

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فصلنامه علمی - پژوهشی فرهنگ رضوی

۲۵۶۰ - شماره استاندارد بین المللی: ۲۳۴۵

سال ۱۴، شماره ۱، بهار ۱۴۰۵، شماره پیاپی ۵۳

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

مدیرمسئول: فرشید فلاح لاله زاری

سر دبیر: جلال درخشه

هیئت تحریریه

عبدالرضا سیف

استاد دانشگاه تهران

یحیی بوذری نژاد

استاد دانشگاه تهران

فرشاد شریعت

استاد دانشگاه امام صادق علیه السلام

سید محمدرضا احمدی طباطبائی

دانشیار دانشگاه امام صادق علیه السلام

داریوش مطلبی

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

جلال درخشه

استاد دانشگاه امام صادق علیه السلام

محمدهادی همایون

استاد دانشگاه امام صادق علیه السلام

سیدعلیرضا واسعی

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

جهانگیر مسعودی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

حسن بشیر

استاد دانشگاه امام صادق علیه السلام

ویراستار فارسی: دکتر نعمت الله پناهی

ویراستار انگلیسی: دکتر محمد رضا آرام

مدیر علمی و اجرایی: محمدعلی ندائی

طراح و صفحه‌آرا: فهیمه ناجی

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

نشانی رایانامه: farhangerazavi8@gmail.com

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

تلفن: ۰۵۱-۳۲۲۸۳۰۴۴-۴۹

نمبر: ۰۵۱-۳۲۲۸۴۴۵۲

قیمت: ۲۰۰۰۰۰۰ ریال

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

این مجله در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:

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

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

پایگاه استنادی اولریخ (Ulrich) به نشانی اینترنتی:

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

حقوق تمام مقالات برای بنیاد بین‌المللی فرهنگی هنری امام رضا علیه السلام محفوظ است.



سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران



وزارت فرهنگ، ارشاد و ورزش



مجلس شورای اسلامی

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

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

ویژگی‌های کلی مقاله

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

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

فهرست مطالب

صفحه

عنوان

بررسی خوانش قاضی سعید قمی از سخن امام رضا علیه السلام در خصوص «معلوم بودن کائن نزد خویش» و دیگر رهیافت‌های غیر مبتنی بر نفی گونه‌ای از خودآگاهی ۷
محمدهادی توکلی طرقي

بررسی کنش سیاسی گفتاری دعبل خزاعی و تأثیر آن در ترویج فرهنگ رضوی با استفاده از نظریه پی‌یر انسار ۳۱
حسن مجیدی

بررسی تطبیقی گزارش‌های تاریخی دربارهٔ توپ‌بندی حرم مطهر امام رضا علیه السلام (به همراه معرفی نسخهٔ خطی نویافته دربارهٔ توپ‌بندی) ۶۵
ابوالفضل حسن آبادی

بازیابی جلوه‌های مضمونی حدیث سلسله‌الذهب در هنر رضوی (مطالعهٔ موردی: آثار نگارگری معاصر ایران) ۱۰۵
فهیمه زارع‌زاده، زهره صالحی

شناسایی ابعاد و مؤلفه‌های اقتصاد فرهنگ در آستان قدس رضوی (با تأکید بر کتاب عیون اخبار الرضا علیه السلام و اندیشه‌های مقام معظم رهبری) ۱۳۱
محمد حسین فتوحی، مرتضی رجوعی، عبدالحمید طالبی

جایگاه احادیث کلامی در فرهنگ رضوی (نگاهی از منظر نظریهٔ سرمایهٔ اجتماعی بوردیو) ۱۶۳
علیرضا اشتری تفرشی

گسترهٔ ابتلائات زندگانی شخصی امام رضا علیه السلام ۱۸۷
علی صفایی‌نیا، یحیی میرحسینی، محمد مهدی خیبر، علی محمد میر جلیلی



EXAMINING QĀZI SA'ID QOMI'S INTERPRETATION OF IMAM REZA'S (P.B.U.H) STATEMENT REGARDING "IS THE FIRST EXISTENCE KNOWN TO ITSELF?" (AND OTHER APPROACHES NOT BASED ON THE NEGATION OF A KIND OF SELF-AWARENESS)

Mohammadhadi tavakoli ¹

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

Article Info	Abstract
Article Type: Research Article	<p>Divine knowledge and the issues related to it have received profound attention in the intellectual and spiritual heritage of the Pure Progeny ('<i>Itrat Tāhirah</i>, peace be upon them). One of the questions concerning the attribute of divine knowledge is the self-awareness of the Almighty God. Among the narrations that discuss the self-awareness of God, the negative response of Imam Reza (peace be upon him) to 'Imrān al Šābī regarding the question of "whether God, the Exalted, is known <i>in Himself</i> and <i>to Himself</i>" is a striking statement, whose meaning commentators have explicitly found difficult to interpret. In their efforts to elucidate this hadith, three main interpretive approaches have emerged:</p> <ol style="list-style-type: none">1. Some scholars have regarded 'Imrān's question as referring to a kind of awareness whose affirmation for God would entail imperfection.2. Others have understood it as referring to awareness in its absolute sense, and have interpreted the Imam's denial as a negation of the limitation that would arise from affirming such an attribute for God, given His absolute nature.3. A third group has held that 'Imrān's question is not, in fact, related to divine self-awareness at all. <p>This article examines the existing interpretations of the narration primarily through the lens of the latter two approaches.</p>
Article History:	
Received: August 17, 2024	
In Revised Form: September 03, 2024	
Accepted: September 03, 2024	
Published Online: May 05, 2026	
Keywords:	Self-awareness; 'Imrān al Šābī; Hidden Identity (<i>Huwiyyah Ghaybiyyah</i>); Absolute and Contingent; Presence; Level of <i>Wāhidīyyah</i> (Unity).

Cite this The Author (s): tavakoli, MH (2026). EXAMINING QĀZI SA'ID QOMI'S INTERPRETATION OF IMAM REZA'S (P.B.U.H) STATEMENT REGARDING "IS THE FIRST EXISTENCE KNOWN TO ITSELF?" (AND OTHER APPROACHES NOT BASED ON THE NEGATION OF A KIND OF SELF-AWARENESS): Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 14, Issue 1, Spring 2026, Serial



1. Introduction

Divine knowledge and issues related to it have been given much attention in the legacy left by ahl al-bayt (p.b.u.t). Attribution of god to knowledge, both in terms of self-knowledge and knowledge of others, has been proven as “eternal necessary”. (kulaynī, 1986, vol. 1, pp. 107-108, p. 113; ibn bābawayh, 1978, p. 38, p. 57, pp. 139-145, p. 192, p. 198, p. 309). Among the narrations, a statement of imam reza (p.b.u.h) can be seen which, in the primitive opinion, may bring to mind the negation of god’s self-awareness.

In the conversation between imam reza (p.b.u.h) and imran sabi, it is mentioned that imam (p.b.u.h) in response to his question: “is the first being known to itself and in itself?” by using the word “al-me‘lamah (al-ma‘lamah)” (means of knowledge or knowledge)¹, said: indeed, the “al-me‘lamah” to the object is only for the purpose of negation of the thing that is opposite to it and until the object itself is revealed by negating others of it, while in the case of god, there is no opposite object so that he needs to deny that object from himself because of what he has perceived from himself (ibn bābawayh, 1978, p. 491).²

The negative answer of imam reza (p.b.u.h) to imran sabi is a strange statement that commentators have struggled to analyze its meaning. In explaining the meaning of this word, three main approaches are seen:

1. Imran’s question is related to a type of perception, to which the attribution of god requires his deficiency.
2. imran’s question is related to unconditional perception, and the negation of god’s attribution to it is due to his inherent attribution; because attribution to perception is the reason for being limited.
3. Imran’s question is basically not related to god’s self-awareness.

Regarding the second approach, qāzi sa’id qomi is considered the most prominent commentator who has mentioned the debate between imam reza (p.b.u.h) and imran sabi on various occasions in his numerous works. In “šarḥ al-arba‘in” he considered imam’s statement (p.b.u.h) to be related to pre-creation knowledge and considered its content to be the negation of abstract and detailed objective knowledge at the level of divine nature. Although he rejected the words of those who considered the statement of the imam (p.b.u.h) to be related to the denial of knowledge from god

The summary of qāzi sa’id qomi’s view of the discussed narration is that:

1. Commentators provided a special interpretation of this word.

2. إِمَّا يَكُونُ الْمَعْلَمَةُ بِالشَّيْءِ لِتَنفِي خِلَافِهِ وَ لِيَكُونَ الشَّيْءُ نَفْسَهُ بِمَا نَفِي عَنْهُ مَوْجُوداً وَ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ شَيْءٌ يُخَالِفُهُ فَتَدْعُوهُ الْحَاجَةُ إِلَى تَنفِي ذَلِكَ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ بِتَحْدِيدِ مَا عَلِمَ مِنْهَا.

A. God, in his essence, lacks any determination and limitations; and it has all the perfections without any limitations (Qumī, 1999, p. 222).

B. Knowledge is the same as differentiation or requires differentiation (Qumī, 2000, p. 222; Qumī, 1994, vol. 1, p. 239; vol. 2, p. 451).

C. Knowledge in the divine nature requires the limitation of god's nature, and therefore, knowledge cannot be considered fixed in the divine nature (Qumī, 1994, vol. 2, p. 451).

D. Not proving knowledge in the divine essence does not mean proving ignorance; because ignorance itself is the reason for limiting essence, and essence is beyond any limitations, whether ignorance or knowledge.

Qāzi sa'īd qomi has considered the cessation of self-awareness on the existence of "other" as a general rule and states that without "other", there is no reason for the self-awareness of the perceiver (Qumī, 2000, p. 291).

Qomi's analysis is debatable from several aspects; first of all, this narration, the entire debate between imam (p.b.u.h) and imran sabi regarding the proof of "a unit that is independent of its oneness and does not have such an attribute other than him" is formed. And imran has admitted that despite his many trips to different regions, he has not met anyone who has the ability to prove such a truth¹(ibn bābawayh, 1978, p. 430).

And numerous evidences indicate that imran had this in mind by stating this question: can god's knowledge by himself prove another eternal truth - which is "god's self-awareness" - together with god?

In rejecting such an idea, imam (p.b.u.h) stated that such a knowledge, i.e. A knowledge that is superfluous to the nature of the perceiver, depends on the existence of "another". And there is no "other" in the supreme truth or in the pre-creation stage. The result is that, from the words of the imam (p.b.u.h), it does not follow that knowledge is always something superfluous to the perceiver, and it is also not inferred that knowledge is always dependent on the existence of "the other". Imam (p.b.u.h) considered "al-me'lamah" to be dependent on another, which can be a special type of knowledge, not absolute knowledge.

Secondly, qomi's view about the nature of knowledge is that "knowledge is distinction or requires distinction". This view is different from the famous view of philosophers and many of them have not accepted such a thing. According to philosophers, knowledge consists of "presence" and if the presence is related to the presence of the perceiver himself, there is no distinction. Because there is no

1. لم أقع على أحد يثبت لي واحدا ليس غيره قائما بوحدانيته

real relationship between the perceiver and the perceived, and the expressions “to oneself”, “for oneself” in such a presence are all based on tolerance. And the presence is the same as “self”. And there is no difference between “presence” and “perceiver”. And just as the perceiver - at least in the case of god - is not limited to the “other”, so “presence” has the same meaning. But in the “acquired knowledge” in which “present” is considered in terms of “showing” something outside of the perceiver’s essence, “present” in terms of showing something other than itself, becomes the reason for distinguishing » perceived « from other things. However, the philosophical criticism of his view is based on the criticism of his philosophical basis, which requires an independent field.

Regarding the third approach, all the solutions provided by the commentators indicate their departure from the debated content and misunderstanding of the phrase. And it seems that only the first approach, i.e. Carrying “al-me‘lamah” on a type of knowledge that proves it to god, requires his deficiency, and is considered a correct approach to the statement of the imam (p.b.u.h).



بررسی خوانش قاضی سعید قمی از سخن امام رضا (علیه السلام) در خصوص «معلوم بودن کائن نزد خویش» و دیگر رهیافت‌های غیر مبتنی بر نفی گونه‌ای از خودآگاهی

محمدهادی توکلی^۱

mhtavakoli@rihu.ac.ir

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

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت:	علم الهی و مسائل مرتبط با آن، در میراث برجای مانده از عترت طاهره (علیهم السلام) بسیار مورد توجه قرار گرفته است. یکی از مسائل مربوط به صفت علم الهی، خودآگاهی خداوند متعال است. در میان روایاتی که در آن‌ها بحث از خودآگاهی خداوند متعال به میان آمده است، پاسخ منفی امام رضا (علیه السلام) به عمران صابی در خصوص «معلوم بودن خداوند متعال در خود و نزد خود»، سخنی غریب است که شارحان بر صعوبت معنای آن تصریح کرده و در تحلیل معنای آن به تکاپو افتاده‌اند که سه رویکرد عمده در تحلیل این روایت به چشم می‌خورد؛ ۱. برخی از ایشان پرسش عمران را ناظر به گونه‌ای از آگاهی تلقی کرده‌اند که ثبوت آن برای خداوند متعال مستلزم نقص است. ۲. برخی دیگر، آن را به معنای مطلق آگاهی لحاظ کرده‌اند و بر اساس اطلاق ذاتی خداوند متعال، نفی ثبوت آن را مربوط به نفی تقید ناشی از اثبات این صفت برای خداوند متعال در نظر گرفته‌اند. ۳. عده‌ای دیگر اساساً پرسش عمران را غیرمربوط به خودآگاهی خداوند متعال دانسته‌اند. در این نوشتار، تحلیل‌های صورت گرفته بر اساس دو رویکرد اخیر مورد بررسی قرار می‌گیرد.
تاریخ بازنگری:	
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	

خودآگاهی، عمران صابی، هویت غیبیه، مطلق و مقید، حضور، مرتبه وحدت.

کلیدواژه‌ها

استناد: توکلی، محمدهادی: (۱۴۰۵). بررسی خوانش قاضی سعید قمی از سخن امام رضا (علیه السلام) در خصوص «معلوم بودن کائن نزد خویش» و دیگر رهیافت‌های غیر مبتنی بر نفی گونه‌ای از خودآگاهی. فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۴، شماره ۱، بهار ۱۴۰۵، شماره پیاپی ۵۳ - (۷-۳۰).

DOI:10.22034/farzv.2024.473867.2032



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

۱. مقدمه

در میان روایات برجای مانده از امام رضا (علیه السلام)، آن حضرت ضمن گفت‌وگو با عمران صابی، در پاسخ به سؤال او: «هل كان الكائن معلوماً في نفسه عند نفسه؟»، با به کار گرفتن واژه «معلمه»، چنین بیان داشته‌اند:

«إِنَّمَا يَكُونُ الْمَعْلَمَةُ بِالشَّيْءِ لِنَفْسِي خِلَافِهِ وَ لِيَكُونَ الشَّيْءُ نَفْسُهُ بِمَا نُفِي عَنْهُ مَوْجُوداً وَ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ شَيْءٌ يُخَالِفُهُ فَتَدْعُوهُ الْحَاجَةُ إِلَى نَفْيِ ذَلِكَ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ بِتَحْدِيدِ مَا عِلِمَ مِنْهَا» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۴۹۱).

ترجمه اجمالی این بیان چنین است: تحقق «معلمه» در شیء، تنها به جهت نفی امور مخالف با آن است تا خود شیء با نفی اغیار از آن، آشکار گردد. درباره خداوند، هیچ چیز مخالفی وجود ندارد که او نیاز داشته باشد به سبب آنچه از خود دریافته، آن شیء را از خود نفی کند.

در نظر بدوی، ممکن است از ظاهر این سخن، نفی خودآگاهی خداوند متعال به ذهن متبادر شود، چنان که برخی چنین برداشتی از بیان امام (علیه السلام) داشتند (ر.ک: تنکابنی: ۱۵۱؛ قمی، ۱۳۷۹: ۲۹۰؛ مختاری نائینی، ۱۳۸۰: ۴۷۸). پرواضح است که این برداشت، در تعارض محض با سایر بیانات عترت طاهره (علیهم السلام) در این خصوص (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۱۰۷-۱۰۸، ۱۱۳؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۳۸، ۵۷، ۱۳۹-۱۴۵، ۱۹۲، ۱۹۸، ۳۰۹) و ادله عقلی حکیمان در این باب (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۸۲؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۲: ۱۲۴؛ شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۶: ۱۷۴-۱۷۵) است؛ از این رو، برخی عالمان شیعه این روایت را از اخبار دشوار یا متشابه دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۲۳ ق، ج ۱۰: ۳۲۰، ۳۲۸؛ قزوینی، ۱۴۰۷ ق: ۱۴۶؛ مختاری نائینی، ۱۳۸۰: ۴۷۸)؛ در مقابل، عده‌ای دیگر آن را حامل گزاره معرفتی عمیقی در خداشناسی می‌دانند که از دسترس فهم همگانی فراتر است (تنکابنی: ۱۵۱؛ قمی، ۱۳۷۹: ۲۸۹، ۲۹۰؛ ملاحسن، ۱۴۰۳ ق: ۱۲۰؛ مدرس آشتیانی، ۱۳۷۷: ۲۷۶؛ جعفری، ۱۳۷۹، ج ۱۵: ۲۰۵).

پیش‌تر در مقاله‌ای به تحلیل مستقل این روایت پرداخته‌ام (توکلی، ۱۴۰۳ الف) و در نوشتاری دیگر، دیدگاه اندیشمندانی را بررسی کرده‌ام که سخن امام (علیه السلام) را بر اساس سلب گونه‌ای از خودآگاهی مورد مطالعه قرار داده‌اند (همان، ۱۴۰۳ ب). در این نوشتار، تمرکز بر شارحانی است

۱. در عبارت «بتحذید ما علم منها»، نسخه بدل «بتحذید لما علم منها» نیز ذکر شده است که در صورت اخیر می‌توان بتحذید را با تنوین همراه کرد (ر.ک: آذری خوبی، ۱۳۸۷: ۲۶۳). همچنین برخی از نسخه «بتحذید ما علم منها» نیز یاد کرده و بر اساس هم سعی در تبیین معنای عبارت کرده‌اند (قمی، ۱۳۷۹: ۲۷۶؛ مدرس آشتیانی، ۱۳۷۷: ۲۸۵؛ قائمی، برگه ۹ سمت چپ).

که رویکردی متفاوت و غیرمعارف درباره این روایت داشته‌اند؛ برجسته‌ترین آنان، قاضی سعید قمی است که توجه زیادی به گفت‌وگوی امام رضا (علیه السلام) و عمران صابی نشان داده است.

۲. تفسیرهای مبتنی بر دلالت پرسش عمران صابی از خودآگاهی خداوند متعال

۲-۱. نفی «اثبات خودآگاهی» از کنه ذات (غیب الغیوب)

قاضی سعید قمی در آثار متعدد خود به مناظره امام رضا (علیه السلام) و عمران صابی اشاره کرده است، اما در «شرح الاربعین» به تفصیل آن را شرح و تبیین کرده است. مقایسه شرح او با نسخه به دست رسیده از شیخ حسین تنکابنی، شباهت بسیار وثیقی را نشان می‌دهد؛ به نظر می‌رسد قاضی سعید از شرح تنکابنی بهره برده است.^۱ تحلیل هر دو اندیشمند از پرسش و پاسخ امام و عمران صابی، گرچه تفاوت‌هایی دارند، اما هر دو بر دیدگاه عارفان درباره بی‌تعیین و بی‌قیدی خداوند متعال مبتنی است؛ علی‌نقی بن احمد احسائی نیز سخن امام را بر اساس عدم امکان توصیف ذات بی‌اسم و نشان تبیین کرده است (احسائی، ۱۴۲۸ ق: ۸۱). به جهت آنکه نسخه به دست رسیده از تنکابنی نیاز به تصحیح دارد، در اینجا دیدگاه قاضی سعید قمی را محور بحث قرار می‌دهم.

قاضی سعید، همانند تنکابنی (تنکابنی: ۱۶۳)، معنای مصدری برای «معلمة» قائل است (قمی، ۱۳۷۹: ۲۷۶). او سخن امام را مربوط به علم پیش از خلقت دانسته و مفاد آن را نفی علم عینی اجمالی و تفصیلی در مرتبه ذات الهی می‌داند. به گفته او، این مفاد، معتقد «بیشتر فیلسوفان و برخی عالمان متأخر امامیه^۲ که از فیلسوفان تبعیت کرده‌اند» است. در عین حال، قاضی سعید، قول کسانی که بیان امام (علیه السلام) را مشعر به نفی علم از خداوند دانسته‌اند، مردود می‌داند^۳ (همان: ۲۸۹-۲۹۰).

در نظر وی، امام (علیه السلام) درصدد بیان آن است که: در امور شعورمند، «علم به خود» یا در خود است و میان عالم علم و معلوم عینیت برقرار است (علم به خود در خود) یا در غیر خود است و

۱. هر دو اندیشمند در دهه اول از قرن دوازدهم هجری وفات یافته‌اند، اما با توجه به اینکه قاضی سعید از شاگردان شاگردان ملاصدرا بهره‌مند شده است و تنکابنی شاگرد مستقیم خود ملاصدرا بوده است و از سوی دیگر، نکاتی در شرح تنکابنی به چشم می‌خورد که حذف آن‌ها در بیانات قاضی سعید، روشنگر اقتباس قاضی سعید از ایشان است.

۲. به نظر می‌رسد که مقصود قاضی سعید، رجعی تبریزی باشد.

۳. «و العجب أن أكثر أهل العلم توهّم من هذه العبارة نفی العلم؛ حاشا ساحة جلال المتکلم (علیه السلام) عن ذلك» (قمی، ۱۳۷۹: ۲۹۰).

معلوم مساوی با کنه عالم نیست (علم به خود در غیر). علم به خود، در هر دو صورت یادشده، محقق نمی‌شود، مگر با وجود دیگری. مدرک، تنها با نفی «دیگری» برای خود آشکار می‌شود و «من» تنها با حضور «تو» یا «او» پیدا می‌شود. حال درباره حقیقتی که صرف محض است و در او هیچ تمایزی وجود ندارد، جایی برای «من» و «تو» نیست؛ به تعبیر دیگر، درباره ذات خداوند که عرصه ظهور هیچ اسم و رسم و نعت و وصفی نیست و او خودش است و غیر خود نیست (هو هو لا غیره)، «دیگری» حضور ندارد تا آنکه به نفی آن از خود که مستلزم تجدید علم به خود است، نیازی باشد؛ از این رو، نیازی به این نیست که خودش را بداند. همچنین دانستن خود، به واسطه نفی دیگری، با وحدت محض خداوند که از هرگونه شوب کثرت در ذات و صفات و لوازم و جهات منزله است، منافات دارد (همان: ۲۸۹؛ ۱۴۱۵ ق، ج ۲: ۷۹-۸۰؛ ۱۳۷۸: ۲۲۲).

قاضی سعید منقولاتی از تالس و انکسیمنس^۱ را با مدلول روایت رضوی یکسان می‌داند. به نظر او قول تالس در خصوص اینکه پیش از آفرینش، خداوند تنها خودش است و منزله از جهات، واقع مستلزم نفی علم شیء به خودش است؛ زیرا چنین علمی مستلزم تعدد جهت است (همان، ۱۳۷۹: ۲۹۴). همچنین، قول منسوب به انکسیمنس: «هو المدرك من خلقه أنه هو»^۲ را همان قول امام رضا (علیه السلام) می‌داند که بیان داشت «المعلمة بالشیء لئنی خلافه» (همان: ۲۹۰ و ۲۹۴). او همچنین، قول ابرقلس (پروکلس): «إِنَّ الْحَقَّ لَا يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ يَعْرِفَ ذَاتَهُ لِأَنَّهُ حَقٌّ حَقًّا بِلَا حَقٍّ، وَ كُلُّ حَقٍّ حَقًّا فَهَوُ تَحْتَهُ؛ وَإِنَّمَا هُوَ حَقٌّ إِذْ حَقَّقَهُ الْمَوْجِبُ لَهُ الْحَقُّ»^۳ را معادل با بیان امام رضا (علیه السلام) دانسته است (همان: ۲۹۴).

قاضی سعید قمی، توقف خودآگاهی بر تحقق «دیگری» را ضابطه‌ای کلی قلمداد و بیان می‌کند که بدون تحقق «دیگری»، سببی برای خودآگاهی مدرک وجود ندارد. به گفته او، اینکه

۱. قاضی سعید معتقد است که این دو فیلسوف پیشاسقراطی میلنوسی، حکمت را از مشکلات نبوت موسوی اخذ کرده‌اند. توجه قاضی سعید به پیشینیان از فلاسفه در حد خود قابل توجه است. او در حاشیه بر اتولوجیا، با گمان اینکه این کتاب از ارسطو است، به بیان روایات منسوب به نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) در خصوص نبوت ارسطو پرداخته است و درک مطالب این کتاب را منوط به تحصیل فطرت دیگری دانسته است؛ چرا که مرموزات این کتاب از علومی است که از انوار نبوت و ولایت صادر گشته است (همان، ۱۳۷۸: ۱۵۰-۱۵۱).

۲. قاضی سعید قمی، این عبارت را چنین معنا کرده است: «او به سبب مخلوقات اینکه او، خودش است را درک می‌کند». عبارت مورد نقل شهرستانی از انکسیمنس چنین است: «هو مبدأ الاشياء و لا بدء له. هو المدرك من خلقه انه هو فقط و انه لا هوية تشبهه (الخ)» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۳۸۰). از نقل شهرستانی، روشن می‌شود که قاضی سعید برداشت صحیحی از نقل منسوب به انکسیمنس نداشته است. المدرک، در این عبارت، «مدرک» نیست، بلکه «مدرک» است؛ این عبارت گویای آن است که با تأمل در خلقت، چنین ادراک می‌شود که خداوند متعال در میان مخلوقاتش مثلی ندارد، بلکه او، خودش است و مشابه با چیز دیگری نیست.

۳. همانا حق نیازی به شناخت خود ندارد، چراکه او حقی است که به واسطه حق، حق نشده است، بلکه حقیقت او به خود اوست و هر آنچه حق است، مادون او قرار دارد و حق بودن آن به جهت علت حقیقی کننده آن است که آن را حقیقت بخشیده است.

برخی افراد شهره به علم^۱، «علم» را تمییز دانسته‌اند، ناظر به همین معناست؛ با این تفاوت که آنان چنین تبیینی را از ولّیتی اخذ کرده‌اند، اما به مقصود او نرسیده‌اند (همان: ۲۹۱ و نیز ر.ک: همان، ۱۴۱۵ ق، ج ۲: ۷۹-۸۰). او بر اساس تلازم خودآگاهی با حضور غیر، استدلال ابن سینا، موسوم به «انسان معلق در فضا» را به چالش کشیده است؛ چراکه در این استدلال، ثبوت خود با عدم ملاحظه غیر مورد توجه قرار می‌گیرد، در حالی که علم به خود جز با حضور دیگری، میسر نیست (همان، ۱۳۷۹: ۲۹۰-۲۹۱؛ ۱۴۱۵ ق، ج ۲: ۸۰).

او تبیین خود، یعنی «نفی علم عینی اجمالی و تفصیلی در مرتبه احدیت ذاتی» را نه با روایاتی که در آن‌ها حق تعالی با تعابیری چون «علم کله» یا «ذات علامه» توصیف شده است^۲، ناسازگار می‌داند (همان، ۱۳۷۹: ۲۹۰) و نه با روایات متعددی که در آن‌ها با عبارتهایی گوناگون، بر ثبوت علم برای خداوند بدون معلوم (عالم اذ لا معلوم) تصریح شده است (همان: ۲۹۱).^۳

بر اساس برداشت او از دیدگاه عارفان درباره بی‌اسم و رسم بودن ذات الهی^۴، اطلاق هر وصف ایجابی بر خداوند ملازم با حضور «دیگری» و محدود کردن اوست، در حالی که ذات الهی مقدم بر تمامی احکام است. از همین رو، قاضی سعید در تفسیر روایاتی که ذات الهی را به نحو ایجابی توصیف می‌کنند، به توجیهاات گوناگون متوسل شده است که می‌توان آن‌ها را در سه دسته جای داد:

الف. امام (علیه السلام) در توصیف ایجابی ذات خداوند، در واقع بر این معنا تأکید دارد که ذات قائم مقام جمیع صفات ذاتیه است (ذاته قائم مقام جمیع الصفات الذاتیه بمعنی آن لا شیء غیر الذات)، نه اینکه ذات، فردی برای مفهوم علم یا قدرت باشد؛ زیرا در ذات الهی هیچ امر مغایری، حتی مفهوم، راه ندارد (فلا مفهوم و لا صفة سواء كان عیناً أو غیراً سوى الذات الأحدیة المحضه) (همان: ۲۹۳؛ ۱۴۱۵ ق، ج ۲: ۴۵۵، ۴۶۶؛ ج ۳: ۱۲۴، ۱۹۵). به نظر قاضی سعید، چنین رویکردی از سوی امام (علیه السلام) ناشی از سطح فهم مخاطب و بیم از آن بوده است که او به اشتباه، ذات الهی را خالی از کمال یا متصف به ضد آن بیندارد (همان، ج ۳: ۱۶۱؛ ۱۳۷۹: ۲۹۰).^۵

۱. در ادامه اشاره خواهد شد که ظاهراً مقصود قاضی سعید برخی متکلمان اشعری است.

۲. ظاهر این روایات دلالت بر اتصاف ذات حق تعالی به علم دارد.

۳. ظاهر این روایات بر توصیف ایجابی ذات حق تعالی به علم، بدون حضور متعلق آن دلالت دارد: «لم یزل الله ربنا و العلم ذاته و لا معلوم، و القدره ذاته و لا مقدور، و البصر ذاته و لا مبصر، و السمع ذاته و لا مسموع» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۱۳۹).

۴. او برخی روایات را هم مشیر به این معنا می‌داند. به عنوان نمونه ر.ک: قمی، ۱۳۷۹: ۲۹۳؛ ۱۳۸۱: ۱۱۰-۱۱۱.

۵. در خصوص مواجهه قاضی سعید با یکی دیگر از روایات که در آن امام باقر (علیه السلام) بر علم ازلی الهی تصریح کرده است، ر.ک: همان، ۱۴۱۵ ق: ۴۹۸.

نکته قابل توجه در خصوص نمونه مزبور آن است که قاضی سعید پس از اصرار بر نظریه خود در خصوص صفات باری تعالی، سخن امام باقر (علیه السلام) را بر اساس میزان فهم سائل تحلیل می‌کند و در نهایت می‌گوید: «وان شئت ذواق مرّ الحق فانظر الی ان یطلع ثمر العیان من شجر البرهان فی الوادی الایمن من حدیث عمران».

ب. توصیف ایجابی امام (علیه السلام) در واقع توصیفی سلبی است، به معنای سلب صفت مناقض با کمال؛ زیرا سلب، محدودیتی در پی ندارد (أَنَّ السُّلُوبَ لَا يَضُرُّ بَتْلِكَ الْمَرْتَبَةَ) (همان، ۱۴۱۵، ج ۳: ۱۶۱ و ۱۹۵). با این حال، در برابر مخاطبانی چون عمران صابی که از چنین توهمی به دور بودند، امام (علیه السلام) صریحاً بیان کرده است که ذات الهی فراتر از هر اسم و رسم است (لَمْ يَبَالُوا عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بِأَنْ يَقُولُوا أَنَّ فِي تِلْكَ الْمَرْتَبَةِ لَا يَسَعُ شَيْءٌ مِنَ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَةِ وَلَمْ يَسْتَصْحَبْ نَعْتَ وَلَا إِشَارَةً) (همان، ج ۳: ۱۶۱).

ج. روایاتی که به نحو ایجابی خداوند را توصیف می‌کنند، ناظر به مرتبه واحدیت‌اند؛ چنان که موصوف در این روایات و بلکه در آیات قرآن، «الله» یا «رب» است که به مرتبه واحدیت و الوهیت تعلق دارند. این مرتبه متأخر از ذات (احدیت صرفه) و در عین حال جامع جمیع اسماء است (همان، ۱۳۷۹: ۲۹۲-۲۹۳؛ ۱۴۱۵، ج ۲: ۴۵۱؛ ۱۳۷۸: ۲۷۴).

قاضی سعید علاوه بر مدعیات مزبور، سعی کرده است تا در خصوص صفت علم، اعتبار استدلالی را که حکیمان بر علم خداوند متعال به ذات خودش اقامه کرده‌اند، مخدوش نماید؛ به گفته او، دلیل حکیمان آن است که هر مجرد قائم به ذاتی، عالم به خود است؛ زیرا علم نیست مگر حصول شیء مجرد یا عدم غیبت آن از ذات مستقل، پس خداوند که ذاتش حاصل است نزد خودش، پس به خود آگاه است (همان، ۱۳۷۹: ۲۹۱). به نظر قاضی سعید، حد وسط این استدلال، «حصول» و امور مشابه با آن است (همان: ۲۹۳) که در نظر او چنان که اشاره خواهیم کرد، علم، حصول یا حضور نیست.

۲-۱-۱. نقد و بررسی

ماحصل دیدگاه قاضی سعید قمی از سخن مورد بحث آن است که:

الف. حق تعالی در کنه ذات خود، فاقد هرگونه تعیین و قید است؛ و تمامی کمالات برای او به نحو بی‌تعیین محقق‌اند.^۱

ب. علم، چه نسبت به خود و چه نسبت به غیر همان تمییز است یا مستلزم تمییز^۲؛ و بیان امام (علیه السلام): «إِنَّمَا يَكُونُ الْمَعْلَمَةُ بِالشَّيْءِ لِئَنفِي خِلَافِهِ وَ لِيَكُونَ الشَّيْءُ نَفْسُهُ بِمَا تُفِي عَنْهُ مَوْجُودًا» بر این

۱. در تعلیقات بر ائولوجیا او چنین تصریح کرده است: «... البسيط الحقيقة كل الأشياء التي دونه و مع ذلك لا يسمي علما، على انه اشرف من جميع العلوم» (قمی، ۱۳۷۸: ۲۲۲).

۲. او در الاربعین علم را همان تمایز دانسته است، اما در تعلیقه بر ائولوجیا می‌گوید: «... العلم الذي هو التميز او مما يلزم التميز» (همان، ۱۳۷۹: ۲۲۲) و نیز ر.ک: همان، ۱۴۱۵، ج ۱: ۲۳۹؛ ج ۲: ۴۵۱.

خصوصیت علم دلالت دارد.

ج. تحقق علم تمیزی^۱ در کنه ذات الهی مستلزم حضور قید در ذات بی قید و بی تعیین است؛ از این رو، چنین علمی در مرتبه ذات قابل اثبات نیست.^۲

د. عدم ثبوت علم تمیزی در کنه ذات الهی به معنای ثبوت جهل نیست؛ زیرا ثبوت جهل نیز خود مستلزم تقید است و ذات الهی فراتر از هر قید، اعم از علم و جهل است.

۲-۱-۲. بررسی انتقادات پیشینیان بر قاضی سعید قمی

تحلیل قاضی سعید از سخن امام رضا (علیه السلام) با انتقاد شماری از اندیشمندان مواجه شده است. سیدجلال الدین آشتیانی معتقد است که قاضی سعید در شرح الاربعین، علم در مرتبه ذات را انکار و سخن امام (علیه السلام) را بر آن حمل کرده است؛ در حالی که در مرتبه ذات، اسماء و صفات تعیین ندارند و چون ذات صرف وجود است، صرف علم نیز هست، ولی نه بر مبنای مغایرت میان عالم و معلوم. در نظر آشتیانی، کمال توحید نفی جمیع تعینات از ذات الهی است؛ اما این امر مستلزم نفی علم نیست، بلکه خود علم نیز به نحو اطلاقی و بی قید در مرتبه ذات ثابت است و تنها علم مقید با اطلاق ذات منافات دارد (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۲۲۲؛ همان، ۱۳۸۱: ۳۲۰؛ ۱۳۷۷: ۲۷۶، ۲۸۴).

میرزا مهدی آشتیانی نیز مدعی شده است که غموض و پیچیدگی سخن امام (علیه السلام) موجب آن شده است تا قاضی سعید در توجیه این روایت، علم ذاتی احدی حق تعالی و مبدأ اعلی را به ذات خود در مرتبه ذات و احدیت و مقام تعیین اول و جمع الجمع، انکار کند (مدرس آشتیانی، ۱۳۷۷: ۲۳۶، ۲۷۶).

به نظر می رسد هر دو اشکال یادشده ناشی از بی توجهی به مبنای فکری قاضی سعید است. او صریحاً بیان کرده است که اتصاف خداوند به علم، به عنوان تمیزی یا امری مستلزم تمیز، موجب تقید و خروج از اطلاق می شود؛ با این حال، تمامی کمالات برای او ثابت است و به امر مقابل علم (یعنی جهل) نیز متصف نمی گردد: «البسیط الحقیقة کل الاشیاء التی دونه و مع ذلک لا یسمی علماً، علی أنه أشرف من جمیع العلوم» (قمی، ۱۳۷۸: ۲۲۲؛ همان، ۱۴۱۵، ج ۱: ۲۴۰). روشن است که هر دو منتقد نیز قائل اند علمی که مستلزم تقید خداوند باشد، از ساحت الهی به دور است؛ بنابراین، نقد صحیح بر قاضی سعید باید متوجه این مدعا باشد که «علم همان

۱. بر اساس مبنای قاضی سعید قمی، قید «تمیزی»، قیدی توضیحی است و نه احترازی.

۲. همان، ج ۲: ۴۵۱.

تمیّز یا مستلزم تمیّز است». در واقع، باید ثابت شود که علم امری اعم از تمیّز است.

نقد دیگری را سعید علی تنکابنی در حاشیه بر شرح الاربعین مطرح کرده است. وی ادعای قاضی سعید را در خصوص اینکه: «انصاف ایجابی خداوند به علم و سایر صفات در روایات عترت علیهم السلام مربوط به مرتبه واحدیت است»، نادرست می‌داند. تنکابنی با تأکید بر اینکه مرتبه واحدیت متأخر از ذات است، به تعبیر «و العلم ذاته» در روایت «لم یزل الله ربنا و العلم ذاته و لا معلوم، و القدرة ذاته و لا مقدور، و البصر ذاته و لا مبصر، و السمع ذاته و لا مسموع» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۳۹) استناد می‌کند و نتیجه می‌گیرد که علم، قدرت و دیگر صفات کمالی در مرتبه ذات برای خداوند ثابت هستند (تنکابنی، ۱۳۷۹: ۲۹۲).

قاضی سعید، بر پایه آنچه گذشت، در پاسخ به این اشکال می‌تواند ادعا کند که مقصود از موضوع در روایت مورد استناد تنکابنی، «الله» یا «رب» است، یا به دو مدعای دیگر خود تمسک جوید: نخست، اینکه ذات قائم مقام صفات کمالیه است؛ دوم، اینکه امام علیه السلام برای پرهیز از لغزش سائل و گمان انصاف خداوند به جهل، چنین تعبیری آورده است. با این همه، هیچ یک از این پاسخ‌هایی که قاضی سعید می‌تواند مطرح کند، وافی به مقصود نیستند و می‌توانند مورد اشکال قرار گیرند. «الله» یا «رب» ذاتی مغایر با حق متعال نیستند تا گفته شود «و العلم ذاته» مربوط به مرتبه واحدیت است؛ و توجیهات قاضی سعید، همگی خلاف ظاهر روایات اند. اما مهم‌تر از همه، آنچه نقص بنیادین تحلیل قاضی سعید را بر ملا می‌سازد، این است که او را با نقض کلیت اینکه علم تمیّز یا مستلزم تمیّز است، روبه‌رو کنیم.

۲-۱-۳. نقد دلالت روایات بر قاعده تمیّز یا مستلزم تمیّز بودن علم

همان‌طور که اشاره شد، قاضی سعید به‌طور کلی در خصوص صفات الهی معتقد است که اثبات آن‌ها در غیب هویت حق متعال سبب مقید شدن او می‌شود. حال اگر چنین دیدگاهی از روایات^۱ اخذ شده باشد، هر یک از روایات مورد استشهاده او باید به‌طور جداگانه مورد تأمل قرار گیرد تا مشخص شود برداشت قاضی سعید از آن‌ها قابل پذیرش است یا خیر. قاضی سعید

۱. برای نگارنده روشن نیست که اتخاذ مبنای «نفی مطلق صفات از غیب هویت» توسط قاضی سعید، ناشی از کدام عامل بوده است: آیا تأثیرپذیری او از نظریات عارفان، به‌نحوی که خودش درک کرده است، باعث این مبنا شده، یا تعلق خاطر او به اندیشه‌های نوافلاطونیان چنین رویکردی را موجب شده است و یا این مبنا ثمره فهم او از روایات به دست رسیده از عترت طاهره علیهم السلام است؟ به هر حال، قاضی سعید هم روایات عترت طاهره نوافلاطونیان، هم دیدگاه‌های عارفان و هم اندیشه‌های نوافلاطونیان را از منظر «بی‌قیدی خداوند متعال» تحلیل و تلاش می‌کند استدلالی برای نظریه خود ارائه دهد. امروزه شایع است که روش قاضی سعید مبتنی بر الهیات سلبی است. فارغ از صحت انتساب دیدگاه او به الهیات سلبی، بررسی امکان تطبیق میان آموزه‌های عترت طاهره، اندیشه‌های عارفان و دیدگاه‌های نوافلاطونیان، نیازمند مجال مستقلی است. به‌عنوان نمونه، در خصوص عدم جواز تحلیل آرای نوافلاطونیان بر اساس دیدگاه عارفان مسلمان، رک: آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۲۲۲.

مدعی است که سخن امام (علیه السلام) گویای قاعده‌ای کلی است که «علم همان تمیز است یا مستلزم تمیز»، پس بدون تحقق کثرت، هیچ علمی محقق نیست و در نتیجه خودآگاهی بدون حضور «دیگری» ثابت نخواهد بود.

با توجه به سخن مورد بحث و از منظر حدیث‌محورانه، برداشت چنین قاعده‌ای از بیان امام (علیه السلام) قابل پذیرش نیست؛ زیرا کل مناظره امام و عمران صابی در خصوص اثبات «واحدی که قائم به وحدانیتش باشد و غیر او چنین خصوصیتی نداشته باشد» شکل گرفته است. عمران اذعان کرده است با وجود سفرهای متعددی که داشته، به کسی که توانایی اثبات چنین حقیقتی را داشته باشد برخورد نکرده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۴۳۰). شواهد متعدد نشان می‌دهد پرسش عمران ناظر به این بوده که آیا علم خداوند به خود می‌تواند حقیقت ازلی دیگری، یعنی «معلومات خداوند برای خویش»، را در کنار ذات حق متعال ثابت کند یا خیر (توکل، ۱۴۰۳ الف: ۳۰). تعابیری مانند «معلوما فی نفسه عند نفسه» و «ما علم منها» در پاسخ امام (علیه السلام) می‌توانند نشان‌دهنده همین منظور باشند. امام (علیه السلام) در رد چنین پنداری، بیان کردند که علمی که زائد بر ذات عالم باشد و خداوند متعال منزّه از اتصاف به آن است، متوقف بر تحقق «دیگری» است و در غیب هوبت حق متعال و یا در مرتبه پیش از خلقت، «دیگری» محقق نیست.

پس از سخن امام (علیه السلام)، (۱) به لحاظ تعبیرات به کار رفته در متن و (۲) هم به لحاظ ساختار مناظره، بر نمی‌آید که حقیقت علم، همواره امری زائد بر عالم است و نیز استنباط نمی‌شود که علم همواره متوقف بر تحقق «دیگری» است؛ بلکه امام (علیه السلام)، نه مطلق علم، بلکه «معلمه» را متوقف بر دیگری معرفی کرده است. جدای از تحلیلات عقلی، تحلیل خود این روایت و دیگر قراین موجود در روایات، همچون عبارت: «عالم اذ لا معلوم»^۱ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۳۹)، گویای آن است که «معلمه» صرفاً گونه‌ای از علم است (توکل، ۱۴۰۳) پس این قاعده که «علم، تمیز است یا مستلزم تمیز» از روایات عترت طاهره (علیه السلام) قابل اصطیاد نیست. اما اگر، قاضی سعید، نه از روایات، بلکه از طریق تحلیل عقلی مدعی قاعده «علم تمیز است یا مستلزم تمیز» است، همچنان دیدگاه او دچار مناقشه است.

۱. المعلمه یا همان معلوم مذکور در تعبیر «عالم اذ لا معلوم» است و یا امری دربردارنده آن که اخص از علم است. به‌خصوص اینکه امام رضا (علیه السلام) در پاسخ به «معلوم بودن کائن فی نفسه عند نفسه» از تعبیر «معلمه» استفاده کرده است و پاسخ ایشان مربوط به «عالم بودن کائن به خود» نیست؛ گویی که «معلوم» در نزد سائل، همواره امری زائد بر «عالم» تلقی می‌شده است.

۴-۱-۲. نقد دلالت عقل بر قاعده تمیز یا مستلزم تمیز بودن علم

برخی اندیشمندان جهان اسلام در ضمن مباحثی همچون تفاوت مطلب «ما» و مطلب «ای»، بیان حد و تعریف «علم» و بیان تفاوت علم اجمالی و علم تفصیلی به بحث از تقوّم علم به امتیاز یا ملزوم بودن آن نسبت به امتیاز، پرداخته‌اند (ر.ک: فارابی، ۱۹۷۰: ۱۸۳؛ رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ۴۷۵؛ ایجی و گرگانی، ۱۳۲۵، ج ۱: ۷۷-۸۶، ج ۸: ۷۳-۷۴؛ کاتبی، ۱۳۸۴: ۷۰؛ علامه حلی، ۱۳۳۷: ۱۹۷؛ ابن کمونه، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۶ و ۲۹۲؛ میرک بخاری، ۱۳۵۳: ۳۰۶؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۱۹۵-۱۹۷، ج ۴: ۱۲۰؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۳۸-۲۴۱؛ فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، ج ۵: ۲۵۳). در این میان، به نظر می‌رسد که قاضی سعید، در طرح این قاعده، متأثر از تعبیر «العلم إما نفس التمییز أو صفة توجبه» باشد که در آثار متکلمان مورد بحث قرار گرفته است (ر.ک: ایجی و گرگانی، ۱۳۲۵، ج ۸: ۷۳-۷۴)، چنان که در موضعی به دیدگاه اشاعره در خصوص اینکه «العلم صفة یوجب تمییزا لایحتمل النقیض» اشاره کرده است (قمی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۴۹۷).

بحث تفصیلی از گونه‌های علم از حیث تمیزی و غیرتمیزی مجال دیگری را می‌طلبد، در این نوشتار، صرفاً به اجمال و در نفی اطلاق ادعای قاضی سعید در خصوص «ناگزیری علم از تمایز»، می‌گوییم: حقیقت علم، «حضور» است^۱ و مفهوم تمیز نه به نحو تقویمی و نه به صورت لزومی، دخالتی در حضور ندارد. حال، اگر حضور مربوط به حضور خودِ مدرک برای خویش (علم حضوری) باشد، تمیزی در میان نیست؛ چراکه نسبت حقیقی میان عالم و معلوم محقق نیست و تعابیر «به خود»، «برای خود» و «نزد خود» در چنین حضوری، همگی از روی مسامحه است و حضور عین و مساوق با «خود» است و هیچ‌نحوه از زیادت میان «حضور» و «هستی مدرک» محقق نیست و همان‌طور که هستی مدرک، لااقل در مورد واجب بالذات متوقف بر «دیگری» نیست، پس «حضور» هم چنین حکمی دارد؛ اما در علم حصولی که در آن «حاضر» از جهت حکایتگری از یک امر برون از ذات مدرک، ملاحظه می‌شود، «حاضر» از حیث ارائه غیر خودش که می‌توان از آن با عنوان «ما به الانکشاف» یاد کرد، سبب تمیز معلوم بالعرض از غیر آن می‌شود. فیاض لاهیجی به خوبی این دو معنا را برای علم ذکر کرده است: «العلم لامعنی له الا انکشاف المعلوم؛ اما بذاته و اما بصورته» (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، ج ۵: ۲۴۱) و بیان کرده است که «... العلم بمعنی ما به الانکشاف عبارة عن امر حاصل عند العلم و له مناسبة مخصوصة الى المعلوم بسببها يتمیز و ينكشف ذلك المعلوم عند من حصل له ذلك الامر» (همان: ۲۴۸). قدر متیقن، در خصوص ملزوم بودن علم نسبت به تمیز، آن است که این رابطه لزومی، تنها در خصوص علم

۱. حتی میرسیدشریف گرگانی، پس از بحث تفصیلی در خصوص چیستی علم اشاره کرده است که «حسن ما قیل فی الکشف عن ماهیة العلم، هو انه صفة يتجلی بها المذكور لمن قامت هی به» (گرگانی، ۱۳۲۵، ج ۱: ۸۶).

حصولی محقق است؛ و گویا به همین جهت است که امام (علیه السلام) نه «العلم بالشیء»، بلکه تعبیر «المعلمة بالشیء»^۱ را برای مطلب خود برگزیده است؛ و در واقع «المعلمة» در عبارت ایشان به معنای «ما به الانکشاف» است.^۲

اما با این همه، قاضی سعید خود می‌داند که در نظر بسیاری از حکیمان حقیقت علم، حضور است؛ و او خود در مقابل مبانی متعددی که در خصوص حقیقت علم مطرح شده است، مبنای جداگانه‌ای در چپستی علم اتخاذ کرده و به نقد دیدگاه‌های فلاسفه و متکلمان در خصوص چپستی علم پرداخته است^۳ (قمی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۴۳۸-۴۳۹؛ ج ۲: ۷۹، ۱۳۷، ۴۴۳-۴۴۹؛ ۱۳۷۹: ۲۹۴-۳۰۱؛ ۱۳۸۱: ۹۶). از این رو، نمی‌توان بر اساس اتخاذ یک مبنا، به راحتی بر دیدگاه قاضی سعید خرده گرفت. نقد فلسفی دیدگاه او، بر اساس نقد مبنای فلسفی او صورت می‌گیرد و از آنجا که در این نوشتار، مجال طرح سخن از مبنای فلسفی قاضی سعید در حقیقت علم نیست، بر اساس مبنای مشهور در علم که علم صرفاً «حضور» و «انکشاف» است، عجاتاً بنای او را در تبیین فلسفی سخن امام رضا (علیه السلام) نادرست می‌شماریم. همچنین نقدی که او بر استدلال فلاسفه بر خودآگاهی مجردات، مطرح کرده است، بر پایه انتقادات او بر مبنای ایشان در خصوص «حضور» بودن علم است که نیاز به مجال مستقلی دارد. از این رو، غیر از تحلیل روایی قاضی سعید که نقص آن مورد توجه قرار گرفت، نمایان ساختن نقص تحلیل عقلی قاضی سعید قمی از سخن مورد بحث که بر پایه نقادی او نسبت به مبنای حکیمان و متکلمان در باب حقیقت علم صورت گرفته است بسته به تحقق آن مجال است.

۲-۲. نفی خودآگاهی قبل از وجود

بر اساس یکی از احتمالات چهارگانه علامه مجلسی، سؤال عمران چنین تفسیر می‌شود که آیا خداوند متعال، پیش از وجودش به خود، آگاه بوده است؟ پاسخ امام (علیه السلام) آن است که آگاهی به یک شیء، قبل از وجود آن، مربوط به شیئی است که «دیگری» آن را پدید آورده است که در فرایند آفرینش آن، ابتدا آن را درون خود تصور می‌کند تا آنکه امور منافی با وجود و کمال شیء مطلوب خود را دفع کند (لنفی خلافه) و سپس آن را بر اساس تصور خود، ایجاد کند (لیکون الشیء نفسه

۱. به نظر می‌رسد که قاضی سعید به همین جهت است که «المعلمة» را مصدر تلقی کرده است، و نه اسم آلت.
 ۲. تعبیر «المعلمة بالشیء» می‌تواند اشعار به ذات اضافه بودن این گونه از علم مورد نظر امام (علیه السلام) داشته باشد، به تعبیر دیگر، علم مد نظر ایشان، علمی است که در آن میان عالم و معلوم یک نسبت حقیقی پیدا شده است و تحقق علم متوقف بر معلومی است که نسبتی حقیقی میان آن و عالم وجود دارد. این ادعا، ممکن است از این جهت مورد مناقشه قرار گیرد که در علم حضوری به خود، گفته می‌شود تغایر میان عالم و معلوم اعتباری است، اما ممکن است که در تعبیر «المعلمة بالشیء» این نحوه از تغایر هم ملحوظ باشد.

۳. بیان قاضی سعید قمی در مسئله ادراک، کاملاً رنگ و بوی دیدگاه فلوپین را در باب ادراک دارد.

بما نفی عنہ موجودا)، اما خداوند متعال، از یک سو، ضروری الوجود است و ذاتش بذاته اقتضای وجودش را دارد و از سوی دیگر، مانعی برای وجودش نیست تا آنکه نیازی به تصوّر خود و دفع موانع از وجود و کمال خود داشته باشد (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ج ۱۰: ۳۲۰).

۲-۱. نقد و بررسی

چنین تفسیری، از جهت طرح ساحتی پیش از وجود حقیقت ضروری الوجود، با ظاهر روایت همخوان نیست، و از جهت معنایی نیز طرح مسئله امکان علم معدوم به خود، بسیار سخیف است. علاوه بر این، سطح بالای معنایی محتوای گفت و گوی امام (علیه السلام) و عمران صابی، چنین تفسیر سخیف و ضعیفی را نمی پذیرد (ر.ک: مختاری نائینی، ۱۳۸۰: ۴۷۵).

۲-۳. تفسیرهای مبتنی بر عدم دلالت سؤال عمران صابی بر خودآگاهی خداوند متعال

۲-۳-۱. نفی معلومیت خداوند متعال برای غیر

محمدعلی حکیم شیرازی، گمان کرده است که پرسش عمران درباره آگاهی مخلوق از خداوند است و بر این اساس سخن امام رضا (علیه السلام) را تبیین کرده است. او بیان امام (علیه السلام) را بر پایه استدلال عدم امکان شناخت احاطه ای توسط ممکن الوجود توضیح می دهد. با این بیان که ذات الهی محدود نیست و چون غیر و هم کفوی ندارد، نیازی به تمییز و افتراق از دیگری ندارد. از سوی دیگر، چون سنخیت میان عالم و شیء معلوم، شرط تحقق علم است (لایمکن العلم بشیء الا بما یکون من المعلوم فی العالم) و میان واجب الوجود که حقیقت محض است و ممکن الوجود تناسبی وجود ندارد، پس ممکن الوجود نمی تواند به شناخت ذات الهی نائل گردد.

حکیم شیرازی، بر اساس دیدگاه عرفانی که ممکن الوجود حکایت محض است و میان حکایت محض و محکی عنہ تناسبی نیست و هم بر اساس دیدگاه فلسفی که ممکن الوجود، امکان و فقر است، به تبیین عدم تحقق «وجه جامع»^۱ میان ممکن الوجود و واجب الوجود پرداخته است (حکیم شیرازی، ۱۳۴۰، ج ۱: ۹۲-۹۳). ایشان در موضعی دیگر از نوشتار خود، بدون ورود به بحث از آگاهی، در صدد استنباط توحید وجودی عارفان از بیان امام (علیه السلام) بر آمده است. او بیان امام علیه السلام: «لم یکن هناک شیء یخالفه» را بدین نحو تفسیر می کند که در مرتبه ذات الهی، چیزی مخالف با او محقق نیست و حتی عدم هم در برابر وجود حق تعالی نیست، تا ثبوت او نیازمند به نفی مخالف باشد. در مقام ثبوت ذاتی، چون نفی در کار نیست، پس

۱. به نظر می رسد که گفتار حکیم شیرازی متأثر از ابن عربی در اوائل فتوحات باشد (ابن عربی، ج ۱: ۴۱).

اثبات هم نیست؛ چراکه هر چیزی که به وجهی، «اثبات» در ذاتش مدخلیت دارد، نفی هم برایش ثابت است و چنین امری، به حسب ذات موجود (موجود بالذات) نیست؛ به تعبیر دیگر، هر آنچه مخالف دارد، نبودن آن مخالف در ثبوتش مدخلیت دارد و حقیقت هستی نیست (همان، ۱۳۸۹، ج ۲: ۲۲۸).

۲-۳-۲. نقد و بررسی

پرواضح است که تحلیل پرسش و پاسخ بر اساس شناخت ممکن از واجب، خروج آشکاری از بافت مناظره در خصوص معلومیت خداوند متعال برای خودش است و مرجع ضمیر «ه» در «فی نفسه عند نفسه» به نادرستی به ممکن الوجود بازگردانده شده است. در بیان دوم حکیم شیرازی نیز به نادرستی محور بحث از «معلومیت» خداوند متعال به «موجودیت» او منتقل شده است.

۲-۴. تفسیر «الكائن» به مخلوق

برخی در خصوص پرسش عمران صابی: «هل كان الكائن معلوماً في نفسه عند نفسه» بیان کرده اند که ممکن است مقصود از «الكائن»، امور حادث و معلول باشد، و بر این اساس سه تفسیر ذیل برای سخن امام (علیه السلام) مورد احتمال قرار گرفته است:

۲-۴-۱. معلوم بودن مخلوقات برای خداوند از طریق صورت علمیه

این تفسیر، بر اساس ارجاع ضمایر موجود در «معلوماً فی نفسه عند نفسه» به خداوند متعال ارائه شده است. با این بیان که مقصود عمران، پرسش از معلوم بودن مخلوقات نزد (عند) خداوند، به توسط صورت حاصل از آن شیء در (فی) خداوند متعال بوده است. بر اساس این احتمال، حاصل پاسخ امام (علیه السلام) چنین است: در خصوص مخلوقات این گونه است که هر گاه مخلوقی اراده ساختن چیزی را کند، در ابتدا آن را در (فی) خود تصور می کند (المعلمة بالشیء)؛ به این دلیل که اولاً، از تحقق بخشیدن به هر آنچه اراده می کند، ناتوان است (محدودیت قدرت و اراده) و از سوی دیگر، امکان تحقق امور مخالف و معارض با امر مورد اراده او، وجود دارد (تحقق موانع خارجی)؛ پس، در ابتدا، امر مد نظر خود را به صورتی که هیچ معارضی در خارج نداشته باشد، تصور می کند و موانع موجود در تحقق خارجی آن را بر اساس تصویری که از امر مورد اراده اش دارد، برطرف می سازد (لنفسی خلافة)، تا آنکه شیء، به سبب نبود معارض در خارج، بتواند موجود شود (لیکون الشیء نفسه بما نفی عنه موجوداً). امام (علیه السلام) با بیان «لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ شَيْءٌ يَخَالِفُهُ فَتَدْعُوهُ الْحَاجَةُ إِلَيَّ نَفِي ذَلِكَ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ بِتَحْدِيدِ مَا عَلِمَ مِنْهَا» تبیین کرده

است که در مورد خداوند متعال، چنین فرایندی متصور نیست و ذات اقدس او به چنین تصور پیشینی نیاز ندارد؛ چراکه قدرتش بی‌نهایت و اراده‌اش نافذ است و نیز، موانع خارجی برای تحقق امر مورد اراده او، وجود ندارد «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». پس مقصود امام (علیه السلام) نفی علم الهی به شیء خارجی در پیش از خلقت نیست، بلکه نفی علم به آن، طبق گمان پرسشگر است (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ج ۱۰: ۳۲۱).

۲-۴-۲. نقد و بررسی

گفت‌وگویی میان امام (علیه السلام) و عمران صابی، از ابتدای آن، به روشنی گویای آن است که پرسش‌های عمران پیرامون خداوند متعال و وحدانیت اوست، چنان‌که خود بیان کرده که «فَلَمَّ أَقْعَ عَلَى أَحَدٍ يُثَبِّتُ لِي وَاحِداً لَيْسَ غَيْرُهُ فَأَيْمًا بِوَحْدَانِيَّتِهِ» و در سؤال خود را با یادکرد از خداوند با عنوان «الكائن الأول» چنین مطرح کرده است: «أَخْبِرْنِي عَنِ الْكَائِنِ الْأَوَّلِ وَعَمَّا خَلِقَ». پس، قراین درون متنی، به خوبی دلالت بر آن دارند که «کائن» نمی‌تواند به معنای مخلوق باشد. حتی اگر فرض کنیم، مقصود از «کائن»، مخلوق است، همچنان تفسیر یادشده، نادرست است؛ زیرا این تفسیر بر اساس معلومیت مخلوق، پیش از خلقت ارائه شده، حال آنکه، ظاهر پرسش عمران، مقید به معلومیت «مخلوق» پیش از خلقت نیست، بلکه نسبت به وقوع یا عدم وقوع خلقت، لابه‌شرط است و اطلاق دارد.^۲

۲-۴-۳. معلوم بودن مخلوقات برای خداوند به سبب عدم مغایرت با او

به گفته مختاری نائینی (۱۴۰۱ق)، برخی سخن امام (علیه السلام) را بر وحدت وجود صوفیان منطبق دانسته‌اند، با این بیان که مقصود از «کائن»، مخلوق حادث است، اما چون از جهتی متحد با صانع است، پس، میان آن و خداوند متعال، مغایرت مطلق و مخالفتی از جمیع جهات نیست و در نتیجه، آشکار بودن مخلوقات نزد خداوند، همان آشکاری خداوند برای خود است (مختاری نائینی، ۱۳۸۰: ۴۷۸).

۲-۴-۴. نقد و بررسی

همان‌طور که گذشت، مقصود از کائن، خداوند متعال است و این تفسیر، فارغ از صحت توحید

۱. بر اساس این تفسیر ضمیر «منها» در «ما علم منها» به شیء کائن باز می‌گردد و تأیید آن یا به لحاظ نفسیت الشیء (ما علم من نفس الشیء) است و یا از جهت، نفسیتی که به خداوند متعال باز می‌گردد، یعنی آنچه که از خود بدان آگاه شد (ما علم من نفسه تعالی).

۲. همچنین در خصوص تفسیر اول و اشکالات آن ر.ک: مختاری نائینی، ۱۳۸۰: ۴۷۵-۴۷۶.

وجودی مورد ادعای صوفیه و صحت تقریر مختاری نائینی از نظریه توحید وجودی، قابل قبول نیست.

۲-۴-۵. معلوم بودن مخلوقات برای خودشان

در این احتمال، ضمایر موجود در «معلوماً فی نفسه عند نفسه» به خود کائن، یعنی شیء حادث، باز می گردند، به این معنا که شیء حادث، پیش از آنکه وجود پیدا کند، آیا نزد خود و نه خداوند متعال معلوم بوده است؟ بر اساس این احتمال، پاسخ امام (علیه السلام) «إِنَّمَا يَكُونُ الْمَعْلَمَةُ بِالشَّيْءِ لِنَفْسِهِ خِلَافَهُ وَ لِيَكُونَ الشَّيْءُ نَفْسَهُ بِمَا نَفَى عَنْهُ مَوْجُوداً» این طور معنا می شود: شیء پس از عینیت یافتن، برای خود، به نحوی که ممتاز از غیر است، آشکار می گردد، ولی اموری که موجود نشدند، به حکم «لاتمايز في الاعدام»، در مرتبه عدم خود، تمایزی با دیگر امور عدمی ندارند، چه رسد به اینکه، هر عدمی نیاز به علم به تمایز خود از دیگری داشته باشد؛ حاصل آنکه، امتیاز عینی برای شیء، تنها پس از وجود آن محقق است؛ چراکه وجود و عینیت یافتن آن، نیاز به تمایز آن از امور مغایر با خودش از حیث ذات و تشخص دارد، اما امتیازی که میان اشیاء پیش از خلقت، در مرتبه علم الهی، محقق است به صورت امتیازی که در مرتبه وجود عینی و پس از خلقت دارند نیست؛ از این رو، لازم نیست که هر حادثی در موطن علم ربوبی و پیش از خلقت آنچنان که در مرتبه وجود عینی موجودات شعورمند به خود و تمایز خود از دیگری آگاهی دارند به خودش آگاهی داشته باشد (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ج ۱۰: ۳۲۱).

۲-۴-۶. نقد و بررسی

همان طور که گذشت، مقصود از کائن، خداوند متعال است؛ از این رو، چنین تفسیری به سان دو تفسیر پیشین، قابل قبول نیست و از سوی دیگر، نمی توان پذیرفت که عمران از علم اشیا به خود، قبل از تحقق عینی سوال کرده باشد و چنین سوالی در بافت مناظره، جایگاهی ندارد.^۱

۳. نتیجه گیری

بیان امام رضا (علیه السلام) درباره پرسش عمران صابی از معلوم بودن خداوند متعال برای خود، به سبب پاسخ منفی امام (علیه السلام)، در نگاه نخست شگفت آور می نماید و از همین رو در میان اندیشمندان امامیه بحث انگیز بوده است. در این نوشتار، دیدگاه دو دسته از شارحان روایت بررسی شد: نخست،

۱. همچنین در خصوص تفسیر اول و اشکالات آن ر.ک: مختاری نائینی، ۱۳۸۰: ۴۷۶.

کسانی که پاسخ امام (علیه السلام) را ناظر به نفی «اثبات خودآگاهی خداوند» دانسته‌اند؛ و دوم، کسانی که اساساً پرسش عمران را خارج از بحث خودآگاهی خداوند متعال تفسیر کرده‌اند.

دغدغه اصلی گروه نخست این است که تحقق چنین علمی، مستلزم تقیّد ذات الهی خواهد بود، در حالی که ذات الهی مطلق محض است. استدلال آنان بر این پایه استوار است که علم یا عین تمایز است و یا همواره ملازم با تمایز؛ و چون تمایز بدون قید تصور نمی‌شود، پس علم ذات به ذات، با اطلاق و بساطت واجب الوجود سازگار نخواهد بود. در برابر این رویکرد، لازم است مبنای آنان در تعریف حقیقت علم مورد تأمل قرار گیرد. بر پایه آنچه گذشت، اگر چنین مبنایی مستند به روایات باشد، از ظاهر روایات چنین امری به دست نمی‌آید؛ و اگر صرفاً حاصل تحلیل فلسفی است، باید در جای خود در برابر مبنای مشهور که علم را عین حضور می‌داند، سنجیده و ارزیابی گردد.

اما گروه دوم از شارحان که پرسش عمران و پاسخ امام (علیه السلام) را بی‌ارتباط با خودآگاهی الهی تلقی کرده‌اند، آشکارا از سیاق مناظره فاصله گرفته و در فهم ظاهر روایت دچار خطا شده‌اند.

منابع و مأخذ

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). **التوحید**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن سینا. (۱۳۷۶). **الالهیات من کتاب الشفاء**. تصحیح حسن حسن زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن کمونه. (۱۳۸۷). **شرح التلویحات اللوحیه**. تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: میراث مکتوب.
- ابن عربی، محیی الدین. (بی تا). **الفتوحات المکیة**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- احسائی، علی نقی بن احمد. (۱۴۲۸ق). **شرح رساله التوحید**. بیروت: شمس هجر.
- ایجی، عضدالدین گرگانی، میرسیدشریف. (۱۳۲۵). **شرح المواقف**. تصحیح بدر الدین نعلانی. قم: الشریف الرضی.
- آشتیانی، سیدجلال الدین. (۱۳۷۷). حاشیه بر آشتیانی، میرزاهمدی. اساس التوحید: مبحث قاعده الواحد و وحدت وجود. تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۸۱). حاشیه بر زوزی، ملاعبدالله. انوار جلیه. تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۷۸). **منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران**. قم: بوستان کتاب.
- بخاری، محمد بن مبارکشاه. (۱۳۵۳). **شرح حکمة العین**. تصحیح جعفر زاهدی. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
- تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹ق). **شرح المقاصد**. مقدمه و تحقیق و تعلیق دکتر عبد الرحمن عمیره. قم: الشریف الرضی.
- تنکابنی، حسین. (بی تا). **شرح مناظره امام رضا (علیه السلام) و عمران صابی**. نسخه موجود نزد استاد علی صدراپی خوئی.
- تنکابنی، سیدعلی. (۱۳۷۹). **حاشیه بر شرح الاربعین**. در ضمن قمی، قاضی سعید. شرح الاربعین. تهران: میراث مکتوب.
- توکلی طرقی، محمدهادی. (۱۴۰۳ الف). «خودآگاهی خداوند در بیانات امام رضا (علیه السلام)». **اندیشه دینی**. شماره ۹۰. صص: ۲۳-۴۲. doi: ۱۰.۲۲۰۹۹/JRT/۳۰۰۶/۴۹۵۹۳/۲۰۲۴
- _____ (۱۴۰۳ ب). «تحلیل سلب خودآگاهی از حق تعالی از منظر شارحان مناظره امام رضا (علیه السلام) و عمران صابی (رهیافت‌های مبتنی بر نفی گونه‌ای از خودآگاهی)». **جاویدان خرد**. ۲۱(۴۵). صص: ۹۷-۱۱۴.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۹). **ترجمه و تفسیر نهج البلاغه**. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حکیم شیرازی، محمدعلی. (۱۳۴۰). **لطائف العرفان**. تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۹). **لطائف العرفان**. ترجمه حمیدرضا صادقی. قم: آیت اشراق.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۳۷). **ایضاح المقاصد**. تهران: دانشگاه تهران.
- رازی، فخرالدین محمد. (۱۴۱۱ق). **المباحث المشرقیة فی علم الالهیات والطبیعیات**. قم: بیدار.

- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. مقدمه هانری کربن. چاپ سوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شهرستانی، عبدالکریم. (۱۳۶۴). *الملل والنحل*. به تحقیق محمد بدارن. قم: الشریف‌الرضی.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*. بیروت: دار احیاء التراث.
- فارابی، محمد. (۱۹۷۰). *الحروف*. تصحیح محسن مهدی. بیروت: دارالمشرق.
- قزوینی، عبدالنبی. (۱۴۰۷ق). *تتمیم امل الأمل*. قم: کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی.
- قمی، قاضی سعید. (۱۳۸۱). *الاربعینیات لکشف انوار القدسیات*. تهران: میراث مکتوب.
- _____ (۱۳۷۹). *شرح الاربعین*. تهران: میراث مکتوب.
- _____ (۱۳۷۸). *تعلیقات بر اثولوجیا*. در ضمن آشتیانی، سیدجلال‌الدین. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۴۱۵ق). *شرح توحید الصدوق*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کاتبی، دبیران. (۱۳۸۴). *حکمة العین*. تصحیح عباس صدری. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- لاهیجی، فیاض. (۱۳۸۳). *شوارق الالهام*. قم: موسسه الامام الصادق (علیه السلام).
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۲۳ق). *بحار الانوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مختاری نائینی، سیدبهاء‌الدین محمد. (۱۳۸۰). *شرح حدیث «عمران صابی»*. تصحیح علیرضا هزار در ضمن مهریزی.
- مدرس آشتیانی، میرزاهمدی. (۱۳۷۷). *اساس التوحید: مبحث قاعدة الواحد و وحدت وجود*. تهران: امیرکبیر.
- ملاحسن، (احتمالاً لبنانی). (۱۴۰۳ق). *تحفة الكمال*. مقدمه و تصحیح محمدسوری و مهدی عسگری. تهران: لوگوس.

References

- Aḥsā'ī, Alī Naqī ibn Aḥmad. (۲۰۰۷). *Sharḥ Risālat al Tawḥīd*. Beirut: Shams Hajr. [In Arabic]
- Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al Dīn. (۱۹۹۸). *Ḥāshiyābar Āshtiyānī, Mīrzā Maḥdī. Asās al Tawḥīd: Mabḥath Qā'idat al Wāḥid wa Waḥdat al Wujūd*. Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
- Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al Dīn. (۱۹۹۹). *Muntakhabāt ṭaz-Āthār i Ḥukamā yillāhī yī Ṫrān*. Qom: Būstān i Kitāb. [In Persian]
- Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al Dīn. (۲۰۰۲). *Ḥāshiyābar Zanūzī, Mullā 'Abd Allāh. Anwār Jalīyah*. Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]

- Bukhārī, Muḥammad ibn Mubārak Shāh. (۱۹۷۴). *Sharḥ Hikmatal 'Ayn*, ed. Ja'far Zāhidī. Mashhad: Intishārāt i Dānishgāh i Firdawsī. [In Arabic]
- Fārābī, Muḥammad. (۱۹۷۰). *Al Ḥurūf*. Ed. Muḥsin Maḥdī. Beirut: Dār al Mashriq. [In Arabic]
- Ḥakīm Shīrāzī, Muḥammad 'Alī. (۱۹۶۱). *Laṭā'if al 'Irfān*. Tehran: Dānishgāh i Tehran. [In Persian]
- Ḥakīm Shīrāzī, Muḥammad 'Alī. (۲۰۱۰). *Laṭā'if al 'Irfān*. Trans. Ḥamīd Riḍā Ṣādiqī. Qom: Āyat Ashrāq. [In Persian]
- Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. (۱۹۵۸). *Īdāḥ al Maqāṣid*. Tehran: Dānishgāh i Tehran. [In Arabic]
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al Dīn. (n.d.). *Al Futūḥāt al Makkīyah*. Beirut: Dār Iḥyā' al Turāth al 'Arabī. [In Arabic]
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. (۱۹۷۸). *Al Tawḥīd*. Qom: Daftar i Intishārāt i Islāmī. [In Arabic]
- Ibn Kammūna. (۲۰۰۸). *Sharḥ al Talwīḥāt al ilāhiyya*, ed. Najafqolī Ḥabībī. Tehran: Mīr āth i Maktūb. [In Arabic]
- Ibn Sīnā. (۱۹۹۷). *Al Ilāhiyyāt min Kitāb al Shifā'*, ed. Ḥasan Ḥasan zādah Āmulī. Qom: Daftar i Tablīghāt i Islāmī. [In Arabic]
- Ījī, 'Aḍud al Dīn Gurgānī, and Mīr Sayyid Sharīf. (۱۹۰۷). *Sharḥ al Mawāqif*, ed. Badr al Dīn Na'sānī. Al Sharīf al Raḍī. [In Arabic]
- Ja'farī, Muḥammad Taqī. (۲۰۰۰). *Tarjumah wa Tafsīr i Nahjal Balāghah*. Tehran: Daftar i Nashr i Farhang i Islāmī. [In Persian]
- Kātibī, Dabīrān. (۲۰۰۵). *Hikmatal 'Ayn*. Ed. 'Abbās Ṣadrī. Tehran: Anjumān i Āthār wa Mafākhir i Farhangī. [In Persian]
- Kulaynī, muhammad ibn yaqub. (۱۹۸۶). *Al-kāfī*. Tihrān: islamic library.
- Lāhījī, Fayyāḍ. (۲۰۰۴). *Shawāriq al Ilhām*. Qom: Mū'assasah yal Imām al Ṣādiq ('A). [In Persian]
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. (۲۰۰۲). *Biḥār al Anwār*. Beirut: Dār Iḥyā' al Turāth al 'Arabī. [In Arabic]
- Mudarres Āshtiyānī, Mīrzā Muḥammad Taqī. (۱۹۹۸). *Asās al Tawḥīd: Mabḥath Qā'ida tal Wāḥid wa Waḥdat al Wujūd*. Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
- Muktārī Nā'inī, Sayyid Bahā' al Dīn Muḥammad. (۲۰۰۱). *Sharḥ Ḥadīth 'Imrān Ṣabī*. Ed. 'Alī Riḍā Hazār. In: Mahrizī. [In Persian]
- Mullā Ḥasan (probably Lunbānī). (۱۹۸۳). *Tuḥfat al Kamāl*. Intro. and ed. Muḥammad Sūrī and Maḥdī 'Askarī. Tehran: Logos. [In Arabic]
- Qazvīnī, 'Abd al Nabī. (۱۹۸۷). *Tatimmah Amal al Āmil*. Qom: Kitābkhānah Āyatollāh M

ar'ashī Najafī. [In Arabic]

Qumī, Qāḍī Sa'īd. (۱۹۹۵). Sharḥ Tawḥīd al Ṣadūq. Tehran: Vizarati Farhang wa Irshād Islāmī. [In Arabic]

Qumī, Qāḍī Sa'īd. (۱۹۹۹). Ta'īlīqāt bar Uthūlūjiyā. In: Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al Dīn. Mu ntakhabāt az Āthārī Ḥukamāyi llāhīyi Īrān. Qom: Būstān i Kitāb. [In Persian]

Qumī, Qāḍī Sa'īd. (۲۰۰۰). Sharḥ al Arba'īn. Tehran: Mīrāth i Maktūb. [In Arabic]

Qumī, Qāḍī Sa'īd. (۲۰۰۲). Al Arba'īn ūyāt li Kashf Anwār al Qudsiyāt. Tehran: Mīrāth i M aktūb. [In Persian]

Rāzī, Fakhr al Dīn Muḥammad. (۱۹۹۰). Al Mabāḥith al Mashriqīyah fī 'Ilm al llāhiyyāt wa al Ṭabī'iyāt. Qom: Bidār. [In Arabic]

Shahraštānī, 'Abd al Karīm. (۱۹۸۵). Al Milā' wa al Niḥal. Ed. Muḥammad Badarān. Qom: al Sharīf al Raḍī. [In Arabic]

Shīrāzī, Ṣadr al Dīn Muḥammad. (۱۹۸۱). Al Ḥikmah al Muta'āliyah fī al Asfār al Arba'ah al 'Aqlīyah. Beirut: Dār Iḥyā' al Turāth. [In Arabic]

Suhrawardī, Shams al Dīn. (۱۹۶۰). Majmū'ah yi Muṣannafāti Shaykh Ishraq. Tehran: Pazhūhishgāhi 'Ulūmi Insānī wa Muṭāla'āti Farhangī. [In Persian]

Taftāzānī, Sa'd al Dīn. (۱۹۸۸). Sharḥ al Maqāṣid, intro., invest., and notes by 'Abd al Raḥmān 'Umayra. Qom: al Sharīf al Raḍī. [In Arabic]

Tavakoli, Mohammadhadi. (۲۰۲۴a). Khud Āgāhī yi Khudāwand dar Bayān āt Imām Riḍā ('A). Shiraz University, Andīshah yi Dīnī yi Shīrāz, No. ۹۰. doi: ۱۰.۲۲۰۹۹/JRT.۲۰۲۴.۴۹۵۹۳/۳۰۰۶ [In Persian]

Tavakoli, Mohammadhadi. (۲۰۲۴b). Taḥlīl i Salb i Khud Āgāhī az Ḥaqq

Ta'ālāz Manẓar i Shāriḥān i Munāẓarah yi Imām Riḍā ('alayhal salām) wa 'Imrān Ṣābī (Rah yāfthā yi Mubtanī bar Nafī yi Gūna ī az Khud Āgāhī). Jāvīdān Kherad, ۱۱۴-۹۷, (۴۵) ۲۱. [In Persian]

Tonkābunī, Ḥusayn. (n.d.). Sharḥ Munāẓarat Imām Riḍā ('alayhal salām) wa 'Imrān Ṣābī. Manuscript held by Prof. 'Alī Ṣadrā'ī Khū'ī. [In Arabic]

Tonkābunī, Sayyid 'Alī. (۲۰۰۰). Ḥāshiyā bar Sharḥ al Arba'īn, in: Qummī, Qāḍī Sa'īd. Sharḥ al Arba'īn. Tehran: Mīrāth i Maktūb. [In Arabic]



Investigating the Political Speech act of De'bel Khoza'i and its Impact on Promoting Razavi Culture Using the Theory of Pierre Ansart

Hassan Mjidi ¹

1. Assistant Professor, Department of Political Science, Imam Sadegh University, Tehran, Iran: h.majidi@isu.ac.ir

Article Info

Abstract

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
June 05, 2024

In Revised Form:
January 12, 2025

Accepted:
January 18, 2025

Published Online:
May 05, 2026

Language and its manifestation in speech and discourse, especially in a society whose people are famous for their literature and verbal art, cannot be free from political dimension and function. De bel Khozaee (256-148 AH) with a life span of nearly a century used speech and poetry to expand the culture of the Imams and Confront with the Abbasid political culture, and left behind an effective legacy. The present article, with a historical, descriptive, analytical approach and documentary method, seeks to present a vivid picture of the functions of the political speech act of De bel Khozaee, the poet of the Ahl ol-Bayt, during his long life, especially in the era of Imam Reza (AS). The theoretical framework of the present article is the relationship between language and ideology in the thought of Pierre Ansart (1922-2016). Based on his thought, language gives meaning and direction to political action. Language is an important tool for political actors to realize the act of rebellion and revolution or stabilization. The findings of this article show that De bel's political poetry, in the form of satire and criticism of the caliphs of the time, from the Umayyads to the Abbasids, and in the act of consolidation in the form of praise and lamentation of the Ahl ol-Bayt, and defense of their legitimacy, expressing the praise and lamentation of Imam Reza (a.s.), has made De bel famous in consolidating the Razavi culture with revolutionary action and preventing the dominance of the culture opposed to the Ahl ol-Bayt. De bel's poetic language depicts the legitimacy of the discourse of the Imamate, by depicting the legitimacy, competence, and at the same time the oppression of

Cite this The Author (s): Mjidi, H (2026). Investigating the Political Speech act of De'bel Khoza'i and its Impact on Promoting Razavi Culture Using the Theory of Pierre Ansart: Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 14, Issue 1, Spring 2026, Serial Number 53 – (31- 63)-

[DOI:10.22034/farzv.2025.487473.2042](https://doi.org/10.22034/farzv.2025.487473.2042)



[Publisher: University of Tehran Press](#)

the infallibles, may God bless them and grant them peace, and exposing the injustices, betrayals, inadequacies, and cruelty and injustice of the Abbasid rulers. . De bel's revolutionary action is in such a way that instead of a language full of mystery and obscurantism; By using clear and straightforward odes, he targeted a large audience in the vast Muslim lands of his time.

Kea Words:

De bel Khozaee , Imam Reza, political speech act, praise, humor, satire.

1. Introduction

The two poetic purposes of satire and satire have been widely used in the works of Shiite writers to question the Umayyads and Abbasids and break their hegemony. Among the writers and poets of this era, the role of . De bel Khozaee , a Shiite writer and traditionalist, is well-known in the history of Arabic literature. With a lifespan of nearly a century (98 years), he understood the Abbasid caliphs from Harun al-Rashid to Mutawakkil and from Imam Musa ibn Ja'far to Imam al-Askari (peace be upon him), but his direct connection and contact with Imam Reza (peace be upon him) has placed him among the pioneers of Razavi poetry; in such a way that in most books and literary prose texts in the Abbasid era, his famous ode Tayyah (an ode whose verses end with the letter "ta"), which was first recited in the presence of Imam Reza (peace be upon him); It is cited and in a way this poem is the most famous political poem of De bel Khozaee . The Imam's unprecedented appreciation of him and the efforts of the Abbasid caliphs to seduce and attract attention or eliminate him, indicate the importance and role of . De bel 's political poetry in this era. It seems that . De bel's political poetry is important in two aspects: to establish and promote the culture of the Imamate and to deviate from the Abbasid culture. This effort was in the form of praising and glorifying the Ahl ol-Bayt and proving their legitimacy and promoting their name, memory and qualifications on the one hand, and exposing the injustices and injustices and invalidating their beliefs and exposing the crisis of legitimacy of the Abbasid caliphs and their appointed leaders and governors in such a way that even at times, participation in political power and short-term acceptance of rule over cities such as Samangan in present-day Afghanistan or Aswan in Egypt did not prevent . De bel from playing this role. This effort of . De bel Khozaee was in the form of poems on the themes of Praise and lamentation of the Ahl ol-Bayt (praise of the deceased), praise of the Imams, epic expressions of the bravery of the Shiite greats, as well as rejection and negation of the Abbasid discourse, have been manifested in forms such as political satire and humor, as well as criticism of the Abbasid situation, personal characteristics, beliefs, and ideology.

2. Methodology

This article is written using a descriptive-analytical approach and documentary method. "In the documentary method, which is a qualitative method, the researcher tries to discover, extract, classify, and evaluate materials related to the research topic by systematically and regularly using documentary data. The documentary method is used in the criticism of schools and theories, as well as in the development of basic concepts and propositions of theories. The documentary method does not involve the researcher. The stages of documentary research used here are: 1. Selecting the topic, determining goals and questions 2. Exploratory studies and research background 3. Choosing a theoretical approach (theoretical framework) 4. Gathering sources, sampling and research techniques; systematic review; classification and conceptual tables 5. Re-evaluation process, writing and reporting (summarizing and presenting a point of view). Therefore, by applying this method and employing an analytical model derived from the theoretical framework of Pierre Ansart, the dimensions and functions of the political action of the De bel Khozaee as a revolutionary subject are analyzed.

3. conclusion

Language and its manifestation in speech and discourse, especially in a society whose people are famous for their literature and art of speech, cannot be free from political dimension and function. During the era of the pure Imams (peace be upon them), the expansion and promotion of the intellectual and religious heritage of the Ahl al-Bayt, the transmission of the hadith and speeches of the Imams during the difficult times of oppression of the Umayyad and Abbasid Caliphs, were political measures aimed at confronting the establishment of the Caliphs of the order and the survival of the essence and truth of the Islamic religion. In an era when artistic poems and speeches spread rapidly from language to language, carrying the burden of meanings and crossing borders, political poetry was exploited in the transmission of meanings by both the rulers and the revolutionary front. This article attempted to identify the efforts of De bel Khozaee al-Khuza'i, a master poet of the era of Imam Reza (peace be upon him), especially in protecting the Imamate; To review the political and verbal actions of De bel Khozaee, this pioneering poet in Razavi culture. Although De bel Khozaee's poetry collection includes many verses by collecting these poems, this article focuses more on the poems of the era of Imam Reza (AS). Although some historians of Arab literature have criticized the simplicity and simplicity of De bel Khozaee's poems, it can be said that De bel Khozaee's political poetry has a revolutionary mission and, instead of being a ceremonial art form, seeks epic and rebellion; and this is possible by creating meaning for a wide range of audiences; creating meaning and transmitting it to a wide range of audiences is preferable to literary arts and verbal arrangements. Therefore, De bel Khozaee, in his revolutionary

and rebellious act by satirizing the rulers of the time, and in his act of consolidation by promoting the culture of the Imamate and praising and lamenting the Ahl al-Bayt, used political poetry as a kind of political and revolutionary action in the service of his Shiite ideals and beliefs. Of course, his poems in praising and lamenting the Ahl ol-Bayt in the presence and in mourning for Imam Reza against the thousands of greetings and praises are the main factors in De bel Khozaee's political poetry's fame. Therefore, the results of this article can be summarized in several paragraphs: First, De bel Khozaee is a political and revolutionary activist who confronted the enemies of the Ahl al-Bayt with the weapons of poetry and speech. This revolutionary action of De bel Khozaee was used in the most influential literary methods of that time, especially suitable for the general audience, namely satire and satire. The spread and public reception of De bel Khozaee 's poetry is evidence of his influence on the spectrum of the general audience, and this is consistent with his revolutionary goal, which is to influence the masses and not necessarily literary circles. Explain that a reformer addresses the masses in the use of language, but a scholar targets a specific audience with his scientific language. Second, in establishing the culture of the Ahl al-Bayt, De bel Khozaee's political methods and approaches are in contrast to the Umayyad and Abbasid cultures. If the approach of the ruling power structure was to forget the Ahl al-Bayt and eliminate their discourse, De bel Khozaee , on the other hand, by using praise and lamentation, while keeping alive the name, memory, and virtues of the Ahl al-Bayt, exposed the injustices and oppressions that had been inflicted on them by both the Umayyads and the Abbasids. This approach of De bel Khozaee was effective both in fueling the crisis of legitimacy of the power structure and in reviving the culture of Imamate and guardianship. Third, the political approach of De bel Khozaee 's poetry was not limited to the emotion of sadness and anger, but while taking advantage of protest, he kept hope for the future alive in his poems by depicting the promise of a savior who wished to understand his era. This completes the threefold revolutionary movement of De bel Khozaee : rereading the past with an ideological approach, criticizing the present, and depicting the future. Such a reality has had a great impact on the permanence and permanence of De bel Khozaee's poetry as a committed and revolutionary poem, loyal to the legacy of the Infallibles. Therefore, De bel Khozaee's verbal productions not only "remembered the original ideals", criticized and exposed the injustices and betrayals" of the Umayyads and Abbasids; but also included a rebellious subject, produced a revolutionary collective identity, and produced the utopia of the Promised City.



بررسی کنش سیاسی گفتاری دعبل خزاعی و تأثیر آن در ترویج فرهنگ رضوی با استفاده از نظریه پی‌یر انسار

حسن مجیدی^۱

h.majidi@isu.ac.ir

۱. دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، تهران، ایران:

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت:	دعبل خزاعی (۲۵۶-۱۴۸ ق) با عمری حدود یک قرن خود از کلام و شعر برای بسط فرهنگ ائمه (علیهم السلام) و تقابل با فرهنگ سیاسی عباسی بهره گرفت و کارنامه مؤثری از خود برجا گذاشت. این مقاله با رویکرد تاریخی و توصیفی تحلیلی و به روش اسنادی در صدد ارائه تصویری گویا از کارکردهای کنش سیاسی گفتاری دعبل خزاعی شاعر اهل بیت (علیهم السلام) در زمان حیات طولانی خود به‌ویژه در عصر امام رضا (علیه السلام) است. چهارچوب نظری این مقاله رابطه زبان و ایدئولوژی در اندیشه پی‌یر انسار است. بر مبنای اندیشه وی، زبان به فعل سیاسی معنا و جهت می‌دهد. زبان، ابزار مهم عاملان سیاسی برای تحقق کنش شورش و انقلاب یا تثبیت است. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد شعر سیاسی دعبل در کنش شورش در قالب هجو و نقد خلفای جور، از امویان گرفته تا عباسیان و در کنش تثبیت در قالب‌هایی چون مدح و رشای اهل بیت (علیهم السلام) و دفاع از حقانیت آنان، بیان سجایای معصومین (علیهم السلام) و ستایش آیندگان به‌خصوص مدح و ستایش و رشای امام رضا (علیه السلام) دعبل را در تثبیت فرهنگ رضوی با کنش انقلابی و جلوگیری از چیره شدن فرهنگ مخالف اهل بیت (علیهم السلام) نامدار کرده است. زبان شعری دعبل، ترسیم‌کننده مشروعیت گفتمان امامت با ترسیم حقانیت، صلاحیت در عین مظلومیت معصومین (علیهم السلام) و افشای ناراستی‌ها، خیانت‌ها، بی‌کفایتی‌ها و ظلم و جور حاکمان عباسی است. کنش انقلابی دعبل به نحوی است که به جای زبان پر رمز و راز و دیرپاب، با بهره‌گیری از قصاید روشن و با صراحت بیان، مخاطبان بی‌شمار سرزمین پهناور مسلمانان عصر خود را هدف قرار می‌داده است.
تاریخ بازنگری:	
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	
کلیدواژه‌ها	دعبل، امام رضا (علیه السلام)، کنش سیاسی گفتاری، مدح، طنز، هجو.

استناد: مجیدی، حسن: (۱۴۰۵). بررسی کنش سیاسی گفتاری دعبل خزاعی و تأثیر آن در ترویج فرهنگ رضوی با استفاده از نظریه پی‌یر انسار. فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۴، شماره ۱، بهار ۱۴۰۵، شماره پیاپی ۵۳ - (۳۱-۶۳).

[DOI:10.22034/farzv.2025.487473.2042](https://doi.org/10.22034/farzv.2025.487473.2042)



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

۱. مقدمه

کوشش‌های نخست عباسیان برای کسب مشروعیت از اهل بیت (علیهم‌السلام) در تحریک ایرانیان برای براندازی حکومت اموی پس از تثبیت قدرت، مسیری متفاوت یافت. حذف و سرکوب خاندان پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و تلاش برای حذف گفتمان امامت و حاکم کردن فضای خفقان، سیاست عباسیان بعد از تثبیت قدرت بود. این سیاست با واکنش و مواجهه شیفتگان اهل بیت (علیهم‌السلام) مواجه شد. به دلیل اهمیت و نقش بی‌بدیل ادبا و شعرا در ایجاد اقلان و مقبولیت اجتماعی هم عباسیان برای مسلط کردن فرهنگ خود از علما، ادبا و شعرا درباری بهره‌گرفتند و هم شیعیان علاقه‌مند به معصومین (علیهم‌السلام) از میان ادبا و شعرا را به مقابله با آنان وا داشت. به دلیل وجه انقلابی و تقابلی شعر شیعی در این دوران می‌توان گفت شعر متعهد شیعی در مضمون، نوآوری داشته و عمدتاً قالب قصیده را برگزیده است. با نظر به اولویت هدف بر شکل، کاربرد الفاظ ساده و روان در شعر شیعی جریان دارد تا برای مخاطب زودیاب باشد. این ویژگی عمومی شعر سیاسی و سخنرانی سیاسی به‌طور عام است: سهولت و وضوح در عبارات و واژگان؛ چراکه هدف از ادب سیاسی، آسانی گسترش و انتقال و فهم برای تاثیرگذاری بر عموم مردم است (آینه‌وند، ۱۳۷۶: ۲۲).

هجو و طنز دو غرض شعری در آثار ادبای شیعی برای زیر سوال بردن امویان و عباسیان و شکستن هیمنه آنان کاربرد وسیعی داشته است. در میان ادیبان و شاعران این دوران نقش دعبل خزاعی ادیب و محدث شیعی، در تاریخ ادب عربی زبانزد است. وی با عمری حدود یک قرن (۹۸ سال) از هارون الرشید تا متوکل خلفای عباسی و از امام موسی بن جعفر تا امام عسکری (علیهم‌السلام) را درک کرد، اما ارتباط و تماس مستقیم وی با امام رضا (علیهم‌السلام) وی را در زمره پیشگامان شعر رضوی قرار داده است به نحوی که در بیشتر کتب و متون نثر ادبی در عصر عباسی به قصیده معروف تاییه وی (قصیده‌ای که با حرف «تا» ابیات آن پایان می‌پذیرد) که اول بار در حضور امام رضا (علیهم‌السلام) قرائت شد، استناد می‌شود و به‌نوعی این سروده معروف‌ترین شعر سیاسی دعبل است. قدردانی بی‌سابقه امام از وی و تلاش خلفای عباسی برای تطمیع و جلب نظر یا حذف وی حاکی از اهمیت و نقش شعر سیاسی دعبل در این عصر است. به نظر می‌رسد کارنامه شعر سیاسی دعبل از دو بعد حائز اهمیت باشد: حاکم کردن و ترویج فرهنگ امامت و واگرایی نسبت به فرهنگ عباسی. این کوشش در قالب مدح و ثنای اهل بیت (علیهم‌السلام) و اثبات حقانیت آنان و ترویج نام و یاد و صلاحیت‌های آنان از یک‌سو و افشای مظالم و ناراستی‌ها و بطلان عقاید و افشای بحران مشروعیت خلفای عباسی و سرکردگان و والیان منصوب آنان بوده است به نحوی که حتی در مقاطعی، مشارکت در قدرت سیاسی و پذیرش کوتاه مدت حکومت بر شهرهایی مانند سمنگان افغانستان کنونی یا آسوان مصر نیز مانع از این نقش‌آفرینی نبوده است. این کوشش دعبل در

قالب سروده‌هایی در مضامین مدح و رشای اهل بیت (علیهم‌السلام) (مدح درگذشتگان) مدح ائمه (علیهم‌السلام) بیان حماسی رشادت‌های بزرگان شیعه و نیز طرد و نفی گفتمان عباسی در قالب‌هایی چون هجو و طنز سیاسی و نیز نقد موقعیت، ویژگی‌های شخصی و عقاید و ایدئولوژی عباسیان متجلی بوده است. طنز سلاحی است که برخی شعرا در مقاومت به‌مثابه مظهری از نافرمانی در برابر ظلم و جور از آن بهره گرفتند و دعبل نیز از بهره‌گیری از این سلاح روی‌گردان نبود، بلکه حتی به جایگاه ویژه‌ای در شعر طنز سیاسی رسید و در ادب عربی با اسلوب طنز نقاد خود تأثیر بارزی گذاشت و در این فن شعری شاخص و پیشگام بود (طالبی قره‌شلاقی، ۱۳۹۱).

این مقاله درصدد است با شناخت کوشش‌های دعبل به‌خصوص در نقد و رویارویی با اموی و عباسی و حفاظت از امامت به‌ویژه در حیات سیاسی امام رضا (علیه‌السلام) به بازخوانی کارنامه این شاعر پیشگام در فرهنگ رضوی بپردازد. تمرکز مقاله بیشتر بر دو قصیده تائیه و قصیده رائیه (قصیده‌ای که با حرف «را» ابیات آن پایان می‌گیرد) خواهد بود. در بهره‌گیری از این ابیات عمدتاً از ترجمه تقی بینش (۱۳۴۶) و نیز ترجمه قلی‌زاده (۱۳۸۰) و محمدزاده (۱۳۸۶) استفاده شده است. پرسش اساسی این مقاله این است که کنش سیاسی و گفتاری دعبل خزاعی در کنش شورش بر ضد فرهنگ عباسی و در کنش تثبیت برای دفاع از اهل بیت (علیهم‌السلام) به‌خصوص خلق معنا و هویت شیعی و تثبیت فرهنگ امامت به‌ویژه فرهنگ رضوی و کوشش برای ترویج آن چگونه بروز یافت؟ این مقاله با رویکرد توصیفی تحلیلی و روش اسنادی نگارش یافته است. در روش اسنادی که روشی کیفی است پژوهشگر تلاش می‌کند با استفاده نظام‌مند و منظم از داده‌های اسنادی به کشف، استخراج طبقه‌بندی و ارزیابی مطالب مرتبط با موضوع پژوهش اقدام کند. استفاده از اصطلاح روش کتابخانه‌ای به جای روش اسنادی کاملاً تقلیل‌گرایانه است؛ زیرا اولاً در روش اسنادی می‌توان از اسناد غیرکتابخانه‌ای بهره برد؛ ثانیاً تکنیک‌های متعددی در روش اسنادی به کار گرفته می‌شود که بسیار روشمندتر از خواندن چند متن قابل دسترس در کتابخانه است (صادقی فسایی و عرفان‌منش، ۱۳۹۴). شیوه اسنادی روش مشترک پارادایم‌های مختلف است؛ هرچند در سنت پارادایم تفسیری ریشه دارد. مفاهیم نظریات درباره پدیده‌های اجتماعی در اسناد و متون بازتاب می‌یابد. روش اسنادی در نقد مکاتب و نظریه‌ها و همچنین بسط مفاهیم و گزاره‌های اساسی نظریات استفاده می‌شود. روش اسنادی، پژوهشگر را درگیر میدان نمی‌کند. مراحل پژوهش اسنادی که در اینجا به کار گرفته شده عبارتند از: ۱. انتخاب موضوع، تعیین اهداف و سوالات ۲. بررسی‌های اکتشافی و پیشینه پژوهش ۳. انتخاب رویکرد نظری (چهارچوب نظری) ۴. گردآوری منابع، نمونه‌گیری و تکنیک‌های بررسی منابع؛ مرور نظام‌مند؛ طبقه‌بندی و جدول‌های مفهومی ۵. پردازش ارزیابی مجدد، نگارش و گزارش (جمع‌بندی و ارائه نظر) (همان).

از این رو، با کاربست این روش و به کارگیری الگوی تحلیلی برخاسته از چهارچوب نظری پی‌یر انسار ابعاد و کارکردهای کنش سیاسی دعبل به‌منزله یک سوژه انقلابی واکاوی می‌شود.

۱-۱. پیشینه پژوهش

نگاهی به متون تحقیقاتی و پژوهشی نشان می‌دهد که ادیبان و مورخان و نیز محققان ادبیات عرب در گذشته کمتر به وجوه شعر سیاسی دعبل توجه نشان داده‌اند، اما در سالیان اخیر این آثار به‌ویژه در کشورمان بارزتر است. شاید بتوان گفت سرآمد این کوشش‌ها رساله دکتری طالبی قره قشلاقی است که با عنوان «دراسة الهجاء السیاسی فی شعر شعراء الشیعه فی العصر العباسی الأول» (السید الحمیری، دعبل الخزاعی، دیک الجن نمودجا) که هجو سیاسی در ادبیات شیعه دوره عباسی اول را بررسی کرده و روی سه شاعر شیعه تمرکز داشته و به وجوهی از شعر سیاسی دعبل پرداخته است. البته طالبی و همکاران در مقاله طنز سیاسی در شعر دعبل یا «السخریة السیاسیة فی شعر دعبل الخزاعی» به نحو متمرکزی به دعبل خزاعی پرداخته‌اند. قلی‌زاده (۱۳۸۰) در کتاب «دعبل خزاعی شاعر دار بر دوش» به سیر زندگانی و تشریح مهم‌ترین سروده وی یعنی تأییه معروف یا «مدارس آیات» پرداخته و رفتار شاعر با خلفای عصر خود را بررسی کرده است. پایان‌نامه «بررسی شعر اعتراض در دیوان بشار بن برد و دعبل بن علی الخزاعی» به بیان ادبیات متعهد و زیرمجموعه‌های آن، مانند شعر متعهد، موارد اعتراضی و شیوه بیان این گونه اشعار در دوره عباسی پرداخته است.

امیدوار (۱۳۹۱) در رساله دکترای تخصصی خود با عنوان «شناخت و نقد آماری سبک استعاره» (پژوهشی عملی بر اشعار دعبل خزاعی، شریف رضی و مهیار دیلمی) به شناخت تراکم زبان استعاری، گرایش مرکزی و دیگر گرایش‌های سبک استعاره مفهومی و نحوی و کشف چگونگی ارتباط میان استعاره‌های مفهومی و استعاره‌های نحوی در اشعار دعبل خزاعی، شریف رضی و مهیار دیلمی پرداخته است. نتایج این پژوهش نشان داده اشعار دعبل خزاعی با اختلافی چشمگیر، کمترین تراکم زبان استعاری را دارد. تراکم یاد شده بیانگر میزان گزینش شاعر از پدیده زبانی استعاره به هنگام تألیف متن شعری است. افزایش یا کاهش این تراکم تحت تأثیر عوامل گوناگونی قرار دارد. همچنان که گفته شد، ضرورت صراحت و استحکام کلام و نیز قابلیت فهم همگانی از جمله اهداف شعر سیاسی است که بهره‌گیری اندک دعبل از استعاره را موجب شده است. افتخاری و ابراهیمی (۱۳۹۲) در مقاله بینامتنیت قرآنی و روایی در شعر دعبل خزاعی روابط بینامتنی قرآن کریم با اشعار دعبل را نشان داده و معتقد است این شاعر شهیر از آیات و احادیث شریف نبوی در اشعارش بهره فراوانی برده است. این تأثیرپذیری مستقیم و غیرمستقیم بوده

است. اقبالی (۱۳۹۳) در رساله دکترای خود با عنوان «دیدگاه‌های ناقدان عرب درباره شخصیت و شعر شاعران برجسته شیعه» (کثیر عرّه، کمیت بن زید، سید حمیری و دعبل خزاعی) کوشیده است به نقد و تحلیل دیدگاه‌های ناقدان و مورخان درباره دعبل پیردازد و ارزیابی صحیحی از اتهامات وارد شده ارائه کند.

نیک‌منش (۱۳۹۱) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «بررسی محتوایی اسلوب رثا در اشعار کمیت، دعبل و محتشم کاشانی» می‌نویسد: شعر دارای اغراض مختلفی است و یکی از این اغراض، رثاست. رثا در واقع گریستن بر مردگان و مدح و تنای آنان و در برابر مدح که ستایش زندگان است قرار می‌گیرد. هدف از پایان‌نامه بررسی محتوایی اسلوب رثا و مقایسه نقاط قوت و ضعف در اشعار این سه شاعر ذکر شده است. در پژوهش «هجو شاعران مشهور عصر عباسی مانند بشار بن برد دعبل خزاعی» کوشش شده است تا با تعریف هجو و ویژگی‌های آن به پیدایش و دگرگونی آن در عصر عباسی پرداخته شود. موسویان نژاد (۱۳۹۰) در پایان‌نامه خود با عنوان اغراض شعری در دیوان دعبل خزاعی، موضوعات مختلفی از جمله هجو، مدح، رثا، غزل و فخر را مهم‌ترین اغراض شعری دعبل خوانده است. وی هجو را به چهار شاخه هجو نسب، هجو بخیل، هجو عیوب جسمانی و هجو سیاسی تقسیم کرده است. میرحسینی (۱۳۹۱) در مقاله جایگاه دعبل در شعر شیعی به معرفی شاعر، ویژگی‌ها و موافقان و مخالفان دعبل پرداخته و آثار دعبل را نیز برشمرده است. اگرچه وجهه شاعری شخصیت دعبل بیشتر زبازد است، اما میرحسینی تأکید دارد که کتاب تاریخ ادبای وی با نام طبقات الشعرا و نیز کتاب حدیثی وی نیز در خور توجه است.

محمدی و همکاران (۱۳۹۴) در مقاله بررسی تطبیقی سیمای امام رضا (علیه السلام) در شعر دعبل خزاعی و سید حمیدرضا برقعی کوشیده‌اند ضمن استخراج وجوه تشابه و تباین در نوع نگاه دو شاعر به امام رضا (علیه السلام) هنر زبان آن دو را در بیان سروده‌های رضوی بررسی کنند. این پژوهش بیانگر آن است که مفاهیم مشترک بسیاری همانند بیان شأن و مقام امام (علیه السلام)، امیدواری، حزن و اندوه، شفاعت خواهی و کرم و بخشندگی در شعر دو شاعر به چشم می‌خورد. البته همچنان که در پایان‌نامه رضایی (۱۳۹۰) با عنوان احتجاج مبتنی بر شریعت در شعر کمیت بن زید اسدی و دعبل بن علی خزاعی آمده است، شعر دعبل محدود به بیان عواطف و احساسات نیست و وی با احتجاجات خود نیز به دفاع از حق برخاسته است. همچنان که به نظر رضایی این احتجاجات چهار عنوان اصلی دارد که هر کدام در بردارنده زیر مجموعه‌ای هستند: مبانی احتجاج با استناد به عقل یعنی مخاطب قرار دادن عقل و دوستی اهل بیت (علیهم السلام) پاسخ به ادعای باطل ستمگران، دشمنی با ستمگران (استمداد از عنصر عاطفه، احتجاج به آیات قرآن) یعنی شایستگی اهل بیت

علیه السلام به خلافت و امامت، دوستی و مودت اهل بیت (علیهم السلام) پاسخ به ادعای باطل خلفای اموی و عباسی و هجو خلفای عباسی. گذشته از این آثار می‌توان به دیگر منابع پژوهش درباره دعبل اشاره کرد که در «راهنمای پژوهش درباره دعبل» اثر طالعی (۱۳۹۲) گردآوری شده است.

همچنان که پیداست غالب پژوهش‌های موجود درباره دعبل خزاعی بر وجه ادبی وی تأکید داشته و کمتر بر کنش سیاسی و گفتاری وی پرداخته‌اند. ضمن اینکه تحلیل کنش گفتاری وی بر اساس نظریه پی‌یر انسار نیز تاکنون صورت نگرفته و این دو ابعاد نوآورانه مقاله حاضر است.

۲. چهارچوب نظری: زبان و موقعیت انقلابی در اندیشه پی‌یر انسار^۱

پی‌یر انسار متخصص جامعه‌شناسی ایدئولوژی‌هاست. او ابتدا در فلسفه به تحصیل پرداخته و سپس دکترای خود را در جامعه‌شناسی تحت نظارت ژرژ گورویچ در دانشگاه سوربن گذرانده و از سال ۱۹۷۲ در دانشگاه مزبور به عنوان پروفیسور به کار مشغول است (<http://anthropology.8930/ir/node>). پی‌یر انسار به دنبال بررسی رابطه کنش‌های اجتماعی و مسئله معناست. وی در پی تحلیل نقش زبان در زندگی سیاسی است. پرسش این است که چگونه عاملان سیاسی با بهره‌گیری از زبان موجب بروز تغییرات اجتماعی می‌شوند؟ چگونه زبان را چون وسیله‌ای به کار می‌برند تا علیه قدرت سیاسی حاکم موضع‌گیری و علیه خصم پیکار کنند؟ با استفاده از زبان، جهانی نو تعریف کنند و پیروان خویش را به شکل‌گیری آن نوید دهند و بسیج کنند؟ از سوی دیگر چگونه همین عاملان در موقعیتی متفاوت از زبان در جهت خدمت به قدرت حاکم بهره می‌جویند و موجب تثبیت مناسبات اجتماعی می‌شوند؟ حس رضایت از وضع موجود را در پیروان بر می‌انگیزند و از آن در جهت تخفیف کشمکش‌ها استفاده می‌کنند؟ انسار معتقد است زندگی سیاسی مجموعه‌ای از اعمال و بیان‌هاست. در کلی‌ترین حالت، وی معتقد است زبان، ابزار خلق مشروعیت برای عمل سیاسی است و عاملان سیاسی از طریق زبان به‌عنوان ابزاری برای مشروعیت‌بخشی به کردارهای خویش بهره می‌برند. از نظر وی «هر عمل اجتماعی خواه همکاری باشد یا کشمکش به صورت ساختاری از طریق معانی و در قالب تبادل مفاهیمی که عمل مشترک یا رقابت را ممکن می‌سازد، جریان می‌یابد» (انسار، ۱۳۸۱: ۳۱). لذا زندگی سیاسی به تولید مداوم مفاهیم و یادآوری اهداف و مشروعیت‌بخشی به آن‌ها نیاز دارد و این‌ها تنها از طریق کلام و زبان به وقوع می‌پیوندد. زبان در موقعیت‌های متفاوت سیاسی قادر به ایفای نقش‌های گوناگونی است. مهم‌ترین این موقعیت‌ها عبارتند از: وضعیت شورش علیه قدرت حاکم و وضعیت تثبیت قدرت

1. Pierre Ansart

حاکم. در کنش شورش، زبان تنها وسیله مؤثر در دست گروه‌های مخالف قدرت مستقر است تا به وسیله آن هم از هیئت حاکمه وقت مشروعیت‌زدایی کنند و هم با تولید «سوژه شورشگر» و خلق «آرمان‌شهر موعود» به اعضا هویت واحد ببخشند و برای خویشتن مشروعیت کسب کنند. در کنش تثبیت، زبان یکی از مهم‌ترین ابزار لازم برای تثبیت وضع موجود، نظم‌بخشی به موقعیت جدید و باز تعریف سوژه و تغییر آن از سوژه سرکش به سوژه متعبد است. در این موقعیت، کلام با توجیه الگوهای جدید روابط، موجب مشروعیت‌سازی برای قدرت مستقر می‌شود. کارویژه کلام و زبان در زندگی سیاسی خلق معنا برای اعمال است و برای ارائه هر تحلیل سیاسی باید بر پیوند معنا و عمل توجه داشت.

می‌توان موقعیت اجتماعی عینی در نظر گرفت که طی آن یک حس مشترک و بالقوه «نارضایتی از وضع موجود» در میان عاملان اجتماعی و سیاسی (در اینجا دعبل) وجود دارد. هیچ امکان مادی و معنوی برای بروز و ظهور این حس وجود ندارد؛ زیرا کلیه امکانات در انحصار هیئت حاکم (در اینجا دولت اموی و عباسی) است. در این شرایط «زبان» تنها وسیله موجود برای بیان حس نارضایتی و تبدیل آن از قوه و انفعال به فعل و کنش سیاسی است. زبان با بهره‌گیری از «راهبرد نفی» به کلیه کنش‌های سیاسی علیه قدرت حاکم معنا می‌بخشد. در حقیقت، در این وضعیت تولید معنا برای عمل سیاسی از انحصار هیئت حاکم خارج می‌شود و در اختیار مخالفان قرار می‌گیرد. تولیدات کلامی مخالفان در ظاهر فقط شامل نقد و افشای بی‌عدالتی‌ها، یادآوری ایده‌آل‌های اصیل و بیان خیانتی می‌شود که از سوی طبقات حاکم صورت گرفته است، در حالی که این تولیدات کلامی در واقع کارویژه‌های اساسی‌تری را به انجام می‌رسانند و از این طریق منجر به خلق کنش شورش می‌گردد. آن کارویژه‌ها عبارتند از: تولید سوژه شورشگر. تولید هویت جمعی انقلابی و تولید آرمان‌شهر موعود.

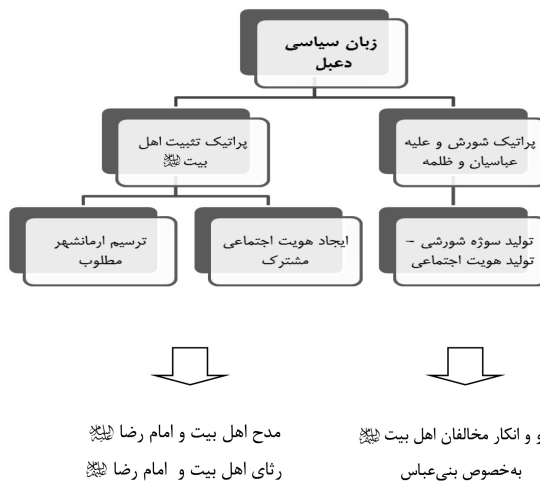
به‌طور خلاصه، کلام شورش با در هم شکستن کلیه دیوارهای منع، به نفی قوانین و سازمان‌ها و نظام‌ها و نظام معنایی مشروعیت‌ساز قدیم می‌پردازد و با بیان رنج‌ها و ستم‌های روا شده به مخالفان از سوی هیئت حاکم، آن را متهم به خیانت به ارزش‌های اصیل و انحراف از اصول عدالت می‌نماید و لذا تبعیت از آن را باطل می‌داند و به این ترتیب موجب برانگیختن خوی تهاجمی سوژه علیه دشمن می‌شود (همان: ۱۶۶).

در وضعیت شورش، عاملان اجتماعی با گسستن از عضویت در گروه‌های قدیمی به دنبال رد هر نوع تبعیت، سرسپردگی و وابستگی بر می‌آیند و به دنبال شکل دادن به یک گروه‌واره روشنگر هستند. می‌توان از شکل‌گیری یک «ما، شورشگران انقلابی» صحبت کرد. این حالت موجب

ایجاد هویتی جدید در برابر دشمن مشترک شده است (همان: ۱۵۷). چنین روابط اجتماعی زمینه‌ساز شکل‌گیری یک زبان جدید است.

مشروعیت‌آفرینی برای عمل انقلابی از طریق یادآوری پرآب‌وتاب جامعه‌ای که باید بنا کرد، صورت می‌گیرد. توانایی خلق معنا از سوی مخالفان بسیار مهم است؛ زیرا جای قضاوت‌های غیرصریح، انعطاف‌پذیر و شکوه‌آمیز را کلامی خشن می‌گیرد که دشمنان و مقاصد را با تصاویر ساده مشخص می‌کند. تولید اصطلاحات شورشگرانه و پرهیجان که آینده‌ای سرشار از رستگاری و عمل صالح را به پیروان وعده می‌دهد، به شکل‌گیری این آرمانشهر یاری می‌رساند. در این مرحله، کلام چند ویژگی منحصر به فرد دارد؛ اولین خصیصه این مفاهیم، بار شوق‌آمیز استثنایی آن‌هاست؛ بیان عاطفی ناشی از خشم و امید و بیم و هیجان که بی‌عدالتی‌ها، شوربختی‌ها و رنج‌های به جان خرید شده را یادآور می‌شود و با بیان راه حل‌ها، علت‌العلل این نارسایی‌ها را نظم اجتماعی موجود عنوان می‌کند (همان: ۱۵۳). در این مقاله به کنش شورشی دعبل در مقابله با فرهنگ اموی و ساخت دولت عباسی و کنش تثبیت دعبل در تحکیم و تثبیت گفتمان اهل بیت (علیهم‌السلام) پرداخته می‌شود. دعبل با نفی زندگی و گفتمان حاکم عباسی به تثبیت فرهنگ رضوی و شیعی کمک می‌کند؛ ولی وی در مقام یک انقلابی و نه مه‌ره نظام سیاسی حاکم، در وضعیت تثبیت نه در صدد تحکیم ایدئولوژی عباسی بلکه در صدد تثبیت گفتمان اهل بیت (علیهم‌السلام) است. ضمن اینکه هم‌مذهب و هم‌زبان در ایجاد معنای عمل اجتماعی و انقلابی دعبل نقش ایفا کرده است. اساساً در صدر اسلام زبان عربی و به‌خصوص شعر، اصلی‌ترین رسانه به شمار می‌آمده است.

نمودار ۱: چهارچوب تحلیلی



مدح اهل بیت و امام رضا (علیهم‌السلام)
رئای اهل بیت و امام رضا (علیهم‌السلام)

هجو و انکار مخالفان اهل بیت (علیهم‌السلام)
به‌خصوص بنی‌عباس

۳. دعبل خزاعی سوژه شورشی و انقلابی

دعبل بن علی بن رزین ابن عثمان بن عبدالرحمن بن عبدالله بن بدیل بن ورقاء عمرو بن ربیع بن عبدالعزی بن ربیع بن جزی بن عامر بن مازن بن عدی بن عمرو ربیع خزاعی است (چگنی، ۱۳۷۷: ۳۰؛ امینی، ۱۳۶۲: ۲۶۶). او در قصیده تائیه معروف خود هزار درهم از سکه ضرب شده با نام امام رضا علیه السلام دریافت کرد و حله‌ای از (امام) رضا علیه السلام و گفته شده اهل قم این حله را از او به سی هزار درهم خریدند (شوقی ضیف: ۳۲۱).

دعبل در زمان چهار معصوم شیعه حضرت امام کاظم، امام رضا، امام جواد و امام هادی علیهم السلام می‌زیست. شیخ کلینی ملاقات او را با امام رضا و امام جواد علیهم السلام در کتاب شریف اصول کافی نقل کرده است. ابن شهر آشوب گفته است که دعبل از اصحاب امام کاظم و امام رضا علیهم السلام بود. او از جمله شاعران محدث و محدثان شاعر به شمار می‌آید (قلی‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۸).

می‌توان قضاوت ادیبان و مورخان ادب عرب را درباره دعبل به سه دسته تقسیم کرد: مخالفان متعصب سنی که با تخفیف و تقلیل شعر دعبل، اتهاماتی نظیر دمدمی مزاجی، تعصب، هتاک و داشتن روحیه کاسبکارانه و جسارتگر خلفا متوجه دعبل کرده‌اند. موافقان عمدتاً شیعی دعبل، مقام و منزلت وی را به‌عنوان شاعر اهل بیت علیهم السلام و انقلابی شجاع دربار دستگاه ظلم و جور عباسی ستوده‌اند و به‌خصوص خلعت و پاداش امام رضا علیه السلام به وی را نشانه تصدیق وی از جانب معصوم دانسته‌اند. دسته دیگری از کسانی که درباره دعبل به قضاوت نشستند، به وی از دو منظر نگریده‌اند؛ از سویی توانایی‌ها و بلاغت شعر وی را که به کوتاه زمانی در زبان مردم جاری می‌شد، حاکی از نقش وی در ترویج و تقویت شعر عربی با الهام از شاعران گذشته دانسته و نتوانسته‌اند غنای ادبی وی را نادیده انگارند و از سوی دیگر بر وی انتقاداتی نیز وارد دانسته‌اند. از جمله اینکه کلام وی فاقد صنایع و آرایه‌های ادبی است و در هجو و تخطئه مخالفان خود بی‌رحمانه و منکوب‌کننده ظاهر شده است.

فاخوری، دعبل را بیش از هر چیز شاعر هجوگو می‌داند. از نظر وی هجای دعبل را سه عامل بود: یکی عامل روانی، چیزی بود که فاخوری با عناد از آن به کینه‌توزی نام می‌برد. فاخوری هم مانند شوقی ضیف مدعی است: کاسبی، عامل دیگر هجوهای دعبل است. عامل بعدی، سیاسی است. فاخوری می‌گوید دعبل در هجوهای خود دستگاه حکومت را از خلفا گرفته تا وزرا و پیروان مسالک سیاسی که خود به آن‌ها اعتقاد نداشت زیر ضربات می‌گرفت (الفاخوری، ۱۳۸۳: ۳۷۴).

محقق عرب عبدالکریم الاشتر (الاشتر، ۱۳۸۴: ۴۹۱-۵۰۷) در مقاله ارزشمند خود به گردآوری دیدگاه‌های قدما و معاصران دربارهٔ دعبل پرداخته و در نهایت، خود این دیدگاه‌ها را جمع‌بندی کرده است. روایت وی از دیدگاه‌های مختلف دربارهٔ دعبل خواندنی است: وی از احمد بن علی الانبار ادیب معاصر دعبل نقل کرده است که وی هجوکننده‌ترین مرد زمانه است. بختی دعبل را از استادش، مسلم بن ولید، شاعرتر می‌داند. ابن المعتز می‌گوید قصیدهٔ تأیید دعبل از خورشید مشهورتر و از جمله فاخرترین اشعار و مدایح دربارهٔ اهل بیت علیهم‌السلام است. ثعالبی می‌گوید دعبل، خلفا را یکی بعد از دیگری حتی نزدیکان و قبیلهٔ خود را نیز هجو می‌کرد. ابن شرف قیروانی دعبل را به دمدمی مزاجی متهم می‌کند که ممکن بود امروز کسی را مدح کند و فردا هم او را قدح. ذهبی می‌گوید او شاعر زمان خود بود (همان). دکتر محمد جابر عبدالعالی می‌گوید پرچمدار هجو در کوفه بعد از سقوط امویان در قالب طعن و سب و سخریه، دعبل الخزاعی است که طریقهٔ سب را برای ضربه زدن به دشمنانش به کار برد. ایلیا حاوی دربارهٔ دعبل می‌گوید با وجود خشونت و گستاخی که در هجو تند دعبل وجود دارد، دعبل در شعر عربی حماسه‌ای از حماسه‌های کرامت انسانی است؛ اما مسئلهٔ این است که دعبل در هجو خود از حد و مرز می‌گذرد و به نحوی که نزدیک است شهادت بدهیم وی کسی را هجو نکرده، مگر آنکه قبلا او را مدح کرده است (همان، ۵۰۷-۴۹۱). کمتر کسی از اطرافیان دعبل از هجو او مصون ماند چنان‌که وی حتی برادر و همسر خود را نیز هجو کرده است (دعبل، ۱۹۹۴: ۷۹). در مجموع باید گفت متأسفانه حتی بزرگ‌ترین ناقدان و ادیبان معاصر عرب چون طه حسین، شوقی ضیف، عمر فروخ و فاخوری با غفلت از این اصول و قواعد، گاه پا از دایرهٔ عدل و انصاف بیرون نهاده و شاعران مبارزی چون کمیت بن زید، دعبل خزاعی، سید حمیری، کثیر عزه، دیک الجن، مهیار دیلمی که همواره پرده از جنایات خلفا و سردمداران اموی و عباسی برداشته و در برابر فسق و فجور و نفاق و مظاهر ظلم و ستم به پا خاسته‌اند را افرادی فاسد و هرزه و سست ایمان جلوه داده‌اند (اقبالی، ۱۳۹۳). از این رو، همچنان‌که اقبال‌نشان داده است اگرچه نمی‌توان دربارهٔ شخصیت دعبل مدعی عصمت بود وی از نقدهایی در سلوک و رفتار و نیز به‌کارگیری برخی واژگان مصون نیست، اما بی‌شک عنصر غالب در شخصیت دعبل گرایش دینی و اعتقادی اوست. چنان‌که مسعودی نیز در مروج الذهب، گرایش و تعصب قومی دعبل را ذیل گرایش دینی او می‌داند چنان‌که وقتی کمیت به هجو یمنی‌ها سروده‌ای منتشر کرد دعبل پاسخ او را داد، اما گفت ما یمنی‌ها به یاری نبوت افتخار می‌کنیم (مسعودی، ۱۳۴۷: ۲۳۴-۲۳۵).

دعبل در زمان اقامت در بغداد جایگاه رفیعی یافت. وی در مدت کوتاهی به هارون الرشید نزدیک شد و از این فرصت برای شناخت درباریان و وزیران و امرا و قضات استفاده کرد و در مجالس

آنان شرکت کرد. این آشنایی برای نقد و هجو درباریان به کار دعبل آمد. در بغداد شعرایی مانند ابی‌نواس و مسلم بن ولید بودند که از دعبل بهره‌ها بردند (غفاری، ۱۳۸۸: ۱۰۹). می‌توان گفت دوران زندگی دعبل در بغداد در شکوفایی ادبی وی سهم اصلی را داشته است، ولی بعد از اینکه بر ضد او سعایت کردند و گزارش کردند که وی شیعه است مجبور به فرار از بغداد و راهی گرگان شد (زراقت، ۱۳۷۷: ۲۰۵). از آن پس دایم خانه به دوش و سرگردان در میان شهرها بود.

۳-۱. دعبل و کنش شورش و تثبیت

سروده‌های دعبل به‌طور خلاصه در دو بعد اساسی قابل دسته‌بندی است: ایجاد حس مشترک نارضایتی از وضع موجود یعنی حکومت عباسی و نامشروع بودن آنان در قالب افشای بی‌عدالتی‌ها، بیان خیانت‌ها و ظلم‌های آنان در قالب هجو و نقد گزنده و کوبنده و در یک کلام راهبرد نفی و از سوی دیگر راهبرد تثبیت با یادآوری ایده‌آل اصیل یعنی حاکمیت و حقانیت ائمه با بهره‌گیری از مدح و رثا دربارهٔ آنان و ایجاد غیریت‌سازی نسبت به خاندان ظالم عباسی است. به دلیل جو خفقان و استبداد برای وی هیچ امکان مادی و معنوی به جز شمشیر شعر برای بروز و ظهور این حس وجود ندارد؛ زیرا کلیه امکانات در انحصار هیئت حاکم است. در این شرایط زبان تنها وسیله موجود برای بیان حس نارضایتی و تبدیل آن از قوه و انفعال به فعل و کنش سیاسی است. زبان شعر دعبل با بهره‌گیری از راهبرد نفی به کلیه کنش‌های سیاسی علیه قدرت حاکم معنا می‌بخشد. در حقیقت، در این وضعیت، تولید معنا برای عمل سیاسی از انحصار هیئت حاکم خارج و در اختیار مخالفان یعنی دوستداران اهل بیت علیهم‌السلام قرار می‌گیرد. می‌توان گفت شعر دعبل تجلی تبری و تولی در عقاید اساسی شیعه است؛ یکی از ارکان اصلی مذهب تشیع، تولی و تبری است که مصادیق اولیه و مضیق آن عبارت از حب و ولای اهل بیت و بیزاری و تبری از دشمنان ایشان است و شیعیان بر این عقیده‌اند و فرزندان آنان از خردسالی با این فکر رشد و نما می‌یابند و نشانه روشن یک شیعه همین است. ما این گونه تربیت را در روش دعبل و در اشعار او به وضوح می‌بینیم (شیخ الرییس کرمانی، ۱۳۹۴).

۳-۲. کنش شورشی و راهبرد نفی

طنز سیاسی در شعر دعبل در عرصه دفاع وی از اهل بیت علیهم‌السلام و هجو عباسیان است. این نکته متأثر از فضای فاسدی بود که او را به معارضة و تضاد با عباسیان کشاند. زمان‌شناسی وی در آن دوران از مهم‌ترین علل گرایش دعبل به شعر طنز است و دعبل در این راه برای تأکید بر مفاسد عباسیان به غلظت رو آورد و طنز در شعر او صنعت و تکنیک بارزی بود که ترجمان موضع سیاسی

دعبل بود. هر چند شعر او بیان احساسات وی نیز به حساب می‌آمد، اما هدف اصلی او از شعر، بیدار کردن جامعه برای ایستادگی در برابر حاکمان سرکش بود. شاعر در شعر طنز سیاسی خود برای رسیدن به این هدف بر نقاط متعددی متمرکز شد. گاه از زبان تهدید بهره می‌گرفت گاه از استدلال و گاهی از احتجاج و در بعضی اوقات از شکل داستانی یاری می‌جست. طنز سیاسی نزد دعبل به دلیل بهره نگرفتن از عنصر خیال، خالی از زیبایی‌ها و آرایه‌های ادبی است. البته شعر با استفاده از تصویرسازی از خشکی و جمود هم دور است و این همه وی را در هجو انقلابی موفق ساخت (طالبی و ایروانی‌زاده، ۱۳۹۱: ۲۰). این ویژگی انقلابی بودن در تقابل با ظلم زمانه برخوردار از عاطفه و احساس و شور، سینه ملتهب و قریحه‌ای وقاد، پیروی از مکتب اهل بیت و مقابله با سکوت و رفاه طلبی از مکتب اهل بیت و مقابله با سکوت و رفاه طلبی بود. از وی نقل شده که وی ۶۰ سال دارش را بر دوش می‌کشید (آذرشب، ۱۳۹۲: ۱۵۰). البته دعبل سلب حق اهل بیت (علیهم‌السلام) در سقیفه را به‌نوعی سرمنشأ سلب حقوق ائمه (علیهم‌السلام) می‌داند و بر مشروعیت‌زدایی از سلب کنندگان این حق تاکید دارد در قصیده تائیه می‌گوید:

و ما سهلت تلك المذاهب فيهم
على الناس الايبعة الفلتات

(مجلسی، ۱۳۹۵: ۱۱۵)

(این مذهب‌ها و بدعت‌ها در میان ایشان به هم رسیده است. کار را بر مردم آسان نکرد که مگر بیعت باطلی که بی‌تأمل و تدبیر (فلته) کردند و به آن چسبیدند و گفتند ما نمی‌توانیم بیعت را به هم زنیم و آن بیعت را اجماع نام کردند و در نظر مردم مشتبه گردانیدند.)

در بیتی دیگر می‌گوید:

و ما قيل اصحاب السقيفه جهرة
بدعوى تراث فى الضلال بتات

(مجلسی، ۱۳۹۵: ۱۱۷)

(گفتار آن‌ها که در سقیفه بنی ساعده به آواز بلند با انصار معارضه می‌کردند؛ بلند مرتبه نبود آن‌ها که دعوای میراث حضرت رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) کردند به سبب گمراهی و گفتند ما خویشان آن حضرتیم.) علامه مجلسی این گونه این بیت را شرح می‌کند که اگر میراث و خویشاوندی پیامبر برای اصحاب سقیفه؛ اسباب ادعای خلافت است؛ خویشاوندی حضرت علی ابن ابیطالب (علیه‌السلام) با پیامبر که بارز تر بود (همان).

در این قصیده عدم مشروعیت بیعت سقیفه، تبعات آن و نیز عدم مشروعیت خلفای ثلاثه،

اموی‌ها و عباسی‌ها به‌طور روشن اظهار شده و اثبات وصیت پیامبر نسبت به خلافت علی (علیه السلام) و فرزندان او، طبق معتقدات شیعه اثنی عشریه و اعتقاد به ظهور حضرت مهدی (علیه السلام) و عشق‌ورزی به اهل بیت (علیهم السلام) بیان شده و مظلومیت و ذکر مصائب ایشان، در قالب اشعاری روان و منسجم عرضه شده است (شیخ الرییس کرمانی، ۱۳۹۴). پس از نقد جدی واقعه سقیفه هجو و نقد امویان رویکرد دیگر شعر سیاسی دعبل را آشکار می‌کند.

در قصیده‌ی راثیه می‌گوید:

خلفتموه علی الابناء حین مضمی خلافة الذئب فی أبقار ذی بقر

(ای بد مردمان چون پیامبر چشم از جهان فرو بست شما بر فرزندان‌ش خلافت کردید. شما همچون گرگ بر گوسفندان، خلافت مردم را در دست گرفتید.)

دعبل به جز زیر سوال بردن مشروعیت غاصبان خلافت، ستمگری و کیته‌توزی امویان را یادآور می‌شود:

ابناء حرب و مروان و أسرتهُم بنو معیط و لاة الحقد و الوغر

(فرزندان حرب (پدر ابوسفیان) و مروان و خانواده آن‌ها و بنی معیط و همه حاکمانی که کینه‌توز و ستمگرند.)

قوم قتلتم علی الإسلام اولهم حتی اذا استمکنوا جازوا علی الکفر

(دیوان دعبل، ۱۹۹۴: ۷۷)

(فرزندان بنی‌امیه همان قومی هستند که شما [عباسیان] با بهانه کردن اسلام، سران آن را کشتید، ولی چون چیره شدند از روی کفر به انتقام‌جویی و خون‌خواهی برخاستند.)

اگرچه بخش مهمی از اشعار سیاسی دعبل در هجو و نقد امویان است، اما زبان وی در نقد عباسیان تیزتر است؛ چراکه آن‌ها در ابتدا برای مسلط شدن بر مسلمانان و ساقط کردن امویان، ادعای دوستی اهل بیت را مطرح کردند. دعبل آن‌ها را فاقد عذر می‌داند:

أری بنی امیة معذورین إن قتلوا ولا أری لبنی العباس من عذر

(همان: ۷۶)

(بنی‌امیه اگر فرزندان پیامبر و اهل بیت او را بکشند، آن‌ها را در این کار معذور می‌بینم، ولی در مورد بنی‌عباس عذر و دلیلی نمی‌بینم.)

۳-۲-۱. هجونی عباس

تلاش برای گرفتن اهرم و بهانه ارتباط و نزدیکی با اهل بیت (علیهم السلام) که عباسیان در ابتدا کوشیدند با توسل بدان بر قدرت تکیه زنند از جمله محورهای ثابت اشعار هجونی دعبل بر ضد بنی عباس است مثلاً وی می گوید:

و عاتت بنو العباس فی الدین عیثه
تَحَكَّمْ فیه ظالمٌ و ظنین

(فرزندان عباس نیز در دین فسادی عظیم به پا کردند. حکومتی فاسد که در آن هر انسان ظالم و مشکوکی به داوری و حکم کردن در میان مردم اقدام کرد.)

دعبل، هارون الرشید، مامون، ابراهیم ابن المهدی و معتصم را هجو کرد (رمضان و عبدالجواد، ۱۳۷۳: ۷۴).

۳-۲-۲. هجو هارون الرشید

در برخی متون تاریخی گفته شده که دعبل اولین ارتباطش با هارون الرشید بود. حتی مرزبانی خراسانی می گوید که وی از هارون تحفه و صله نیز دریافت کرد (مرزبانی خراسانی، ۱۴۱۳ ق: ۹۶)، اما بعد از مرگ وی با دیگر خلفا تماسی نداشت؛ چراکه تعصب علوی داشت و به امامت آن‌ها قائل بود و با غم و ناراحتی آنان همدلی نشان می داد و عباسیان و امویان را هجو می کرد و مابقی عمرش را در ترس و تعقیب و گریز روبه‌رو بود (نظام‌زاده تهرانی، ۱۳۷۸).

وسمورشیدا لیس فیهم لرشده
وما ذاک مامون و ذاک امین

(لقب رشید برای خود برگزیدند در حالی که هیچ یک به رشد نرسیدند.)

اتعجب للجلال ان یتخیفوا
معالم دین ... و هو مبین

(از مردان بی‌خردی تعجب می‌کنم که اصول دین را انکار می‌کنند در حالی که دین خدا بارز است.)

(آذرشب، ۱۳۹۲: ۱۵۳)

دعبل تقابل خیر و شر را در یک بیت آنجا عیان می‌کند که هارون الرشید را شرورترین انسانی معرفی می‌کند که حتی نزدیکی قبر او با قبر امام رضا (علیه السلام) نیز از شرارت او نمی‌کاهد و این از عبرت‌هاست:

قبران فی طوس خیر الناس کلهم
و قبر شرهم هذا من العبر

(دیوان دعبل: ۷۷)

(دو قبر در طوس است؛ یک قبر متعلق به بهترین مردم [امام رضا] و دیگری متعلق به بدترین آن‌ها [هارون الرشید] و این مایه عبرت و درس آموزی است.)

ما ینفَعُ الرِّجْسُ من قَرَبِ الزَّكِيِّ وَلَا
عَلَى الزَّكِيِّ بِقَرَبِ الرِّجْسِ من ضَرِّ

(دیوان دعبل: ۷۷)

(انسان پلید و کثیف از نزدیک بودن به این شخص پاک، سودی نمی‌برد و این انسان شریف نیز به خاطر نزدیک بودن به این شخص پلید و ناپاک، ضرری نمی‌رسد.) شوقی ضیف این نظر دعبل را رد می‌کند و می‌گوید رشید که یک سال حج می‌رفت یک سال می‌جنگید. پلید نبود طاهر بود! شوقی ضیف اخلاص دعبل را هم زیر سوال می‌برد و می‌گوید ابوالعلا در تشیع وی تشکیک کرده و گفته او صادق نبوده بلکه از این راه کاسبی می‌کرده است! (شوقی ضیف: ۳۲۱).

۳-۲-۳. هجو مامون

دعبل مامون را نیز هجو کرد. در سروده‌ای می‌گوید:

أیسومنی المأمون خطة عاجز
أو ما رأی بالأمس رأس محمد

(مرزبان خراسانی، ۱۴۱۳: ۹۷؛ دیوان دعبل، ۱۹۹۴: ۶۴)

(آیا مامون با من همچون مردم نادان رفتار می‌کند مگر دیروز سر بریده برادرش محمد [امین] را ندید.)

مامون وقتی هجو او و وزیرانش را شنید خندید از آنجا که طاهر ذوالیمینین سردار ارتش مامون در نبرد با برادرش امین بود و طاهر کسی بود که از موالی قبيله دعبل خزاعی بود این گونه سرود:

انی من القوم الذین سیوفهم
قتلت اخاک و شرفتک بمقعد

(مرزبان خراسانی، ۱۴۱۳ ق: ۹۷).

(من از قومی هستم که شمشیرهایشان برادرت را کشت و تو را به جایگاه شریف رساند.) همان قومی که طلسم گمنامی‌ات را شکست و از خاک مذلت رهایت کرد. حتی این دوستی و آشنایی هم برای مصون ماندن طاهر از هجو سودی نبخشید و لذا طاهر را با تیر زهرآگینی نواخت از تیرهایی که بسیاری را با آن هدف می‌گرفت. از آنجا که طاهر یک چشم بود و به دلیل جنگیدن با هر دو دستش طاهر ذوالیمینین خوانده می‌شد (شوقی ضیف: ۳۲۲)، دعبل درباره او سرود:

دو دست یک چشم یک چشم کم و دستی زیاده دارد!

دعبل هجو مامون را این گونه ادامه می دهد:

و شادو بذکرک بعد طول خموله واستنقذوک من الحضيض الاهد

(دیوان دعبل، ۱۹۹۴: ۶۵)

(نام و یاد تو را پرآوازه کردند بعد از دوره طولانی خاموشی و تو را از حضيض ذلت نجات دادند.)

بعد از اینکه مامون این بیت را شنید، برآشفته و گفت: زشت تر از روی دعبل در دنیا نیست. چگونه او و قومش مرا از حضيض ذلت نجات دادند در حالی که من در دربار خلافت پرورش یافتم من خلیفه و فرزند خلیفه و برادر خلیفه هستم (دیوان دعبل، ۱۹۹۴: ۶۵).

برخی دیگر از مورخان نیز بر این اعتقادند که چون مأمون حضرت رضا (علیه السلام) را به ولایت عهدی برگزید و لباس سیاه را که شعار عباسیان بود، به لباس سبز که شعار علویان بود تبدیل کرد و به آن ها روی خوش نشان داد، دعبل موقتاً از هجو عباسی ها ساکت ماند و چون مأمون مجدد، بعد از شهادت حضرت رضا (علیه السلام) لباس سبز را به همان لباس سیاه که شعار عباسیان بود، بدل کرد و با علویان از در دشمنی و آزار درآمد، دعبل هجو آنان را از سر گرفت و رجال دولت عباسی و به خصوص معتصم و متوکل را به شدت هجو کرد (شیخ الرییس کرمانی، ۱۳۹۴).

۳-۳. کنش و راهبرد تثبیت

در کنش تثبیت، همت دعبل بر آن بود تا با زنده نگه داشتن سخن و یاد ائمه (علیهم السلام) و تاکید بر حقانیت ایشان به تثبیت و ترویج گفتمان امامت و مقابله با فراموشی آن بپردازد. این امر با مدح ائمه و اثبات حقانیت آنان چه با احتجاج و چه با عاطفه انگیزی دنبال شد. به طور کلی می توان گفت مضامین مهم ادب شیعی در ادب عرب دوره اموی و عباسی پاسخگویی به افتراهای مخالفان و شرح مظالم حکام و ذکر مصائب و مرثی اهل بیت (علیهم السلام) و دفاع از حقوق ایشان است. شاعران شیعه با سبکی ناقد و با بهره گیری از استدلال و با اقتباس از قرآن و احادیث نبوی اثری نافذ در ذهن و افکار مخاطبان خود برجای گذاشته اند و با استفاده از استدلال و براهین منطقی و متخذ از قرآن و احادیث همواره به دفاع از اهل بیت عصمت و طهارت و پیروان ایشان در برابر دشمنانشان می پرداختند. کمیت اسدی از شاعران شیعی دوره اموی است که برای اولین بار باب احتجاج را در ادب عربی گشود و دعبل بن علی خزاعی نیز از شاعران شیعی دوره عباسی است که شعرش را به شیوه احتجاج و برهان سروده است (رضایی، ۱۳۹۰: ۴). از این رو می توان گفت در کنش تثبیت

دعبل هم احساس و عواطف مخاطبان و هم عقل و خرد و باورهای آنان را در اثبات حقانیت امامت و خاندان اهل بیت (علیهم‌السلام) هدف قرار داده است.

۱-۳-۳. مدح اهل بیت (علیهم‌السلام)

دعبل ۲۴ قصیده دارد که مشتمل بر هفت قصیده درباره حضرت امیر، دو قصیده درباره امام حسین (علیهم‌السلام)، شش قصیده مستقل یا ضمنی در خصوص امام رضا (علیهم‌السلام) و قصایدی در خصوص اهل بیت (علیهم‌السلام) می‌شود. علی (علیهم‌السلام) در دیوان دعبل، نماد شجاعت، ایمان (مظلومیت)، پاکی، کرم به‌عنوان نمونه، دعبل به غصب کردن حق آن حضرت در امر خلافت و مظلومیت ایشان اشاره می‌کند و بیعت غاصبان را از بدترین بیعت‌ها می‌داند (نائمی، ۱۳۸۸: ۱۳۴).

۲-۳-۳. اثبات حقانیت امام علی (علیهم‌السلام)

اخى خاتم الرسل المصطفى من القدى
و مفترس الابطال فى الغمرات
(آن امام برادر آخر پیغمبران بود و از هر بدی پاکیزه بود که به خاطر خدا در جنگ‌های عظیم درنده شجاعان بود.)

فان جحدوا كان الغدير شهيده
و بدر و احد شامخ الهضبات
(پس اگر خلافت و استحقاق امامت او را انکار کنند، نص روز غدیر که در عالم مشهور است، گواه اوست و جواب‌های او در جنگ بدر و احد که کوه‌های بلند دارد شاهد استحقاق خلافت اوست.)
دعبل خزاعی با مستندات تاریخی و با دلایل نقلی برگرفته از قرآن و حدیث به اثبات حقانیت امام علی (علیهم‌السلام) در وصایت بعد از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) می‌پردازد و غدیر و یوم الدار و لیله المبیت را یاد آور می‌شود:

سقىا لبيعه احمد و وصيه
اعنى الامام ولينا المحمدا
(سیراب باد کسی را که با احمد و وصی او یعنی امام ولی ستوده ما بیعت می‌کند.)

اعنى الذى نصر النبى محمدا
قبل البريه ناشئا و وليدا
(منظور کسی است که پیامبر را قبل از همه یاری داد.)

و هو المقيم على فراش محمد
حتى وقاه كائدا و مكيدا
(کسی که به جای پیامبر خوابید تا جایی که او را از مکرها و حيله‌ها ننگه داشت.)

(شوقی ضیف: ۳۲۱؛ دیوان دعبل، ۱۹۹۴: ۷۱).

۳-۳-۳. مدح امام رضا (علیه السلام)

دعبل با ترسیم دوگانه خیر و شر به ترسیم و ترویج خوبی‌ها، درستی‌ها و فضایل در امام رضا (علیه السلام) می‌پردازد:

بک العلم والتقوی بک الحلم والحجی بک الدین والدنیا وانت ضمین

(در تو دانش و پرهیزگاری و صبر و ذکاوت و دین و دنیا نهفته است و تو نگه‌دارنده و حافظ آن هستی.)

له سمحاء تغدوا کُلَّ یوم بنائله و ساریه تطوف

(امام رضا (علیه السلام) دستان کریم و بخشنده‌ای دارد که همچون ابرهایی پرباران در طول شبانه‌روز تا صبح می‌بارد.)

امام هدی لله یعمل جاهدا ذخیره التقوی و نعم الذخائر

(امامی که هدایتگر به سوی خداست که مجاهدانه می‌کوشد ذخایر او تقواست و چه خوب ذخیره‌هایی.)

علیم بما یاتی، اَبی، موفق مبیر لاهل الجور، للحق ناصر

(آگاه به آنچه پیش می‌آید، بزرگوار و پیروز است برای ستمگران نابودکننده و برای حق یاری‌رسان است.)

(دیوان دعبل الخزاعی، ۱۹۹۴: ۷۳)

۳-۳-۴. رثای اهل بیت (علیهم السلام)

مرثیه در لغت گریستن بر مرده و ذکر محامد وی و تاسف از درگذشت او را می‌گویند از آنجا که سرودن شعر، رابطه مستقیمی با قوه عاطفه انسان دارد و به دلیل حس و حالی که در سوگ عزیزان بر آدم مستولی می‌شود، باید مرثیه را یکی از بزرگ‌ترین مضمون‌ها برای شعر دانست. برخی صاحب‌نظران مرثیه را در عربی مقدم بر ادبیات پیش از اسلام دانسته‌اند. منشأ رثا در ادب عربی را باید در روابط و قبایل و منازعات آن‌ها جست‌وجو کرد (ازدرفایقی، ۱۳۸۹: ۵۵). با ظهور اسلام مرثیه بر شهدای احد و بعد شهدای کربلا از حیث مضامین و اهداف اوج گرفت. بزرگ‌ترین مرثیه‌سرای ادب عربی را باید دعبل خزاعی دانست که مرثیه‌سرای بسیاری برای شهدای کربلا و شهدای خاندان اهل بیت سروده است (همان).

مدارس آیات خلت من تلاوه و منزل وحی مفتقر العرصات

(و آن خانه‌ها محل درس گفتن آیات قرآن بود که اهل بیت رسالت در آن‌ها تفسیر آیات می‌فرمودند و اکنون به سبب کید مخالفان خالی شده‌اند و اکنون عرصه‌های آن از هدایت و عبادت خالی و ویران شده است.)

این اماکن مقدس در بیت بعد بر شمرده شده است:

لآل رسول الله بالخيف من منى و بالبیت والتعريف و الجمرات

(آن خانه‌ها از آل رسول خدا بود صلوات .. علیهم در خیف یعنی مسجد منا و در خانه کعبه و در عرفات و در جمرات.)

رثای دیگر شهدای اهل بیت و قیام‌کنندگان بر ضد خلفای جور دعبل را از پیشگامان احیای نام و یاد مبارزان انقلابی بر ضد خاندان غاصب عباسی و اموی قرار داده است چنان‌که در اشعار وی رثا بر شهدای فح، قیام‌کنندگان پس از واقعه کربلا از جمله قیام‌زید بن علی و یحیی بن زید و نیز قیام نفس زکیه دیده می‌شود (حسن ابراهیم، ۱۳۳۸: ۱۲۵).

۳-۳-۵. رثای امام رضا (علیه السلام)

دعبل هنگام شهادت امام رضا (علیه السلام) در قم بود و در عزاداری مردم مسلمان قم شرکت کرد. در این ایام قصیده بلند راثیه را در مدح امام و هجو بنی عباس سرود (محمدزاده، ۱۳۸۶: ۶۰۴).

لوکنت ارکن للدنیا و زینتها اذن بکیت علی الماضین من نفری

(اگر بردنیا و زیبایی‌های آن دل بسته بودم جای آن داشت که بر رفتگان خویش زار بگیریم.)

لولا تشاغل نفسی بالالی سلفوا من اهل بیت رسول الله لم اقر

(اگر دلم به یاد رفتگان اهل بیت پیامبر خوش نبود به‌راستی که غم‌های بی‌کران قرار از کفم می‌ربود.)

یا امه السوء ما جازیت احمد عن حسن البلاء علی التنزیل والسور

(ای بدمردمان آیا این است پاداش رنج‌های بی‌شمار محمد که در رساندن قرآن و آیات رحمت آن به شما تحمل کرده؟)

دعبل با افشا و مشکوک خواندن شهادت امام در کنش انقلابی خود هجمه به مامون را در بعد از شهادت امام نیز دنبال می‌کند:

جری الموتُ فی خیر النَّبیینِ فارتَقی و لکننی فیما دهاکَ ظنننُ

(درست است که مرگ دربارهٔ پیامبر اسلام که بهترین پیامبران خدا بود نیز جاری گشت و روح بزرگ او به ملکوت اعلی پیوست، ولی من در مورد مصیبت بزرگی که بر تو وارد شد مظنون هستم. تو با مرگ از دنیا زرفته‌ای، بلکه تو را مسموم کرده‌اند و به شهادت رسیده‌ای.)

در ابیات دیگری حزن و انده خود در شهادت امام را این گونه نشان می‌دهد:

یا حسره تترد وعبره لیس تنفد
(ای افسوس که اشک هیچ‌گاه به پایان نمی‌رسد.)

علی علی ابن موسی بن جعفر بن محمد
(بر علی ابن موسی بن جعفر)

قضی غریبا بطوس مثل الحسام المجرد
(که در طوس غریبانه مانند شمشیر برهنه مُرد، می‌گیریم.)

(دیوان دعبل، ۱۹۹۴: ۵۹)

اقام بطوس تلحفه المنایا مزاردونه نای قذوف

(همان: ۹۹)

(در طوس آرام گرفت در حالی که منایا او را در برگرفتند و به‌عنوان هدیه روحش بر مزار دورش بخشید.)

سُررتُم بافتقاد فتی بکاه رسولُ اللهِ والدینُ الحنیفُ

(شما (دشمنان اهل بیت) به شهادت جوانمرد آزاده‌ای خوشحال شدید که پیامبر خدا و دین روشنگر اسلام بر او گریه کرد.)

ألا ما لعینی بالدموعِ اشتَهلتِ ولو ففقدت ماء الشؤونِ لقرت

دعبل زمین و آسمان را در غم فقدان ایشان مصیبت‌زده و اشکبار می‌داند و معتقد است با شهادت آن امام بزرگوار، کل نظام هستی آرام و قرار خود را از دست داده، به طوری که «کوه» که همواره در ادبیات مظهر «مقاومت و استحکام» است در این شعر استواری و پایداری خود را از کف می‌دهد:

علی من بکنته الأرض واسترجعت له رؤوس الجبال الشامخات و دلت

(چشمان من بر آن کسی گریه می‌کنند که زمین بر او گریست و قله‌های کوه‌های بلند بر او فریاد «اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ» کشیدند و در مقابل او سر تسلیم و خشوع فرود آوردند.)

دعبل از جمله نشانه‌های دینداری را زیارت آرامگاه آن حضرت می‌داند:

اربع بطوس علی قبر الزکیّ بها این کنت تریع من دین علی وطر

(در شهر طوس در کنار قبر آن مرد پاک و شریف توقفی کن، اگر غم دین در دل داری یا ادعای دینداری می‌کنی!)

همچنین در روایت‌های بسیاری نقل شده که خود حضرت (علیه السلام) دو بیت دیگر را به قصیده تائیه افزودند که اشاره به بارگاه ملکوتی ایشان در طوس دارد و می‌افزایند:

و قبر بطوس یالها من مصیبه الی الحشر حتی بیعت الله قائماً
ألحّت علی الأحشاء بالزّفرات یفرّج عنا الغم والکربات

(چه مصیبتی بر دلم نشست برای قبری که در طوس است. این اندوه و مصیبت، دل‌های شیعیان را در آتش غم می‌سوزاند تا صبح قیامت و یا تا زمانی که خداوند مهدی قائم (علیه السلام) را برانگیزد تا غم و اندوه را از دل‌هایمان بزداید.)

در واقع می‌توان گفت حضرت ثامن الحجج (علیه السلام) در ادامه قصیده معروف دعبل، خود اولین مرثیه را برای خود می‌سرایند. البته این غم و رثا بلافاصله با امید و آرزو حسی تازه را در مخاطب بر می‌انگیزد و بشارت ظهور امام عصر (علیه السلام) را در شعر خود می‌آورند که خود مصداق موعودگرایی در تولید معنای انقلابی است. این امر در شعر سیاسی دعبل نیز بازتاب یافته است.

۳-۴. آرمان شهر موعود

فلولا الذی ارجوه فی الیوم اوغد تقطع نفسی اثرهم حسرات

(پس اگر نبود آنچه من امیدوارم آن را که امروز واقع شود یا فردا جان من از پی ایشان از جهت حسرت‌ها پاره پاره می‌شد.)

(دیوان دعبل، ۱۹۴۴: ۳۸-۴۴)

خروج امام لامحاله خارج
 یقوم علی اسم الله والبرکات
 و یجزی علی النعماء و النقمات

(همان)

(آنچه امیدوارم بیرون آمدن امامی است که البته بیرون آید و به امامت به نام خدا قیام نماید و با برکت‌های بسیار، میان ما هر حق و باطلی را تمیز می‌دهد و مردم را بر نعمت‌ها و عقوبت‌ها جزا می‌دهد.)

و به روایت ابن بابویه، دعبل گفت چون من این دو بیت را خواندم حضرت امام رضا صلوات الله علیه بسیار گریست پس [سر] بسوی من بلند کرد و گفت ای خزاعی روح القدس این دو بیت را بر زبان تو گفته است آیا می‌دانی کیست آن امام و کی قیام خواهد کرد؟ گفتم نه ای مولای من مگر آنکه شنیده‌ام که امامی از میان شما خروج خواهد کرد و زمین را از فساد پاک خواهد کرد و پر از عدل خواهد نمود پس حضرت فرمود: ای دعبل امام بعد از من محمد پسر من است و بعد از محمد پسر او علی امام است و بعد از علی پسر او حسن امام است و بعد از حسن پسر او و حجت قائم امام است که در غیبت او انتظار خواهند کشید و چون ظاهر شود همه کس اطاعت او خواهند کرد و اگر از دنیا باقی نمانده باشد مگر یک روز البته حق تعالی آن روز را دراز گرداند تا آن حضرت بیرون آید و زمین را از عدالت پر کند چنانچه پر از جور شده باشد و اما آنکه چه وقت بیرون می‌آید خبر دادن از وقت است و به تحقیق که پدرم خبر داد مرا از پدرش از پدرانیش از حضرت امیرالمومنین (علیه السلام) از حضرت رسول خدا صلوات پرسیدند که کی بیرون خواهد آمد قائم از فرزندان تو؟ فرمود که مثل بیرون آمدن قیامت است که حق تعالی فرموده است که به غیر از خدا کسی وقت آن را نمی‌داند و به ناگاه خواهد آمد.

دعبل جای دیگر بر بشارت ظهور، دلشاد می‌شود آنجا که می‌سراید:

فیا نفس طیبی ثم یا نفس فابشری
 ولا تجزعی من مده الجور اننی
 فغیر بعید کلما هو آت
 اری قوتی قد اذنت بشتات

(دیوان دعبل، ۱۹۴۴: ۳۸-۴۴)

(پس ای جان من خوش باش پس ای نفس شاد باش پس دور نیست هرچه البته آمدنی است و جزع مکن از طول مدت جور مخالفان.)

فان قرب الرحمن من تلک مدتی
 و اخر من عمری و وقت و فاتتی

شفیت ولم اثرک لنفسی غصه و رویت و منهم منصلی و قنات

(همان)

(اگر حضرت رحمان آن دولت را نزدیک گردانند با مدت عمر من و وقت وفاتم را تأخیر نماید از ایشان از برای نفس خود تشفی خاطر می‌کنم و غصه و اندوهی نمی‌گذارم و از خون [دشمنان] ایشان شمشیر و نیزه خود را سیراب می‌گردانم.)

۴. نتیجه‌گیری

زبان و نمود آن در کلام و سخن به‌خصوص در جامعه‌ای که شهرت مردمان آن به ادب و هنر کلامی است نمی‌تواند فارغ از بعد و کارکرد سیاسی باشد. در دوران ائمه طاهریین (علیهم‌السلام) گسترش و ترویج میراث فکری و دینی اهل بیت نقل حدیث و سخنان ائمه در روزگار سخت خفقان بنی امیه و بنی عباس، اقدامی سیاسی در جهت مقابله با تثبیت خلفای جور و زنده ماندن اصل و حقیقت دین اسلام بوده است. در زمانه‌ای که اشعار و سخنان هنرمندان به فوریت، زبان به زبان گسترش یافته، بار معانی را به دوش کشیده و مرزها را در می‌نوردیده است، شعر سیاسی در انتقال معانی از هر دو سوی حاکمان و جبهه انقلابی مورد بهره‌برداری قرار می‌گرفته است. این مقاله کوشید با شناخت کوشش‌های دعبل خزاعی شاعر چیره‌دست عصر امام رضا (علیه‌السلام) به‌خصوص در حفاظت از امامت به بازخوانی کنش سیاسی و گفتاری دعبل، این شاعر پیشگام در فرهنگ رضوی بپردازد. اگرچه دیوان شعر دعبل با گرد آوردن این سروده‌ها ابیات بسیاری را شامل می‌شود، اما این مقاله تمرکز بیشتر خود را بر سروده‌های عصر امام رضا (علیه‌السلام) قرار داد. اگرچه برخی مورخان ادب عرب بر سادگی و بی‌پیرایگی سروده‌های دعبل خرده گرفته‌اند، اما می‌توان گفت آنجا که شعر سیاسی دعبل دارای رسالت انقلابی است و به جای هنرورزی محفلی، به دنبال حماسه و شورش است؛ و این امر با خلق معنا برای طیف گسترده مخاطبان شدنی است؛ خلق معنا و انتقال آن برای طیف مخاطب گسترده بر صنایع ادبی و آرایه‌های کلامی از جحیت پیدا می‌کند. لذا دعبل چه در کنش انقلابی و شورشی با هجو حاکمان جور و در کنش تثبیت با ترویج فرهنگ امامت و مدح و رثای اهل بیت، شعر سیاسی را به‌مثابه نوعی کنش سیاسی و انقلابی در خدمت آرمان‌ها و عقاید شیعی خود قرار داد و البته اشعار وی در مدح و رثای اهل بیت در حضور و در سوگ امام رضا (علیه‌السلام) عامل اصلی شهرت شعر سیاسی دعبل است. از این رو، نتایج این مقاله را می‌توان در چند بند برشمرد: نخست اینکه دعبل یک کنشگر سیاسی و انقلابی است که با سلاح شعر و سخن به مقابله با دشمنان اهل بیت پرداخت. این کنش انقلابی دعبل در تاثیرگذارترین شیوه‌های

ادبی آن روزگار به خصوص مناسب مخاطب عام یعنی طنز و هجو به کارگرفته شد. گسترش و استقبال مردم از شعر دعبل گویای تاثیرگذاری وی بر طیف مخاطب عام است و این با هدف انقلابی وی یعنی تاثیرگذاری بر توده‌ها و نه لزوماً محافل ادبی، سازگار است. توضیح آنکه یک مصلح در بهره‌گیری از زبان، توده مردم را خطاب قرار می‌دهد، اما یک دانش‌پژوه با زبان علمی خود مخاطب خاص را هدف قرار می‌دهد. دوم اینکه در تثبیت فرهنگ اهل بیت، شیوه‌ها و رویکردهای سیاسی دعبل در نقطه مقابل فرهنگ اموی و عباسی است. اگر رویکرد ساختار قدرت حاکم، فراموشی اهل بیت (علیهم‌السلام) و حذف گفتمان آنان بود دعبل در مقابل با بهره‌گیری از مدح و رثا، ضمن زنده نگه‌داشتن نام و یاد و فضایل اهل بیت (علیهم‌السلام)، ظلم‌ها و ستم‌هایی را که هم از ناحیه امویان و هم عباسیان برایشان رفته است، افشا می‌کرد. این رویکرد دعبل هم در دامن زدن به بحران مشروعیت ساخت قدرت موثر بود و هم در احیای فرهنگ امامت و ولایت. سوم اینکه رویکرد سیاسی شعر دعبل بر عاطفه حزن و خشم محدود نمی‌شد، بلکه ضمن بهره‌گیری از احتجاج، امید به آینده را با ترسیم موعودیت منجی که آرزوی درک دوران ایشان را داشت؛ در سروده‌های خویش زنده نگه می‌داشت. این امر تکمیل‌کننده سه‌گانه پویای انقلابی دعبل است: بازخوانی گذشته با رویکرد ایدئولوژیک، نقد حال و ترسیم آینده. چنین واقعیتی در مانایی و ماندگاری شعر دعبل به منزله شعر متعهد و انقلابی و وفادار به میراث معصومین تاثیر فراوانی داشته است. بنا بر این تولیدات کلامی دعبل نه تنها یادآوری ایده‌آل‌های اصیل «نقد و افشای بی‌عدالتی‌ها و خیانت امویان و عباسیان بلکه سوژه شورشگر، تولید هویت جمعی انقلابی و تولید آرمان‌شهر موعود را در پی داشت.

منابع و مأخذ

- آذرشب، محمد علی. (۱۳۹۲). *تاریخ الادب العربی فی العصر العباسی*. تهران: انتشارات سمت.
- آیینه‌وند، صادق. (۱۳۷۶). *الادب السياسي فی الاسلام*. تهران: انتشارات سمت.
- الاشتر، عبدالکریم. (۱۳۸۴ ق). *شعر دعبل فی نظره القدامی و امحدثین*. المجمع اللغة العربیه بدمشق المجله الرابعون ذیقعهده.
- ازدرفایقی، سعیده. (۱۳۸۹). «دعبل و محتشم؛ سرآمد مرثیه‌سرایان»، *کیهان فرهنگی*. شماره آذر و دی. صص: ۲۸۹-۲۸۸.
- اقبال، مسعود. (۱۳۹۳). «دیدگاه‌های ناقدان عرب درباره شخصیت و شعر شاعران برجسته شیعه (کثیر عزه، کمیت بن زید، سید حمیری و دعبل خزاعی) (نقد و بررسی)». *رساله دکترای زبان و ادبیات عربی*. دانشکده ادبیات و علوم انسانی. دانشگاه رازی کرمانشاه.
- امیدوار، احمد. (۱۳۹۱). «شناخت و نقد آماری سبک استعاره (پژوهشی عملی بر اشعار دعبل خزاعی، شریف رضی و مهیار دیلمی)». *پایان نامه دکترای تخصصی*. دانشکده ادبیات و علوم انسانی. دانشگاه تربیت معلم تهران.
- امینی، علامه شیخ عبدالحسین. (۱۳۶۲). *الغدیر*. ترجمه علی شیخ الاسلامی. جلد چهارم. تهران: انتشارات کتابخانه بزرگ اسلامی.
- انسار، پی‌یر. (۱۳۸۱). *ایدئولوژی‌ها، کشمکش‌ها و قدرت*. ترجمه مجید شریف. تهران: قصیده‌سرا.
- بینش، تقی. (۱۳۴۶). «ترجمه و شرح قصیده دعبل خزاعی در مدح حضرت رضا (علیه السلام)». *نامه آستان قدس*. شماره ۲۸. صص: ۳۲-۵۳.
- چگنی، خانجان. (۱۳۷۷). «مردی با چوبه دار بر دوش». *کیهان فرهنگی*. شماره ۱۴۷. صص: ۳۰-۳۳.
- حسن ابراهیم، حسن. (۱۳۳۸). *تاریخ سیاسی اسلام*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. جلد دوم. تهران: کتاب‌فروشی اسلامیة.
- خزاعی، دعبل ابن علی. (۱۹۹۴). *دیوان دعبل ابن علی الخزاعی*. شرحه حسن حمد. بیروت: دارالکتب العربی.
- رضایی، فاطمه. (۱۳۹۰). «احتجاج مبتنی بر شریعت در شعر کمیت بن زید اسدی و دعبل بن علی خزاعی». *پایان نامه کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی*. دانشگاه سیستان و بلوچستان.
- رمضان، عبدالجواد. (۱۳۷۳). «الشاعر المتمرد دعبل الخزاعی». *رسالة الاسلام*. السنة السادسة، ادیان، مذاهب و عرفان. صص: ۷۳-۸۱.
- زراقط، عبدالمجید. (۱۳۷۷). «دعبل بن علی الخزاعی، رائد التزام و تجدید فی تاریخ الشعر العربی». *المنهاج*. <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage> / آدرس ثابت : ۲۰۸۸۲۴
- شریفی، شیما. (۱۳۹۲). «بررسی شعر اعتراض در دیوان بشار بن برد و دعبل بن علی الخزاعی». *پایان نامه کارشناسی ارشد*. دانشکده علوم انسانی. دانشگاه سمنان.

- شیخ الرییس کرمانی، محمد. (۱۳۹۴). «نگاهی به شعر دعبیل خزاعی». *پایگاه اینترنتی راسخون* <http://rasekhoon.net/article/show/1122391>. تاریخ مشاهده: ۱۳۹۴/۰۸/۰۱.
- شوقی، ضیف. (بی تا). *تاریخ الادب العربی العصر العباسی الاول*. جلد ۳. قاهره: دارالمعارف.
- صادقی تبار، لیلا. (۱۳۹۵). «ایدئولوژی‌ها کشمکش و قدرت (بررسی کتاب)». *وبگاه انسان شناسی و فرهنگ*. <http://anthropology.ir/node/8930>. تاریخ مشاهده: ۱۳۹۵/۰۳/۱۰.
- طالبی قره قشلاقی، جمال. (۱۳۹۱). «دراسة الهجاء السياسی فی شعر شعراء الشیعه فی العصر العباسی الأول (السید الحمیری، دعبیل الخزاعی، دیک الجن نموذجاً)». *رساله دکترای تخصصی زبان و ادبیات عرب*. دانشکده زبان‌های خارجی. دانشگاه اصفهان.
- طالبی قره قشلاقی، جمال؛ ایروانی زاده، عبدالغنی. (۱۳۹۱). «السخریة السیاسیة فی شعر دعبیل الخزاعی». *مجلة الجمعية العلمیة الایرانیة للغة العربیة واداب*. فصلیة محكمة. العدد ۲۵. صص: ۱-۲۲.
- صادقی فسایی سهیلا؛ عرفان منش ایمان (۱۳۹۴) مبانی روش شناختی پژوهش اسنادی در علوم اجتماعی *راهبرد فرهنگ* شماره ۲۹ صص: ۶۱-۹۲.
- غفاری، عبدالرسول. (۱۳۸۸). «البعء الجغرافی فی شعر دعبیل الخزاعی او رحلات دعبیل و اسفاره». *بحوث فی اللغة العربیة وادابها*. نصف سنویه لقسم اللغة العربیة وادابها بجامعة اصفهان. رقم یک. صص: ۱۰۷-۱۲۰.
- الفاخوری، حنا. (۱۳۸۳). *تاریخ ادبیات زبان عربی از عصر جاهلی تا قرن حاضر*. ترجمه عبدالمحمد آبتی. چاپ ششم. تهران: انتشارات توس.
- قلی زاده، مصطفی. (۱۳۸۰). *دعبیل خزاعی شاعر دار بر دوش*. قم: بوستان کتاب.
- مسعودی، ابوالحسن علی ابن حسین. (۱۳۴۷). *مروج الذهب*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. جلد دوم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۳۹۵) *شرح وترجمه قصیده نائیه دعبیل*. تصحیح؛ تحقیق و تعلیق محمد لطف زاده. قم: دارالمجتبی.
- محمدزاده، مرضیه. (۱۳۸۶). *امام علی بن موسی الرضا*. چاپ چهارم. قم: انتشارات دلیل ما.
- مرزبان‌ی خراسانی. (۱۴۱۳ق). *مختصر اخبار شعراء الشیعة*. چاپ دوم. بیروت: شركة الکتبی للطباعة والنشر والتوزیع.
- موسویان نژاد، خسرو. (۱۳۹۰). «اغراض شعری در دیوان دعبیل خزاعی». *پایان نامه کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی*. دانشکده ادبیات و علوم انسانی. دانشگاه گیلان.
- نظام‌زاده تهرانی، نادر؛ واعظ، سعید. (۱۳۷۸). *نصوص من النثر و الشعر منذ صدر الاسلام حتی سقوط البغداد*. تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.
- نیک‌منش، سمیرا. (۱۳۹۱). «بررسی محتوایی اسلوب رثا در اشعار کمیت، دعبیل و محتشم کاشانی». *پایان نامه کارشناسی ارشد*. دانشکده ادبیات و علوم انسانی. دانشگاه سیستان و بلوچستان.
- مختاری، قاسم؛ ابراهیمی، ابراهیم. (۱۳۹۲). «بینا متنیت قرآنی و روایی در شعر دعبیل خزاعی».

- پژوهش‌های ادبی - قرآنی. سال اول. شماره اول. صص: ۵۳-۷۶.
- محمدی، مجید؛ عزیزی، کبری؛ میرزایی، فرخنده. (۱۳۹۴). «بررسی تطبیقی سیمای امام رضا (علیه السلام) در شعر دعبل خزاعی و سید حمیدرضا برقی». *ادبیات تطبیقی عربی - فارسی*. سال پنجم. شماره ۲۰. صص: ۵۹-۸۱.
- میرحسینی، محدثه. (۱۳۹۱). «جایگاه دعبل در شعر شیعی». *رشد آموزش معارف اسلامی*. دوره ۲۵. شماره ۱. صص: ۳۸-۳۹.
- نائمی، زهره. (۱۳۸۸). «نمادهای دینی در شعر شیعی (قرن اول تا پنجم هجری)». *مطالعات تاریخ اسلام*. شماره ۳ زمستان صص ۱۲۷-۱۴۶.

References

- Ajdar Fayghi Saeceda (2010) De bel and Mohtsham, the best elegiac poets of Kihan Farhangi, No. 288-289, Azar and Di . [In Persian].
- AlfaKhoury, Hana (2003) History of Arabic language literature from the Jahili era to the present century, translated by Abdul Mohammad Aiti. Tehran, Tos Publishing House, 6th edition. [In Persian].
- Al-Marzbani Al-Khorasani (1992) A summary of the news of the poets of Shi'a, Al-Kutbi Company for Printing and Publishing and Distribution - Beirut - Lebanon, second edition. [In Arabic].
- Azar Shab Muhammad Ali (2013) History of Arabic Literature in the Abbasid Era Tehran: Samt Publications. [In Persian].
- Aineh Vand Sadeq (1997) Political Literature in Islam. Tehran Samt Publications. [In Persian].
- Al-Ashtar Abdul Karim (2005) Poetry of De'bel in the Perspective of the Ancients and the Scholars of the Arabic Language, Damascus, Al-Majja Al-Arba'un Dhi-Qa'dah.[In Arabic].
- Amini Allama Sheikh Abdul Hussein (1983) Al-Ghadir, translated by Ali Sheikh al-Islami, Volume 4, Tehran, Great Islamic Library Publications. [In Persian].
- Ansart Pierre (2002) Ideologies, Conflicts and Power. Translated by Majid Sharif, Tehran, Qaseed-ah Sara. [In Persian].
- Chegani, Khanjan (1998) A man with a gallows on his shoulders Aban Cultural Universe. [In Persian].
- Ghaffari, Abd al-Rasoul (2009) Al-Bad al-Geofari in the poetry of De' bel al-Khazai, his travels in De' bel and Esfarah, half-yearly researches in Al-Lagheh al-Arabiyyah and etiquettes for the section on Al-Laghh al-Arabiyyah and etiquettes at the Isfahan society, number one
- Fatemeh Reza'i (2011) Argument Based on Sharia in the Poetry of Kumayt ibn Zayd as-Sadi and De'bel ibn Ali al-Khoza'i, Master's Thesis in Arabic Language and Literature, Siestan University and Baluchestan. [In Persian].
- Hassan Ibrahim Hassan (1959) Political History of Islam, Volume 2, translated by Abul Qasim Payandeh. Tehran: Islamic Bookstore. [In Persian].
- Ighbali Masoud (2014) Arab Critics' Views on the Personality and Poetry of Prominent Shiite Poets (Kathir 'Azza, Kumayt ibn Zayd, Sayyid Himiri, and De'bel al-Khoza'i) (Criticism and Re-

view) PhD Thesis in Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Razi University, Kermanshah. [In Persian].

Qolizadeh, Mustafa (2001) De bel Khozai, a poet with a gallows on his shoulders Qom, Islamic Propaganda Office Boostan Kitab Publishing Center. [In Persian].

Khoza'i, De' bel Ibn Ali (1994) Diwan De' bel Ibn Ali Al-Khoza'i, Commentary on Hasan Hamad's first edition, Beirut Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].

Musavian-Nejad Khosrow (2011) Poetic purposes in the Divan of Debel al-Khoza'i, Master's thesis in Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Guilan. [In Persian].

Nikmanesh, Samira (2012) A content study of the elegiac style in the poems of Komayt, Debel and Mohatsham Kashani, Master's thesis, University of Siستان and Baluchestan - Faculty of Literature and Humanities. [In Persian].

Masoudi Abul Hasan Ali Ibn Hossein (1968) Moruj al-Dhahhab, second volume, translated by Abul Qasem Payandeh, translation and publishing company. [In Persian].

Mohammadzadeh Marziyeh (2007) Imam Ali Ibn Musa al-Reza, 4th edition, Qom: Dalil Ma Publishing House. [In Persian].

Mokhtari, Qasem; Ebrahimi, Ebrahim; (2012) Bina Qur'anic textuality and narration in De' bel poetry Khozai Quarterly of Literary-Quranic Research, Year 1, Issue 1, Spring. [In Persian].

Mohammadi, Majid; Azizi, Kobari; Mirzaei, Farkhunde (2015) Comparative Study of the Image of Imam Reza (AS) in the Poetry of De'bel Khozai and Seyyed Hamid Reza Borqai Quarterly of Comparative Arabic-Persian Literature, Faculty of Literature and Humanities, Razi University, Kermanshah, Year 5, Issue 20, Winter. [In Persian].

Mir Hosseini Muhaddiseh (2012) The Position of De'bel in Shiite Poetry, Journal: The Growth of Islamic Education » Autumn - Volume 25, Issue 1 [In Persian].

Naemi, Zohra (2009) Religious Symbols in Shiite Poetry (First to Fifth Century AH) Quarterly of Islamic History Studies, Winter. (In persian)

Binesh, Taqi (1967) Translation and Explanation of De'bel Khozai's Ode in Praise of Imam Reza (AS) Magazine Nameh Astan Quds Khordad - Issue 28. [In Persian].

Nizamzadeh Tehrani, Nader; Vaez, Saeed (1999) Texts from Prose and Poetry from the Beginning of Islam to the Fall of Baghdad, Allameh Tabatabaei University Press, First Edition. [In Arabic].

Omidvar, Ahmad (2012) Statistical Recognition and Criticism of Metaphorical Style (A Practical Research on the Poems of De'bel al-Khoza'i, Sharif Razi, and Mahyar Deylami) PhD Thesis in the Faculty of Literature and Humanities, Tarbiat al-Moallem University, Tehran. [In Persian].

Sharifi, Shima (2013) - A study of protest poetry in the Divan of Bashar bin Bard and Debel bin Ali al-Khoza'i, thesis. Semnan University - Faculty of Humanities, Master's thesis. [In Persian].

Ramadan, Abd al-Javad (1373) Al-Shaer al-Mutmard De bel al-Khoza'i, Risalat al-Islam, the sixth year, religions, sects and mysticism of the first Jamadi. [In Arabic].

Sadeghi Tabar Leila (30/5/ 2016) Ideologies Conflict and Power (Book Review) Retrieval of Anthropology and Culture Website. [In Persian].

<http://anthropology.ir/node/8930whnrd>

Sheikh Al-Rayis Kermani Muhammad(1/8/1394) A look at the poetry of Da'bal Khaza'i Rasek-hoon Website. [In Persian].

<http://rasekhood.net/article/show/1122391>

Shoghi Dhaif (Betty) History of Arabic Literature in the First Abbasid Era, Volume 3, Cairo, Dar al-Maʿarif. [In Arabic].

Talebi Qara Qashlaghi, Jamal; Irvanizadeh, Abdul Ghani (1971.) Political satire in the poetry of Daabl al-Khazaʿi, Journal of the Iranian Society of Arabic Language and Literature, Quarterly, No. 25, Winter. [In Arabic].

Talebi Qara Qeshlaqi Jamal (2012) A study of political spelling in the poetry of Shiite poets in the first Abbasid era (Al-Sayyid al-Hamiri, Debel al-Khozaʿi, Dick al-Jin, for example) - Isfahan University - Faculty of Foreign Languages, PhD thesis in Arabic Language and Literature. [In Arabic].

Zaraqet, Abdul Majid (2018) Debel bin Ali Al-Khozai, The pioneer of commitment and renewal in the history of Arabic poetry Al-Manhaj Summer [http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/Fixed address: 208824](http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/Fixed%20address%3A%20208824). [In Arabic].



A Comparative Study of Historical Reports on the Bombardment of the Holy Shrine of Imam Reza (P.B.U.H) (Including the Introduction of a Newly Discovered Manuscript on the Bombardment)

Abul Fazl Hassanabadi ¹

1. Ph.D. in Local History, University of Isfahan, Isfahan, Iran: ahassanabady1@yahoo.com

Article Info

Abstract

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
July 22, 2024

In Revised Form:
October 28, 2024

Accepted:
October 29, 2024

Published Online:
May 05, 2026

The bombing of the holy shrine of Imam Reza (P.B.U.H) by the Russians on the 10th of Rabi' al-Thani, 1912, is considered a significant historical event in Mashhad. Known as the "Second Ashura," the event was commemorated for a long time and poems were composed in its memory. In this regard, the current study sought to introduce and analyze the content of a newly discovered treatise concerning the bombing of Imam Reza's shrine. To this end, the most reliable sources on this subject were identified and categorized into official sources, including documents, and unofficial sources, such as books and newspapers. Subsequently, to facilitate a comparative analysis of their content with the information in the treatise under discussion, the main topics were divided into several themes, including the types of financial and human damages, the method of attacking the shrine and the positioning of the cannons, the number of shells that hit the shrine and their locations. For each theme, the significance of the manuscript's information was clarified in comparison to other sources. The codicological structure of the treatise and its informational value were also presented separately to further emphasize the importance of its content.

The analysis of the research findings reveals that this manuscript has remained unknown until now, and its information has not been utilized elsewhere. Based on the style and manner of the information presented, the author was closely involved in the event and endeavored to provide an accurate depiction while fairly addressing its various dimensions based on personal observation and available evidence and documents. Some of the manuscript's information, such as the way the event commenced and the

Cite this The Author (s): Hassanabadi, A (2026). A Comparative Study of Historical Reports on the Bombardment of the Holy Shrine of Imam Reza (P.B.U.H) (Including the Introduction of a Newly Discovered Manuscript on the Bombardment): Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 14, Issue 1, Spring 2026, Serial Number 53 – (65- 103)-



[DOI:10.22034/farzv.2024.469116.2022](https://doi.org/10.22034/farzv.2024.469116.2022)

incidents leading to the shrine being shelled, is consistent with other sources. In specific cases, such as the individuals involved, financial and human losses, the arrangement of military forces, and the method of bombardment, the treatise possesses informational value, and the sections concerning figures like Yusef Khan Herati's fate are unique.

Keywords:

Bombardment, Holy Shrine of Imam Reza (P.B.U.H), Mashhad, Astan Quds, Russia, Qajarid era.

Introduction

The bombing of the holy shrine of Imam Reza (P.B.U.H) by the Russians on the 10th of Rabi' al-Thani, 1912, is considered a significant historical event in Mashhad. Known as the "Second Ashura," the event was commemorated for a long time and poems were composed in its memory. In this regard, the current study sought to introduce and analyze the content of a newly discovered treatise concerning the bombing of Imam Reza's shrine. To this end, the most reliable sources on this subject were identified and categorized into official sources, including documents, and unofficial sources, such as books and newspapers. Subsequently, to facilitate a comparative analysis of their content with the information in the treatise under discussion, the main topics were divided into several themes, including the types of financial and human damages, the method of attacking the shrine and the positioning of the cannons, the number of shells that hit the shrine and their locations. For each theme, the significance of the manuscript's information was clarified in comparison to other sources. The codicological structure of the treatise and its informational value were also presented separately to further emphasize the importance of its content.

A review of the currently available literature indicates that books and articles have primarily focused on introducing and describing the event itself and how it occurred, with less attention paid to examining documents and validating information. This weakness is particularly evident in the composition of mixed-method research articles. Furthermore, the treatise introduced in this paper has not been the subject of any study whatsoever.

This library study employed codicological and manuscriptological indices to explore the various aspects of the treatise's significance. This treatise is part of a manuscript collection, which can be termed a *jüing* (compilation), comprising seven treatises and books from different historical periods, but only the source under discussion possesses historical content. The treatise, along with its two appendices, holds historical value regarding the incident of the shelling of the sacred shrine of Imam Reza (P.B.U.H).

The date of the manuscript's composition is not specified, and the date of its transcription cannot be regarded the same as the date of its composition. Given the contentual relevance between a poem and the treatise within the manuscript, it is highly probable that both were written at the same time. Assuming this, the poetic chronogram points to the year 1912, which can also be considered the probable date of the manuscript composition.

The analysis of the research findings reveals that this manuscript has remained unknown until now, and its information has not been utilized elsewhere. Based on the style and manner of the information presented, the author was closely involved in the event and endeavored to provide an accurate depiction while fairly addressing its various dimensions based on personal observation and available evidence and documents. Juxtaposing official and unofficial data regarding the event allows for a more precise and comprehensive perspective on the manuscript's content. Beyond the issues directly related to the event itself, it offers valuable insights into the behind-the-scenes actors, such as the presence and role of the Russians and the British in its instigation, escalation, and conclusion. Some of the manuscript's information, such as the way the event commenced and the incidents leading to the shrine being shelled, is consistent with other sources. In specific areas, such as the individuals involved, financial and human losses, the arrangement of military forces, and the method of bombardment, the treatise possesses informational value, and the sections concerning figures like Yusef Khan Herati's fate are unique.



بررسی تطبیقی گزارش‌های تاریخی دربارهٔ توپ‌بندی حرم مطهر امام رضا علیه السلام (به همراه معرفی نسخهٔ خطی نویافته دربارهٔ توپ‌بندی)

ابوالفضل حسن‌آبادی^۱

ahassanabady1@yahoo.com

۱. دکترای تاریخ محلی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت:	بمباران حرم امام رضا <small>علیه السلام</small> به دست روس‌ها در دهم ربیع الثانی ۱۳۳۰ ق. یکی از وقایع مهم تاریخی در مشهد به شمار می‌رود. به‌نحوی که تا مدت‌ها به‌عنوان عاشورای ثانی مراسمی برگزار و اشعاری برای آن سروده شده است. هدف این مقاله معرفی و بررسی محتوای رساله‌ای نویافته دربارهٔ بمباران حرم امام رضا <small>علیه السلام</small> است. در همین راستا ابتدا مهم‌ترین منابع موجود در این باره در ذیل منابع رسمی شامل اسناد و غیررسمی مانند کتاب و روزنامه معرفی می‌شود. در ادامه به منظور فراهم‌سازی امکان بررسی تطبیقی محتوای آن‌ها با اطلاعات رساله مورد بحث، موضوعات اصلی در چند محور، انواع خسارات مالی و جانی، نحوهٔ حمله به حرم و چگونگی استقرار توپ‌ها، تعداد گلوله‌های اصابت کرده به حرم و محل آن تقسیم و در هر قسمت اهمیت اطلاعات نسخه در قیاس با دیگر منابع مشخص می‌شود. ساختار نسخه‌شناسی رساله و ارزش‌های اطلاعاتی آن به صورت جداگانه نیز برای تأکید بیشتر بر اهمیت محتوا معرفی می‌شود. بررسی یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که این نسخه تاکنون ناشناس بوده و اطلاعات آن در جایی استفاده نشده است. با توجه به شکل و شیوهٔ اطلاعات ارائه شده، نویسنده از نزدیک در جریان واقعه بوده و تلاش کرده تا ضمن ارائه تصویر دقیق، به صورت منصفانه به ابعاد مختلف آن بر اساس آنچه خود دیده و شواهد و اسناد بپردازد. برخی اطلاعات کتاب مانند نحوهٔ شروع شدن واقعه و حوادث منجر به بمباران شدن حرم با دیگر منابع مشترک است. در مواردی مانند افراد درگیر، خسارات مالی و جانی، آرایش نیروهای نظامی و نحوهٔ بمباران واجد ارزش اطلاعاتی و بخش‌هایی مانند سرانجام یوسف‌خان هراتی منحصر به فرد است.
تاریخ بازنگری:	
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	
کلیدواژه‌ها	توپ‌بندی، حرم مطهر امام رضا <small>علیه السلام</small> ، مشهد، آستان قدس، روسیه، قاجاریه.

استناد: حسن‌آبادی، ابوالفضل: (۱۴۰۵). بررسی تطبیقی گزارش‌های تاریخی دربارهٔ توپ‌بندی حرم مطهر امام رضا علیه السلام (به همراه معرفی نسخهٔ خطی نویافته دربارهٔ توپ‌بندی). فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۴، شماره ۱، بهار ۱۴۰۵، شمارهٔ پیاپی ۵۳ - (۱۰۳-۶۵).

DOI: 10.22034/farzv.2024.469116.2022



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

۱. مقدمه

حرم مطهر امام رضا (علیه السلام) و مباحث مرتبط در زمره موضوعات مورد توجه در تاریخ مشهد و خراسان به شمار می‌رود و توپ‌بندی حرم یکی از مقاطع تاثیرگذار تاریخی است به‌نحوی که از آن به عاشورای رضوی ثانی یاد شده و تا مدت‌ها مراسم عزاداری بر پا می‌شده است. این واقعه معلول حوادثی در مشهد بود که از پیروزی انقلاب مشروطه شروع و بعد از استبداد صغیر و توپ‌بندی مجلس در سال ۱۳۲۶ ق. گسترش یافت و در نهایت به توپ‌بندی حرم امام رضا (علیه السلام) منجر شد. از شروع اعتراضات از محرم ۱۳۳۰ ق. تا حادثه توپ‌بندی در دهم ربیع الثانی در مشهد به مدت ۳ ماه جو ناآرامی حاکم بود و شورشیان با شعار مخالفت با مشروطه و مظاهر آن و اعلان حمایت از محمد علی‌شاه کنترل حرم و اطراف آن را در دست گرفتند (حسن‌آبادی، ۱۳۸۹: ۳). تعلل کارگزاران دولتی مانند رکن الدوله والی خراسان، منشی‌خان رئیس‌نظمیه، دخالت سفارتخانه‌های خارجی و به‌ویژه روس‌ها در حمایت پنهان و آشکار از اشکار و همراهی برخی بزرگان و علمای مشهد باعث شد تا کنترل شهر از دسترس خارج و منجر به حادثه توپ‌بندی شود (متی، ۱۳۹۹: ۲۱۶-۲۲۷).

۱-۱. پیشینه و روش پژوهش

این مقاله به دنبال تجزیه و تحلیل واقعه و بررسی علل و عوامل آن نیست و به منظور نشان دادن ارزش‌های اطلاعاتی نسخه نویافته درباره توپ‌بندی، با رویکرد انتقادی و به صورت تطبیقی به بررسی محتوای مهم‌ترین منابع در دسترس درباره توپ‌بندی حرم در چهارچوب مولفه‌هایی مانند خسارات نقدی، خسارات جانی و خسارات نقدی و جنسی، تعداد توپ‌ها محل استقرار و اصابت و در نهایت اشعار مربوط به واقعه می‌پردازد. بررسی سوابق پژوهشی نشان می‌دهد که دو کتاب حدیقه الرضویه (ادیب هروی، ۱۳۲۶) و انقلاب طوس یا تاریخ پیدایش مشروطیت ایران (همان، ۱۳۳۱) مهم‌ترین کتاب‌های نگارش یافته در این زمینه هستند. این آثار توسط ادیب هروی که از نزدیک شاهد واقعه بوده، با استفاده از مشاهدات خود و دیگران و اسناد در دسترس نوشته شده است. ستار شهوازی کتاب انقلاب طوس یا تاریخ مشروطه ایران را با مستندسازی برخی از اطلاعات آن و آوردن اسناد و مدارک مجدد بازنشر نمود (ادیب هروی، ۱۳۸۸). کتاب آشوب آخر الزمان نوشته اولیاءالله بافقی نیز که در همان زمان نگارش یافته برخی اطلاعات مفید درباره توپ‌بندی دارد (اولیاء بافقی، نسخه شماره ۷۲۸۹: مرکز نسخ خطی آستان قدس). دو کتاب تاریخ ایران (سایکس، ۱۳۹۱) و ایران در بازی بزرگ (وین، ۱۳۸۲) به خاطرات سرپرسی سایکس در زمان حضور در مشهد اختصاص دارد. به‌ویژه در کتاب بازی بزرگ به صورت مفصل به اقدامات داییژا سرکنسول روسیه و نقش وی در توپ‌بندی حرم و برخی اقدامات شورشیان پرداخته شده

است (وین، ۱۳۸۲: ۲۴۰-۲۹۰). نجف‌زاده در کتاب کنسولگری‌ها، مستخدمان و مستشاران خارجی در مشهد در قسمت توضیح اقدامات دایب‌زا سرکنسول روس در مشهد (نجف‌زاده، ۱۳۹۴: ۶۵-۷۷) و اقدامات سرپرسی سایکس به‌عنوان سرکنسول انگلیس (همان، ۱۳۹۲: ۲۶۰-۲۷۰) به ابعاد مختلف حادثه پرداخته است.

در حوزهٔ مقالات، رسول جعفریان در مقاله‌ای با عنوان «مصیبت‌نامه: سندی ادبی از حمله روس‌ها به حرم امام رضا (علیه السلام)» به معرفی محتوایی کتاب چاپ سنگی مصیبت‌نامه می‌پردازد که در آن سروده‌های چند شاعر از جمله ملک‌الشعرا بهار دربارهٔ توپ‌بندی حرم آورده شده است (جعفریان، ۱۳۷۸). وی در مقالهٔ دیگری به نام «حرکات اسلام بر باد کن دولت روس شامل گزارش‌های خبری مربوط به واقعهٔ حملهٔ روس‌ها به حرم امام رضا (علیه السلام) در دهم ربیع الثانی ۱۳۳۰» رسالهٔ کوتاه تاریخی را با عنوان وقعه دلسوز طوس اثر حسینقلی تبریزی، معرفی می‌کند تبریزی در این رساله برخی مطالب مربوط به توپ‌بندی را از روزنامه‌ها جمع‌آوری کرده است (همان، ۱۳۸۸). جعفریان در مقالهٔ دیگری با عنوان «دو قصیده دربارهٔ حملهٔ روس‌ها به امام رضا (علیه السلام)» دو قصیدهٔ شکوائیه و تشکریه سرودهٔ جلال‌الدین محمد شیرازی ملقب به جلال‌المحققین را معرفی کرده است. قصیدهٔ شکوائیه دربارهٔ شکایات از حملهٔ روس‌ها به حرم در همان زمان و قصیدهٔ تشکریه در تشکر از خداوند در شکست روس‌ها سروده شده است (همان، ۱۳۹۶).

ابوالفضل حسن‌آبادی در مقالهٔ «بررسی اسنادی از خسارات وارده به حرم رضوی در بمباران ۱۳۳۰» با استفاده از اسناد مرکز اسناد آستان قدس، به خسارات وارده به حرم و نحوهٔ پیگیری آن در سال ۱۳۳۷ ق. پرداخته است (حسن‌آبادی، ۱۳۸۹). محمدرضا قصابیان در مقالهٔ «سرانجام مقصرین آستانه در واقعهٔ به توپ بستن حرم رضوی بر پایه اسناد» با بررسی منابع و تکیه بر ۲۲ سند از مرکز اسناد آستان قدس به سرانجام دست‌اندرکاران این واقعه می‌پردازد و اطلاعات دست‌اولی را از سرنوشت یوسفخان هراتی و همراهانش ارائه می‌دهد (قصابیان، ۱۳۹۱). جلالی در مقالهٔ «سنگ یادمان واقعهٔ توپ بستن حرم امام رضا (علیه السلام) ضمن اشاره مختصری به توپ‌بندی دربارهٔ کتیبهٔ یادمان توضیحات مختصری داده و متن آن را آورده است (جلالی، ۱۳۹۱). حسن‌آبادی در مقالهٔ دیگری با عنوان «یادی از مصنع رضوی به زندگی‌نامه و آثار محمد طاهر مصنع رضوی پرداخته است. وی نقشه‌ای از صحن انقلاب در زمان حملهٔ روس‌ها به حرم کشیده است که اطلاعات جالبی دربارهٔ نحوهٔ حضور آن‌ها و محل استقرار کشته‌شدگان و اسرا دارد (حسن‌آبادی، ۱۳۹۲).

بنکدار و محمدی‌آیین در مقالهٔ «بررسی علل و پیامد تهاجم روسیه به حرم مطهر امام رضا (علیه السلام) در سال ۱۳۳۰ ق/ ۱۹۱۲ م بر اساس اسناد نویافته» با استفاده از اسناد امور خارجه به واقعه توپ‌بندی

حرم پرداخته‌اند. برخی اطلاعات اسناد قبل توسط آقای شهوازی در کتاب انقلاب طوس استفاده شده است. بیشتر محتوای مقاله به بعد از توپ‌بندی و خسارات حرم اختصاص دارد و تلاش کرده تا به صورت پژوهشی به این موضوع بپردازد (بنکدار و محمدی آیین، ۱۳۹۵). مقاله رودی متی با عنوان «تجاوز کفار: حمله روس‌ها به بارگاه امام رضا (علیه السلام) در مشهد» به زمینه‌های رخ دادن حادثه و به‌ویژه جایگاه روس‌ها در ایران و وضعیت آن‌ها در مشهد پرداخته است (متی، ۱۳۹۹). نعمتی نیز مقاله «روایتگری میرزا طاهر از واقعه توپ‌بندی حرم رضوی» به توصیف و تحلیل نقشه میرزا طاهر رضوی پرداخته که بعد از رخ دادن واقعه کشیده شده است (نعمتی، ۱۴۰۲).

با توجه به بررسی پژوهش‌های انجام شده چنین به نظر می‌رسد که در مجموع در کتاب‌ها و مقالات بیشتر به معرفی و توصیف خود واقعه و چگونگی رخ دادن آن پرداخته شده و کمتر به بررسی اسناد و مدارک و راستی‌آزمایی اطلاعات توجه شده است. به‌ویژه در زمینه نگارش مقالات پژوهشی ترکیبی این ضعف وجود دارد. همچنین از رساله معرفی شده در این مقاله نیز تاکنون استفاده نشده است.

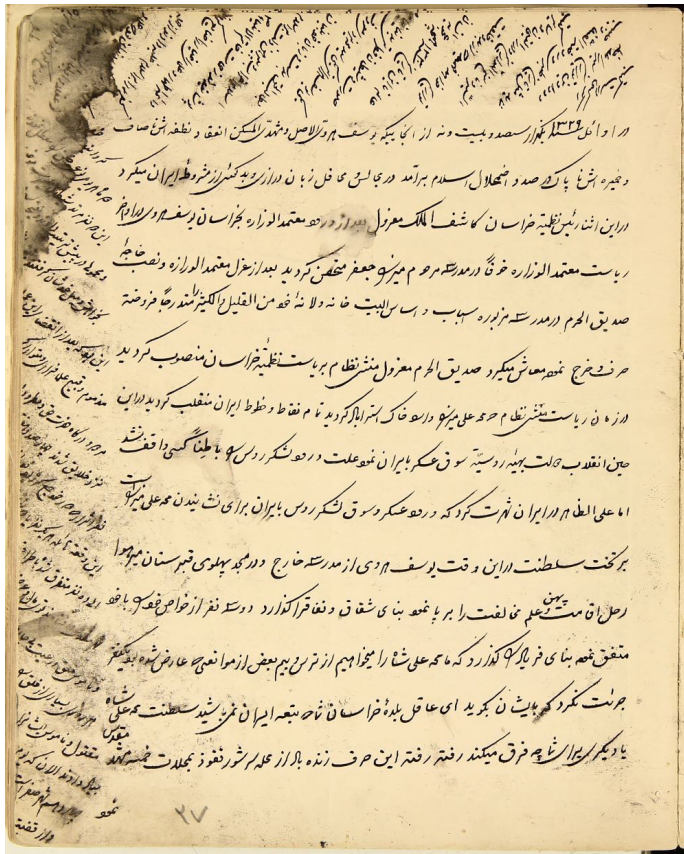
روش پژوهش به صورت کتابخانه و آرشیوی است که ضمن معرفی نسخه‌شناسی و نسخه‌پژوهی رساله مورد بررسی به مقایسه تطبیقی محتوای آن با دیگر منابع نیز پرداخته شده است.

۲. نسخه‌شناسی رساله

این رساله در یک مجموعه خطی که می‌توان آن را جنگ نامید، آمده است. در این مجموعه متن ۷ رساله و کتاب از دوره‌های مختلف تاریخی ذکر شده که فقط منبع مورد معرفی، محتوای تاریخی دارد. از میان متون آورده شده تنها دو رساله شامل توپ‌بندی حرم (نسخه خطی شماره ۵۷۳۸۴: ۲۷-۴۰) و دیوان میرزا حبیب خراسانی (همان: ۱۲۴-۱۷۹) مربوط به زمان کاتب است. با توجه به تنوع محتوا و عدم ارتباط منابع آورده شده با هم گمان می‌رود که کاتب از روی نسخه‌های مختلف آن‌ها را برای خود استنساخ کرده باشد. البته در ابتدای رساله مورد معرفی دو متن مرتبط با واقعه توپ‌بندی شامل یک قصیده ۵۸ بیتی (نسخه خطی شماره ۵۷۳۸۴: ۲۳-۲۴) و متن تاریخی کوتاه درباره رفتار نیروهای روس در اطراف مشهد (همان: ۲۴-۲۶) نیز آمده است. در ابتدای نسخه ذکر شده که «این کتاب مال جناب آقا میرزا علی اکبر بتاریخ غره شهر شوال المکرم است» (مهر بیضی: علی اکبر الحسینی). در انتهای کتاب نیز بعد از اتمام جنگ اشعار عبارت «قد تم هذا الكتاب المبارك الجليل بيد العاصي الفاني الذليل اقل السادات و الحاج ميرزا حسين گلکمانی فی غره شهر ربیع الثانی من شهر خمس و

ثلاثین و ثلاثه مائه بعد الالف ۱۳۳۵ من الهجرة النبویه» ذکر شده است (همان، ۱۷۹). کاغذ نسخه نخودی آهار مهره فرنگی، خط نستعلیق تحریری ۱۸ یا ۱۹ سطری و جلد تیماج قهوه ای مجدول با حواشی زنجیره‌ای است.

در مجموع رساله با دو ضمیمه آن دارای ارزش تاریخی دربارهٔ حادثهٔ توپ‌بندی حرم مطهر امام رضا علیه السلام است. تاریخ نگارش نسخه مشخص نیست و تاریخ کتابت را نمی‌توان به‌عنوان تاریخ نگارش اثر محسوب نمود. با توجه به ارتباط محتوایی شعر و رساله در کتاب به احتمال زیاد هر دو در یک زمان نوشته شده‌اند. با فرض پذیرش این مسئله ماده تاریخ شعر به سال ۱۳۳۰ ق. است و می‌توان از آن در تاریخ‌گذاری نسخه هم استفاده کرد.



تصویر ۱: صفحه اول رسالهٔ ناشناس

۲-۱. بررسی محتوای منابع توپ‌بندی

در این قسمت منابع مربوط به توپ‌بندی حرم در دو دسته منابع رسمی؛ اسناد و غیررسمی؛ کتاب‌ها و روزنامه‌ها تقسیم و هر یک به صورت جداگانه بررسی می‌شود. این دسته‌بندی با توجه به منشأ تولید محتوا صورت گرفته و ارتباطی با ارزش اطلاعاتی آن ندارد.

۲-۱-۱. اطلاعات غیررسمی

کتاب‌ها: کتاب‌ها از منابع معتبر برای بررسی توپ‌بندی حرم هستند. محمدحسن ادیب هروی^۱ مهم‌ترین نویسنده‌ای است که به این موضوع توجه کرده و تمامی آثاری که بعد از وی به توپ‌بندی اشاره داشته‌اند به‌نوعی وامدار اطلاعات او هستند. ادیب یکی از شاهدان واقعه بوده و از روایان دست اول مانند مرتضی قلی خان طباطبایی متولی آستان قدس و برادرش پرس‌وجو و از اسناد و مدارک در دسترس نیز برای غنابخشی به کتاب خود استفاده کرده است. نسخه دست‌نویس اولین کتاب او با عنوان انقلاب طوس در کتابخانه مجلس نگهداری می‌شود (ادیب هروی، ۱۳۳۷: نسخه خطی شماره ۱۵۷۷۲) تاریخ نسخه به سال ۱۳۳۷ ق. است و در ابتدای آن ادیب هروی با دستخط خود چنین نوشته است: «کتاب انقلاب طوس: تالیف اقل خدام سده سنیه رضویه علی مشرفها آلف ثنا و السلام و تحیه و انا العبد الاقل الاحقر الفانی محمد حسن خراسانی الشهیر بالهروی (۱۳۳۷)» (ادیب هروی، ۱۳۳۷: ۶). در صفحه ۵ ادیب کتاب را در عقرب (آبان) ۱۲۹۹ ش (۱۷ صفر ۱۳۳۹) به میرزا علینقی درودی‌زاده نوه خود به یادگار اهدا کرده است. همچنین سواد موافقت محسن قریبی رئیس معارف خراسان برای نشر اثر نیز در همین صفحه ذکر شده است (همان: ۵). بر طبق انجامه کتاب، نویسنده با عنوان محمد حسن خراسانی در ۸ محرم ۱۳۳۹ در مدرسه فاضلخان نوشتن کتاب را به پایان برده است. وی در همان صفحه تاریخ ۸ محرم ۱۳۳۸ ق. را نیز ذکر کرده است.

از کتاب انقلاب طوس نسخه سنگی نیز در اختیار است که در آن ادیب هروی سال نگارش نسخه را ۱۳۳۶ ق. آورده و امتیاز انتشار کتاب در رمضان ۱۳۳۸ توسط محسن قریبی، رئیس اداره معارف صادر شده است. بر طبق انجامه، نگارش کتاب در محرم ۱۳۳۹ ق. به پایان

۱. شیخ محمدحسن خراسانی معروف به ادیب هروی سال ۱۲۶۳ شمسی در مشهد به دنیا آمد و در حوزه علمیه مشهد به تحصیل پرداخت. وی فردی فاضل و دانشور بود و علاوه بر کتاب‌های ذکر شده کتاب‌های دست‌نویس (مشهد، ۱۳۱۶)، صرف متوسطه (۱۳۴۹ق)، نحو مقدماتی (مشهد، ۱۳۱۶) را نوشت. ادیب هروی سال ۱۳۴۷ شمسی در مشهد درگذشت (جلالی، ۱۳۸۶: ۷۳-۷۵).

رسیده و در ۱۸ صفر ۱۳۳۹ توسط نویسندگان به کتابخانه آستان قدس اهدا شده است (نسخه شماره ۷۲ مرکز نسخ خطی و سنگی آستان قدس). با توجه به این تواریخ هم در نسخه دست‌نویس و هم در نسخه چاپ سنگی ابهاماتی در زمان نگارش و انتشار وجود دارد. به‌رغم تفاوت تاریخ‌ها با توجه به تشابه محتوایی به احتمال زیاد نسخه سنگی از روی نسخه خطی منتشر شده باشد.

کتاب انقلاب طوس توسط ادیب هروی تفصیل بیشتری پیدا کرده و با عنوان تاریخ مفصل مشروطیت ایران در سال ۱۳۳۱ شمسی به چاپ رسید. ۹۰ صفحه از این کتاب ۴۰۰ صفحه‌ای در جلد اول با عنوان مقدمه بمباردمان آستان قدس مشهد به این موضوع اختصاص داده شده است (ادیب هروی، ۱۳۳۱: ۳۱۷-۴۱۲). از کتاب تاریخ مشروطیت یک نسخه دست‌نویس سه جلدی نیز باقی مانده است. این سه جلد با عنوان انقلاب طوس با تاریخ پیدایش مشروطه ایران در ۲۷ مهر ۱۳۳۳ ش. توسط ادیب وقف کتابخانه آستان قدس شده است. در جلد دوم نسخه خطی به صورت مفصل به توپ‌بندی حرم پرداخته شده است (ادیب هروی، نسخه خطی شماره ۷۲: ۳۰۳/۲-۱۹۲). بررسی محتوای نسخه خطی با کتاب چاپی نشان می‌دهد که برخی از مطالب در کتاب چاپی حذف، برخی از قسمت‌های کتاب بازنویسی و قسمتی دیگر عیناً آمده است. از جمله تفاوت‌ها می‌توان به شرح حال شخصی یوسفخان (ادیب هروی، نسخه خطی شماره ۱۰۰: ۷۲-۱۲۰). اختلاف بین رکن الدوله با نیرالدوله و اختلافات داخلی در مشهد (همان: ۱۶۰-۱۶۳) اشاره نمود که در نسخه خطی مفصل‌تر ذکر شده است و برخی عکس‌های ملصق شده به کتاب خطی نیز در کتاب چاپی نیامده است مانند دار زدن یوسفخان و عکس کشته شدن وی (همان: ۲۲۳). تلخیص کتاب در مجموع به محتوای اصلی آسیبی وارد نکرده است، اما خواندن هر دو نسخه خطی و چاپی برای محقق ضروری است. ادیب هروی در کتاب حدیقه الرضویه که بیشتر به زندگی امام رضا (علیه السلام) اختصاص دارد نیز به مسئله توپ‌بندی حرم به‌عنوان یکی از موضوعات اصلی پرداخته و از محتوای ۴۰۰ صفحه‌ای کتاب، ۸۰ صفحه را به این واقعه بدون ارائه فصل‌بندی خاصی و صرفاً ترتیب تاریخی محتوا اختصاص داده است (ادیب هروی، ۱۳۲۶: ۱۶۰-۲۴۰).

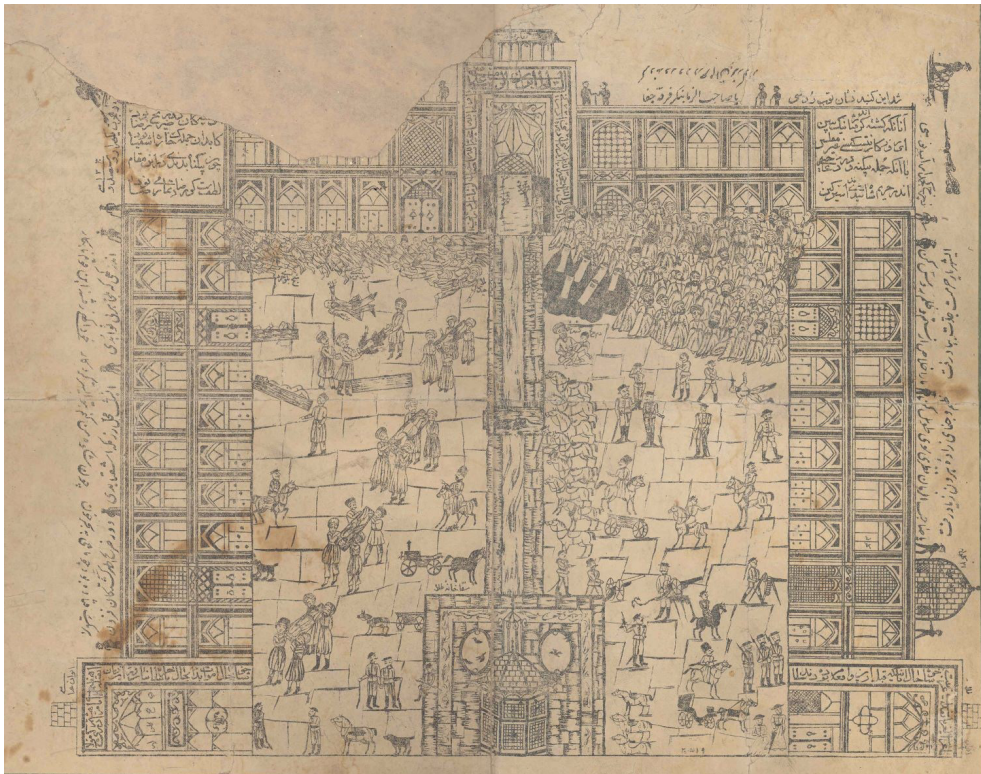
بررسی محتوای مربوط به توپ‌بندی حرم در دو کتاب حدیقه الرضویه و تاریخ انقلاب طوس نشان می‌دهد که محتوای دو کتاب تفاوت چندانی با هم ندارد، فقط در چیدمان مطالب و تقدم و تاخر محتوا تفاوت‌هایی با هم دارند. به‌طور مثال برخی از مطالب کتاب حدیقه الرضویه مانند مصاحبه ادیب با برادرش در متن اصلی آمده است (همان: ۱۹۰) در حالی که در کتاب تاریخ مشروطیت در پاورقی ذکر شده است (همان، ۱۳۳۱: ۳۴۰-۳۴۱) یا تعداد اسناد ذکر شده در

حدیقه ۹ عدد و در تاریخ مشروطیت ۱۵ برگ است. به نظر می‌رسد ساختار نگارش تاریخ انقلاب طوس علمی‌تر است.

ستار شهوازی با توجه به علاقه‌اش درباره تاریخ مشروطیت و مطبوعات خراسان اقدام به انتشار جداگانه کتابی با عنوان تاریخ انقلاب طوس: واکاوی جسارت ارتش تزار به حرم مطهر رضوی به روایت محمدحسن ادیب هروی و ستار شهوازی کرده و انگیزه اصلی خود را نبود کتاب خاصی در این باره بر می‌شمارد (شهوازی، ۱۳۸۸: ۱۲). وی در متن کتاب ضمن وفادار ماندن به اصل مطالب ادیب هروی اقدام به مستندسازی اطلاعات وی در دو کتاب تاریخ مشروطیت و حدیقه الرضویه کرده است و کوشیده از اسناد و مدارک آرشیوی استفاده کند. شش پیوست این کتاب در بخش چهارم مانند عاشورای رضوی: فضل الله آل داود، بدایع نگار (همان: ۲۹۹-۳۰۷) واقعه تیرباران حرم مطهر: محمد هاشم خراسانی (۳۰۷-۳۱۷) و آشوب آخرالزمان: حسین اولیا بافقی (۳۱۷-۳۲۵) و تصاویر اسناد و عکس‌ها در بخش پنجم، بر غنای آن افزوده است.

یک جزوه ۱۵ صفحه‌ای با عنوان مصیبت‌نامه از سال ۱۳۴۵ ق. در دسترس است که مجموعه‌ای متنوع از اشعار کوتاه در آن آمده و به نظر می‌رسد به‌عنوان نسخه‌های تعزیه‌خوانی در زمان برگزاری مراسم استفاده می‌شده است. در این کتابچه ۶ قطعه شعر در قالب مثنوی بدون عنوان و در محتوای کلی سوگواری برای توپ‌بندی حرم آمده است. شعر اول ۳۱ بیت، دوم ۱۵ بیت، سوم ۱۳ بیت، چهارم ۳۴ بیت، پنجم ۱۴ بیت و ششم ۴۰ بیت و در مجموع ۱۴۷ بیت است. دو گراور این جزوه مربوط به توپ‌بندی در صفحات ۸ و ۹ کتاب، مهم‌ترین تصاویر به جای مانده بعد از گراور محمد طاهر مصنع رضوی^۱ است (سند شماره ۴). بنا به گزارش سایکس این گراور به سفارش وی توسط محمد طاهر رضوی رسم و به خاطر آن توسط روس‌ها به زندان انداخته شد. این گراور به هند فرستاده شده و در روزنامه‌های انگلیسی نیز به چاپ رسید (وین، ۱۳۸۲: ۲۹۰).

۱. میرزا طاهر بن عبدالجواد مشرف رضوی (م ۱۳۱۸ ش.) از سادات رضوی مشهد است. وی فردی هترمند بوده و سمت ساعت‌ساز آستان قدس را داشته است. از وی چند تصویر و دیوان شعر به جای مانده است (حسن آبادی، ۱۳۹۲: ۵۴-۵۹).



تصویر ۲: گراور تصویر رسم شده توسط میرزا طاهر مصنع رضوی از توپ‌بندی حرم توسط روس‌ها

نگارش کتاب در رمضان ۱۳۴۵ به اتمام رسیده و توسط حاج نوروز علی تاجر کتابفروش طهرانی منتشر شده است (مصیبت‌نامه، نسخهٔ خطی شماره ۴۱۵۱۸) (سند شماره ۵)



تصویر ۳: تصویری از حمله روس‌ها به حرم امام رضا (علیه السلام)

روزنامه‌ها: این واقعه چنان که باید در روزنامه‌های ایران منعکس نشد و مطالب منتشره در روزنامه‌های فارسی خارج از کشور به‌ویژه حبل‌المتین نیز بیشتر جنبه احساسی و اظهار ناراحتی داشته و کمتر دارای اطلاعات دقیق است. از جمله این گزارش‌ها می‌توان به گزارش چاپ شده در روزنامه حبل‌المتین به تاریخ ۴ شعبان ۱۳۳۲ (سال ۲۲ شماره ۸) و ۲۵ جمادی الاول ۱۳۳۰ (سال ۱۹ شماره ۴۲) اشاره کرد. در بین این مطالب دو گزارش برای بررسی در این مقاله انتخاب شده است. گزارش اول در شماره ۴۴ روزنامه حبل‌المتین در سال ۱۳۳۰ ق. با عنوان نگارش یکی از فضلاء موثق مشهد آورده شده است. در این گزارش، اطلاعات کاملی درباره قبل از واقعه، زمان رخداد و بعد از آن آمده است (حبل‌المتین، ۱۳۳۰: ۲/۴۴-۵). از دیگر گزارش‌های

قابل تامل مطلب چاپ شده در روزنامهٔ حبل المتین به نقل از شماره ۲۶ روزنامهٔ انگلیسی موسوم به شرق نزدیک^۱ است که با عنوان توپ‌بندی مشهد به نقل از مخبر مخصوص انگلیسی در مشهد به چاپ رسیده است. مخبر روزنامه در گزارش قسمتی از مشاهدات خود و بقیه را نوشته است. اطلاعات گزارش مربوط به قبل از واقعه، کلی است؛ اما در موضوع توپ‌بندی، به دلیل نگاه بیرونی فارغ از احساسات مذهبی و دقت نظر در ارائه اطلاعاتی مانند نحوه استقرار توپ‌ها، ساعت دقیق شروع حمله، تعداد گلوله‌های شلیک شده توپ، اشاره به تعداد کشته‌شده‌ها و مجروحان واجد ارزش بررسی است و اطلاعات آن در دیگر منابع آورده نشده است (حبل المتین، ۱۳۳۰: ۲/۲-۵).

۲-۱-۲. منابع رسمی

اسناد

اسناد در زمرهٔ منابع قابل اعتماد در پژوهش‌های تاریخی به شمار می‌رود و محتوای آن‌ها کمتر در تحلیل این واقعه مورد استناد قرار گرفته است. این اسناد در آثار منتشر شده و مراکز آرشیوی قابل دسترسی است. اسناد مرکز اسناد امور خارجه و مرکز اسناد آستان قدس در زمرهٔ مهم‌ترین منابع در دسترس در داخل کشور به شمار می‌رود. در کتاب‌های موجود دربارهٔ توپ‌بندی تعداد ۲۹ سند شامل ۱۵ سند در انقلاب طوس، ۹ سند در حدیقه الرضویه، ۵ سند در رسالهٔ ناشناس (اشاره به ۳ سند اشاره و آوردن متن ۲ سند) آورده شده که بیشتر آن‌ها تکراری بوده و مربوط به مکاتبات با وزارت خارجه است. شهوازی در تصحیح کتاب انقلاب طوس تصویر ۱۳ عنوان سند را از مرکز اسناد امور خارجه آورده که ۹ برگ مربوط به قبل از حادثه و ۴ برگ بعد از آن است. بنکدار و محمدی آیین در مقاله خود از ۹ اموالی سند مربوط به وزارت امور خارجه استفاده کرده‌اند که برخی از آن‌ها در کتاب انقلاب طوس نیز آمده است (بنکدار و محمدی آیین، ۱۳۹۵: ۱۰۹-۸۷). بیشتر محتوای اسناد دربارهٔ نامه‌های کنسولگری روس و انگلیس، تلگراف‌های امور خارجه، برخی نامه‌های اشرار و مکاتبات مربوط به خسارات حرم است. اسناد آورده شده توسط ادیب به‌رغم اصالت و اعتبار اسناد و رعایت امانتداری در محتوا به صورت علمی استفاده نشده است. به‌عنوان مثال وی اسناد مربوط به انگلیس را از کتاب آبی بدون ذکر صفحه نقل می‌کند (ادیب هروی، ۱۳۳۱: ۲۳۶) یا در کتاب به محتوا بدون ذکر تاریخ اشاره می‌کند مانند دو نامهٔ بارکلی سفیر انگلیس که در تصحیح کتاب انقلاب طوس توسط شهوازی با عنوان دقیق‌تر در متن آورده شده است. البته در مواردی مانند تلگراف وزیر امور خارجه به حکام ولایات (ادیب هروی، ۱۳۳۱:

1. Near East

۲۵۳-۳۵۴) یا راپورت اداره نظمیه به ایالت (همان، ۳۵۴) مشخص است که ادیب به اصل سند دسترسی داشته است.

بررسی تطبیقی محتوای سند نامه دابیژا قنسول روس به سیدمحمد مجتهد در کتاب انقلاب طوس (ادیب هروی، ۱۳۳۱: ۳۵۹) و سند ارسالی توسط کارگزاری به امور خارجه (استادوخ، ۱۷۲-۲۳-۱۲-۱۳۳۰) نشان می‌دهد که متن هر دو یکی است و فقط دو کلمه سلطنت مشروع در خط دوم و انقلاب در خط چهارم در انقلاب طوس جا افتاده است. وی در کتاب حدیقه الرضویه نیز همین سند را بدون جا افتادگی آورده است (ادیب هروی، ۱۳۲۶: ۲۰۳-۲۰۴). مقایسه محتوای نامه کنسولگری روس به کارگزاری خراسان در ۷ ربیع ۱۳۳۰ سند با متن ادیب هروی در تاریخ پیدایش مشروطه (همان، ۱۳۳۱: ۳۵۳) حدیقه الرضویه (همان، ۱۳۲۶: ۲۰۲) و رساله ناشناس نشان می‌دهد که اختلاف محتوایی با هم ندارند (رساله ناشناس: ۳۰) گاهی برخی اسناد در همه منابع تکرار نشده است چنان‌که نامه تاریخ ۲ ربیع الاول قونسول روس به کارگزاری توسط ادیب آورده نشده و فقط در رساله ناشناس ذکر شده است (رساله ناشناس، ۳۰/۱).

اسناد آستان قدس شامل ۳۲ اموالی در ۱۶۰ برگ سند است. این اسناد دربردارنده دو موضوع کلی است. اول سرانجام برخی از مقصران واقعه مانند یوسفخان هراتی و محمد قوش‌آبادی که در ۲۲ عنوان سند توسط قضایان مورد پژوهش قرار گرفته است (قضایان، ۱۳۹۱). و دوم خسارات وارده به حرم که توسط حسن‌آبادی در مقاله «بررسی اسنادی از خسارات وارده به حرم رضوی در بمباران ۱۳۳۰» معرفی شده است (حسن‌آبادی، ۱۳۸۹). نزدیک‌ترین سند آستان قدس به زمان واقعه مربوط به ۲۱ ربیع الثانی است. نامه‌ای یک دوست به شوکت‌الملک علم در تاریخ ۲۱ ربیع الثانی ۱۳۳۰ حاوی برخی مطالب تازه پیرامون واقعه و نگاه بیرونی به آن است. ناراحتی از تاخت و تاز نیروهای روس و حضور موثر آن‌ها در منطقه ممنوعه و تاثیر آن‌ها بر فرهنگ عمومی شهر مانند ایجاد ۳۰ دکان مشروب‌فروشی و حضور گروه‌های ساز و آواز، ناراحتی از هتک حرمت حرم و ناباوری عمومی در پذیرش آن، اشاره به مدیریت روس‌ها در شهر و در اختیار گرفتن ریاست شهر توسط خارانوف روسی، اشاره به تعطیلی ۱۰ روزه مشهد و راه افتادن کسب‌وکارها از ۲۱ ربیع الثانی، از مطالب جدید ذکر شده در این سند است (ساکماق، ۱/۹۵۷۲). اطلاعات این اسناد بیشتر برای پیگیری سرانجام مقصران و بررسی اقدامات حکومتی در پیگیری خسارات وارده به حرم در سال ۱۳۳۰ ق. و بعد از آن اهمیت دارد و درباره خود واقعه اطلاعات زیادی نمی‌دهد و در بررسی مولفه‌های تطبیقی بیشتر به آن پرداخته می‌شود.

۲-۲. مولفه‌های بررسی تطبیقی محتوای منابع توپ‌بندی

به منظور بررسی ارزش اطلاعاتی نسخه تازه‌یاب و اعتبارسنجی اطلاعات دیگر منابع چند مولفه دست‌اندرکاران موثر در واقعه، خسارات مالی و خسارات جانی، آرایش نیروهای نظامی و نحوهٔ عمل آن‌ها و اشعار سروده شده مورد بررسی تطبیقی قرار می‌گیرد.

۲-۲-۱. دست‌اندرکاران موثر در واقعه

عوامل موثر در توپ‌بندی و نقش هر کدام در شکل‌گیری و گسترش آن از مهم‌ترین مسائل مطرح شده در منابع است. تقریباً در تمامی آن‌ها از افراد مشخصی به‌عنوان دست‌اندرکاران اصلی نام برده شده، اما اطلاعات برخی کامل‌تر و تفاوت‌هایی هم در تعداد افراد درگیر و برخی نام‌ها دیده می‌شود. اسامی مانند طالب الحق، نایب علی اکبر حسنی، یوسف خان هراتی و محمد قوش‌آبادی در تمامی منابع ذکر شده است.

ادیب هرروی اشاره کلی به افراد می‌کند و از تعداد اشرار در حرم آماری ارائه نمی‌دهد. بافقی تعداد اشرار را ۴۰۰۰ نفر می‌آورد (بافقی، ۱۳۳۰: ۱۱). رودی متی به نقل از اسناد روسی ضمن اشاره به اسامی قبلی تعداد آن‌ها حدود ۹۰۰ نفر برمی‌شمارد (متی، ۱۳۹۹: ۲۳۳). در گزارش رسیده به روزنامهٔ حبل‌المتین اطلاعات کامل‌تری دربارهٔ دست‌اندرکاران آورده شده است و ضمن اشاره به یوسف خان، محمدخان قریش‌آبادی، حسین خان تبریزی، هادی خان عراقی، کریم وکیل، محمد علی وکیل، نایب علی اکبرخان و نایب علی خان به نقل از یکی از فضلاء موثق مشهد دسته‌بندی جالبی از بانیان این شورش ارائه می‌دهد و آن‌ها را به علما نمایان، میرزا ابراهیم رضوی، حاجی میرزا جعفر، سیدعلی سیستانی، حاجی شیخ اسماعیل قائینی، حاجی معاون التجار و برادرش حاجی معین التجار، از آستان قدس حاجی قائم مقام، دبیرالتولیه، میرزا عبدالله متولی مسجد جامع، میرزا عبدالمجید خادم‌باشی و زیارت‌نامه خوان باشی، از اهالی منبر؛ سیدمحمد یزدی طالب الحق، سیدمحمد علی طهرانی و علی اکبر لنکرانی، از الواط و اشرار سید آقا کوچک خبازی، علی اکبر نوغانی و علی آقائی پایین خیابانی و قاسم سار و اصغر بندار بقال، اسدالله کبابی، میرزا حسین سرستوری معروف به هراتی، تقسیم می‌کند (حبل‌المتین، ۱۳۳۰: ۲/۴۴).

اطلاعات ارائه شده در رسالهٔ ناشناس به نسبت دیگر منابع کامل‌تر و مکمل آن‌هاست. وی تعداد حاضران در موجود در صحن را ۴۷۰ نفر می‌آورد و ضمن دسته‌بندی افراد حاضر در واقعه آن‌ها را به سه دسته گروه مسجدی‌ها؛ سیدطالب الحق، شیخ اسمعیل قائینی و صحنی‌ها؛ یوسف هراتی،

محمد قوش آبادی، علی اکبر حسنی، قاسم سار، نائب علی شیرازی، نایب حسین ترشیزی و گروه علما؛ میرزا ابراهیم حاجی شیخ عبدالحسین و حاجی میرزا جعفر و حاجی سیدحسن کاشی و حاجی عبدالله ملایری، حاجی شیخ اسمعیل قائنی و حاجی سیدعلی سیستانی و شیخ عبدالحسین تقسیم می‌کند. به خصوص در زمینه علما و نقش آن تاکید ویژه‌تری دارد (رساله ناشناس، ۳۱).

در زمینه سرانجام دست‌اندرکاران اطلاعات ناقصی وجود دارد. ادیب هروری درباره یوسفخان می‌آورد که روس‌ها با تلفن مخصوصی که در اتاق یوسفخان داشته‌وی را قبل از ورود نیروهای روسی از طریق بازار سنگ‌تراشان و از پشت بام و مسیر نوغان، فراری دادند (ادیب هروری، ۱۳۳۱: ۴۰۹). ادیب درباره کشته‌شدن یوسفخان و آوردن وی به مشهد نیز اطلاعات خوبی را آورده است (همان، ۱۳۲۶: ۲۳۷). درباره طالب الحق نیز به دستگیری وی توسط روس‌ها و مرخص کردن وی اشاره می‌کند (همان، ۲۲۱). وین به نقل از سایکس اطلاعات دقیقی را درباره یوسفخان و ارتباط وی با دابیژا و کنسول روسیه می‌آورد. از جمله «در ژوئن ۱۹۱۱ سایکس گزارش داد که دابیژا به یوسف هراتی عامل خود که لوطی زرنگ و سردسته اوباش بود، پول داده تا اغتشاشاتی در شهر به نفع محمد علی شاه برپا نماید» (وین، ۱۳۸۲: ۲۶۹). روس‌ها از طریق یوسف هراتی و اکبر بلند تهرانی تظاهرات علیه پلیس محلی ترتیب دادند و خواستار گشت‌زنی روس‌ها شدند (همان: ۲۸۲). روس‌ها خط تلگراف خود را در اختیار یوسف هراتی قرار داده بودند (همان: ۲۸۴). یوسفخان پیامی به سایکس داد که روس‌ها در قبال اقداماتش پولی به او پرداخته‌اند (همان: ۲۸۹).

در مقاله متی درباره توپ‌بندی ضمن اشاره به سرانجام یوسفخان هراتی به نقل از اسناد انگلیسی نقل کرده که وی ابتدا به سفارت روسیه رفته و سپس به دستور آن‌ها اعدام شده است (متی، ۱۳۹۹: ۲۳۸).

در اسناد آستان قدس به فرار یوسفخان و قوش آبادی به جنوب خراسان اشاره و اقدامات آن‌ها را ذکر می‌کند (قصایبان، ۱۳۸۱: ۳۸۴-۳۸۶). از جمله اشاره به فرار یوسفخان به سمت گناباد و وحشت مردم و ماموران حکومتی از او (ساکماق، ۴/ ۹۴۶۷)، رفتن به سمت اسحاق آباد نیشابور (ساکماق، ۱۶/ ۹۴۶۷)، رفتن به بیرجند و سرایان (ساکماق، ۲۶/ ۹۴۶۷) و طبس اشاره کرد (ساکماق، ۳۸/ ۹۴۶۷). سایکس اشاره مختصری به فرار یوسفخان با واگنی می‌نماید که از دروازه تحت تسلط روس‌ها خارج شد (سایکس، ۱۳۹۱: ۱۲۴۷/۲).

انتهای رساله ناشناس درباره توپ‌بندی دربرگیرنده اطلاعاتی درباره یوسفخان و همکاران وی مانند قوش آبادی و ترشیزی است که در دیگر منابع کمتر آورده شده و در واقع مفصل‌ترین

و کامل‌ترین اطلاعات را دربارهٔ آن‌ها دارد. خطابه‌ای را که از زبان یوسفخان بعد از دار زده شدن می‌آورد یکی از مهم‌ترین فرازهای این رساله است (رسالهٔ ناشناس، ۱/۳۷). دربارهٔ سرنوشت طالب الحق کمتری در دسترس است. اطلاعات کلی به تبعید وی روس‌ها اشاره دارد و ملک الشعرا بهار ذکر می‌کند که وی از روسیه به بصره و بغداد رفته و توسط عثمانی‌ها به جرم جاسوسی اعدام شده است (بهار، ۱۳۵۷، ج: ۱، ۶۱). یکی از اطلاعاتی که در رساله کمتر به آن توجه شده، مسئلهٔ دخالت کنسول روس و انگلیس به‌ویژه دایبیزا کنسول روسیه است. گزارش گلبن دربارهٔ تاریخچهٔ روزنامه نوبهار و دیدار بهار با دایبیزا دربارهٔ ممانعت وی از چاپ روزنامه نشان می‌دهد که تا چه اندازه وی خود را محق به دخالت در امور جاری شهر می‌دانسته است (گلبن، ۱۳۵۰: ۲۹).

۲-۲-۲. خسارات مالی و جانی

یکی از مهم‌ترین و چالش‌برانگیزترین موضوعات پیرامون توپ‌بندی مسئلهٔ خسارات مالی و جانی است؛ زیرا منابع غیررسمی با هاله‌ای از ابهام به آن پرداخته و منابع رسمی نیز به‌رغم ارائهٔ آمار، تصریحی بر قطعی بودن نمی‌کنند. به نظر می‌رسد در ابتدا مرتضی قلی خان طباطبایی تولید آستان قدس به دلایلی مانند تحت فشار روس‌ها بودن و تمایل نداشتن برای زیر سوال رفتن در عدم حفاظت از اموال آستان قدس تمایلی برای برجسته شدن خسارات نداشتته است. در صورت جلسه تحویل حرم به تاریخ ۱۳ ربیع الثانی ۱۳۳۰ ق. که به امضای متولی و برخی بزرگان آستانه رسیده، به صراحت ذکر شده که حسب دستور رئیس کل قشون روس تهیه و خسارتی به حرم وارد نشده است (استادوخ، سند شماره ۲۱۴-۸-۲۴-۱۳۳۰). متولی در تلگرافی به وزارت خارجه ضمن اشاره به صورت جلسه بر عدم خسارت و رفتار خوب روس‌ها به‌ویژه با زنان اشاره کرده است (استادوخ، سند شماره ۳۸-۱۲-۲۳-۱۳۳۰).

بررسی اسناد آستان قدس نشان می‌دهد که از جمادی الاول ۱۳۳۰ ق. یعنی یک‌ماه بعد از حادثه موضوع مشخص شدن خسارات مالی و جانی و پیگیری آن در دستور کار دولت و آستان قدس بوده است. اولین سند رسمی در این زمینه به تاریخ ۴ جمادی الاول ۱۳۳۰ توسط کنیاز دایبیزا کنسول روسیه به متولی آستان قدس است که می‌گوید که چرا خسارات تعیین شده توسط معاون الصنایع را که بالغ بر ۴۶ هزار تومان تخمین زده شده است، عیناً به تهران مخابره کرده و دربارهٔ آن تحقیق نکرده است در حالی که خسارات به ده هزار تومان نمی‌رسد (ساکماق، سند شماره ۱۰۳۰۶۱/۳).

عم شهر صهر الو
 ۱۳۳۰

فراتیم پذیر استقامت سدهست نراج سرفرحمت سید
 در باب خرابی به است ز سدهس ورود نده زرقدر موع
 معاون بضاع به تحریک بعضی اشخاص قویب جهردنهر زرقدر
 باز دید کرده و بنجرتاب هم بدون سده رسیدگی
 در بنجاب مهربان و در بهان میون را بطهران طلوع
 داده لید محض رفع سینه ندمت خراب سده سده
 وارده در زمین فرموده سده سده طلوع سده سده سده
 چون طریقه بدو در طلوع میدهند خرابی وارده سده
 هزار توای سده ورنه سده سده در سده سده خرابی
 زهن سده سده که زرخیدن سال بانی طرف سده سده
 گرد و ونه سده سده سده سده سده سده سده سده

۱۳۰۶۱۳

تصویر ۴: نامه کنیاز دابیژاقونسول روسیه به مرتضی قلی خان طباطبایی متولی آستان قدس

این نشان می‌دهد که قبل از این تاریخ اسناد دیگری درباره خسارات مالی و جانی در جریان بوده و احتمالاً از اواخر ربیع الثانی دولت از آستان قدس خواسته تا برآورد خسارت نماید. از نکات جالب سند لحن کاملاً دوستانه و آشتی‌جویانه دابیژا است که از قرار گرفتن وی در موضع ضعف بعد از توپ‌بندی حکایت می‌کند. در سند دیگری به تاریخ ۲۱

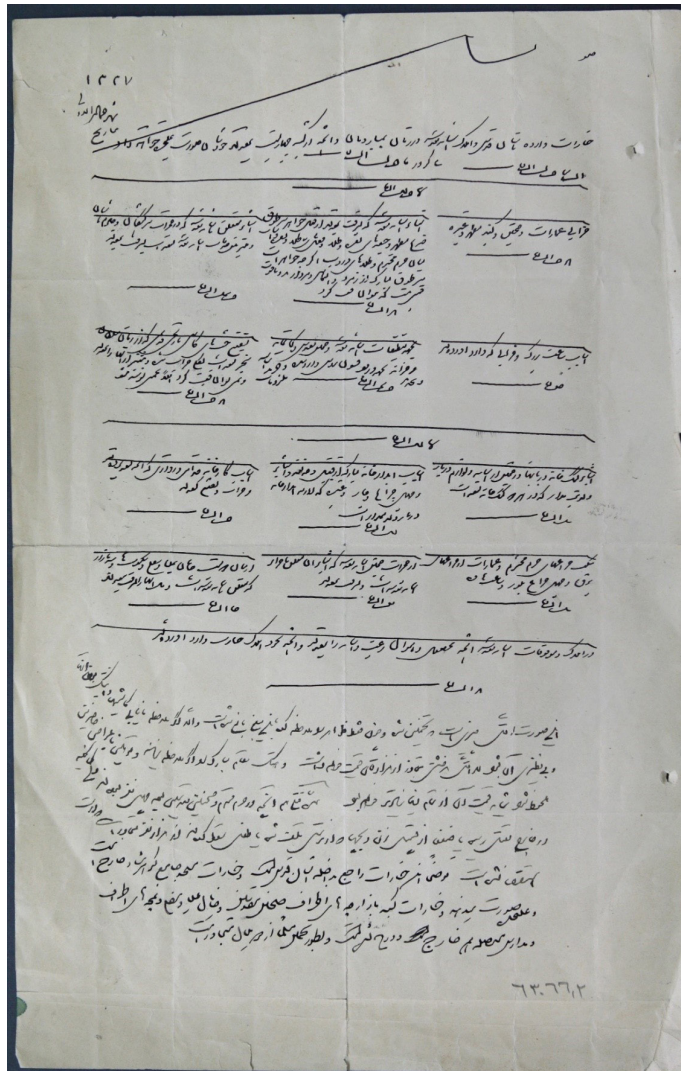
جمادی الاول ۱۳۳۰ ق. مرتضی قلی خان اذعان می‌کند که از جواهرات حرم و اموال خزانه چیزی کم نشده و برآورد اولیه ۶۶ هزار تومان بوده است که وی به نظرش گزاف آمده و آن را ۴۶ هزار تومان گزارش داده و پیشنهاد کرده است در صورت لزوم کمیسیون متشکل از کنسولگری روس، انگلیس، ایالت خراسان و آستان قدس تشکیل شود (ساکماق، سند شماره ۱/۱۰۳۰۶۱). در نامهٔ دیگری به ایالت در ۲۲ جمادی الاول بر تلاش خود برای برآورد خسارات و بازدید میرزا نصرالله خان مهندس از خسارات بنا و تهیه گزارش اشاره دارد (ساکماق، سند شماره ۱/۱۰۳۰۶۱). بلافاصله در ۱۹ ثور ۱۲۹۱ (۲۲ جمادی الاول ۱۳۳۰) نامهٔ دیگری از ایالت به متولی آستان قدس نوشته شده و با اشاره به پاسخ شفاهی وی در عدم خسارت، خواسته شده تا برآورد خسارات توسط حاجی خازن التولیه تهیه و توسط وی تایید شود (ساکماق، سند شماره ۱/۱۰۳۰۶۱/۶). به دلیل اختلاف برآورد خسارات توسط متولی، وزارت خارجه از میرزا اسماعیل سرکشیک دوم می‌خواهد تا با استفاده از اسناد در دسترس و به صورت میدانی به صورت محرمانه به بررسی خسارات بپردازد. گزارش وی در ۲۵ جمادی الاول ۱۳۳۰ تایید گزارش متولی آستان قدس بود (استادوخ، ۴۸-۸-۲۴-۱۳۳۰). امور خارجه در تکمیل گزارش از میرزا اسماعیل درخواست بررسی میدانی خسارات وارده به مردم را کرد. به دلیل پراکندگی اطلاعات وی اذعان کرد که نمی‌توان با توجه به اظهارات کسبه رقم دقیقی را مشخص کرد (استادوخ، ۱۶۵-۸-۲۴-۱۳۳۰). این سردرگمی اطلاعاتی در برآورد خسارات و تعدد روایات باعث شده تا در سند دیگری به تاریخ ۱۳ جمادی الثانی ۱۳۳۰ طی تلگرافی وزارت داخله از کارگزار امور خارجه در مشهد خواست تا دربارهٔ اختلاف برآورد قیمت خسارت ۱۰ هزار تومانی متولی آستان قدس برای کنسول روسیه و ۴۸ هزار تومانی معاون الصنایع (در سند دیگر ۴۶ هزار تومان ذکر شده است) تحقیق محرمانه صورت دهد (استادوخ، ۹۸-۱-۲۳-۱۳۳۰). میرزا اسماعیل در تلگراف دیگری در ۲۷ جمادی الثانی اطلاعات دقیق‌تری از برخی اشیای گمشده، داده است (استادوخ، ۱۶۵-۸-۲۴-۱۳۳۰؛ بنکدار و محمدی آیین، ۱۳۹۵: ۹۹-۱۰۰). رفت و برگشت اسناد بین متولی، ایالت، کارگزاری امور خارجه در خراسان با وزارت خارجه و وزارت داخله در تهران نشان از قوی بودن شبهه خسارات زیاد به حرم و کسبه اطراف و نبود اطلاعات قطعی است.

مطلبی در شمارهٔ ۴۹ روزنامه رعد به چاپ رسیده است که در آن مرتضی قلی خان طباطبایی را متهم به حیف و میل اموال اختصاص یافته برای تعمیر خسارات ناشی از توپ‌بندی کرده است. پیرو انتشار این مطلب در تلگرافی که در ۳۰ حمل (فروردین) ۱۳۳۲ ق. برای متولی آستانه از تهران ارسال شده، درخواست پاسخگویی وی دربارهٔ

اختلافات وقفی آستان قدس در قوچان و محل هزینه‌های تعمیرات حرم ناشی از توپ‌بندی شده است. فحوای نامه چنین نشان می‌دهد که مبنای درستی برای اتهامات در مطلب روزنامه وجود ندارد؛ زیرا آورده که از مبلغ ۲۰۰ هزار تومان گردآوری شده برای تعمیرات فقط ۳۳ هزار تومان آن هزینه شده است (ساکماق، سند شماره ۱۰۳۴۸۸/۹). مرتضی قلی خان در پاسخ ذکر کرده که مبلغ ۲۵۵۵۰ تومان توسط ایالت گردآوری و در اختیار وی قرار داده و مبلغی نیز توسط خیرین به صورت مستقیم هزینه شده است و سرطوق مطهر نیز که شکسته شده در نزد خازن التولیه نگهداری می‌گردد (ساکماق، سند شماره ۱۰۳۴۸۸/۲).

دومین اقدام برای بررسی خسارات به سال ۱۳۳۷ ق. است. اولین سند این مجموعه ارسال نامه‌ای از سوی حاکم ایالت خراسان و سیستان در تاریخ ۱۳۳۷ ق. به متولی آستان قدس با قید فوریت مبنی بر برآورد خسارات طی دو روز است (ساکماق، سند شماره ۶۳۰۶۶/۴). در همان تاریخ نامه‌ای نیز از کارگزاری مهام خارجه خراسان نیز مستقیماً به متولی آستان قدس برای برآورد خسارت در ۱۰ ربیع الاول ۱۳۳۷ فرستاده می‌شود (ساکماق، سند شماره ۶۳۰۶۶/۶).

متولی آستان قدس در پاسخ به نامه‌های رسیده همزمان دو نامه در ۱۱ شهر ربیع الاول به استاندار خراسان (ساکماق، سند شماره ۶۳۰۶۶/۳) و کارگزاری مهام خارجه (ساکماق سند شماره ۴، ۳۶۰۶۶/۵) ارسال و پاسخ یکسانی مبنی بر اهمیت وارد شدن خسارات میراثی به حرم داده، اما آمار مشخصی ارائه نکرده است اما در سند دیگری به تاریخ ۲۷ جمادی الاخر مبلغ خسارات مالی یک میلیون و ۶۸۵ هزار تومان تعیین شده و صورت کامل خسارات آستانه از قبیل صدمه به اماکن متبرکه، لوازم و متعلقات آن با ذکر مبلغ آمده است (ساکماق، سند شماره ۶۳۰۶۶/۲).



تصویر ۵: تصویر گزارشی تهیه شده از خسارات توپ‌بندی روس‌ها توسط مرتضی قلی خان طباطبایی متولی آستان قدس

متن بازخوانی شده تصویر ۵:

گزارش تهیه شده از خسارات توپ‌بندی روس‌ها توسط مرتضی قلی خان طباطبایی متولی آستان قدس

صورت خسارات وارده به آستان قدس و املاک آستانه مقدسه در زمان بمباران و آنچه از کسبه چهار بست خودشان صورت علیحده خواهند داد بتاريخ شهر جمادی الاول ۱۳۳۷

۱۶۸۵۰۰۰ هزار تومان ۳ کرور و صد و هشتاد و پنج تومان

۷۴۵ هزار تومان

خرابی عمارت و صحنین و گنبد مطهر و غیره ۲۵۰ هزار تومان

اشیای آستانه مقدسه که به سرقت برده اند از قبیل جواهر سر طوق ضریح مطهر و جعبه های نقره و طلا و قفل های طلا و نقره و اسباب میان حرم محترم و طلاهای دروب اگر چه جواهرات سرطوق مبارک از زمرد و الماس و مروارید و یاقوت قیمتی هست که نتوان قیمت کرد: ۲۰۰ هزار تومان

اشیای متعلق به آستانه مقدسه که در حجرات سرکشیکان و خادم باشیان و ملتزمین خدمات آستانه مقدسه بوده است به سرقت برده اند: ۲۵ هزار تومان

اسباب ساعت بزرگ و خرابی که دارد آورده اند: ۵ هزار تومان

بجبهه متعلقات آستانه مقدسه و صحنین مقدس و کتابخانه و خزانه بجبهه ورود قشون روس وارد شده و بخدمه: ۱۵ هزار تومان

خشت های کاشی نارنجی قدیمی که از زمان سلطان سنجر بوده است به کلی خراب شده است و بیشتر از آن ها را برده اند و نمی توان قیمت کرد اقلأ عمومی نوشته می شود: ۲۰۵ هزار تومان

اشیای کشیک خانه در بابها در صحنین ازا و لوازم دربار ولایتمدار که در هر دو کشیک خانه بوده است: ۳۰ هزار تومان

اسباب آبدار خانه مبارکه از قبیل وجه نقد و اشیا و چهل چراغ و جار و غیره که لازمه آبدارخانه دربار ولایتمدار است: ۴۰ هزار تومان

اسباب کارخانه خدای و زواری که آنچه بوده برده اند و خراب و تزییع کرده اند: ۵۰ تومان

شکست چراغ های حرم محترم و عمارات از چراغ های برق و چهل چراغ بلور و ساعت ها و غیره : ۳۰ هزار تومان

از حجرات صحنین آستانه مقدسه که اشیای آن متعلق به اجزای آستانه مقدسه است و به سرقت برده اند: هزار ۹۰ تومان

از میان دوبست علیا و سفلی و سر بازار که متعلق به آستانه مقدسه است: ۵۰۰ هزار تومان

در املاک و موقوفات آستانه مقدسه آنچه محصول رعیت و آستانه را برده اند و آنچه به خود املاک خسارت وارد آورده اند: ۲۰۰ هزار تومان

این صورت اقل چیزی است که تخمین شده و چون فقط ظواهر را ملاحظه کرده به این مبلغ بالغ شده است و الا اگر ملاحظه نایابی کاشی‌ها و آتیک بودن آن‌ها و بی نظیری آن بشود لااقل هر خشتی متجاوز از هزار تومان قیمت خواهد داشت و هتک مقام مبارک را اگر ملاحظه نمایند و توهین به اعراض حاضرین ملحوظ شد شاید قیمت آن‌ها از تمام دنیا زیادت‌تر خواهد بود. عده قتلی هم آنچه در حرم محترم و صحنین مقدسین بوده ۴۰ نفر بوده اند ولی کسانی که در خارج به قتل رسیده یا ضعفا از قبیل زن‌ها و بچه‌ها که از ترس تلف شده یا طفلی سقط کرده اند از هزار نفر متجاوز است که درست استحصا نشده است توضیحا این خسارات راجع به داخله آستان قدس است و خسارات مسجد جامع گوهرشاد خارج است و علیحده صورت می‌دهند (ساکماق، سند ۶۳۰۶۶/۲).

مشخص نیست چرا تاریخ این سند به تاریخ جمادی الاول دو ماه بعد از پاسخ نامه برآورد خسارات توسط متولی آستان قدس است و عنوان خاصی نیز ندارد که مشخص گردد در پاسخ به درخواست کسی بوده است، بلکه ظاهراً گزارشی است که سر فرصت و توسط زیر مجموعه تهیه و به متولی ارائه شده است. با توجه به تأکیدات قبلی متولی در نبود دزدی از حرم و خسارات اندک به اطراف به نظر می‌رسد که رابطه منطقی در تأکید بر عدم خسارت به حرم با این گزارش خسارت نمی‌باشد و در هر دوی آن اغراق شده است (حسن‌آبادی، ۱۳۸۹: ۸).

در زمینه خسارات جانی در منابع رسمی اطلاعات کمتری وجود دارد. در نامه بدون تاریخ که به میرزا موسی خان رئیس صحنیه خراسان توسط حکیم الدوله نائب رئیس مجلس حفظ الصحه نوشته شده است دستور داده شده تا درباره خسارات جانی تحقیقاتی انجام گردد (ساکماق، سند شماره ۶۳۰۶۶/۹). وی در تاریخ ۱۵ حوت ۱۲۹۷ (۲۴ جمادی الاول ۱۳۳۷) از متولی درخواست برآورد خسارات جانی را می‌نماید (ساکماق، سند شماره ۶۳۰۶۶/۸). و مرتضی قلی خان طباطبایی در ۶ جمادی الآخر ۱۳۳۷ تعداد کشته شدگان در حرم را ۴۰ نفر و خارج از حرم را به دلیل ترس و سقط ۱۰۰۰ نفر می‌آورد که به نظر می‌رسد همان عدد اول صحیح‌تر باشد (ساکماق، ۶۳۰۶۶/۷).

سرپرسی سایکس رقم ۷۴ کشته شامل ۷۱ مرد و سه زن را می‌آورد (NA, FO۲۴۸, ۱۰۵۴) و درباره خسارت‌های مادی نیز معتقد است که خسارت‌های وارد شده به حرم نسبت به آنچه مطرح شده، کمتر است، اما از ۵۲ باب دکان یاد می‌کند که در بازار حکاکان بوده و کربلایی علی سرپرست بازار خسارات را بین ده تا دوازده هزار تومان برآورد کرده است (NA, FO۲۴۵, ۱۰۵۴). میرزا اسماعیل تعداد کشته‌شدگان را بیشتر از ۵۰ نفر نمی‌داند و تعداد دقیق مجروحان را ۳۱ نفر و محبوسان را ۲۳ نفر اعلام می‌کند (استادوخ، ۱۸۳-۸-۲۴-۱۳۳۰).

محنوای غیررسمی درباره خسارات در کتاب‌ها و روزنامه‌ها تفصیل بیشتری را در برمی‌گیرد. ادیب مطالب زیادی را به نقل از دیگران در آثار خود آورده است. درباره کشته‌شدگان وی از گرایلی شنیده که ۱۵۰ کشته و ۱۵۰۰ اسیر، به نقل از مرتضی قلی خان نایینی متولی آستانه تعداد کشته‌شدگان را ۱۹ نفر شامل دارالسیاده ۲ نفر، دارالسعاده ۲ نفر، گنبد الله وردیخان ۲ نفر، مسجد گوهرشاد ۱ نفر و ۶ نفر مجروح و اسرا ۵۰۰ نفر، کربلایی ابوالقاسم پوست‌دوز که خود، کشته‌ها را دیده و برشمرده ۶۴ مرد و سه زن و نقل از دیگری ۶۹ مرد و دو زن بر می‌شمارد (ادیب هروی، ۱۳۲۶: ۲۲۸) همچنین خسارات مالی را به نقل از آستان قدس ۳ میلیون و ۱۸۵ هزار تومان و مسجد گوهرشاد را تا ۵۰۰ هزار تومان ذکر کرده است (همان: ۲۲۷). وی همچنین به نقل از مرتضی قلی خان می‌آورد: «از اشیای نفیس چیزی کم نشده است. قفل در ضریح و قرآن کوچک خطی پیدا شده و ۵ قفل مفقودی نقره نیز در دست فردی بود که پیگیری نشد.» (همان، نسخه خطی شماره ۸۴۸۷: ۲/۲۸۰). بافقی نیز در آشوب آخر الزمان که به تاریخ ۱۷ جمادی الاول ۱۳۳۰ نوشته شده، تعداد کشته‌ها را ۱۰۰ نفر می‌آورد که خود وی ۴۰ نفر را شمرده است. بافقی خسارات ذکر شده توسط عوام را درست نمی‌داند و اینکه مثلاً ۴۰ هزار تومان از مال کسبه برده شده باشد. او خسارت حرم مانند گم شدن سرطوق مطهر، قفل ضریح مطهر، سه جلد کلام الله پوست آهو از کتابخانه و ۴۰ کرور خرج آستانه را غیرقطعی و اما خسارات به مغازه‌ها و دکان‌ها و اموال مردم و شکست و ریخت اموال آستانه مانند چراغ‌ها را قطعی می‌داند (بافقی، نسخه شماره ۷۲۸۹: ۱۱).

از دیگر منابع غیررسمی، روزنامه‌ها هستند که آمار متناقضی را آورده‌اند. روزنامه شرق نزدیک آمار را حدود ۲۰۰ نفر مقتول و تعداد زیادی مجروح ذکر می‌کند و در زمینه خسارات مالی نیز می‌آورد که چهار پنجه طلا، ۳۰ دکان و ۵۲ حجره آسیب‌دیده که اجناس برده شده بلافاصله برگردانده شده است (حبل المتین، ۱۳۳۰: ۳/۴۴). در مطلبی با عنوان مکتوب خراسان در روزنامه حبل المتین تعداد کشته‌شدگان را ۳۰۷ نفر به شرح، از اهالی شهر مشهد ۲۷۶ نفر، از اهالی اطراف مشهد ۱۷۳ نفر، از زوار بربری و هندوستانی و غیره ۶۴ نفر، از قفقازی و افغانی و بخارائی و

غیره ۳۴۰، از زوار سایر بلاد ایران ۳۷۲ آورده شده که جسد ۳۰۷ نفر به دست آمده است. در این گزارش آمار تعداد کلی با جزئیات کشته شدگان همخوانی ندارد. همچنین در زمینه خسارات مالی آمار متناقضی ذکر می‌گردد: «از جمله اموال حضرتی از جواهر و کتاب‌های خطی و قرآن‌های خطی و غیره و شمشیرهای سلاطین هند و سر طوق مکمل با انواع و اقسام جواهر در بالای ضریح مطهر قالیچه‌های ابریشمی و قالی‌های زرباف و قداره قطب شاه هندی و جقه‌های مروارید و غیره که بالغ بر دویست کرور ایرانی یا سی کرور روپیه هند است...» (حبل المتین، ۱۳۳۰: ۱/۲-۳). در شمارهٔ دیگر حبل المتین به نقل از شاهی ذکر شده که شش جقه جواهر نشان و دو هزار مثقال زمرد در برابر چشم او برده شده است (حبل المتین ۱۳۳۲: ۱۰/۸). محتوای روزنامه‌ها برابندی از شایعات موجود در جامعه دربارهٔ خسارات مالی این واقعه است. مصنع رضوی ضمن اشاره به غارت حجره خود در صحن عتیق تعداد کشته‌شدگان را ۷۱ تن و اسراراً ۲۰۰ نفر زن و مرد برشمرده است (حسن آبادی، ۱۳۹۲: ۵۸).

در گزارش رسالهٔ ناشناس اطلاعات زیادی در این زمینه نیامده است. خسارات مالی ۱۰۰ هزار تومان و خسارات آستانه شامل قفل در ضریح و سر طوق مرصع و دانه نشان در بالای ضریح مطهر آورده شده است (رسالهٔ ناشناس: ۳۷).

۲-۳. محل قرارگیری توپ‌ها و حمله به حرم

یکی از موضوعاتی که دربارهٔ حمله به حرم کمتر مورد توجه قرار گرفته، نحوه حملهٔ روس‌ها و محل خسارات وارده است. در اسناد رسمی در داخل کشور به نحوهٔ توپ‌بندی و تعداد گلوله‌ها و خسارات اشاره‌های اندکی وارده شده است. سایکس در گزارش خود آورده که ۱۹ گلوله به گنبد حرم و ۱۱ گلوله به مسجد گوهرشاد اصابت کرده است. (NA, FO۲۴۸, ۱۰۵۴). روس‌ها چهار توپ بزرگ را در خارج از شهر و یک مسلسل را در چهارراه اصلی نصب کرده و بیش از ۲۰۰ گلوله توپ زده شلیک شد (متی، ۱۳۹۹: ۲۳۵). در اسناد باقی‌مانده آستان قدس مانند سند شمارهٔ ۱۴۴۸۱۹ و ۴۷۴۶۳ دربارهٔ تعمیرات، اشاره مستقیمی به خسارات و خرابی‌ها نشده و از روی محل‌های تعمیر می‌توان پی برد که احتمالاً مربوط به برخی خسارات توپ‌بندی مانند تعمیر گنبد باشد. میرزا اسماعیل در گزارش به امور خارجه ۴۵۰ گلوله توپ شربنل ذکر کرده که ۱۹ گلوله به گنبد خورده است (استادوخ، ۱۸۳-۸-۲۴-۱۳۳۰).

منابع غیررسمی اطلاعات بیشتری را در برمی‌گیرد. گزارش ادیب هروی دربارهٔ استقرار توپ‌ها و ساعت حمله اطلاع دقیقی ندارد و فقط ذکر کرده که از توپ پشت بام انگلیس در گنبد آباد گلوله باران مسجد انجام شد. وی تعداد ۱۸ گلوله توپ شربنل و ۱۷ گلوله گرناد در گنبد حرم

مطهر، ۹ گلوله گرناد ایوان مسجد گوهرشاد، ۱۱ گلوله گرناد ایوان مقصوره، ۱۱ گلوله گرناد در گنبد مسجد جامع، ۳ گلوله گرناد سردر ایوان صحن جدید، ۱۱ گلوله گرناد در سردر کارخانه خدام را بر می‌شمارد (ادیب هروی، ۱۳۲۶: ۲۲۷).

در گزارش روزنامه شرق نزدیک اطلاعات نسبتاً کاملی آمده است. مخبر روزنامه گزارش داده که ۴ توپ بالا خیابان، ۱ توپ بزرگ در پایین خیابان، ۴ توپ ماکسیم در چهار طرف حرم توسط روس‌ها نصب شده بود که ۹۲ گلوله بزرگ توپ شربل در ۳۰ دقیقه اول، ۱۸۰ گلوله شربل از دروازه نو و ۲۴ گلوله از پایین خیابان شلیک شده است. مخبر روزنامه اشاره‌ای به محل اصابت نمی‌کند (حبل المتین، ۱۳۳۰: ۳/۲). در روزنامه حبل المتین به نقل از یکی از فضلالی مشهد در شماره ۴۴ خود گزارش مفصلی درباره توپ‌بندی بدون ذکر محل استقرار توپ‌ها آورده است. وی اشاره می‌کند که به گنبد ۳۳ گلوله توپ، صحن کهنه عباسی ۱۶ تیر، مسجد ایوان حرم ۱۲ تیر، ایوان مقصوره ۲۰ تیر، سردر ساعت ۶ تیر، سردر نقاره خانه ۳ تیر، گنبد طلای مبارک ۲۳ تیر، سردر صحن نو ۵ به سمت خیابان ۵ تیر، سردر آشپزخانه ۷ تیر و ایوان طلای مبارک ۳ تیر اصابت کرده است (حبل المتین، ۱۳۳۰: ۴/۴۴). وین در کتاب ایران در بازی بزرگ در شرح واقعه توپ‌بندی به محتوای این روزنامه اشاره مختصری کرده است (وین، ۱۳۸۲: ۲۸۹).

محتوای رساله مورد بررسی نسبت به همه منابع از اهمیت بیشتری برخوردار است و دربرگیرنده جریئاتی مانند تعداد توپ‌ها، تعداد گلوله شلیک شده از هر توپ و محل نشستن آن است که نشان‌دهنده اشرف کامل نویسنده به موضوع بوده و البته مشخص نیست چگونه این اطلاعات را به دست آورده است. وی درباره محل استقرار توپ‌ها آورده که «در نوغان: یک توپ، بالا خیابان: یک توپ، کاروان‌سرای ملک: ۱ توپ، خیابان سفلی: ۲ توپ، پشت خیابان قزوینی‌ها: ۲ توپ، پشت اراضی دستجرد: ۲ توپ، اراضی گل خطمی: ۲ توپ مستقر شد (رساله ناشناس: ۳۶) و سپس درباره خرابی‌های حاصل از توپ‌های هر منطقه جداگانه اطلاعاتی را آورده است.

«... محل اصابت توپ‌های نوغان: علاوه بر گلوله‌ها در رواق و مسجد یک گلوله بر در صحن عتیق پهلوی کشیک خانه، توپ‌های خیابان سفلی: نه گلوله بر پایه و سدر صحن عتیق، یک گلوله بر صحن جدید از در گذشته و بر پیش طره اوطاق پهلوی آشپزخانه، توپ گل خطمی: ۱۱ گلوله بر گنبد مطهر، ۱۱ گلوله بر ایوان مقصوره، ۱ گلوله بر گلدسته مسجد، توپ اراضی دستجرد: سه گلوله بر گلدسته پشت ایوان شاه عباس، دوازده گلوله بر ایوان و سر در شاه عباسی، یک گلوله بر ساعت سر در صحن عتیق هشت گلوله بر سر در صحن جدید و چهار گلوله بر سر در مطبخ صحن جدید و دوازده گلوله بر ایوان و سر در ایوان مسجد گوهرشاد در مجموع ۷۴ گلوله

اصابت کرده است.» نویسندگان نوع گلوله‌های توپ را مشخص نمی‌کنند (رسالهٔ ناشناس: ۳۶).

بررسی تطبیقی داده‌ها نشان می‌دهد که تنوع اطلاعات و کمبود اسناد رسمی امکان راستی‌آزمایی اطلاعات را فراهم نمی‌سازد. در تعداد گلوله‌ها و تنوع آن و در محل اصابت اختلاف نظر وجود دارد اما در کنار هم گذاشتن اطلاعات رسمی و غیر رسمی با رسم نقشه و مشخص کردن محل اصابت می‌تواند دیدگاه کامل‌تری به خواننده ارائه دهد.

۲-۳. توپ‌بندی حرم در آینهٔ ادبیات

یکی از راه‌های نشان دادن حزن و اندوه از این واقعه، انعکاس یافتن آن در ادبیات است. شهوازی در انتشار مجدد انقلاب طوس در پیوست ششم ۴ شعر شامل دو شعر از ملک الشعرا بهار، یک شعر از ادیب هروی و یک شعر از ادیب الممالک فراهانی را آورده است (ادیب هروی، ۱۳۸۸: ۳۳۵-۳۴۹). به لحاظ محتوایی شعر ادیب شرح کلی واقعه توپ‌بندی است، اما اشعار ملک الشعرا بهار با عنوان مصائب الرضویه و توپ روس بیان انزجار و ناراحتی از واقعه و دخالت روس‌هاست که به نوعی رویکرد سیاسی دارد. شعر ادیب الممالک نیز بیان ناراحتی از کلیت واقعه است. جلال الدین محمد شیرازی معروف به جلال المحققین که در زمان رخ دادن واقعه در مشهد بوده، دو قصیده دربارهٔ توپ‌بندی سروده است. اولین قصیده به نام شکوائیه بعد از واقعه و در بیان ناراحتی از انجام کار و شکایت از روس‌ها به زبان عربی و ترجمه فارسی در ۹۲ بیت سروده و به حضرت مهدی (علیه السلام) تقدیم شده و دومین قصیده نیز بعد از شکست روس‌ها در تشکر از نابودی آن‌ها در ۱۰۸ بیت سروده شده است (جعفریان، ۱۳۹۶: ۲۶۴-۲۶۸). در کتاب چاپ سنگی مصیبت‌نامه مجموعهٔ متنوعی از اشعار کوتاه در قالب مثنوی آمده که قبلاً معرفی شد و شامل ۶ شعر در ۱۴۷ بیت است.

در ابتدای رسالهٔ ناشناس قصیده‌ای در ۵۸ بیت آمده که احتمال دارد توسط نویسندگان رساله نوشته شده باشد. محتوای این قصیده شکایت از انجام توپ‌بندی توسط روس‌ها به حضرت مهدی و آرزوی گرفتن انتقام از آن‌هاست. با توجه به ماده شعر آورده شده سال سرودن آن ۱۳۳۰ ق. است (رسالهٔ ناشناس: ۲۳). این قصیده در شماره یکم سال بیستم روزنامه حبل المتین بدون ذکر نام شاعر آورده شده است (حبل المتین، ۱۳۳۰: ۲/۱-۳). در مجموع بیشتر این اشعار غیر از ادیب هروی که تا حدی به خود موضوع پرداخته است، اطلاعات با ارزشی در مورد واقعه نداشته و بیشتر برای اظهار ناراحتی از رخ دادن واقعه سروده شده‌اند.

شاعر	عنوان شعر	نوع شعر	تعداد ابیات	منشأ ذکر شده
ملک الشعرا بهار	مصائب الرضویه	قصیده	۶۶ بیت	انقلاب طوس (۳۴۲-۳۴۴)
ملک الشعرا بهار	توپ روس	ترکیببند	۹۰ بیت	دیوان ملک الشعرا بهار (۲۳۹-۲۳۵)
ادیب هروی	وجیزه طوسیة	قصیده	۱۲۳ بیت	انقلاب طوس (۳۳۶-۳۴۱)
ادیب الممالک فراهانی	در نکوهش سپاهیان روس	قصیده	۲۸ بیت	انقلاب طوس (۳۴۹-۳۵۰)
ناشناس	در شکوه از توپبندی حرم	قصیده	۵۸ بیت	نسخه خطی ۵۷۳۸۴
هاشم هاشم نسب	بدون عنوان	قطعه	۲۰ بیت	سنگ یادمان واقعه توپ بستن حرم امام رضا(ع) (۱۳۱-۱۳۵)
جلال الدین محمد شیرازی	شکوائیه	قصیده	۹۲ بیت	نسخه خطی شماره ۹۳۲۶
جلال الدین محمد شیرازی	تشکریه	قصیده	۱۰۸	نسخه خطی شماره ۹۳۲۶
ناشناس (مصیبتنامه)	بدون عنوان	مثنوی	۱۴۷	نسخه خطی شماره ۴۵۱۸

۲-۳-۱. چند نکته

واقعه توپبندی باعث تاتر زیادى در ایران شد و تا سالها برای آن هر سال مراسمى در حرم امام رضا (علیه السلام) و دیگر مناطق کشور برگزار می شده است. انتشار کتاب مصیبتنامه سال ۱۳۴۵ ق. در کرمان بیانگر اهمیت مسئله است. به نظر می رسد تا دوره پهلوى اول هر سال از طرف آستان قدس مراسمى بین روزهای ۱۰ تا ۱۲ ربیع الثانی در دارالضیافه برپا می شده و در آن وعاظ معروف به سخنرانى می پرداخته اند (ساکماقی، سند شماره: ۹۸۸۰۸/۱۴). بنا به دستورالعملی که درباره برگزاری مراسم عزادارى در تاریخ ۶ ربیع الثانی ۱۳۳۷ در اختیار بوده، مشخص است که این مسئله مورد توجه بوده و از آن به واقعه فجیعۀ کبرى یاد شده است. از جمله مهم ترین نکات سند عبارت است از:

- برگزاری ۵ شب عزاداری
- سیاه‌پوش کردن حرم در مدت برگزاری
- ممنوعیت نقاره زدن
- تمام عمال و رؤسا در سه ساعت به غروب دهم ربیع الثانی باید در حرم حاضر باشند.
- خطیب آستان قدس آمادهٔ خطبه خوانی باشد.
- مؤذنان در ۴ ساعت مانده به غروب در زمان ورود عمال آستان قدس اذان بخوانند.
- لوازم پذیرایی در دارالضیافه آماده باشد.
- روضه خوانان آماده روضه خوانی باشند (ساکماق، سند شماره ۱/۱۱۲۸۶).

گاهی در اسناد آستان قدس به موضوعات جالبی برخورد می‌شود که در جایی ذکر نشده و در بررسی واقعه نیز اهمیت دارد. از جمله دادخواهی ابراهیم خان دایی یوسفخان هراتی به وزارت داخله در اعتراض به اخراجش از آستان قدس در سال ۱۳۳۳ ق. است. وی سرایدار دارالتولیه آستان قدس است و بعد از بمباران آستان قدس به دلیل همراهی پسرش اسمعیل خان که دربان آستان قدس بوده، اخراج شده است. ابراهیم خان با اشاره با احکام و سوابق خود درخواست برگشت به کار و برقراری مواجب را می‌نماید (ساکماق، سند شماره ۳/۱۰۳۶۱۶). متولی آستان قدس در پاسخ به وزارت معارف و داخله با جمله اعتراضی می‌گوید که نمی‌توان به این فرد در دارالتولیه اعتماد داشت و این که حقوق وی در سال ۱۳۳۲ ق. با وساطت علما از جمله صدرالعلما برقرار شده است (ساکماق، سند شماره ۱/۱۰۳۶۱۶).

۲-۴. ارزش‌های اطلاعاتی نسخه معرفی شده

ساختار این مقاله به نحوی تنظیم شده تا اعتبار و اهمیت اطلاعات رساله در تطبیق با منابع رسمی و غیررسمی مرتبط مشخص شود. به دلیل تاکید بیشتر بر نکات مهم رساله در این قسمت شمه‌ای از مهم‌ترین ارزش‌های اطلاعاتی آن به صورت تیتروار آورده می‌شود.

نحوهٔ ورود یوسفخان هراتی به حرم و استقبال آستانه (رساله ناشناس: ۲۷/۱).

- اشاره به دخالت مستقیم علما از ابتدای واقعه که در دیگر گزارش‌ها بدین صورت اشاره نشده است (۲۷/۱).

- نحوهٔ قوت گرفتن کار یوسفخان و طالب الحق در حرم و برگزاری مراسم عزاداری برای شیخ

فصل الله نوری و مرحوم حاجی اعتضادالتولیه (۲۸)

- آگاه بودن از واقعه و مشاهده نزدیک یا نقل قول مستقیم از کار «یوم ۲۷ شهر صفر در نهایت تسلط و استیلا بودند کاتب در میان لچارها و تماشائی‌ها گیر کردم بگوش خود شنیدم نائب علی اکبر حسنی می گوید مردم واهمه از نظمیه و پلیس نکنید قونسول روس با ما است...» (۲۸)

- اطلاعات راجع به محمد قوش آبادی و اقدامات او قبل از پیوستن به شورشیان و اقدامات او در قلعه زکریا (۲۸/۱)

- اطلاعات دقیق درباره تعداد اشرار در حرم در ابتدای شکل گیری «یوم اول شهر ربیع الثانی عده اصحاب صحنی و مسجدی چهارصد و هفتاد نفر بودند.» (۲۹)

- اشاره به نحوه تامین مالی اشرار در حرم و اخاذی آن‌ها از مردم «... و شب که می شد از ساعت یک تمام کوچه‌ها و بازار فُرق و خلوت بود. دسته دسته می رفتند به منازل تجار و اعیان و بزرگان / دو هزار تومان سه هزار تومان آشکارا گرفته از پول نقد و اسباب می رفتند و بسیاری از دکانین را شب شکافته و یا در را شکسته اموال و اجناس و پول نقد کسبه بیچاره را بسرقت می بردند...» (۲۹/۱)

- اشاره کناره به عکس العمل برخی از صاحب‌منصبان در همراهی با اشرار «این دزدها و اراذل را از توی خانه آقا و مولای خود بیرون نکردند کاش شام و نهار مطبوخ استانه را / هم باین جماعه از خدا بی خبر نمی دادند...» (۲۹/۱)

- اشاره به شروط اشرار و تعداد آن که در منابع دیگر نیامده است. «شروط را حاکم قبول می کرد باز شرط و باز شرط دیگری می افزودند رفته رفته شانزده شرط کردند و تمام را رکن الدوله قبول کرد.» (۳۱/۱)

- درباره نحوه آرایش نظامی نیروهای روش و محل استقرار توپ‌ها (۳۳/۱).

- درباره تلاش‌ها برای جلوگیری از توپ‌بندی روایات عموماً درباره آمدن میرزا عبدالحمید خان نایب قونسول روس و شاه صاحب که نایب قونسول انگلیس و تولیت آستانه مقدسه با دو نفر است (ادیب هروی، ۱۳۳۱: ۳۶۶) که در گزارش هم به همان نحو ذکر شده، منتها روایت رفتن متولی به همراه علما با دقت و جزئیات بیشتری اشاره شده است (۳۳/۱). البته کمی چاشنی قضاوت نویسنده درباره میرزا ابراهیم به آن اضافه شده است. «ایضاً چهار ساعت بغروب همین یوم آقای شهرستانی و جناب مستطاب حاجی شیخ مرتضا / و جناب مستطاب حاجی سید

عباس شاهرودی و جناب حاجی ملا هاشم شرفیاب حضور مبارک ملاذ الانام حجه الاسلام آقای آقامیرزا / ابراهیم می‌شوند هر قدر ممکن است التماس و عجز و لایه می‌کنند و خواهش از سرکارها می‌کنند که یک‌ساعت دگر توپ / خواهند زد...» (۳۳)

- ارائه آمار دقیق از تعداد افراد باقی‌مانده در حرم در زمان حمله شامل ۴۷۰ نفر از اشرار و ۲۰۰۰ نفر از مردم عادی (۳۴)

- اشاره به شکسته شدن در ضریح و ورود روس‌ها که در دیگر گزارش‌ها به آن اشاره نشده است (۳۵).

- رفتار مسیحیان در این چند روز و گردش آزادانه آن‌ها در حرم (۳۵/۱).

- اشاره به خسارات مالی به خصوص آثار خرابی گلوله توپ در مکان‌های مشخص (۳۶).

- داستان فرار اشرار از جمله اسمعیل قائنی، محمد قوش آبادی و یوسفخان هراتی و سرنوشت آن‌ها و به خصوص یوسفخان هراتی روایتی منحصر به فرد در میان سایر اطلاعات دارد.

«این قضیه در یوم چهارشنبه ۵ شهرج ۲ (جمادی الثانی) واقع شد و یوم جمعه ۷ شهر مزبور جسد پلیدش را از راه محمدآباد آوردند بمصلا روی تخت نشانیدند. تمام پلیس و سوار و سرباز... و جلال آن ملعون درگاه ذوالجلال را وارد شهر از کوچه تاجرها معروف به کوچه سیایان / بمحله نوغان و از سمت قتلگاه وارد محله بالا خیابان یک‌ساعت و نیم قبل از ظهر وارد ارگ دولتی نمودند بعد از آنکه / همان چهار نفر حمال که حامل بدن و جسد خبیث یوسف بودند در میدان ارگ یک‌دوره گردانیدند که لجاره درست بچشم خود / ملاحظه نمایند و از شبهه درآیند و بعد بردند پای دار و سردار یوسف خان مهاجر را بر سر دار کشیدند تا یک‌ساعت بغروب آفتاب در سر دار و بعد پایین آورده مادر و عیالش برده و دفن کردند» (۳۷/۱).

- جملاتی که نویسنده رساله در قالب نطق از زبان یوسفخان هراتی بر دار شده می‌گوید یکی از نقاط عطف این رساله است. مشخص نیست که آیا واقعاً یوسفخان این صحبت‌ها را قبل از دار زدن بر زبان رانده است یا اینکه نویسنده دیدگاه خود را از زبان یکی از مقرران اصلی بردار شده بیان می‌کند.

«... نطق یوسف سردار مهاجر در پای دار بگوش هوش هر اسلام شعار / ای اقایان و اهالی خراسان این رسم و عهد و پیمان است آقا این لازمه حلف و قسم قرآن است که با من هم عهد / و ظاهراً مراد از انظار خلق کسر کردید و خودتان هر چه می‌خواستید می‌کردید و پیمان بستید که

تا آخرین نفس با تو/ همراه هستیم و اسناد تماماً در نزد من ضبط است و مجالس شبانه‌روزی و محافل سری که با من داشتید در سینه من/ و جو هوا ضبط است. آیا شما نبودید که شب و روز مرا نوید می‌دادید و پول و اسلحه برای من جمع کرده می‌آوردید/ و برابر ضد نیکان و امی داشتید و مرا امیدوار می‌کردید که در هر روز سختی با شما همراه هستیم. امروز که من یک/مقام عالی را می‌خواهم اشغال نمایم چون با بعضی از شما آقایان استانه و سایر آقایان شهرکه هم عهد و پیمان بودم /همه شماها را در این مقام عالی دعوت می‌کنم امیدوارم، امیدوارم که دست حقیقت و مجازات چنانچه مرا باین /مقام عالی رسانید شما را نیز که امر و ناهی من بودید عن قریب به این مقام عالی و متعالی بلند برسانید/زنده باد برخی آقایان آستانه زنده‌باد برخی آقایان خراسان زنده‌باد برخی جوانان شش محله خراسان تا اینجا/که نطق او رسید فوراً بامر رئیس نظمیه بالای دارش کشیدند بقیه نطق با مدعوین بعد است که سردار مهاجر/ آن‌ها را بان مقام بلند دعوت کرده است»(۳۹/۱).

۳. ارزیابی نهایی

واقعه توپ‌بندی یکی از مهم‌ترین رویدادهای رخ داده در حرم مطهر امام رضا (علیه السلام) است. بررسی پژوهش‌های صورت گرفته در قالب مقاله و کتاب نشان می‌دهد که به‌رغم اهمیت موضوع به این مسئله در مقالات پژوهشی کمتر توجه شده است. در این مقاله به بررسی محتوای رسمی شامل اسناد و غیررسمی مانند کتاب و روزنامه درباره توپ‌بندی حرم و مقایسه تطبیقی آن با محتوای رساله مورد معرفی در چهارچوب شاخصه‌های تعریف شده مانند دست‌اندرکاران، چگونگی بالا گرفتن واقعه، اسناد و مدارک، خسارات مالی و جانی و نحوه استقرار توپ‌ها و حمله به حرم پرداخته شد. از کنار هم گذاشتن اطلاعات رسمی و غیررسمی درباره واقعه می‌توان نگاهی دقیق‌تر و همه‌جانبه‌تر به موضوع داشت و فارغ از مسائل مرتبط با خود واقعه به عوامل پشت صحنه مانند حضور روس‌ها و انگلیسی‌ها و نقش آن‌ها در شکل‌گیری، بالاگرفتن و تمام کردن آن داشت. در مجموع اطلاعات نسبتاً جامعی درباره واقعه وجود دارد.

محتوای رساله خطی تازه‌یاب بوده و از دیگر پژوهش‌ها استفاده نشده است. بررسی اطلاعات رسمی و غیررسمی نشان می‌دهد که برخی اطلاعات رساله مورد معرفی مانند اسامی افراد درگیر، چگونگی بالاگرفتن کار آن‌ها در حرم، خسارات مالی و جانی، تکمیل‌کننده داده‌های دیگر منابع هستند و در مواردی مانند تعداد کشته‌شدگان و افراد حاضر، نحوه آرایش توپ‌ها و محل اصابت آن‌ها و سرانجام اشرار تدقیق‌کننده و بهترین اطلاعات در دسترس است.

منابع و مآخذ

- ادیب هروی خراسانی، محمدحسن. (۱۳۲۶). *حدیقه الرضویه*. مشهد: چاپخانه خراسان.
- ادیب هروی خراسانی، محمدحسن: شهوازی، ستار. (۱۳۸۸). *انقلاب طوس؛ واکاوی جسارت ارتش تزار به حرم مطهر رضوی*. تهران: موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- ادیب هروی خراسانی، محمدحسن. (بی‌تا). *انقلاب طوس یا تاریخ پیدایش مشروطیت ایران*. نسخه خطی شماره ۸۴۸۷ مرکز نسخ خطی آستان قدس.
- _____ . (۱۳۳۷ق). *انقلاب طوس*. نسخه خطی شماره ۹۱۲۱۸ کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- _____ . (۱۳۳۱). *انقلاب طوس یا تاریخ پیدایش مشروطیت ایران*. تهران: علمی.
- باقفی، اولیاءالله. (۱۳۳۰). *آشوب آخر الزمان*. نسخه خطی شماره ۷۲۸۹ مرکز نسخ خطی آستان قدس.
- بنکدار، سیدمسعود، محمدی آیین، شهرزاد. (۱۳۹۵). «بررسی علل و پیامد تهاجم روسیه به حرم مطهر امام رضا در سال ۱۳۳۰ ق/ ۱۹۱۲ م بر اساس اسناد نویافته». *پژوهشنامه تاریخ اسلام*. سال ششم. شماره ۲۳. صص: ۸۷-۱۰۹.
- بهار، محمد تقی. (۱۳۵۷). *مختصر تاریخ احزاب سیاسی*. ج ۱. تهران: زوار.
- جعفریان، رسول. (۱۳۹۶). *دوقصیده درباره حمله روس‌ها به امام رضا (علیه السلام)، مقالات و رسالات تاریخی*. جلد ۴. تهران: علم.
- _____ . (۱۳۷۸). «مصیبت‌نامه: سندی ادبی از حمله روس‌ها به حرم امام رضا (علیه السلام)». *مشکوه*. شماره ۶۲. صص: ۳۹۶-۴۰۹.
- _____ . (۱۳۸۸). «حرکات اسلام بر باد کن دولت روس شامل گزارش‌های خبری مربوط به واقعه حمله روس‌ها به حرم امام رضا (علیه السلام) در دهم ربیع الثانی ۱۳۳۰». *پیام بهارستان*. دوره دوم. شماره ۶. صص: ۱۵-۴۲.
- جلالی، غلامرضا. (۱۳۸۶). *محمد حسن ادیب هروی، مشاهیر مدفون در حرم*. جلد اول. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- جلالی، میثم. (۱۳۹۱). «سنگ یادمان واقعه توپ‌بستن حرم امام رضا (علیه السلام)». *مشکوه*. شماره ۱۱۷. صص: ۱۳۱-۱۳۶.
- حسن آبادی، ابوالفضل. (۱۳۸۹). «بررسی اسنادی از برآورد خسارات وارده به حرم رضوی در بمباران ۱۳۳۰ ق». *شمسه*. شماره ۶. صص: ۱-۲۰.
- _____ . (۱۳۹۲). «یادی از مصنع آستان قدس رضوی». *آستان هنر*. شماره ۷. صص: ۵۴-۵۹.

- رساله ناشناس. (۱۳۳۰ق). نسخه شماره ۵۷۳۸۴ مرکز نسخ خطی آستان قدس.
 روزنامه حبل المتین. سال بیستم. دوشنبه ۱۶ جمادی الثانی ۱۳۳۰. شماره ۱.
 _____ . سال بیستم. دوشنبه ۱ رجب ۱۳۳۰. شماره ۲.
 _____ . سال بیستم. دوشنبه ۸ رجب ۱۳۳۰. شماره ۳.
 _____ . سال نوزدهم. دوشنبه ۹ جمادی الثانی ۱۳۳۰. شماره ۴۴.
 _____ . سال نوزدهم. دوشنبه ۲۵ جمادی الاول ۱۳۳۰. شماره ۴۲.
 سایکس، سرپرسی. (۱۳۹۱). تاریخ ایران. ترجمه فخر داعی. تهران: نگاه.
 قصابیان، محمدرضا. (۱۳۹۱). «سرانجام مقصرین آستانه در واقعه به توپ بستن حرم رضوی بر پایه اسناد». پیام بهارستان. سال چهارم تابستان. شماره ۱۶. صص: ۳۸۱-۳۹۲.
 کتابفروش طهرانی، نوروزعلی. (۱۳۴۵ق). مصیبت نامه، نسخه چاپ سنگی. (بی جا).
 گلبن، محمد. (۱۳۵۰). «تاریخچه روزنامه نوبهار». یغما. شماره ۲۷۱. صص: ۲۷-۳۳.
 متی، رودی. (۱۳۹۹). «تجاوز کفار: حمله روس ها به بارگاه امام رضا (علیه السلام) در مشهد». مجموعه مقالات روس ها در ایران. ویراستاران رودی متی-یلنا آندری یوا. ترجمه محمد آقاجری. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب تهران.
 نجفزاده، علی. (۱۳۹۲). کنسولگری ها، مستخدمان و مستشاران خارجی در مشهد (از دوره قاجار تا انقلاب اسلامی). مشهد: انصار، سازمان اسناد و کتابخانه ملی مرکز شمال شرق.
 نعمتی، بهزاد. (۱۴۰۲). «روایتگری میرزا طاهر رضوی از واقعه توپ بندی حرم رضوی». پژوهشنامه مطالعات اسنادی و آرشیوی. سال دوم. شماره ۲ (پاییز و زمستان). صص: ۱۳۱-۱۴۴.
 وین، آنتونی. (۱۳۸۲). ایران در بازی بزرگ. ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی. تهران: نشر بیکان.
- NA.FO248/1054, Meshed 1912, Sykes, Military disposition and orders, 5 April.
 NA.FO248/1054, Meshed 1912, Sykes, "The bombardment of Meshed shrine" 6 April 1912, Statement of Kerbelā I Ali, encl. of Sykes, 16 April 1912.

اسناد

- سند شماره ۲۱۴-۸-۲۴-۱۳۳۰ اداره اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجه.
 سند شماره ۳۸-۱۲-۲۳-۱۳۳۰ اداره اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجه.
 سند شماره ۱۷۲-۱۲-۲۳-۱۳۳۰ اداره اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجه.
 سند شماره ۹۸-۱-۲۳-۱۳۳۰ اداره اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجه.
 سند شماره ۴۸-۸-۲۴-۱۳۳۰ اداره اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجه.
 سند شماره ۱۶۵-۸-۲۴-۱۳۳۰ اداره اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجه.
 سند شماره ۱۸۳-۸-۲۴-۱۳۳۰ اداره اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجه.
 سند شماره ۹۴۶۷/۴ مرکز اسناد آستان قدس رضوی.

- سند شماره ۹۴۶۷/۱۶ مرکز اسناد آستان قدس رضوی.
 سند شماره ۹۴۶۷/۲۶ مرکز اسناد آستان قدس رضوی.
 سند شماره ۹۴۶۷/۳۸ مرکز اسناد آستان قدس رضوی.
 سند شماره ۹۵۷۲/۱ مرکز اسناد آستان قدس رضوی.
 سند شماره ۱۰۳۰۶۱ مرکز اسناد آستان قدس رضوی.
 سند شماره ۱۰۳۴۸۸ مرکز اسناد آستان قدس رضوی.
 سند شماره ۶۳۰۶۶ مرکز اسناد آستان قدس رضوی.
 سند شماره ۹۸۸۰۸ مرکز اسناد آستان قدس رضوی.
 سند شماره ۱۱۱۲۸۶ مرکز اسناد آستان قدس رضوی.
 سند شماره ۱۰۳۶۱۶ مرکز اسناد آستان قدس رضوی.

References

- Adib Heravi Khorasani, Muhammad-Hassan. (1947). *Hadiqah al-Radhiya*. Mashhad: Khorasan Printing House. [In Persian].
- . (1952). *Enqelāb-e Tūs or The History of the Advent of the Iranian Constitutional Revolution*. Tehran: Elmi Publications. [In Persian].
- Adib Heravi Khorasani, Muhammad-Hassan; Shahvazi, Sattar. (2009). *Enqelāb-e Tūs; An Analysis of the Tzarist Army's Assault on the Holy Shrine of Reza (P.B.U.H)*. Tehran: Institute for Contemporary Iranian History Studies. [In Persian].
- . (n.d.). *Enqelāb-e Tūs or The History of the Advent of the Iranian Constitutional Revolution*. Manuscript No. 8487, Manuscript Center of Aṣṭan Quds. [In Persian].
- Adib Heravi Khorasani, Muhammad-Hassan. (1958). *Enqelāb-e Tūs*. Manuscript No. 91218, Islamic Parliament Library. [In Persian].
- Bafghi, Oliyāollah. (1951). *Ashob-e Ākhir al-Zamaan*. Manuscript No. 7289, Manuscript Center of Aṣṭan Quds. [In Persian].
- Bankdar, Seyyed Masoud; Mohammadi Ayin, Shahrzad. (2016). "A Comparative Study of the Causes and Consequences of the Russian Attack on the Holy Shrine of Reza (P.B.U.H) in 1912, Based on Newly Discovered Documents." *Journal of Islamic History*, 6th year, No. 23, pp. 87–109. [In Persian].
- Jafarian, Rasool. (2017). "Two Poem Eulogizing the Russian Attack on Imam Reza (P.B.U.H): Articles and Historical Essays." Vol. 4. Tehran: Elm Publications. [In Persian].
- . (1999). "A Tragic Account: A Literary Document Concerning the Russian Attack on the Shrine of Imam Reza (P.B.U.H)." *Meshkat*, No. 62, pp. 396–409. [In Persian].
- . (2009). "Anti-Islamic Movements of the Russian State: News Reports on the Attack on the Shrine of Imam Reza (P.B.U.H) on the 10th of Rabi' al-Thani, 1951." *Payam-e Bahareṣṭan*, 2nd Volume, Issue No. 6, pp. 15–42. [In Persian].
- Jalali, Gholamreza. (2007). *Muhammad Hassan Adib Heravi: Distinguished Personalities Interred in the Shrine*. Vol. 1. Mashhad: Islamic Research Foundation. [In Persian].

Jalali, Meysam. (2012). "Memorial Stone of the Bombardment of Imam Reza's (P.B.U.H) Shrine." Meshkat, No. 117, pp. 131–136. [In Persian].

Hassan Abadi, Abolfazl. (2010). "A Documentary Review of the Estimated Damage to the Imam Reza (P.B.U.H) Shrine During the 1951 Bombing." Shamsheh, No. 6, pp. 1–20. [In Persian].

———. (2013). "A Tribute to the Pond of Aṣṭan Quds Razavi." Aṣṭan Honar, No. 7, pp. (blank). [In Persian].

Unidentified Treatise. (1951). Manuscript No. 57384, Manuscript Center of Aṣṭan Quds. [In Persian].

Habl al-Matin Newspaper. 20th Year. Monday, 16th of Jumada al-Thani, 1951. Issue No. 1. [In Persian].

———. (20th Year). Monday, 1st of Rajab, 1951. Issue No. 2. [In Persian].

———. (20th Year). Monday, 8th of Rajab, 1951 AH. Issue No. 3. [In Persian].

———. (19th Year). Monday, 9th of Jumada al-Thani, 1951. Issue No. 44. [In Persian].

———. (19th Year). Monday, 25th of Jumada al-Awwal, 1951. Issue No. 42. [In Persian].

Sykes, Sir Percy. (2012). *History of Iran*. Translated by Fakhr Da'i. Tehran: Negah. [In Persian].

Ketabforoosh Tehrani, Nowroozali. 1966. *A Tragic Account*, Lithographic Edition. [In Persian].

Golban, Mohammad. (1971). "A Historical Account of Nowbahār Newspaper. Yaghmā, No. 271: 27–33. [In Persian].

Matthee, Rudi. (2020) "The Infidels' Assault: The Russian Attack on the Shrine of Imam Reza (P.B.U.H) in Mashhad." In *The Russians in Iran: A Collection of Essays*, edited by Rudi Matthee and Elena Andreeva, translated by Mohammad Aghajeri. Tehran: Tehran Book Translation and Publishing Agency. [In Persian].

Najafzadeh, Ali. (2015). *Consulates, Foreign Employees, and Foreign Advisers in Mashhad (From the Qajar Era to the Islamic Revolution)*. Mashhad: Ansar; National Archives and Library of Iran, Northeast Regional Center. [In Persian].

Wynne, Anthony. (2003). *Iran in the Great Game*. Translated by Abdolreza Houshang Mahdavi. Tehran: Peykan Publishing. [In Persian].

Documents

Ministry of Foreign Affairs, Department of Diplomatic Archives and History. (1951). Document No. 24-8-214. [In Persian].

Ministry of Foreign Affairs, Department of Diplomatic Archives and History. (1951). Document No. 23-12-38. [In Persian].

Ministry of Foreign Affairs, Department of Diplomatic Archives and History. (1951). Document No. 23-12-172. [In Persian].

Ministry of Foreign Affairs, Department of Diplomatic Archives and History. (1951). Document No. 23-1-98. [In Persian].

Ministry of Foreign Affairs, Department of Diplomatic Archives and History. (1951). Document No. 24-8-48.

Ministry of Foreign Affairs, Department of Diplomatic Archives and History. (1951). Document No. 24-8-165.

Ministry of Foreign Affairs, Department of Diplomatic Archives and History. (1951). Document No. 24-8-183.

Astan Quds Razavi Archives, Document No. 9467/4.

Astan Quds Razavi Archives, Document No. 9467/16.

Astan Quds Razavi Archives, Document No. 9467/26.

Astan Quds Razavi Archives, Document No. 9467/38.

Astan Quds Razavi Archives, Document No. 9572/1.

Astan Quds Razavi Archives, Document No. 103061.

Astan Quds Razavi Archives, Document No. 103488.

Astan Quds Razavi Archives, Document No. 63066.

Astan Quds Razavi Archives, Document No. 98808.

Astan Quds Razavi Archives, Document No. 111286.

Astan Quds Razavi Archives, Document No. 103616.



Revisiting Thematic Motifs of the Ḥadīth of the Golden Chain (Silsilat al-Dhahab) in Razavi Art (Case Study: Contemporary Miniature Painting Works)

Fahimeh Zarezadeh ¹ Zohreh Salehi ²

1. Assistance Professor of Islamic Art Department, Faculty of Art& Architecture, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran (Corresponding Author): f.zarezadeh@modares.ac.ir

2. M. A of Islamic Art, Faculty of Art& Architecture, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran: z.salehi@modares.ac.ir

Article Info

Abstract

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
July 12, 2024

In Revised Form:
October 06, 2024

Accepted:
October 10, 2024

Published Online:
May 05, 2026

Given the important and sacred position of the Prophet of Islam and the Impeccable Imams within the realm of the Iranian people's beliefs and spiritual values, religious art in this land starting from the early centuries of the Islamic era developed into a variety of visual subcategories, each seeking, in a comprehensive, desirable, and aesthetically pleasing manner, to depict the conduct of those great figures. Razavi art is among them; it took shape based on the life-story (sīrah) of Imam Reza and the principles governing his lived experience, and includes numerous visual works such as miniature painting. Among the remaining artworks and depictions from many historical centuries, the present study conducted as a case study focuses on contemporary miniatures centered on the historical event of Imam Reza's arrival in Nishapur and the narration of the Ḥadīth of the Golden Chain by him. The study aims, through reading and analysis of these works as specific visual documents of the subject, to both reveal the thematic expressions of the ḥadīth and show how miniature painters have made evident the artists' appropriation of the Imam's thoughts, conduct, speech, and manner of living.

The findings obtained from the description and interpretation of the visual structure of these works based on the theory of Wucius Wong indicate that although each of the miniature painters chose a particular approach from realism to abstraction to visualize this event and concentrated on one of the surrounding themes of the ḥadīth, they nevertheless all endeavored to create a spiritual and sacred atmosphere through it (inscription-writing and the design of an angel or angel's wing in the background) and to apply visual principles similar to those such as "upright" (rank) perspective, as well as using gentle colors to depict faces and place the primary form

Cite this The Author (s): Zarezadeh, F; Salehi, Z (2026). Revisiting Thematic Motifs of the Ḥadīth of the Golden Chain (Silsilat al-Dhahab) in Razavi Art (Case Study: Contemporary Miniature Painting Works): Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 14, Issue 1, Spring 2026, Serial Number 53 – (105- 129)-
[DOI:10.22034/farzv.2024.467026.2019](https://doi.org/10.22034/farzv.2024.467026.2019)



(the Imam's figure) within the key square of their compositional structure. In doing so, they emphasized the central theme of the ḥadīth: the inseparable bond between divine unity (tawḥīd) and imamate. They also portrayed the Imam's way in confronting the community of Muslims his pleasant demeanor, kindness, and patience in an appealing manner.

Keywords:

Miniature painting, Imam Reza, Ḥadīth of the Golden Chain, motif, Wucius Wong theory.

Introduction

With the arrival of Islam in Iran, the art of this land became responsible for displaying and creating works bearing religious themes and concepts of the Muslims especially centered on reflecting the life-story of the Noble Prophet and the Impeccable Imams, motivations for attention to and reflection upon religious teachings and principles increased, and through this process individuals were more encouraged toward acting. Therefore, specific visual and architectural works were created under this concept and under titles such as Prophetic art, Alid art, Fatimid art, Husaynid art, Razavi art, and Mahdavi art, and they came to fruition.

Among these, Razavi art refers to a set of artworks grounded in the sīrah and the principles governing the lived life of Imam Reza and his pure, sinless ancestors up to the Noble Prophet. In other words, it is said to refer to a group of artworks created based on the teachings of the Qur'an and the sīrah of the Impeccable Imams with emphasis on a collection of deeds, behaviors, manners, habits, actions, methods, and even the manner of thought and viewpoints of Imam Reza. In this regard, miniature painting within the concepts and motifs of Razavi art has carried out the most extensive visualization across many historical centuries and has left behind lasting depictions. Therefore, the present study focuses on miniature painting works in the field of Razavi art; furthermore, in order to deepen and pursue more profound analyses, it turns, as a case study, to contemporary miniatures (over the past five decades) concerning the narration of the Ḥadīth of the Golden Chain by Imam Reza. It seeks to answer the question: how have contemporary miniature painters depicted Imam Reza's (peace be upon him) narration of the Ḥadīth of the Golden Chain, and on the basis of which of its surrounding motifs?

Method:

The data collection for this research was carried out using a field method (in-

interviews with miniature painters) and by drawing on reliable and credible library electronic sources. The analysis of the data was also carried out on two pillars: describing the structure of the miniatures, and interpreting them, so as to understand their semantic and inner layers. This is because the creation of every artwork is always concerned with two fundamental categories: form and meaning. These two categories, respectively, constitute the formal and semantic aspects of the work. In this regard, W. W. Wei Sus Wong believes that analyzing an artwork identifies the purposeful process of its visual creation and reveals, in the best possible way, the visual embodiment of the essence of the work whether that essence is a message or a product. To accomplish this task correctly and effectively, the best approach is to determine how the work's principal form is shaped, constructed, positioned, employed, and connected to the surrounding space in the artwork. To this end, it is necessary to consider visual principles and rules such as the golden ratio, positive and negative space, linear arrangement and movement, the prominent square (square indicatrix), composition, and the communicative elements of the main form, including size, color, texture, direction, and position. Undoubtedly, their analysis is highly effective in recognizing the highest capacities for organizing an artwork and in achieving a deep understanding of its conceptual and thematic content, and it causes the main form to come into view. Therefore, in the present study, iconography is carried out on the figure/depiction of Imam Reza as the main form, so that, in connection with other visual principles, it leads to the comprehension of the hidden meanings within the works.

Conclusion:

The studies regarding the representation of the content of the hadith of Silsilat al-Dhahab and its surrounding themes, across the miniatures studied, show that contemporary miniature painters, while paying attention to the explicit meaning of the hadith namely the principle of tawhid (divine unity) have referred in various ways to its other aspects as well. They chose specific visual spaces from depicting tangible and material settings to mystical and abstract spaces so that they could focus on the thematic dimensions of the hadith. In fact, they used real or imagination-invoking space in their works so that both the characteristics of the hadith become manifest and the multiple themes drawn from it can be understood, with an emphasis on the principle of imamate and velayat (guardianship), under the unity of God's essence. In the miniatures discussed here, it was also observed that pictorial overlap in all of them is based on the figure/depiction of Imam Reza in the form of focal (maqami) perspective, ei-

ther in the prominent square, or in the center of the unity of the other visual elements of the works. Moreover, other miniature-painting principles and rules were used so that the works, under the concept of Rezaite art and its vehicle, could be considered a medium for the depiction of Imam Reza's conduct concerning a vital subject.



بازیابی جلوه‌های مضمونی حدیث سلسله‌الذهب در هنر رضوی

(مطالعه موردی: آثار نگارگری معاصر ایران)

فهیمة زارعه‌زاده^۱ زهره صالحی^۲

f.zaradezh@modares.ac.ir

۱. استادیار گروه هنر اسلامی، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول):

z.salehi@modares.ac.ir

۲. کارشناس ارشد هنر اسلامی، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران:

چکیده

اطلاعات مقاله

تاریخ دریافت:	بنا به جایگاه مهم و مقدس پیامبر اسلام ﷺ و ائمه معصومین (علیهم‌السلام) در وادی اعتقادات و ارزش‌های معنوی مردمان ایران، هنر دینی در این سرزمین از همان سده‌های اولیه هجری، مشتمل بر زیرمجموعه‌های تصویری گوناگونی شد که هر یک به‌نحوی جامع، مطلوب و زیبایی‌شناسانه درصدد بازنمایی سیره آن بزرگواران بوده‌اند. هنر رضوی از جمله آن‌هاست که با ابتنا بر سیره امام رضا (علیه‌السلام) و اصول حاکم بر حیات زیسته ایشان شکل گرفت و دربردارنده آثار تجسمی متعددی همچون نگارگری بوده است. در میان چنین آثار و نگاره‌های برجای مانده از سده‌های متمادی تاریخی، این پژوهش به صورت مطالعه موردی بر نگاره‌های معاصر حول رویداد تاریخی ورود حضرت رضا (علیه‌السلام) به نیشابور و روایتگری حدیث سلسله‌الذهب از سوی ایشان متمرکز شده است؛ زیرا قصد دارد با خوانش و تجزیه و تحلیل آن‌ها به‌مثابه اسناد مصور خاص موضوعی، ضمن آنکه جلوه‌های مضمونی حدیث را بازمی‌نمایاند، چگونگی وام‌گیری هنرمندان نگارگر از اندیشه، رفتار، گفتار و سیاق زندگانی حضرت را عیان سازد. یافته‌های حاصل از توصیف و تفسیر ساختار بصری این آثار با ابتنا بر نظریه‌وسپوس ونگ، حاکی است که اگرچه هر یک از نگارگران به شیوه‌ای خاص از عینی‌گرایی گرفته تا انتزاعی، تجسم‌بخشی این رویداد را برگزیده و بر یکی از مضامین پیرامونی حدیث متمرکز شده‌اند، با این حال، همگی سعی داشته‌اند با خلق فضایی روحانی و قدسیّت بخشیدن بدان (کتیبه‌نگاری و طراحی فرشته یا بال فرشته در پس‌زمینه) و کاربرد اصول بصری مشابه همانند پرسپکتیو مقامی، رنگ‌های ملایم برای ترسیم چهره و جای‌دهی فرم اصلی (پیکره امام) در مربع شاخص ترکیب‌بندی آثارشان، بر اساسی‌ترین مضمون حدیث یعنی پیوند ناگسستنی اصل توحید با امامت تأکید ورزند. همچنین سیره حضرت در مواجهه با اجتماع مسلمین یعنی خوش‌رویی، مهربانی و صبر را به‌گونه‌ای جذاب نشان دهند.
تاریخ بازنگری:	۱۴۰۲/۰۴/۲۲
تاریخ پذیرش:	۱۴۰۲/۰۷/۱۹
تاریخ انتشار:	۱۴۰۲/۰۲/۱۵
کلیدواژه‌ها:	نگاره، امام رضا (علیه‌السلام)، حدیث سلسله‌الذهب، مضمون، نظریه‌وسپوس ونگ.

استناد: زارعه‌زاده، فهیمة؛ صالحی، زهره: (۱۴۰۵). بازیابی جلوه‌های مضمونی حدیث سلسله‌الذهب در هنر رضوی (مطالعه موردی: آثار نگارگری معاصر ایران). فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۴، شماره ۱، بهار ۱۴۰۵، شماره پیاپی ۵۳ - (۱۰۵-۱۲۹).

DOI:10.22034/farzv.2024.467026.2019



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

۱. مقدمه

از همان اوان پیشاتاریخ که حیات ارزش‌ها و اعتقادات بشری شکل اجتماعی به خود گرفت، پیوندی میان دین و هنر نیز صورت پذیرفت. هنر به جهت تصویرگری و جوه معنوی و توصیف‌ناپذیر دین به کار گرفته شد و خود هم از مفاهیم و مبانی دینی متأثر گردید تا حاوی پیام‌هایی متعالی در راستای رشد و تکامل انسان‌ها باشد. هنر اسلامی یکی از بارزترین این‌گونه پیوندهاست که در برخی از برهه‌های تاریخی چنان با مسائل دینی اسلام آمیخته شد و در آثار هنری متعدد تجلی یافت که به اذعان نظریه‌پردازان سنت‌گرا می‌توان آن را هنر قدسی هم نام نهاد. «تولستوی^۱ دلیل چنین تجلی و باز نمود را بر مفهومی به نام شعور دینی می‌شناسد و معتقد است همواره در هر جامعه‌ای یک شعور دینی وجود دارد که تمامی افرادش در آن سهیم هستند و این شعور تعیین‌کننده ارزش‌ها، احساسات، معانی و پیام‌هایی می‌باشد که هنر خواهان مطرح نمودن آن‌هاست. از نظر وی، هنر زمانی ارزش دارد که عواطف نیکو، احساسات ارزشی - اعتقادی و مضامین دینی مشترک در میان افراد یک جامعه را تقویت کند» (الیاسی، ۱۳۸۲: ۲۹). بر همین اساس، با ورود اسلام به ایران، هنر این سرزمین هم عهده‌دار نمایش و خلق آثاری با مضامین و مفاهیم دینی مسلمانان به‌ویژه بر محوریت بازتاب سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام شد. به عبارتی، یک شعور دینی مبتنی بر سیره این پیشوایان شکل گرفت تا با به خدمت گرفتن هنر و معنا بخشیدن بدان، انگیزه‌های توجه و تأمل در آموزه‌ها و اصول دینی فزونی یافته و از این راه افراد بر عمل و پایبندی به ارزش‌ها، اصول و آنچه مورد تأکید اسلام است، بیشتر ترغیب شوند؛ بنابراین آثار تجسمی و معمارانه‌های خاصی ذیل این مفهوم و با عناوینی همچون هنر نبوی، هنر علوی، هنر فاطمی، هنر حسینی، هنر رضوی و هنر مهدوی آفریده شدند و به منصفه ظهور رسیدند.

۱-۱. مسئله پژوهش

در این میان، هنر رضوی به برخی آثار هنری مبتنی بر سیره و اصول حاکم بر حیات زیسته امام رضا علیه السلام و پدران پاک و معصوم ایشان تا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اطلاق می‌شود. به عبارتی، به گروهی از آثار هنری که بر اساس آموزه‌های قرآن و سیره ائمه معصومین علیهم السلام با تأکید بر مجموعه کردارها، رفتارها، آداب، عادات، کنش‌ها، روش‌ها و حتی سیاق اندیشه و نظرات امام رضا علیه السلام خلق می‌گردند، هنر رضوی گفته می‌شود (لواسانی، ۱۳۹۷: ۳۱)؛ هنری که به تأسی از چنین مواردی،

1. Leo Tolstoy [1862-1910]

آبشخور مضامین و مفاهیمی شده که در پیوندی ناگسستنی با دین اسلام به‌مثابه یکی از منابع شناخت آن محسوب می‌شود. در این میان، نگارگری ذیل مفاهیم و مضامین هنر رضوی بیشترین تجسم‌بخشی را طی سده‌های متمادی تاریخی انجام داده و نگاره‌هایی را به یادگار گذارده است. «مصورسازی فالنامه تهماسبی با پنج نگاره منتسب به حضرت برگرفته از سلسله سند روایت‌ها و احادیث طبقه‌بندی شده کتاب عیون الأخبار شیخ صدوق گواه این مدعاست» (علیپور، ۱۳۹۳: ۸۲-۸۳). ثروت عکاشه از دستمایه قرار گرفتن سیره اولیا و انبیای الهی در محتوادهی به ساختار نگارگری ایران ابراز شگفتی می‌کند و می‌گوید: خیل برافراشتن شمایل‌ها و تصاویر ائمه و اولیا نسبت به تصویرسازی امرا و شاهزادگان، نماد احترام و ارادت نگارگران ایرانی به ساحت عظیم‌الشان آن‌هاست (مددپور، ۱۳۸۳: ۲۹۶) خاصه به امام هشتم (علیه السلام) که بارگاه مقدس‌شان در این سرزمین است. این پژوهش بر آثار نگارگری حوزه هنر رضوی متمرکز شده که البته برای تعمیق و تحلیل‌های ژرف‌نگرانه‌تر به صورت مطالعه موردی بر نگاره‌های معاصر (طی پنج دهه اخیر)، حول روایتگری حدیث سلسله‌الذهب از سوی حضرت رضا (علیه السلام) معطوف شده و درصدد است تا به این سؤال پاسخ دهد که: نگارگران معاصر، روایت حدیث سلسله‌الذهب از جانب امام رضا (علیه السلام) را چگونه و مبتنی بر کدام یک از مضامین پیرامونی آن به تصویر کشیده‌اند؟ برای کسب پاسخ، ابتدا رویدادی را که حضرت تحت آن دست به روایتگری حدیث مذکور می‌زنند و بیان می‌کنند، شرح داده شده است. سپس شیوه تجسم‌بخشی بدان مبتنی بر اصول و نشانه‌های تصویری نگارگری در آثار مد نظر واکاوی شده تا در نهایت باز نمود نوع مضامین پیرامونی حدیث در نگاره‌ها آشکار شود.

۱-۲. اهداف، ضرورت و روش تحقیق

ائمه معصومین (علیهم السلام) با داشتن مقام عصمت و امامت و به دلیل علم و حکمتی که لازمه این مقام و موهبت الهی است، به تصدیق خاص خدای متعال از هر فرد دیگری بر ضرورت‌های ویژه زمان حیات خویش آگاه‌تر بودند. همچنین در جهت رسالاتی که برعهده داشتند، تلاش می‌کردند تا در مراحل گوناگون زندگی، انسانی کامل باشند؛ در امتداد کمال مطلوب گام بردارند و از زوایای مختلف سیاسی، اجتماعی، اعتقادی، فردی و به‌طور کلی در تمامی حیطه‌های زندگی، الگویی ایده‌آل و تمام عیار قلمداد شوند؛ بنابراین مطالعه و بررسی سیره هر یک و اسوه قرار دادن آن‌ها امکانی را میسر می‌سازد تا فهم فزون‌تری از مباحث اعتقادی، کشف احکام عملی و درک قرآن حاصل آید. بر این اساس، این پژوهش هم بر آن است تا ادراکی زیبایی‌شناسانه از سیره حضرت رضا (علیه السلام) ارائه دهد. همچنین امکان تفسیری خاص همراه با جذابیت بصری در الگوپذیری از

منش، رفتار و گفتار آن امام همام در روایتگری حدیث مورد بحث را ممکن سازد. برای تحقق این اهداف مهم، سعی شده تا آشنایی از نگاره‌های رضوی با مضمون حدیث سلسله‌الذهب صورت گیرد و شناختی از نحوه مصورسازی آن‌ها طبق اصول و قواعد هنر نگارگری حاصل آید. هر چند حدیث خود حاوی مضامینی است که توجه بدان‌ها به‌ویژه از منظر بصری، اهمیت پژوهش درباره ابعاد مختلف‌اش را عیان می‌سازد.

بدون تردید، رسیدن به چنین اهدافی بر پایه واکاوی این اسناد تجسمی دینی، تأکیدی دوچندان بر ضرورت انجام نوشتار پیش‌روست که گردآوری داده‌هایش با بهره گرفتن از روش میدانی (گفت‌وگو با هنرمندان نگارگر) و با استناد به منابع معتبر و موثق کتابخانه‌ای-الکترونیکی و جست‌وجو در میان کتب، مقالات، پایان‌نامه‌ها و وبگاه‌های آنلاین مرتبط صورت گرفت. تجزیه و تحلیل داده‌ها هم بر دو رکن توصیف ساختار نگاره‌ها و تفسیر آن‌ها انجام گرفت تا به لایه‌های معنایی و درونی‌شان پی برده شود؛ زیرا آفرینش هر اثر هنری همواره با دو مقوله اساسی: فرم و مفهوم سر و کار دارد. دو مقوله‌ای که به ترتیب جنبه‌های صوری و معنایی اثر را تشکیل می‌دهد. در این زمینه وسیوس ونگ^۱ معتقد است تحلیل یک اثر هنری فرایند هدفمند آفرینش بصری آن را مشخص می‌سازد و بیان تجسمی گونه جوهره اثر را به بهترین نحو ممکن عیان می‌سازد؛ خواه آن جوهره یک پیام باشد یا یک فرآورده. برای انجام درست و مؤثر این کار، بهترین راه ممکن یافتن چگونگی شکل‌دهی، ساخت، قرارگیری، استفاده از فرم اصلی اثر و ارتباطش با فضای پیرامونی در اثر است. برای تحقق این امر، بایستی اصول و قواعد بصری نظیر نقطه طلایی، فضای مثبت و منفی، چینش و حرکت خطی، مربع شاخص و ترکیب‌بندی و عناصر ارتباطی فرم اصلی اعم از اندازه، رنگ، بافت، جهت و موقعیت را در نظر گرفت؛ زیرا بی‌تردید، تحلیل آن‌ها در شناخت بالاترین قابلیت‌های سازمان‌دهی اثر هنری و درک عمیق مفهوم و مضمون محتوایی‌اش بسیار مؤثر است و سبب می‌شود تا فرم اصلی به چشم آید. فرم اصلی یعنی هر چیزی که دیده شود. شکل، اندازه، رنگ و بافت داشته باشد؛ فضا را اشغال کند، مکانی را مشخص کند و جهتی را نشان دهد. به تصویر کشیدن فرم مستلزم استفاده از اصول بصری فوق‌الذکر است که طبق اعتقاد وسیوس ونگ، فرم را معنادار می‌سازند. در واقع، فرم معنادار ترکیبی از چینش اصول بصری و انعکاسی حسی حاصل از مشاهده اثر است که شناخت معانی نهفته در آن را حاصل می‌آورد؛ بنابراین، در پژوهش پیش رو شمایل‌نگاری انجام شده بر پیکره امام رضا (علیه السلام) فرم اصلی در نظر گرفته شده تا در ارتباط با سایر اصول بصری به شناخت معانی نهفته در آثار بینجامد.

در همین باره، جامعه آماری پژوهش بر ۴۸ اثر معاصر منبعث از مضامین و مفاهیم هنر رضوی شکل گرفت که شامل نگاره‌ها، خط‌نقاشی‌ها، آثار تذهیب و گل و مرغ بودند. از این میان، پنج اثر به‌عنوان نمونه جامعه آماری مد نظر گرفته شدند؛ یعنی صرفاً نگاره‌هایی برگزیده شدند که دارای چندین لایه معنایی - تصویری و شرعی ماقوع در بیان حضرت رضا (علیه السلام) از حدیث سلسله‌الذهب هستند.

۱-۳. پیشینه تحقیق

جست‌وجوهای اولیه در محافل علمی و دانشگاهی بر محوریت بازنمایی تصویری حضرت رضا (علیه السلام) در بیان حدیث سلسله‌الذهب و جلوه‌های مضمونی اش حاکی از آن است که این موضوع تاکنون از دید پژوهشگران و علاقه‌مندان به موارد هنرهای تاریخی و دینی مغفول مانده است. با این حال، در باب موضوع مورد پژوهش می‌توان به دو گروه از آثار تألیفی اشاره داشت. گروه نخست مشتمل بر تألیفات و پژوهش‌هایی است که فقط و فقط حدیث سلسله‌الذهب را از منظرهای گوناگون تحلیل کیفی و محتوایی مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند با عناوینی همچون: «حدیث سلسله‌الذهب؛ رهاوردی از مدینه» (مینا احمدیان، ۱۳۸۳)؛ «توحید و امامت در حدیث سلسله‌الذهب» (حبیبی تبار و مروجی طبسی، ۱۳۸۵)؛ «رابطه توحید و ولایت با تأکید بر حدیث سلسله‌الذهب» (ترخان، ۱۳۹۰)؛ «امامت و توحید حقیقی؛ تفسیری عرفانی بر حدیث سلسله‌الذهب» (شجاری، ۱۳۹۷)؛ «واکاوی دلایل استناد علی بن موسی الرضا (علیه السلام) به حدیث سلسله‌الذهب» (ولوی و بختیاری، ۱۳۹۸) و «خوانش تاریخی - گفتمانی حدیث سلسله‌الذهب» (میرحسینی و هاشمی، ۱۴۰۰). گروه دوم در بردارنده نوشتارهایی هستند که آثار مختلف در عرصه هنر رضوی را تجزیه و تحلیل کرده و دریافتی زیبایی‌شناسانه از آن‌ها ارائه داده‌اند: «آیکونوگرافیک جلوه‌های بصری توسل به امام رضا (علیه السلام) در نگارگری» (علیبور، ۱۳۹۴)؛ «نگاره قدمگاه جلوه‌ای از مضامین رضوی» (علیبور، ۱۳۹۳)؛ «تجلی امام رضا (علیه السلام) در نگاره‌های فالنامه تهماسبی» (قاضی‌زاده و شاقلائی‌پور، ۱۳۹۵)؛ «بازنمایی فرهنگ رضوی در سینمای ایران» (بیچرانلو، ۱۳۹۰). آنچه این پژوهش را متمایز می‌سازد تحلیل روایتگری حضرت امام رضا (علیه السلام) از حدیث سلسله‌الذهب و شناخت مضامین پیرامونی آن در نگاره‌هایی است که برای نخستین بار از منظر بینارشته‌ای مطالعات دینی و هنری مورد خوانش قرار گرفته و با نگاهی بدیع به دیگر تألیفات منتشر شده، بررسی شده‌اند.

۲. حدیث سلسله‌الذهب

بنا به روایت شیخ صدوق، حدیث سلسله‌الذهب را امام رضا (علیه السلام) در سفری که به دستور مأمون از

مدینه به مرو (سال ۲۰۰ هجری) داشت، در نیشابور به درخواست علما، اصحاب حدیث و مردمان آن دیار بیان کرد (حبیبی تبار و مروج طبسی، ۱۳۹۲: ۴۲). در واقع، حدیث سلسله‌الذهب از امام رضا (علیه السلام) یادگاری است پرارج از رویداد مهم و تاریخی ورود ایشان به نیشابور که در پی استقبال بی نظیر علمای اهل سنت مانند یحیی بن یحیی، احمد بن حرب، اسحاق بن راهویه، محمد بن اسلم طوسی، محمد بن رافع و ابوزعه رازی و مردمان آن دیار مطرح گردید (طبسی، ۱۳۹۱: ۶۸). در گزارش‌های مفصل واصله از واقده، ابن جوزی حنبلی و حاکم نیشابوری شافعی آمده زمانی که قافله حضرت به نیشابور و در محله‌ای از آن رسید، مستقبلیین دور قافله جمع شدند و در حالت‌هایی چون تبرک جستن به امام، ملتسمانه از ایشان تقاضا کردند: «یا بن رسول الله از شهر ما تشریف می‌برید و برای استفاده ما حدیثی بیان نمی‌فرمایید.» شیخ صدوق نوشته: در این هنگام که امام در عماریه و هودجی نشسته بود، سرش را بیرون آورد و به نقل از پدران بزرگوارش که این نقل با نام بردن اسامی تک تک آن‌ها همراه بود تا به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و سپس به جبرئیل و در نهایت به خداوند متعال رسید، حدیثی را روایت کرد (ولوی و بختیاری، ۱۳۹۸: ۲۱۲). به همین دلیل نزد شیعیان به سلسله‌الذهب یعنی زنجیره طلا و در میان اهل تسنن به حدیث مسلسل بالاشراف معروف است (رستگار مقدم گوهری، ۱۳۹۳: ۳۴). اربلی در کتابش به نقل از عمادالدین محمد بن اُبی سعد بن عبدالکریم و زان، پس از توصیف مواردی چون فضای معنوی حاکم و شور و اشتیاق فراوان مردم در دیدار با حضرت (ولوی و بختیاری، ۱۳۹۸: ۲۰۶)، حدیث روایت شده از جانب امام رضا (علیه السلام) را چنین آورده:

شنیدم پدرم موسی بن جعفر فرمود شنیدم پدرم جعفر بن محمد فرمود شنیدم پدرم محمد بن علی فرمود شنیدم پدرم علی بن الحسین فرمود شنیدم پدرم حسین بن علی فرمود شنیدم پدرم علی بن ابیطالب فرمود شنیدم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود شنیدم جبرئیل فرمود شنیدم خداوند فرمود: لا اله الا الله دژ محکم من است. پس هرکس که داخل دژ من گردد، از عذاب من در امان است (کشاورز، ۱۳۹۴: ۸۵).

محمد خواجه پارسای حنفی در ادامه حدیث آورده: چون قافله حرکت کرد و مسافتی را طی نمود، امام سر از عماریه بیرون آورد و با صدایی رسا فرمود: البته شروطی دارد و من از جمله آن شروط هستم. مفسران و پژوهشگران حوزه مطالعات دینی معتقدند «هر چند در این حدیث قدسی، خود کلمه لا اله الا الله حصن خداوند متعال خوانده شده که هرکس وارد آن شود از عذاب خداوند در امان می‌ماند، با این وجود، امام هشتم (علیه السلام) با نقل آن قصد داشت علاوه بر مسئله کلامی توحید در اسلام، مضامین پیرامونی حدیث را که مشتمل بر پیام‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی دیگری است به مخاطبان خویش منتقل کند» (ولوی و بختیاری، ۱۳۹۸: ۲۱۳) که در

ادامه، آن‌ها و به صورت کلی حدیث مذکور در نگاره‌های معاصر بررسی خواهد شد.

۱-۲. نگاره شماره ۱



نگاره ۱: ورود امام رضا (علیه السلام) به نیشابور، اثر استاد طاهر نبی‌زاده (منبع: <http://shiaarts.ir/gallery>)

نگاره «ورود امام رضا (علیه السلام) به نیشابور» همان‌گونه که از عنوان و شیوه طرح‌پردازی‌اش عیان است، رویداد ورود امام رضا (علیه السلام) به نیشابور و روایت حدیث سلسله‌الذهب را با رویکردی طبیعت‌گرایانه تجسم بخشیده است. گویا در این اثر استاد طاهر نبی‌زاده درصدد برآمده تا با ورود به مضامین پیرامونی حدیث و برداشت‌های ایدئولوژیکی از آن حول مفاهیم توحید و امامت، حال و هوای آن روزگار را به نمایش گذارد؛ زیرا شرایط و اقتضات جهان اسلام آن زمان در حال حاضر نیز کاملاً مشهود است. پس هنرمند به این نکته مهم دست یافته که بازآفرینی تصویری زمینه‌های صدور روایتگری حدیث حول مضامین سیاسی و فکری جهان اسلام همچنان می‌تواند قابل تأمل و حائز اهمیت باشد. در آن زمان، جهان اسلام به خصوص منطقه خراسان بزرگ گرفتار صف‌آرایی‌ها و جناح‌بندی‌های حاکمیتی و اعتقادی فراوانی شده بود. از سویی مذاهب و فرق بسیاری سربرآورده بودند که هر یک خود را نماینده حقیقی اسلام معرفی می‌کردند. از سوی دیگر، پدیده تکفیر در باور برخی گروه‌ها رخنه کرده بود تا با بهانه بدعت و خروج از دین، کشتارهای فراوانی را به وجود آورند. حضور ادیان غیراسلامی مانند زرتشتی، یهودی، مسیحی، صابئی و بودایی نیز هم‌زمان با رونق گرفتن مناظرات دینی می‌توانست بر آتش اختلافات بدمد. بخش دیگری از بحران هم به شورش‌ها و قیام‌ها برای به دست گرفتن

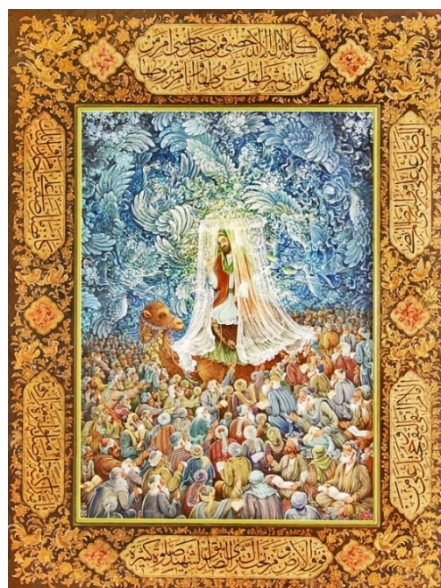
قدرت بازمی‌گشت که عامهٔ مردمان را خسته و پریشان خاطر کرده بود (میرحسینی و هاشمی، ۱۴۰۰: ۱۲۹). از منظری دیگر، گرچه در نیشابور هنوز ولایت عهدی به حضرت پیشنهاد نشده بود، اما بعید می‌نمود که ایشان از کید مأمون باخبر نبوده باشد؛ بنابراین به‌زودی وضعیت‌شان از رهبر و امام شیعیان به ولی امر آیندهٔ جامعه مسلمانان تغییر می‌یافت و نوع تازه و گسترده‌ای از مسئولیت‌ها در قبال آن‌ها از حضرت رضا (علیه السلام) انتظار می‌رفت. ایشان می‌بایست جامعه‌ای با تنوع اقتصادی را که دارای قدرت و پتانسیل نیز بود به یکدیگر می‌شناساند و این میسر نمی‌شد جز با صلح دادن گرایش‌های گوناگون از راه صبر و پذیرش متقابل. به گونه‌ای که منجر به وفاداری همگانی، اتحاد و تضمین بقای صلح و رفاه جامعه اسلامی گردد. همچنین گفتار و کردار امام رضا (علیه السلام) می‌توانست در آن شرایط پر التهاب، ایشان را به پیشوایی از فرزندان پیامبر (صلی الله علیه و آله) برای همگی مسلمانان مبدل سازد و زمینه همگرایی و همراهی میان آن‌ها را فراهم آورد. چنان که حدیث سلسله الذهب ادامه این سخن پیامبر (صلی الله علیه و آله) دانسته می‌شود: «كُفُوا عَنِ أَهْلِ لِإِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ لَا تَكْفُرْهُمْ بِذَنْبٍ فَمَنْ أَكْفَرَ أَهْلٍ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَهُوَ إِلَى الْكُفْرِ أَقْرَبُ»؛ بنابراین امام رضا (علیه السلام) با درک صحیح از وضعیت جهان اسلام و با آگاهی از ضرورت انسجام جامعه اسلامی برای برقراری آرامش، حدیث سلسله الذهب را نقل کرد. بیان این حدیث از سوی امام در اصل دعوت به وحدت، پرهیز از اختلاف کلمه و دشمنی و پیامی به تمام مسلمانان و اهل کتاب بود که به مجرد شهادت به وحدانیت خداوند، جان و مال و ناموس‌شان باید مصون و محفوظ بماند (همان: ۱۲۴-۱۲۵). حال انتخاب چنین حدیثی را که نوعی به رسمیت شناخته شدن تنوع فرهنگی و تقابل با گسست اجتماعی محسوب می‌شد، به‌وضوح می‌توان در اثر نگارگری شماره یک مشاهده کرد. هنرمند برای تنوع‌دهی به این اجتماع فرهنگی و مصورسازی‌اش، کادر افقی را برگزیده تا بتواند از تنوع پیکره‌ها در پوشش‌ها و حالات متعدد مردان و زنان با چهره‌های رنگین پوست بهره‌گیرد. حال آنکه تمامی پیکره‌ها را به صورت اسپیرالی گرد حضرت و رو به ایشان ترسیم و از پرسپکتیو مقامی برای قرارگیری جایگاه ایشان استفاده کرده تا نوعی وحدت عینی بر مدار وجودی امام هشتم (علیه السلام) به‌مثابه محور وحدت و همگرایی توحیدی ادراک شود. برای فهم سهل‌الوصول از این مضمون پیرامونی حدیث نیز تلاش کرده تا اصول و قواعد بصری خاصی همچون: طراحی فضایی ملموس و واقع‌نمایانه (به‌واسطهٔ دیوار آجری منقش به آرایه‌های هندسی تزیینی در معماری ایرانی اسلامی)، ترکیب‌بندی متعادل و در عین حال نامتقارن، تکرار فرم‌های اندام‌واره انسانی در اندازه‌های مختلف و انواع خطوط (افقی، عمودی، منحنی) را در نمایش شمایل‌های عامه‌پسند با زیبایی ظاهری به کار برد. البته چهرهٔ امام رضا (علیه السلام) را در محل تلاقی فضای مثبت (پیش‌زمینه) و منفی (پس‌زمینه) اثر به نحو دیگری تجسم کرده؛ آن‌گونه که اجزای چهره حضرت هم دیدنی و هم نادیدنی هستند. یعنی ظرایف چشم

و تا حدودی ابرو را که اصلی‌ترین اجزای چهره در معرفی هر شخصیت انسانی‌اند تا حدود بسیاری نادیده گرفته، در عوض، با نقطه‌پردازی‌های رنگی بخش‌های چشم، ابرو و بینی را به صورت محو در هاله‌ای از روحانیت نقش زده تا با این تمهید ضمن پرهیز از مصور کردن ویژگی‌های فردی ایشان، نوعی شمایل‌نگاری تنزیه‌ی مختص به اولیای الهی را که در نگارگری ایرانی مرسوم و متداول است به اجرا گذارد.

			
شمایل‌نگاری	جهت قرارگیری فرم‌ها	چینش و حرکت خطی عناصر	نقطه طلایی و تفکیکی فضای مثبت و منفی

جدول ۱: تحلیل اصول و قواعد بصری نگاره «ورود امام رضا (علیه السلام) به نیشابور»، اثر استاد نبی‌زاده (منبع: نگارنده)


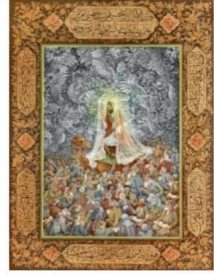
۲-۲. نگاره شماره ۲



نگاره ۲: ولایت عشق، اثر استاد رضا بدرالسمما (منبع: <https://www.iribnews.ir> / ANJh ۰۰)

این نگاره با عنوان «ولایت عشق» اثر استاد رضا بدرالسمما، لحظه روایتگری حضرت از

حدیث سلسله‌الذهب را تجسم ساخته است. برای آنکه مخاطب تصویر در وهله نخست متوجه مضمون آن شود؛ هنرمند از کتیبه‌نگاری در کادر میانی اثر بهره برده و در کتیبه بالای آن، حدیث را به خط ثلث و در سه جانب‌اش سلام خاصه بر حضرت رضا (علیه السلام) را نگاشته است. بر اساس اسناد مکتوب تاریخی که اشاره شده ۱۰، ۲۰ یا ۳۰ هزار نفر به استقبال امام آمده و حدیث روایت شده از سوی ایشان را یادداشت کرده‌اند؛ هنرمند هم سعی کرده تا فضایی شلوغ، پرازدحام و سرشار از هیجان و نشاط را با چیدمان متنوع پیکره‌ها، دو کادری کردن نگاره، ترسیم خطوط در جهات مختلف و در اندازه‌های بسیار کوتاه و غالب کردن رنگ گرم نشان دهد. تحلیل ساختار خطی و تفکیک رنگی اثر به وضوح گویای این نکته هستند. البته هرچند در پیش‌زمینه، پیکره‌ها بزرگ ترسیم شده و با رفتن به سمت بالا کوچک شده‌اند؛ اما باز پس‌زمینه به وسیله بال فرشتگان اشباع شده است. پس‌زمینه‌ای که با پوشیده شدن از بال فرشتگان به رنگ‌های سرد، حس ملکوتی و مقدس خاصی را با دربرگرفتن پیکره حضرت تداعی می‌کند. برای دوچندان کردن چنین حسی، جنس پارچه کجاوه حریر مانند طراحی شده و هرچند نور فضا نسبت به تیرگی آن تقریباً برابری می‌نماید. با این حال، شدت نور در مرکز اثر، جایی است که اصلی‌ترین عنصر تصویری یعنی حضرت قرار گرفته و از آنجا روشنی‌ها ادامه پیدا کرده و به اطراف پراکنده شده‌اند. همچنین برای بیان جلوه‌ای دیگر از عظمت ورود امام رضا (علیه السلام) به جمع مردمان نیشابور و روایت حدیث مذکور از پرسپکتیو مقامی بهره برده شده، کجاوه در مربع شاخص اثر قرار گرفته و پیکرل حضرت بزرگ‌تر از دیگران ترسیم شده تا تأکیدی بر تتمه حدیث هم باشد. یعنی گزاره «بشروطها و أنا من شُروطها» که در مقام بیان مراتب اتمام اکمال ورود به حصن الهی در پایان حدیث ذکر شده و مقصودش آن است اگر فردی بخواهد به فهم عمیق‌تر از توحید دست یابد؛ ناگزیر باید از خرمن معارف ائمه معصومین (علیهم السلام) خوشه چیند و در صورتی که بخواهد پای در مدار عالی از بارگاه ربوبی نهد و به حصن الهی وارد شود باید از رهگذر امامت آن‌ها باشد» (میرحسینی و هاشمی، ۱۴۰۰: ۱۲۹). امامتی که در دین اسلام بر پایه مقام عصمت، بی‌پیرایگی و تنزیه آن‌ها دانسته شده است. هنرمند در این اثر کمال زیبایی مردانه را در صورتی مثالین تصویر کرده تا از وجهی تنزیهی برخوردار باشد و حقیقتاً از زیبایی الهی حکایت کند. «به شیوه‌ای که بستر و خاستگاه‌اش هنر شمایل‌نگاری شیعی اصیل ایران در دوره قاجار است» (یاسینی، ۱۳۹۵: ۱۲) و رضا بدرالسماء کوشیده تا با پیروی از اصول آن، چهره حضرت را در یک رویکرد تنزیهی نشان دهد.

			
شمایل نگاری	تفکیک رنگ‌های گرم	چینش و حرکت خطی عناصر	مربع شاخص و قطرهای

جدول ۲: تحلیل اصول و قواعد بصری نگاره «ولایت عشق»، اثر استاد بدرالسمما (منبع: نگارنده)

۲-۳. نگاره شماره ۳



نگاره ۳: حدیث سلسله‌الذهب، اثر استاد زهره مهانی منش (منبع: <https://khorasan.iqna.ir>)

این نگاره از استاد زهره مهانی منش با عنوان «حدیث سلسله‌الذهب»، تصویری متفاوتی در باب موضوع پژوهش پیش‌روست. مهارت و جسارت در شکستن کادر تصویر و ترسیم عناصری

تجسمی خارج از آن به وضوح گویای این مدعاست که هنرمند در صدد بوده تا بر وجوهی خاص از حدیث تکیه و توجه کند. وجوهی همچون: ۱. قدسی بودن، ۲. متواتر و مسلسل بودن و ۳. مستند بودن که علما و محدثان شیعه و سنی بارها در منابع معتبر و موثق تاریخی بدان‌ها اشاره کرده و اتفاق نظر داشته‌اند.

به جهت باز نمود مشخصه نخست، هنرمند با نوعی فضا سازی ابری، آسمانی و آبی، رنگ پردازی کجاوه، پوشش حضرت و جای دهی پیکره ایشان در مربع شاخص بخش بالایی کادر سعی کرده تا تلقی نوعی تقدس، الوهیت و برتری را به ذهن مخاطبش متبادر کند. همچنین نحوه ترسیم پیکره‌ها با خطوط نرم و منحنی، متمرکز به سمت بالا و در مقیاس طبیعی به گونه‌ای است که علاوه بر فزونی یافتن این حس القایی، جایگاه والای حضرت را نشان می‌دهد همانند آنچه در منابع روایی و در شرح ورود امام به نیشابور ذکر شده است. تبرک جستن علمای نامدار به امام، استقبال آن‌ها به همراه شاگردان و دیگر دانشوران از امام، تمسک به ایشان برای نقل حدیثی از اجداد طاهربینش و سبقت گرفتن و چنگ زدن آن‌ها به مرکب امام، تماماً از جمله گزاره‌های مستند تاریخی است که به وضوح در اثر نیز می‌توان مشاهده و ادراک کرد. برای تجسم بخشی به مشخصه دوم، نوعی طومار ترسیم شده که اگر چه ابتدا و انتهایش مشخص نیست؛ اما چنان از میان پیکره‌ها (با تنالیت رنگی متفاوت) عبور داده شده که گویا آن‌ها (از نسل‌های متعدد) به این واسطه به یکدیگر متصل شده‌اند. در واقع، هنرمند با این مصور سازی طومار کاغذی مد نظر داشته تا بر تواتر و تسلسل حدیث طی سده‌های متمادی هجری تأکید ورزد به همان نحوی که «بر جسته سازی آن بسیار هوشمندانه و زیرکانه از سوی امام رضا (علیه السلام) به شیوه الأبناء من الآباء در جمع کثیری از اصحاب حدیث و علما انجام گرفت. حدیثی که از جانب خداوند به جبرئیل سپرده شد، سپس بر پیامبر نازل گردید و در نهایت، امام هشتم (علیه السلام) آن را برای عموم مردمان نقل کرد» (ولوی و بختیاری، ۱۳۹۸: ۲۲۶).

اهمیت سلسله مراتبی نقل چنین حدیثی در روز ورود تاریخی حضرت به نیشابور، شهری که در آن اوان یکی از مهم‌ترین مراکز علمی جهان اسلام به شمار می‌رفت و نگاشته شدن اش در کتب و رسالات مختلف آنچنان است که مهانی‌منش در پس غلبه رنگ‌های سرد اثرش به طومار رنگی گرم و طلایی بخشیده است. رنگی که یادآور «گفتار عبدالواسع بن یحیی واسعی یمانی حنفی می‌باشد: سزاوار است روایت این حدیث به طور کامل همراه با سند پیوسته‌اش که به دودمان پاک و بلند مرتبه نبی اکرم می‌رسد، با طلا نوشته شود. به جهت مستند بودن حدیث نیز که منابع بی‌شمار متعددی من باب آن در دسترس است؛ هنرمند، کاتبان و مستندنگارانی را با ادوات نوشتاری تجسم بخشیده است. آن گونه که در کتاب تاریخ نیشابور هم آمده: برای

املائی حدیث، عده دوات‌ها بالغ بر ۲۴ هزار تا بود. در همین راستا خنجی اصفهانی معتقد است: حدیث سلسله‌الذهب فوق‌العاده عظیم‌الشأن است و اسنادی بسیار صحیح و عالی دارد. محمد بن محمد جزری شافعی هم می‌گوید: این حدیث از نظر لفظ و معنی بدون مشکل است، رجال سند همگی مورد اعتمادند و با توجه به اینکه سندش به یکی از فرزندان پاک خاندان پیامبر می‌رسد روایتی صحیح یا حسن یا صالح و قابل احتجاج است» (طبسی، ۱۳۹۱: ۴۶-۴۷).

			
تفکیک رنگ‌های گرم و طلایی	تفکیک رنگ‌های سرد	حرکت عناصر به سمت بالا	مربع شاخص و قطرهای

جدول ۳: تحلیل اصول و قواعد بصری نگاره حدیث سلسله‌الذهب، اثر استاد مهانی‌منش (مأخذ: نگارنده)

۲-۴. نگاره شماره ۴

این اثر با عنوان «حدیث سلسله‌الذهب» که به دست استاد فاطمه یآوری خلق شده، نگاهی متفاوت را به رویداد ورود امام رضا (علیه‌السلام) به نیشابور و روایت حدیث سلسله‌الذهب روا داشته است. گویی هنرمند بر آن بوده تا از رهگذر جهانی لطیف، خیالی و اثیری ذهن مخاطبش را به مضامین پیرامونی و حقایق نهفته در موضوع مورد بحث که همانا توحید عبادی و توحید افعالی است، بکشد. به همان نحو که امام رضا (علیه‌السلام) با تأکید بر این موارد قصد داشت تا حقیقتی را عیان سازد و علاوه بر انگیزه‌های اعتقادی، انگیزه‌های سیاسی را هم متذکر شود؛ زیرا «جریان، یک جریان سیاسی بود و امام به اجبار و به دستور مأمون از مدینه به سوی مرو فراخوانده شده بود.



تصویر ۴: نگاره حدیث سلسله الذهب، اثر استاد فاطمه یآوری (منبع: <http://shiaarts.ir/gallery>)

ایشان می‌خواست مردم را متوجه کند که اصل و اساس، نه حکومت و حاکمیت و نه مأمون و نه قدرت است؛ بلکه باید جای دیگری به دنبال حقیقت گشت و آن پذیرش امامت و ولایت خویش و سایر ائمه معصومین (علیهم‌السلام) ذیل اصل توحید به یگانگی خدای عز و جل است» (ولوی و بختیاری، ۱۳۹۸: ۲۱۵-۲۱۶). برای تأکید بر این حقیقت است که حضرت باز در جای دیگری واقفیان را که بر امامت امام موسی کاظم (علیه‌السلام) توقف کرده و معتقد بودند ایشان از دنیا نرفته، کافر خواند (همان: ۲۱۷). بر همین اساس، در نگاره ۴ هنرمند کوشیده تا ذهن مخاطبش را به فضای متعالی و حقیقی ورای فضای محسوس سوق دهد؛ بنابراین فضای اثرش را نه آن فضای مادی و عینی با رویکردی طبیعت‌گرایانه و نه آن فضای خیالی با رویکرد انتزاعی بلکه فضایی عرفانی و منبعث از نگاه هستی‌شناسانه یک عارف مسلمان تجسم بخشیده است. متأثر از همین منظر و به تعبیر ابن عربی (پدر عرفان نظری) که مقام ویژه انسان نسبت اش به عالم مانند نسبت نگین به انگشتری است؛ چهره‌های انسانی زیادی ترسیم کرده و حتی فرشتگان را با صورت انسانی به تصویر درآورده است. در میان چهره‌های متعدد انسانی هم که تقریباً با یکدیگر برابرند و فضای بسیار شلوغ و گسترده‌ای را متصور شده‌اند؛ امام رضا (علیه‌السلام) به‌عنوان نمونه انسانی کامل

در مرکز تصویر قرار گرفته و از دیگر چهره‌های حاضر در نگاره بزرگ‌تر است. این دو نشانه همراه با چهره مستتر در نور حضرت بر عظمت مقام ایشان دلالت دارد و با وجود دیگر نشانه‌های تصویری به مثابه نشانه مرکزی برجسته شده است. چنان‌که اگر کادر عمودی نگاره به وسیله تقاطع قطرها به چهار بخش مثلث گونه تقسیم شود، حضرت و فرشتگان در بخش بالایی و مردم در بخش پایینی اش قرار دارند. البته انسان در عرفان نه انسان مادی، بلکه چون انسانی کامل و روحانی، مظهر اسما و صفات الهی و شایسته مقام خلافت خداوندی به شمار می‌آید؛ نگارگر، حضرت را نه انسانی واقعی و مادی که در هاله‌ای از ابهام، تجرد و آسمانی گونه تجسم بخشیده است. همچنین از آنجایی که رنگ‌ها در اندیشه و آرای بسیاری از عرفا ماهیتی نورانی، مثالی و تأویل پذیر از جهان ماده را برعهده دارند؛ بنابراین فاطمه یآوری کوشیده تا برای حفظ خلوص آن‌ها در اثرش، فضایی بدون سایه‌پردازی و ژرف‌نمایی را نشان دهد و این گونه مرتبه‌ای از حقیقت را بیان دارد. در همین باره، دورنگ لاجوردی و طلایی به وفور به کار رفته‌اند. رنگ لاجوردی در جلد دفاتر و مصاحف گزارش نویسی در دستان مردمان به کار رفته تا دلالتی بر قدسی بودن حدیث روایت شده از جانب امام رضا علیه السلام و نگاشته شده از جانب اهل حدیث حاضر در نیشابور باشد که این دلالت در ترسیم فرمی آن‌ها با حرکتی به سمت بالایی کادر هم قابل فهم و دریافت زیبایی شناختی است. «رنگ طلایی هم به سبب ارزش زر در تمثیل‌های عرفانی که نماد روح و نور حضرت حق دانسته می‌شود» (شادآرام و نامور، ۱۴۰۰: ۱۹۴). در تصویرگری امام رضا علیه السلام و به‌طور کلی در نیمه بالایی کادر نگاره به کار برده شده است. در مجموع، رنگ‌های گرم بر کل اثر غالب شده و نور به کمک آن‌ها به صورت سراسری، یکنواخت و بدون منشأ مشخص لحاظ شده تا مخاطب چنین تلقی نماید که رویداد و حدیث در بستر یک نور فراگیر الهی و مقدس رخ داده و مطرح شده است.



جدول ۴: تحلیل اصول و قواعد بصری نگاره «حدیث سلسله‌الذهب»، اثر استاد یآوری (منبع: نگارنده)

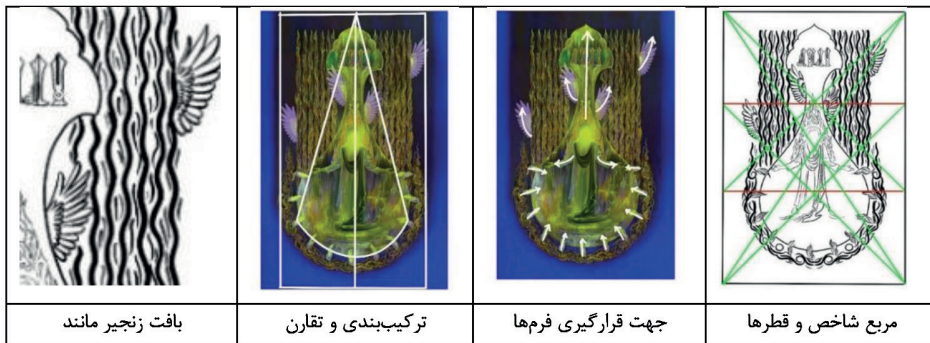
۲-۵. نگاره شماره ۵

«حصار امن» عنوان اثری از استاد مهدی فرخی است که از انتزاعی‌ترین آثار نگارگری در باب حدیث سلسله الذهب به شمار می‌آید. در این اثر، هنرمند رویکردی طبیعت‌گرایانه برای مصورسازی رویداد ورود امام رضا (علیه السلام) به نیشابور و روایتگری ایشان از حدیث مذکور را برگزیده؛ بلکه تلاش کرده تا در انتزاعی‌ترین حالت ممکن مخاطب خویش را به اصل مطلب و مضامین پیرامونی حدیث ارجاع دهد. «از آنجایی که یکی از اصول فکری مهم و عملی اسلام و همه آیین‌های الهی، اعتراف و پذیرش انحصار عبودیت در برابر خدا و برای خداست و در توحید اسلامی نفی همه طاغوت‌ها و مستبدان و خارج ساختن انسان از بندگی انسان و سوق دادن او به بندگی خدا مد نظر است و این اولین پیام منتشره در حدیث سلسله الذهب می‌باشد» (ولوی و بختیاری، ۱۳۹۸: ۲۱۳). پس در انطباق با این مهم، مهدی فرخی گزاره «لا إله إلا الله» را در بالاترین مرتبه از اثرش قرار داده و برای اینکه چشم به سمت این گزاره مقدس هدایت گردد از تمهیدات بصری همچون ترسیم دست‌های امام رضا (علیه السلام) با نیرویی به طرفین، کشیدگی اندام و امتداد سرشان به بالا و بال‌های فرشتگان در دو سمت حصار بهره گرفته است. در گام دوم، «چون گزاره «فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي» در متن حدیث، بنا به اعتقاد اصحاب نظر حاوی پیام‌های عدالت، مساوات، برابری و حتی آزادی و اختیار انسان در ورود به این حصن الهی به شمار می‌آید» (همان)؛



نگاره ۵: حصار امن، اثر استاد مهدی فرخی (منبع: <https://www.artymag.ir>)

بنابراین هنرمند در کاربرد اصول و قواعد نگارگری از تقارن و ترکیب‌بندی با مشخصه‌های ریتم، نقطه تمرکز و وحدت استفاده کرده تا حس توازن و تعادل به مخاطب القا شود. در گام سوم، برای بیان گزاره «بَشْرُوطُهَا وَ أُنَا مِنْ شُرُوطِهَا» که حاکی از موضوع امامت حول توحید آمده و اعتقاد بدان شرط ورود به حصار و حصن امن الهی برشمرده شده است؛ فرم اندام‌واره حضرت را در مرکز نگاره قرار داده است. تنها فرمی که در پس نور و شعله‌ای منتشره قرار گرفته و در تصویر دیده می‌شود. برای تأکید بدان، فرم‌های پر مانند پایین اثر در راستای اشاره به وی تجسم یافته‌اند. این فرم‌های پر مانند که ۱۱ عدد هستند، تمثیلی از تسلسل سندی حدیث از امام رضا علیه السلام تا حضرت عزوجل، خداوند متعال در نظر گرفته شده‌اند. نکته جالب توجه دیگر آنکه، استاد فرخی برای تجلی بخشی به یک حصن نوعی بافت زنجیر مانند به شکل قفل ترسیم کرده و رمزگشایی از آن را در وجود امام رضا علیه السلام به نمایش گذارده است. وجودی که چهره اش به صورت ملکوتی و متبرک از نور الهی فارغ از تصویرگری عینی شخصیت حضرت نشان داده شده تا مبین صفات روحانی و ملکوتی ایشان در قالب این جهانی و در مقام امامت‌شان باشد.



جدول ۵: تحلیل اصول و قواعد بصری نگاره «حصار امن»، اثر استاد فرخی (منبع: نگارنده)

۳. نتیجه‌گیری

بررسی‌ها بر بازنمایی محتوای حدیث سلسله‌الذهب و مضامین پیرامونی آن در مجموع نگاره‌های مورد مطالعه نشان می‌دهد که نگارگران معاصر، ضمن توجه بر مفهوم صریح حدیث یعنی اصل توحید، به انحای گوناگون بر دیگر وجوه آن نیز اشاره داشته‌اند. آن گونه که هر یک فضای بصری خاصی را برگزیده‌اند از تصویرسازی فضاهای مادی و عینی گرفته تا فضاهای عرفانی و انتزاعی بدین وسیله که بتوانند بر وجوه مضمونی حدیث متمرکز شوند. در

حقیقت، آن‌ها در آثارشان از فضای واقعی یا خیال‌انگیز بهره گرفته‌اند تا هم مشخصه‌های حدیث تجلی‌یابند و هم مضامین متعدد برگرفته از آن با تأکید بر اصل امامت و ولایت ذیل اصل یگانگی خداوند ادراک شوند. در همین باره، وسیوس ونگ معتقد است این اصول بصری جنبه‌های بازنمایی شده در آثار هنری هستند که فرهنگ معلومات تصویری را گسترش داده و به شناخت و کسب آگاهی منتج می‌شوند. در نگاره‌های مورد بحث نیز مشاهده شد که همپوشانی تصویری در تمامی آن‌ها مبتنی بر پیکره امام رضا (علیه السلام) در حالت پرسپکتیو مقامی یا در مربع شاخص یا در مرکز وحدت سایر عناصر بصری آثار انجام گرفته است. همچنین از دیگر اصول و قواعد نگارگری استفاده شده تا آثار ذیل مفهوم هنر رضوی و محملی بر بازنمود سیره حضرت در باب یک موضوع حیاتی قلمداد شود.

منابع و مآخذ

- احمدیان، مینا. (۱۳۸۳). «حدیث سلسله‌الذهب، ره‌آوردی از مدینه». *گلستان قرآن*. شماره ۱۹۳. صص: ۱۸-۱۵.
- الیاسی، عباس. (۱۳۸۲). «هنر دینی از دیدگاه تولستوی». *پگاه حوزه*. شماره ۱۱۲. صص: ۳۱-۲۴.
- بیچرانلو، عبدالله. (۱۳۹۰). «بازنمایی فرهنگ رضوی در سینمای ایران (مطالعه موردی: فیلم سینمایی کیمیا)». *مطالعات فرهنگی-ارتباطات*. سال دوازدهم. شماره ۴۷. صص: ۲۴۵-۲۲۵.
- ترخان، قاسم. (۱۳۹۰). «رابطه توحید و ولایت (با تأکید بر حدیث سلسله‌الذهب)». *قیسات*. سال شانزدهم. شماره ۶۲. صص: ۶۲-۳۳.
- حبیبی تبار، حسین؛ مروجی طیبسی، محمد محسن. (۱۳۸۵). «توحید و امامت در حدیث سلسله‌الذهب». *کلام اسلامی*. دوره ۲۲، شماره ۸۵. صص: ۵۷-۴۱.
- رستگار مقدم گوهری، هادی. (۱۳۹۳). «جایگاه امامت و ولایت در حدیث سلسله‌الذهب». *فرهنگ رضوی*. دوره ۲. شماره ۶. صص: ۵۸-۳۳.
- شادآرام، علیرضا؛ نامور، زهرا. (۱۴۰۰). «چیستی و چرایی تأثیرات ادبیات عرفانی بر نگارگری ایران (با رویکرد نشانه‌شناسی)». *پژوهش‌های ادب عرفانی*. دوره ۱۵. شماره ۲. صص: ۲۱۰-۱۸۵.
- شجاری، مرتضی. (۱۳۹۷). «امامت و توحید حقیقی، تفسیری عرفانی بر حدیث سلسله‌الذهب». *کتاب قیم*. پیاپی ۱۸. صص: ۲۹۶-۲۷۵.
- طیبسی، محمد محسن. (۱۳۹۱). «اهل سنت و حدیث سلسله‌الذهب». *امامت پژوهی*. دوره ۲. شماره ۵. صص: ۷۳-۳۵.
- علیپور، مرضیه. (۱۳۹۳). «بررسی جلوه‌های بصری عیون الاخبارالرضا در فالنامه تهماسبی». *فرهنگ رضوی*. شماره ۷. صص: ۱۰۶-۸۱.
- _____ . (۱۳۹۴). «آیکونوگرافیک جلوه‌های بصری توسل به امام رضا (علیه‌السلام) در نگارگری». *فرهنگ رضوی*. شماره ۱۱. صص: ۲۱۵-۱۹۷.
- _____ . (۱۳۹۳). «نگاره قدمگاه جلوه‌ای از مضامین رضوی». *آستان هنر*. شماره ۱۰. صص: ۵۱-۶.
- قاضی‌زاده، خشایار؛ شافلان‌پور، زهرا. (۱۳۹۵). «تجلی امام رضا (علیه‌السلام) در نگاره‌های فالنامه تهماسبی همراه با معرفی یک نگاره رضوی و قابلیت انتساب آن به فالنامه تهماسبی». *بساتین*. شماره ۵ و ۶. صص: ۴۰-۱۱.
- کشاورز، رضا. (۱۳۹۴). «امنیت در پرتو ولایت از نگاه امام رضا (علیه‌السلام)». *فرهنگ رضوی*. دوره ۳. شماره ۱۲. صص: ۹۶-۸۳.
- لواسانی، سیدمحمد رضا. (۱۳۹۷). «تحلیل روان‌شناختی سیره امام رضا (علیه‌السلام) و ارائه الگویی برای سبک زندگی». *قم. رساله دکتری*. دانشگاه ادیان و مذاهب.
- مددیپور، محمد. (۱۳۸۳). «نظری و تأملی در باب صورت‌های خیالی اولیای الهی در نگارگری ایرانی

- اسلامی». *بیناب*. شماره ۷. صص: ۲۸۶-۲۹۹.
- میرحسینی، یحیی؛ هاشمی، زهرا. (۱۴۰۰). «خوانش تاریخی-گفتمانی حدیث سلسله الذهب». *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*. دوره ۲۷. شماره ۱. پیاپی ۶۹. صص: ۱۱۵-۱۳۴.
- ولوی، علی محمد؛ بختیاری، زهرا. (۱۳۹۸). «واکاوی دلایل استناد علی بن موسی الرضا (علیه السلام) به حدیث سلسله الذهب». *فرهنگ رضوی*. دوره ۷. شماره ۳. صص: ۲۰۱-۲۳۰.
- یاسینی، سیده راضیه. (۱۳۹۶). «سیر تطور شمایل نگاری اسلامی ایران از تنزیه تا تشبیه». *نگره*. دوره ۱۱. شماره ۳۸. صص: ۴-۲۲.

References

- Ahmadian, M. (2004). Hadith of Silsilat al-Dhahab: A souvenir from Medina. *Golestan-e Quran*, 193, 15–18. [in persian]
- Elyasi, A. (2003). Religious art from Tolstoy's perspective. *Pegah-e Hozeh*, 112, 24–31. [in persian]
- Bichranloo, A. (2011). Representation of Razavi culture in Iranian cinema. *Cultural Studies–Communications*, 12(47), 225–245. [in persian]
- Tarkhan, G. (2011). The relationship between tawhid and wilayah. *Qabasat*, 16(62), 33–62. [in persian]
- Habibi Tabar, H., & Morouji Tabasi, M. (2006). Tawhid and imamate in Hadith Silsilat al-Dhahab. *Kalam-e Islami*, 22(85), 41–57. [in persian]
- Rastegar Moghaddam, H. (2014). The status of imamate in Hadith Silsilat al-Dhahab. *Farhang-e Razavi*, 2(6), 33–58. [in persian]
- Shadaram, A., & Namvar, Z. (2021). Mystical literature and Iranian painting. *Journal of Mystical Literature*, 15(2), 185–210. [in persian]
- Shajari, M. (2018). Imamate and true tawhid: A mystical interpretation. *Ketab-e Qayyem*, 18, 275–296. [in persian]
- Tabasi, M. (2012). Sunni perspectives on Hadith Silsilat al-Dhahab. *Imamate Studies*, 2(5), 35–73.
- Alipour, M. (2014). Visual aspects of Oyoun Akhbar al-Reza. *Farhang-e Razavi*, 7, 81–106. [in persian]
- Alipour, M. (2015). Iconographic analysis of devotion to Imam Reza. *Farhang-e Razavi*, 11, 197–215. [in persian]
- Alipour, M. (2014). Qadamgah painting and Razavi themes. *Astan Honar*, 10, 6–51.
- Qazizadeh, K., & Shaghilani-Pour, Z. (2016). Imam Reza in Falnameh paintings. *Basatin*, 5–6, 11–40. [in persian]
- Keshavarz, R. (2015). Security through wilayah from Imam Reza's perspective. *Farhang-e Razavi*, 3(12), 83–96. [in persian]
- Lavasani, S. M. R. (2018). Psychological analysis of Imam Reza's conduct. (Doctoral dissertation). [in persian]
- Madadpour, M. (2004). Imaginal forms of divine saints in Iranian painting. *Beinab*, 7, 286–299.

[in persian]

Mirhosseini, Y., & Hashemi, Z. (2021). Historical-discursive reading of Hadith Silsilat al-Dhahab. *Quran and Hadith Studies*, 27(1), 115–134. [in persian]

Valavi, A., & Bakhtiari, Z. (2019). Reasons for Imam Reza's citation of the hadith. *Farhang-e Razavi*, 7(3), 201–230. [in persian]

Yasini, S. R. (2017). Evolution of Islamic iconography in Iran. *Negareh*, 11(38), 4–22. [in persian]



Identifying the Dimensions and Components of the Cultural Economy in Astan Quds Razavi with Emphasis on the Book of Oyyun Al-Akhbar Al-Reza (PBUH) and the Thoughts of the Supreme Leader Ali Khamenei

Mohammad Hossein Fotouhi Rashidi ¹ Morteza Rojuee ² Abdolhamid Talebi ³

1. PhD student in business management at Imam Reza International University, Mashhad, Iran: mhfr110@gmail.com

2. Associate Professor of management department, Imam Reza International University, Mashhad, Iran (Corresponding Author): Mortezarojui@imamreza.ac.ir

3. Assistant Professor of the Department of Jurisprudence and Imamiya Law at the International University of Islamic Denominations, Qom, Iran: talebihamid90@gmail.com

Article Info

Abstract

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
July 24, 2024

In Revised Form:
September 22, 2024

Accepted:
September 22, 2024

Published Online:
May 05, 2026

The field of cultural economy is one of the new and profitable fields that can provide good solutions to solve the financial problems of cultural organizations with scientific study. Astan Quds Razavi organization is one of the organizations that is active in the field of cultural economy; But it has not yet been able to use the many capacities it has. On the other hand, due to the lack of research in this field and considerations related to the Astan Quds Razavi organization; For example: the image and brand of Imam Reza (PBUH), there is no research that can solve this need. The current research tries to extract the components of the cultural economy in Astan Quds Razavi by using thematic analysis method by emphasizing the narrations of Oyyun Al-Akhbar Al-Reza (PBUH) and using the statements of the Supreme Leader Ali Khamenei, the macro policies of Astan Quds Razavi and theoretical literature. After extracting the texts related to the research from the mentioned sources, about 1200 initial codes were extracted. After screening and combining the initial codes, 99 basic themes, 20 Organizing themes and 6 global themes were extracted; global themes are including “productivity, cost reduction and revenue increase”, “image and prestige of Astan Quds Razavi”, “attention to synergy, coherence and coordination”, “strategic planning, foresight, rationality, and scientific awareness”, “creativity and innovation” and “contextual conditions and activity infrastructure”. Finally, the network of themes presented in this research can help

Cite this The Author (s): Fotouhi Rashidi, MH; Rojuee, M; Talebi, A (2026). Identifying the Dimensions and Components of the Cultural Economy in Astan Quds Razavi with Emphasis on the Book of Oyyun Al-Akhbar Al-Reza (PBUH) and the Thoughts of the Supreme Leader Ali Khamenei: Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 14, Issue 1, Spring 2026, Serial Number 53 – (131- 161)-



[DOI:10.22034/farzv.2024.447396.2025](https://doi.org/10.22034/farzv.2024.447396.2025)

policy makers of cultural economy in Astan Quds Razavi for successful planning in this field.

Keywords:

Cultural economics, Creative industries, Razavi Culture, Astan Quds Razavi, Oyyun Al-Akhbar Al-Reza (PBUH) book, Thematic analysis.

Introduction

In the cultural economy, an effort is made to establish a relationship between culture and economic output. The term “cultural economy” refers to a specific sub-sector of economic activity that relates to cultural products and activities (such as music, film and art) (Pratt, 2009). Regarding the importance of the cultural economy, it should be said that the effect of the cultural economy on increasing the speed of development and economic growth and even part of the development or lack of economic development has been proven (Boccella & Salerno, 2016; Koštis, 2021; Petrakis, 2014; Petrakis et al. 2015). Considering the importance of cultural economy and on the other hand the problems that have been in the way of these industries and related activities, there is a need to pay special attention to this issue.

Astan Quds Razavi is one of the largest non-governmental and non-profit organizations with huge cultural capacity and high social acceptability. Astan Quds Razavi has paid attention to the importance of cultural work and cultural products in his policies; But so far no successful planning has been done in this field and the plans made so far have failed.

This research is attempting to determine the components related to the cultural economy in the context of Astan Quds Razavi. In addition, it should be kept in mind that the final target level of this research is the level of policy making; Extracting and presenting the components of cultural economy in Astan Quds Razavi for the policy makers of this organization.

In this research, an attempt is made to extract the components related to this research using the theme analysis method; According to the previous explanations, it should be said that since this research has different dimensions; Therefore, it is necessary to use different sources.

Considering that the research site is Astan Quds Razavi, it is necessary to pay attention to the current policies in this organization. According to this previous explanations, there is a need to review the policies of Astan Quds Razavi.

Considering that the Astan Quds Razavi organization is known with the image and brand of Imam Reza (PBUH) and the macro policies of this organization also refer to this point (for example, the text of the mission of this organization);

Therefore, it is necessary to pay attention to the image and aspects related to Imam Reza (PBUH). To extract the image of Imam Reza (PBUH), the book *Ayun al-Akhbar al-Reza* (PBUH) is used.

Among the macro policies of Aṣṭan Quds Razavi, attention is paid to the foundations and discourse of the Islamic Revolution (Policy 6 of public policies), especially The Second Step Statement by the Supreme Leader Ali Khamenei (Policy 14 of the announced policies of Aṣṭan Quds Razavi Scientific and Cultural Organization); In order to do this, in this research, the cultural speech of the Supreme Leader Ali Khamenei, which are related to culture and fall under the executive scope of Aṣṭan Quds Razavi, are used.

Considering that the general atmosphere of this research is related to the field of cultural economy, it is obvious that the final output of this research should be strengthened with the real field and experimental issues of this field by using the experiences in this field. For this purpose, the theoretical findings of this field (national and international) are used to help increase the quality of the output of this research.

After analysing the related texts from various sources, this reaserch concluded that in the field of cultural economy, in addition to financial aspects such as “productivity, cost reduction, and revenue increase”, attention must also be given to non-financial aspects such as “contextual conditions and activity infrastructure”, “creativity and innovation”, “attention to synergy, coherence and coordination”, and “strategic planning, foresight, rationality, and scientific awareness”. Considering that the target organization of this research is Aṣṭan Quds Razavi, the “image and prestige of Aṣṭan Quds Razavi” must also be considered. In other words, an effective cultural economy policy to be implemented in Aṣṭan Quds Razavi should address the components identified in this research and, to fulfill each of these components, should consider the related subcategories (organizing themes) of each mentioned aspect.

For example, regarding the component of “the image and prestige of Aṣṭan Quds Razavi”, attention should be given to “creating a unique brand and appropriate image”, “preserving, developing, and transmitting (explaining) Iranian-Islamic culture and knowledge”, “maintaining the dignity and requirements of a religious-cultural organization (organizational culture)” and “exercising governance, supervision, and evaluation.”

The policy-making process does not include operational details; however, it should be noted that implementing the formulated policies requires further operational and detailed investigations, which involve additional processes. Utilizing the network of themes extracted by this research to formulate operational and

executive programs, it can be said that for each of the organizing and comprehensive themes, the related basic themes should be considered. For instance, concerning the component of “the image and prestige of Astan Quds Razavi” (comprehensive theme), attention can be given to “using Iranian-Islamic art and architecture and civilizational symbolism”, “based on endowments and donations and its popular characteristics”, “the spirituality and sanctity of the organization and the dignity of Islam and Shiism”, “the image and brand of Imam Reza and the centrality of the Imam Reza shrine,” “the culture of service and pilgrim-centricity”, and other basic themes in drafting operational programs to achieve the policies related to “the image and prestige of Astan Quds Razavi.” Ultimately, it is suggested to the managers and policymakers of Astan Quds Razavi to consider the extracted components for planning and policy-making in the field of the cultural economy to be able to formulate effective programs and policies.



شناسایی ابعاد و مؤلفه‌های اقتصاد فرهنگ در آستان قدس رضوی

با تأکید بر کتاب عیون اخبار الرضا (علیه السلام) و اندیشه‌های مقام معظم رهبری

محمد حسین فتوحی^۱ مرتضی رجوعی^۲ عبدالحمید طالبی^۳

mhfr110@gmail.com

Mortezaarajui@imamreza.ac.ir

talebihamid90@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری مدیریت بازرگانی، دانشگاه بین‌المللی امام رضا (علیه السلام)، مشهد، ایران:

۲. دانشیار گروه مدیریت، دانشگاه بین‌المللی امام رضا (علیه السلام)، مشهد، ایران (نویسنده مسئول):

۳. استادیار گروه فقه و حقوق امامیه، دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی، تهران، ایران:

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت:	حوزه اقتصاد فرهنگ از جمله حوزه‌های نو و سودآوری است که با مطالعه علمی می‌تواند راه‌حل‌های خوبی را برای حل مشکلات مالی سازمان‌های فرهنگی ارائه کند. سازمان آستان قدس رضوی از جمله سازمان‌هایی است که در زمینه اقتصاد فرهنگ فعالیت دارد؛ ولی هنوز نتوانسته است از ظرفیت‌های زیادی که در اختیار دارد، استفاده کند. از طرفی با توجه به کمبود پژوهشی که در این زمینه وجود دارد و نیز ملاحظات مربوط به سازمان آستان قدس رضوی مانند تصویر و برند امام رضا (علیه السلام)، پژوهشی که بتواند این نیاز را مرتفع کند، وجود ندارد. این پژوهش تلاش می‌کند با تأکید بر روایات عیون اخبار الرضا (علیه السلام) و بهره‌گیری از فرمایش‌های مقام معظم رهبری، سیاست‌های کلان آستان قدس رضوی و نوشته‌های نظری، مؤلفه‌های اقتصاد فرهنگ در آستان قدس رضوی را با استفاده از روش تحلیل مضمون، استخراج کند. پس از استخراج متن‌های مربوط به پژوهش از منابع ذکر شده، حدود ۱۲۰۰ مضمون پایه اولیه استخراج شد. پس از غربال و ترکیب مضامین اولیه، ۹۹ مضمون پایه، ۲۰ مضمون سازمان‌دهنده و ۶ مضمون فراگیر استخراج شد؛ مضامین فراگیر شامل «بهره‌وری، کاهش هزینه و افزایش درآمد»، «تصویر و شأن آستان قدس رضوی»، «توجه به هم‌افزایی، انسجام و هماهنگی»، «برنامه‌ریزی راهبردی، آینده‌نگری، عقلانیت و آگاهی علمی»، «اخلاقیت و نوآوری» و «شرایط زمینه‌ای و بستر فعالیت» هستند. در نهایت، شبکه مضامین ارائه شده در این پژوهش می‌تواند به سیاست‌گذاران اقتصاد فرهنگ در آستان قدس رضوی برای برنامه‌ریزی موفق در این حوزه کمک کند.
تاریخ بازنگری:	
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	
کلیدواژه‌ها	اقتصاد فرهنگ، صنایع خلاق، فرهنگ رضوی، آستان قدس رضوی، عیون اخبار الرضا (علیه السلام)، تحلیل مضمون.

استناد: فتوحی، محمد حسین؛ رجوعی، مرتضی؛ طالبی، عبدالحمید: (۱۴۰۵). شناسایی ابعاد و مؤلفه‌های اقتصاد فرهنگ در آستان قدس رضوی (با تأکید بر کتاب عیون اخبار الرضا (علیه السلام) و اندیشه‌های مقام معظم رهبری). فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۴، شماره ۱، بهار ۱۴۰۵، شماره پیاپی ۵۳ - (۱۳۱-۱۶۱).

DOI:10.22034/farzv.2024.447396.2025



۱. مقدمه

در اقتصاد فرهنگ^۱، تلاش می‌شود بین فرهنگ و برون‌داد اقتصادی رابطه‌ای برقرار شود. اصطلاح «اقتصاد فرهنگ» نشان‌دهنده زیربخش خاصی از فعالیت‌های اقتصادی است که به محصولات و فعالیت‌های فرهنگی (مانند موسیقی، فیلم و هنر) مربوط می‌شود (پرت، ۲۰۰۹)^۲. درباره اهمیت داشتن یا نداشتن اقتصاد فرهنگ به صورت کلی باید گفت که تأثیر اقتصاد فرهنگ بر افزایش سرعت توسعه و رشد اقتصادی و حتی بخشی از توسعه و یا عدم توسعه اقتصادی، اثبات شده است (بوکلا و سالرنو، ۲۰۱۶؛ کوستیس، ۲۰۲۱؛ پتراکیس، ۲۰۱۴؛ پتراکیس، کوستیس و والسامیس، ۲۰۱۵)^۳. با توجه به اهمیت اقتصاد فرهنگ و از طرفی مشکلاتی که بر سر راه این صنایع و فعالیت‌های مربوطه بوده است، نیاز به اهتمام ویژه‌ای به این موضوع احساس می‌شود.

از بزرگ‌ترین سازمان‌های غیردولتی و غیرانتفاعی ولی دارای ظرفیت عظیم فرهنگی و مقبولیت اجتماعی بالا، می‌توان به آستان قدس رضوی اشاره کرد. آستان قدس رضوی در سیاست‌گذاری‌های خود به اهمیت مسئله کار فرهنگی و محصولات فرهنگی توجه داشته؛ ولی تاکنون برنامه‌ریزی موفق‌تری در این زمینه صورت نگرفته و طرح‌هایی مانند شرکت صنایع خلاق نشان طیب، سوغات زائر و... شکست خورده‌اند. اهمیت آستان قدس رضوی از چندین جهت قابل توجه است: الف. تشریف سالانه بیش از ۴۰ میلیون زائر به مشهد مقدس و فرصت بی‌نظیر مشهدالرضا به‌عنوان قطب فرهنگی جهان اسلام؛ ب. منابع انسانی و علمی آستان قدس رضوی.

با توجه به اینکه برخی سیاست‌های ابلاغی آستان قدس رضوی در بخش علمی و فرهنگی ناظر بر تعمیق باورها و اعتقادات زائران است، مانند: ۱۰۱۴ تبیین و ترویج معارف قرآن و مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) با تأکید بر ذائقه‌سازی سبک زندگی برگرفته از سنت و سیره رضوی با استفاده مؤثر و روزآمد از الگوها، قالب‌ها، ابزارها و فناوری‌های نوین علمی و فرهنگی (و سایر سیاست‌های مربوط) به‌علاوه، با توجه به اینکه برخی سیاست‌های ابلاغی آستان قدس رضوی در بخش علمی و فرهنگی مربوط به اقتصاد فرهنگ است، مانند: ۵۱۴ جریان‌سازی از طریق طراحی، اجرا و ترویج الگوها و ارائه محصولات و خدمات فرهنگی با کیفیت، اثربخش و دارای مقبولیت اجتماعی بالا و پرهیز از شتاب‌زدگی و فعالیت‌های سطحی؛ (و سایر سیاست‌های مربوط) (آستان قدس رضوی، ب)؛ بنابراین، به نظر می‌رسد که آستان قدس رضوی از جمله سازمان‌هایی است که در زمینه اقتصاد فرهنگ آرمان‌هایی دارد، ولی نیازمند برنامه‌ریزی است.

1. Cultural Economics

2. A.C. Pratt

3. Nicola Boccella, Irene Salerno, Pantelis C. Kostis, Panagiotis Petrakis, Dionysis Valsamis

با توجه به اهمیت مسئله اقتصاد فرهنگ، آثار مثبت کسب‌وکارهای اقتصاد فرهنگ بر توسعه و وضعیت اقتصادی کشور و نیز توانایی انتقال مفاهیم و معانی مدنظر در قالب محصولات و خدمات و از طرفی اهداف و سیاست‌های کلان ابلاغی آستان قدس رضوی در بخش علمی و فرهنگی و تأکید این سازمان بر ترویج معارف و تعمیق باورهای زائران و مسئله اقتصاد فرهنگ و درآمدزایی از محصولات فرهنگی و در نهایت، ظرفیت‌های بالقوه و موجود در آستان قدس رضوی، نیاز است تا در این زمینه مطالعه‌ای عمیق انجام شود.

در این پژوهش تلاش می‌شود مؤلفه‌های مربوط به حوزه اقتصاد فرهنگ در بستر آستان قدس رضوی مشخص شود؛ این مطلوب مستلزم توجه به سیاست‌های فعلی آستان قدس رضوی و مرکز توجه قرار دادن سیره و سنت امام رضا علیه السلام در طراحی الگوی نهایی است. به‌علاوه باید در نظر داشت که سطح هدف نهایی این پژوهش، سطح سیاست‌گذاری است؛ استخراج و ارائه مؤلفه‌های اقتصاد فرهنگ در آستان قدس رضوی برای سیاست‌گذاران این سازمان.

۱-۱. بیان مسئله

همان‌گونه که در مقدمه بیان شد، ظرفیت‌های استفاده نشده سازمان آستان قدس رضوی در حوزه سودآور اقتصاد فرهنگ و نیز، تجربیات ناموفق مربوط به اقتصاد فرهنگ این سازمان در کنار اهداف و آرمان‌های سازمان آستان قدس رضوی در این زمینه، خلأ تحقیقاتی را در این زمینه آشکار می‌کند؛ بنابراین نیاز است تا در این زمینه بر اساس شرایط خاص آستان قدس رضوی پژوهشی عمیق صورت گیرد. از جمله شرایط خاص آستان قدس رضوی می‌توان به انتساب به امام رضا علیه السلام اشاره کرد و نیز تأثیرات زمینه‌ای ملی و سازمانی حاکم بر آستان قدس رضوی تأثیر می‌گذارند. در نهایت، مباحث خاص مربوط به حوزه اقتصاد فرهنگ را نیز باید در نظر داشت برای تحقق این مهم به بررسی منابع متعددی نیاز است.

در زمینه انتساب به امام رضا علیه السلام نیاز است تا از منبعی استفاده شود که به نام امام رضا علیه السلام مربوط باشد. در این پژوهش تلاش می‌شود تا از کتاب عیون اخبار الرضا علیه السلام که مربوط به امام رضا علیه السلام است استفاده شود.

در زمینه مباحث مربوط به اقتصاد فرهنگ تلاش می‌شود از پیشینه نظری و ادبیات پژوهش مربوط به اقتصاد فرهنگ استفاده شود. در زمینه مباحث مربوط به بستر ملی تلاش می‌شود با بهره‌گیری از بیانات مقام معظم رهبری این مهم نیز محقق شود. همچنین در زمینه مباحث مربوط به مسائل سازمانی مربوط به آستان قدس رضوی تلاش می‌شود با بررسی سیاست‌های

کلان آستان قدس رضوی این مهم نیز محقق شود.

در نهایت باید به سطح سیاست‌گذاری این مقاله نیز توجه کرد که توضیحات بیشتر در قسمت مربوط به تعریف سیاست‌گذاری ارائه خواهد شد.

۲. ادبیات و مبانی نظری

۲-۱. پیشینه پژوهش

تعداد تحقیقات و پژوهش‌های انجام شده در زمینه اقتصاد فرهنگ چه در خارج و چه در داخل، حتی در مقایسه با حوزه فرهنگ یا اقتصاد، ناچیز است؛ بیشتر این تحقیقات و پژوهش‌ها زمینه‌ای و متناسب با بستر تحقیق و عموماً گزارشی از گذشته است. مثلاً سازمان آمار کانادا (۲۰۱۱)، تلاش کرده است تا چهار چوبی را برای اقتصاد فرهنگ متناسب با بستر کشور کانادا ارائه کند؛ کاتالوگی به‌روز نشده و متناسب با کشور کانادا که شرایط بومی ایران را نمی‌تواند پیش‌بینی کند. به‌صورت کلی در حوزه اقتصاد فرهنگ با توجه به شرایط بومی ایران، تحقیقات کمی صورت گرفته که تعداد همه آن‌ها به ۵۰ مقاله (در تمامی سال‌ها)، نمی‌رسد. اکثر این مقالات در سطوح ملی و برای پیشنهادها به حکمرانی یا سطح خرد تدوین شده است. تحقیقات داخلی و بومی صورت گرفته در ایران بیشتر حالتی گزارشی و انتقادی دارد؛ مثلاً تشکر (۱۳۸۳) در گزارشی برای مرکز پژوهش‌های مجلس، وضعیت اقتصاد فرهنگ ایران را بررسی کرده است؛ پژوهشی که بیشتر گزارش ایرادها و ارائه پیشنهادها به‌صورت کلی و کیفی و در سطح ملی برای حکمرانی است. هاشمی و کلانتری (۱۴۰۲) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی وضعیت اقتصاد فرهنگ در استان ایلام و راهکارهای تقویت آن؛ با تأکید بر شناسایی ظرفیت‌های محلی»، کمی به شرایط محلی هم اشاره می‌کنند، ولی باز هم مشکلات ذکر شده تا حد زیادی وجود دارد. در مجموع می‌توان گفت پژوهشی برای سطح سازمانی مانند آستان قدس رضوی برای ارائه مؤلفه‌های کلیدی که بتوان با استفاده از آن‌ها، کسب‌وکاری را راه‌اندازی کرد، وجود ندارد؛ در صورتی که سازمان آستان قدس رضوی را باید در سطحی پایین‌تر از ملی و بالاتر از خرد و شرایط زمینه‌ای خاص خود در نظر گرفت، به‌صورت دقیق‌تر باید گفت که برای سازمانی مذهبی و فرهنگی که تصویر و برند امام رضا (علیه‌السلام) در سرتاسر آن اهمیت دارد، نیاز است تا ملاحظات خاصی در پژوهش رعایت شود که در پژوهش‌های دیگر، به‌صورت خاص به این ملاحظات توجه نشده و هدف آن پژوهش‌ها هم چنین چیزی نبوده؛ مثلاً جانسون (۲۰۱۹) در مقاله‌ای با عنوان «مدل‌های مفهومی موجود هنر

و فرهنگ: مقدمه‌ای بر مدل‌های مفهومی هنر و فرهنگ^۱ با هدف تهیه مجموعه‌ای از مدل‌های مربوط به صنایع فرهنگی و هنری برای پژوهشکده سیاست روستایی^۲، تلاش می‌کند تا ۲۲ مدل مربوط به این حوزه را جمع‌آوری کند و پس از کنار هم گذاشتن آن‌ها، در ابعاد بخشی، مکانی، زمانی و توزیعی، دسته‌بندی کند که این در این مقاله، مدل جدید و جامعی تولید نشده و صرفاً گزارشی از مدل‌های ساخته شده در گذشته است.

۲-۱-۱. تعریف اقتصاد فرهنگ

کلمه اقتصاد فرهنگ از ترکیب کلمات اقتصاد و فرهنگ تشکیل شده است. اقتصاد به معنای مطالعه چگونگی مدیریت منابع کمیاب جامعه است (منکیو، ۲۰۲۱)^۳. کلمه فرهنگ نیز به معنای یک کل^۴ ایجاد شده توسط کار فیزیکی و فکری جامعه بشری تلقی می‌شود که شامل دانش، ایمان، هنر، اخلاق، قوانین و آداب و رسوم است (اسکوارچیان و آستیک، ۲۰۲۱)^۵.

همان‌طور که در جدول ۱ مشاهده می‌شود، بین نویسندگان درباره تعریف اقتصاد فرهنگ اتفاق نظر وجود ندارد. برخی نویسندگان تمایل دارند در مفهوم اقتصاد فرهنگ تأکید بیشتری بر فناوری‌های مبتنی بر علم داشته باشند، در حالی که برخی دیگر اشکال هنری را از طریق نهاد‌های فرهنگی برجسته می‌کنند. توصیفات جدول، نشان می‌دهد که مفهوم اقتصاد فرهنگ را می‌توان بسیار گسترده درک کرد؛ بنابراین، بسیاری از نویسندگان در پژوهش‌های خود با استفاده از آمارهای فرهنگی مختلف، اقتصاد فرهنگ را در یک جنبه انتخابی خاص بررسی می‌کنند؛ پس مفهوم اقتصاد فرهنگ را تنها با در نظر گرفتن موضوع مورد تجزیه و تحلیل هر پژوهش، می‌توان توسعه داد. با دقت در تعاریف اقتصاد فرهنگ که در ادامه می‌آیند مشخص می‌شود که کلمه اقتصاد فرهنگ، یک ترکیبی است که معنای آن، با کلمات اقتصاد و فرهنگ، متفاوت است. در ترکیب اقتصاد فرهنگ، اقتصاد صرفاً به تجاری‌سازی محصولات و خدمات فرهنگی اشاره دارد و فرهنگ نیز به آن بخشی از فرهنگ می‌پردازد که بتوان کسب درآمد کرد، نه تمام لایه‌های فرهنگ.

1. Existing Conceptual Models of Arts and Culture: An Inventory Introduction to Conceptual Models of Arts and Culture
2. RUPRU (Rural Policy Research Institute)
3. Nicholas Gregory Mankiw
4. Whole
5. Viktorija Skvarciany, Kristina Astike

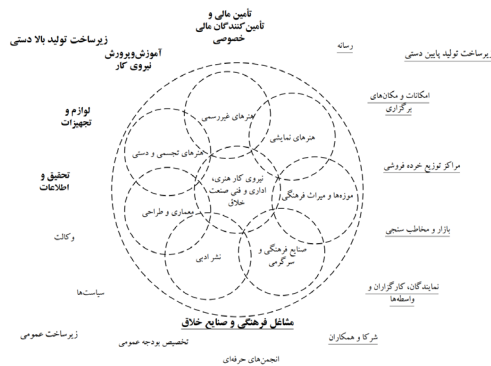
جدول ۱. خلاصه‌ای از چند تعریف مختلف از اقتصاد فرهنگ در چند مقاله

نویسنده (سال)	مفهوم اقتصاد فرهنگ
(پرت، ۲۰۰۹)	اقتصاد فرهنگ، حاصل اقتصادی شدن ^۱ فرهنگ و به صورت هم‌زمان فرهنگی شدن ^۲ اقتصاد است؛ منظور از اقتصادی شدن فرهنگ، این تصور است که فرهنگ به تولید اقتصادی کشیده شده (و از هنر محض جدا شده است) و منظور از فرهنگی شدن اقتصاد، این ایده که اقتصاد به‌عنوان یک کل «فرهنگی‌تر» شده است، به این معنا که ارزش‌ها و طراحی به‌جای قیمت ساده، سیگنال‌های بازار هستند و باعث تشکیل بازارهای متفاوتی که فقط با قیمت‌ها قابل سنجش نیستند، شده‌اند.
(کورونیکوف، ۲۰۱۶) ^۳	اقتصاد فرهنگ حوزه‌ای است که رابطه اقتصادی با محیط فرهنگی ایجاد می‌کند.
(لیونگرن، ۲۰۱۶) ^۴	از دیدگاه محدودتر، اقتصاد فرهنگ را می‌توان مستقیم به‌عنوان مزایای اقتصادی محصولات ایجاد شده توسط گروه‌های فرهنگی خاص درک کرد.
(تارنوفسکی، ۲۰۱۸) ^۵	اقتصاد فرهنگ را می‌توان به‌عنوان روابط اقتصادی، حقوقی ^۶ ، کار ^۷ در حوزه فرهنگ و سازوکارهای حمایت دولتی از فرهنگ، تعریف کرد.
(کریم زادی، ۲۰۱۹) ^۸	اقتصاد فرهنگ به‌عنوان اقتصاد مبتنی بر مالکیت فکری ^۹ ، خلاقیت ^{۱۰} ، فناوری‌های رقمی ^{۱۱} ، فرهنگ، هنر، کارآفرینی ^{۱۲} ، طراحی و دانش، توصیف می‌شود.
(بارادو تیمون، پالاکویوس وهیدالگو گیرالت، ۲۰۲۰) ^{۱۳}	مفهوم اقتصاد فرهنگ را باید به‌عنوان یک حوزه علمی مدرن دانست که مبتنی بر فناوری‌های رقمی است که توسعه آن با توسعه فناوری‌ها ارتباط مستقیم دارد.

1. Economization
2. Culturalization
3. N. A. Korovnikova
4. Jørn Ljunggren
5. V. V. Tarnovskii
6. Legal
7. Labour
8. Shahzavar Karimzadi
9. Intellectual property
10. Creativity
11. Digital technologies
12. Entrepreneurship
13. Diego Barrado-Timón, Antonio Palacios, Carmen Hidalgo-Giralt

به صورت کلی، در این پژوهش، به مسائل مربوط به محصولات و خدمات تولید شده توسط افراد و یا مؤسسات فرهنگی که این محصولات و خدمات به جنبه‌ای از جنبه‌های فرهنگ مرتبط باشند، در حوزه مربوط به اقتصاد فرهنگ در نظر گرفته می‌شود. طبق این تعریف، کلیدواژه‌های صنایع و اقتصاد فرهنگ، صنایع و اقتصاد خلاق مشمول این پژوهش می‌شوند. با جمع‌بندی تعاریف ارائه شده از فرهنگ، می‌توان گفت که فرهنگ به عنوان یک کل^۱ ایجاد شده توسط کار فیزیکی و فکری جامعه بشری تلقی می‌شود که شامل دانش، ایمان، هنر، اخلاق، قوانین و آداب و رسوم است (اسکوارچیان و آستیک، ۲۰۲۱).^۲ بر اساس این تعریف، می‌توان در حوزه اقتصاد فرهنگ، صنایع و محصولات زیادی را قرار داد؛ از کتاب و آثار هنری گرفته تا مشاغل موزه‌ها و میراث فرهنگی و حتی کسب‌وکارهای مربوط به صنعت گردشگری.

در زمینه اقتصاد فرهنگ، مدل‌های مفهومی زیادی وجود دارد. برخی از این مدل‌ها به گونه‌شناسی محصولات فرهنگی می‌پردازند؛ مانند مدل‌های ارائه شده توسط تروسبی^۳ (تروسبی، ۲۰۰۳؛ الف؛ ۲۰۰۸؛ ب؛ ۲۰۰۸؛ ۲۰۱۰). برخی دیگر از مدل‌های مفهومی، به مفاهیم تجاری و اقتصادی می‌پردازند؛ مانند مدل ارائه شده توسط تئودوری، و همکاران (۲۰۱۵).^۴ برخی دیگر از مدل‌ها، به ترکیبی از دو دسته قبلی پرداخته‌اند، مانند مدل ارائه شده توسط چربو و همکاران (۲۰۰۸)^۵ که در شکل ۲ ارائه شده است.



شکل ۲. مدل کارگران و صنایع خلاق (منبع: چربو و همکاران (۲۰۰۸)، شکل ۱-۱: ۱۴).

Figure ۲. The Model of Creative Workers and Industries (Source: Cherbo et al., 2008, Figure 1-1, p. 14.)

1. Whole
2. Viktorija Skvarciany, Kristina Astike
3. David Throsby
4. Gene L. Theodori, Cheryl L. Hudec, Charlotte Drumm
5. J Cherbo, H Vogel, M Wyszomirski

همان گونه که در شکل ۲ مشاهده می‌شود، مدل مد نظر علاوه بر دسته‌بندی رشته‌های مختلف فرهنگی و هنری، به زیر ساخت‌های تأثیرگذار بر فعالیت‌ها فرهنگی نیز پرداخته است که این زیرساخت‌ها بیشتر مربوط به بنگاه‌های اقتصاد فرهنگی می‌شوند که می‌خواهند در فضای اقتصاد فرهنگ، فعالیت کنند. به صورت کلی مدل‌های مفهومی متنوعی در زمینه اقتصاد فرهنگ تاکنون تدوین شده‌اند؛ علت این تنوع، نوع نگاه نویسندگان و اهداف متفاوتی است که آن‌ها داشته‌اند.

۲-۱-۲. سازمان آستان قدس رضوی

بر اساس گزارش‌های تاریخی، در دهه‌ها و سده‌های اولیه پس از شهادت امام رضا (علیه‌السلام)، خاندان‌های مختلف سادات از تبار امامان معصوم و اهل بیت (علیهم‌السلام) وظیفه مدیریت امور مضجع مطهر امام علی بن موسی الرضا (علیه‌السلام) و سازه‌ها و موقوفات آن را بر عهده داشتند. مقام تولیت آستان و در مجموع، نظم سازمانی آستان قدس رضوی از دوره صفویه به وجود آمده است. شاه طهماسب، اولین تشکیلات اداری حرم مطهر را وضع و بر موقوفات و متولیان، ناظرانی منصوب کرد (۹۳۴ ق.۰). در سال‌های مختلف، وقایع مختلفی رخ داد؛ ولی از جمله تحولات سازمان آستان قدس رضوی مربوط به بعد از انقلاب اسلامی می‌شود که تولیت حرم مطهر رضوی و موقوفات آن برعهده ولی فقیه قرار گرفت که با دادن اختیارات بی‌سابقه‌ای از سوی ولی فقیه، افراد مستقلی به مقام تولیت این آستان مقدس منصوب شدند و به‌طور کلی، امور آستان قدس رضوی توسط تولیت، راهبری و مدیریت می‌شود. تولیت با تعیین قائم مقام، امور اجرایی آستان را به وی تفویض کرده که زیر نظر تولیت انجام وظیفه نماید (آستان قدس رضوی، الف)؛ بنابراین، برای سازمان آستان قدس رضوی ملاحظات ویژه‌ای از جمله ظرفیت و شأنت حرم مطهر رضوی را باید در نظر گرفت.

۲-۱-۳. کتاب عیون الاخبار الرضا

با توجه به اینکه پژوهش ما به صورت تخصصی قصد بررسی روایات امام رضا (علیه‌السلام) را ندارد، به حداقل قابل قبولی اکتفا می‌شود. در این پژوهش، فقط از کتاب عیون الاخبار الرضا به عنوان منبع سنت و احادیث امام رضا (علیه‌السلام) استفاده خواهد شد. علت انتخاب این کتاب عبارت است از:

الف. این کتاب فقط به امام رضا (علیه‌السلام) و مباحث مربوط به امام رضا (علیه‌السلام) می‌پردازد؛ مانند صفات اخلاقی، روش و منش و... امام رضا (علیه‌السلام)؛ ب. شیخ صدوق این کتاب را که یکی از برجسته‌ترین و متبحرترین محدثان جهان اسلام به شمار می‌رود و بیش از ۳۰۰ کتاب نوشته است، تالیف کرده است؛ ج. کتابی مسند بوده و در ابتدای هر حدیث، سند آن را ذکر کرده است (مکارم شیرازی).

۲-۱-۴. سیاست‌گذاری

سیاست^۱، به معنای یک طرح کلی سطح بالا که شامل اهداف کلی^۲ و رویه‌های^۳ قابل قبول است (مدخل لغت‌نامه مریم وبستر، الف)^۴.

عبارت سیاست‌گذاری^۵ به فعالیت تصمیم‌گیری درباره سیاست‌های جدید (به‌ویژه توسط یک دولت یا حزب سیاسی) (مدخل لغت‌نامه کمبریج) یا به عبارتی، عمل ایجاد سیاست (مدخل لغت‌نامه مریم وبستر، ب. یا برنامه‌های اقدام^۶ (مدخل لغت‌نامه آکسفورد) می‌گویند.

عبارت سیاست‌گذاری، مربوط به رشته مدیریت راهبردی است. مدیریت راهبردی مجموعه‌ای از تصمیمات و اقدامات مدیریتی^۷ است که عملکرد بلندمدت یک سازمان (شرکت) را تعیین می‌کند. این مجموعه، شامل پویش محیطی^۸ (چه خارجی و چه داخلی)، تدوین راهبرد^۹ (برنامه‌ریزی راهبردی یا بلندمدت)، اجرای راهبرد^{۱۰} و ارزیابی^{۱۱} و کنترل^{۱۲} است؛ بنابراین، مطالعه مدیریت راهبردی بر نظارت و ارزیابی فرصت‌ها و تهدیدهای خارجی در پرتو نقاط قوت و ضعف یک شرکت تأکید دارد (ویلن و هانگر و هافمن و بامفورد و کانسال، ۲۰۱۸)^{۱۳}.

در تعریف سیاست‌گذاری می‌توان به مرحله‌ای در زیر مجموعه راهبرد اشاره کرد. مثلاً می‌توان به تدوین سیاست‌ها به معنای مرحله‌ای از تدوین راهبرد اشاره کرد. در تدوین راهبرد، ابتدا مأموریت^{۱۴} و سپس هدف‌های کلی^{۱۵} و راهبردها^{۱۶} و در نهایت سیاست‌ها^{۱۷} تدوین می‌شود (ویلن و هانگر، ۲۰۱۱)؛ بنابراین، این پژوهش به دنبال ارائه برخی سیاست‌های موضوعی و سازمانی در حوزه اقتصاد فرهنگ است. به عبارتی، از قبل مأموریت و هدف‌های کلی موجود است و در ادامه

1. Policy
2. General Goals
3. Procedures
4. Merriam Webster
5. Policy Making
6. Plans of action
7. Managerial decisions and actions
8. Environmental scanning
9. Strategy formulation
10. Strategy implementation
11. Evaluation
12. Control
13. J. David Hunger, Alan N. Hoffman, Charles E. Bamford, Purva Kansal
14. Mission
15. Objectives
16. Strategies
17. Policies

بر اساس آن‌ها به دنبال تدوین سیاست‌هایی هستیم که جزئیات بیشتری از مأموریت و هدف‌های کلی را مشخص کند و راهنمایی برای نزدیک‌تر شدن به مرحله عملیاتی و اجرایی باشد، ولی به صورت مستقیم قابلیت اجرایی شدن ندارد.

۲-۲. روش‌شناسی

۲-۲-۱. روش پژوهش

روش استفاده شده در این پژوهش، تحلیل مضمون است. تحلیل مضمون روشی برای شناخت، تحلیل و گزارش الگوهای موجود در داده‌های کیفی است که کاربرد گسترده‌ای دارد (براون و کلارک، ۲۰۰۶؛ کیگر و وارپیو، ۲۰۲۰).^۱ تحلیل مضمون، تحلیل مبتنی بر استقرای تحلیلی است که در آن پژوهشگر از طریق طبقه‌بندی داده‌ها و الگویابی درون و برون داده‌ای به یک سنخ‌شناسی تحلیلی دست می‌یابد (محمدپور، ۱۳۹۲). راهبرد استقرایی، مبتنی بر هستی‌شناسی واقع‌گراست که تصور می‌کند واقعیتی با قانون‌مندی‌هایی که می‌تواند توصیف و تبیین شود، در بیرون از ما وجود دارد. در راهبرد استقرایی، پژوهشگر باید دقت داشته باشد که بینش وی با اندیشه‌های از پیش تصور شده، آلوده نشود. بعد از آن، منطق استقرایی می‌تواند آغاز به کار کرده و قوانین و اصول و روابط ضروری را آشکار سازد (مداوار، ۱۹۶۹: ۴۰).^۲ فرایند کامل تحلیل مضمون را می‌توان به سه مرحله کلان تقسیم کرد؛ الف. تجزیه و توصیف متن؛ ب. تشریح و تفسیر متن؛ ج. ادغام و یکپارچه کردن مجدد متن (بستان و همکاران، ۱۴۰۲). بر اساس این روش، ابتدا مضامین پایه استخراج می‌شود و با دسته‌بندی مضامین مشابه، مضامین سازمان‌دهنده و در نهایت، با دسته‌بندی مضامین سازمان‌دهنده، مضامین فراگیر شکل می‌گیرد (آنراید استرلینگ، ۲۰۰۱؛ عابدی جعفری و همکاران، ۱۳۹۰).

۲-۲-۲. منبع متنی استفاده شده

در این پژوهش تلاش می‌شود با استفاده از روش تحلیل مضمون، مؤلفه‌های مربوط به این پژوهش، استخراج شود؛ با توجه به توضیحات قبلی باید گفت که از آنجا که این پژوهش دارای ابعاد مختلفی است، نیاز است تا از منابع مختلفی استفاده شود.

با توجه به اینکه بستر مطالعه شده این پژوهش، آستان قدس رضوی است، نیاز است به

1. Michelle E. Kiger, Lara Varpio, Virginia Braun, Victoria Clarke

2. P. B. Medawar

سیاست‌های جاری در این سازمان توجه و سیاست‌های کلان آستان قدس رضوی بررسی شود. با توجه به اینکه سازمان آستان قدس رضوی با تصویر و برند امام رضا علیه السلام شناخته می‌شود و سیاست‌های کلان این سازمان هم به این نکته اشاره دارد (مثلاً متن مأموریت این سازمان^۱)؛ بنابراین نیاز است به تصویر و جنبه‌های مربوط به امام رضا علیه السلام نیز توجه شود. برای استخراج تصویر امام رضا علیه السلام از کتاب عیون الاخبار الرضا علیه السلام استفاده می‌شود.

از جمله سیاست‌های کلان آستان قدس رضوی، توجه به مبانی و گفتمان انقلاب اسلامی (سیاست ۶ از سیاست‌های عمومی^۲) به‌ویژه بیانیه گام دوم (سیاست ۱۴ از سیاست‌های ابلاغی سازمان علمی فرهنگی آستان قدس رضوی^۳) است؛ برای تطابق با این مهم، در این پژوهش از فرمایش‌های فرهنگی مقام معظم رهبری که در حیطه اجرایی آستان قدس رضوی قرار می‌گیرد، استفاده خواهد شد.

با توجه به اینکه فضای کلی این پژوهش مربوط به حوزه اقتصاد فرهنگ است، بدیهی است که باید با استفاده از تجربیات موجود در این حوزه، خروجی نهایی این پژوهش را با محیط واقعی و مسائل تجربی این حوزه تقویت کرد. به این منظور، از یافته‌های نظری این حوزه (داخلی و خارجی) که به افزایش کیفیت خروجی این پژوهش کمک کند، استفاده می‌شود.

۲-۳. تجزیه و تحلیل داده‌ها

برای تجزیه و تحلیل داده‌ها، مراحل کلی زیر طی می‌شود:

الف. استخراج متون مرتبط از منابع متنی استفاده شده در این پژوهش؛

ب. استخراج مضامین پایه اولیه با استفاده از نرم افزار MAXQDA؛

ج. پالایش و ترکیب مضامین پایه و تشکیل شبکه مضامین مربوط به مؤلفه‌های اقتصاد فرهنگ در آستان قدس رضوی.

۱. متن مأموریت آستان قدس رضوی به شرح زیر است: «تهادای است اسلامی با محوریت حرم مطهر امام علی ابن موسی الرضا (علیه آف التحیه والثناء)، پشتیبان و الهام‌بخش شیعیان و محبان اهل بیت علیهم السلام در اعتلای کلمه توحید و تحکیم عهد امت با امام که با به‌کارگیری تمامی ظرفیت‌های درونی و محیطی ملی و بین‌المللی، به‌ویژه سرمایه انسانی مؤمن، کارآمد و انقلابی، به توسعه و تعالی زیارت، خدمتگزاری زائران و مجاوران آن حضرت، به‌ویژه نیازمندان، تبیین معارف اسلام ناب محمدی با تأکید بر آموزه‌های رضوی، اجرای کامل نیت واقفان و گسترش بهینه موقوفات و نذورات می‌پردازد» (آستان قدس رضوی، د)

۲. سیاست‌های عمومی آستان قدس رضوی: ۶. حاکمیت ارزش‌های بنیادین اسلامی و انقلابی بر فعالیت‌ها و موضع‌گیری‌های سیاسی، با رعایت کامل شئون آستان قدس رضوی و جذب حداکثری مخاطبان دارای سلیق متنوع فکری، سیاسی و اجتماعی (آستان قدس رضوی، ج)

۳. ۱۴.۱۴. گفتمان‌سازی و جریان‌سازی بیانیه گام دوم انقلاب و اقتصاد مقاومتی در فضای عمومی کشور (آستان قدس رضوی، ب)

در مرحله الف، دربارهٔ سیاست‌های کلان آستان قدس رضوی از تارنمای policy.razavi.ir، استفاده شد (از ۳۱۰ اصل و زیر موضوع، تقریباً ۱۷۵ مورد استخراج شد). دربارهٔ کتاب عیون الاخبار الرضا از ترجمه ارائه‌شده از این کتاب استفاده شد^۱؛ تمام متن ترجمه مطالعه شد و در مرحله اول، موارد مربوطه که حدود ثلث کتاب می‌شد، استخراج شد تا در مراحل بعدی، پالایش شود. دربارهٔ بیانات مقام معظم رهبری از بررسی ۴۳ کلیدواژه مربوط به فرهنگ که در تارنمای farsi.khamenei.ir ثبت شده بود و بررسی ۱۲۹ سخنرانی، متن‌های مربوطه استخراج شد. دربارهٔ ادبیات نظری، با استفاده از پیشینه داخلی و خارجی، از حدود ۲۲۰ منبع استفاده شد که مطالب و مفاهیم استخراج شده از آن‌ها برای تقویت خروجی نهایی بسیار راهگشاست.

در مرحله ب، با استفاده از نرم‌افزار MAXQDA، حدود ۱۲۰۰ مضمون پایه اولیه استخراج شد.

در مرحله ج، برای تشکیل شبکه مضامین، مضامین پایه اولیه، غربال و ترکیب شدند و به ۹۹ مضمون پایه، ۲۰ مضمون سازمان‌دهنده و ۶ مضمون فراگیر تبدیل شدند. در ادامه با توجه به این خروجی، شبکه مضامین تشکیل شد.

۲-۳. تحلیل داده‌ها

در این بخش تلاش می‌شود یافته‌های پژوهش ارائه شود؛ ابتدا، مضامین پایه به همراه متنی که مضامین پایه از آن‌ها استخراج شده گزارش می‌شود و در ادامه شبکه مضامین نهایی پژوهش ارائه می‌شود.

۲-۳-۱. مضامین پایه

بر اساس مراحل طی شده است و در بخش‌های قبلی توضیح داده شد، مضامین پایه مربوطه استخراج شده است؛ با توجه به حجم زیاد مضامین پایه و متن مربوط به هر کدام از مضامین پایه، فقط به ذکر مضامین مستخرج از کتاب عیون الاخبار الرضا (علیه السلام) پرداخته می‌شود و دربارهٔ بقیه منابع به ذکر نمونه‌ای از استخراج مضمون پایه از متون مربوطه، اکتفا می‌شود. همان‌گونه که در مقدمه ذکر شد، هدف این پژوهش، استخراج و ارائه مؤلفه‌های اقتصاد فرهنگ در آستان قدس رضوی برای سیاست‌گذاران این سازمان است؛ بدیهی است که جزئی‌نگری‌های مربوط به سطح عملیاتی، مقصود مطلوب این پژوهش نیست.

۱. این ترجمه از کتاب عیون الاخبار الرضا (علیه السلام) توسط علی اکبر غفاری و حمیدرضا مستفید ارائه شده و سال ۱۳۷۲ توسط انتشارات صدوق به چاپ رسیده است. این نسخه ترجمه شده به رایگان و برخط، توسط مؤسسه قائمیه اصفهان منتشر شده است.

جدول ۲. مضامین پایه مربوط به کتاب عیون الاخبار الرضا

Table ۲. Basic themes from the Book of Oyyun Al-Akhbar Al-Reza (PBUH)

<p>توجه به تنوع و تبادل فرهنگی و گفت‌وگوی میان ادیان</p>	<p>* سیره و نوع رفتار امام رضا <small>علیه السلام</small> بر اساس روایات کتاب عیون الاخبار الرضا- مناظرات حضرت با دانشمندان و سخنوران ادیان دیگر و فرقه‌های دیگر اسلامی مانند عمران صابی (ابن بابویه، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۴۱-۳۴۵).</p> <p>امام رضا <small>علیه السلام</small> فرمودند: هر کس دینی را بپذیرد، احکام آن دین شامل حالش می‌شود (ابن بابویه، ۱۳۷۳، ج ۱: ۶۲۴).</p>
<p>مبارزه با بدعت‌ها و خرافات</p>	<p>* سیره و نوع رفتار امام رضا <small>علیه السلام</small> بر اساس روایات کتاب عیون الاخبار الرضا تبیین دین حقیقی برای مردم و اصلاح عقاید نادرست در موقعیت‌های مختلف مانند ابراهیم بن ابی محمود گوید: به حضرت رضا <small>علیه السلام</small> عرض کردم: نظر شما درباره حدیثی که مردم از حضرت رسول <small>صلی الله علیه و آله</small> نقل می‌کنند که حضرت فرمودند: «خدا هر شب جمعه به آسمان دنیا (پایین) می‌آید؟ چیست؟ امام <small>علیه السلام</small> فرمود: خدا لعنت کند کسانی را که کلمات را از محل خود جابه‌جا و تحریف می‌کنند. به خدا قسم، رسول خدا چنین سخنی نگفته است، بلکه فرموده‌اند: «خدا تعالی در ثلث آخر هر شب، و هر شب جمعه از اول شب، فرشته‌ای را به آسمان دنیا می‌فرستد و آن فرشته به فرمان خدا ندا می‌کند: آیا هیچ درخواست‌کننده‌ای هست تا خواسته‌اش را برآورم؟ آیا هیچ توبه‌کننده‌ای هست تا توبه‌اش را بپذیرم؟ آیا هیچ استغفارکننده‌ای هست تا او را بیامرزم؟ ای که طالب خیر هستی! به این سو بیا، ای که به دنبال شر هستی! دست نگهدار؛ و این فرشته تا طلوع فجر این ندا را ادامه می‌دهد و چون فجر طلوع کرد به محل خود در ملکوت آسمان باز می‌گردد» (ابن بابویه، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۵۴ و ۲۵۵).</p> <p>از آن دو امام <small>علیه السلام</small> (امام کاظم <small>علیه السلام</small> و امام رضا <small>علیه السلام</small>) روایت شده است که «هر گاه بدعت‌ها ظاهر شد، بر فرد عالم واجب است که دانسته خود را آشکار کند و اگر این کار را نکرد، نور ایمان از او سلب خواهد شد» (ابن بابویه، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۲۶).</p>
<p>روشنگری و تبیین دین حقیقی</p>	<p>یزید بن سلیمان زیدی گوید: «به امام صادق <small>علیه السلام</small>... فرمودند: بسیار خوب، اینان فرزندان من هستند و او از همه برتر است - و به فرزندشان حضرت موسی <small>علیه السلام</small> اشاره فرمود -... خدا فریادرس و غیاث این امت را و علم و فهم و نور و حکمت آن را، بهترین نوزاد و بهترین نوجوان را از او به وجود خواهد آورد، خدا توسط این مولود... مسائل مورد اختلاف مردم را برای آن‌ها بیان می‌نماید» (ابن بابویه، ۱۳۷۳، ج ۱: ۴۴ و ۴۵).</p>
<p>استفاده از استدلال عقلی در کنار آیات و روایات</p>	<p>* سیره و نوع رفتار امام رضا <small>علیه السلام</small> بر اساس روایات کتاب عیون الاخبار الرضا سیره حضرت در گفت‌وگوهای مختلف با افراد مختلف که از استدلال عقلی در کنار آیات و روایات، بهره می‌گرفتند؛ مانند عمران صابی (ابن بابویه، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۴۱-۳۴۵).</p>

<p>حفظ استقلال فرهنگی و مرزبندی با جبهه باطل</p>	<p>امام عسکری از پدران بزرگوارشان (علیه السلام) چنین نقل فرمودند: روزی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به یکی از اصحابش فرمود: برای خدا دوست مدار و برای خدا متنفر باش، برای خدا دوستی کن و برای خدا دشمنی کن؛ زیرا ولایت خدا جز از این راه به دست نمی آید و هیچ کس، هر قدر هم که نماز و روزه اش زیاد باشد، طعم ایمان را نمی چشد مگر این گونه باشد... آن شخص پرسید: چگونه بفهمم که دوستی و دشمنی ام برای خدا بوده و ولی خدا کیست که با او دوستی کنم و دشمن خدا کیست که با او دشمنی نمایم؟ حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) به حضرت علی (علیه السلام) اشاره کرده فرمودند: آیا این را می بینی؟ عرض کرد: بله، فرمود: هر کس او را دوست ندارد، ولی خداست، پس با او دوستی نما، و دشمن او دشمن خداست، پس با دشمن او دشمن باش و با دوست او نیز دوست باش هر چند قاتل پدر و فرزندان باشد، و با دشمن او دشمن باش هر چند پدر و فرزندت باشد (ابن بابویه، ۱۳۷۳، ج ۱: ۵۹۰ م ۵۹۱).</p>
<p>اصل بودن موضوعات فرهنگی و دینی (ملاحظات شرعی)</p>	<p>* سیره و نوع رفتار امام رضا (علیه السلام) بر اساس روایات کتاب عیون الاخبار الرضا تأکید حضرت بر رعایت حدود شرعی و احکام دینی مانند خواندن نماز در میانه مناظره با عمران صابی (ابن بابویه، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۴۱-۳۴۵).</p>
<p>پیش بینی و آمادگی برای اتفاقات و حوادث آینده و افزایش تاب آوری</p>	<p>امام هشتم از پدرش موسی بن جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: امام صادق (علیه السلام) مردی را که سخت بر مرگ فرزندش بی تابی می کرد دید و به او فرمود: ای مرد در مصیبت کوچکی بی تابی می کنی و از مصیبت بزرگتری غافل! و اگر خود را برای مصیبت فرزندت قبلاً آماده و مهیا می ساختی هرگز این چنین ناشکیبا نبود، پس مصیبت بر عدم آمادگی بزرگتر است از مصیبت فرزند (ابن بابویه، ۱۳۷۳، ج ۱: ۶۵۳).</p>
<p>به کارگیری نظام تصمیم گیری چابک، هوشمند و مؤثر با تکیه بر خرد جمعی</p>	<p>امام جواد (علیه السلام) فرمود: ... امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: آن کس که به رأی خود اعتماد کند و خویش را از مشورت با دیگران بی نیاز بیند جان خود را به خطر انداخته است (ابن بابویه، ۱۳۷۳، ج ۲: ۸۳).</p>
<p>عاقبت اندیشی و برنامه ریزی</p>	<p>امام جواد (علیه السلام) فرمود: ... امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: دقت قبل از کردار و عاقبت اندیشی پیش از انجام کار، انسان را از پشیمانی و ندامت دور و در امان می دارد (ابن بابویه، ۱۳۷۳، ج ۲: ۸۳).</p>

جدول ۳. نمونه‌ای از فرایند استخراج مضامین پایه از نوشته مربوطه

Table ۳. An example of the process of extracting basic themes from the relevant text

*مقام معظم رهبری: با شیوه‌های سیاسی شیوه‌های سیاستگران و سیاستمداران نمی‌شود در عالم فرهنگ حرکت کرد، این خلاف شأن فرهنگ است (خامنه‌ای، ۱۳۸۸).
دوری از سیاسی کاری (مضمون پایه)، رعایت شأنیت و مقتضیات یک سازمان دینی فرهنگی (فرهنگ‌سازمانی) (مضمون سازمان‌دهنده)، تصویر و شأن آستان قدس رضوی (مضمون فراگیر)
*سیاست‌های کلان آستان قدس رضوی: ۱۴۰۱۴ گفتمان‌سازی و جریان‌سازی بیانیه‌گام دوم انقلاب و اقتصاد مقاومتی در فضای عمومی کشور؛ (آستان قدس رضوی، ب)
توجه به بیانیه‌گام دوم و اقتصاد مقاومتی (مضمون پایه)، رعایت شأنیت و مقتضیات یک سازمان دینی فرهنگی (فرهنگ‌سازمانی) (مضمون سازمان‌دهنده)، تصویر و شأن آستان قدس رضوی (مضمون فراگیر)
*نوشته‌های نظری: بسیاری از تحلیل‌های تأثیرات اقتصادی، هزینه‌های فرصت سرمایه‌گذاری‌ها و مخارج در هنر و فرهنگ را در نظر نمی‌گیرند، به این معنا که اگر این هزینه‌ها برای سرمایه‌گذاری‌ها و فعالیت‌های غیرفرهنگی انجام می‌شد، مزایای مشابه یا حتی بیشتر داشتند (جانسون، ۲۰۱۹).
توجه به هزینه‌ها (مضمون پایه)، بهره‌وری مالی و سود (درآمد به نسبت هزینه) (مضمون سازمان‌دهنده)، بهره‌وری، کاهش هزینه و افزایش درآمد (مضمون فراگیر)

۲-۳-۲. شبکه مضامین

در این بخش تلاش می‌شود مضامین پایه قبلی در قالب شبکه مضامین، کنار هم قرار بگیرد. شایان ذکر است که در این جدول در ستون منبع، برای ارجاع به منابع مضامین پایه، از نمادهای اختصاری استفاده شده است:

ک: کتاب عیون الاخبار الرضا؛

ب: بیانات مقام معظم رهبری؛

س: سیاست‌های کلان آستان قدس رضوی؛

پ: پیشینه و مبانی نظری اقتصاد فرهنگ.

جدول ۴. شبکه مضامین نهایی مطالب جمع‌آوریشده

Table ۴. The final network of the themes of the collected texts

مضمون فراگیر	مضمون سازمان‌دهنده	مضمون پایه	منبع
بهره‌وری، کاهش هزینه و افزایش درآمد	مدیریت بهینه و استفاده درست منابع	توسعه، مدیریت و صیانت از موقوفات و نذورات	س
		مدیریت و بهره‌گیری و توسعه منابع ناملموس	س پ
		مدیریت و توسعه سبد املاک و دارایی‌های سازمان (اراضی و املاک...)	س
		ظرفیت‌های در دسترس خارجی سازمان و *هم‌افزایی	س
		ظرفیت‌های سازمانی در زمینه‌های علمی، فرهنگی و...	س
		مصرف بهینه دارایی‌ها و منابع	س
	بهره‌وری مالی و سود (درآمد به نسبت هزینه)	توجه به هزینه‌ها	پ
		توسعه درآمدهای ارزی و صادرات بین‌المللی	س
		توجه اقتصادی فعالیت‌ها	س
		سودآوری و بهره‌وری موقوفات	س
تصویر و شأن آستان قدس رضوی	ایجاد برند منحصر به فرد و تصویر مناسب	استفاده از هنر و معماری ایرانی اسلامی و نمادسازی تمدنی	س
		مبتنی بر وقف و نذورات و ویژگی مردمی	س
		معنویت و قداست سازمان و عزت اسلام و تشیع	س
		تصویر و برند امام رضایی و محوریت حرم امام رضا (علیه‌السلام)	س
		فرهنگ خدمت و زائر محوری	س
		شفافیت، امین و کارآمد	س
	صیانت، توسعه و انتقال (تبیین) فرهنگ و معارف ایرانی اسلامی	توجه به تنوع و تبادل فرهنگی و گفت‌وگوی میان ادیان	ک ب س
		مبارزه با بدعت‌ها و خرافات	
		انتقال مفاهیم مورد نظر برای بهبود، اصلاح و ارتقای فرهنگ عمومی	ک س
		روشنگری و تبیین دین حقیقی	پ
		استفاده از استدلال عقلی در کنار آیات و روایات	ک ب ک
		حفظ استقلال فرهنگی و مرزبندی با جبهه باطل	ک ب

تصویر و شأن آستان قدس رضوی	رعایت شأنت و مقتضیات یک سازمان دینی - فرهنگی (فرهنگ‌سازمانی)	اصل بودن موضوعات فرهنگی و دینی (ملاحظات شرعی)	ک ب س
		توجه به بیانیه گام دوم و اقتصاد مقاومتی	س
		پیوست و پشتوانه علمی و فرهنگی فعالیت‌ها	ب س
		پیوست اجتماعی و توجه به اثرات اجتماعی فعالیت‌ها	ب
		قانون‌مداری و دوری از بهانه دهی به مخالفین	ب
		تناسب با انتظارات و شأن مخاطب	ب
		دوری از سیاسی‌کاری	ب
	اعمال حاکمیت، نظارت و ارزیابی	ارزیابی، به‌کارگیری، پرورش، شناسایی و جذب نیروی انسانی متناسب	ب س
		بهره‌گیری از نظارت مردمی و تأکید بر شفافیت با مردم	س
		تشکیل کارگروه یا واحد تخصصی برای این حوزه بدون تصدی‌گری کامل	س
		دریافت و جمع‌آوری بازخورد	پ
		شناسایی معیارهای مناسب و تدوین شیوه ارزیابی کمی و کیفی	پ
		پویایی و تحول‌پذیری سیستمی	س پ
		توجه به تکرارپذیری، قابلیت درجه‌بندی محصولات در کنار خلاقیت	س پ
اعمال حاکمیت و نظارت	س		
توجه به هم‌افزایی، انسجام و هماهنگی	هم‌افزایی درون‌سازمانی	تبادل اطلاعات و ارتباطات چندطرفه	پ
		مدیریت یکپارچه زنجیره تأمین	س
		اشتراک‌گذاری منابع مالی و سرمایه‌ای و مزیت‌های تخصصی	س
		هم‌افزایی در درون آستان قدس رضوی	س
	هم‌افزایی بیرون‌سازمانی	بقاع متبرکه سراسر ایران و جهان	س
		استفاده از ظرفیت‌ها و فعالیت‌های بین‌المللی	س
		هم‌افزایی با نهادها و افراد انقلاب اسلامی	س
		هم‌افزایی با خارج از سازمان آستان قدس رضوی	س

توجه به هم‌افزایی، انسجام و هماهنگی	شبکه‌سازی و بهره‌گیری از مشارکت مردمی	فعالیت‌های فراسازمانی، اعیاد و مناسبت‌های ملی و رخدادهای اجتماع	س
		توسعه و ارتقای آگاهی مردم	پ
		ظرفیت‌خادمین و خادم‌یاران و تعریف فرصت‌های خدمت جدید	س
		بهره‌گیری از مشارکت مردمی در تولید و توزیع	س
	توجه و ارتفاع تضاد منافع ذی‌نفعان مختلف	تضاد منافع ذی‌نفعان	پ
برنامه‌ریزی راهبردی، آینده‌نگری، عقلانیت و آگاهی علمی	تأکید بر اثربخشی و جریان‌سازی فرهنگی به‌جای سودمحوری صرف	تأکید بر رویکرد سرمایه‌گذاری زیرساختی	س پ
		تأکید بر اتخاذ رویکرد بلندمدت به‌جای رویکرد کوتاه‌مدت	ب س پ
		سرمایه‌گذاری در تولید فناوری محور و افزایش سهم تولید دانش‌بنیان	س
		جامع‌نگری و اولویت‌بندی راهبردی و جامع	ب
		استفاده از ابزار درست و محتوای مفید و اولویت‌دار	ب
		اثربخشی و جریان‌سازی فرهنگی	س
	نظام تصمیم‌گیری چابک و مؤثر و مبتنی بر خرد جمعی	پیش‌بینی و آمادگی برای اتفاقات و حوادث آینده و افزایش تاب‌آوری	ک ب
		برنامه‌ریزی برای جریان پیوسته منابع و تدارکات موردنیاز (ایجاد ثبات بین عرضه و تقاضا)	پ
		فراهم کردن پایگاه داده جامع و کسب اطلاعات	پ
		مشارکت اعضا و تبادل اطلاعات با تأکید بر ایجاد مفاهیم مشترک	پ
		بهره‌گیری از فناوری‌های روز در بخش‌های مختلف برای تسهیل فرایندها	س پ
		به‌کارگیری نظام تصمیم‌گیری چابک، هوشمند و مؤثر باتکیه بر خرد جمعی	ک ب س
	برنامه‌ریزی و عقلانیت	فعالیت خردمندان و عاقلانه	ب
		برنامه‌ریزی برای تحول	ب س
عاقبت‌اندیشی و برنامه‌ریزی		ک ب	

خلاصیت و نوآوری	مخاطب پذیری خدمات و محصولات	ارتباط فکری، فرهنگی، معنوی برای افزایش آگاهی	س
		ارتباط و تعامل دوسویه و مستمر با مردم	ب س
		غنی‌سازی اوقات فراغت زنان، جوانان و نوجوانان	س پ
		مکان‌سازی خلاقانه و طراحی مناظر متمایز و بانشاط	س پ
		عملکرد غیر تکراری یا غیر یکنواخت و جدید	پ
		مخاطب پذیری خدمات و محصولات	ب س
		رعایت اصل جذابیت	ب
	ارائه خلاقانه و اشکال جدید تعامل، ترویج و تبلیغ	بهره‌گیری از فناوری‌های جدید اطلاعاتی، رسانه و شبکه‌های اجتماعی	ب س پ
		جذب مخاطبین بر خط و درآمذزایی مجازی	ب س پ
		باز طراحی مناسک، سنت‌ها و آیین‌های حرم مطهر	س
		بهره‌گیری از قالب‌های نوآورانه تبلیغی و ترویجی	ب س
	حمایت از طرح‌های نوآورانه و دانش‌بنیان	ابتکارات و نوآوری‌های ارزش افزا به‌ویژه دانش پایه	س
	شرایط زمینه‌ای و بستر فعالیت	سطح جهانی	فناوری‌های جدید
جهانی‌سازی و یکسان‌سازی فرهنگی			پ
اشباع شدن بازار و افزایش رقابت و خطر ورشکستگی			پ
سطح ملی		وضعیت قوانین و مجوزدهی	پ
		ویژگی‌های صنعت و ساختار صنعتی	پ
		شرایط شغلی و اشتغال	پ
		سطح کارآفرینی و جذابیت مکان و مشاغل برای طبقه خلاق	پ
		تعداد بنگاه‌های هنری	پ
		روندهای اقتصادی و وضعیت اقتصاد ملی (پویایی‌های اقتصادی، رفاه و سطح درآمد)	پ
		وضعیت زیرساخت‌ها و امکانات فراهم‌شده	پ
		رویکرد فرهنگی بخش دولتی و سیاست‌های حمایتی قانونی و مالی	پ
ویژگی‌های مکان و سکونتگاه	نوع و اندازه شهر یا روستا	پ	

شرایط زمینه‌ای و بستر فعالیت	ویژگی‌های مکان و سکونتگاه	دسترسی پذیری	پ
		امکانات طبیعی، دیدنی و مناظر باتوجه به آب و هوا	پ
		ویژگی‌های مکانی	پ
	ویژگی‌های جامعه مصرف‌کننده	سبک زندگی و مقدار اوقات فراغت	ب پ
		وضعیت مالی	پ
		مقدار تقاضا برای هنر و نوع نگرش	پ
		آگاهی و سواد فردی و اجتماعی	پ
		هویت و تنوع فرهنگی	پ
		ویژگی‌های روان‌شناسانه و روحی	پ
		تراکم و رشد جمعیت و ترکیب سنی	پ

۳. نتیجه‌گیری

اقتصاد فرهنگ از جمله حوزه‌های سودآوری است که می‌توان با توجه به آن، در کنار درآمدزایی، اهداف فرهنگی و انتقال معانی را نیز دنبال کرد. در این زمینه، پژوهش ما با استفاده از روایات کتاب عیون الاخبار الرضا، فرمایش‌های مقام معظم رهبری، سیاست‌های کلان آستان قدس رضوی و با تکمیل نکات باقی‌مانده به وسیله نوشته‌های نظری موجود در حوزه اقتصاد فرهنگ، مؤلفه‌های اقتصاد فرهنگ در آستان قدس رضوی را در قالب شبکه مضامین استخراج کرده است؛ در شکل ۲ مضامین نهایی در قالب نمودار مشاهده می‌شود.



شکل ۲. شبکه مضامین مؤلفه‌های اقتصاد فرهنگ در آستان قدس رضوی

Figure ۲. The themes network of cultural economy in Astan Quds Razavi's components

همان‌طور که مشاهده می‌شود باید گفت که در حوزه اقتصاد فرهنگ علاوه بر مباحث مالی مانند «بهره‌وری، کاهش هزینه و افزایش درآمد»، باید به مباحث غیر مالی مانند «شرایط زمینه‌ای و بستر فعالیت»، «خلاقیت و نوآوری» و «برنامه‌ریزی راهبردی، آینده‌نگری، عقلانیت و آگاهی علمی» نیز توجه داشت. با توجه به اینکه سازمان هدف این پژوهش سازمان آستان قدس رضوی است، باید به «تصویر و شأن آستان قدس رضوی» نیز توجه داشت. در ادامه توضیحات تکمیلی بیشتری ارائه خواهد شد.

وقتی سازمانی فرهنگی تلاش می‌کند تا وارد حوزه سیاست‌گذاری اقتصاد فرهنگ بشود، مسلماً باید برای بقای خودش و تأمین هزینه‌هایی که در طول تولید کالای فرهنگی متحمل می‌شود به «بهره‌وری، کاهش هزینه و افزایش درآمد» توجه کند. همان‌گونه که در مقدمه و بیان مسئله نیز اشاره شده، یکی از مهم‌ترین مسائلی که برای آستان قدس در این زمینه مطرح شده و در آینده نیز مطرح خواهد شد، مشکل تأمین مالی فعالیت‌های مربوط به این حوزه است. بر اساس یافته‌های پژوهش می‌توان «بهره‌وری، کاهش هزینه و افزایش درآمد» را در دو مضمون اصلی «مدیریت بهینه و استفاده درست منابع» و «بهره‌وری مالی و سود (درآمد به نسبت هزینه)» دارد. درباره آستان قدس رضوی می‌توان گفت که با توجه به منابع و ظرفیت‌های زیادی که آستان قدس دارد باید به مسئله مدیریت این منابع توجه بشود که در کنار این مهم، بهره‌وری مالی و موضوعات مربوط به آن مورد توجه قرار بگیرد.

با توجه به اینکه آستان قدس رضوی، حامل برند رضوی است و چه در مأموریت‌های فعلی و چه در اهداف آینده خودش مسئله انتساب به امام رضا علیه السلام را در نظر دارد، باید در فعالیت‌های خودش در حوزه اقتصاد فرهنگ به «تصویر و شأن آستان قدس رضوی» توجه کند. در این زمینه می‌توان به مضامین مختلفی اشاره کرد. با توجه به اینکه یکی از مهم‌ترین ظرفیت‌های آستان قدس رضوی، تصویر و برند رضوی است، «ایجاد برند منحصر به فرد و تصویر مناسب» باید مورد توجه قرار گیرد. با توجه به اینکه آستان قدس رضوی، منتسب به امام رضا علیه السلام است، باید مبانی دینی و شرعی را مورد توجه قرار دهد، «صیانت، توسعه و انتقال (تبیین) فرهنگ و معارف ایرانی اسلامی» و «رعایت شأنیت و مقتضیات یک سازمان دینی فرهنگی (فرهنگ‌سازمانی)» مورد توجه قرار گیرد. در نهایت برای اطمینان از اینکه موارد گفته شده به‌خوبی اعمال می‌شود نیاز به «اعمال حاکمیت، نظارت و ارزیابی» وجود دارد.

با توجه به بزرگی سازمان آستان قدس رضوی و تعدد سازمان‌های تابعه و نیز شرکای بیرونی سازمان، «توجه به هم‌افزایی، انسجام و هماهنگی» بسیار مهم است؛ چه

«هم‌افزایی درون‌سازمانی» و چه «هم‌افزایی بیرون‌سازمانی». مقبولیت اجتماعی و تعداد انبوه زائران باعث بالارفتن اهمیت «شبکه‌سازی و بهره‌گیری از مشارکت مردمی» می‌شود. مسلماً این موضوعات بدون «توجه و ارتفاع تضاد منافع ذی‌نفعان مختلف» ممکن نخواهد بود.

هر سازمانی در هر حوزه‌ای که می‌خواهد فعالیت کند به «برنامه‌ریزی راهبردی، آینده‌نگری، عقلانیت و آگاهی علمی» نیاز دارد. درباره‌ی آستان قدس رضوی نیز می‌توان گفت که در حوزه اقتصاد فرهنگ باید به «تأکید بر اثربخشی و جریان‌سازی فرهنگی به جای سودمحوری صرف» تأکید داشت. «نظام تصمیم‌گیری چابک و مؤثر و مبتنی بر خرد جمعی» در سازمان بزرگی مانند آستان قدس رضوی بسیار اهمیت دارد که تمامی این موارد بدون «برنامه‌ریزی و عقلانیت» شدنی نیست.

بر اساس پیشینه نظری اقتصاد فرهنگ، «خلاقیت و نوآوری» در این حوزه بسیار مهم است. آستان قدس رضوی نیز برای تحقق این مهم، باید به «مخاطب‌پذیری خدمات و محصولات» و «ارائه خلاقانه و اشکال جدید تعامل، ترویج و تبلیغ» توجه کند که یکی از مهم‌ترین روش‌های آن در سازمان آستان قدس رضوی، «حمایت از طرح‌های نوآورانه و دانش‌بنیان» است.

هیچ سازمانی در خلأ کار نمی‌کند؛ «شرایط زمینه‌ای و بستر فعالیت» باید مورد توجه هر سازمانی باشد. برای اینکه سازمان آستان قدس رضوی بتواند در حوزه اقتصاد فرهنگ «شرایط زمینه‌ای و بستر فعالیت» را مورد توجه قرار دهد باید به متغیرهای زمینه‌ای مربوط به «سطح جهانی»، «سطح ملی»، «ویژگی‌های مکان و سکونتگاه» و «ویژگی‌های جامعه مصرف‌کننده»، توجه نماید و پس از شناخت آن‌ها، فعالیت‌های خود را با آن‌ها تطبیق دهد.

با توجه به اینکه فرایند سیاست‌گذاری شامل جزئیات عملیاتی نمی‌شود، این پژوهش می‌تواند مبنای تدوین سیاست‌هایی باشد که برای اجرای سیاست‌های تدوین شده نیاز به تحقیقات و بررسی‌های عملیاتی و جزئی‌تری است که فرایندهای اضافه‌ای را شامل می‌شود.

در نهایت به مدیران و سیاست‌گذاران آستان قدس رضوی پیشنهاد می‌شود تا برای برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری در حوزه اقتصاد فرهنگ، به مؤلفه‌های استخراج شده توجه کنند تا بتوانند برنامه‌ها و سیاست‌های اثربخشی را تدوین کنند.

۷. محدودیت‌های پژوهش

بدیهی است نظر نویسندگان پژوهش در نتیجه نهایی تأثیرگذار باشد؛ می‌توان گفت که در استخراج مضامین و دسته‌بندی و تشکیل شبکه مضامین می‌توان حالات دیگری را نیز متصور شد؛ باید توجه داشت که این پژوهش در سطح سیاست‌گذاری انجام شده و در سطح‌های عملیاتی‌تر، مسلماً خروجی این پژوهش متفاوت خواهد بود. پیشنهاد می‌شود تا در سطوح دیگر سازمانی نیز این پژوهش تکرار شود.

با اینکه این پژوهش توانسته است که حجم زیادی از داده را پردازش کند، ولی دو نکته حائز اهمیت است؛ اول اینکه مسلماً هرچه بیشتر در روایات اهل بیت علیهم السلام به‌ویژه روایات رضوی پژوهش و تحقیق شود، مسلماً نتیجه نهایی متفاوت خواهد بود. دوم اینکه این پژوهش بر اساس نوشته‌های موجود انجام شده که مربوط به گذشته و در نهایت حال است؛ پیشنهاد می‌شود پژوهش‌های بعدی، با استفاده از یافته‌های این پژوهش و ترکیب آن با داده‌های میدانی مانند مصاحبه، به بهبود نتایج این پژوهش کمک کنند.

منابع و مآخذ

- آستان قدس رضوی. (بی تا-الف). سابقه تاریخی. <https://policy.razavi.ir/governance/fa//۳۱۰۳۶۱>. سابقه تاریخی
- آستان قدس رضوی. (بی تا-ب). سیاست های بخشی - سازمان علمی فرهنگی. <https://policy.razavi.ir/fa/#sec-۲۲۶۲۴۸>
- آستان قدس رضوی. (بی تا-ج). سیاست های عمومی. <https://policy.razavi.ir/fa//۲۲۶۲۴۵>. سیاست های عمومی
- آستان قدس رضوی. (بی تا-د). ماموریت. <https://policy.razavi.ir/fa/ماموریت/۲۲۶۲۴۲>. ترجمه حمیدرضا مستفید و علی اکبر غفاری. تهران: نشر صدوق.
- بستان، زهرا؛ یوسفی، علی؛ شریعتی مزینانی، سارا؛ و پارسا پزوه، سپیده. (۱۴۰۲). «معنای تبرک و شیوه های تقدس بخشی اشیا در بین زائران حرم امام رضا (علیه السلام)». *فرهنگ رضوی*. ۱۱ (۴۴). صص: ۱-۲۸.
- تشکر، زهرا. (۱۳۸۳). «درآمدی بر اقتصاد فرهنگ». *گزارش های کارشناسی (مرکز پژوهش های مجلس شورای اسلامی)*. ۱۲ (۱۲). صص: ۶۰۶۶-۶۰۹۹.
- خامنه ای، سیدعلی. (۱۳۸۸، ۱۴ شهریور). *بیانات در دیدار جمعی از شعرا*.
- عابدی جعفری، حسن؛ تسلیمی، محمدسعید؛ فقیهی، ابوالحسن؛ و شیخ زاده، محمد. (۱۳۹۰). «تحلیل مضمون و شبکه مضامین: روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده های کیفی». *اندیشه مدیریت راهبردی*. سال پنجم، شماره ۲ (پیاپی ۱۰). صص: ۱۵۱-۱۹۸.
- محمدپور، احمد. (۱۳۹۲). *روش تحقیق کیفی ضد روش (منطق و طرح در روش شناسی کیفی)*. (جلد ۱ و ۲). تهران: انتشارات جامعه شناسان.
- مکارم شیرازی، ناصر. (بی تا). *آشنایی با کتاب عیون اخبار الرضا*. [دفتر مرجع عالی قدر حضرت آیت الله العظمی مکارم شیرازی]. ۴۰۸۷۱۵/آشنایی-با-<https://makarem.ir/maaref/fa/article/index/>
- کتاب-عیون-اخبار-الرضا
- هاشمی، علی؛ کلاتتری، عزیز. (۱۴۰۲). «بررسی وضعیت اقتصاد فرهنگ در استان ایلام و راهکارهای تقویت آن: با تأکید بر شناسایی ظرفیت های محلی». *راهبرد اجتماعی فرهنگی*. ۱۲ (۲). صص: ۵۶۵-۶۰۴.

References

- Abedi Ja'fari, Hasan; Taslimi, Mohammad Saeed; Faghihi, Abolhasan; Sheikhzade, Mohammad. (2011), Thematic Analysis and Thematic Networks: A Simple and Efficient Method for Exploring Patterns Embedded in Qualitative Data Municipalities): Strategic Management Thought (Scientific Thought). 198-151, (2) 5. <https://doi.org/10.1080/15257540.2011.603111>

- org/10.30497/smt.2011.163. [In Persian].
- Astan Quds Razavi. (n.d.-a). Historical Background. <https://policy.razavi.ir/governance/fa/سابقه‌تاریخی/310361>. [In Persian].
- Astan Quds Razavi. (n.d.-b). Sectoral Policies - Scientific and Cultural Organization. <https://policy.razavi.ir/fa/سازمان-علمی-فرهنگی/226248#sec4>. [In Persian].
- Astan Quds Razavi. (n.d.-c). General Policies. <https://policy.razavi.ir/fa/226245> سیاست-های-عمومی. [In Persian].
- Astan Quds Razavi. (n.d.-d). Mission. <https://policy.razavi.ir/fa/ماموریت/226242>. [In Persian].
- Attride-Stirling, Jennifer. (2001). Thematic networks: an analytic tool for qualitative research. *Qualitative Research*, 405-385 ,(3)1. <https://doi.org/146879410100100307/10.1177>
- Barrado-Timón, Diego; Palacios, Antonio; & Hidalgo-Giralt, Carmen. (2020). Medium and Small Cities, Culture and the Economy of Culture. A Review of the Approach to the Case of Spain in Light of International Scientific Scholarship. *Sustainability*, 18(12). <https://doi.org/10.3390/su12187321>
- Boccella, Nicola; & Salerno, Irene. (2016). Creative Economy, Cultural Industries and Local Development. 2nd International Symposium "NEW METROPOLITAN PERSPECTIVES" - Strategic Planning, Spatial Planning, Economic Programs and Decision Support Tools, through the Implementation of Horizon/Europe2020. ISTH2020, Reggio Calabria (Italy), 20-18 May 296-291 ,223 ,2016. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2016.05.370>
- Bostan, Z., Yousefi, A., Shariati Mazinani, S., Parsa Pajhooh, S., (2024). Meaning of Blessing and Methods of Sanctifying the Things Among the Pilgrims of Imam Riḍā's (as) Shrine: Farhang Razavi Scientific Research Quarterly, Year 11, Number 4, Winter 1402, Serial Number 27-1) -44)- DOI:10.22034/farzv.2022.367077.1816. [In Persian].
- Cambridge Dictionary. (n.d.). Policy Making. Cambridge University Press & Assessment.
- Cherbo, J; Vogel, H; & Wyszomirski, M. (2008). Understanding the Arts and Creative Sector in the United States. (J. Cherbo & M. Wyszomirski, Eds.). Rutgers University Press.
- Clarke, Victoria; & Braun, Virginia. (2017). Thematic analysis. *The Journal of Positive Psychology*, 298-297 ,(3)12.
- Hashemi, Ali, & Kalantari, Aziz. (2023). Investigating the state of culture economy in Ilam province and ways to strengthen it; by emphasizing the identification of local

- capacities. *Socio-Cultural Strategy*, 604-665 ,(2)12. [In Persian].
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali. (1994). *Translation and Text of Oyyun Al-Akhbar Al-Reza (PBUH)*. (Trans. Hamid Reza Mostafid and Ali Akbar Ghafari). Sadough Publishing. (Original work published 1993). [In Persian].
- Johnson, Thomas. (2019). *Existing Conceptual Models of Arts and Culture: An Inventory Introduction to Conceptual Models of Arts and Culture*.
- Karimzadi, Shahzavar. (2019). Culture in Economics. *Advances in Economics and Business*, 54-39 ,(1)7. <https://doi.org/DOI: 10.13189/aeb.2019.070105>.
- Khamenei, Ali. (2009, September 5). Remarks in a Meeting with a Group of Poets. [In Persian].
- Kiger, Michelle E.; & Varpio, Lara. (2020). Thematic analysis of qualitative data: AMEE Guide No. 131. *Medical Teacher*, 854-846 ,(8)42. <https://doi.org/014215/10.1080 9X.2020.1755030>
- Korovnikova, N. A. (2016). *Ekonomika kul'tury: k opredeleniju problemnogo polja. Rossija: Tendencii i Perspektivy Razvitija*, (№ 11, c. 624).
- Kostis, Pantelis C. (2021). Culture, innovation, and economic development. *SpringerOpen*, (16-1 ,(1. <https://doi.org/10.1186/s7-00163-021-13731>
- Ljunggren, Jørn. (2016). Economic rewards in the cultural upper class: The impact of social origin on income within the Norwegian field of culture. *Poetics*, 26-14 ,57. <https://doi.org/10.1016/j.poetic.2016.05.003>
- Makarem Shirazi, Naser. (n.d.). Introduction to the Book *Oyyun Al-Akhbar Al-Reza (PBUH)* [Office of the Grand Ayatollah Makarem Shirazi]. <https://makarem.ir/maaref/fa/article/index/اشنای-با-کتاب-عیون-اخبار-الرضا-علیه-السلام/408715>. [In Persian].
- Mankiw, Nicholas Gregory. (2021). *Principles of Economics*. Cengage.
- Medawar, P. B. (1969). *Induction and Intuition in Scientific Thought*. Routledge.
- Merriam Webster. (n.d.-a). Policy. Merriam-Webster Incorporated.
- Merriam Webster. (n.d.-b). Policy Making. Merriam-Webster Incorporated.
- Mohammadpour, Ahmad. (2013). *Anti-Method Qualitative Research Methodology (Logic and Design in Qualitative Methodology) (Volumes 1 and 2)*. Sociologists' Publications. [In Persian].
- Oxford Learners Dictionaries. (n.d.). Policy Making. Oxford University Press.
- Petrakis, Panagiotis. (2014). *Culture, Growth and Economic Policy*.
- Petrakis, Panagiotis; Kostis, Pantelis; & Valsamis, Dionysis. (2015). Innovation and competitiveness: Culture as a long-term strategic instrument during the European Great Recession. *Journal of Business Research*, 1438–1436 ,68. <https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2015.01.029>

- Pratt, A. C. (2009). Cultural Economy. In R. Kitchin & N. Thrift (Eds.), (R. Kitchin & N. Thrift, Eds.), *International Encyclopedia of Human Geography* (pp. 410-407). Elsevier.
- Skvarciany, Viktorija; & Astike, Kristina. (2021). Theoretical Aspects of Cultural Economics Concept. *Statistics Canada, Conceptual Framework for Cultural Statistics*. (2011). Catalogue no. -542-87X – No. 001.
- Tashakor, Zahra. (2004). An Introduction to the Cultural Economy. *Expert Reports (Research Center of the Islamic Consultative Assembly)*, 6099-6066 ,(12)12. [In Persian].
- Tarnovskii, V. (2018). Economy of culture and culture of economy: institutional aspect. *Proceedings of the Voronezh State University of Engineering Technologies*, 243-237 ,79. <https://doi.org/243-237-4-2017-1202-2310/10.20914>
- Theodori, Gene L.; Hudec, Cheryl L.; & Drumm, Charlotte. (2015). An Investigation of Arts-Based Rural Community Development. Working paper submitted to The National Endowment for the Arts.
- Throsby, David. (2003). Determining the Value of Cultural Goods: How Much (or How Little) Does Contingent Valuation Tell Us? *Journal of Cultural Economics*, -275 ,27 285. <https://doi.org/10.1023/A:1026353905772>
- Throsby, David. (2008a). Modelling the cultural industries. *International Journal of Cultural Policy*, 232-217 ,(3)14. <https://doi.org/10286630802281772/10.1080>
- Throsby, David. (2008b). The concentric circles model of the cultural industries. *Cult. Trends*, 164-147 ,(3)17. <https://doi.org/09548960802361951/10.1080>
- Throsby, David. (2010). *The Economics of Cultural Policy*. Cambridge University Press.
- Wheelen, Thomas L.; & Hunger, David J. (2011). *Strategic Management and Business Policy: Toward Global Sustainability*. Prentice Hall PTR.
- Wheelen, Thomas L.; Hunger, J. David; Hoffman, Alan N.; Bamford, Charles E.; & Kansal, Purva. (2018). *Strategic Management and Business Policy: Globalization, Innovation and Sustainability*, 15th Edition by Pearson. Pearson Education India.



The Position of Theological Hadiths in Razavi Culture: An Analysis from the Perspective of Bourdieu's Social Capital Theory

Alireza Ashtari Tafreshi ¹

1. Assistant Professor of the Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of theology and Islamic Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran: ashtari.tafreshi@atu.ac.ir

Article Info

Abstract

Article Type:

Research Article

Article History:

Received:

July 22, 2024

In Revised Form:

November 13, 2024

Accepted:

November 21, 2024

Published Online:

May 05, 2026

Keywords:

The Imami society of Razavi's era was dynamic and had all political, social and religious capacities. The semantic and didactic centrality of Imam Reza (PBUH) led to the formation of a special model of worldview, beliefs, behaviors and actions in this society, which can be called Razavi culture. In a number of hadiths of Imam Reza (PBUH), which are available in the hadith collections of Imams, from Al-Tawheed by Sheikh Sadouq to Musnad al-Reza (PBUH), theological topics can be studied under the headings of principles of Imamiyyah. Based on a library and descriptive-citation method, benefiting from the historical analysis of the period of Imam Reza (PBUH) and using the concepts of Bourdieu's capital theory, which defines the cultural demarcations within each society under the title of "social field", this research has shown that the theological hadiths of Imam Reza (PBUH) are part of the main frameworks of the social field of the Imamiyyah, which are used to build or stabilize the different aspects of the Shiite religious principles such as monotheism, prophet hood and Imamate; by explaining the concepts of faith, beliefs and religious foundations of Shiism, these hadiths cause differentiation, a reformist attempt to explain, or an approach of rejection against deviant beliefs, as well as confrontation with hostile approaches of other religions, when the process have the ability to be analytically matched with the concept of social fields in Bourdieu's capital theory. The social field of Imamiyyah in the Razavi era contributed to the consolidation of Shia belief as a dynamic belief-practice religion against the denial efforts of every competing social field, including Islamic and non-Islamic, and it was a part of the history of the survival of Imamiyyah culture.

Imam Reza (a.s.), Musnad al-Reza, Shia Beliefs, Social Field, Bourdieu's Capital Theory

Cite this The Author (s): Ashtari Tafreshi, AR (2026). The Position of Theological Hadiths in Razavi Culture: An Analysis from the Perspective of Bourdieu's Social Capital Theory: Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 14, Issue 1, Spring 2026, Serial Number 53 – (163- 185)-

[DOI:10.22034/farzv.2024.469180.2023](https://doi.org/10.22034/farzv.2024.469180.2023)



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

1. Introduction

During the Imamate of Imam Reza (a.s.), the ancient beliefs of different regions of Iran, such as Zoroastrianism, still had a significant social presence, Islamic religions were also strongly active, and within Shiism there were various waves of theological trends that were created with religious and political changes; As after the martyrdom of Imam Kazim (a.s.), some people who believe in the immortality of that Imam (a.s.) came into existence under the title of Waqifiyyah Shia community. Before them, some others, the Ismailis, believed in the Imamate of Ismail bin Ja'far. Although the leadership of Imam Reza (a.s.) eventually led to relative unity. All these social currents were active in the territory of the Islamic Caliphate and were always in conflicting action and reaction with each other so that they could continue to survive. Among these diverse beliefs, the Shiites of the Imamiyyah, relying on Imam Reza (a.s.), were alert to the religious challenges created by rival groups, and an important part of this alertness is "expressed" as the most important Imamiyyah discourse or cultural element; it can be identified in the most important written religious heritage of Imamiyyah, i.e. the hadiths of Imam Reza (a.s.). With this approach, the main problem of the current research is to analyze the reflection of theological teachings in the hadiths of that Imam (a.s.) under Bourdieu's concept of "social fields".

2. Methods

The method of this research is based on historical analysis, which is done with a library method by studying the hadiths of Imam Reza (a.s.). The theoretical approach of this research is to compare the data obtained from the historical study with the concept of social fields in Bourdieu's theory of capital.

3. Discussion conclusion

The social fields of the historical period in question are almost compatible with the social fields in hadiths; Among the ancient trends with non-monotheistic natures towards Islam, which have historical reports about their social presence from the first century to the age of Ma'mun, they also have reflections in the form of dualism and fornication in Razavi's hadiths. They are faced with a reprimanding approach, at the same time, the ancient religions accepted by Islam, i.e. Zoroastrianism and Sabianism, have room for social development, but their monotheistic and prophetic authenticity is questioned. Social fields within Islam, such as Murja'ah, Qadariyyah, and Jabriyyah, and social fields within Shia, such as Tafwid and Waqifiyyah, have a competitive-opposite reflection compared to

the Imamiyyah, but they are present in the social arena. Of the two important movements, Zaidiyyah and Ismailiyya have seen less reflection. It is possible that in the case of Zaidiyyah, it may be related to the consonance of their theological principles with the Mu'tazilah, which was less distant from the principles of the Imamiyya, and in the case of the Ismailiyyah, it is probably related to the period of their imams being hidden or hidden, which means that they did not appear socially. And logically, there was no reaction of the Imamiyyah towards them. In the case of Waqifiyyah, despite the denying and challenging nature of their speech against the Imamate of Imam Reza (a.s.), the reflected cases of his guidance with the blessing of the unseen aspects of the dignity of the Imam (a.s.) are reminiscent of the familiar face of Imam (a.s.) in It is the cognitive discourse of Imamiyyah, which has always been full of forgiveness, love and shelter, even for those who were not interested in His Holiness. These categories, along with the rejection of the discourse of Waqifiyyah due to the birth of the son of Imam (a.s.), which was another argument against Waqifiyyah, show a type of theological flow based on meta-mystical intuitions, which is familiar in the late Imamiyyah culture.

Although the approach of this research was not the validation of hadiths, the relative compatibility of the social fields of hadiths with the historical context obtained from the study of other sources indicates the historical validity of an important part of these hadiths.

The centers of production of the discourse concepts of the Imamiyyah can be seen in the issues of creation, antiquity and occurrence, the position of the Imams (a.s.) and the balance in the validity of reason and thinking with the Qur'an and Hadith; The boundaries of the Imamiyyah social field are also significant in comparison with rival fields, especially regarding the issues of animism, waqifiyyah, dualism, and other religions.

The cognitive and semantic aspects play the most important role in the relationship between theology and social capital, that is, the theological teachings of Imam (a.s.) have increased the social capital of Imamiyyah. On the other hand, the didactic aspect of theological beliefs, which is mostly followed through explanation in Razavi culture, has similarities with the concept of educational institution in the theory of capital; In other words, the hadith legacy of Imam (a.s.) has emerged as an educational institution.

"Meaning and Respect" which are proposed under the concept of symbolic capital, are collected in the central symbol of "Imam" in Imamiyyah, and in the age of occultism, religious scholars can be the bearers of it or legitimacy/acceptance in the society.

Bourdieu considered the tools of symbolic capital to be human capabilities such as language and art, so knowledge and belief can also be added to this list.

The cognitive aspect of symbolic capital is directly related to the issue of “Discourse” in society or the “platform of common understanding or social field”, that is, the production of a common cognitive aspect helps to understand common issues such as respect and legitimacy and facilitates the domain Acceptance becomes aligned with that discourse in the society. The effort to increase the scope of public acceptance can also be counted as one of the functions of theological science, which in the period of this research, with the teachings of Imam (a.s.) practically expands the social field of Imamiyyah. In this way, the period of Imamate of Imam Reza (a.s.) can be considered as one of the important periods in the history of Shia Imamiyyah, in which the Shia community was alive and could have a dynamic and developing social field, and an important part of this process took place through theology.



جایگاه احادیث کلامی در فرهنگ رضوی (نگاهی از منظر نظریه سرمایه اجتماعی بورديو)

علیرضا اشتری تفرشی^۱

ashtari.tafreshi@atu.ac.ir

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران:

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت:	جامعه امامیه عصر رضوی پویا و دارای همه ظرفیت‌های سیاسی، اجتماعی و دینی بود. محوریت معنایی و تعلیمی امام رضا (علیه السلام) به عنوان کانون منحصر به فرد الهی موجب شد که در این جامعه فراالکویی خاص از جهان بینی، عقاید، رفتارها و کنش‌ها شکل گیرد که آن را می‌توان فرهنگ رضوی نامید. در شماری از احادیث امام رضا (علیه السلام) که در مجموعه‌های حدیثی ائمه (علیهم السلام) از التوحید شیخ صدوق تا مسند الرضا (علیه السلام) در دسترس است، مباحث کلامی در زیر عناوین اصول عقاید امامیه قابل مطالعه هستند. این پژوهش با شیوه کتابخانه‌ای، روش توصیفی استنادی، بهره‌مندی از تحلیل تاریخی دوره امامت امام رضا (علیه السلام) و استفاده از مفاهیم نظریه سرمایه پی‌یر بورديو که مرزبندی‌های فرهنگی درون هر جامعه را با عنوان «میدان اجتماعی» از مقولات سرمایه اجتماعی باورمندان هر گفتمان درونی جامعه مد نظر می‌داند، نشان داده است که احادیث کلامی امام رضا (علیه السلام) بخشی از چهارچوب‌های اصلی میدان اجتماعی امامیه هستند که به بساخت یا تثبیت جنبه‌های مختلف اصول اعتقادی شیعیان مانند توحید، نبوت و امامت منجر شده‌اند؛ این احادیث با تبیین مفاهیم ایمانی، اعتقادی و مبانی مذهبی اسلام و تشیع موجب تمایز جویی، تلاش اصلاح‌گرایانه تبیینی یا رویکرد طرد و رد در برابر باورهای انحرافی درون شیعی - درون اسلامی و نیز تقابل با شبهات و رویکردهای متفاوت و گاه متخاصم دیگر ادیان یا آیین‌ها در قالب مناظرات و احتجاجات گشته‌اند؛ بنابراین قابلیت تطبیق تحلیلی با مفهوم میدان‌های اجتماعی در نظریه سرمایه بورديو را دارند. میدان اجتماعی کلام امامیه در عصر رضوی موجب تثبیت باور شیعی به عنوان یک مذهب اعتقادی - عملی پویا در برابر تلاش‌های انکاری هر میدان اجتماعی رقیب، اعم از درون شیعی، درون اسلامی و برون اسلامی بوده و بخشی از تاریخ بقای فرهنگ امامیه را رقم زده است.
تاریخ بازنگری:	
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	
کلیدواژه‌ها	امام رضا (علیه السلام)، مسند الرضا (علیه السلام)، اصول عقاید شیعه، میدان اجتماعی، نظریه سرمایه بورديو.

استناد: اشتری تفرشی، علیرضا: (۱۴۰۵). جایگاه احادیث کلامی در فرهنگ رضوی (نگاهی از منظر نظریه سرمایه اجتماعی بورديو). فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۴، شماره ۱، بهار ۱۴۰۵، شماره پیاپی ۵۳ - (۱۶۳-۱۸۵).

[DOI:10.22034/farzv.2024.469180.2023](https://doi.org/10.22034/farzv.2024.469180.2023)

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



۱. مقدمه

همان‌گونه که جغرافیای اسلام از درهٔ سند و ماوراءالنهر در شرق تا شمال آفریقا و اندلس در غرب گسترده بود، آرا و باورهای کلامی آن نیز بسیار متنوع بودند. مذهب تشیع همچنان که در بخش‌های وسیعی از جهان اسلام گسترش یافته بود، از سویی با تنوع ادیان، آیین‌ها و مذاهب اسلامی سر به سر بود و از سوی دیگر، خود نیز از درون، دارای انشاقات و باورهای درون مذهبی بود. علاوه بر این‌ها، ضریب زمان بر این تنوع و پویایی و ارتباطات میان آنان بیشتر می‌افزود، یعنی از باورهای باستانی مانند آیین زرتشت گرفته تا باورهای اسلامی و درون شیعی وابسته به جریان‌های تاریخی، مدام با جریان اصلی تشیع در ذیل رهبری ائمه (علیهم‌السلام) در مواجهه بودند. از حاصل این تنوع جغرافیایی، تاریخی و اعتقادی، باروری آرای کلامی هر جریان چه برای تبیین اعتقادات درونی و چه برای تقابل کلامی با آرای رقیب همواره در جریان بود و جامعهٔ امامیه نیز از این مسیر پر حادثه البته به دور نبوده است، به‌ویژه با نقش‌آفرینی ائمه (علیهم‌السلام) که راهبران اصلی نظامات باور و هدایت شیعیان بودند و میراث کلامی ایشان در احادیث و روایات ایشان همچنان قابل استفاده است.

از مهم‌ترین ادوار تاریخ تشیع در دورهٔ پیشاغبیت امام دوازدهم (علیه‌السلام)، دوران امامت امام رضا (علیه‌السلام) است؛ در این دوره، باورهای باستانی نواحی مختلف ایران، مانند آیین زرتشت، هنوز بروز اجتماعی قابل ملاحظه‌ای داشت، مذاهب کلام اسلامی به قوت در جامعه مطرح بود و در درون تشیع نیز موج‌های متنوعی از گرایش‌های کلامی به ضرورت جریان‌های عمدتاً مذهبی سیاسی رخ می‌نمود؛ چنان‌که پس از شهادت امام کاظم (علیه‌السلام)، موجی از باورمندان به بی‌مرگی آن امام (علیه‌السلام) (تطبیق ایشان با مفهوم حضرت قائم (علیه‌السلام)) با عنوان واقفیهٔ جامعه شیعی را در برگرفت که پس از موج عمده قبلی یعنی اسماعیلیه که باورمندان به امامت اسماعیل بن جعفر بودند، اثری چشمگیر داشت، هر چند در نهایت حضور امام آن عصر یعنی امام رضا (علیه‌السلام) از بی‌راهه این موج جلوگیری کرد و به انسجام جامعه شیعی انجامید. تمامی این جریان‌های اجتماعی در قلمرو خلافت اسلامی، چه در سطحی عمومی و چه در سطحی نخبگانی، فعال بودند و همواره در کنش و واکنش تقابلی با یکدیگر قرار داشتند تا بتوانند به بقای خود دست یازند. در این بافتار کلامی متنوع، شیعیان امامیه با اتکا به منبع الهی یعنی امام زمان خویش (امام رضا (علیه‌السلام)) نسبت به تعرضات رقابتی باورهای رقیب هوشیاری داشتند و بخش مهمی از بروز این هوشیاری به شکل «زبانی» یا «بیان» که مهم‌ترین عنصر گفتمانی یا فرهنگی محسوب می‌شود، در مهم‌ترین میراث مکتوب مذهبی امامیه یعنی احادیث امام رضا (علیه‌السلام) قابل شناسایی است. با این رویکرد، مسئلهٔ اصلی این پژوهش آن است تا بازتاب آموزه‌های کلامی در احادیث آن امام (علیه‌السلام) را ذیل مفهوم

«میدان‌های اجتماعی» تحلیل کند. برای انجام این پژوهش، این پرسش مطرح می‌شود:

الف. با توجه به بستر تاریخی آن دوران، احادیث کلامی امام رضا علیه السلام تا چه حد در چهارچوب نظریه سرمایه بوردیو قابل تحلیل است؟

ناظر به این پرسش، مفروض ذیل قابل ارائه است:

ب. با توجه به تنوع رو به افزایش و تخصص‌آرای کلامی آن دوران، تعالیم کلامی امام علیه السلام، با اتکا به مبانی الهی و نیز قوت استدلالی، مبانی اصلی مرزهای اعتقادی امامیه را از دیگر فرق و گرایش‌های کلامی ممیز ساخته و این وجه تمایز در کنار ماهیت معنایی تعالیم کلامی امام علیه السلام قابل تطبیق با مفهوم «میدان‌های اجتماعی» بوردیو یعنی عامل تمایز تثبیت هویت فرهنگی و اجتماعی امامیه است.

۱-۱. پیشینه پژوهش

جایگاه والای امام رضا علیه السلام نزد جمیع مسلمانان، همواره موجب مراتب اهتمام به آثار حدیثی آن امام علیه السلام بوده که از آن جمله، مقاله‌ای است به قلم محمد برکت (بی تا) با عنوان «مسند الرضا علیه السلام» که معرفی نسخه‌ای به این نام از روایات امام علیه السلام به روش مسند از جد ایشان حضرت رسول صلی الله علیه و آله و به روایت شیخ الإسلام ابراهیم بن محمد حموی جوینی (د. ۷۲۲ ق.) است که البته با مجموعه مسند الرضا علیه السلام گردآوری عطاردی ارتباطی ندارد. کتاب مسند الرضا علیه السلام به اهتمام عزیزالله عطاردی خبوشانی گردآوری شده و مبنای کار آن جمع‌آوری احادیث متنوع امام علیه السلام از خلال آثار مختلف حدیثی شیعه با اعتبارات متفاوت حدیثی است؛ عطاردی کلیدواژگان موضوعی برجسته در احادیث را در چند ده باب تقسیم‌بندی کرده است.

در پرداختن به مسئله تعالیم یا مباحث کلامی ائمه علیهم السلام به جز امام رضا علیه السلام به سایر امامان علیهم السلام نیز پرداخته شده است، از آن جمله درویش‌پور و امیری (۱۴۰۰) کوشیده‌اند تا روش امام صادق علیه السلام در استدلال‌های کلامی را در مقاله‌ای بررسی کنند. قطبی و همکاران (۱۳۹۵) نیز در مقاله دیگری با تحلیل آموزشی سعی کرده‌اند روش‌های آموزشی امام رضا علیه السلام را در مسند الرضا علیه السلام تحلیل کنند و از جمله به ادوات، جملات و واژگان آموزشی در قالب‌های استفهامی، خطاب‌ی و گزاره‌ای پرداخته و آنان را دسته‌بندی و تحلیل کرده‌اند. برخی پژوهش‌ها به دیگر جنبه‌های مسند الرضا علیه السلام نیز توجه داشته‌اند، از جمله جوادی (۱۳۹۸) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «اجتماعیات در مسند الإمام الرضا علیه السلام» به داده‌های تاریخ اجتماعی در این احادیث توجه

کرده و جوادی و اشتری تفرشی (۱۴۰۳) هم در مقاله‌ای با عنوان «بازتاب فرهنگ ایرانی-اسلامی در داده‌های تاریخ اجتماعی مسند الرضا (علیه السلام)» به خوانش تحلیلی مقطعی از تحولات تاریخ اجتماعی ایران بر اساس همین داده‌ها پرداخته‌اند.

۲. مفاهیم و چهارچوب نظری

شیوه این پژوهش کتابخانه‌ای است و با استفاده از رویکرد استنادی و توصیفی در گردآوری داده‌ها و سپس بهره‌مندی از تحلیل کیفی این داده‌ها انجام خواهد شد. در این پژوهش برای درک تحلیلی زمینه تاریخی، از رویکرد نظری مبتنی بر نظریه سرمایه بوردیو استفاده شده است. پی‌یر بوردیو^۱ جامعه‌شناس معاصر فرانسوی با طرح نظریه سرمایه، کوشش کرده است تا تفسیری از پایداری‌ها و تحولات نظام معنا در اجتماع و اثر بازیگرانه آن در طرح کلی جامعه با عنوان نظریه سرمایه ارائه دهد. این پژوهش نیز می‌کوشد تا این نظریه را با داده‌های حوزه تاریخ کلام بسنجد و بر این اساس، تحلیلی نوآفرین ارائه کند. در رویکرد بوردیو، جامعه از مدارهای معنایی یا میدان‌های اجتماعی تشکیل می‌یابد که هویت شناختی خاص دارند و وفق عملکرد باورمندان بدان به‌مثابه نقش‌هایی که مدارهای بروز یافته الکترونیکی در فضا ایفا می‌کنند، این میدان‌ها نیز فضایی از جامعه را از آن خویش می‌سازند و نقش بازیگرانه ایفا می‌دارند و ممکن است به نسبت فعلیت بازیگران، افزایش یا کاهش وسعت یابند؛ یعنی هر میدانی که باورمندان فعال بیشتر و معنای مؤثرتری داشته باشد، فضای بیشتری از جامعه را از آن خویش می‌کند که بدان میدان اجتماعی می‌گویند (Bourdieu & Passeron, 1997:71-75؛ Tzanakis, 2011:77-90؛ جنکینز، ۱۳۸۵: ۱۳۶).

سرمایه^۲ از نظر بوردیو شامل هر اعتبار مادی یا معنایی، با اولویت معنایی است که در شبکه روابط اجتماعی معنا دارد. بوردیو سرمایه را به اشکال چهارگانه اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و نمادین تقسیم می‌کند (جنکینز، ۱۳۸۵: ۱۳۶). جنبه نوآوری این پژوهش البته در آن است که بخشی از سرمایه فرهنگی نمادین را به‌مثابه سرمایه سرمایه شناختی تبیینی تعریف و سعی خواهد کند تا علم کلام را مصداقی از این سرمایه بداند. در حقیقت، علم کلام سرمایه‌ای شناختی یا معنایی تلقی می‌شود که در سطح جمعی به‌طور مشترک با افراد دیگر، یک میدان اجتماعی را شکل می‌دهد (Tzanakis, 2011:77-90). پس می‌توان گفت تطبیق نظریه سرمایه بوردیو با این پژوهش در چهارچوب مفهومی ذیل صورت‌پذیر است:

1. Pierre Bourdieu
2. Capital

میدان اجتماعی^۱ در این پژوهش همان جنبه‌های اعتقاد مشترک کلامی نزد پیروان یک مکتب یا مذهب کلامی مانند امامیه، واقفیه یا زرتشتیان است که مطمئناً به بروز رفتاری مشترک و روابط باورمندان و غیرباورمندان با یکدیگر می‌انجامد. پس هر باوری می‌تواند میدان رفتارهای فردی و اجتماعی خاص خود را داشته باشد؛ مثلاً وقتی فرد امامی مذهب نوع خاصی از رفتار دینی را از خود بروز می‌دهد، در میدان اجتماعی مذهب خود ایفای نقش می‌کند، با دیگر باورمندان امامی مذهب هم‌میدان و با رقیبان در میدانی متمایز قرار می‌گیرد. در مقابل، فردی واقفی مذهب در میدان اجتماعی خود ایفای نقش می‌کند که او را از فرد امامی مذهب متمایز و گاه نسبت به او متخاصم می‌سازد. در جایی دیگر، میدان اجتماعی امامیه کنشی معنادار در رابطه با رهبر معنایی خود یا همان امام ایفا می‌دارد؛ اما همین مدل کنش در میدان اجتماعی واقفیه مصداق دیگری دارد و بر همین اساس، ماهیت و مختصات هر میدان با دیگری متفاوت است (جنکینز، ۱۳۸۵: ۱۶۱-۱۷۰؛ شویره و فونتین، ۱۳۸۵: ۱۵-۱۶، ۱۴۰-۱۴۱؛ فکوهی، ۱۳۸۴: ۱۴۵).

سرمایه نیز همان معنای سیالی است که مدام در میان اشکال نمادین، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی تغییر شکل می‌دهد و از یکی به دیگری تبدیل می‌شود؛ مثلاً سرمایه اقتصادی بر اثر کنشی مبتنی بر باور خاص، از سوی یک باورمند در مقام یک خیر یا واقف به یک بنای مذهبی تبدیل می‌شود و آن بنا از این پس سرمایه نمادین و فرهنگی میدان آن مذهب محسوب خواهد شد، درست مثل صومعه، آتشکده، کنیسه یا یک مسجد که هر یک سرمایه نمادین مذاهب و یا ادیان خود هستند. سرمایه قابلیت افزایش نیز دارد، مثلاً وقتی اکثریت یک جامعه بر میزان رفتار فرهنگی، نمادین و مذهبی خاصی اهتمام دارند یا معتقدان به یک مذهب و یک باور مشترک هستند، سرمایه میدان اجتماعی آنان افزایش می‌یابد، مثل برگزاری نمازهای جماعت که سرمایه نمادین مسلمانان است (Bourdieu, 1986: 241؛ شویره و فونتین، ۱۳۸۵: ۱۶)؛ از این رو، سرمایه نمادین جنبه‌های معنابنیان و شناختی دارد (Tzanakis, 2011: 70-90). در نظریه بوردیو از سرمایه‌های فرهنگی مؤسسه‌محور^۲ نیز نام برده می‌شود که بیشتر در قالب نظام آموزشی قابلیت بروز دارد (شویره و فونتین، ۱۳۸۵: ۹۵).

سرمایه‌های نمادین^۳ در نظریه سرمایه یکی از جنبه‌های مهم سرمایه به شمار می‌آید. مفهوم سرمایه نمادین، شکل بسط یافته اندیشه وبری در زمینه مشروعیت کاریزماتیک است

1. Field
2. Institutionalized Cultural Capital
3. Symbolic Capital

که بوردیو مطرح کرده است. در مفهوم مشروعیت کاریزماتیک، سرمایه نمادین، یکی از عوامل اصلی در ایجاد حس احترام از سوی باورپذیر به منبع سرمایه نمادین یا مشروعیت کاریزماتیک است. در اینجا، منافع ملموس مادی ضرورتاً امری ایجابی در ایجاد احترام نیست (Bourdieu, 1986:242-247؛ شویره و فونتین، ۱۳۸۵: ۹۸-۱۰۰). البته بوردیو در نظریه خود ابزارهای این سرمایه را قابلیت‌های انسانی مانند زبان و هنر دانسته است (Bourdieu, 1984:291؛ شویره و فونتین، ۱۳۸۵: ۱۰۳؛ جنکینز، ۱۳۸۴: ۱۱۹). به این ترتیب، هر گفتمان می‌تواند با افزایش سرمایه نمادین یا نفوذ گفتمانی خود بر میزان پذیرش خود در جامعه بیفزاید (Bourdieu, 1990:120-122؛ شویره و فونتین، ۱۳۸۵: ۱۰۲). بخش مهمی از سرمایه نمادین، در قالب احترام^۱ بروز می‌یابد (Bourdieu, 1990: 123, 125, 129, 131) و دارنده این نوع سرمایه، می‌تواند دیگران را به شکلی نامحسوس به پذیرش مشروعیت خود دعوت نماید و این کارکرد در نظام کلامی تشیع از سوی کانونی الهی قابل اعمال است (اشتری تفرشی و گودینی، ۱۴۰۲: ۳۴-۳۷).

به جز رهیافت نظری اصلی در این پژوهش، رهیافت روشی آن بیشتر به کلام پژوهشی تاریخی با سنت داده‌بنیانی که پیشتر کسانی مانند فان اس در کتاب کلام و جامعه (۱۳۹۷) پی گرفته‌اند، کم‌شبهات نیست.

۲-۱. بافتار کلامی دوره تاریخی پژوهش

میدان‌های اجتماعی فِرق و گرایش‌های متنوع کلامی در جامعه اسلامی عصر رضوی بسیار متنوع بوده‌اند؛ بخشی از این گرایش‌های کلامی عملاً از دوران پیش از اسلام باقی مانده بودند. اینان در برابر نفوذ سیاسی اجتماعی ناگهانی اسلام بخش مهمی از میدان‌های اجتماعی خود را واگذار کرده بودند، اما چه به روال گذشته و چه با تحولات و پوشش‌های گفتمانی و نمادین جدید، مجدد تمایل به توسعه خود داشتند؛ برای نمونه، در کوفه گروهی بودند که آرای آنان با توییح علی (علیه السلام) به سبب ماهیت شرک‌آمیز روبه‌رو شد (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۴: ۱۸۲).

گفتمان‌های کلامی عملاً در سه بخش قابل مشاهده بودند؛ نخست. گرایش‌هایی با خصلت‌های عمدتاً باستانی و بافتار غیراسلامی که از نظر مسلمانان نکوهیده، رقیب، مورد مناظره و جدل کلامی یا حتی در نزاع‌های سیاسی، گرایش‌های آنان بهانه مناسبی برای تعقیب و حذف ایشان بود، چنان‌که ابن مقفع نویسنده و مترجم مشهور را سفیان بن معاویه، حاکم بصره در

اوایل کار عباسیان، با زندیق^۱ خواندن بازداشت و قطعه قطعه در تنور سوخت (آذرنوش و زریاب خوئی، ۱۴۰۳، ج ۴: ۶۶۲) یا گروهی از اهالی شهر و ناحیه باستانی حزان نیز که با گرایش‌های باستانی تنجیمی، اندیشه‌های یونانی و عقل‌گرایی در نظر مسلمانان مشرک می‌کردند؛ بنابراین در تفتیش آیین‌شان از سوی مأمون و فشار وی بر ایشان برای گروش به اسلام، صلاح دیدند تا از شباهت‌های جغرافیایی-آیینی بهره ببرند و خود را صابئی جا زنند تا مانند اهل کتاب با ایشان رفتار شود (مسعودی، ۱۹۷۹، ج ۲: ۳۹۵). دوم، فرق کلامی اسلامی معطوف به مباحث جبر و اختیار مانند مکاتب قدریه با پیشگامی غیلان دمشقی (د. ۱۲۵ ق.) و جبریه با رهبری جعدبن درهم که از سده اول هجری در شام فعال بودند (بغدادی: ۱۴۰) یا مانند مرئه که به سبب ماهیت باورشان مبنی بر اتصال تمامی کردارهای آدمی به خداوند، عملاً مورد حمایت دستگاه خلافت اموی بودند یا معتزله که با گرایش‌های عقل‌گرایانه، نوعی منطق و یونانی‌گرایی و با طرح موضوع حدوث قرآن، مورد حمایت خلفای عباسی، به‌ویژه مأمون قرار داشتند (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۷۶)؛ و سوم، گرایش‌های درون‌مذهبی که معطوف به رقابت‌های درون‌مذاهب بود؛ و از جمله در درون جامعه شیعی، به سبب اهمیت امر رهبری دینی سیاسی، بیشتر با موضوع رهبری سیاسی قرین بود. از مهم‌ترین گرایش‌های درون‌مذهبی تشیع می‌توان به گرایش‌های منتسب به هواخواهان رهبری محمدبن حنفیه یا کیسانیه (قمی، ۱۳۸۵: ۷۹۷؛ لوئیس، ۱۳۸۹: ۱۵۴-۱۵۵)، زیدیه (قمی، ۱۳۸۵: ۵۰۱؛ حکیمیان، ۱۳۶۸: ۱۳۷)، اسماعیلیه (نوبختی، ۱۴۰۴ ق: ۶۸-۷۳؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ ق، ج ۸: ۴۰-۵۰؛ جوینی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۳۱۲) و واقفیه (نوبختی: ۸۰-۸۱؛ خاکپور و همکاران، ۱۴۰۲: ۱۲۲ به بعد) اشاره داشت.

۲-۲. احادیث کلامی

بخش مهمی از احادیث کلامی در میراث پربرکت رضوی را می‌توان چنین دسته‌بندی کرد:

۲-۲-۱. تبیین توحید، صفات الهی و معاد

تبیین حروفی خلقت: در حدیثی رابطه معنوی میان خلقت و حروف الفبا و نقش حروف معجم در تحصیل شناخت و معارف الهی و شهودی تبیین شده است (عطاردی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۹).

تبیین حدوث و قدم: حدیثی خلقت را عبور از عدم به وجود و به معنای حدوث تبیین

۱. «زندیق» در تاریخ‌پژوهشی کلام اسلامی معنای دقیقی ندارد؛ در دو سده نخستین اسلامی، ممکن بود هر جریان کلامی غیررسمی در برابر جریان‌های رسمی (در اینجا می‌توان با اتکا به رهیافت نظری این پژوهش، به جای «جریان» از مفهوم «میدان اجتماعی» استفاده کرد) را زندیق بنامند. ک: فانس، ۱۳۹۷، ج ۱: ۶۶۱.

کرده است (همان: ۱۱). در حدیث دیگری ذات الهی قدیم و قدم مخالف حدوث و مرادف وجه توحیدی ذات الهی تبیین شده است؛ یعنی پیش از او چیز دیگری نبوده است و همزمان با او نیز چیزی نبوده است (بدون شریک) (همان: ۱۲).

ردّ تجسیم و تشبیه: مخالفت با تجسیم و تشبیه که به معنای باورهایی قائل به جسمانیت یا جسم‌انگاری و توصیف صفات انسانی برای خداوند بود و در خراسان نزد کرامیه (نظامی، ۱۳۶۴: ۱۹۱؛ حاجی خلیفه، ۱۳۸۴: ۲۷۰) و در شام نزد نص‌گرایان سلفی مانند ابن تیمیه رواج داشت (حاجی خلیفه، همانجا؛ نشار، ۱۹۷۷، ج ۱: ۲۹۸-۲۹۹)، از نقاط تشریک معتزله و تشیع بود که هر دو با تجسیم و تشبیه تقابل می‌ورزیدند (حاجی خلیفه، همان: ۶۴) و احادیث سست منسوب به رسول الله ﷺ، موسوم به حشوّه (بی محتوا) که معمولاً نزد حنابله معتبر بود را طرد می‌کردند (صفری فروشانی، ۱۳۷۸: ۲۱۴). شیعیان، معتزله و نیز جریان جبرگرای جهمیه که آنان نیز مخالف تجسیم بودند (حبیبی، ۱۳۶۳: ۸۹۴)، در مجموع جریان اهل تنزیه را شکل می‌دادند. برخی احادیث امام (علیه السلام) نیز حاوی رویکرد ضدّ تجسیمی است؛ از جمله، حدیثی در باب مناظره امام (علیه السلام) با ابوقرّه محدّث، از بزرگان قائل به تجسیم، بیان می‌کند که ابوقرّه بیان داشت که موسی (علیه السلام) قدرت تکلم با خدا و محمد ﷺ [نعمت] دیدار خدا را داشت؛ امام (علیه السلام) به استناد عبارت قرآنی «لاتدرکه الأبصار و لایحیطون به علما و لیس کمثله شیء» که پاره‌های آیات ۱۰۳ سوره انعام، ۱۱۰ سوره طه و ۱۱ شوری را در بردارد، روایت ابوقرّه مبنی بر رؤیت خداوند را متناقض با قرآن می‌دانند؛ ابوقرّه ادامه می‌دهد که وفق آیه ۱۳ سوره نجم، این رؤیت اتفاق افتاده است، اما امام (علیه السلام) این را نیز به استناد آیه بعدی رد می‌کنند و منظور از رؤیت خدا را رؤیت آیات الهی برمی‌شمرند. امام (علیه السلام) همچنین دیدار خداوند به چشم عینی را مرادف احاطه علمی به ذات الهی می‌خوانند و وفق آیه «لایحیطون» آن را ردّ می‌کنند. در شناخت دینی، امام (علیه السلام) مبنای استدلال را بر تفسیر صحیح آیات و طرد احادیث متناقض با آیات می‌دانند (عطاردی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۱۵-۱۶).

احادیثی دیگر، به نفی قطعی تجسیم و هر نوع توصیف قیاسی و تشبیهی خداوند پرداخته‌اند و راه شناخت خداوند را مطلقاً غیر دیداری و هر نوع «شناخت خداوند از طریق حواس طبیعی» را مردود دانسته‌اند (همان: ۲۲). طبق حدیثی دیگر، هر نوع وجه شبهی برای ذات الهی و هر علم مکتسبی ناشی از دیدار ذات الهی ردّ شده است (همان: ۲۲-۲۳). حدیثی دیگر نیز هر نوع شناخت الهی از تشبیه و قیاس را باطل دانسته است (همان: ۲۳). بر اساس احادیثی دیگر، هر نوع باور به تجسیم در شناخت ذات الهی از مصادیق کفر و لامکانی، لازمانی و لاجسمی از صفات الهی توصیف شده است و اهل تجسیم را برائت خواسته، همنشینی با ایشان را منع کرده است (همان: ۲۳-۲۹).

بر اساس حدیث دیگری (همان: ۲۹)، امام علیه السلام باورمندان به تشبیه را به «۱. باورمندان به اثبات تشبیه ۲. باورمندان به نفی تشبیه ۳. باورمندان به اثبات لاتشبیه» تقسیم و مورد سوم را که امروزه با عنوان «نظریه اثبات بدون تشبیه» مطرح است، تأیید فرموده‌اند؛ این نظریه، بین «نظریه تشبیه یا قائل بودن به انسان‌گونه‌گی صفات الهی» و «نظریه تعطیل یا نفی» یعنی قائل بودن به نفی تشبیه خدا، نفی دخالت او در آفرینش و نفی صفات خدا و نیز نفی نبوت و معاد است. نظریه بلاتشبیه قائل به آن است که خداوند از جمیع نقایص و قیود که جزو صفات مخلوق است، منزّه است و مخلوق (انسان) می‌تواند به واسطه عقل، وحی و شهود به شناخت صفات الهی نائل شود (سعیدی مهر، ۱۳۷۷: ۲۱۲؛ همدانی و جهنی: ۲۴۶؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۵: ۱۶۹). وفق چند حدیث دیگر (عطاردی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۳۹-۴۲)، امام علیه السلام در تبیین توحید و تفسیر معانی واحد و صمد برای ذات الهی، بر رد هر نوع شباهت میان ذات الهی با سایر مخلوقات تأکید داشته‌اند.

تبیین خلقت الهی در برابر زنداقه: حدیثی احتجاج امام علیه السلام با گروهی از زنداقه را بیان می‌کند. محور اختلاف کلامی بین، موضوع عدم باورمندی زنداقه به مبدأ و معاد بود و از همین رو، امام علیه السلام به تبیین مبدأ و معاد و حدوث عالم و مسئله شناختی صفات الهی یعنی خدا چگونه است و کجاست / کی به وجود آمده / دلیل وجود خدا / چرایی دیده نشدنش / و چرایی بی‌نهایت بودنش پرداختند (عطاردی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۱۰-۱۱). طبق حدیث دیگری امام علیه السلام در مناظره با زندیقی به تفسیر علل پنهان بودن خداوند از دید انسان‌ها پرداختند و از جمله گنهکاری انسان را موجب این امر برشمردند؛ سپس زندیق از دلایل پنهان بودن خداوند از حس دید آدمیان می‌پرسد و امام علیه السلام این امر را فرق ذاتی میان خداوند با انسان بیان می‌کنند و ذات الهی را أجل از درک شدن با چشم، احاطه شدن در چیزی و یا شناخته شدن با عقل تبیین می‌کنند و سپس ذات الهی را فراتر از هر مرز و گمان و وهمی توصیف می‌فرمایند (همان: ۲۷):

در برابر ثنوی‌گرا: طبق حدیثی که اولین بار در کتاب التوحید (۲۷۰ ق) شیخ صدوق نقل شده است، فرد باورمندی به ثنویت از امام علیه السلام به احتجاج می‌پرسد که اگر عالم ساخته دو خالق باشد، دلیل بر وجود یک خالق چیست؟ امام علیه السلام ابتدا استدلال می‌فرمایند که اگر تو دو خدای را قبول کنی، به اصل یکی از آن‌ها (خالق) اقرار کرده‌ای! حال در باب تعداد آنان، می‌دانی که اجماع بر یک خداوند است و در باب دو خدا، اختلاف است!

۲-۲-۲. تبیین نبوت رسول الله صلی الله علیه و آله

مجلس مناظره ادیان در حضور مأمون: طبق حدیثی در التوحید شیخ صدوق (۴۱۷-۴۴۰ ق)، به دعوت مأمون، مناظره‌ای میان بزرگان ادیان، یعنی جاثلیق مسیحی، رأس الجالوت یهودی، هیربذ

اکبر و عمران صابی با امام (علیه السلام) انجام می‌شود که در نهایت به توفیق امام (علیه السلام) در مناظره ختم می‌شود. در جریان مناظره، امام (علیه السلام) یا بر تبیین تعلیم‌گونه باورهای اسلامی اهتمام دارند یا به نقد و نفی برخی باورهای کلامی رقبا از مسیر استدلال یا به استناد به متون دینی رقیبان برای اثبات حقانیت اسلام می‌پردازند؛ در احتجاج با جاثلیق، بزرگ مسیحیان، با استناد به اشارات انجیل به نمازگزاری عیسی (علیه السلام)، خدا بودن عیسی را رد می‌کنند که از سوی جاثلیق بی‌پاسخ می‌ماند.

کانون موضوعی احتجاج امام (علیه السلام) با جاثلیق بر تبیین نبوت رسول الله (صلی الله علیه و آله) با استناد به منابع مسیحی و اشارات آنان به ویژگی‌های خاتم نبوت و رد ادعای مسیحیت در خصوص رابطه میان احیای اموات به دست عیسی (علیه السلام) با الوهیت از سوی امام (علیه السلام) با استناد به تعمیم این معجزه به برخی انبیای دیگر است. امام (علیه السلام) در مناظره با رأس الجالوت، بزرگ یهودیان نیز به تبیین نبوت محمد (صلی الله علیه و آله) با استناد به منابع مقدس یهودیان می‌پردازد؛ سپس در احتجاج با هرید اکبر یا بزرگ زرتشتیان در ادله نبوت زرتشت تشکیک استدلالی می‌کنند؛ اما مناظره امام (علیه السلام) با بزرگ صابئیان، عمران صابی، بیشتر بر مسئله خلقت و موضوع وجود و تبیین آفرینش و پیدایش وجود تأکید دارد و امام (علیه السلام) با پرداختن به این موضوع، وارد مسئله خالق وجود و مفهوم خدای واحد و نفی شرک یا انکار وجود خالق یا خدای واحد می‌شوند. در پایان نیز به تبیین شناخت ذات الهی و صفات خداوند می‌پردازند.

۲-۳-۲. امامت

تبیین جایگاه ائمه (علیهم السلام) و مفهوم امامت: طبق حدیثی (عطاردی، ۱۴۰۳، ق، ج ۱: ۹۱)، امام در مقایسه با نبی، شنونده وحی الهی، ولی بدون رؤیت فرشته وحی، چه در بیداری و چه در خواب تبیین شده است. بر اساس حدیث دیگری (همان: ۹۱-۹۲) رسول الله (صلی الله علیه و آله) «امین الله» و پس از او، ائمه (علیهم السلام) «أمناء الله» و صاحبان علوم الهی هستند که از انبیای الهی به وراثت رسیده است.

در شمار پرتکراری از احادیث نقل شده است که وجود «امام» یا «حجت» در برخی احادیث، لازمه بقای هستی است بدون لحاظ ضریب زمان، بدان معنا که چون به «طرفه عینی» عالم از وجود امام خالی باشد، در دم نابود خواهد شد (همان: ۸۸-۹۰). طبق حدیثی دیگر (همان: ۹۰-۹۱)، مسلمان بدون [تبعیت از] امام در حیات، به مرگ جاهلی می‌میرد و اعمالش در قیامت به اعمال جاهلیت محاسبه می‌شود. در چند حدیث دیگر (همان: ۹۶-۱۰۶)، «امام» پیشوای مردم در عبادت، مولی ایشان در دین، دارای منزلت انبیا، وارث اوصیا، خلیفه الله و خلیفه رسول الله (صلی الله علیه و آله)، راهبر جزئیات دین و اعتبار مسلمین، معصوم از گناه و آگاه به علم الهی تبیین شده است.

موضوعات عملی - کلامی در مسئله امامت: در احادیثی امام (علیه السلام) بر اراده یا قانون الهی «غسل دادن امام راحل به دست امام لاحق» اشارت فرموده‌اند که می‌توانسته به انسجام و آرامش شناختی کلامی شیعیان یاری رساند و از بروز اختلاف در شناخت امام عصر جلوگیری کند (همان: ۹۲-۹۳).

در برابر واقفیه: بر اساس حدیثی (همان: ۱۸۱)، امام (علیه السلام) به گروهی از واقفه / واقفیه که جویای احوال امام کاظم (علیه السلام) بودند، خبر رحلت آن امام (علیه السلام) را دادند و از انتقال امامت به خود دفاع فرمودند. در احادیثی دیگر (همان: ۱۷۸، ۲۱۰)، حسین بن قیاما، از بزرگان واقفیه، در حضور امام (علیه السلام) به انکار امامت امام (علیه السلام) به سبب نداشتن فرزند پرداختند و امام (علیه السلام) فرمودند که خداوند به من فرزندی خواهد داد و کمتر از یک سال نیز چنان شد. طبق حدیث دیگری (همان: ۱۶۱-۱۶۲)، ابن قیاما، وجود دو امام در یک زمان را منکر بوده و مصرّ به زنده بودن امام کاظم (علیه السلام) و نفی امامت امام رضا (علیه السلام) به استناد فرزند نداشتن امام (علیه السلام) بوده است که با تولّد فرزند امام (علیه السلام)، این انکار دفع می‌شود. بر اساس حدیثی دیگر (همان: ۹۰)، واقفیه کافر و ناصبیه مشرک خوانده شده‌اند.

هدایت واقفیه: بر اساس حدیث دیگری (همان: ۱۶۲)، عبدالله واقفی مورد کرامت ویژه معنوی امام (علیه السلام) قرار می‌گیرد و به امامت ایشان ایمان می‌آورد. طبق حدیثی دیگر (همان: ۱۷۰-۱۷۱)، حسن بن علی و شاء با وجود اعتقاد به وقوف امامت در امام کاظم (علیه السلام)، در گذار خود به عنوان تاجری از مرو، مورد عنایات معنوی امام رضا (علیه السلام) قرار می‌گیرد و با حوادثی معجزه‌وار به امامت امام رضا (علیه السلام) ایمان می‌یابد. در حدیث دیگری (همان: ۲۰۴) نیز نقل شده است که فرد واقفی مذهب دیگری به واسطه دعای خیر و عنایات ویژه معنوی امام (علیه السلام) به مذهب امامیه درمی‌آید.

۲-۴. جبر، اختیار و اراده الهی

مسائل جبر، اختیار و اراده الهی از جمله موضوعاتی بودند که از سده‌های اولیه باورمندان مختلف بدان، فرق و گرایش‌های متفاوت کلامی را به نسبت درک خود از این موضوعات شکل دادند و پیوستگی این مسائل با نوع عقوبت و عدل الهی، در شناخت متمایز این گرایش‌های کلامی از معاد نیز اثرگذار بود. در حالی که فرق مختلف در این زمینه به طرح دیدگاه‌ها مشغول بودند، امامیه نیز دیدگاه خویش را داشت و در برابر سایر گرایش‌های کلامی از میدان اجتماعی خود دفاع می‌کرد. این موضوع در برخی احادیث امام (علیه السلام) بازتاب یافته است.

ردّ جبر و تفویض: بر اساس حدیثی (همان: ۳۶)، امام (علیه السلام) جبرگرایی یعنی باور به آن که خداوند

افعال انسانی را انجام می‌دهد و تفویض یعنی آنکه امور خلق و رزق ایشان را که از سوی خداوند به خُجَجِ الهی (ائمہ) تفویض شده رد کرده است. همچنین حدیثی دیگر (همان جا) نقل می‌کند که باورمندان به جبر را از زکات مسلمانان نصیبی نیست و شهادت ایشان را نمی‌توان پذیرفت. بر اساس حدیثی دیگر (همان: ۳۶-۳۷)، امام (علیه السلام) می‌فرمایند که جبر مصداق کفر و باور به تفویض عین شرک و هر دو باور مردود است و باور صلاح «أمر بین أمرین» است. در نهی جبرگرایی نظر امام (علیه السلام) به نظر معتزله نزدیک و در مقابل نظر اشاعره است که عملاً جبرگرا بودند. بر اساس برخی روایات (همان: ۱۵، ۲۶-۲۷)، جبر عقیده‌ای قرین به کفر و از باورهای غلات شیعه خوانده شده و امام (علیه السلام) از باورمندان به جبر و غلو براءت خواسته‌اند.

ردّ مرجئه و قدریه: بر اساس حدیثی دیگر (همان: ۴۵)، امام (علیه السلام) فرقه‌های قدریه و مرجئه را بی‌نصیب از آخرت دانسته‌اند. مرجئه وابستگی بیشتری به فضای کلامی اهل تسنن، به‌ویژه گفتمان سیاسی امویان، داشتند و عملاً ارتکاب کبیره را جایز می‌دانستند. در حدیثی دیگر (همان: ۲۴۸)، دعای امام (علیه السلام) در حق فردی مرجئه‌باور به هدایت او به امامیه می‌انجامد. در حدیثی دیگر (همان: ۳۰۷)، امام (علیه السلام) مرجئه را به خاطر باور به مخلوق بودن قرآن لعن کرده است.

طبق حدیثی (همان: ۲۰)، امام (علیه السلام) به تبیین مراتب اراده الهی پرداخته و آن را در شروع (شاء)، تداوم (أرادہ)، تقدیر و قضی تبیین کرده‌اند. با وجود نزدیکی میان آرای امامیه و معتزله، بر اساس روایتی (همان: ۳۴۹) باور معتزله بر عدم غفران عامل به کبیره به استناد قرآنی ردّ و غفران الهی را شامل کبائر گناهان نیز می‌دانند.

بر اساس حدیثی که اولین بار در التوحید (۴۴۱-۴۴۳ ق) شیخ صدوق نقل شده است، سلیمان مروزی متکلم که رجز غلبه کلامی بر امام (علیه السلام) می‌خواند، در مناظره با امام (علیه السلام) در حضور مأمون آشکارا شکست می‌خورد. به این ترتیب که در مسئله «بداء» نظر امام (علیه السلام) بر مبنای آیات قرآن را می‌پذیرد و در موضوع اراده و صفات الهی، بعضاً در برابر پرسش‌های امام (علیه السلام) دچار تناقض گویی، خطاگویی و در نهایت نیز سکوت می‌شود.

۲-۲-۵. عقل، تفکر و تفسیر

تبیین جایگاه عقل و تفکر: در چند حدیث، به اهمیت عقل و جایگاه تفکر، بیشتر با عنوان نجاتگری انسان به توسط آنان و در مرتبه‌ای پس از نجات‌گری ایمان به خدا، توجه شده است و از آنجا که ماهیت علم کلام نیز دور از مفاهیم عقل و تفکر نیست، این احادیث را می‌توان در جرگه ناصران و هادیان این علم تفسیر کرد (همان: ۳-۴).

در باب قرآن و حدیث: بر اساس حدیثی (همان: ۳۰۷)، امام علیه السلام مخلوق بودن قرآن را رد می‌فرمایند و در احادیثی دیگر (همان‌جا)، قرآن را فقط به‌عنوان «کلام‌الله» تعریف و خالق یا مخلوق بودن آن را رد می‌کنند و فزون‌خواهی (تجاوز) از متن آن و دست‌یازیدن به هر چیزی جز آن را مایه گمراهی می‌دانند. اگر رأی امام علیه السلام بر غیرمخلوق بودن قرآن به‌واسطه همین روایات قطعی مستفید شود، آن‌گاه این مسئله از نقاط اختلافی مهم در رأی امام علیه السلام با اکثر علمای کلام، معتزله و حتی شخص مأمون خواهد بود که قویاً بر این امر تأکید داشتند (تاریخ سیستان، ۱۳۶۶: ۱۸۵-۱۸۶؛ حاجی خلیفه، ۱۳۸۴: ۶۴). در حدیثی دیگر (عطاردی، ۱۴۰۳: ۱/۳۰۷-۳۰۸)، امام علیه السلام حکم به عمل به محکومات قرآن در برابر متشابهات می‌فرمایند و همچنین اخبار اهل بیت علیهم السلام را نیز دارای محکومات و متشابهات دانسته، امر به عمل به محکومات آن می‌کنند.

بر اساس حدیثی (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۲۱)، علی بن محمد بن جهم، از مخالفان عصمت اولیای الهی، شماری از آیات قرآن در باب انبیا، شامل آدم، یونس، یوسف، داوود و رسول الله صلی الله علیه و آله را تفسیر به وجود شواهدی از گناه در رفتار ایشان و ناقض عصمت برشمرده است، اما امام علیه السلام در مناظره و استدلالات دینی مفصلی به یکایک این شبهات پاسخ می‌دهند، از جمله درباره آدم، گناه او را در دوره حضور در جنت می‌دانند و عصمت را امری مربوط به دنیا و در نهایت نیز ابن جهم را از تفسیر آیات الهی به رأی و دادن نسبت ناروا به انبیای الهی منع می‌کنند به نحوی که ابن جهم گریان می‌شود و از تفاسیر خود توبه می‌کند.

۳. نتیجه‌گیری

برای بازخوانی جایگاه احادیث کلامی در فرهنگ رضوی از منظر نظریه سرمایه بوردیو و مفاهیم کلیدی آن مانند میدان اجتماعی که می‌تواند توصیفی تحلیلی از بافتار اجتماع و موقعیت کلام شیعی در آن به دست دهد، این پژوهش با اتکا به بررسی زمینه‌های اجتماعی دوره مد نظر، به دستاوردهای ذیل نائل آمد:

الف. میدان‌های اجتماعی دوره مد نظر تاریخی تقریباً با میدان‌های اجتماعی در احادیث تطبیق دارند؛ از جمله گرایش‌های باستانی با ماهیت‌های غیرتوحیدی و متخاصم نسبت به اسلام که از سده اول تا عصر مأمون گزارش‌هایی درباره حضور اجتماعی آنان در دست است. در احادیث رضوی نیز بازتاب‌هایی در قالب ثنویت و زنادقه دارند، اما با رویکردی توبیخی مواجه هستند، در عین حال، آیین‌های باستانی مورد پذیرش اسلام یعنی زرتشت و صابئی مجال بروز اجتماعی دارند، اما در اصالت توحیدی و نبوی آنان تشکیک می‌شود. میدان‌های اجتماعی درون

اسلامی مانند مرجئه، قدریه و جبریه و میدان‌های اجتماعی درون شیعی مانند جریان تفویض و واقفیه بازتابی رقابتی متضاد نسبت به امامیه، اما حاضر در عرصه اجتماعی دارند. از دو جریان مهم زیدیه و اسماعیلیه کمتر بازتابی دیده می‌شود که ممکن است در خصوص زیدیه مرتبط به هم خوانی اصول کلامی آنان با معتزله باشد که از اصول امامیه کمتر فاصله داشته است و درباره اسماعیلیه، احتمالاً می‌تواند مربوط به دوره ستر یا خفای ائمه آنان باشد که به معنای عدم بروز اجتماعی آنان و منطقاً عدم واکنش امامیه نسبت به آنان بوده است. درباره واقفیه، به‌رغم ماهیت انکارآمیز و چالش طلبانه گفتمان آنان بر ضد امامت امیرالمؤمنین (علیه السلام) موارد بازتاب یافته‌ای از هدایت ایشان به برکت جنبه‌های غیبی کرامات امام (علیه السلام) یادآور چهره آشنای ایشان در گفتمان شناختی امامیه است که همواره با بخشندگی، مهر و پناه‌بخشی حتی به بی‌مهرورزان به ساحت حضرتش عجین بوده است؛ این مقولات در کنار رد گفتمان واقفیه به واسطه میلاد فرزند امام (علیه السلام) که حجت دیگری در برابر واقفیه بود، نوعی جریان کلامی شهودبنیان فراعرفانی را نشان می‌دهد که در فرهنگ امامیه دیر آشناست.

ب. هر چند رویکرد این پژوهش، اعتبارسنجی حدیثی نبود، اما تطابق نسبی میدان‌های اجتماعی احادیث با بافتار تاریخی حاصل از مطالعه سایر منابع، نشانی از اعتبار تاریخی بخش مهمی از این احادیث دارد.

ج. کانون‌های تولید مفاهیم گفتمانی امامیه در موضوعات خلقت و قدم و حدوث، جایگاه ائمه (علیهم السلام) و توازن در اعتبار عقل و تفکر با قرآن و حدیث دیده می‌شود؛ مرزهای میدان اجتماعی امامیه نیز در تقابل با میدان‌های رقیب، به‌ویژه نسبت به موضوعات تجسیم‌گرایی، واقفیه، ثنویت و سایر ادیان قابل توجه است.

د. سایر جنبه‌های تطبیق احادیث کلامی رضوی با مفاهیم نظریه سرمایه‌بورديو چنین است:

د-۱- وجه شناختی و معنایی، بیشترین عاملیت را در ارتباط میان علم کلام با سرمایه اجتماعی ایفا می‌کند؛ یعنی تعالیم کلامی امام (علیه السلام) موجب افزایش سرمایه اجتماعی امامیه بوده است. از سوی دیگر، وجه تعلیمی باورهای کلامی که در فرهنگ رضوی بیشتر از طریق تبیین پی‌گرفته می‌شود، با مفهوم مؤسسه آموزشی در نظریه سرمایه‌شبهات‌هایی دارد؛ به عبارت دیگر، میراث حدیثی امام (علیه السلام) به‌مثابه یک نهاد تعلیمی بروز یافته است.

د-۲- «معنا و احترام» که در ذیل مفهوم سرمایه نمادین طرح می‌شوند، در کلام امامیه، در نماد کانونی «امام» جمع می‌شوند و در عصر غیبت نیز علمای دین می‌توانند حاملان آن یا نماد

مشروعیت/پذیرش در جامعه باشند.

د-۳- بورديو ابزارهای سرمایه نمادین را قابلیت‌های انسانی مانند زبان و هنر دانسته است، پس می‌توان شناخت و باور را نیز بدین فهرست اضافه کرد.

د-۴- وجه شناختی سرمایه نمادین مستقیم با مسئله «گفتمان» در جامعه یا همان «بستر فهم مشترک عمومی یا میدان اجتماعی» ارتباط دارد؛ یعنی تولید وجه شناختی مشترک، به فهم مشترک از موضوعاتی مانند احترام و مشروعیت کمک می‌کند و تسهیل‌گر دامنه‌های پذیرش همسو با آن گفتمان در جامعه می‌شود. تلاش برای افزایش دامنه پذیرش عمومی را نیز می‌توان از کارکردهای علم کلام به شمار آورد که در دوره مد نظر این پژوهش، با تعالیم امام (علیه السلام) عملاً موجب گسترش میدان اجتماعی امامیه شده است.

منابع و مآخذ

قرآن کریم.

آذرنوش، آذرتاش؛ زریاب خوئی، عباس. (۱۴۰۳). «ابن مقفع، ابو محمد». *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

ابن اثیر، علی بن محمد. (۱۳۸۵ ق). *الکامل فی التاریخ*. بیروت: دار صادر.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ ق). *التوحید*. تصحیح سیدهاشم حسینی طهرانی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

اشتری تفرشی، علیرضا؛ گودینی، مهری. (۱۴۰۲). «تحلیل پدیده گسترش مدارس در دمشق و حلب با تأکید بر دوره زنگیان: بر مبنای نظریه سرمایه بوردیو». *علم و تمدن در اسلام*. سال ۴. شماره ۱۵. صص: ۳۳-۵۵.

برکت، محمد. (بی تا). «مسند الرضا (علیه السلام)». *میراث حدیثی شیعه*. دفتر نهم. صص: ۵۳-۷۷.

بغدادی، عبدالقادر بن طاهر. [بی تا]. *الفرق بین الفرق*. تصحیح طه عبدالرؤف سعد. قاهره: بولاق.

تاریخ سیستان. (۱۳۶۶). تصحیح محمدتقی بهار. تهران: پدیده خاور.

جنکینز، ریچارد. (۱۳۸۵). *پی بر بوردیو*. ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان. تهران: نی.

جوادی، اعظم؛ اشتری تفرشی، علیرضا. (۱۴۰۳). «بازتاب تحولات فرهنگ ایرانی-اسلامی در داده‌های تاریخ اجتماعی: مطالعه موردی احادیث مسند الرضا (علیه السلام)». *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*. سال ۳۰. شماره ۷۸. صص: ۱۳-۳۳.

جوادی، اعظم. (۱۳۹۸). «اجتماعیات در مسند الإمام الرضا (علیه السلام)». *پایان نامه کارشناسی ارشد*. دانشگاه حکیم سبزواری.

جوینی، عطاملک. (۱۳۵۸). *تاریخ جهانگشای جوینی*. تصحیح محمد قزوینی. تهران: دنیای کتاب.

حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله. (۱۳۸۴). *ترجمه تقویم التواریخ*. مترجم ناشناس. تصحیح هاشم محدث. تهران: میراث مکتوب.

حیبی، عبدالحی. (۱۳۶۳). *تاریخ افغانستان بعد از اسلام*. تهران: افسون.

حکیمیان، ابوالفتح. (۱۳۶۸). *علویان طبرستان*. تهران: نشر الهام.

خاکپور، حسین؛ اکبری، ملیحه؛ نوری، ابراهیم. (۱۴۰۲). «تحلیل رویکرد ارتباطات امام رضا (علیه السلام) با سران فرقه واقفیه (با الگوگیری از روش تحلیل گفتمان روایی پددام)». *فرهنگ رضوی*. سال ۱۱. شماره ۱ (۱۴۴). صص: ۱۱۷-۱۴۳.

درویش پور، عابدین؛ امیری، مهرداد. (۱۴۰۰). «تبیین روش شناسانه به کارگیری بدیهیات منطقی در استدلال‌های کلامی امام صادق (علیه السلام)». *الهیات قرآنی*. سال نهم. شماره ۱۶. صص: ۱۱۱-۱۲۹.

ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۵). *درآمدی به شیعه‌شناسی*. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

سعیدی مهر، محمد. (۱۳۷۷). *آموزش کلام اسلامی*. قم: طه.

- شبانکاره‌ای، محمد بن علی. (۱۳۸۱). *مجمع الأنساب*. تهران: امیرکبیر.
- شویره، کریستیان، اولیویه، فونتن. (۱۳۸۵). *واژگان بوردیو*. ترجمه مرتضی کتبی. تهران: نی.
- صفری فروشانی، نعمت‌الله. (۱۳۷۸). *فرقه‌های شیعی*. مشهد: آستان قدس رضوی.
- عطاردی خوبوشانی، عزیزالله. (۱۳۹۳/۱۴۱۳ ق). *مسند الرضا علیه السلام*. بیروت: دارالصفوه.
- فان‌اس، یوزف. (۱۳۹۷). *کلام و جامعه در سده‌های دوم و سوم هجری*. ترجمه فرزین بانکی و احمدعلی حیدری. ویراسته سیدمحمدرضا بهشتی. جلد اول. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- فکوهی، ناصر. (۱۳۸۵). «پیر بوردیو: پرسمان دانش و روشنگری». *علوم اجتماعی (دانشگاه فردوسی مشهد)*. شماره ۵. صص: ۱۴۱-۱۶۱.
- قطبی، ثریا؛ رهنما، اکبر؛ رهبری‌پاک، نسرين و نجفی، حسن. (۱۳۹۵). «تحلیل روش‌های آموزشی امام رضا علیه السلام با تکیه بر مسند الإمام الرضا علیه السلام». *فرهنگ رضوی*. شماره ۱۶. صص: ۴۷-۷۰.
- قمی، حسن بن محمد. (۱۳۸۵). *تاریخ قم*. ترجمه حسن بن علی قمی. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸ ق). *کافی*. تصحیح غفاری. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- لوئیس، برنارد. (۱۳۸۹). «عباسیان». ترجمه علیرضا اشتری تفرشی. *نامه تاریخ پژوهان*. شماره ۲۴. صص: ۱۵۲-۱۸۰.
- مسعودی، علی بن حسین. (۱۹۷۹). *مروج الذهب و معادن الجوهر*. تصحیح شارل پلّا. بیروت: دارالمعارف.
- ملکم، سرجان. (۱۳۸۰). *تاریخ کامل ایران*. ترجمه اسمعیل بن محمد علی حیرت. تصحیح مهدی قمی‌نژاد. گردآوری علی اصغر عبداللهی. تهران: افسون.
- نشار، علی سامی. (۱۹۷۷). *نشاه الفكر الفلسفی فی الإسلام*. قاهره: دارالمعارف.
- نظامی، احمد بن عمر. (۱۳۶۴). *چهار مقاله*. تصحیح محمد قزوینی. تهران: اشراقی.
- نوبختی، حسن بن موسی. (۱۴۰۴). *فرق الشیعه*. بیروت: دار الأضواء.
- همدانی، حسین بن فضل‌الله، جهنی، حسن سلیمان. (بی‌تا). *الصلیحیون*. دمشق: دارالمختار للطباعه و النشر.

References

- The Holy Qur'an.
- Azarnush, A., & Zaryab Khoei, A. (۱۴۰۳ Sh./۲۰۲۴). Ibn Muqaffa', Abū Muḥammad. In *Dā'irat al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī* [The Great Islamic Encyclopedia]. Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia. [In Persian]
- Baghdadi, 'Abd al-Qahir ibn Tahir. (n.d.). *Al-Farq bayn al-firaq* [The difference between the sects] (T. 'Abd al-Rauf Sa'd, Ed.). Cairo: Bulaq. [In Arabic]
- Barakat, M. (n.d.). *Musnad al-Riḍā* (a.s.). *Mirāth-i Ḥadīth-yi Shī'a* [Shiite Hadith Heritage], ۹, ۷۷-۵۳. [In Persian]
- Bourdieu, P. (۱۹۸۴). *Distinction: A social critique of the judgement of taste* (R. Nice, Trans.). London: Routledge.

- Bourdieu, P. (۱۹۸۶). The forms of capital. In J. Richardson (Ed.), *Handbook of theory and research for the sociology of education* (pp. ۲۵۸-۲۶۱). Westport, CT: Greenwood.
- Bourdieu, P. (۱۹۹۰). *The logic of practice* (R. Nice, Trans.). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bourdieu, P., & Passeron, J.-C. (۱۹۹۷). *Reproduction in education, society and culture* (R. Nice, Trans.). London: Sage Publications.
- Chauviré, C., & Fontaine, O. (۱۳۸۵ Sh./۲۰۰۶). *Vāzhegān-i Bourdieu [Bourdieu's vocabulary]* (M. Kotobi, Trans.). Tehran: Ney. [In Persian]
- Darvishpour, A., & Amiri, M. (۱۴۰۰ Sh./۲۰۲۱). *Tabyīn-i ravish-shināsānah-yi bīkārgīrī-yi badīhiyyāt-i manṭiq dar istidlāl-hā-yi kalāmī-yi Imām Šādiq (a.s.) [A methodological explanation of the use of logical axioms in the theological arguments of Imam Šādiq (a.s.)]. Ilāhiyyāt-i Qur'ānī [Qur'anic Theology], ۱۶۹-۱۷۱, (۱۶)۹. [In Persian]*
- Fakuhi, N. (۱۳۸۵ Sh./۲۰۰۶). *Pierre Bourdieu: Pursamān-i dānish va rawshangārī [Pierre Bourdieu: The problematic of knowledge and enlightenment]. 'Ulūm-i Ijtimā'ī, Dānishgāh-i Firdawsī-yi Mashhad [Social Sciences, Ferdowsi University of Mashhad], ۱۶۱-۱۶۱, ۵. [In Persian]*
- Habibi, 'A. H. (۱۳۶۳ Sh./۱۹۸۴). *Tārīkh-i Afghānistān ba'd az Islām [The history of Afghanistan after Islam]. Tehran: Afsun. [In Persian]*
- Haji Khalifeh, M. ibn 'A. (۱۳۸۴ Sh./۲۰۰۵). *Tarjumah-yi Taqwīm al-tawārīkh [Translation of Taqwīm al-tawārīkh] (Anonymous Trans.; H. Mohaddes, Ed.). Tehran: Miras-e Maktub. [In Persian]*
- Hakimian, A. (۱۳۶۸ Sh./۱۹۸۹). *'Alaviyān-i Ṭabaristān [The Alavids of Tabaristan]. Tehran: Nashr-e Elham. [In Persian]*
- Hamadani, H. ibn Faḍl Allah, & Juhani, H. Sulayman. (n.d.). *Al-Šulayhiyyūn [The Sulayhids]. Damascus: Dar al-Mukhtar lil-Tiba'ah wa al-Nashr. [In Arabic]*
- Ibn al-Athir, 'A. ibn M. (۱۳۸۵ AH). *Al-Kāmil fī al-tārīkh [The complete history]. Beirut: Dar Sader. [In Arabic]*
- Ibn Babawayh, M. ibn 'A. (۱۳۹۸ AH). *Al-Tawḥīd [Monotheism] (S. H. Hosseini Tehrani, Ed.). Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami. [In Arabic]*
- Javadi, A. (۱۳۹۸ Sh./۲۰۱۹). *Ijtimā'īyyāt dar Musnad al-Imām al-Riḍā (a.s.) [Social issues in Musnad al-Imām al-Riḍā (a.s.)] [Master's thesis, Hakim Sabzevari University]. [In Persian]*
- Javadi, A., & Ashtari Tafreshi, A. (۱۴۰۳ Sh./۲۰۲۴). *Bāztāb-i taḥavvulāt-i farhang-i Īrānī-Islāmī dar dādah-hā-yi tārīkh-i ijtimā'ī. Muṭālī'ah-yi mawrdī-yi aḥādīth-i Musnad al-Riḍā (a.s.) [The reflection of Iranian-Islamic cultural developments in social-historical data: A case study of the hadiths of Musnad al-Riḍā (a.s.)]. Muṭālī'āt-i Tārīkhī-yi Qur'ān va Ḥadīth [Historical Studies of the Qur'an and Hadith], ۳۳-۱۳, (۷۸)۳۰. [In Persian]*
- Jenkins, R. (۱۳۸۵ Sh./۲۰۰۶). *Pierre Bourdieu (L. Javāfshānī & H. Chavoshian, Trans.). Tehran: Ney. [In Persian]*
- Juwayni, 'Aṭā-Malik. (۱۳۵۸ Sh./۱۹۷۹). *Tārīkh-i Jahāngushā-yi Juwaynī [The history of the world conqueror] (M. Qazvini, Ed.). Tehran: Donyaye Ketab. [In Persian]*
- Khakpour, H., Akbari, M., & Nouri, I. (۱۴۰۲ Sh./۲۰۲۳). *Taḥlīl-i rawīkarḍ-i irtibātī-i Imām Riḍā (a.s.) bā sarān-i firqah-yi Wāqifiyyah: Bā ulgūgīrī az ravish-i taḥlīl-i guftmān-i rivāyī-yi PADM [An analysis of Imam Riḍā's communicative approach toward the leaders of the Wāqifiyyah sect based on the PADM narrative discourse analysis method]. Farhang-i Razavi, ۱۴۳-۱۱۷, (۴۴/۱)۱۱. [In Persian]*
- Kulayni, M. ibn Ya'qub. (۱۳۸۸ AH). *Al-Kāfī (A. A. Ghaffari, Ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]*
- Lewis, B. (۱۳۸۹ Sh./۲۰۱۰). *'Abbāsīyān [The Abbasids] (A. Ashtari Tafreshi, Trans.). Nāmah-yi Tārīkh-Pazhūhān [Journal of Historians], ۱۸۰-۱۵۲, ۲۴. [In Persian]*
- Malcolm, J. (۱۳۸۰ Sh./۲۰۰۱). *Tārīkh-i kāmil-i Īrān [The complete history of Persia] (I. ibn M. A. Hayrat, Trans.; M. Qominejad, Ed.; A. A. Abdollahi, Comp.). Tehran: Afsun. [In Persian]*
- Mas'udi, 'A. ibn H. (۱۹۷۹). *Murūj al-dhahab wa ma'ādin al-jawhar [Meadows of gold and mines of gems] (C. Pellat, Ed.). Beirut: Dar al-Ma'arif. [In Arabic]*

- Nashar, 'A. S. (۱۹۷۷). *Nash'at al-fikr al-falsafi fi al-Islām* [The emergence of philosophical thought in Islam]. Cairo: Dar al-Ma'arif. [In Arabic]
- Nizami, A. ibn 'U. (۱۳۶۴ Sh./۱۹۸۵). *Chahār maqālah* [Four discourses] (M. Qazvini, Ed.). Tehran: Eshraqi. [In Persian]
- Nawbakhti, H. ibn M. (۱۴۰۴ AH). *Firaq al-Shī'ah* [Shiite sects]. Beirut: Dar al-Adwā. [In Arabic]
- Qomi, H. ibn M. (۱۳۸۵ Sh./۲۰۰۶). *Tārīkh-i Qom* [The history of Qom] (H. ibn 'A. Qomi, Trans.). Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Persian]
- Qotbi, S., Rahnama, A., Rahbari-Pak, N., & Najafi, H. (۱۳۹۵ Sh./۲۰۱۶). *Tahīl-i ravish-hā-yi āmūzishī-yi Imām Riḍā (a.s.) bā takyāh bar Musnad al-Imām al-Riḍā (a.s.)* [An analysis of Imam Riḍā's educational methods based on Musnad al-Imām al-Riḍā (a.s.)]. Farhang-i Razavi, ۱۶ ۷۰-۴۷. [In Persian]
- Rabbani Golpayegani, A. (۱۳۸۵ Sh./۲۰۰۶). *Darāmadī bih Shī'ah-shināsī* [An introduction to Shiite studies]. Qom: World Center for Islamic Sciences. [In Persian]
- Saeedi Mehr, M. (۱۳۷۷ Sh./۱۹۹۸). *Āmūzish-i kalām-i Islāmī* [Teaching Islamic theology]. Qom: Taha. [In Persian]
- Safari Forushani, N. (۱۳۷۸ Sh./۱۹۹۹). *Firqa-hā-yi Shī'ī* [Shiite sects]. Mashhad: Astān Quds Razavi. [In Persian]
- Shabankareh'i, M. ibn 'A. (۱۳۸۱ Sh./۲۰۰۲). *Majma' al-ansāb* [The compendium of genealogies]. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Ashtari Tafreshi, A., & Goodini, M. (۱۴۰۲ Sh./۲۰۲۳). *Tahīl-i padīdah-yi guštarish-i madāris dar Dimashq va Ḥalab bā tākīd bar dawrah-yi Zangiyān: Bar mabnā-yi nazariyyah-yi sarmāyah-yi Bourdieu* [An analysis of the spread of madrasas in Damascus and Aleppo with emphasis on the Zangid period: Based on Bourdieu's theory of capital]. *Ilm va Tamaddun dar Islām* [Science and Civilization in Islam], ۵۵-۳۳, (۱۵)۴. [In Persian]
- Attardi Khabushani, A. (۱۴۱۳ AH/۱۹۹۳). *Musnad al-Riḍā (a.s.)*. Beirut: Dar al-Safwah. [In Arabic]
- Tārīkh-i Sīstān* [The history of Sīstān]. (۱۳۶۶ Sh./۱۹۸۷). M. T. Bahar (Ed.). Tehran: Padideh-ye Khavar. [In Persian]
- Tzanakis, M. (۲۰۱۱). Bourdieu's social reproduction thesis and the role of cultural capital in educational attainment: A critical review of key empirical studies. *Educate*, ۹۰-۷۶, (۱)۱۱.
- Van Ess, J. (۱۳۹۷ Sh./۲۰۱۸). *Kalām va jāmi'ah dar sadah-hā-yi duvvum va sivvum-i hijrī* [Theology and society in the second and third centuries AH] (F. Banki & A. A. Heidari, Trans.; S. M. R. Beheshti, Ed.; Vol. ۱). Qom: University of Religions and Denominations. [In Persian]



The scope of the trials in the personal life of Imam Riḍā (PBUH)*

Ali Safaeinia ¹ Yahya Mirhoseini ² Mohammadmehdi Kheibar ³

Ali Mohammad Mirjalili ⁴

* We dedicate this writing to the martyrs of the Dena Naval Group—those who endured the ordeal of fire, injury, and drowning. While Imam Riḍā (peace be upon him) taught patience and perseverance in the depths of estrangement, slander, reproach, and poisoning, these men applied that same lesson in the heart of the ocean, in their victimhood. These men, proved that tribulation is not a sign of God’s wrath, but rather an indication of a servant’s worthiness. Imam Riḍā through patience, and the martyrs of Dena through sacrifice, both responded to the test with riḍā (contentment). For them, affliction was not the end of the path; it was the beginning of immortality.

1. MA, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, Meybod University, Meybod, Iran: Ali9658991@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, Meybod University, Meybod, Iran(Corresponding Author):Mirhoseini@meybod.ac.ir

3. Ph.D, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, Meybod University, Meybod, Iran: kheibarmohammadmehdi@yahoo.com

4. Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, Meybod University, Meybod, Iran: Almirjalili@meybod.ac.ir

Article Info

Abstract

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
July 23, 2024

In Revised Form:
September 24, 2024

Accepted:
October 12, 2024

Published Online:
May 05, 2026

Divine trials and afflictions are among the inevitable realities of human life. Hence, the prophets and awliyā’ Allāh, as the chosen ones of God, are not and have not been exempt from this immutable divine tradition. In Shia doctrine, the prophet Muḥammad and the Ahl al-Bayt are introduced as exceptional models for religious upbringing. For the Shia, the Imam is the exemplary and perfect human being, a model in every respect, and is endowed with infallibility (‘iṣma) and divine protection. Consequently, by adhering to the conduct of their leaders in similar situations—particularly during trials and hardships—the followers can learn from their Imams and apply these lessons in their own lives, thereby attaining desired perfection. Therefore, the manner in which the guiding Imams faced the afflictions encountered in their lives requires careful analysis and methodological study. This research endeavors to provide an appropriate model for coping with hardships and trials by examining the conduct and method of the eighth Imam in facing personal afflictions and difficulties. The imprisonment of his father and the consequent deprivation of his presence, the disobedience of certain relatives, false accusations—including the pursuit of power and the practice of sorcery and magic—the accusation of bringing ill omen and causing drought, remaining childless until the age of forty, and the imposition of restrictions

Cite this The Author (s): Safaeinia, A; Mirhoseini, Y; Kheibar, M; Mirjalili, AM (2026). The scope of the trials in the personal life of Imam Riḍā (PBUH): Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 14, Issue 1, Spring 2026, Serial Number 53 – (187- 213)-

[DOI:10.22034/farzv.2024.469448.2024](https://doi.org/10.22034/farzv.2024.469448.2024)



(ḥaṣr) and lack of freedom of action, were among the personal trials in the life of Imam Riḍā. Finally, the Imam's strategies for confronting the aforementioned afflictions have been indicated.

Keywords:

Affliction, Suffering, Trial, Imam Riḍā, Sirah of the Ahl al-Bayt

Introduction

In Islam, it is emphasized that all human beings are subject to divine trials. These trials are particularly intricate and formidable for religious leaders, as they serve to manifest their station and dignity. Furthermore, the successful navigation of divine trials by religious leaders provides a model for their followers' conduct in life. Consequently, examining the lives of religious leaders through the lens of divine trials and their responses to them holds significant educational value and is of great importance.

Methods

The present research is based on analytical-descriptive method, with the help of library sources, in order to identify the trials of Imam Riḍā within the scope of his personal life and to ascertain his manner of confronting them.

Discussion and conclusion

Following this general introduction, the present article focuses on the life of the eighth Imam of the Shia, 'Alī ibn Mūsā, known as Imam Riḍā (peace be upon him). His lifetime (148–203 AH / 765–818 CE), and particularly the period of his Imamate, constituted a unique era. Notably, during the second phase of 'Ab-bāsīd rule—and following the Arab-centric policies of the Umayyad Caliphate as well as the Muslims' growing acquaintance with Persian and Hellenic cultures—favorable conditions emerged. On one side, non-Islamic religions actively propagated their doctrines and beliefs; on the other hand, various Islamic sects and schools of thought emerged and devoted themselves to consolidating their theological positions. Additionally, one of the Imam Riḍā's most significant and extensive concerns lay within the intra-religious front, as even the Imāmī Shia had fallen into disarray and fragmented into numerous factions and currents. In other words, during Imam Riḍā's lifetime, the Shia were experiencing a state of maximal divergence. On the one hand, disagreements over identifying the new Imam following the martyrdom of the previous Imam had given rise to factions

such as the Faḥḥiyya, Ismā'īliyya, and Wāqifa. On the other hand, various extremist (ghuluw) and delegationist (tafwīd) ideas had attracted groups of Shia toward themselves. Undoubtedly, the most significant event in the Imam's life was the offer of the succession to the caliphate (wilāyat al-'ahd) by al-Māmūn and the Imam's compelled acceptance of it.

Divine trials concerning religious leaders can be classified into three categories: "personal," "socio-political," and "those related to the Preaching of religion." This research endeavors to provide an appropriate model for coping with hardships and trials by examining the conduct and method of the eighth Imam in facing personal afflictions and difficulties. The major personal afflictions of Imam Riḍā are as follows:

1. Perhaps the earliest suffering and trial experienced by Imam Riḍā was the imprisonment of his father, Mūsā ibn Ja'far. A significant portion of Imam Kāzīm's noble life was spent in captivity. On the second occasion, this imprisonment lasted four years and ultimately led to martyrdom. During this period, Imam Riḍā was deprived of the physical presence of his father. In response to his father's imprisonment, Imam Riḍā adopted the strategy of "beautiful patience" (ṣabr jamīl).

2. Another affliction and hardship endured by Imam Riḍā was the disobedience of a number of his brothers, who refused to follow the testament (waṣiyya) of Mūsā ibn Ja'far acknowledging the Imam's succession. In other words, these individuals joined Wāqifa movement. Regarding the cause of their deviation, some scholars have pointed to a combination of factors, including traces of extremism (ghuluww), taqiyya, the non-designation of the succeeding Imam, and the esoteric concept of Mahdism. Others have broadly cited religious doubts. However, in some narrative sources, their self-interest and greed are mentioned as contributing factors. The Imam's primary strategy was to endeavor to guide them.

3. Imam Riḍā not having a child until after the age of forty, and the ensuing exploitation of this fact by his opponents, constituted another personal trial. To elaborate, Imam Riḍā had not fathered any child until the year 195 AH, by which time his noble age had surpassed forty and fertility naturally begins to decline. This was while, according to Shia beliefs, on the one hand, the Imam must be free from any disease or defect, including sterility. On the other hand, there must be a child to continue the line of Imamate. This very issue had become a source of concern for the Shia. The delay in the birth of Imam Jawād not only caused anxiety but also provided ammunition for the criticism and reproach of the Imam's opponents, including the Wāqifa. In facing this trial, Imam Riḍā

adopted the strategy of “em-ploying news of the unseen (ikhbār bi al-ghayb) and directing attention to the di-vine tradition (sunnat Allāh).”

4. The circulation of false accusations throughout society constituted another severe trial for the Imam. For instance, after the ‘Abbāsīd caliph al-Māmūn appointed Imam Riḍā as his crown prince (walī al-‘ahd), a period of drought occurred in the city of Marv. At that time, some of the Imam’s opponents and those close to al-Māmūn began to utter baseless statements, attributing the drought to the Imam’s ill omen. In response to the “accusation of bringing bad luck and attributing the drought” to himself, the Imam adopted the strategy of “directing attention to a true dream (ru’yā ṣādiqa) and performing the prayer for rain (ṣalāt al-iṣtisqā’).” As a re-sult of the subsequent rainfall and the end of the drought, the false accusation and rumor ultimately led to the manifestation of the Imam’s spiritual station.

5. Another affliction and trial endured by Imam Riḍā was the accusation of seeking power. Some affiliated with the ‘Abbāsīds, by raising the allegation of resorting to sorcery and magic, held such beliefs against the Imam. In response, the Imam adopted the strategy of “clarification and providing a rebuttal.”

6. Another trial was “the imposition of restrictions (ḥaṣr) and the lack of freedom of action by al-Māmūn.” To elaborate, one of the strategies employed by the ‘Abbāsīd caliphs to control the Shia Imams was to impose limitations on the communication between the Imams and their followers. Contrary to the common assumption that Imam Riḍā enjoyed complete freedom of action after becoming crown prince, there exist reports indicating otherwise, and the Imam himself alluded to his lack of freedom. For instance, when the Imam emerged victorious in scholarly debates and the people gained deeper insight into his character, al-Māmūn felt threatened and ordered his chamberlain, Muḥammad ibn ‘Amr al-Ṭūsī, to prevent people from attending the Imam’s debates. In another instance, after being summoned to Marv by the ‘Abbāsīd government, the Imam was separated from his family. On that occasion, while bidding farewell, the Imam instructed his family to weep for him and emphasized that there would be no return from this journey. Regarding this trial, the Imam chose the strategy of “clarification and em-ploying supplication (du‘ā).”



گسترهٔ ابیات زندگی شخصی امام رضا (علیه السلام) *

علی صفایی نیا^۱، یحیی میرحسینی^۲، محمدمهدی خیبر^۳، علی محمد میرجلیلی^۴

* این نوشتار را به «شهادای ناوگروه دنا» پیشکش می‌کنیم؛ آنان که ابتلای آتش، زخم و غرقاب را تجربه کردند. اگر امام رضا(ع) در اوج غربت، تهمت، ملامت و مسمومیت، صبر و استقامت را درس دادند، این مردان در دل اقیانوس و در مظلومیت، آن را به کار بستند. این مردان ثابت کردند که ابتلا نه نشان خشم خدا، که نشانه لیاقت بنده است. امام رضا(ع) با صبر، و شهادای دنا با ایثار، هر دو امتحان را با «رضا» پاسخ دادند. ابتلا برایشان پایان راه نبود؛ آغازی برای جاودانگی بود.

ali9658991@gmail.com

۱. کارشناس ارشد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران:

Mirhoseini@meybod.ac.ir

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران (نویسنده مسئول):

kheibarmohammadmehdi@yahoo.com

۳. دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران:

almirjalili@meybod.ac.ir

۴. استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران:

چکیده

اطلاعات مقاله

ابتلائیات و آزمایش‌های الهی که به‌مثابه روشی تربیتی محسوب می‌شود، از جمله مسائل گریزناپذیر زندگی است. پیامبران و اولیای الهی که برگزیدگان خدای اند، از این سنت مسلم الهی برکنار نبوده‌اند و نیستند. در دین مبین اسلام، رسول خدا ﷺ به نص قرآن و همچنین اهل بیت (علیهم السلام) به نص پیامبر ﷺ، الگوهای ویژه در تربیت دینی معرفی شده‌اند. «امام» برای شیعیان، انسان نمونه و کامل و از هر منظر، الگو بوده و از عصمت و حمایت الهی برخوردار است. از همین رو پیروان در صورت پایبندی به شیوهٔ برخورد آن‌ها در موارد مشابه به‌ویژه ابیات و گرفتاری‌های فردی، سیاسی و اجتماعی ائمه (علیهم السلام) می‌توانند از پیشوایان خود درس بگیرند و در زندگی عملی کنند تا به کمال مطلوب نائل آیند. در واقع، شیوهٔ برخورد ائمه هدی (علیهم السلام) با ابیاتاتی که در زندگی‌شان با آن روبه‌رو شده‌اند، نیازمند روش‌شناسی است. تلاش این پژوهش بر آن است تا از رهگذر بررسی سیره و روش امام هشتم (علیه السلام) در مواجهه با ابیاتاتی و مشکلات شخصی، الگوی مناسبی برای مقابله با مشکلات و آزمایش‌ها ارائه دهد. زندانی شدن پدر و محروم شدن از آن، نافرمانی برخی خویشاوندان، دادن نسبت‌های ناروا از جمله قدرت‌طلبی و انجام سحر و جادو، تهمت بدشگونی و پدید آمدن خشکسالی، بچه‌دار نشدن تا پس از ۴۰ سالگی و ایجاد حصر و نبود آزادی عمل، از جمله ابیاتاتی زندگی شخصی امام رضا (علیه السلام) بود. در پایان به شیوه‌های مواجهه حضرت با ابیاتاتی مذکور اشاره رفته است.

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۰۵/۰۲

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۷/۰۳

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۷/۲۱

تاریخ انتشار:

۱۴۰۵/۰۲/۱۵

ابتلا، رنج، آزمایش، امام رضا (علیه السلام)، سیرهٔ اهل بیت (علیهم السلام).

کلیدواژه‌ها

استناد: صفایی نیا، علی؛ میرحسینی، یحیی؛ خیبر، محمدمهدی؛ میرجلیلی، علی محمد: (۱۴۰۵). گسترهٔ ابیات زندگی شخصی امام رضا (علیه السلام). فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۴، شماره ۱، بهار ۱۴۰۵، شماره پیاپی ۵۳ - (۱۸۷-۲۱۳).

DOI:10.22034/farz.2024.469448.2024



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

۱. مقدمه

از منظر شیعیان امامی مذهب، هر یک از ائمه (علیهم‌السلام) پیشوا و راهنمای تمام بشریت اند و آموزه‌های آنان می‌تواند برای تمامی زمان‌ها، هادی و راهگشا باشد. در فرهنگ شیعه اثناعشری، «امام» مورد تأیید خداوند متعال بوده، از عصمت و حمایت الهی برخوردار است؛ بر همین اساس، امامان (علیهم‌السلام) انسان نمونه و کامل بوده و از هر منظر، الگو و سرمشق هستند (برای نمونه سخن سیدالشهداء، ر.ک: ابومخنف، ۱۴۱۷ ق: ۱۷۲). به همین دلیل، رفتار و منش آن بزرگواران می‌تواند برای پیروان حجت باشد و راهگشای خوبی برای سعادت و خوشبختی جوامع انسانی تلقی شود.

به علاوه، به دلیل امتیازات و ویژگی‌های خاصی که در شیوه برخورد آنان با آزمایش‌های الهی وجود دارد، پیروان در صورت پایبندی به شیوه برخورد آن‌ها در موارد مشابه، به ویژه ابتلائات و گرفتاری‌های فردی، سیاسی و اجتماعی می‌توانند از پیشوایان خود درس بگیرند و آن‌ها را در زندگی اجرا کنند تا به کمال مطلوب برسند و بدون هیچ انحرافی در مسیر حقیقی تربیت قرار گیرند.

۱-۱. مسئله پژوهش

دوران زندگانی امام رضا (علیه‌السلام) (۱۴۸-۲۰۳ ق) به خصوص برهه امامت ایشان عصر ویژه‌ای بود. از سویی ادیان و فرقه‌های متعدد ظهور و بروز کرده بود. توضیح آنکه در دوره دوم حکومت عباسیان و با گذر از عرب‌گرایی حکومت بنی‌امیه و همچنین آشنایی مسلمین با فرهنگ‌های ایران و یونان، شرایط مساعدی پدید آمد تا از یک سو، ادیان غیراسلامی به ترویج آرا و عقاید خود همت گمارده و از سوی دیگر، فرق و مذاهب اسلامی متفاوتی سربرآورده و به تقویت اندیشه‌های کلامی خود مشغول شوند (برای نمونه‌ای از گزارش تلاش‌های حضرت در این دو جبهه، ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۱۵۴-۲۰۴). همچنین آثاری که تنها عنوان آن‌ها برای ما به یادگار مانده است همچون «مجالس الرضا مع اهل الادیان» و «کتاب مناظرات علی بن موسی الرضا» قابل توجه‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷ ق: ۳۷، ۵۷، ۲۴۴).

افزون بر کارویژه حضرت در جبهه برون‌دینی و درون‌دینی، یکی از مشغله‌های مهم و پردامنه آن حضرت در جبهه درون‌مذهبی بود؛ چه آنکه شیعیان امامی نیز دچار تشتت و به فرقه‌ها و جریان‌های زیادی منشعب شده بودند. به عبارتی در زمان زندگانی حضرت رضا (علیه‌السلام) شیعیان در واگرایی حد اکثری به سر می‌بردند. از یک سو، اختلاف آنان در شناخت امام جدید پس از شهادت امام پیشین، فرقه‌هایی چون فطحیه، اسماعیلیه و واقفه را به وجود آورده بود و از سوی دیگر

اندیشه‌های متعدد غلو و تفویض، گروه‌هایی از شیعیان را به سمت خود جذب می‌کرد(ن.ک: میرحسینی، ۱۳۹۲).

اما بی‌شک مهم‌ترین اتفاق دوران زندگانی امام، پیشنهاد ولایت‌عهدی و اجبار به قبول آن بود. هنگامی که مأمون و کارگزارانش فضل و حسن فرزندان سهل، چند مرتبه ولایت‌عهدی را به امام (علیه السلام) پیشنهاد کردند و هر مرتبه با پاسخ منفی حضرت مواجه می‌شدند، به تهدید حضرت روی آوردند. به همین دلیل مأمون با استفاده از وصیت خلیفه دوم، عمر بن خطاب درباره شورای شش نفره مبنی بر قتل هر کس که با تصمیمات خلیفه مخالف باشد، امام رضا (علیه السلام) را به قتل تهدید کرد: «فَبِاللَّهِ أَقْسِمُ لَنْ قَبِلْتَ وَلايَةَ الْعَهْدِ وَ إِنْ أَجْبَرْتُكَ عَلَى ذَلِكَ فَإِنْ فَعَلْتَ وَ إِنْ صَرَبْتُ عَنْكَ» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۴: ۳۶۳). دعا‌های به یادگار مانده از آن حضرت نیز این اجبار را نشان می‌دهد: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ قَدْ نَهَيْتَنِي عَنِ الْإِلْفَاءِ بِيَدِي إِلَى التَّهْلُكَةِ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۹-۲۰)؛ خداوند، مرا از اینکه خود را با دست خود به هلاکت بیندازم، باز داشته‌ای، او (مأمون) من را مجبور کرده به نحوی که اگر ولایت‌عهدی‌اش را قبول نکنم، در خطر کشته شدن قرار می‌گیرم، من نیز همان‌طور که یوسف (علیه السلام) و دانیال نبی (علیه السلام) مجبور به قبول ولایت و حاکمیت از ظالم زمان خود شدند، [به این کار] اجبار شده‌ام.

پس از مقدمات فوق، باید گفت امام علی بن موسی الرضا (علیه السلام) به واسطه شرایط خاص زمانه‌شان، با ابتلائات متنوعی مواجه بودند که می‌توان آن را در سه دسته «ابتلائات شخصی»، «ابتلائات سیاسی اجتماعی» و «ابتلائات مرتبط با مقام امامت» دسته‌بندی و مصادیق مختلف را در آن جایابی کرد. صد البته امکان همپوشانی برخی از گزاره‌ها وجود دارد و آنچه نمود بیشتری نسبت به بقیه داشته، طبقه‌بندی شده است.

در دسته «ابتلائات سیاسی اجتماعی» باید به این موارد اشاره کرد: پیشنهاد ولایت‌عهدی و مسائل مرتبط با آن، تلاش برای ترور و حذف فیزیکی ناشی از عوامل سیاسی، تلاش برای خدشه‌دار کردن وجهه علمی و اجتماعی، از مهم‌ترین «ابتلائات سیاسی اجتماعی امام رضا (علیه السلام)» بود. از سوی دیگر، «مجادلات کلامی با فرق شیعی از جمله زیدیه، اسماعیلیه، فطحیه و به‌ویژه واقفیه به‌خصوص در مسئله امامت، ادعای ترک تقیه و اظهار علنی امامت، اختلافات گسترده میان گروه‌های قطعیه مثل بدگویی‌ها به یونس بن عبدالرحمان، دشمنی‌های ناصبه، تخریب چهره مذهب از سوی غلات و ... از جمله مهم‌ترین آزمایش‌های حضرت در ارتباط با مقام امامت‌شان بود(ن.ک: صفایی‌نیا، ۱۴۰۲). در این نوشتار، سعی شده است با تمرکز بر رنج‌ها و ابتلائات زندگانی شخصی آن حضرت، سیره و روش امام هشتم (علیه السلام) در مواجهه با این ابتلائات شناسایی و

الگوی مناسب مقابله با مشکلات ارائه شود.

۱-۲. اهداف، ضرورت و روش تحقیق

هدف از اجرای پژوهش، بررسی تاریخی و تحلیلی ابتلائات و مشکلات زندگانی امام رضا (علیه السلام) در بُعد فردی و نحوه رسیدگی‌ها و نحوه تعامل و برخورد‌های امام رضا (علیه السلام) با این اتفاقات است. به عبارت دیگر تلاش می‌شود با این پژوهش، از منظر ابتلائات به زندگانی ثامن الحجج (علیه السلام) نگرینسته شود و تمامی موارد احصا و دسته‌بندی شود. البته صرفاً بر ابتلائات زندگانی شخصی تمرکز یافته و دیگر ابعاد آن به پژوهش‌های دیگر احاله شده است.

در باره کاربرد نتایج باید گفت افزون بر ارائه خوانشی متفاوت از زندگانی امام رضا (علیه السلام) که می‌تواند در سیره پژوهی اهل بیت (علیهم السلام) سودمند افتد (نتیجه نظری)، فایده و نتیجه عملی نیز دارد؛ وقتی ابتلائات فراوان و بسیار سخت زندگی امام رضا (علیه السلام) مورد توجه قرار گیرد، شیعیان نیز بیشتر به این نکته رهنمون خواهند شد که دنیا، سرای بلا و دار ابتلاست و در مسئله مورد آزمون الهی واقع شدن، حتی ائمه (علیهم السلام) نیز از این قاعده کلی مبرا نیستند. در مرحله بعد تمرکز بر آزمایش‌ها و سختی‌ها، این بهره و نتیجه را به همراه خواهد آورد که چگونه باید با التفات به دین و معنویت، بهترین واکنش‌ها و برخوردها را به مصائب شخصی و گرفتاری‌ها و توطئه‌های دیگران داشت.

۱-۳. پیشینه تحقیق

در باره زندگانی امام رضا (علیه السلام)، کتب و مقالات متعددی به زیور طبع آراسته و همایش‌های متعددی نیز برگزار شده است؛ اما تا جایی که نگارندگان اطلاع دارند، اثری که در آن بر موضوع ابتلائات و آزمایش‌های شخصی امام رضا (علیه السلام) تمرکز و آن‌ها را گونه‌شناسی کرده باشد، منتشر نشده است. با وجود این، در آثار زیر، به برخی زوایای زندگی و مشکلاتی که آن بزرگوار با آن‌ها روبه‌رو بوده، اشاره شده است:

۱. غفاری، محسن (۱۳۸۱). پاره‌ای از بهشت: از غربت مظلومانه تا شهادت غریبانه، تهران: پیام آزادی. در این اثر که با هدف تبلیغی ترویجی نوشته شده است، پس از شرح مختصری از زندگی‌نامه امام، احادیث و روایات متعدد و حکایت‌هایی از سیره عملی آن حضرت در ارتباط با موضوعات و مسائل مختلف، گرد آمده است؛ از جمله: در برابر متکبران با غرور و تکبر برخورد کنید، مردم را مسخره نکنید، پذیرایی میزبان مایه افتخار مهمان نیست، با نفس شیطانی

خود مبارزه کنید، با خردمندان و کریمان دوستی کنید، برای پدر و مادر خود دعا کنید و صدقه بدهید. چنان که مشخص است هدف این کتاب با مسئله محوری این پژوهش تفاوت دارد.

۲. شوبکلای، مسلم (۱۳۸۸). غربت‌های امام رضا (علیه السلام). در این اثر، وصف غریب الغریب حضرت، مورد توجه قرار گرفته و بر مسئله ولایت عهدی و درگیری با واقفیه تمرکز شده که در این دو مسئله نیز تمام جوانب کاویده نشده و با مسئله محوری این پژوهش متفاوت است.

۳. خان محمدی و انواری (۱۳۹۹). تحلیل کنش‌های متظاهران مأمون در مواجهه با امام رضا علیه السلام. در این اثر به برخی ابتلائات البته از منظر دستگاه خلافت از جمله حذف نمادین آثار، دعوت امام به مرو، تضعیف جایگاه اجتماعی و علمی آن حضرت اشاره رفته است.

۴. جعفریان (۱۳۶۸). اسوه‌های بشریت (۸) امام رضا (علیه السلام). در این مقاله به صورت عام به اسوه بودن امام اشاره رفته است و به صورت خاص، بر ابتلائات تمرکز نشده است؛ بنابراین در تمامی آثار فوق، آنچه مورد تدقیق قرار گرفته با هدف اصلی این نوشتار متفاوت است.

۲. ابتلاء

واژه «اِبتِلاء» از ریشه (ب/ل/و یا ب/ل/ی) به معنای آزمایش است (خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۳۳۹؛ صاحب، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰: ۳۵۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۹۲) که می‌تواند در طاعت یا معصیت باشد (ابوهلال عسکری، ۱۴۰۰ق: ۲۱۰). دیگر معنای این ریشه، به مفاهیمی همچون کهنگی، خستگی و فرسودگی مرتبط است و برخی بر این باورند که ابتلائات به دلیل همراهی‌شان با خستگی و فرسودگی، در این معنا به کار رفته است (راغب، ۱۴۱۲ق: ۱۴۵). برخی دیگر با هدف رسیدن به وجه جامع معنایی، (ب/ل/و) را به معنای ایجاد تحوّل، یعنی تغییر و دگرگونی برای رسیدن به نتیجه مد نظر دانسته و معتقدند این گوهر معنایی، بدون هیچ تکلفی بر تمام موارد و مصادیق برگرفته از این ریشه صدق می‌کند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱: ۳۳۵). این در حالی است که زبان‌شناسان تاریخی، بلاء در معنای فرسودگی، کهنگی و پیر شدن را دیگر زبان‌های سامی همچون آرامی، عبری و سریانی نشان داده‌اند (مشکور، ۱۳۵۷، ج ۱: ۸۴؛ ۱۱۵: Gesenius, 1939)، اما بلاء به معنای تلاش کردن، محک زدن و اثبات کردن، تنها در زبان عربی به کار رفته است (Zammit, 2002: 101).

در ادامه تلاش لغت‌شناسان مسلمان و در خصوص برشمردن تفاوت بین واژه «اِبتِلاء» با دیگر صیغه‌های برگرفته از این ریشه، این دیدگاه مطرح شده است که در «اِبتِلاء»، بر صدور فعل از

سوی فاعل که توأم با رضایت، علاقه و هدفی خاص است، تأکید می‌شود. این ویژگی ابتلاء حاکی از نگاه از بالا به پایین (نگاه خداوند به بنده) است که از یک سو، خداوند با مبتلا کردن فرد به بلاء، در پی آشکار ساختن میزان رضایت‌مندی بنده در فرمان‌برداری از دستورهای الهی در شرایطی غیرعادی است و دیگر اینکه سنت ابتلاء از سوی خداوند، با حکمتی خاص و هدفی معین صورت می‌گیرد. کاربرد واژگان ریشه «ابتلاء» در آیاتی مانند «وَ إِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ» (بقره، ۱۲۴)؛ «فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ» (فجر، ۱۵)؛ «مِنْ نُّطْقَةٍ مِنْ أَشْجَاجٍ يَتَّبِعُهُ» (انسان، ۲)؛ «هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ» (احزاب، ۱۱) و «وَ ابْتَلُوا أَيْتَامِي» (نساء، ۶) مستند این ادعاست (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱: ۳۳۷).

مشتقات واژه (ب / ل / و) در قرآن کریم ۳۸ بار به کار رفته که در مواردی با صفات «بَلَاءٌ عَظِيمٌ»، «بَلَاءٌ حَسَنًا»، «بَلَاءٌ مَبِينٌ» همراه بوده است (ر.ک: بقره، ۴۹؛ انفال، ۱۷؛ دخان، ۳۳). خداوند در آیه «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ وَ بَشِيرِ الصَّابِرِينَ» (بقره، ۱۵۵) به معنی حتماً حتماً با مشکلات امنیتی و اقتصادی مختصری امتحانتان می‌کنیم و نیز با ضررهای مالی و جانی و زراعی. البته به اهل صبر مژده بده؛ موارد کلی ابتلائات را مطرح کرده است.

طبق آیه «لَنَبْلُوَنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ... وَ إِن تَصْبِرُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ» (آل عمران، ۱۸۶) که به معنی حتماً با مال و جان تان امتحان و آزمایش می‌شوید و از جنگ روانی شدید یهودی‌ها و بت‌پرست‌ها حتماً حرف‌های دل‌آزار و رنج‌آوری می‌شنوید، ولی اگر صبوری کنید و مراقب رفتار تان باشید، این نشانه اراده قوی است. خداوند راهبرد رهایی از ابتلائات را در دو چیز منحصر کرده است: «صبر» و «تقوا»؛ اگر چه در آیات متعددی که بحث ابتلاء وجود دارد، بر عامل «صبر» تأکید بیشتری شده است: «فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ... وَ اللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ» (بقره، ۲۴۹) یعنی طالوت همین که با لشکریانش راه افتاد، این‌طور هشدار داد: «خدا با نهر آبی امتحانتان می‌کند... بله، خدا در کنار اهل صبر است. الفاظ «اِحْتِبَارٌ»، «امْتِحَانٌ»، «تَجْرِبَةٌ» و «فِتْنَةٌ» را می‌توان مترادف با ابتلاء دانست (صینی، ۱۴۱۴ ق: ۲).

۲-۱. گستره ابتلائات و لزوم آن برای ائمه (علیهم‌السلام)

ابتدا باید این بحث را مطرح کرد که هدف از سنت ابتلاء، آزمودن انسان‌ها و تفکیک انسان‌های خوب و بد از همدیگر «وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ» (مائده، ۴۸) و در پاره‌ای از موارد به جهت توبه و بازگشت به درگاه الهی است: «وَ بَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَ السَّيِّئَاتِ

لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (اعراف، ۱۶۸). گسترهٔ ابتلا نیز شامل تمام تکالیف الهی اعم از جسمی و روحی، مالی و جانی، سخت و آسان است. این نکات در آیات قرآنی به صراحت مورد تأکید قرار گرفته است: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَ نَبَلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً» (انبیاء، ۳۵).

در یک تعریف کلی از محدودهٔ ابتلاء باید گفت، همهٔ عواملی را که حرکت فرد حق پرست در مسیر یکتاپرستی دست خوش تغییر کند، اعم از اینکه حرکت او را دچار کنده یا توقف یا انحراف کند، می‌تواند مشمول سنت ابتلاء قرار گیرد. از جمله این موارد می‌توان به آیهٔ «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَ الْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ» (بقره، ۱۵۵) استناد کرد.

سنت ابتلاء گاه با مسرت و سرور توأم است تا اندازهٔ سپاسگزاری و شکر انسان‌ها سنجیده شود و در مواردی نیز با ضررها و زیان‌هایی همراه است تا پایداری و صبر آن‌ها مورد آزمایش قرار داده شود: «وَبَلَّوْنَا لَهُمُ بِالْحَسَنَاتِ وَ السَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (اعراف، ۱۶۸). پس می‌توان گفت ابتلاء هم بوسیلهٔ حسنات (خیر) و هم به وسیلهٔ سیئات (شر) انجام می‌شود: «وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً» (انبیاء، ۳۵).

نکتهٔ دومی که باید مطرح کرد اینکه آیا فقط مردم عادی به سنت ابتلاء دچار می‌شوند یا اینکه پیامبران و اولیای الهی نیز به سنت ابتلاء دچار می‌شوند؟ در پاسخ باید گفت از آنجا که امام معصوم (علیه السلام)، مسئول و مربی بشر است، او نیز باید آزمایش شود و به گرفتاری‌ها مبتلا شود تا بتواند سرمشق و الگوی مردم باشد. افزون بر آن باید به ابتلائاتی اشاره کرد که خاص پیامبران و امامان معصوم (علیهم السلام) بوده است بدون اینکه برای عامهٔ مردم، ابتلاء محسوب شود.

پس گرچه مقام امامت، اعطایی است ولی برای اینکه خدای متعال این مقام را به کسی اعطا کند باید دارای ظرفیت و توانایی تحمل این مقام باشد. برای رسیدن به این مقام و هر مقام مهمی همیشه از طرف خداوند، افراد مورد امتحان و ابتلا قرار می‌گیرند و اهل بیت (علیهم السلام) نیز از این قاعده مجزا نبوده‌اند. پس برای رسیدن به چنین مقام مهمی، دایم اهل بیت (علیهم السلام) و انبیا (علیهم السلام) در معرض امتحان و ابتلا بوده و خواهند بود. امامت قرآنی نیز مقام والایی است که فقط بعضی از پیامبران به این جایگاه دست یافته‌اند؛ به همین دلیل در آیهٔ ۲۴ سورهٔ مبارکه سجده از واژهٔ «منهم» استفاده شده است: «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَ كَانُوا بآيَاتِنَا يَوْفُونَ»؛ همان‌طور که حضرت ابراهیم (علیه السلام) با وجود اینکه مقام نبوت را داشت، پس از آزمایش‌هایی که سربلند از آن‌ها بیرون آمده بود، به مقام امامت رسید: «وَ إِذِ ابْتُلِيَ إِبْرَاهِيمُ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره، ۱۲۴).

نکته مهم دیگر آنکه، سنت ابتلاء با شیوه‌ها و ابزارهای مختلفی به منصفه ظهور می‌رسد؛ از آیه ۱۵۵ سوره مبارکه بقره می‌توان فهمید که خداوند متعال به وسیله مشکلاتی که در زمینه‌های مالی و جانی و کشاورزی قرار داده است، انسان‌ها را مورد آزمایش قرار می‌دهد: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ».

۲-۲. ابتلائات زندگانی شخصی حضرت رضا (علیه السلام)

ابتلائات و رنج‌هایی که امام رضا (علیه السلام) در طول دوره زندگانی خود با آن مواجه بودند به چند محور قابل تقسیم و انفکاک است؛ دسته اول، ابتلائاتی که به زندگانی شخصی امام مرتبط است؛ بخش دوم، محور ابتلائات سیاسی اجتماعی است که به واسطه وقایعی همچون ولایت‌عهدی، با آن روبه‌رو بودند. دسته آخر، محور ابتلائات مرتبط با مقام امامت است که شیعیان غیرمعتقد به ایشان همچون زیدیه، فطحیه، اسماعیلیه، واقفه و غلات به وجود آورده بودند. از آنجا که پرداختن به تمامی موارد فوق از حوصله و ظرفیت این نوشتار خارج است، تنها بر دسته اول یعنی ابتلائات زندگانی شخصی آن حضرت تمرکز شده که در محافل علمی نیز کمتر بدان پرداخته شده است.

۲-۲-۱. به زندان افکندن پدر و محروم شدن از آن

شاید بتوان گفت نخستین رنج و ابتلای ثامن الحجج (علیه السلام)، اسارت پدر، حضرت موسی بن جعفر (علیه السلام) بود. بخش زیادی از عمر شریف امام کاظم (علیه السلام) در زندان سپری شد؛ ایشان دو دفعه به دست هارون الرشید به زندان افکنده شد که دفعه دوم آن از سال ۱۷۹ ق تا ۱۸۳ ق؛ یعنی چهار سال به طول انجامید و نهایت به شهادت آن حضرت منجر شد؛ البته درباره مرتبه اول اسارت، مدت زمان مشخصی تعیین نشده است (جعفریان، ۱۳۸۱: ۳۹۳). بدین وسیله، امام رضا (علیه السلام) از درک حضور فیزیکی پدر خویش، محروم بودند.

در همین باره محمد بن فضل، گوید: «ابوالحسن رضا (علیه السلام) را دیدم، در عرفات ایستاده و دعا می‌کرد. سپس سرش را به زیر افکند. علت این کار را پرسیدم؟ فرمود: به برامکه نفرین می‌کردم که سبب قتل پدرم شدند. خداوند امروز دعای مرا درباره آن‌ها مستجاب خواهد کرد». ابن فضل در ادامه روایت به این نکته اشاره کرد که چیزی نگذشت که در همان سال، هارون بر آن‌ها خشم گرفت و تارومارشان کرد (طبری آملی: ۱۹۳).

۲-۲-۲. نافرمانی برخی خویشاوندان

پیش از بحث در این باره، شایسته است به گفت‌وگوی ابواسحاق ابراهیم بن اسحاق حربی، عالم و محدث حنبلی خراسانی الاصل ساکن بغداد (د. ۲۸۵ ق) با مخاطبانش درباره «فرد غریب» اشاره شود. او از جمعی این سوال را جویا می‌شود که شما در این زمان، چه کسی را غریب ارزیابی می‌کنید؟ ابراهیم حربی چند پاسخ می‌شنود از جمله اینکه «کسی که از وطن خود، به دور افتاده باشد» یا «کسی که دوستان، رهایش کرده باشند». اما ابراهیم، شخص غریب را کسی معرفی می‌کند که میان گروهی صالح زندگی کرده، آنان را به معروف دعوت کند، اما مورد آزار و اذیت واقع شود و هرگاه آنان را از منکری، بر حذر دارد، انجامش می‌دهند و چنانچه از امورات دنیوی چیزی بخواهد، از او دریغ می‌دارند تا آنکه جان دهد و رهایش کنند (ابن ابی یعلی، ج ۱: ۸۹).

در همین باره، از دیگر ابتلائات و رنج‌های حضرت رضا (علیه السلام)، نافرمانی تعدادی از برادران خود در عدم تبعیت از وصیت موسی بن جعفر (علیه السلام) در پذیرش امامت ایشان است؛ به عبارت دیگر پیوستن این افراد به جریان وقف و واقفیه بود. در معنای عام، واقفیه نام هر جماعتی است که بر امامت یکی از ائمه برخلاف رأی اکثریت، توقف کند^۱ اما در معنای خاص، واقفیه نام فرقه‌ای است که منکر رحلت امام کاظم (علیه السلام) شده، در امامت آن حضرت متوقف شدند و رهبری دینی امام رضا (علیه السلام) را به عنوان امام بعدی نپذیرفتند (ن. ک: نوبختی، ۱۴۰۴ ق: ۸۱؛ اشعری، ۱۴۰۰ ق: ۲۸-۲۹)^۲.

دربارهٔ علت گمراهی آن‌ها، برخی محققان مجموعه‌ای از عوامل مانند وجود رگه‌هایی از غلو، غلبه شرایط تقیه، معرفی نشدن امام بعدی و مفهوم رازآلود مهدویت (جعفریان، ۱۳۶۸: ۲۴-۲۵) و برخی به صورت کلی شبهات مذهبی را دخیل دانسته‌اند (بهبودی، ۱۳۷۰: ۵۲)، اما در برخی منابع روایی به منفعت‌طلبی و سودجویی آن‌ها اشاره رفته است (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۱۱۳-۱۱۴؛ طبرسی: ۳۱۴). در هر حال، روایتی از امام رضا (علیه السلام) وجود دارد که علت انحراف تعدادی از خویشاوندان خود را مشکلات مالی (تنگدستی و مقروض بودن آنان) دانستند که ابتدا به غلام خود دستور دادند تا میزان دین آن‌ها را محاسبه کند و بپردازد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۳۱۸). علاوه بر آن، امام سوگند یاد کردند که مواسات و نیکی در حق آنان را فراموش نخواهند کرد (همان: ۳۱۸-۳۱۹).

۱. به‌عنوان نمونه نوبختی، «سرحوبیه» را واقفیان بر حسین بن علی (علیه السلام) می‌داند (نوبختی، ۱۴۰۴ ق: ۵۴) و یا کشی، درباره «عنیه بن مصعب ناووسی» می‌نویسد: «واقفی علی ابی عبدالله (علیه السلام)» (کشی، ۱۳۴۸: ۳۶۵).

۲. «موسویه»، «مفضلیه» و «مطپوره» نام‌های دیگر این فرقه است (سبحانی، ج ۷: ۵۵) برای اطلاع بیشتر رک: بیوکارا، ۱۳۸۲: ۱۶۴-۱۹۵).

نیکی امام در حق آنان کارگر نیفتاد و حضرت از آخرین حربه خود یعنی دعا استفاده کردند، فرمودند: «أَمَّا أَنِّي يَا إِخْوَتِي فَحَرِيصٌ عَلَى مَسْرَتِكُمْ اللَّهُ يَعْلَمُ اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتُ تَعْلَمُ أَنِّي أُحِبُّ صَلَاحَهُمْ وَأَنِّي بَارٌّ بِهِمْ وَأَصِلُّ لَهُمْ زَفِيقٌ عَلَيْهِمْ أُغْنِي بِأُمُورِهِمْ لَيْلًا وَنَهَارًا فَأَجْزِنِي بِهِ خَيْرًا وَإِنْ كُنْتُ عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ فَأَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ. فَأَجْزِنِي بِهِ مَا أَنَا أَهْلُهُ إِنْ كَانَ شَرًّا فَشَرًّا وَإِنْ كَانَ خَيْرًا فَخَيْرًا اللَّهُمَّ أَصْلِحْ لَهُمْ وَأَصْلِحْ لَهُمْ وَأُحْسَأْ عَنَّا وَعَنْهُمْ الشَّيْطَانَ وَأَعْنِهِمْ عَلَى طَاعَتِكَ وَوَفِّقْهُمْ لِرُشْدِكَ أَمَّا أَنَا يَا أُخِي فَحَرِيصٌ عَلَى مَسْرَتِكُمْ جَاهِدْ عَلَى صَلَاحِكُمْ وَاللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكَيْلٌ^۱» (همان: ۳۱۹).

اما مهم‌ترین نافرمانی خویشاوندان که در دسر عظیمی برای حضرت ایجاد کرد، شورش برادرشان به نام زید بود که با زور شمشیر، قصد داشت حکومت تشکیل دهد. زید در شهر بصره حرکت خود را آغاز کرد و علاوه بر غارت اموال و به آتش کشیدن خانه‌های بنی‌عباس و همفکران آن‌ها، هر آن کس را که لباس سیاه بر تن داشت در آتش می‌افکند (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۸: ۵۳۵). او به واسطه همین آتش افروزی‌ها به «زیدالنار» شهره شد (ابن مسکویه، ۱۳۷۹، ج ۴: ۱۱۸). قابل توجه آنکه شورش زید دقیقاً هم‌زمان با دوره ولایت عهدی امام رضا (علیه السلام) بود و موجب انتقاد مأمون و دیوان سالاران عباسی شد. حضرت در مقابل، شرکت در این شورش را جایز ندانسته (حمیری قمی، ۱۴۱۳ق: ۳۴۶)، زید را سرزنش کردند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۲۳۴). گفت‌وگویی میان زید و امام رضا (علیه السلام) به ثبت آمده که نشان می‌دهد زید چنین پنداشته بود که هر آن کس از نسل حضرت فاطمه (علیها السلام) باشد، عذاب نخواهد شد و هر کاری بخواهد می‌تواند انجام دهد که امام رضا (علیه السلام) به شدت این اندیشه و باور را نقد کردند و آن را به جاهلان کوفی نسبت دادند: «قَالَ لَهُ أَبُو الْحَسَنِ (علیه السلام) يَا زَيْدُ أَعْرَكَ قَوْلُ سَفَلَةِ أَهْلِ الْكُوفَةِ إِنَّ فَاطِمَةَ عَ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَحَرَّمَ اللَّهُ ذَرْبَتَهَا عَلَى النَّارِ ذَلِكَ لِلْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ خَاصَّةً إِنْ كُنْتَ تَرَى أَنَّكَ تَعْصِي اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَتَدْخُلُ الْجَنَّةَ وَمُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عَ أَطَاعَ اللَّهَ وَدَخَلَ الْجَنَّةَ فَأَنْتَ إِذَا أَكْرَمَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَ وَاللَّهِ مَا يَنَالُ أَحَدٌ مَا عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ إِلَّا بِطَاعَتِهِ وَرَعْمَتْ أَنَّكَ تَنَالُهُ بِمَعْصِيَتِهِ فَبُئْسَ مَا رَعِمْتَ» (همان).

رنج‌های ناشی از همراهی نکردن و گاهی مخالفت و دشمنی برخی از خویشاوندان، مسبوق به سابقه بود؛ برای نمونه، علی بن اسماعیل، برادرزاده حضرت موسی بن جعفر (علیه السلام) بر اثر سعایتی که نزد هارون الرشید انجام داد، باعث اسارت امام هفتم و در نهایت شهادت آن امام

۱. اما برادرانم! من مشتاق آسایش شمایم. خدا شاهد است، بار خدایا و می‌دانی که من دوست‌دار صلاح آن‌ها و خیرخواه ایشانم و مهربانم با آن‌ها و شب و روز به کار ایشان توجه دارم. خداوندا به من پاداش نیکو بده؛ اگر بر خلاف این هستم، تو عالم بر اسراری آن‌طور که شایسته هستم جزا بده خوب یا بد. خدایا ایشان را راهنمایی فرما و کارشان را اصلاح کن و شیطان را از آن‌ها دور گردان و آن‌ها را بر اطاعت و بندگی خود یاری کن و به راه راست استوار دار. برادر جان؛ من که جز خوبی شما را نمی‌خواهم و کوشش در راه خیر شما می‌کنم و خدا را بر این وضع شاهد می‌گیرم.

همام شد (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۷۲).

۲-۳-۲. تأخیر در فرزندآوری

امام علی بن موسی (علیه السلام) تا سال ۱۹۵ قمری و آن هنگام که عمر شریف‌شان از چهل سال فراتر رفته بود و طبیعتاً باروری رو به کاهش نهاده بود، صاحب اولاد نشده بودند. از همین رو مایهٔ نگرانی شیعیان شده بود. از جمله احمد بن ابی نصر بزنطی، وقتی در قادسیه بر امام رضا (علیه السلام) وارد شد، با چشمانی اشکبار و قلبی نگران، دربارهٔ جانشین امام هشتم سؤال کرد و آن حضرت، جانشین را در فرزندشان خواندند. در متن گزارش، عبارت «وَقَدْ سَأَلْتُكَ مُنْذُ سِنِينَ وَ لَيْسَ لَكَ وَ لَدَّ» آمده است که نشان می‌دهد این پرسش، چندین بار نزد امام طرح شده بود (حمیری قمی، ۱۴۱۳ق: ۳۷۶-۳۷۷). احمد که از پاسخ، هنوز به آرامش نرسیده بود، ابتلای شیعیان پس از شهادت امام کاظم (علیه السلام) را یادآور شد و نگرانی از حوادث را به زبان آورد: «جُعِلْتُ فِدَاكَ قَدْ رَأَيْتَ مَا ابْتُلِينَا بِهِ فِي أَبِيكَ، وَ لَسْتُ أَمْنُ مِنَ الْأَحْذَاثِ». ثامن الحجج در پاسخ، یکی از واجبات بر امام را تعیین حجت پس از خود برشمردند و بدین گونه، آنان را به آرامش فراخواندند (همان: ۳۷۷).

تأخیر در تولد امام جواد (علیه السلام) افزون بر نگرانی قطعیه^۱، زمینهٔ طعن و سرزنش مخالفان حضرت از جمله واقفه/واقفیه را به وجود آورده بود. برای نمونه، «حسین بن قیاما» از بزرگان واقفه، این مسئله را دستاویز خود کرده و با استناد به حدیثی از امام صادق (علیه السلام) مبنی بر اینکه امام نبایست نازاینده و عقیم باشد، امامت حضرت رضا (علیه السلام) را زیر سؤال برد (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۲۰۹؛ طبرسی: ۳۲۳). در جلسه‌ای دیگر، ابن قیاما در حضور امام، تردید خود را در شکلی دیگر طرح کرد. او از حضرت جویا شد: آیا ممکن است دو امام در زمان واحد باشند؟ حضرت پاسخ منفی دادند با این شرط که یکی امام صامت و دیگری امام ناطق باشد. ابن قیاما همین نکته را به دست گرفته، گفت: این شما هستی که امام صامت نداری! [کنایه از اینکه بدون فرزند هستی و کسی نیست تا جانشین شما باشد]. حضرت فرمودند: به خدا قسم؛ یقیناً پروردگار از نسل من کسی را قرار می‌دهد که به واسطهٔ او حق، ثابت شده و باطل نابود گردد. دقیقاً یک سال بعد، ابوجعفر امام جواد (علیه السلام) متولد شد (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۲۷۸). همچنین حضرت با بیان جملهٔ «هَلْ يَجْتَرِي أَحَدٌ أَنْ يَقُولَ ابْنِي وَ لَيْسَ لَهُ وَ لَدَّ»^۲ (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۲۷۷) از فرزنددار شدن خود اطمینان دادند.

۱. به گروهی که در سال ۱۸۳ قمری، شهادت امام موسی کاظم (علیه السلام) را پذیرفته و پس از ایشان به امامت حضرت رضا (علیه السلام) باور داشتند، «قطعیه» گفته می‌شود (رسی، ۱۴۲۱ق، ج ۱: ۵۳۸؛ نوختی، ۱۴۰۴ق، ۸۰) که مقصود از «قطع» اطمینان از وفات امام هفتم است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۷؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ج ۲۰: ۲) (۱۷۶).

۲. آیا کسی که فرزند ندارد، جرئت می‌کند بگوید پسر من چنین است و چنان؟!

عبدالرحمن بن ابی نجران که شاهد ماجرای فوق بود، گزارش کرده است ما روزی که حسین بن قیاما این سوال و اشکال را از حضرت علی بن موسی داشت در نظر گرفتیم، یک سال نگذشت که خدای متعال ابو جعفر (حضرت جواد علیه السلام) را به ایشان مرحمت کرد و حضرت رضا علیه السلام دارای فرزند شدند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۲۱۰-۲۰۹).

حتی با تولد فرزند، ابتلا و آزمایش حضرت به پایان نرسید. گروهی به این دلیل که امام جواد علیه السلام بسیار گندم‌گون (سبزه) بوده و شباهتی به پدرشان نداشتند، در انتساب امام جواد به امام رضا علیه السلام تشکیک ایجاد کردند. شدت گندم‌گونی رخسار امام جواد علیه السلام به حدی بود که حتی شیعیان معتقد را دچار تعجب کرده بود (ن.ک: طبری املی: ۲۱۴؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ ق، ج ۴: ۳۸۷). مسئله چنان بالا گرفت که تشخیص به نسب‌دانان و قیافه‌شناسان محول شد. گروهی از بدگمان‌ها گفتند که ابو جعفر فرزند سیف (یا سنیف)، غلام سیاه علی بن موسی علیه السلام است و نمی‌تواند فرزند ایشان باشد! آن‌ها در حالی که امام جواد علیه السلام بیش از یک سال و سه ماه نداشتند، به مسجد الحرام برده و به قیافه‌شناسان نشان دادند که از آن‌ها شنیدند: وای بر شما! آیا ستاره‌ای چنین درخشان و نوری چنین تابنده را بر افرادی چون ما عرضه می‌کنید؟! به خدا سوگند او جز از اصلاص پاک و ارحام مطهر به وجود نیامده است، به خدا او جز از نسل رسول الله صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام نمی‌باشد (ابن حمدان، ۱۴۱۹ ق: ۲۹۵-۲۹۶؛ طبری املی: ۲۰۱-۲۰۲).

وقتی این خبر به حضرت رضا علیه السلام رسید، این جریان را مانند قصه ابراهیم فرزند ماریه که مردم او را به جریح - خادم ماریه - منسوب کرده بودند، دانستند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ ق، ج ۴: ۳۸۷). این شک و تردید حتی در میان برخی از خویشان امام رضا علیه السلام نیز راه یافته بود. برخی از برادران و عموهای حضرت نزد امام رضا علیه السلام آمدند و اظهار کردند: در میان ما امامی که رنگ رخسارش سبزه و گندم‌گون باشد وجود ندارد. آن‌ها که ادعای ابوت امام را نپذیرفتند، چند قیافه‌شناس حاضر کردند؛ اما در نهایت، قیافه‌شناسان، متفق القول، نسبت پدر و فرزندی را اعلام کردند (علی بن جعفر، ۱۴۰۹ ق: ۳۲۱-۳۲۲؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۳۲۲-۳۲۳). در آن برهه که امام رضا علیه السلام فرزندی نداشتند، حتی پیروان ایشان نیز به دنبال راه حلی در ادامه یافتن سلسله امامت بودند. به همین دلیل «محمد بن اسماعیل بن بزیع» نزد حضرت آمد و از امکان رسیدن امامت به دائی، عمو و برادر سؤال کرد، اما ثامن الحجج علیه السلام ادامه امامت را در فرزند خویش که در آن زمان هنوز به دنیا نیامده بود، منحصر دانستند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۸۶؛ ابن خزاز قمی، ۱۴۰۱ ق: ۲۷۸).

۲-۴. تهمت بدشگونی و پدید آمدن خشکسالی

از دیگر آزمون‌های سخت امام، نسبت ناروا و پخش آن در سطح جامعه بود. تفصیل ماجرا بدین قرار است زمانی که مأمون عباسی، حضرت امام رضا (علیه السلام) را ولی عهد خویش قرار داد، یا به عبارت بهتر آن را به زور به امام تحمیل کرد، مدت زمانی در شهر مرو، باران نیامد (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۶۸). مروری بر کتب تاریخی که اصلاً هیچ ارتباطی با مسائل دینی و مذهبی ندارد، نشان می‌دهد سال ۲۰۱ هجری قمری، سال پرنجی برای مسلمانان بود؛ در این برهه، بخش وسیعی از خراسان و مناطق جبال از ری تا اصفهان، درگیر قحطی و خشکسالی شدید شد: «و فیها أصاب أهل خراسان و الری و أصبهان مجاعة، و عزّ الطعام، و وقع الموت» / مردم خراسان، ری و اصفهان دچار گرسنگی شدند؛ خوردنی‌ها گران شد و تعداد مرگ و میرها افزایش یافت (طبری، ۱۳۸۷ ق، ج ۸: ۵۵۶؛ بسوی، ۱۴۰۱ ق، ج ۱: ۲۰، ۶۰؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ ق، ج ۶: ۳۴۰).

در این هنگام بعضی از مخالفان حضرت و اطرافیان مأمون، شروع به یاوه‌گویی کرده و آن را نعوذ بالله به شومی حضرت منتسب کردند. آنان گفتند: «از زمانی که وی به این سرزمین قدم گزارد، باران از آسمان نباریده و خداوند از فرستادن باران دریغ کرده است». این خبر تهمت ناروا و آزاردهنده، وقتی به مأمون رسید؛ نزد حضرت آمد و درخواست نمود که ایشان نماز طلب باران (استسقاء) خوانده و طلب باران نماید. مأمون روز جمعه را پیشنهاد کرد اما حضرت با اشاره به خوابی که دیده بود و در آن رسول الله (صلی الله علیه و آله) و امیرالمؤمنین (علیه السلام) روز دوشنبه را مناسب دیده بودند، این روز را انتخاب کرد. دقیقاً آن روز پس از نماز استسقاء، آسمان به شدت شروع به باریدن گرفت به نحوی که رودها، استخرها و صحراها را همگی آب فرا گرفت و مردم شروع به تبریک و تهنیت به فرزند پیامبر به سبب کرامتی که خداوند به او مرحمت نموده، کردند! (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۶۹). این اعتراف دقیقاً همان چیزی است که در خواب به حضرت مژده داده بودند: «به صحرا برو و از خداوند طلب باران کن؛ خداوند متعال برای مردم باران خواهد فرستاد. به آنان خبر ده، آنچه را خداوند عزیز به تو نمایانده است چرا که مردم از موقعیت وجود تو در میان آنان، بدان آگاه نیستند؛ آنان باید تو را بشناسند و شناخت‌شان درباره تو زیاد شود، و به فضل و مقام و اعتبار تو نزد خداوند عزوجل آگاه گردند (همان).

۲-۵. تهمت ناروای قدرت‌طلبی و انجام سحر و جادو

از دیگر مصائب و ابتلائاتی که حضرت امام رضا (علیه السلام) بدان گرفتار آمدند، اتهام قدرت‌طلبی بود؛ برای نمونه مأمون به هواخواهان حکومت عباسی و معترضان به ولایت عهدی امام رضا (علیه السلام) گفت: «این مرد [علی بن موسی] کارهای خود را از ما پنهان کرده، مردم را به امامت خود می‌خواند. او

را بدین جهت ولی عهد قرار دادم که مردم را به خلافت ما خوانده، به سلطنت و خلافت ما اعتراف کند. در ضمن، فریفتگانش بدانند او چنان که ادعا می‌کند نیست و این امر [خلافت] شایسته ماست نه او؛ همچنین می‌ترسیدم اگر او را به حال خود واگذارم، در کار ما شکافی به وجود آورد که نتوانم آن را پر کنم و علیه ما اقدامی کند که تاب مقاومت‌اش را نداشته باشم» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۱۷۰).^۱ التفات به گزارشی از اباصلت هروی درباره اجبار و نبود آزادی عمل امام در مسئله ولایت عهدی و نحوه فراخوانی همراه با خشونت حضرت، قابل توجه و شایان دقت است: «عَنِ الْهَرَوِيِّ قَالَ: وَاللَّهِ مَا دَخَلَ الرَّضَاعَ فِي هَذَا الْأَمْرِ طَائِعًا وَقَدْ حُمِلَ إِلَى الْكُوفَةِ مُكْرَهًا ثُمَّ أُشْخِصَ مِنْهَا عَلَى طَرِيقِ الْبَصْرَةِ وَفَارِسَ إِلَى مَرْو» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۹: ۱۴۰).

در گزارشی چنین به ثبت آمده که آن زمان که امام رضا علیه السلام ولایت عهدی را پذیرفتند، این دعا را زمزمه کردند: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنِّي مُكْرَهٌ مُضْطَرٌّ فَلَا تُوَاخِذْنِي كَمَا لَمْ تُوَاخِذْ عَبْدَكَ وَنَبِيَّكَ يَوْسُفَ حِينَ وَقَعَ إِلَى وِلَايَةِ مِصْرَ»^۲ (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۶۵۹؛ فتال نیشابوری، ج ۱: ۲۲۹) که نشان می‌دهد سیاست پیشنهاد ولایت عهدی از سوی مأمون تزویری برای بهره‌برداری سیاسی بوده است.

تهمت ناروای انجام سحر و جادو نیز در همین راستاست؛ این تهمت از سوی وابستگان به خلافت عباسی مطرح گشت و به نظر می‌رسد ناشی از همان اثربخشی دعای حضرت در نزول باران باشد؛ یعنی طلب باران باعث شد عده‌ای منافق، این مسئله را ناشی از سحر و جادو دانسته و به امور غیر مرتبط از جمله تلاش برای تصاحب قدرت با سحر و جادو بکشاند.^۳ از جمله جماعتی در اطراف مأمون بودند که همگی بر امام رشک می‌بردند. یکی از آنان به مأمون گفت:

«یا امیر المؤمنین به خدا پناه می‌برم؛ مبادا با این کار خود، پایان بخش خلفای عباسی باشی، چرا که خلافت، شرف و موجب سربلندی و افتخار بسیار بزرگی برای بنی‌عباس است. تو موجب بیرون بردن آن از خاندان ایشان به خاندان علی خواهی بود و در این صورت، به خود و خاندان خود ستم کرده‌ای که این مرد ساحر ساحر زاده را با اینکه گمنام بود روی کار آورده و با اینکه خوار و بی‌مقدار بود او را وزین و عزیز ساخته‌ای! او فراموش شده بود، او را شهرت دادی، و ناچیز بود، آوازه‌اش را در همه جای دنیا، بلند کردی. به سبب این بارانی که به دعای او نازل شد، سخت بیم

۱. برای مشاهده ۸ هدف مأمون از پیشنهاد ولایت عهدی، ر.ک: عاملی، ۱۳۹۸ق: ۱۹۲-۱۹۳.

۲. پروردگار! تو خود می‌دانی که من مجبور و درمانده‌ام. خدایا! مرا بر این کار مگیر، همچنان که بنده و پیامبر خود یوسف علیه السلام را چون ولی عهد مصر شد، مؤاخذه نفرمودی.

۳. در انسان‌شناسی به ساحرانی که این باور درباره‌شان وجود داشت که قدرت نزول باران دارند، تحت عنوان «Rain Maker» یاد می‌شود؛ معمولاً این اقدام از سوی خانواده‌های سلطنتی انجام می‌گرفت و به فرد دیگری اجازه رقابت داده نمی‌شد تا یک باران‌ساز، به جای آنان به عنوان رئیس انتخاب نشوند (James, 1919, v10: 563).

دارم از اینکه این مرد، امر خلافت را از فرزندان عباس برای فرزندان علی بن ابی طالب بیرون برد، و باز چقدر ترس وجود مرا گرفته است که مبدا این مرد با سحر خود، نعمت خلافت از تو بستاند و در مملکت رخنه کند و آن را بر تو بشوراند، در این صورت آیا کسی مثل این جنایت را بر خود و سلطنت خود می‌کند که تو کرده‌ای؟!» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۳۹۰).

از چنین سخنان اطرافیان مأمون می‌توان به سطح بالای تهمت‌ها به حضرت به‌ویژه تهمت ساحر و جادوگر بودن، پی برد که بدون هیچ ابایی، مأمون را علیه امام، تحریک می‌کردند. ذکر این نکته، خالی از لطف نیست که برخی از عُلات نیز موجب آزار و اذیت امام شده بودند. برای نمونه گزارشی به گوش حضرت رسیده بود که برخی بر این باورند که همه مردم بنده‌های اهل بیت (علیهم السلام) هستند! حضرت به قربتی که به رسول خدا ﷺ داشتند سوگند یاد کردند که هرگز چنین چیزی بر زبان جاری نکرده‌اند و از پدران خود نیز چنین سخنی نشنیده‌اند بلکه آنچه مهم است اینکه مردم در دیانت به اهل بیت ع وابسته‌اند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۸۷).

۲-۶. ایجاد حصر و عدم آزادی عمل

یکی از راهکارهای خلفای عباسی در کنترل امامان شیعه، ایجاد محدودیت در ارتباط ائمه (علیهم السلام) با پیروان بوده است؛ این در حالی است که شیعیان به دلایل مختلفی از جمله گرفتن پاسخ‌های خود، همواره در مراجعه به پیشوایان خود ناگزیر بوده‌اند (برای نمونه، ن. ک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۴۹۶). پس ائمه (علیهم السلام) که از اهمیت و اثربخشی ارتباط مستقیم پیروان با آنان اشراف کامل داشتند، هرگونه ممانعت در دیدارها را تحمل نمی‌کردند و برای رفع آن تلاش می‌کردند. برخلاف گمان مشهور که چنین پنداشته می‌شود حضرت رضا (علیه السلام) پس از ولایت عهدی، آزادی عمل کاملی داشتند، گزارش‌هایی وجود دارد که خلاف آن را نشان می‌دهد و حضرت رضا (علیه السلام) به نبود آزادی خودشان اشاره می‌کنند. برای نمونه وقتی دعبل خزائی در شهر مرو و در میانه سرودن قصیده خویش به اسارت اهل بیت (علیهم السلام) اشاره کرد، حضرت رضا (علیه السلام) با اشاره به دستان خود، آن‌ها را بسته معرفی کرد (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۲۶۳).

حتی فشارها بر حضرت چنان بود که امام بعد از بازگشت از مسجد جامع مرو در روز جمعه، با چهره‌ای که غبار غم بر آن نشسته بود، تعجیل در وفات خود را از خداوند متعال طلب کردند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۵): راوی می‌گوید: آن حضرت همچنان اندوهگین و رنجیده به سر برد تا از دنیا رفت (همان).

در بارهٔ حدیث فوق، درج این توضیح ضروری است که به صورت کلی، طلبیدن مرگ به‌نوعی

ناسپاسی در برابر نعمت حیات محسوب شده و آموزه‌های اسلامی آن را تأیید نمی‌کند. برای نمونه، وقتی پیامبر ﷺ ضمن عیادت از فردی، با گله و شکایت از درد خود، آرزوی مرگ کرد، رسول خدا ﷺ بدو فرمودند: «لَا تَتَمَنَّ الْمَوْتَ، فَإِنَّكَ إِنْ تَكُ مُحْسِنًا تَزِدُّ إِحْسَانًا إِلَىٰ إِحْسَانِكَ، وَإِنْ تَكُ مُسِيئًا فَتُوَخَّرُ تُسْتَعْتَبُ، فَلَا تَمَنَّوْا الْمَوْتَ»؛ آرزوی مرگ نداشته باش؛ اگر نیکوکار باشی، با طولانی شدن عمر بر کارهای خوب خود می‌افزایی و اگر گناهکار باشی، فرصت کسب رضایت الهی پیدا خواهی کرد؛ پس آرزوی مرگ نکن» (طوسی، ۱۴۱۴ ق: ۳۸۵). اما در اینجا اشاره به روایتی از حضرت علی (علیه السلام) که سخت‌تر از مرگ را آن چیزی دانستند که برای رهایی از آن، آرزوی مرگ می‌شود قابل توجه است: «أَشَدُّ مِنَ الْمَوْتِ مَا يُتَمَنَّى الْخَلَاصُ مِنْهُ بِالْمَوْتِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق: ۲۱۷؛ برای شرح حدیث، ن. ک: آقاجمال خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۴۸۳-۴۸۴). این روایت نشان می‌دهد آنچه بر امام رضا (علیه السلام) در شهر مرو می‌رفته است، بسیار شدیدتر و سخت‌تر از جان دادن بوده است. علامه مجلسی در شرح این حدیث، افزون بر استنباط اینکه گاه آرزوی مرگ، جایز است، به این احتمال نیز اشاره کرده که ممکن است صدور این حدیث به جهت زدودن تصور برخی جاهلان باشد که پنداشته بودند آن حضرت از نزدیکی به مأمون، شادمان بوده و از کارهایش راضی هستند (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۷۹: ۱۷۷)؛ چه آنکه تعدادی از صوفیه نیز چنین تصویری داشتند؛ بر پایه گزارشی، آنان در خراسان به محضر امام رضا (علیه السلام) رسیده و از پوشیدن لباس فاخر اعتراض کردند که حضرت در جواب فرمودند: «یوسف پیامبر (علیه السلام) غذای مرغوب و قبای دیبای مطلا می‌پوشید و بر مسند آل فرعون تکیه می‌کرد؛ وای بر شما! از امام توقع عدالت و درستی می‌رود، راستگو بوده و به عدالت رفتار کند و چون وعده دهد وفا نماید، خداوند که لباس و طعام را حرام نکرده است! (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۳۱۰). زهدگرایان افراطی حتی پذیرش ولایت‌عهدی را مخالف با زهد ارزیابی کرده بودند (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۷۲)، اما حضرت ضمن اشاره به اجباری بودن پذیرش، به زندگانی یوسف نبی (علیه السلام) اشاره کردند که وی نیز از سر ضرورت، خزانه‌داری عزیز مصر را پذیرفته بود (ابن بابویه، ج ۱: ۲۳۹).

از دیگر ابتلائات حضرت آنکه هنگامی که امام در مناظرات علمی پیروز شد و مردم درباره شخصیت ایشان بصیرت بیشتری پیدا کردند، مأمون احساس خطر کرد و به پرده‌دار خود به نام محمد بن عمرو طوسی دستور داد تا مردم را از شرکت در مناظرات ایشان منع کند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۷۲). افزون بر آن، سخنان زشت و درشتی به امام نسبت داد تا بدین وسیله به گمان خویش، امام را خوار سازد. امام به حالت غضبناکی از نزد مأمون بیرون آمده و به حق مصطفی و مرتضی و سیده‌النساء قسم یاد کردند که وی را نفرین خواهد کرد. حضرت به منزل آمده و پس از وضو، نماز خوانده و در قنوت آن، مأمون را نفرین کردند و این چنین فرمودند: «اللَّهُمَّ

يَا ذَا الْقُدْرَةِ الْجَامِعَةِ وَالرَّحْمَةَ الْوَاسِعَةَ... وَانْتَقَمَ لِي مِمَّنْ ظَلَمَنِي وَاسْتَحَفَّ بِي وَطَرَدَ الشَّيْعَةَ عَنْ بَابِي^۱ وَأَذْفَهُ مَرَاةَ الدُّلِّ وَالْهَوَانَ كَمَا أَذَقْنِيهَا وَاجْعَلْهُ طَرِيدَ الْأَرْجَاسِ وَشَرِيدَ الْأَنْجَاسِ^۲ (همان، ج ۲: ۱۷۲-۱۷۳). اباصلت هروی گوید: «هنوز دعای مولای من تمام نشده بود که زلزله در شهر افتاد؛ شهر سرازیر و صدای ناله و صیحه بلند شد، فریاد اوج گرفت و گرد و غبار برخاست و غوغای شدیدی در شهر افتاد... مأمون را دیدم که زره پوشیده و از قصر شاه جهان ظاهر شده روی به فرار نهاد. من دیدم شاگرد حجامی خشت سنگینی از بام بلندی به پایین افکند و آن خشت بر سر مأمون فرود آمد و سر او را شکست» (همان، ج ۲: ۱۷۳-۱۷۴؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۴: ۳۴۵-۳۴۶).

در پایان و به‌عنوان نمونه‌ای دیگر از ایجاد حصر، باید به دوری امام از خانواده در دوره پس از فراخواندن به مرو و مدت زمان کوتاه ولایت‌عهدی اشاره کرد؛ جایی که امام هنگام خداحافظی، دستور دادند بر ایشان بگریند و تأکید کردند که این سفر را بازگشتی نیست: «عَنِ الرَّضَاعِ أَنَّهُ قَالَ بِخُرَّاسَانَ إِنِّي حَيْثُ أَرَادُوا بِي الْخُرُوجَ جَمَعْتُ عِيَالِي فَأَمَرْتُهُمْ أَنْ يَبْكُوا عَلَيَّ حَتَّى أَسْمَعَ ثُمَّ فَرَّقْتُ فِيهِمْ اثْنَيْ عَشَرَ أَلْفَ دِينَارٍ ثُمَّ قَالَ أَمَا إِنِّي لَا أَرْجِعُ إِلَى عِيَالِي أَبَدًا» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۲۱۸). نحوه وداع با قبر پیامبر صلی الله علیه و آله با گریه بلند و اشاره به «موت در غربت» (همان: ۲۱۷) نیز در همین راستا قابل تحلیل است.

۳. نتیجه‌گیری

در فرهنگ شیعه، امام معصوم علیه السلام الگویی برای احاد انسان‌ها بدون در نظر گرفتن جنس، سن، دین، زبان، تابعیت، نژاد، موقعیت جغرافیایی و زمانی است. بالطبع، چنین اعتقادی ایجاب می‌کند تا امکان تطبیق و کاربرد آموزه‌های اخلاقی و رفتاری آن بزرگواران در همه شئون، به دیگران معرفی شود. از جمله این موارد، می‌توان به شیوه برخورد آن‌ها در مواجهه با ابتلائات اشاره کرد؛ امری که تمامی انسان‌ها در معرض رنج‌ها و مشکلات قرار می‌گیرند و اگر از منظری خدایی بدان نگرسته شود، سنت حتمی الهی است و همگی در راستای سنت ابتلاء و آزمایش،

۱. شاید علت طرد شیعیان همان چیزی باشد که در کتاب کنوز النجاه به نقل از ابن بابویه آمده است. در آن کتاب آمده است در شهر مرو حدود ۳۶۰ تن از شیعیان از شهرهای مختلف حضور داشتند. جاسوسان به مأمون خبر می‌دهند که علی بن موسی الرضا علیه السلام آماده قیام شده و مردم را به این امر فرامی‌خواند. لذا مأمون دستور طرد یاران امام از آن دیار داده و امام از این بابت غمگین شده و در قنوت نماز خویش مأمون را از این بابت نفرین کردند (ابن طاووس، ۱۳۰۱ق: ۲۳).
۲. بار خدایا، ای صاحب تمام قدرتها و رحمت فراگیر... انتقام مرا از کسانی که در حقم ستم روا داشته و قصد خوار کردنم داشتند و شیعیانم را از درگاهم طرد کردند بگیر، تلخی خفت و خواری را به آن‌ها بچشان، چنان‌که آن‌ها بر من روا داشتند. آن‌ها را پلیدهایی مطرود و نجس‌هایی به دور افتاده از مردم قرار ده.

ارزیابی می‌شوند. به همین دلیل، نوشتار حاضر بر ابتلائات زندگانی امام رضا (علیه السلام) در ساحت «زندگی شخصی» تمرکز کرد و در حد امکان، تلاش شد تا شیوه برخورد آن حضرت با این ابتلائات نیز واکاوی شود.

عمده ابتلائات شخصی امام رضا (علیه السلام) در این موارد دسته‌بندی می‌شود: ۱. به زندان افکندن پدر و محروم شدن از آن؛ ۲. نافرمانی برخی از خویشاوندان؛ ۳. تأخیر در فرزندآوری و بچه‌دار نشدن تا بعد از ۴۰ سالگی؛ ۴. تهمت بدشگونی و نسبت دادن خشکسالی و پدید آمدن خشکسالی در شهر مرو؛ ۵. تهمت ناروای قدرت‌طلبی و انجام سحر و جادو برای نائل آمدن به آن؛ ۶. ایجاد حصر و عدم آزادی عمل. امام رضا (علیه السلام) در مواجهه با این ابتلائات و آزمون‌های الهی، با در پیش گرفتن صبر جمیل، توکل بر خداوند، اخبار از غیب و نیز با توجه دادن به رؤیای صادقه، ابتلائات شخصی را با سرافرازی از سر گذراندند.

گونه ابتلاء	عنوان ابتلاء	سوء استفاده‌کننده از ابتلاء	شیوه برخورد امام با ابتلاء
شخصی	زندانی شدن پدر	هارون الرشید	در پیش گرفتن صبر جمیل
	بچه‌دار نشدن تا بعد از ۴۰ سالگی	سوء استفاده از سوی یکی از بزرگان واقفه	استفاده از اخبار از غیب و توجه دادن به سنت الهی
	تهمت بدشگونی و نسبت دادن خشکسالی	برخی اطرافیان مأمون	توجه دادن به رؤیای صادقه و برپایی نماز استسقاء
	تهمت قدرت‌طلبی و انجام سحر و جادو	وابستگان به عباسیان	روشنگری و ارائه پاسخ
	ایجاد حصر و نبود آزادی عمل	مأمون / حکومت عباسی	روشنگری و استفاده از دعا

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

آقا جمال خوانساری، محمد بن حسین. (۱۳۶۶). *شرح بر غرر الحکم و درر الکلم*. چاپ چهارم. تهران: دانشگاه تهران.

ابن ابی یعلی، محمد بن محمد. (بی تا). *طبقات الحنابلة*. بیروت: دار المعرفه.

ابن اثیر، عزالدین علی بن محمد. (۱۳۸۵). *الکامل فی التاریخ*. بیروت: دار صادر.

ابن بابویه، علی بن حسین. (۱۴۰۴ ق). *الإمامة والتبصرة من الحيرة*. قم: مدرسة الإمام المهدي علیه السلام.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ ق). *عیون أخبار الرضا*. تهران: انتشارات جهان.

_____ (۱۳۶۲). *الأمالی*. تهران: انتشارات کتابخانه اسلامی.

_____ (بی تا). *علل الشرائع*. قم: انتشارات داوری.

ابن حمدان، حسین. (۱۴۱۹ ق). *الهدایة الكبرى*. بیروت: مکتب اسلامی.

ابن خزار قمی، علی بن محمد. (۱۴۰۱). *کفایة الاثر فی النص علی الائمة الاثنی عشر*. قم: بیدار.

ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۳۷۹). *مناقب آل ابی طالب*. بیروت: دارالاضواء.

ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۱۱ ق). *المجتنبی*. تحقیق صفاءالدین البصری. قم: بنیاد بین المللی دعا.

ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ ق). *معجم مقاییس اللغة*، به کوشش عبدالسلام هارون. بی جا: مکتبه الاعلام الاسلامی.

ابن مسکویه، احمد بن محمد. (۱۳۷۹). *تجارب الأمم*. به کوشش ابوالقاسم امامی. تهران: سروش.

ابومخنف، لوط بن یحیی. (۱۴۱۷ ق). *وقعة الطف*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.

ابوهلال عسکری. (۱۴۰۰ ق). *الفروق فی اللغة*. بیروت: دار الآفاق الجدیده.

اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۱). *کشف الغمه*. تبریز: مکتبه بنی هاشمی.

اشعری، ابوالحسن. (۱۴۰۰ ق). *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*. ویسبادن: انتشارات فرانتس اشتاینر.

بسوی [فسوی]، یعقوب بن سفیان. (۱۴۰۱ ق). *المعرفة والتاریخ*. بیروت: مؤسسة الرسالة.

بهبودی، محمدباقر. (۱۳۷۰). «تحقیقی در باره مذهب وقف و برسی تاریخ واقفیه». *فصلنامه دانشکده*

علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس. دوره اول. شماره ۶، ۷، ۵، صص: ۴۹-۶۵.

بیوکارا، علی. (۱۳۸۲). «دو دستگی در شیعیان امام کاظم و پیدایش فرقه واقفه». ترجمه صفری.

علوم حدیث. ش ۳۰. صص: ۱۶۴-۱۹۵.

تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد. (۱۴۱۰ ق). *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*. قم: دارالکتاب الاسلامی.

جعفریان، رسول. (۱۳۸۱). *حیات فکری و سیاسی ائمه*. قم: انصاریان.

- _____ (۱۳۶۸). «اسوه‌های بشریت (۸) امام رضا (علیه السلام)». نورعلم. ش ۳۴. صص: ۲۲-۵۵.
- حمیری قمی، عبدالله بن جعفر. (۱۴۱۳ق). *قرب الإسناد*. قم: مؤسسه آل البيت.
- خان محمدی کریم؛ انواری محمدرضا. (۱۳۹۹). «تحلیل کنش‌های متظاهران مأمون در مواجهه با امام رضا علیه السلام». *تاریخ اسلام*. شماره ۸۳. صص: ۱۶۷-۱۹۴.
- خلیل بن احمد فراییدی. (۱۴۱۰ق). *کتاب العین*. به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی. قم: مؤسسه دار الهجرة.
- راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*. بیروت/دمشق: دار العلم/الدار الشامیه.
- رسی، قاسم بن ابراهیم. (۱۴۲۱ق). *مجموع کتب و رسائل*. صنعاء: موسسه الامام زید بن علی.
- سبحانی، جعفر. (بی تا). *الملل والنحل*. قم: موسسه النشر الاسلامی / موسسه الامام الصادق (علیه السلام).
- عاملی، سید جعفر مرتضی. (۱۳۹۸). *حیة الامام الرضا (علیه السلام)*. بی جا: دارالتبلیغ الاسلامی.
- شوبکلای، مسلم. (۱۳۸۸). «غربت‌های امام رضا علیه السلام». *مربیان*. شماره ۳۴. صص: ۲۲-۳۶.
- صاحب بن عباد، اسماعیل. (۱۴۱۴ق). *المحیط فی اللغة*. بیروت: عالم الکتاب.
- صفایی نیا، علی. (۱۴۰۲). «گونه شناسی ابتلائات زندگانی امام رضا (علیه السلام)». *پایان نامه کارشناسی ارشد*. به راهنمایی یحیی میرحسینی و محمد مهدی خیبر. دانشگاه مبد.
- صینی، محمود اسماعیل. (۱۴۱۴ق). *المکنز العربی المعاصر*. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- طبرسی، احمد بن علی. (بی تا). *ترجمه و شرح الاحتجاج*. تهران: مرتضوی.
- طبری آملی، محمد بن جریر بن رستم. (بی تا). *دلائل الإمامة*. قم: بعث.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۸۷). *تاریخ الأمم والملوک*. به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: دار التراث.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). *الأمالی*. قم: انتشارات دار الثقافة.
- عاملی، سید جعفر مرتضی. (۱۳۹۸). *حیة الامام الرضا (علیه السلام)*. بی جا: دارالتبلیغ الاسلامی.
- علی بن جعفر عریضی. (۱۴۰۹ق). *مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها*. قم: مؤسسه آل البيت (علیه السلام).
- غفاری، محسن. (۱۳۸۱). *پاره‌ای از بهشت: از غربت مظلومانه تا شهادت غریبانه*. تهران: پیام آزادی.
- فتال نیشابوری، محمد بن حسن. (۱۳۷۵). *روضه الواعظین*. قم: انتشارات رضی.
- قاضی عبدالجبار. (۱۹۶۵). *المغنی فی ابواب التوحید والعدل*. قاهره: الدار المصریه.
- کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). *اختیار معرفة الرجال*. ترجمه حسن مصطفوی. مشهد: دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵). *الکافی*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). *بحار الأنوار*. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مشکور، محمد جواد. (۱۳۵۷). *فرهنگ تطبیقی عربی با زبانهای سامی و ایرانی*. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). *الإرشاد*، قم: کنگره شیخ مفید.
 میرحسینی، یحیی. (۱۳۹۲). «امام رضا علیه السلام و جریان‌های داخلی امامیه». در *مجموعه ابعاد شخصیت و زندگانی حضرت امام رضا علیه السلام*. به سرپرستی دکتر پاکتچی. تهران: دانشگاه امام صادق. ج ۱. صص: ۲۰۱-۲۳۹.
 نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۰۷). *رجال*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
 نوبختی، حسن بن موسی. (۱۴۰۴). *فرق الشیعه*. بیروت: دار الاضواء.

References

The Holy Qur'an.

- Abū Hilāl al-'Askarī. 1980. *al-Furūq fī al-Lughah*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah. [In Arabic].
- Abū Mikhnaf, Lūṭ b. Yaḥyā. 1996. *Waq'at al-Ṭaff*. Qom: Jāmi'ih-ye Mudarrisīn. [In Arabic].
- Āghā Jamāl Khānsārī, Muḥammad b. Ḥusayn. 1987. *A Commentary on Ghurar al-Ḥikam wa Durar al-Kalim*. Tehran: Tehran University. [In Persian].
- 'Alī b. Ja'far al-'Urayḍī. 1988. *Masā'il 'Alī b. Ja'far wa-Muṣṭadrakātuhā*. Qom: Āl al-Bayt. [In Arabic].
- 'Āmilī, Sayyid Ja'far Murtaẓā. 2019. *Ḥayāt al-Imām al-Riḍā*. [n.p.]: Dār al-Tablīgh al-Islāmī. [In Arabic].
- Ash'arī, Abū al-Ḥasan. 1980. *Maqālāt al-Islāmīyīn wa-Ikhtilāf al-Muṣallīn*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. [In Arabic].
- Baḥrānī Iṣfahānī, 'Abd Allāh. 1992. *'Awālim al-'Ulūm wa-al-Ma'ārif*. Qom: Mu'assisah-ye Imām Mahdī. [In Arabic].
- Basawī [Fasawī], Ya'qūb b. Sufyān. 1981. *al-Ma'rifah wa-al-Tārīkh*. Beirut: Mu'assisat al-Risālah. [In Arabic].
- Buyukkara, Ali. 2000. "The Schism in the Party of Mūsā al-Kāẓim and the Emergence of the Wāqifa". *Arabica*. T. 47, Fasc. 1, pp. 78-99.
- Behbūdī, Muḥammad Bāqir. 1991. "A Study on the Waqf Sect and an Examination of the History of the Wāqifiyya." *Faṣlnāmeḥ-ye Dānishkadeh-ye 'Ulūm-e Insānī-ye Dānishgāh-e Tarbiyat-e Mudarris 1 (5-7): 49-65*. [In Persian].
- Erbilī, 'Alī b. 'Īsā. 2002. *Kashf al-Ghummah*. Tabriz: Maktabah-ye Banī Hāshimī. [In Arabic].
- Fattāl Nīshābūrī, Muḥammad b. al-Ḥasan. 1996. *Rawḍat al-Wā'izīn*. Qom: Intishārāt-i Raḍī. [In Arabic].
- Gesenius, W. (1939). *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. London: Oxford.
- Ghaffārī, Muḥsin. 2002. *A Piece of Paradise: From Oppressive Exile to Lonely Martyrdom*. Tehran: Payām-i Āzādī. [In Persian].
- Ḥimyarī Qummī, 'Abd Allāh b. Ja'far. 1992. *Qurb al-Isnād*. Qom: Mu'assisat Āl al-Bayt. [In Arabic].
- Ibn Abī Ya'lā, Muḥammad b. Muḥammad. n.d. *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*. Beirut: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic].

- Ibn Athīr, ‘Izz al-Dīn ‘Alī b. Muḥammad. 1965. *al-Kāmil fī al-Tārīkh*. Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic].
- Ibn Bābawayh, Muḥammad b. ‘Alī. 1959. *‘Uyūn Akhbār al-Riḍā*. Tehran: Intishārāt-i Jahān. [In Arabic].
- Ibn Bābawayh, Muḥammad b. ‘Alī. 1965. *‘Ilal al-Sharā’i’*. Qom: Intishārāt-i Dāvarī. [In Arabic].
- Ibn Bābawayh, Muḥammad b. ‘Alī. 1983. *al-Amālī*. Tehran: Islāmīyyih. [In Arabic].
- Ibn Fāris, Aḥmad. 1984. *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah*. Edited by ‘Abd al-Salām Hārūn. Qom: Maktab al-‘Ilām al-Islāmī. [In Arabic].
- Ibn Ḥamdān, Ḥusayn. 1998. *al-Hidāyah al-Kubrā*. Beirut: Maktab Islāmī. [In Arabic].
- Ibn Hammām al-Iskafī, Muḥammad. 1984. *al-Tamḥiṣ*. Qom: Mu‘assisah-ye Imām Mahdī. [In Arabic].
- Ibn Khazzāz al-Qummī, ‘Alī b. Muḥammad. 1980. *Kifāyat al-Athar fī al-Naṣṣ ‘alā al-A‘immah al-Ithnay ‘Ashar*. Qom: Bīdār. [In Arabic].
- Ibn Miskawayh, Aḥmad b. Muḥammad. 2000. *Tajārib al-Umam*. Edited by Abū al-Qāsim Imāmī. Tehran: Surūsh. [In Arabic].
- Ibn Shahr Āshūb, Muḥammad b. ‘Alī. 2000. *Manāqib Āl Abī Ṭālib*. Beirut: Dār al-Aḍwā’. [In Arabic].
- Ibn Ṭāwūs, ‘Alī b. Mūsā. 1990. *al-Mujtanā*. Qom: Bunyād-i Du‘ā. [In Arabic].
- Ja‘fariyān, Rasūl. 1989. “Imām Riḍā”. *Nūr-i ‘Ilm* 34: 22-55. [In Persian].
- Ja‘fariyān, Rasūl. 2002. *The Intellectual and Political Life of the Imams*. Qom: Anṣāriyān. [In Persian].
- James, E. O. “Rain” (1919), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. by James Hastings, V10, New York \Edinburg, Charles Scribner’s Sons\T. & T. Clark.
- Kashshī, Muḥammad b. ‘Umar. 1988. *Ikhtiyār Ma‘rifat al-Rijāl*. Mashhad: Mashhad University. [In Arabic].
- Khalīl b. Aḥmad al-Farāhīdī. 1989. *Kitāb al-‘Ayn*. Edited by Mahdī al-Makhzūmī and Ibrāhīm al-Sāmarrā’ī. Qom: Mu‘assisat Dār al-Hijrah. [In Arabic].
- Khān Muḥammadī, Karīm, and Anwārī, Muḥammad Riḍā. 2020. “Analyze the ostentatious actions of Ma‘mun in his encounters with Imam Riḍā” *Tārīkh-i Islām* 83: 167-94. [In Persian].
- Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qūb. 1986. *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyyeh. [In Arabic].
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. 1983. *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Mu‘assisat al-Wafā’. [In Arabic].
- Mashkūr, Muḥammad Jawād. 1978. *A Comparative Lexicon of Arabic with Semitic and Iranian Languages*. Tehran: Bunyād-i Farhang-i irān. [In Persian].
- Mirhoseini, Yahya. 2013. “Imam Riḍā and the Internal Movements of Twelver Shiism”. In *The Dimensions of the Personality and Biography of Imam Riḍā*. edited by Ahmad Paktachi. 1:201-239. Tehran: Imam sadiq University. [In Persian].
- Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad. 1992. *al-Irshād*. Qom: Shaykh Mufid Congress. [In Arabic].
- Najāshī, Aḥmad b. ‘Alī. 1987. *Rijāl*. Qom: Intishārāt-e Jāmi‘ih-ye Mudarrisīn. [In Arabic].
- Nawbakhtī, Ḥasan b. Mūsā. 1984. *Firaq al-Shi‘ah*. Beirut: Dār al-Aḍwā’. [In Arabic].

- Qāḍī ‘Abd al-Jabbār. 1965. *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīd wa-al-‘Adl*. Cairo: al-Dār al-Miṣrīyah. [In Arabic].
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn. 1991. *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān*. Beirut/Damascus: Dār al-‘Ilm/al-Dār al-Shāmīyeh. [In Arabic].
- Rassī, Qāsim b. Ibrāhīm. 2000. *Majmū‘ Kutub wa-Rasā’il. Ṣan’ā’: Mu’assisat al-Imām Zayd b. ‘Alī*. [In Arabic].
- Ṣafā’īniyā, ‘Alī. 2023. “A Typology of the Afflictions in the Life of Imam Riḍā”. Master’s thesis. Under the supervision of Yahya Mirhoseini and Mohammad Mehdi Kheibar. Meybod university. [In Persian].
- Ṣāhib b. ‘Abbād, Ismā‘īl. 1993. *al-Muḥīṭ fī al-Lughah*. Beirut: ‘Ālam al-Kitāb. [In Arabic].
- Shūbakalā’ī, Muslim. 2009. “The States of Exile/Strangeness of Imam Riḍā”. *Murabbiyān* 34: 22-36. [In Persian].
- Ṣīnī, Maḥmūd Ismā‘īl. 1994. *al-Makanz al-‘Arabī al-Mu‘āṣir*. Beirut: Maktabat Lubnān Nāshirūn. [In Arabic].
- Subḥānī, Ja‘far. n.d. *al-Mīlal wa-al-Niḥal*. Qom: Mu’assisat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic].
- Ṭabarī Āmulī, Muḥammad b. Jarīr b. Ruṣṭam. n.d. *Dalā’il al-Imāmah*. Qom: Be‘that. [In Arabic].
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr. 1967. *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk*. Edited by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Beirut: Dār al-Turāth. [In Arabic].
- Tamīmī Āmodī, ‘Abd al-Wāḥid b. Muḥammad. 1989. *Taṣnīf Ghurar al-Ḥikam wa-Durar al-Kalim*. Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī. [In Arabic].
- Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan. 1993. *al-Amālī*. Qom: Intishārāt Dār al-Thiqāfah. [In Arabic].
- Zammit, Martin (2002). *A comparative lexical study of Quranic Arabic*. Leiden: Brill.

Table of Contents

EXAMINING QĀZI SA'ID QOMI'S INTERPRETATION OF IMAM REZA'S (P.B.U.H) STATEMENT REGARDING "IS THE FIRST EXISTENCE KNOWN TO ITSELF?" (AND OTHER APPROACHES NOT BASED ON THE NEGATION OF A KIND OF SELF-AWARENESS)	7
Mohammadhadi tavakoli	
Investigating the Political Speech act of De'bel Khoza'i and its Impact on Promoting Razavi Culture Using the Theory of Pierre Ansart	31
Hassan Mjidi	
A Comparative Study of Historical Reports on the Bombardment of the Holy Shrine of Imam Reza (P.B.U.H) (Including the Introduction of a Newly Discovered Manuscript on the Bombardment)	65
Abul Fazl Hassanabadi	
Retrieving the Thematic Effects of the Silsilat al-Dhahab Hadith in Razavi's Art (Case Study: Contemporary Miniatures of Iran)	105
Fahimeh Zarezadeh, Zohreh salehi	
Identifying the Dimensions and Components of the Cultural Economy in Astan Quds Razavi with Emphasis on the Book of Oyyun Al-Akhbar Al-Reza (PBUH) and the Thoughts of the Supreme Leader Ali Khamenei)	131
Mohammad Hossein Fotouhi Rashidi, Morteza Rojuee, Abdolhamid Talebi	
The Position of Theological <i>Hadiths</i> in Razavi Culture: An Analysis from the Perspective of Bourdieu's Social Capital Theory	163
Alireza Ashtari Tafreshi	
The scope of the trials in the personal life of Imam Riḍā (PBUH)	187
Ali Safaeinia, Yahya Mirhoseini, Mohammadmehdi Kheibar, Ali Mohammad Mirjalili	



Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi Year 14, Issue 1, Spring 2026, Serial Number 53

ISSN: 2345-2560

License Holder (Publisher): Imam Reza (A.S) International Foundation for Culture and Arts

Managing Director: Farshid Fallah Lale Zary

Editor-in-chief: Jalal Dorakhshah

Editorial Board

Jalal Derakhsha

Professor of Imam Sadegh University (AS)

Yahya Bouzerinejad

Professor of Tehran University

Abdul Reza Saif

Professor of Tehran University

Seyed Alireza Vasei

Associate Professor of Institute of Islamic Sciences and Culture

Seyed Mohammad Reza Ahmadi Tabatabai

Associate Professor of Imam Sadegh University (AS)

Jahangir Masoudi

Professor of Ferdowsi University of Mashhad

Dariush Matlabi

Associate Professor, Islamic Azad University Yadegar Imam Khomeini Memorial Branch, Shahr-e Ray

Hasan Bashir

Professor of Imam Sadegh University (AS)

Mohammad Hadi Homayun

Professor of Imam Sadegh University (AS)

Farshad Shariat

Professor of Imam Sadegh University (AS)

Persian Language Editor: Dr. Nematullah Panahi.

English Text Editor: Dr. Mohammad Reza Aram

Scientific & Executive Manager: Mohammad Ali Nadai

Cover Design & Layout: Fahime Naji

Address: Khorasan Razavi – Mashhad, Shahid Kamyab Boulevard, Corner of Shahid Kamyab 34, International Cultural and Artistic Foundation of Imam Reza (as), Journal Office.

E-mail: farhangerazavi8@gmail.com

Web Site: <https://www.farhangerazavi.ir/>

journal Phone: +9849-32283044-051

Fax: +9849-32284452-051

Price: 2000000 RIs

Based on the letter number 202066/18/3 dated 11/1/2013 of the Office of Policymaking and Planning of Research Affairs of the Ministry of Science, Research and Technology, Farhang Razavi Quarterly has scientific-research validity from the first issue.

Indexed at: www.sid.ir

Indexed at: www.isc.gov.ir

Indexed at: www.Ulrich's International periodicals directory. (Journal, magazine)

The rights of all articles are reserved for Imam Reza (AS) International Cultural Foundation.

