌شود، گرچه «گذشت»، اولویت اولی و اصیل اسلامی است، اما قانون دایمی نیست و کسانی شایسته عفوند که از گذشته خود نادم شوند و در مقام اصلاح خویش برآیند، نه ظالمانی که عفو آن‌ها را جسورتر و جری‌تر می‌کند. دستور عفو به معنی دفاع از ظالمان نیست، چراکه خداوند ظالمان را هرگز دوست نمی‌دارد، بلکه هدف، هدایت گمراهان و استحکام پیوندهای اجتماعی است.

۳. نتیجه‌گیری

امام رضا (علیه السلام) گنجینه اسرار الهی، مظهر و جلوه ذات خدا، باب الله و دارای کمالات و خصال معنوی است و طبق نقل‌های معتبر و ما انزله الله، گفتار و سیره عملی ایشان،

حجت و در کنار قرآن، منبع معرفت دین به‌شمار می‌آید. در میان اهل بیت، تلاش علمی و فرهنگی امام رضا (علیه السلام) نمود چشمگیری دارد و آثار به‌جا مانده ایشان درباره بهبود روابط اجتماع و ارتقای مناسبات جامعه می‌تواند بیانگر دیدگاه، شخصیت و تفکر عمیق ایشان باشد. به‌علاوه چون امام در عینیت جامعه زیست می‌کند، روایاتش به‌نوعی مبین شرایط سیاسی و اجتماعی و خلأهای آن دوران نیز است. در تمام فصول هشت‌گانه مقاله، ابتدا به ملاک‌ها و معیارهای درون دینی معتبر متقدم پرداخته شده و سپس گفتار و رفتار امام رضا (علیه السلام) را درباره هنجارهای سلوك اجتماعی، دستخوش واکاوی قرار گرفته است. در منظومه معرفتی امام رضا (علیه السلام)، تلاش در جهت تقویت روابط اجتماعی سالم و تأسیس جامعه انسانی اسلامی و نفی ارزش‌های طاغوتی و شرك‌آلود، یک ارزش و جزو تکالیف و مسؤولیت‌های انسان مؤمن به‌شمار می‌آید. از این رهگذر موضوعات هشت‌گانه: فراگیری و فرادهی؛ تکریم هنرمندان و شاعران؛ پاسداشت اخوت ایمانی؛ اجتناب از خشونت گفتاری؛ محبت به دیگران؛ انفاق و کمک به نیازمندان؛ کتمان صدقه و تحقیرگریزی و گذشت معقول از گنهکار که اموری با صبغه اجتماعی اند، به‌عنوان امور عبادی که باعث تقرّب به خدا و اجر و ثواب می‌شوند، قلمداد شده‌اند. نتیجه مستقیم برخی از این امور هشت‌گانه، تربیتی و پاره‌ای فرهنگی و تعدادی اقتصادی است. امام رضا (علیه السلام) تنها در صدد ضمانت و الزام بیرونی برای تحقق این هنجارهای اجتماعی نیستند، بلکه مراقبت نفسانی، التزام درونی، محبت، یکدلی واقعی و تکامل اجتماعی را وجهه همت خویش قرار داده است.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. چاپ سوم. ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
- ابن ابی الحدید معتزلی. (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغه. تحقیق: محمد أبو الفضل ابراهیم. قم: کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی.
- ابن ابی الدنيا، عبدالله بن محمد. (بی تا). مکارم الأخلاق. تحقیق: مجدی السید ابراهیم. قاهره: مکتبه القرآن للطبع والنشر والتوزیع.
- ابن اثیر، محمد بن محمد. (بی تا). أسد الغابه فی معرفة الصحابه. بیروت: دار الکتب العربی.
- ابن أشعث سجستانی، سلیمان. (۱۴۱۰ق). سنن أبی داود. تحقیق: سعید محمد اللحام. بیروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزیع.
- ابن بابویه، علی بن الحسین. (۱۴۰۶ق). فقه الرضا. تحقیق: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث. مشهد: المؤتمر العالمی للإمام الرضا (علیه السلام).
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۷ق). الأمالی. قم: مؤسسة البعثة.
- (۱۳۶۲). الخصال. تصحیح: علی أكبر غفاری. قم: منشورات جماعة المدرسين.
- (بی تا). صفات الشیعه. تهران: كانون انتشارات عابدی.
- (۱۴۰۴ق). عیون اخبار الرضا (علیه السلام). بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- (۱۴۰۵ق). کمال الدین وتمام النعمه. تحقیق: علی أكبر غفاری. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- (۱۳۶۱). معانی الأخبار. تعلیق: علی أكبر غفاری. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- (۱۳۶۳). من لا یحضره الفقیه. تصحیح: علی أكبر غفاری. قم: انتشارات جامعه مدرسين.
- ابن حجر عسقلانی. (بی تا). فتح الباری. چاپ دوم. بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.
- ابن حنبل، أحمد. (بی تا). مسند أحمد. بیروت: دار صادر.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۳۶۳). تحف العقول. چاپ دوم. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۳۷۶ق). مناقب آل أبی طالب. النجف الأشرف: مطبعة الحیدریه.
- ابن عبد البر. (۲۰۰۰م). الاستذکار. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن ماجه، محمد بن یزید. (بی تا). سنن ابن ماجه. تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی. بیروت: دار الفكر.
- اصفهانی، سید عبدالله: یوسفی، خاطره. (۱۳۹۷). «مطالعه تطبیقی کرامت انسان از منظر سیره رضوی و مبانی او مانیسیم». فرهنگ رضوی. سال ششم. ش ۲۲. صص: ۱۷۹-۲۰۵.
- امین، سید محسن. (۱۴۰۳ق). أعیان الشیعه. تحقیق: حسن امین. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- بحرانی، سید هاشم. (۱۴۱۵ق). مدینه المعاجز. قم: مؤسسة المعارف الإسلامیه.
- البخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۱ق). صحیح البخاری. بیروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزیع.
- برقی، أحمد بن محمد بن خالد. (۱۳۳۰). المحاسن. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- بروجرودی، سید حسین طباطبائی. (۱۴۱۵ق). جامع أحادیث الشیعه. قم: منشورات مدینه العلم.
- بیهقی، احمد بن الحسین. (بی تا). السنن الکبری. بیروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزیع.
- الحاکم النیسابوری، ابو عبدالله. (بی تا). المستدرک علی الصحیحین. تحقیق: یوسف عبدالرحمن المرعشلی. بیروت: دارالمعرفة.

- حر عاملی، محمد حسن. (۱۴۱۴ق). وسائل الشیعة. چاپ دوم. قم: مؤسسه آل البيت (علیه السلام) لإحياء التراث.
- حمیری قمی. (۱۴۱۳ق). قرب الاسناد. قم: مؤسسه آل البيت (علیه السلام) لإحياء التراث.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین. چاپ چهارم. قم: انتشارات اسماعیلیان.
- داود بن سلیمان غازی. (۱۴۱۸ق). مسند الرضا (علیه السلام). قم: مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی.
- رضی، محمد بن الحسین. (۱۴۲۹ق). نهج البلاغه. تحقیق: صبحی صالح. تهران: دارالأسوه للطباعة والنشر.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. تحقیق: مصطفی حسین احمد. بیروت: دارالکتب العربی.
- سرخسی. (۱۴۰۶ق). المبسوط. بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع.
- سروری مجد، علی. (۱۳۹۲). «فرهنگ رضوی و جامعه آرمانی». فرهنگ رضوی. سال اول. ش ۲. صص: ۷۷-۱۰۳.
- شوشتری، محمد تقی. (۱۴۲۵). قاموس الرجال. قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
- شریف القرشی، باقر. (۱۳۷۲). حياه الإمام الرضا (علیه السلام). قم: انتشارات سعید بن جبیر.
- صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ق). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة. چاپ دوم. قم: فرهنگ اسلامی.
- طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. چاپ دوم. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرانی، سلیمان بن احمد. (۱۴۰۵ق). المعجم الکبیر. تحقیق: حمدی عبد المجید السلفی. چاپ دوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن چاپ سوم. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طبرسی، حسن بن فضل. (۱۳۹۲ق). مکارم الأخلاق. چاپ ششم. قم: منشورات الشریف الرضی.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة.
- _____ (۱۴۰۳ق). تاریخ الطبری. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- الطوسی، محمد بن الحسن. (۱۳۵۱). المبسوط. تحقیق: محمد الباقر البهودی. قم: المکتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية.
- عطاردی، عزیز الله. (۱۴۰۶ق). مسند الإمام الرضا (علیه السلام). مشهد: مؤسسه طبع و نشر آستان قدس رضوی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). چاپ سوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- الفيض الکاشانی، محمد. (۱۴۰۶ق). الوافی. تحقیق: ضیاء الدین الحسینی الأصفهانی، أصفهان. مکتبة الامام أمير المؤمنين علی (علیه السلام) العامة.
- القاضي النعمان المغربي، نعمان بن محمد. (۱۳۸۳ق). دعائم الإسلام. تحقیق: آصف بن علی أصغر فیضی. القاهرة: دار المعارف.
- قرشی، علی اکبر. (۱۳۶۷). قاموس قرآن. تهران: انتشارات اسلامیة.
- قمی، عباس. (۱۴۱۷ق). الأنوار البهیة. قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳). تفسیر القمی. تحقیق: طبیب موسوی جزایری. قم: دار الکتب.
- قیومی، جواد. (۱۳۷۳). صحیفه الرضا (علیه السلام). قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
- کراجکی، محمد بن علی. (۱۳۶۹). کنز الفوائد. چاپ دوم. قم: مکتبة المصطفوی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵). الکافی. تصحیح علی اکبر غفاری. چاپ چهارم. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- متقی هندی، علی. (۱۴۰۹ق). کنز العمال. بیروت: مؤسسه الرسالة.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. چاپ دوم. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مجلسی، محمد تقی. (۱۳۹۹ق). روضة المتقین. تحقیق: الشیخ علی پناه الإشتیاردی. تهران: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور.

- مرتضی‌العاملی، السید جعفر. (۱۳۹۸ق). حیاة الإمام الرضا (علیه السلام). بی‌جا: دار التبلیغ الإسلامی.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد. چاپ دوم. بیروت: دار المفید.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- منذری، عبد العظیم. (۱۴۰۸ق). الترغیب والترهیب من الحدیث الشریف. تحقیق: مصطفی محمد عمار. بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر.
- نامداری‌جومی، احسان؛ روشن، علینقی؛ یعقوبی، نورمحمد. (۱۳۹۸). «مهارت‌های ارتباطی در سیره رضوی». فرهنگ رضوی. سال هفتم. ش ۲۵. صص: ۱۲۱-۱۴۸.
- نراقی، محمد مهدی. (بی‌تا). جامع السعادات. چاپ چهارم. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- نمازی شاهرودی، علی. (۱۴۱۹ق). مستدرک سفینة البحار. قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
- نوری، میرزا حسین. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل. چاپ دوم. قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
- هیشمی، علی بن ابی بکر. (۱۴۰۸ق). مجمع الزوائد. بیروت: دارالکتب العلمیة.



بررسی دلالتی و حل تعارض روایت «فَمَنْ زَارَنِي عَارِفًا بِحَقِّي غَفَرَ اللَّهُ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَ مَا تَأَخَّرَ» با «صحيحه خيتمه»

دریافت: ۱۴۰۰/۲/۱۳ پذیرش: ۱۴۰۰/۵/۳

عبدالعلی پاکزاد^۱

چکیده

زیارت امام رضا (علیه السلام) در برخی روایات، سبب آمرزش گناهان زائر ذکر شده است. در نگاه نخست، مفهوم روایات زیارت امام رضا (علیه السلام) و آمرزش تمامی گناهان، با محتوای برخی از آیات قرآن (نساء، ۳۱) که بخشش مؤمنان را منوط به اجتناب از گناهان بزرگ دانسته و همچنین بسیاری از روایات و خصوص مدلول روایت صحیح خيتمه که برداشته شدن عذاب و آمرزش گناهکار را به شناخت و در پیش گرفتن راه اهل بیت (علیهم السلام) معرفی کرده در تعارض است. این نوشتار با رویکرد انتقادی و به روش توصیفی تحلیلی، درصدد ارائه مفهوم درست و حل تعارض روایات آمرزش گناهان زائر با برخی آیات و روایات خصوص روایت صحیح خيتمه است. این پژوهش نشان می‌دهد آمرزش صغائر با اجتناب از کبائر، به دارنده ولایت و عارفین حق و حرمت اهل بیت (علیهم السلام) اختصاص دارد. همچنین با تراکم گناه کبیره، پس از تحمل سختی‌ها (بر حسب مقدار گناه) در دنیا، هنگام مرگ، برزخ و محشر بخشیده و در صورت پاک نشدن آثار گناه، در طبقه نخست جهنم قرار می‌گیرد و با شفاعت اهل بیت آمرزیده می‌شود و بین مفهوم روایات زیارت امام رضا (علیه السلام) که از جمله کارکردهای آن را آمرزش زائر می‌داند، با محتوای متون دینی که آمرزش و رستگاری انسان‌ها را به داشتن ایمان، عمل صالح و تمسک و تبعیت از اهل بیت گره زده است، تعارضی ندارد.

کلیدواژه‌ها: امام رضا (علیه السلام)، زیارت، آمرزش گناهان، روایت خيتمه، تعارض روایت.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، واحد بندرگز، دانشگاه آزاد اسلامی، بندرگز، ایران: abpakzad53@gmail.com

۱. طرح مسئله

زیارت در لغت عبارت از تمایل و میل کردن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ ق: ۳۸۷). در اصطلاح دینی، تمایلی است که افزون بر میل و حرکت حسی، قلب هم گرایش جدی پیدا کند و نسبت به مزور هم با اکرام و تعظیم قلبی و انس روحی همراه باشد (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۲۰). بر پایه روایتی از امام رضا (علیه السلام)، زائر امامان به کسی اطلاق می شود که امامان را مشتاقانه زیارت کند و به آنچه مورد خواست و رغبت آنان بوده، تصدیق داشته باشد (حرّ عاملی، ۱۳۹۷ ق، ج ۱۰: ۲۵۳). با توجه به روایت فوق، زیارت برخوردار از سه رکن است:

۱. زائر؛ شخصی که میل یا گرایش به چیزی یا کسی دارد.

۲. مزور؛ شخص یا چیزی که میل به سوی اوست.

۳. گرایش قلبی؛ خصیصه نفسانی و گرایش قلبی که با تکریم و تعظیم و انس گرفتن با مزور همراه است. چنانچه هر یک از این ارکان سه گانه مختل شود یا از واقعیت و عینیت تهی باشد، زیارت محقق نمی شود (واعظ جوادی، ۱۳۸۲: ۲۱). زیارت ائمه (علیهم السلام) بر اساس گزارش برخی روایات در جوامع حدیثی شیعه، از توصیه های مؤکد آنان بوده و آن را پیمانی برعهده دوستان و شیعیان شان معرفی کرده اند (حر عاملی، ۱۳۹۷، ج ۱۰: ۲۵۳). روایات زیارت امام رضا (علیه السلام) در کتب روایی از قبیل الکافی، من لایحضره الفقیه، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال و وسائل الشیعه آمده است. در برخی روایاتی که به اثر زیارت امام رضا (علیه السلام) تصریح دارد، یکی از آن آثار را آمرزش گناهان زائر ذکر کرده است. آثار متعددی برای زیارت امام رضا (علیه السلام) در کتب روایی ذکر شده؛ برخی از آنان عبارت است از بخشش گناهان زائر، وجوب بهشت برای زائر امام رضا (علیه السلام)، ثواب یک میلیون حج (ابن بابویه، ۱۳۶۶: ۲۲۰-۲۲۱)، هم رتبه بودن با امام رضا (علیه السلام) و اهل بیت در بهشت، حرام بودن آتش بر جسد زائر امام رضا (علیه السلام)، در امان بودن از آتش قیامت، مورد شفاعت اهل بیت، دستگیری امام رضا (علیه السلام) از زائرش در صراط، زیارت امام رضا (علیه السلام) مثل زیارت پیامبر، پاداش انفاق قبل فتح مکه و پاداش ۷۰ شهید (حر عاملی، ۱۳۹۷ ق، ج ۵: ۴۳۲-۴۳۸) است. نمونه ای از آن روایاتی که زیارت زائر امام رضا (علیه السلام) را آمرزش تمامی گناهان معرفی کرده به این شرح است:

حدثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضي الله عنه، قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن علي الوشاء قال: أبو الحسن الرضا (عليه السلام): إِنِّي سَأَقْتُلُ بِالسَّيِّمِ مَظْلُوماً فَمَنْ زَارَنِي عَارِفاً بِحَقِّي غَفَرَ اللَّهُ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَ مَا تَأَخَّرَ (ابن بابويه، ۱۳۸۴، ج ۲: ۶۴۵)¹.

در نگاه نخست، محتوای روایات درباره پاداش بخشش همه گناهان زائر امام رضا (علیه السلام) و حدیث فوق که مفهوم آمرزش تمامی گناهان زائر را دارد، با مفهوم برخی آیات قرآن و روایات که سعادت‌مندی انسان‌ها و آمرزش آن‌ها را در گرو ایمان، عمل صالح و تبعیت و تمسک از اهل بیت (علیهم السلام) می‌داند، تعارض دارد. همچنین مفهوم ظاهری روایت مورد بحث چراغ سبزی برای بی‌بندوباری، اباحه‌گری، ترویج اهمیّت نداشتن واجبات و محرمات در دین، امیدوار کردن بیش از اندازه به رحمت الهی و خوف نداشتن از خداوند متعال در صورت ارتکاب گناه برای متدینان را به ارمغان می‌آورد و روشن است که پیامدهای مذکور با روح کلی دین منافات دارد. تعارض در روایات، از مسائل مهم و کارآمد در حدیث‌پژوهی است و تسلط کامل در مسئله تعارض محتوای روایات بر هر حدیث‌پژوهی ضرورت دارد.

احادیث متعارض در کتب فقهی و غیرفقهی پراکنده است. وجود چنین روایاتی موجب طعن بر منابع حدیثی شیعه می‌شود و همواره موجبات نگرانی فقیهان، متکلمان و محدثان را فراهم می‌آورد. به همین دلیل، از همان قرون نخست عده‌ای از دانشمندان به نگارش آثاری در زمینه تعارض روایات پرداخته‌اند. افرادی همچون «یونس بن عبد الرحمن» (۲۰۸ق) کتابی با عنوان اختلاف الحدیث و مسائل نگاشت (طوسی: ۵۱۱). محمد بن احمد بن داود (۳۶۸ق) نیز کتابی با عنوان مسائل الحدیثین المختلفین تصنیف کرد (نجاشی، ۱۴۳۲ق: ۳۸۴). «شیخ طوسی در قرن چهارم مبحث تعارض را در ضمن مباحث اصولی مورد توجه قرار داد و با نوشتن دو کتاب ارزشمند «تهذیب و استبصار» تلاش‌های خود را در رفع تعارض روایات فقهی به‌نهایت رساند» (جلالی و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۸۶).

۱. حضرت رضا (علیه السلام) می‌فرماید: «من به زودی با زهر از روی ستم کشته می‌شوم، پس هر که با شناخت حقیقت شخصیت من، مرا زیارت کند خداوند گناهان کهنه و تازه او را می‌بخشد.»

این نوشتار درصدد ارائه مفهوم درست و حلّ تعارض ظاهری روایات آمرزش زائر با محتوای آیات و روایاتی است که سعادت‌مندی و آمرزش انسان‌ها را در گرو ایمان، عمل صالح، تمسّک و تبعیّت از اهل بیت دانسته است. در گام نخست، روایات از نظر سندی بررسی شده و اگر به یک روایت صحیح السّند در مسئله مد نظر رسیده از بررسی سندی بقیّه روایات خودداری شده است؛ چراکه وجود یک روایت صحیح السّند با مضمون «زیارت امام رضا (علیه السلام) سبب آمرزش گناهان می‌شود» در اثبات تعارض محتوایی با مفهوم آیات و روایاتی که آمرزش را به داشتن ایمان، عمل صالح و تمسّک و تبعیّت از اهل بیت گره زده است، کفایت می‌کند. در صورت صحیح السّند بودن برخی روایات آمرزش زائر، به دنبال ترجیح سندی رفته که گاه ترجیح سندی خودبه‌خود تعارض روایات را برطرف می‌سازد. در گام دوم، متن روایات آمرزش زائر با محتوای آیات و روایات صحیح السّندی که آمرزش را به داشتن ایمان، عمل صالح و تمسّک و تبعیّت از اهل بیت گره زده، بررسی شده است. برای تبیین مستدلّ نظر برگزیده، هر روایتی که بر اثبات مدّعی ما دلالت می‌کند، از نظر سندی بررسی و از بررسی سندی بقیّه روایات به دلیل طولانی نشدن بحث خودداری شده است.

۲. پیشینه پژوهش

درباره پیشینه پژوهش «آمرزش زائر به واسطه زیارت امامان»؛ گفته می‌شود:

برخی از حدیث پژوهان از قبیل محمد تقی مجلسی (۱۴۱۰ق) در کتاب *روضه المتّقین*، سلطان الواعظین شیرازی (۱۳۸۵) در کتاب *شب‌های پیشاور*، امام خمینی (۱۳۶۳) در کتاب *کشف الاسرار*، آیت الله سید عبدالحسین دستغیب (۱۳۶۲) در کتاب *سید الشّهداء* و محمد مهدی رکنی (۱۳۸۱) در کتاب *شوق دیدار*؛ در ضمن مباحثی در مورد امام حسین (علیه السلام) و یا در پاسخ برخی از شبهه افکنان در مسئله ثواب زیارات ائمه (علیهم السلام) به اجمال به شرح این دسته از روایات پرداخته اند. هم چنین مقاله ای در راستای کارکرد زیارت، با عنوان: «تحلیل چگونگی اعطای پاداش ورود به بهشت در برابر گریه بر امام حسین از دیدگاه امام

رضا علیه السلام و سایر اهل بیت علیهم السلام از باقی زاده و روحی برندق (۱۳۹۴) چاپ شده است که، نویسندگان آرای دانشمندان را در مساله پاداش گریه بر امام حسین علیه السلام را نقل و به اجمال تحلیل نموده اند.

نوآوری نوشتار پیش روی این است که، در موضوع مورد نظر، با تتبع انجام شده از سوی نگارنده تا کنون پژوهشی مستقل، جامع و کامل درباره بررسی دلالتی و حلّ تعارض روایت مورد بحث با آیات قرآن و برخی روایات صحیح السند از جمله صحیحہ خیثمہ نگاشته نشده و نگارنده علاوه بر بررسی و نقد اقوال پراکنده در کتابهای ذکر شده در سطور بالا، روایات زیارت امام رضا علیه السلام را بررسی سندی و تعارض ظاهری روایت مورد نظر با صحیحہ خیثمہ را مستدل حل کرده و دیدگاهی متمایز از دیدگاه های مطرح شده با تحلیل ارائه داده است.

۳. مسئله پژوهش

به دنبال سؤال اصلی، برخی سؤالات فرعی مطرح است:

نخست. آیا بین مفهوم آمرزش تمامی گناهان زائر امام علیه السلام با محتوای برخی متون اسلامی تعارض مفهومی وجود دارد؟

دوم. اسباب آمرزش الهی در قرآن چگونه تبیین شده و بخشش صغائر که در برخی آیات از قبیل آیه ۳۱ سوره نساء، تصریح شده است به دارستن چه ویژگی از طرف زائر گره خورده است؟

۴. تحلیل ها در ثواب آمرزش و مغفرت زائر امامان علیهم السلام

از آن جا که امامان همگی نور واحد هستند (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۹۳) و در برخی روایات اثر زیارت امام حسین و امام رضا علیهم السلام، آمرزش تمامی گناهان زائر ذکر شده است. تحلیل

که در ذیل روایات زیارت امام حسین (علیه السلام) بیان شده، آن تحلیل‌ها درباره روایات زیارت امام رضا (علیه السلام) قابل تعمیم است. دو تحلیل عمده درباره روایات زیارت امامان (علیهم السلام) با اثر آمرزش تمامی گناهان زائر وجود دارد که بعد از بیان مفهوم مغفرت ذکر می‌شود.

«غفر» در لغت به معنای بیم و ترس از هر آنچه انسان را از پلیدی و آلودگی مصون می‌دارد و مغفرت از سوی خدا این است که بنده را از رسیدن عذاب به او مصون می‌دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ ق: ۴۵۰). در اصطلاح «غفران، التیام دادن و پیر کردن خلأ ضربت گناه بر روح آدمی» است (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۴۸) و «شست‌وشو دادن دل‌ها و روان‌ها از عوارض و آثار گناهان است» (مطهری، ۱۳۷۴: ۲۳۲).

۴-۱. آمرزش تمامی گناهان

محمدتقی مجلسی محتوای روایاتی را که به بخشش تمامی گناهان زائر اشاره دارد، پذیرفته و در ذیل روایت «أَدْنَى مَا يُثَابُّ بِهِ زَائِرُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَشَطِ الْفَرَاتِ إِذَا عَرَفَ حَقَّهُ وَحُرْمَتَهُ وَلَا يَتَهُ أَنْ يُغْفَرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ» (ابن بابویه، ۱۳۹۳: ۱۹۴) با تمسک به ظاهر لفظ «يُغْفَرُ» می‌نویسد: وَ الظَّاهِرُ إِشْتِمَالُ الذُّنُوبِ لِلصَّغَائِرِ وَ الْكِبَائِرِ وَ تَخْصِيصُهَا بِالصَّغَائِرِ لَا وَجْهَ لَهُ. ظاهر الفاظ روایت آن است: آمرزش الهی شامل گناهان صغیره و کبیره می‌شود و تخصیص آمرزش تنها به گناه صغیره، خلاف ظاهر روایت است (مجلسی، ۱۴۱۰ ق، ج ۵: ۳۸۵).

۴-۲. بخشش صغائر

سلطان الواعظین بعد از تقسیم گناه به کبیره و صغیره، اثر و نتیجه بر گریه و مجالس عزاداری امام حسین (علیه السلام) را برای لغزش و خطای سرزده از زائر در صورت غفلت می‌داند و می‌فرماید: «حضرت باری تعالی با مهربانی و لطفی که نسبت به بندگان خود دارد از فضل و کرم عمیم به وسایل و اسباب‌هایی از قبیل گریه بر سید الشهداء و خاندان رسالت و زیارت آن حضرت و اهل بیت عطف توجه می‌کند و اشک چشم آن‌ها را به منزله توبه قرار

می‌دهد و از گناهان آن‌ها می‌گذرد» (سلطان الواعظین، ۱۳۸۵: ۵۳۰).

۵. تبیین تعارض ظاهری روایت «فَمَنْ زَارَنِي عَارِفاً بِحَقِّي غَفَرَ اللَّهُ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَ مَا تَأَخَّرَ» با برخی آیات قرآن، احادیث و صحیحہ خیشمه

برای تبیین تعارض ظاهری روایات آمرزش زائر به واسطه زیارت امام رضا (علیه السلام)، اسباب رستگاری و آمرزش را بر اساس برخی آیات قرآن و برخی روایات صحیح السند به اجمال بررسی می‌کنیم.

۵-۱. اسباب رستگاری و آمرزش در قرآن

گام‌های رسیدن به رستگاری متعدد و نایل آمدن به آن در گرو پیمودن تمام آن گام‌هاست. برخی از گام‌های رسیدن به رستگاری در قرآن عبارت است از: ایمان (مؤمنون، ۱)، تقوا (بقره، ۱۸۹)، صبر (آل عمران، ۲۰۰)، تمسک به وسیله (ائمه معصومین)، مجاهده در راه خدا (مائده، ۳۵)، به یاد خدا بودن (انفال، ۴۵)، عبادت و انجام کار نیک (حج، ۷۷)، توبه و بازگشت به سوی خدا (نور، ۳۱).

اگرچه در برخی آیات قرآن از قبیل آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» (نساء، ۴۸) سخن از بخشش تمامی گناهان به غیر از شرک بدون توبه است، ولی با مراجعه به آیات دیگر قرآن به دست می‌آید که بخشش خداوند در صورت داشتن زمینه‌های آمرزش، محقق می‌شود. اسباب آمرزش الهی متعدد است که برخی از آن‌ها عبارت است از: ایمان به خدا و رسولان الهی (صف، ۱۱-۱۲؛ حدید، ۲۸)، عبادت خدا و فرمانبرداری از رسولان الهی (نوح، ۳-۴)، پذیرش هدایت معصومین (طه، ۸۲)، توسل به پیامبر اسلام ﷺ و اهل بیت (علیهم السلام) (نساء، ۶۴؛ مائده، ۳۵)، تقوا (خویشتن‌داری از گناه) (انفال، ۲۹)، انجام اعمال نیک (هود، ۱۱۴)، راستگویی (احزاب، ۷۰-۷۱)، مجاهده با مال و جان (صف، ۱۱-۱۲)، یاد خدا و اصرار نکردن بر گناه (آل عمران، ۱۳۵-۱۳۶)، توبه و بازگشت از گناه (ذاریات، ۵۰؛ طه، ۸۲).

۵-۲. اسباب رستگاری در روایات

در روایات رسیدن به رستگاری و بهره‌مندی از آمرزش خداوند متعال، آراسته شدن به برخی ویژگی‌ها از قبیل شناخت، دوست داشتن، تمسک و در پیش گرفتن راه اهل بیت (علیهم‌السلام)، ذکر شده است. برخی از آن روایات را با محتوایشان ذکر و روایت اول را از آنجا که دلیل بر مدّعی ما «تعارض محتوای روایت خثیمه با محتوای روایات آمرزش زائرِ امام» است، از نظر سندی و محتوایی بررسی می‌کنیم.

روایت نخست؛ خثیمه می‌گوید از امام باقر (علیه‌السلام) شنیدم که فرمودند: «هرکس به ما تمسک جوید، نجات یابد و به مقصد رسد و هرکس از ما سر بیچد و عقب ماند، غرق شود... و ماییم که به وجود ما از شما عذاب برداشته شود، پس هرکس که ما را شناخت و درباره‌ی ما بینا شد و راه ما را در پیش گرفت و حق ما را شناخت، از ماست و به ما پیوند» (صَفَّار، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۴۵).

۵-۲-۱. بررسی سندی روایت نخست «روایت خثیمه»

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَامِرٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَصْرِيِّ عَنِ أَبِي الْمَعْزِيِّ عَنِ أَبِي بَصِيرٍ عَنِ خَيْثَمَةَ عَنِ أَبِي جَعْفَرٍ (علیه‌السلام) قَالَ... تمامی راویان این حدیث، ثقه و روایت از نظر سندی صحیح است؛ چراکه «ابوجعفر محمد بن حسن بن فروخ صَفَّار» (نجاشی، ۱۴۳۲ ق: ۳۵۴)، «عبدُالله بن عامِر» (همان: ۲۱۸)، «عباس بن معروف» (همان: ۲۸۱)، «عبد الرَّحْمَنِ بن أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَصْرِيِّ» (همان: ۲۵۴)، «أَبِي الْمَعْزِيِّ» (همان: ۱۳۳) و «أَبِي بَصِيرٍ» (نجاشی (همان: ۳۴۶) و «خَيْثَمَةَ» (همان: ۱۱۰) توثیق شده‌اند. آیت‌الله خویی می‌نویسد: «اگر در روایات، ابوبصیر به صورت مطلق آمده، همان یحیی بن ابی القاسم ثقه است» (خویی، ۱۴۱۳ ق، ج ۲۲: ۵۲).

۲-۲-۵. بررسی محتوای حدیث نخست «روایت خیثمه»

این حدیث به روشنی بیان می‌کند که هرکس به اهل بیت (علیهم‌السلام) تمسک جوید، از گردنه‌ها عبور می‌کند و هرکس به آن‌ها متمسک نشود، نابود می‌شود و هرکس راه و روش آن‌ها را سرلوحهٔ زندگی خویش قرار بدهد و از دستورهای آنان تبعیت کند به اهل بیت می‌پیوندد.

روایت دوم؛ روایت امام صادق (علیه‌السلام) در ذیل آیهٔ ۸۲ سوره طه که سخن از غفار بودن خداوند متعال و زمینه‌های آمرزش مطرح است، مراد از اهتداء را شناخت امام معرفی کرده است (بحرانی، ۱۴۲۸ ق، ج ۵: ۱۸۰). روایت سوم؛ عَنْ سَلْمَانَ الْفَارِسِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ عَرَفَةَ فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ بَاهِيَكُمْ فِي هَذَا الْيَوْمِ لِيَغْفِرَ لَكُمْ عَامَّةً وَيَغْفِرَ لِعَلِيٍّ خَاصَّةً ثُمَّ قَالَ ادْنُ مِنِّي يَا عَلِيُّ فَدَنَا مِنْهُ فَأَخَذَ بِيَدِهِ ثُمَّ قَالَ إِنَّ السَّعِيدَ كُلَّ السَّعِيدِ مَنْ أَطَاعَكَ وَتَوَلَّاكَ مِنْ بَعْدِي وَإِنَّ الشَّقِيَّ كُلَّ الشَّقِيِّ حَقَّ الشَّقِيُّ مَنْ عَصَاكَ وَنَصَبَ لَكَ عِدَاوَةً مِنْ بَعْدِي (مفید، ۱۳۶۴: ۱۷۷).

روایت چهارم؛ سعادت‌مند و خوشبخت کسی است که از تو فرمانبرداری کند و بدبخت کسی است که از تو نافرمانی کند: «سَعَدَ مَنْ أَطَاعَكَ وَشَقِيَ مَنْ عَصَاكَ» (ابن بابویه، ۱۳۹۳، ج ۱: ۴۴۸). محتوای سه روایت اخیر این است: سعادت آدمی و بهره‌مندی از آمرزش خداوند متعال، به شناخت و فرمانبرداری از اهل بیت (علیهم‌السلام) گره خورده و درمقابل، تخلف از دستورات اهل بیت (علیهم‌السلام) موجب شقاوت است.

۶. بررسی سندی و محتوایی روایت مورد بحث «فَمَنْ زَارَنِي عَارِفًا بِحَقِّي غَفَرَ اللَّهُ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَ مَا تَأَخَّرَ»

روایات متعددی دربارهٔ اثر بخشش زائر امام رضا (علیه‌السلام) وجود دارد که نمونه‌ای از آن روایات از نظر محتوایی و سندی بررسی می‌شود.

متن روایت مورد بحث: حدثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضي الله عنه، قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن

علی الوشاء قال: أبو الحسن الرضا عليه السلام: إِنِّي سَأَقْتُلُ بِالسَّيْفِ مَظْلُوماً فَمَنْ زَارَنِي عَارِفاً بِحَقِّي غَفَرَ اللَّهُ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ (ابن بابویه، ۱۳۸۴، ج ۲: ۶۴۵).

۶-۱. بررسی سندی روایت

همه راویان حدیث را نجاشی و شیخ طوسی ثقه دانستند که به این شرح است: «محمد بن الحسن بن احمد بن الولید» (نجاشی، ۱۴۳۲: ق ۳۸۲؛ طوسی، ۱۴۳۵: ق ۲۳۷) و «ابو جعفر محمد بن حسن بن فروخ صفار» (نجاشی، ۱۴۳۲: ق ۳۵۴) و «احمد بن محمد بن عیسی» (نجاشی، ۱۴۳۲: ۸۴؛ طوسی، ۱۴۳۵: ۷۸) و «الحسن بن علی الوشاء» (نجاشی، ۱۴۳۲: ق ۳۹).

بر اساس توثیق تمامی راویان از جانب رجالی صاحب نام و متخصص در فن رجال یعنی نجاشی، روایت مذکور از نظر سندی صحیح است؛ چرا که نجاشی در پی معرفی راویان شیعه بوده، و در بررسی راویان مذکور در حدیث مورد بحث، سخنی از غیر امامی بودن آن‌ها ندارد.

۶-۲. بررسی محتوای روایت

محتوای روایت آن است: کسی حقیقت شخصیت امام رضا علیه السلام را با شناخت زیارت کند، خداوند متعال گناهان ما تقدّم و ما تأخّر (گناهان کهنه و جدید) وی را می بخشد. استاد غفاری مترجم کتاب «ثواب الاعمال و عقاب الاعمال شیخ صدوق» می نویسد: «باید دانست که معنی ما تقدّم و ما تأخّر؛ ما یأتی نیست و غالباً دیده شده که ما تأخّر را گناهان آینده معنا کرده اند و این از جهت عدم دقت در لفظ حدیث است؛ زیرا ما تقدّم و ما تأخّر هر دو فعل ماضی است و نباید به مضارع ترجمه شود» (ابن بابویه، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۹۴). حق همان است که استاد غفاری نوشت؛ باید به گناهان کهنه و جدید معنا شود؛ چرا که معنای مضارع، موجب سستی در انجام تکالیف الهی و زمینه بی بندوباری را فراهم آورده و وعده بخشش قبل از انجام گناه، با روح کلی قرآن و فلسفه رسالت پیامبر اسلام که

دعوت مکلف به انجام دستورات خداوند متعال است و همچنین با راهنمایی‌های ائمه در جهت هدایت و سعادت بشر هم‌خوانی ندارد.

۷. نقد اجمالی دیدگاه‌های مطرح شده

در تبیین نظر برگزیده، کامل نبودن دو دیدگاه ارائه شده مشخص می‌شود، ولی برای آنکه بحث طولانی نشود به اجمال به بررسی دو تحلیل ذکر شده، می‌پردازیم.

۷-۱. نقد دیدگاه نخست «دیدگاه مجلسی اَوَّل»

در بررسی دیدگاه مجلسی اَوَّل گفته می‌شود استحقاق گنهکار به عقاب، مورد اتفاق اهل عدل است (علامه حلی، ۱۴۳۱ق: ۴۳۳) و از مسلمات متون دینی است که آمرزش خداوند بر اساس شایستگی شخص مورد بخشش صورت می‌گیرد؛ چنان‌که در دعای افتتاح می‌خوانیم: «وَأَيُّقِنْتُ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ فِي مَوْضِعِ الْعَفْوِ وَالرَّحْمَةِ» (قمی، ۱۳۷۷: ۲۹۴). علاوه بر آنکه برداشت مجلسی اَوَّل با محتوای بسیاری از نصوص قرآنی و برخی روایات صحیح السند که رستگاری و آمرزش را در پرتو ایمان، عمل صالح و تبعیت از اهل بیت (علیهم‌السلام) معرفی کرده است، در تعارض آشکار است که ما در سطور قبلی راه‌های رستگاری در قرآن و روایات را ذکر کردیم.

۷-۲. نقد دیدگاه دوم

بخشی از این دیدگاه صحیح است، ولی تحلیل کامل و تمام نیست.

اینکه فرمود: لغزش و خطای سرزده در صورت غفلت را خدا می‌بخشد، بر اساس آیه ۳۱ سورة نساء البته با داشتن ولایت اهل بیت (علیهم‌السلام) امری مسلم و مورد اتفاق است، ولی از روایات دیگر برمی‌آید که خداوند متعال، گناهان کبیره زائر را با داشتن سه شرط: شناخت

حق، حرمت و داشتن ولایت اهل بیت (علیهم السلام) در صورتی که با تحمّل رنج‌های دنیوی، هنگام مرگ، برزخ و محشر پاک نشده باشد، به سبب شفاعت اهل بیت (علیهم السلام) مورد آمرزش قرار می‌دهد.

۸. دیدگاه مختار «آمرزش کبائر با داشتن شرایط پس از تحمّل سختی‌ها»

برای تبیین نظر برگزیده، ناگزیر به ذکر برخی نکات برای روشن شدن دیدگاه پذیرفته شده‌ایم:

۸-۱. وعده امام معصوم (علیه السلام) به بخشش گناهان کوچک در صورت اجتناب از گناهان کبیره

همان گونه که در برخی آیات (نساء، ۳۱)، وعده بخشش گناهان صغیره مؤمنین در صورت اجتناب از گناهان کبیره داده شده، در برخی روایات از لسان برخی امامان وعده مذکور تأکید شده است. در علم کلام اسلامی، استحقاق ثواب بر عملی را بر مقرون نمودن به عملی دیگر از جانب خداوند را جایز شمرده و باقی ماندن بر معرفت خداوند متعال و اعتقاد به رسالت پیامبر (صلی الله علیه و آله) را از شرایط استحقاق ثواب می‌دانند (علامه حلی، ۱۴۳۱ق: ۴۳۵). نگارنده با جست‌وجو در روایتی صحیح السند (مفید، ۱۳۶۴: ۱۶۸) از میسر از امام صادق (علیه السلام)، برخوردار شدن از بخشش صغائر را به واسطه اجتناب از کبائر با دارا بودن ولایت اهل بیت (علیهم السلام) می‌داند. در ذیل متن روایت میسر و محتوای آن را ذکر و همچنین با بررسی سندی، روشن خواهد شد که روایت معتبر بوده و دلیل نگارنده به «بخشش صغائر به واسطه اجتناب از کبائر، با دارا بودن ولایت اهل بیت (علیهم السلام)» است.

۸-۱-۱. متن روایت میسر

قال: أَخْبَرَنِي أَبُو الْقَاسِمِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ

أحمد بن عيسى عَنْ محمد بن سنان عَنْ عبد الكريم بن عمرو و إبراهيم بن راحة البصري جميعاً قالاً ميسر قال: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِمَا السَّلَام: مَا تَقُولُ فِيمَنْ لَا يَعِصِي اللَّهَ فِي أَمْرِهِ وَنَهْيِهِ إِلَّا أَنَّهُ يَبْرَأُ مِنْكَ وَمِنْ أَصْحَابِكَ عَلَى هَذَا الْأَمْرِ؟ قَالَ: قُلْتُ: وَمَا عَسَيْتُ أَنْ أَقُولَ وَأَنَا بِحَضْرَتِكَ؟ قَالَ: قُلْ: فَإِنِّي أَنَا الَّذِي أُمِرْتُ أَنْ تَقُولَ. قَالَ: قُلْتُ: هُوَ فِي النَّارِ. قَالَ يَا مُيسَّرُ مَا تَقُولُ فِي مَنْ يَدِينُ اللَّهَ بِمَا تَدِينُهُ بِهِ، وَفِيهِ مِنَ الذُّنُوبِ مَا فِي النَّاسِ إِلَّا أَنَّهُ مُجْتَنِبُ الْكِبَائِرِ؟ قَالَ: قُلْتُ: وَمَا عَسَيْتُ أَنْ أَقُولَ وَأَنَا بِحَضْرَتِكَ؟ قَالَ: قُلْ: فَإِنِّي أَنَا الَّذِي أُمِرْتُ أَنْ تَقُولَ. قَالَ: قُلْتُ: فِي الْجَنَّةِ. قَالَ: فَالْعَلَّكَ تَخْرُجُ أَنْ تَقُولَ: هُوَ فِي الْجَنَّةِ؟ قَالَ: لَا، قَالَ: فَلَا تَخْرُجْ، فَإِنَّهُ فِي الْجَنَّةِ، إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ: إِنْ تَجْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تَنْهَوْنَ عَنْهُ تُكْفَرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلُكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا (نساء، ۳۱) (مفيد، ۱۳۶۴: ۱۶۷-۱۶۸).

میسر می گوید: امام صادق (علیه السلام) به من فرمود: چه می گویی درباره کسی که به هیچ وجه در امر و نهی خدا نافرمانی او را نکند؛ جز اینکه از تو و یارانت به علت پذیرش این امر (امامت ما خاندان) بیزاری جوید؟ گفتم در حضور شما چه عرض کنم؟ امام صادق (علیه السلام) فرمود: بگو چون من دستور داده ام بگویی جای چنین کسی در دوزخ است. باز فرمود: نظر تو درباره کسی که برای خدا دینداری کند به همان چیزی که تو بدان دینداری می کنی (معتقد به ولایت و امامت ماست) و به جز گناهان بزرگ سایر گناهانی که مردم مرتکب می شوند نیز از وی سر می زند چیست؟ گفتم: در حضور شما چه عرض کنم؟ فرمود: بگو چون من به تو دستور داده ام بگویی چنین کسی در بهشت است. فرمود: گویا برای مشکل است که بگویی: او در بهشت است؟ گفتم: نه، فرمود: برای مشکل نباشد، او در بهشت است. خداوند عزوجل می فرماید: اگر از گناهان بزرگ که از آن بر حذر داشته می شوید دوری کنید؛ ما گناهان کوچک شما را پوشانده و از آن ها در می گذریم و شما را در جایگاهی گرامی وارد می سازیم.

۸-۱-۲. بررسی سند روایت میسر

تمامی راویان حدیث فوق را نجاشی، شیخ طوسی، شیخ مفید و ابن شهر آشوب توثیق

نموده‌اند که به این شرح است: مفید (نجاشی، ۱۴۳۲ق: ۳۹۹؛ طوسی، ۱۴۳۰ق: ۴۹۹؛ طوسی، ۱۴۳۵ق: ۲۳۹)، جعفر بن محمد (نجاشی، ۱۴۳۲ق: ۱۲۳)، ابیه (محمد بن جعفر بن موسی بن قولویه)، (نجاشی، ۱۴۳۲ق: ۲۱۴)، سعد بن عبدالله (بن ابی خلف الاشعری القمی)، (نجاشی، ۱۴۳۲ق: ۱۷۷) و احمد بن محمد بن عیسی (نجاشی، ۱۴۳۲ق: ۸۴؛ طوسی، ۱۴۳۵ق: ۷۸) توثیق شده‌اند. «محمد بن سنان» را اگرچه برخی تضعیف ولی برخی وی را توثیق کرده‌اند.

شیخ مفید و بزرگان دیگر وی را ثقه دانسته و کثی روایاتی را در مدح وی نقل کرده که دلالت بر توثیق وی دارد و در مجموع باید گفت محمد بن سنان، ثقه است، چراکه نجاشی وی را تضعیف نکرده؛ بلکه تضعیف ابوالعباس أحمد بن محمد بن سعید را نقل کرده است (نجاشی، ۱۴۳۲ق: ۳۲۸) و همچنین علی بن حسین داود می‌گوید: از اباجعفر امام جواد (علیه السلام) شنیدم که از محمد بن سنان به نیکی یاد کرد و فرمودند: به واسطه اینکه من از او راضی هستم، خداوند از او راضی شود. او هرگز نه با من و نه با پدرم مخالفتی نکرده است (طوسی، ۱۳۷۸: ۶۰۵). اگرچه در زندگانی خود دچار لغزش شده، ولی سرانجام ثابت قدم مانده است و مورد توثیق امام جواد و بسیاری از دانشمندان امامیه قرار گرفت (عرب و نقی زاده، ۱۳۹۰: ۱۴۸-۱۷۰). «ابراهیم بن راحه البصری» در رجال ذکر نشد.

«عبدالکریم بن عمرو»؛ وی را نجاشی توثیق نموده است (نجاشی، ۱۴۳۲ق: ۲۴۵). ذکر نشدن «ابراهیم بن راحه البصری»، ضرری به صحت سند روایت نمی‌زند؛ چراکه ایشان با عبدالکریم بن عمرو با هم از میسر بن عبدالعزیز نقل می‌کنند و ثقه بودن «عبدالکریم بن عمرو» در صحت سند کفایت می‌کند.

«میسر» (میسر بن عبدالعزیز النخعی بیاع الرطی)؛ از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت می‌کرد (نجاشی، ۱۴۳۲ق: ۳۶۸). وثقه علی بن الحسن وعده ابن شهر آشوب من خواص اصحاب الصادق (علیه السلام) و قال العلامة من القسم الاول و قد روی الكلینی و الکشی روایات جلیله شریفه داله علی عظیم المنزله و سمو مرتبته (حسینی بغدادی، ۱۳۷۴: ۵۰۷).

۸-۱-۳. محتوای روایت میسر

محتوای حدیث معتبر میسر در آمالی شیخ مفید، دو مطلب را بازگو می کند:

۱. دشمنی با اهل بیت (علیهم السلام) موجب دخول در جهنم است.

۲. پذیرای ولایت اهل بیت (علیهم السلام) در صورت اجتناب از کبائر، گناهان کوچکش آمرزیده می شود؛ به این معنا که روایات مد نظر مفهوم آیه را محدود و بیان می کند که بدون داشتن ولایت اهل بیت (علیهم السلام)، خداوند متعال گناه کوچک اجتناب کننده از کبائر را بدون برخورداری از ولایت اهل بیت مورد آمرزش قرار نمی دهد.

۸-۲. شرطهای آمرزش زائر ائمه (علیهم السلام)

روایات آمرزش زائر امامان (علیهم السلام) به دو قسم تقسیم می شود:

در برخی روایات به طور مطلق از آمرزش زائر سخن به میان آمد و در برخی دیگر آمرزش زائر با برخی قیود همراه است. در روایاتی که قیودی برای زائر امامان (علیهم السلام) ذکر شده، سه قید است که عبارت است از:

۸-۲-۱. شناخت امام

مفهوم شناخت ائمه (علیهم السلام) این است که زائر، آنان را واجب الاطاعه بداند و از آنان پیروی کند. امام صادق (علیه السلام) در بیانی مراد از عرفان به حق امام را واجب الاطاعه دانستن معرفی کرده و فرموده است: «بداند او امامی است که اطاعتش واجب است» (حرّ عاملی، ۱۳۹۷ ق، ج ۱۰: ۴۳۵). همچنین امام صادق (علیه السلام) فرمود: كَذِبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُنَا وَهُوَ مُتَمَسِّكٌ بِعُرْوَةِ غَيْرِنَا (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲: ۴۲۲)؛ شخصی که فکر کند ما را می شناسد و او به دستگیره ای جز (احکام) ما چنگ زده باشد، دروغ گفته است: «کسی که ما را شناخت جز از ما در احکام پیروی نمی کند». در روایتی دیگر از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) نقل شد

که حضرت فرمود: «سوگند به آن کس که جان من در دست اوست، عمل هیچ بنده‌ای مگر با شناخت و اعتقاد به ولایت ما به او سودی نرساند» (مفید، ۱۳۶۴: ۱۵۴).

۸-۲-۲. حرمت داری

مقدّس دانستن اهل بیت (علیهم‌السلام) و احترام به آن بزرگواران از شرط‌های دیگری است که حسین بن محمد قمی از امام کاظم (علیه‌السلام) نقل کرده است:

«أَدْنَى مَا يُثَابُّ بِهِ زَائِرُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَشَطُ الْفُرَاتِ إِذَا عَرَفَ حَقَّهُ وَحُرْمَتَهُ وَوَلَايَتَهُ أَنْ يُغْفَرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ» (ابن بابویه، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۹۴).^۱

۸-۲-۳. ولایت‌پذیری

قبول سرپرستی ائمه (علیهم‌السلام) و داشتن ولایت اهل بیت (علیهم‌السلام)، شرط سومی است که در برخی روایات برای زائر امامان (علیهم‌السلام) در برخوردار شدن آمرزش الهی ذکر شده است. مراد از رسیدن به ولایت آن است که انسان دارنده ولایت اهل بیت (علیهم‌السلام) تمام تلاشش در پرهیز از گناه و انجام دستورات الهی باشد، اگرچه امکان دارد به خاطر غفلت و هوای نفس، مرتکب برخی زشتی‌ها شود. امام صادق (علیه‌السلام) در تبیین ولایت‌مداری می‌فرماید: «فَأَنْكُمْ لَنْ تَنَالُوا وَلاَ يَتَنَا إِلَّا بِالْوَرَعِ وَالْإِجْتِهَادِ» (طوسی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۷۷۰).^۲ روایات فراوانی بر ضرورت پذیرش سرپرستی و ولایت‌مداری اهل بیت (علیهم‌السلام) در قبولی اعمال در متون روایی آمده است که سه نمونه برای اثبات مدّعا ذکر و روایت نخست و دوم برای تقویت اثبات ادّعا از منظر سندی بررسی می‌شود.

روایت نخست؛ در روایت صحیحی، امام صادق (علیه‌السلام) از رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) نقل کرد که آن حضرت فرمود: سوگند به آن کس که مرا به پیامبری برانگیخته؛ اگر مردی با عمل ۷۰

۱. امام کاظم (علیه‌السلام) فرمود: کمترین بهره‌ای که نصیب زائر امام حسین (علیه‌السلام) در کنار شط فرات شود در صورتی که حقّ آن حضرت را بشناسد و حرمتش را بداند و دارای ولایتش باشد، آن است که گناهان کهنه و تازه‌اش همه آمرزیده می‌شود.

۲. شما هرگز به ولایت ما نمی‌رسید مگر به پارسایی و تلاش.

پیامبر خدا را دیدار کند و ولایت اولی الامر از ما اهل بیت را نداشته باشد؛ خداوند هیچ توبه و فدیّه و کار نیکی را از وی نخواهد پذیرفت (مفید، ۱۳۶۴: ۱۲۶). محتوای روایت آن است که هیچ عمل نیکی بدون داشتن ولایت اهل بیت پذیرفته نخواهد شد.

بررسی سند روایت نخست؛ تمامی راویان حدیث فوق ثقه و امامی هستند و حدیث از نظر سند صحیح است. أبوالقاسم جعفر بن محمد را نجاشی ثقه دانست (نجاشی، ۱۴۳۲: ۱۲۳). همچنین «أبیّه» (محمد بن قولویه الجمال) را نجاشی از خیار اصحاب سعد بن عبدالله (همان) برشمرد. سعد بن عبدالله (الانشعری القمی) را (نجاشی، ۱۴۳۲: ۱۷۷؛ طوسی، ۱۴۳۵: ۱۳۵) ثقه معرفی کردند. احمد بن محمد بن عیسی، (نجاشی، ۱۴۳۲: ۸۲؛ طوسی، ۱۴۳۵: ۶۸) را ثقه برشمردند. حسن بن محبوب را شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۳۵: ۹۶) و هشام (بن الحکم) (نجاشی، ۱۴۳۲: ۴۳۴) و «مزارم بن حکیم» (نجاشی، ۱۴۳۲: ۴۲۴) را نجاشی ثقه دانسته‌اند.

روایت دوم؛ جابر بن یزید جعفری در حدیثی طولانی که در وصف شیعه از امام باقر (علیه السلام) نقل کرد، می‌گوید: آن حضرت به وی فرمود: ای جابر، به خدا سوگند، شیعه ما نیست مگر کسی که تقوا داشته باشد و از خدا اطاعت کند... ای جابر، مذهب‌ها تو را فریب ندهد، آیا بر انسان همین کافی است که بگوید: علی را دوست می‌دارم و ولایت او را بپذیرد؟ پس اگر گفت: همانا من رسول خدا را دوست می‌دارم و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و الاثر از علی (علیه السلام) است؛ سپس به عمل او عمل نکند و سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله) را تبعیت نکند، این دوست داشتن، هیچ نفعی به او نخواهد رساند... سوگند به خدا که نزدیکی و تقرب به خداوند میسر نمی‌شود مگر با اطاعت از او و ما سند رهایی از آتش را با خویشتن نداریم و کسی حجتی بر خداوند ندارد؛ هرکسی مطیع خداوند متعال باشد، دوست ماست و هرکس نسبت به خداوند متعال نافرمان باشد، دشمن ماست. به ولایت ما مگر با ورع (پرهیز از گناه) و عمل درست نمی‌رسید (ابن بابویه، ۱۳۹۳، ج ۲: ۱۰۲۲).

محتوای روایت جابر بن یزید جعفری آن است: برای رسیدن به ولایت و دوستی با اهل بیت (علیهم السلام)، دوری از گناه، تلاش برای انجام واجبات و داشتن عمل صالح ضروری بوده و

دوستی بدون اجتناب از گناه بی‌فایده است. بررسی سندی روایت دوم (جابر بن یزید جعفی)؛ محمد بن علی بن بابویه (نجاشی، ۱۴۳۲ ق: ۳۸۹؛ طوسی، ۱۴۳۵ ق: ۲۳۷) و محمد بن الحسن بن احمد بن الولید (نجاشی، ۱۴۳۲ ق: ۳۸۲؛ طوسی، ۱۴۳۵ ق: ۲۳۷)؛ و احمد بن ابی عبدالله البرقی، (نجاشی، ۱۴۳۲ ق: ۷۶؛ طوسی، ۱۴۳۵ ق: ۶۲)، و احمد بن النضر الخزّاز (نجاشی، ۱۴۳۲ ق: ۹۸) توثیق شده‌اند.

عمرو بن شمر؛ اگرچه نجاشی (نجاشی، ۱۴۳۲ ق: ۶۰) وی را تضعیف نمود، ولی به قرائنی از قبیل روایت کردن أجلاء و پنج نفر از اصحاب اجماع، اعتماد کردن شیخ مفید به وی در نقل روایت از وی و مهم‌تر آن که وجود وی در اسناد تفسیر قمی که صاحب کتاب مذکور به ثقه بودن راویان حدیث کتابش شهادت داده است، ثقه محسوب می‌شود و تضعیف نجاشی ضرری به ثقه بودن وی نمی‌رساند.

جابر بن یزید جعفی؛ اگرچه وی را نجاشی تضعیف کرد، ولی وی به قراین متعدّدی از قبیل توثیق شیخ مفید، علامه و توثیق وی از جانب ابن الغضائری که سخت‌گیر در توثیق راویان است و برشمردن وی از خواصّ امام باقر (علیه السلام) از جانب ابن شهر آشوب؛ سزاوار است که وی را از ثقات أجلادانیم (حسینی بغدادی، ۱۴۱۵ ق: ۸۰). روایت سوم؛ امام صادق (علیه السلام) فرمود: دوستی و ولایت اهل بیت واجب و لازم شمرده شده است (مفید، ۱۳۶۴: ۷۳).

۸-۳. سختی‌ها موجب کفاره گناهان

برخی روایات معتبر، سختی‌های دنیا، هنگامه مرگ و عذاب برزخ را، کفاره گناهان و موجب پاک شدن انسان مؤمن گنهکار از گناهان دانسته‌اند.

سماعه بن مهران از امام صادق (علیه السلام) روایت کرد، زمانی که گناهان بنده زیاد شود و آن‌ها را جبران نکند، خداوند او را به اندوه دنیایی گرفتار می‌سازد تا کفاره آن‌ها گردد و اگر این نشد، بیماراش می‌کند تا کفاره‌اش شود و اگر این نشد، هنگام مرگ بر او سخت می‌گیرد تا کفاره گناهان او باشد و اگر این نشد، در قبرش عذابش می‌کند تا هنگام ملاقات

پروردگارش گناهی نداشته باشد (ابن بابویه، ۱۳۹۳، ج ۱: ۴۹۲). محتوای روایت سماعه آن است: سختی‌های دنیا، هنگام مرگ وبرزخ، کفاره گناهان آدمی و برطرف شدن اثر گناه از روح آدمی می‌شود. این روایت قابل اعتماد است، چراکه روایان این حدیث احمد بن محمد بن یحیی العطار، از مشایخ اجازه شیخ صدوق و مترضی وی بود و شهید ثانی و شیخ بهایی وی را توثیق کرده‌اند (حسینی بغدادی، ۱۴۱۵: ق ۱: ۴۱). سعد بن عبدالله؛ نجاشی وی را توثیق کرد (نجاشی، ۱۴۳۲: ق ۱: ۱۷۷). هیشم بن ابی مسروق؛ نجاشی و شیخ طوسی در وثاقت و تضعیف وی سخنی نگفته‌اند (نجاشی، ۱۴۳۲: ق ۱: ۴۳۷؛ طوسی، ۱۴۳۵: ق ۲۶۰) ولی کشی می‌گوید: اصحاب ما از او به خیر یاد کردند و آیت‌الله خویی می‌نویسد: «و هو حسن معتمد علیه» (حسینی بغدادی، ۱۴۱۵: ق ۵۲۵). «حسن بن محبوب» (طوسی، ۱۴۳۵: ق ۶) و «سماعه بن مهران»، (نجاشی، ۱۴۳۲: ق ۲۱۷) توثیق شده‌اند.

۸-۴. شفاعت اهل بیت (علیهم‌السلام)

مسلمانان بر ثبوت شفاعت پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) اتفاق نظر دارند (علامه حلی، ۱۴۳۰: ق ۱: ۴۵۲). دلیل آن برخی آیات و سخن پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) است که فرمود: «إِذْ خَرْتُ شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي». همچنان که شفاعت برای حضرت رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) ثابت است برای ائمه اطهار هم ثابت است و دلیل آن بسیاری از روایات است که از آن بزرگواران صادر شده است (فاضل مقداد، ۱۴۱۴: ق ۲۹۳). در حقیقت شفاعت در قیامت (سبحانی، ۱۳۷۰: ۱۹۳) و مربوط به ما بعد برزخ (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۴۰) است. در روایتی با سند صحیح از امام رضا (علیه‌السلام) که در ذیل با بررسی سندی آورده می‌شود، محتوای آن این است: زیارت اهل بیت (علیهم‌السلام) موجب دریافت مغفرت الهی است.

محمد بن علی ماجیلویه عن علی بن ابراهیم عن أبیه عن عبدالسلام بن صالح قال سمعت الرضا (علیه‌السلام) يقول إني سأقتل بالسمّ مظلوماً و يجعل الله عزّوجلّ ثرّبتی مختلف شیعتی و أهل محبتی فمن زارنی فی غربتی و جبت له زیارتی یوم القیامه و الذی أکرّم محمداً بالنبوّه و اصطفاه علی جمیع الخلیفه لا یصلی أحد منکم عند قبری إلا استُجّق

الْمَغْفِرَةِ مِنَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ يَوْمَ يَلْقَاهُ وَالَّذِي أَكْرَمَنَا بَعْدَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ بِالإِمَامَةِ وَخَصَّنَا بِالْوَصِيَّةِ إِنَّ زُؤَارَ قَبْرِى أَكْرَمَ الْوُفُودَ عَلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (حزّ عاملی، ۱۳۹۷ق، ج ۵: ۴۳۹).

محتوای روایت فوق این است: زیارت ائمه هدی (علیهم السلام) سبب استحقاق آمرزش خداوند متعال می شود.

سه راوی پیش روی «محمد بن علی ماجیلویه» (نجاشی، ۱۴۳۲ق: ۳۵۳) و «علی بن ابراهیم» (همان: ۲۶۰) و «عبدالسلام بن صالح» (همان: ۲۴۵) را نجاشی حکم به وثاقت شان کرد ولی درباره ابیه (ابراهیم بن هاشم) دو نظر وجود دارد:

الف: به وثاقتش در فهرست و رجال نجاشی و طوسی تصریح نشد و فقط نوشتند: اصحاب ما می گویند او اولین کسی است که حدیث کوفیون را در قم منتشر کرد (طوسی، ۱۴۳۵ق: ۳۶؛ نجاشی، ۱۴۳۲ق: ۱۶).

ب: علامه حلی صاحب خلاصه الأقوال، قبول قول ابراهیم بن هاشم را ارجح می داند و می گوید: «ولم أقف لأحد من أصحابنا على قول من القدح فيه ولا على تعديله؛ لتنصيص و الروایات... والأرجح قبول قوله» (حلی، ۱۴۳۱ق: ۴۵) و آیت الله خویی می نویسد: لاینبغی الشک فی وثاقته» (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۲۹۱).

جوادی آملی از معاصران، با ذکر شش دلیل به وثاقت وی قائل است (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۵۸۶).

نگارنده برآن است از آن جهت که متخصصان فنّ رجال از قبیل نجاشی و شیخ طوسی وی را تضعیف نکرده اند، شواهد شش گانه ای را که آیت الله خویی و استاد جوادی آملی بر وثاقت نامبرده ذکر کرده اند، بر وثاقت ابراهیم بن هاشم تمام است و روایت فوق از نظر سند، صحیح است. همچنین عبدالسلام بن صالح الهروی از امام رضا (علیه السلام) نقل کرد: امام رضا (علیه السلام) داخل قبه ای شد که در آن قبر هارون الرشید بود. سپس خطی در جانب قبرش کشد و فرمود: این تربت من است و در آن دفن خواهم شد و خداوند متعال این مکان را

محل آمد و شد شیعیان و دوستانم قرار خواهد داد. به خدا سوگند هر یک از آنان که مرا زیارت یا سلام کند به سبب شفاعت ما مشمول بخشش و مهربانی خداوند متعال قرار خواهد گرفت (حرّ عاملی، ۱۳۹۷ ق، ج ۵: ۴۳۹).

۸-۵. آمرزش به واسطه شفاعت پس از ورود به دوزخ در صورت پاک نشدن آثار گناه

شیعیان و پیروان اهل بیت (علیهم السلام) هرگز از بهشت محروم نمی شوند؛ اگرچه گناهان آنان موجب شود که دیرتر به بهشت وارد شوند؛ پس از آن که کوتاهی هایشان جبران شد و از آن گناهان پاک شدند به بهشت می روند (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۰۴). در برخی روایات تصریح شد که اگر انسان مؤمن با سختی های دنیا، هنگامه مرگ، برزخ و محشر پاک نشد، در طبقه نخست جهنّم قرار می گیرد و در نهایت با شفاعت اهل بیت مورد آمرزش خداوند متعال قرار می گیرند. دلیل بر مدّعی «آمرزش به واسطه شفاعت پس از ورود به دوزخ» مفهوم روایت معتبری است که امام باقر (علیه السلام) می فرماید: پیامبر از جهنّم رفتن مردمی از شیعیان گریه می کند و خداوند به خاطر گریه پیامبر آنان را می آمرزد. ابی الورد از امام باقر (علیه السلام) در روایتی طولانی نقل کرد که آن حضرت فرمود: پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) برای به دوزخ رفتن مردمی از شیعیان علی (علیه السلام) و ممنوع شدن شان از حوض می گرید. خداوند به پیامبر می فرماید: ای محمد، من آنان را به تو بخشیدم و به خاطر تو از گناهان شان در گذشتم و آنان را به تو و به آن عده از فرزندان که دوست می داشتند، ملحق کردم و در دسته و گروه تو قرارشان دادم و در حوض تو واردشان ساختم و شفاعت تو را درباره آنان پذیرفتم و تو را بدین کرامت گرامی داشتم (مفید، ۱۳۶۴: ۳۳۰).

مضمون روایت ابی الورد از امام باقر (علیه السلام) آن است: بخشش خداوند متعال از شیعیان علی (علیه السلام) بعد از ورود به جهنّم و به واسطه شفاعت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) است؛ به این معنا که ولایت پذیران اهل بیت (علیهم السلام) در صورتی که با تحمّل سختی ها و شکنجه های دنیا و برزخ و همچنین برخی شکنجه های قیامت پاک نشده اند در نهایت با واسطه رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) مورد آمرزش خداوند متعال قرار می گیرند.

بررسی سند روایت «أبی الورد»

بر مبنای نظر آیت‌الله خویی، روایت فوق صحیح است؛ چراکه وی «معلی بن محمد» (حسینی بغدادی، ۱۴۱۵ ق: ۴۹۰) و «محمد بن جمهور» (همان: ۴۱۷) را به جهت وقوع‌شان در اسناد کامل الزیارات، ثقه دانسته و «أبا محمد الوابشی» (همان: ۵۴۹) و «أبی الورد» (همان: ۵۹۸) را به جهت وقوع‌شان در اسناد تفسیر قمی، ثقه می‌داند و بقیه راویان «أبو القاسم جعفر بن محمد بن قولویه رحمه الله» (نجاشی، ۱۴۳۲ ق: ۱۲۳؛ طوسی، ۱۴۳۵ ق: ۹۱) و «الحسین بن محمد بن عامر» را نجاشی، همان حسین بن محمد بن عمران می‌داند (نجاشی، ۱۴۳۲ ق: ۶۷). ثقه دانست.

پر واضح است، از اسباب استحقاق شفاعت بر پایه برخی روایات، زیارت ائمه هدی (علیهم‌السلام) با داشتن سه شرط: شناخت حق، حرمت‌داری و ولایت است. همچنین امام عسکری (علیه‌السلام) فرمود: «اگر با سختی‌های دنیا، هنگامه مرگ و عذاببرزخ، شخص مؤمن به خدا، رسول اکرم و ائمه هدی (علیهم‌السلام)، گناهانش بخشیده نشده است، برای پاک شدن از گناهان در طبقه نخست دوزخ جای می‌گیرد و برای برخی گناهان عذاب می‌شود» (منسوب به امام عسکری (ع) (۱۴۰۹ ق: ۳۰۶) و سپس وارد بهشت می‌شود.

نتیجه‌گیری

سخن علامه محمد تقی مجلسی که آمرزش صغائر و کبائر را به صورت مطلق ذکر کرده است، قابل پذیرش نیست؛ چراکه لازمه این نظریه، تعطیل شدن تکالیف الهی بوده و این با نصوص قرآن و روایات معتبر اهل بیت (علیهم‌السلام) در تعارض است. از شرایط مهم بخشش صغائر به واسطه اجتناب کبائر که در قرآن بدان وعده شده، بر اساس روایت معتبر میسر در امالی شیخ مفید، بعد از شناخت خدا و اعتقاد به رسالت پیامبر اسلام، پذیرفتن ولایت اهل بیت (علیهم‌السلام) است. زائر امام رضا (علیه‌السلام) با داشتن سه ویژگی: شناخت، حرمت‌داری و ولایت‌پذیری آن امام، در صورتی که گناهانش، با تحمل سختی‌های دنیا، هنگامه مرگ، برزخ و روز محشر

بخشیده نشد، در طبقه نخست جهنم قرار می‌گیرد و سپس با شفاعت اهل بیت (علیهم‌السلام) گناهان کبیره‌اش بخشیده می‌شود. با مفهومی که نگارنده از روایات زیارت امام رضا (علیه‌السلام) و بخش گناهان کبیره ارائه داده است، تعارضی بین مفهوم روایات آمرزش گناهان زائر امام حسین (علیه‌السلام) و محتوای آیات قرآن و روایات وجود ندارد و تناقضی بیش نیست.

منابع و مآخذ

- قرآن کریم.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۳). /مالی. تهران: انتشارات کتابچی.
- (۱۳۸۴). عیون اخبار الرضا. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- (۱۳۸۵). معانی الاخبار. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- (۱۳۶۶). ثواب الأعمال وعقاب الأعمال. تهران: نشر صدوق.
- باقی زاده، رضا؛ روحی برندق، کاووس. (۱۳۹۴). «تحلیل چگونگی اعطای پاداش ورود به بهشت در برابر گریه بر امام حسین از دیدگاه امام رضا (علیه السلام) و سایر اهل بیت (علیهم السلام)». فصلنامه فرهنگ رضوی. سال سوم. شماره ۱۰. تابستان ۱۳۹۴. صص: ۱۵۱-۱۶۲.
- بحرانی، سید هاشم. (۱۴۲۸ق). البرهان فی تفسیر القرآن. تهران: موسسه دارالمجتبی (علیه السلام) للمطبوعات.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). رجال تفسیری. قم: نشر اسراء.
- حر عاملی، محمد بن الحسن. (۱۳۹۷ق). وسائل الشیعه. طهران: المکتبه الاسلامیه.
- حسینی بغدادی، سید محمد جواد. (۱۴۱۵ق). المعین علی معجم رجال الحدیث. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- خامنه ای، سید علی. (۱۳۹۲). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن. بی جا: موسسه جهادی.
- خوبی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحدیث. بی جا.
- خمینی، سید روح الله. (۱۳۶۳). کشف الاسرار. بی نا. بی جا.
- جلالی، مهدی؛ نقی زاده، حسن؛ ترابی، فاطمه. (۱۳۹۹). «بررسی روایات متعارض در باب «حجیت سؤال از معصوم برای اثبات امامت» در کتاب کافی». فصلنامه فرهنگ رضوی. سال هشتم. شماره ۳۱. صص: ۱۸۵-۲۰۵.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد. (۱۳۸۳). مفردات الفاظ القرآن. تهران: انتشارات مرتضوی.
- رکنی، محمد مهدی. (۱۳۸۱). شوق دیدار. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- دستغیب، سید عبدالحسین. (۱۳۶۲). سیدالشهداء. تهران: انتشارات صبا.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۷۰). معادشناسی در پرتو کتاب، سنت و عقل. تهران: انتشارات الزهراء.
- قمی، عباس. (۱۳۷۷). مفاتیح الجنان. قم: انتشارات فاطمه الزهراء.
- سلطان الواعظین، سید محمد. (۱۳۸۵). شبهای پیشاور. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- صفار، محمد بن حسن. (۱۳۹۱). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد. قم: انتشارات بقیه الله.
- طریحی، فخر الدین. (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تهران: مرتضوی.
- طوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن. (۱۳۸۳). /الامالی. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- (۱۴۳۰ق). الرجال. قم: موسسه النشر الإسلامی.
- (۱۴۳۵ق). الفهرست. قم: موسسه نشر الفقاهه.
- (۱۳۷۸). الغیبه. قم: انتشارات جمکران.
- عرب، مرتضی. (۱۳۹۰). «بازکاوی اعتبار رجالی محمد بن سنان». کتاب قیم. ش ۲. صص: ۱۴۷-۱۷۰.

- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۴ق). باب حادی عشر. قم: موسسه انتشارات علامه.
- (۱۴۳۱ق). خلاصه الأقوال. قم: نشر الفقاهه.
- (۱۴۳۱ق). مناهج الیقین فی اصول الدین. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۳۶۳). مرآة العقول. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد تقی. (۱۴۱۰ق). روضه المتقین. قم: بنیاد فرهنگ اسلامی حاج محمد حسین کوشانیپور.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۷). سیمای سرافرازان. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). عدل الهی. تهران: انتشارات صدرا.
- (۱۳۷۵). مجموعه آثار. ج ۱. تهران: انتشارات صدرا.
- مفید، محمد بن نعمان. (۱۳۶۴). امالی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- منسوب به امام عسکری (ع). (۱۴۰۹ق). التفسیر المنسوب الی الامام العسکری. قم: مدرسه الامام المهدی علیه السلام.
- نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی. (۱۴۳۲ق). رجال النجاشی. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). الغیبه. قم: نشر صدوق.
- واعظ جوادی، مرتضی. (۱۳۸۲). فلسفه و آئین آن. قم: اسراء.

چکیده های انگلیسی

English Abstracts

Reviewing the Semantics and Resolving the Conflict Between the Ḥadīth Whoever Visits me Knowing my Rights, Allah the Almighty will Forgive him his Past and Future Sins and Ṣaḥīḥa of Khaythama

Abdolali Pakzad ¹

Received: May 03 , 2021

Accepted: July 25 , 2021

Abstract

The pilgrimage of Imam Riḍā (as) has been mentioned in some narrations as the cause of forgiveness of the pilgrim's sins. At first glance, the concept of the narrations of the pilgrimage of Imam Riḍā (AS) and the forgiveness of all sins is in conflict with the content of some verses of the Qur'an (Nisá, 31) that make the forgiveness of believers conditional on avoiding major sins, as well as many hadiths and especially the concept of authentic hadith Khaythama, who introduced the removal of the punishment and forgiveness of the sinner to know and follow the path of the Ahl al-Bayt (as). This article, with a critical approach and descriptive-analytical method, seeks to present the correct concept and resolve the conflict between the narrations of the forgiveness of the pilgrim's sins and some verses and narrations, especially the reliable hadith of Khaythama. This research shows that the forgiveness of minor sins, by avoiding major sins, is reserved for the holder of guardianship and mystics of the right and sanctity of the Ahl al-Bayt (as). Also, with the accumulation of great sin, after enduring hardships (according to the amount of sin) at the time of death in the world, he is forgiven; and if the effects of sin are not removed, he is placed in the first floor of Hell, and he is forgiven through the intercession of the Ahl al-Bayt (as); and there is no conflict between the concept of the narrations of the pilgrimage of Imam Riḍā (as), whose functions include the forgiveness of the pilgrim, and the content of religious texts that consider the forgiveness and salvation of human beings to depend on faith, righteous deeds and adherence to the Ahl al-Bayt (as).

Keywords: Imam Riḍā (as), Pilgrimage, Forgiveness of sins, Ḥadīth Khaythama, Conflict of narration.

1. Assistant Professor, Department of Islamic Education, Bandar-e-Gaz Branch, Islamic Azad University, Bandar-e-Gaz: abpakzad53@gmail.com

Eight Norms of Social Behavior in the Biography of Imam Riḍā (as)

Mehdi Bayat Mokhtari ¹

Received: July 18 , 2021

Accepted: August 26 , 2021

Abstract

Undoubtedly, each school offers a special way of life that is based on its worldview and considers the formation of its desired society in adherence to those norms. Is it possible to extract the norms, desirable characteristics and principles of social behavior expected from a Muslim from the speech and behavior of Imam Riḍā (as) and explain it in a systematic way? This research first collects the words and behaviors of Imam Riḍā (as) in a library method and then organizes it in a descriptive-analytical way. The findings of this study show that the following eight basic points have been mostly considered and emphasized by them: 1. Learning and teaching 2. Honoring committed and knowledgeable poets 3. Protecting the brotherhood of faith 4. Commitment to pure speech 5. Loving others 6. Generosity and charity 7. Concealing charity and avoiding humiliation 8. Wise forgiveness. And because Imam Riḍā (as) was fully adorned with the mentioned social behaviors and behaviors, he attracted a general and special friendship and was named "Riḍā".

Keywords: Lifestyle, Imam Riḍā (as), Biography, Social ethics.

1. Associate Professor, Department of Shiite History, Neishabour University:
bayatmokhtari@neyshabur.ac.ir

Political Education in Imam Riḍā's (as) Biography; A Model for Increasing Insight

Somaye Hamidi ¹ Ehsan Mozdkhah ²

Received: May 18 , 2021

Accepted: August 17 , 2021

Abstract

Political education is one of the concepts that play a key role in shaping the frameworks of Islamic government and characterizing the type of action of society and increasing Islamic insight. Political education is a process that begins with non-political affairs and then moves on to simpler areas. In Islamic thought and the behavioral patterns of the Imams (as), the socio-political education of man and society has always been of great importance. Through social and political education, the infallible Imams have always explained religious teachings in the individual and governmental spheres and have trained human beings in the level of Islamic culture and identity. In the political thought of Imam Riḍā (as), the concept of political education is basically related to the empowerment of the Muslim community in order to inform and improve their level of insight to understand the existing trends. The main question of the research is what is the political education in the thought and behavioral pattern of Imam Riḍā (as)? According to the research findings in the behavioral model of Imam Riḍā (as), political education basically means social self-awareness and the establishment of political and social cohesion and has its own components and characteristics, in such a way that right orientation, justice, freedom of expression, honor and respect, knowing the audience and awareness of the time are the most important features of political education in their thought and behavior pattern. Based on this, the research method is descriptive-analytical, which explains the political education in the thought and behavioral pattern of Imam Riḍā (as) by using the narrations and biography of Razavi.

Keywords: Imam Riḍā (as), Education, Politics, Political education, Political thought.

1. Associate Professor, Department of Political Science, Birjand University (Corresponding Author):
Somaye.hamidi@birjand.ac.ir

2. Master of Political Science, Birjand University: Ehsanmozdkhah@birjand.ac.ir

A Comparative Study of the Theological Views of the Two Schools of Qom and Baghdad Regarding the Funeral and Burial of the Infallible Imam

Saeed Tofigh¹ Vajiheh Miri²

Received: May 23 , 2021

Accepted: July 14 , 2021

Abstract

The funeral and burial of the late Infallible Imam (as) by the living Infallible Imam (as) is one of the topics that has been considered in Shiite theological and jurisprudential thought. This article uses a descriptive-analytical method to comparatively study the beliefs of the two schools of Qom and Baghdad in this regard. Examining the approach and perspective of the two schools of Qom and Baghdad, it becomes clear that the school of Qom, by adhering to the narrations, recognizes the burial of the dead infallible by the next infallible as a definite, unchangeable and transcendental rule; on the other hand, the theologians of the Baghdad school, unlike the traditionist jurists of the Qom school, place not only the narrations on the burial of the infallibles in the field of a single narration; rather, they do not accept the certainty and immutability of this issue as an indisputable theological and jurisprudential rule. The Baghdad school, while accepting the priority of burial of the infallible by the next infallible, has not elevated it to a degree of certainty so that if there are obstacles and restrictions for the living Imam in the burial of the deceased Imam, he still commits himself to this rule. The school of theologians and scholars does not believe in the burial of Imam Hussein, Imam Kāḍim and Imam Riḍā (as) by the next infallible. It is also understood from historical reports that Imam Riḍā (as)'s uncle, Muhammad ibn Ja'far al-Sādiq (as) was in charge of his burial.

Keywords: Qom School, Baghdad School, Burial of the Infallible, Imam Riḍā (as), Ibn Bābuvayh (Sheikh Saduq), Sharif Morteza.

1. PhD in Shiite History, University of Isfahan (Corresponding Author): Tofigh_saeed@yahoo.com

2. Postdoctoral researcher, Department of History, University of Isfahan: Vajiheh.miri@gmail.com

Critical Analysis of ibn Taymiyyah's Point of View on the Scientific Status of Imam Riḍā (as)

Morteza Mirzaei ¹ Safdar Rajabzadeh ² Mohammad Ali Watan Doost ³ Hamzeh Ali Bahrami ⁴

Received: June 22 , 2021

Accepted: August 24 , 2021

Abstract

Wahhabism's enmity with the Ahl al-Bayt of infallibility and purity is not hidden from anyone. Ibn Taymiyyah, as the main flag bearer of this sect, has always tried to deny the virtues of the Ahl al-Bayt (as) and make them look like ordinary human beings. With the same approach of denigrating and denying the virtues of the Ahl al-Bayt (as), he raises doubts about the scientific position of Imam Riḍā (as) and believes that the Shiites have exaggerated his position. Claims such as "Imam Riḍā (as) not being more knowledgeable", "Imam Riḍā (as) not narrating narration", "Islamic scholars not narrating from him", and "Lack of narrations of Imam Riḍā (as) in Siḥāḥ Sittah" has been quoted by ibn Taymiyyah to deny the high position of Imam Riḍā (as). In this research, with a descriptive-analytical method and a critical approach, while examining the sayings of Sunni elders and citing narrations in Sunni hadith and commentary books, an attempt has been made to respond to ibn Taymiyyah's claims. The conclusion is that ibn Taymiyyah's claims about the position of Imam Riḍā (as) are nothing more than fallacies and are inconsistent with the views of other Sunni thinkers.

Keywords: Imam Riḍā (as), Ibn Taymiyyah, Criticism, Scientific status, Being more knowledgeable, Sunni scholars.

1. Contemporary Theology Scholar, Level four, Specialized Center for Comparative Studies of Islamic Religions (Corresponding Author): alabd.1362@gmail.com

2. Contemporary Theology Scholar, Level Four, Nawab Theological School: s.rajabzadeh1370@gmail.com

3. Assistant Professor, Faculty of Islamic Education, Ferdowsi University:
ma.vatandoost@ferdowsi.um.ac.ir

4. Assistant Professor, Faculty of Theology and Ahl al-Bayt (as), University of Isfahan:
h.a.bahrami@litr.ui.ac.ir

Mystical Explanation of the Truth of Service and its Degrees in the Threshold of the Infallible (as)

Amir Javan Arasteh ¹ Asghar Norouzi ² Habibullah Keikha ³

Received: August 18 , 2021

Accepted: September 12 , 2021

Abstract

Service is one of the valuable subjects that is mentioned in mystical sources as serving the elders and benefiting from the existence of a guide to the most perfect of them, namely, the guardian of God and the perfect man. In this research, we have tried to express the truth of service and its degrees with a mystical approach in a descriptive-analytical method and to clarify its behavioral functions in the sacred threshold of Infallible (as). *Khādim*, *Motakhādim* and *Mostakhdim* are the degrees of service in mysticism, among which *khādim* is the beloved of *Makhdūm* (the one who has been served) and is close to Allah Almighty. According to this research, in the course of mystical behavior with the help of the Infallible Prophet (pbuh) in the position of a perfect human being, the service of a "servant" can lead to his melting in *makhdūm* until his survival after inexistence and the help and guidance of the people. The condition of this behavior is knowledge of the status of a perfect man, obedience, love, devotion and the presence of the heart in the presence of the Infallible (as), which makes the *khādim* similar to the *makhdūm* in terms of behavior, morals and practice.

Keywords: Service, Servant, Infallible (as), Mysticism, Behavior.

1. Assistant Professor, Department of Islamic Mysticism, University of Religions and Denominations (Corresponding Author): amjavan@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Encyclopedia, Imam Khomeini Educational and Research Institute: anorouzi@iki.ac.ir

3. PhD student in Islamic mysticism and thought of Imam Khomeini (as), University of Religions and Denominations: H.keikha@urd.ac.ir

The Pattern of Imam Riḍā (as) 's Confrontation with Māmūn's Hypocritical Actions

Mohammad Reza Anvari ¹

Received: July 26 , 2021

Accepted: August 23 , 2021

Abstract

Māmūn's approach in confronting Imam Riḍā (as) is unique among the Umayyad and Abbasid caliphs; because he took a hypocritical approach to the point that he offered the Imam to accept the government and insisted on him accepting this. The purpose of this article is to analyze the encounter of Imam Riḍā (as) with Māmūn as a pretender man. Hence, the main question of the article is to achieve the pattern of confrontation of Imam Riḍā (as) in the face of Māmūn's hypocritical actions. The research method is text hermeneutics with an "inferential and author-centered" approach. The findings show that the actions of the Imam in the face of Māmūn's pretense can be analyzed in the form of "otherness-maker", "revealing", "insightful" and "expedient" actions that the last action of the Imam prevails the previous three actions. All the actions of the Imam are performed in the realm of "divine will". The prevailing spirit of the Imam's actions is "guidance", which looks at both the individual pretender and the general public in Islamic society, and this is the fundamental difference between the Islamic approach and other approaches. The Imam not only considers the guidance of Māmūn as a pretending hypocrite, but in this regard he does not hesitate to provide advice and guidance in the interests of the Islamic society and even to reform his government.

Keywords: Imam Riḍā (as), Pretense, Acts of pretense, Māmūn.

1. PhD in Culture and Communication, Baqer al-Uloom University (as): m_reza.anvari1358@yahoo.com

Address:

No 3 ,34 Kamyab St. Kamyab Blvd. Mashhad,
9145983738, Iran.

Tel: +98 51 32283044-49

Fax: +98 51 32284452

|||||

► **Approach:**

with an academic and research approach, this journal accepts articles with their main focus on Imam Reza (a.s) which are authored in various areas including ideological, theological, juridical (fiqh) , interpretive, Hadith, historical and comparative as well as other scientific aspects of the Erudite of Mohammad (PBUH) Family.

|||||

Journal of Razavi Culture

Imam Reza(A.S) International Foundation for Culture and Arts

Vol. 10, Issue. 38, Summer 2022

Managing Director: Mahmoud Reza Barazesh

Editor in Chief: Jalal Dorakhshah

Executive Director: Mohammad Ali Nedaee

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

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

Yahya Bouzari Nejad: Associate Professor of Tehran University

Jalal Dorakhshah: Professor of Imam Sadiq(A.S.) University

Farshad Shariat: Professor of Imam Sadiq (A.S.) University

Abdolreza Sayf: Professor of Tehran University

Seyyed Alireza Vasei: Associate Professor, Research Center for Islamic
Sciences and Culture

Mohammad Hadi Homayoon: Professor, Researcher at Imam Reza(A.S.)
International Foundation for Culture and Arts

Editor: Nematollah Panahi, Mohammad Ali Nedaee

Abstracts Translator: Mohammad Reza Aram

Cover Design and Layout: Fahimeh Naji