

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فصلنامه علمی - پژوهشی فرهنگ رضوی

۲۵۶۰ - شماره استاندارد بین المللی: ۲۳۴۵

سال ۱۴، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۵، شماره پیاپی ۵۴

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

مدیرمسئول: فرشید فلاح لاله زاری

سردبیر: جلال درخشه

هیئت تحریریه

عبدالرضا سیف

استاد دانشگاه تهران

یحیی بوذری نژاد

استاد دانشگاه تهران

فرشاد شریعت

استاد دانشگاه امام صادق علیه السلام

سید محمدرضا احمدی طباطبائی

دانشیار دانشگاه امام صادق علیه السلام

داریوش مطلبی

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

جلال درخشه

استاد دانشگاه امام صادق علیه السلام

محمدهادی همایون

استاد دانشگاه امام صادق علیه السلام

سیدعلیرضا واسعی

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

جهانگیر مسعودی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

حسن بشیر

استاد دانشگاه امام صادق علیه السلام

ویراستار فارسی: دکتر نعمت الله پناهی

ویراستار انگلیسی: دکتر محمد رضا آرام

مدیر علمی و اجرایی: محمدعلی ندائی

طراح و صفحه‌آرا: فهیمه ناجی

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

نشانی رایانامه: farhangerazavi8@gmail.com

وبگاه: <https://www.farhangerazavi.ir>

نمابر: ۰۵۱-۳۲۲۸۴۴۵۲

تلفن: ۰۵۱-۳۲۲۸۳۰۴۴-۴۹

قیمت: ۲۰۰۰۰۰ ریال

بر اساس نامه شماره ۳/۱۸/۲۰۶۶ مورخ ۱۳۹۳/۱۱/۱ دفتر سیاست گذاری 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))

پایگاه مجلات تخصصی نور (نورمگز) به نشانی اینترنتی: www.noormags.ir

بانک اطلاعات نشریات کشور (مگیران) به نشانی اینترنتی: www.magiran.com

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



وزارت فرهنگ، آموزش عالی



وزارت فرهنگ، آموزش عالی



جمهوری اسلامی ایران

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 موردنظر (روش APA) و در مورد منابع خارجی (لاتین) معادل خارجی آن‌ها در پایین همان صفحه درج شود.
- نشانی کامل مقاله‌ها، کتاب‌ها، رساله‌ها و گزارش‌های لاتین ترجمه شده به فارسی باید ضمیمه مآخذ شود.
- مؤلف باید سمت پژوهشی یا آموزشی، نشانی کامل محل کار و نشانی پست الکترونیکی (e-mail) خود را ضمیمه مقاله کند.
- پذیرش نهایی مقاله و چاپ آن در مجله منوط به تأیید هیئت تحریریه و داوران متخصص «فرهنگ رضوی» است.
- مقاله‌های رسیده نباید در مجله‌های فارسی زبان داخل و خارج کشور چاپ شده باشد.
- مجله در «ویرایش» مقاله رسیده، بدون تغییر در مفاهیم آن، آزاد است.
- «فرهنگ رضوی» ترجیح می‌دهد مقاله‌هایی را چاپ کند که نتیجه پژوهش‌هایی درباره معارف و فرهنگ رضوی (امام رضا (علیه السلام) باشد.
- مسئولیت مطالب مقاله‌های مندرج در فصلنامه، برعهده نویسندگان آن‌هاست.

هزینه اشتراک سالیانه فصلنامه مبلغ ۸۰۰۰۰۰۰ 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

عنوان

صفحه

- دگردیسی فرهنگی و پیامدهای آن بر فرهنگ رضوی (مطالعه‌ای بر اساس
نظریه پردازی داده‌بنیاد) ۷
محمودرضا رهبر قاضی، زهرا صادقی نقد علی
- نقش معماری حرم امام رضا علیه السلام در تبیین توحید با تأکید بر تزیینات ۳۳
خورشید مهدوی، زینب السادات حسینی
- مُدارای حکیمانه؛ مضمون فراگیر در الگوی مواجهه با کارگزار متظاهر در سیره
رضوی ۶۳
محمد رضا انواری
- تحلیل تاریخ انگاره‌ای تطور جریان تشیع تا عصر امام رضا علیه السلام با تأکید بر فرقه
واقفه ۹۳
حسین ستار، رضا ولی پور
- واکاوی انسجام و پیوستگی واژگانی و پیوندی متن خطبه توحیدیّه امام رضا علیه السلام
با تأکید بر نظریه انسجام متن هالیدی و رقیه حسن ۱۲۵
فاطمه ملایم
- بررسی خبر منسوب به امام رضا علیه السلام دالّ بر تعلّق قدرت الهی به امور محال ۱۵۷
ابراهیم نوئی، سید حسین سید ابراهیمی
- کارگردنشاسی مناظرات امام رضا علیه السلام در مواجهه با تهدیدهای هویتی مأمون ۱۷۹
محسن فکری فلاح، امیر محسن عرفان، سید روح الله پرهیزکاری



Cultural Transformation and Its Impacts on Razavi Culture: A Study Based on Grounded Theory

Mahmoud Reza Rahbar Ghazi ¹ Zahra Sadeghi Naghdali ²

1. Associate Professor, Department of Political Science, Religions and Mysticism, Faculty of Literature and Humanities, University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran (Corresponding Author): m.rahbarqazi@uma.ac.ir

2. Ph.D. in Political Science, Department of Political Science, University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran: z.sadeghei@gmail.com

Article Info	Abstract
Article Type: Research Article	Razavi Culture, rooted in the teachings of Imam Reza (A.S.) and the knowledge of the Ahl al-Bayt, is one of the most valuable aspects of Islamic and Shia culture, playing a crucial role in shaping the religious and social identity of Muslims, especially Shia. In this regard, this study aims to examine the causes and strategies behind the distancing from Razavi culture among some Iranian citizens and its consequences, analyzing the phenomenon from the perspective of cultural and religious theories. For this purpose, the qualitative method and Strauss and Corbin's grounded theory approach were employed. The necessary data were collected from in-depth interviews with 25 individuals from different groups in the city of Tabriz. The results of the research indicate that the focused codes for causal conditions include factors such as social transformation, the decline of institutional legitimacy, secularism discourse, and cultural colonization. In the section on contextual conditions, structural economic crises, cultural pluralism, the collapse of the epistemic system, and instability in the family education system were identified as key contexts. The intervening codes refer to the role of ideological conflicts, a rupture in epistemic mediation, the haste in global integration, and the consumerist information market. Finally, considering two strategies of acceptance and resistance by society, which were presented as individual reactions to this phenomenon, the consequences of distancing from Razavi culture manifested as a legitimacy crisis, nationalism and ethnocentrism, social-political divergence, decline in soft power, secularization of political discourse, collapse of normative order, identity vacuum, erosion of social solidarity, identity entropy, and disintegration of the educational structure.
Article History:	
Received: September 12, 2024	
In Revised Form: September 23, 2024	
Accepted: September 29, 2024	
Published Online: August 03, 2026	
Keywords:	Razavi Culture, Religious Identity, Globalization, Iranian Society, Grounded Theory Method.

Cite this The Author (s): Rahbar Ghazi, M; Sadeghi Naghdali, Z (2026). Cultural Transformation and Its Impacts on Razavi Culture: A Study Based on Grounded Theory: Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 14, Issue 2, Summer 2026, Serial Number 54 – (7- 32)-

[DOI:10.22034/farzv.2024.478131.2036](https://doi.org/10.22034/farzv.2024.478131.2036)



Publisher: University of Tehran Press

Introduction

In this study, to find a wider understanding of the factors behind some individuals distancing themselves from Razavi culture, one can apply diverse theories. Human nature moves toward seeking the truth and spirituality—that is the very specific theory by Allameh Tabataba'i in his works in 1995 and by Martyr Motahhari in 1994. In this research, alienation from Razavi culture might be viewed as a deviation from divine nature and a natural course of humanity in its quest for the divine. Negative social, economic, and ideological consequences are causal conditions. Conversely, the Islamic community theory by Ayatollah Sadr's (1983) emphasized the need for Muslim unity and solidarity so much that divergences at social and cultural levels could weaken unity and reduce acceptance of Razavi culture. In this case, weakening social cohesion can be considered as a background condition for the purposes of this analysis.

Moreover, the social justice theory of Sayyid Qutb (1982) and Martyr Motahhari (1994) in treating social and economic inequalities reveal their impacts on feelings of injustice and distancing from religious cultures. Concepts related to social inequalities and injustices might be considered as being key factors in analyzing the distancing from Razavi culture. Regarding the Islamic epistemology, Ayatollah Javadi Amoli (2011) has put forward that correct knowledge is important from Islamic perspectives and indicates that changes in the epistemological systems can weaken the religious and cultural values. All these changes of causal conditions can be considered as influential factors in the distancing from Razavi culture.

Finally, this research agrees with the Western theories of modernization and secularization as enunciated by Huntington, (1999), and Wilson, (2013) that indicate that modernity and globalization pressures can threaten traditional and religious cultures. That is, the theory of Gramsci (2015) about cultural hegemony is dominated by the prevailing cultural groups and how these impact transforming religious values, while the value systems theory of Inglehart (2011) focus on changing value systems and its influences on social behavior that can explain many causal codes, particularly this research's core code. Besides, Said (1995) in his theory of cultural imperialism talks about foreign powers and the impact on native cultures, which can arguably be added as a major variable in analyzing distancing from Razavi culture. The analyses thus go ahead to provide an understanding of how the various theories interrelate with causal, contextual, and intervening conditions and what impact they have on distancing from Razavi culture.

Since the weakening of Razavi culture in society is perceived, people react by accepting or resisting through two different ways: 1) acceptance strategies; this refers to the ways of people or social groups in how they adjust to the cultural and social changes. Examples are through processes like cultural assimilation, adaptation to the dominant dis-

course, and internalization of new values. In the case of multiple factors that may weaken the Razavi culture, such as media hegemony, the extension and spread of secularist discourse, and instability within family educational systems, most people start accepting and internalizing such emerging values instead of resisting these changes. These groups or individuals perhaps accommodate to a dominant culture in various ways to keep their social status, psychological security, or even enforce conformity to their surrounding environment. While these strategies of acceptance can make an individual comfortable in a new environment, in time it can result in much deeper changes of personal and collective identity and further weaken traditional culture.

On the other hand, resistance strategies refer to the ways in which individuals or social groups make use of measures for protecting their identity and values in the face of cultural and social changes. Those strategies can include those to maintain and strengthen local identities, to return to traditional values, and to protect themselves from the onslaught of cultural influence. When culture is weakened due to the pressures of globalization, the hegemony of media, or the expansion of secular discourses, some segments of society in Razavi perceive the threat. Such resistance may take such forms as stressing religious teachings, fostering local values, and organizing social or cultural groups to safeguard Razavi culture. Besides maintaining identity and values in a traditional manner, the strategies of resistance could also bring about a sense of social coherence among the resisters. Such resistances become crucially important for effectively counteracting hegemonic processes and for the prevention of cultural decline.

The implications of the weakened Razavi culture for social, cultural, and political dimensions are wide-ranging and complicated. These implications interact with each other, creating the basis for the in-depth analysis of structural and semantic changes. It seems that the implications of the weakened Razavi culture can be explained within several key areas. For instance, one of the main implications brought by the collapse of normative order is the weakening of Razavi culture. The Razavi culture used to act as the system of norms for society, identifying social rules and norms. With the weakening of this culture, the existing normative order becomes disturbed, and the search for new rules and norms starts, which may bring a possible risk of social instability and confusion of the social structure. One in such situation faces uncertainty not only concerning proper and improper behavior but also only amplifies anti-social phenomena and social deviations.

Identity voids and spiritual crises are further by-products of the weakening of Razavi culture. The process happens gradually: when religious and spiritual culture weakens, it throws people into identity crises, with confusion and detachment regarding identity. Identity vacuums of this type can let loose spiritual crises in which the persons experience deeper crises in respect of the meaning of life and place in society. This leads to increased anxiety and depression in society. Reduced social cohesion and the entropy of

identity are other consequences of weakened Razavi culture. When the binding power of Razavi culture weakens, social bonding and cohesion among members of that society diminish. This brings about the entropy of identity, in which individual and collective identities both become unstable and very fragile. This entropy can result in individualism and weak social coherence, leading to a weak sense of belonging to society and social collectivities.

The collapse of the educational structure, as well as the institutionalization of values, are other results of weakening Razavi culture. Educational institutions, which have been socialized under the Razavi culture, would crumble with its weakening, and this reduction in the influence of educational institutions may result in a weakening ability to transmit cultural and religious values. The present institutionalization of the values developing and keeping cultural and social values is in crisis, while people do not hesitate to drift towards new non-native values. Other important results of the erosion of Razavi culture are the escalation of crises of legitimacy and growing nationalism and ethnicism. If the impact of Razavi culture weakens, the crises of legitimacy in religious and governmental institutions may bring about the decrease of public credibility and reduction of efficacy. It is such a loss of legitimacy that could well pave the way for the rise of nationalism and ethnicism as people look for surrogate identities and legitimacy in national and ethnic affiliations.

Other impacts of the decline of Razavi culture are social-political divergence, as well as a reduction of soft power on the international stage. Social political divergence is yet another outcome of the weakening of Razavi culture. What this means is that, as social and cultural cohesion is lessened, society will move towards social-political divergence, which can increase inner tensions and reduce national integrity. In addition to this, the undermining of religious culture, including Razavi culture that is taken as one of the sources of soft power for the country at the international level, goes on to make a considerable decline in the Persian Republic's soft power on the global level and reduce its diplomatic influence.

Another serious consequence of the weakening of Razavi culture is the secularization of political discourses in the country. The greater this influence or power of Razavi culture, the more political discourses move to secularization. All religious and spiritual matters can be said to totally be stripped from politics and public policy-making at this juncture. Secularization may even bring about fundamental changes in the structure and orientation of the society and politics. It may also weaken all the cultural and religious roots relevant to the policy. Generally, the weakening of Razavi culture lies in more complex and deeper consequences in social and cultural life overall that can drive into the vast structural changes of society. These changes are not only limited with the internal ones but can bring huge international implications.



دگردیسی فرهنگی و پیامدهای آن بر فرهنگ رضوی

(مطالعه‌ای بر اساس نظریه‌پردازی داده‌بنیاد)

محمودرضا رهبر قاضی^۱، زهرا صادقی نقد علی^۲

m.rahbarqazi@uma.ac.ir

۱. دانشیار گروه علوم سیاسی، ادیان و عرفان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران (نویسنده مسئول):

z.sadeghei@gmail.com

۲. دکترای علوم سیاسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران:

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت:	فرهنگ رضوی که ریشه در آموزه‌های امام رضا (علیه السلام) و معارف اهل بیت (علیهم السلام) دارد، یکی از ارزشمندترین بخش‌های فرهنگ اسلامی و شیعی است و نقش مهمی در شکل‌گیری هویت دینی و اجتماعی مسلمانان، به‌ویژه شیعیان ایفا می‌کند. این پژوهش با هدف فهم دلایل فاصله‌گیری از فرهنگ رضوی در میان برخی شهروندان جامعه ایرانی و استراتژی افراد در مقابل این پدیده و پیامدهای آن، به تحلیل این پدیده از دیدگاه نظریه‌های فرهنگی و دینی پرداخته است. در این پژوهش از روش کیفی و رویکرد نظریه‌پردازی داده‌بنیاد (گراندد تئوری) اشتراوس و کوربین بهره گرفته و داده‌های مورد نیاز از مصاحبه‌های عمیق با ۲۵ نفر از گروه‌های مختلف در شهر تبریز جمع‌آوری شده است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که کدهای متمرکز شرایط علی شامل عواملی چون دگردیسی اجتماعی، افول مشروعیت نهادی، گفتمان سکولاریسم، استعمار فرهنگی بودند. در بخش شرایط زمینه‌ای، بحران‌های ساختاری اقتصاد، پلورالیسم فرهنگی، فروپاشی نظام معرفتی و زلزله نظام تربیت خانوادگی به‌عنوان بستری‌های کلیدی شناسایی شدند. کدهای مداخله‌گر به نقش تعارضات ایدئولوژیک، گسست در میانجی‌گری معرفتی، شتاب‌زدگی در ادغام جهانی و بازار مصرفی اطلاعات اشاره دارند. سرانجام، با در نظر گرفتن دو استراتژی پذیرش و مقاومت توسط جامعه که به‌عنوان واکنش‌های افراد به این پدیده مطرح شده است، پیامدهای فاصله‌گیری از فرهنگ رضوی در قالب بحران مشروعیت، ناسیونالیسم و قوم‌گرایی، واگرایی اجتماعی - سیاسی، افت قدرت نرم، سکولاریزاسیون گفتمان سیاسی، فروپاشی نظم هنجاری، خلأ هویتی، زوال همبستگی اجتماعی، آنتروپی هویتی، واپاشی ساختار تربیتی ظاهر شده‌اند. این پژوهش نشان می‌دهد که برای مقابله با این روند، باید به اصلاح سیاست‌های فرهنگی، تقویت نهادهای دینی و ترویج ارزش‌های بومی و دینی پرداخته شود تا انسجام هویتی جامعه در بخش فرهنگ رضوی حفظ شود.
تاریخ بازنگری:	
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	
کلیدواژه‌ها:	فرهنگ رضوی، هویت دینی، جهانی‌سازی، جامعه ایرانی، روش گراندد.

استناد: رهبر قاضی، محمودرضا؛ صادقی نقد علی، زهرا؛ (۱۴۰۵). دگردیسی فرهنگی و پیامدهای آن بر فرهنگ رضوی (مطالعه‌ای بر اساس نظریه‌پردازی داده‌بنیاد). فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۴، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۵، شماره پیاپی ۵۴ - (۷-۳۲).

DOI:10.22034/farz.2024.478131.2036

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



۱. مقدمه

در دهه‌های اخیر، فرهنگ‌های بومی و دینی در جوامع اسلامی به‌ویژه در ایران، به دلیل تغییرات گسترده اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی تحت تأثیر قرار گرفته‌اند. یکی از این فرهنگ‌ها که اهمیت ویژه‌ای در جامعه شیعیان دارد، فرهنگ رضوی است؛ فرهنگی که به ارزش‌ها، تعالیم و آموزه‌های امام رضا (علیه‌السلام) اشاره دارد و نقشی بنیادین در هویت‌سازی دینی و معنوی این جوامع ایفا می‌کند (پرویش و تابش، ۱۴۰۱: ۱۷۹). با این حال، به دلایل مختلفی از جمله تهاجم فرهنگی دشمن و غیره نشانه‌هایی از فاصله‌گیری جامعه از فرهنگ دینی مشاهده می‌شود (امینی، ۱۳۹۵: ۲۳۵) که این پدیده می‌تواند به تضعیف هویت رضوی در جامعه نیز بینجامد. این پژوهش به بررسی علل این فاصله‌گیری و تبیین آن از منظر نظریات مختلف اسلامی و غربی، استراتژی‌ها و واکنش افراد نسبت به این پدیده و پیامدهای آن در جامعه می‌پردازد.

اهمیت پژوهش در این است که فرهنگ رضوی به‌عنوان یکی از ارکان مهم فرهنگ دینی و معنوی شیعه، همواره در حفظ انسجام اجتماعی و هویت دینی جامعه ایران تأثیرگذار بوده است و هرگونه کاهش در پذیرش و پیروی از این فرهنگ می‌تواند به واگرایی‌های اجتماعی و فرهنگی و حتی سیاسی منجر شود که در نهایت می‌تواند بر همبستگی ملی و دینی اثر منفی بگذارد (مححص و صدیقی، ۱۴۰۲: ۵۵). از این رو، بررسی علمی و تحلیلی این موضوع از اهمیت فراوانی برخوردار است. همچنین، با توجه به تأثیرات گسترده جهانی‌شدن، مدرنیزاسیون و هژمونی فرهنگی، ضرورت پژوهش در آن است که شناسایی دقیق این عوامل می‌تواند در تدوین سیاست‌ها و برنامه‌های فرهنگی مؤثر باشد تا با تقویت فرهنگ رضوی، از فروپاشی اجتماعی و تضعیف ارزش‌های دینی جلوگیری شود؛ بنابراین، مسئله پژوهش این است که چرا و چگونه برخی از اقشار جامعه، هرچند حتی محدود، از فرهنگ رضوی فاصله گرفته‌اند؟ این پرسش به بررسی عواملی نظیر تأثیرات محیطی، اقتصادی، ایدئولوژیک و فرهنگی می‌پردازد که منجر به این فاصله‌گیری شده‌اند. بر این اساس، هدف پژوهش بررسی و تحلیل علل و عوامل فاصله‌گیری از فرهنگ رضوی در جامعه معاصر ایران است. این پژوهش تلاش می‌کند با استفاده از روش کیفی و رویکرد گرانداد از نوع اشتراوس و کوربین، به شناسایی عوامل علی، زمینه‌ای و مداخله‌گر در این فرایند بپردازد و سپس پیامدهای آن بر روی جامعه تحلیل نماید و راهکارهایی برای تقویت مجدد فرهنگ رضوی ارائه دهد. در نهایت، این پژوهش نه تنها به تبیین علمی فاصله‌گیری از فرهنگ رضوی کمک می‌کند، بلکه به‌عنوان مبنایی برای تصمیم‌گیری‌های آتی در زمینه تقویت و حفظ این فرهنگ مهم

دینی و فرهنگی در جامعه ایران نقش‌آفرینی خواهد کرد.

۱-۱. ادبیات نظری

در جهان امروز، تغییرات سریع اجتماعی و فرهنگی به‌ویژه در جوامعی که دارای ریشه‌های عمیق مذهبی و سنتی هستند، چالش‌های متعددی را در حفظ و انتقال ارزش‌های فرهنگی به همراه داشته است. یکی از این چالش‌ها، فاصله گرفتن مردم از ارزش‌ها و فرهنگ‌های مذهبی، از جمله فرهنگ رضوی است که در طی قرون متمادی بخش جدایی‌ناپذیری از هویت اسلامی شیعه به شمار می‌رفته است. این موضوع نه تنها در ایران، بلکه در بسیاری از جوامع اسلامی قابل مشاهده است. در این راستا، بررسی علل و زمینه‌های این فاصله‌گیری، نیازمند مطالعه و تحلیل دقیق از دیدگاه‌های مختلف نظری است. به منظور درک بهتر این پدیده، به بررسی نظریات و مفاهیم مختلفی که می‌توانند در تبیین این مسئله مؤثر باشند، پرداخته می‌شود. این نظریات شامل دیدگاه‌های کلاسیک و مدرن از علوم اجتماعی و همچنین نظریات برگرفته از آموزه‌های اسلامی هستند که هر کدام با نگاهی متفاوت به تحلیل پدیده فاصله‌گیری از فرهنگ رضوی می‌پردازند.

نظریه فطرت در اندیشه اسلامی به‌ویژه در آثار متفکرانی چون علامه طباطبایی (۱۳۷۴، ج ۱۶: ۲۷۰) و شهید مطهری (۱۳۷۰، ج ۳: ۴۵۵) به عنوان چهارچوب اساسی برای درک ماهیت انسان مطرح شده است. این نظریه بیان می‌کند که انسان به‌طور ذاتی میل به حقیقت، معنویت و ارزش‌های الهی دارد و بر اساس این دیدگاه، انسان از نظر فطری به دنبال حقایق الهی و ارزش‌های متعالی مانند عدالت، کرامت انسانی و خدمت به دیگران است. در این راستا، فرهنگ رضوی، به عنوان یکی از تجلیات مهم این ارزش‌ها در مذهب تشیع، نماد این فطرت الهی است؛ چراکه ویژگی‌های برجسته فرهنگ رضوی نظیر کرامت انسانی، عقلانیت، عدالت‌محوری و ... همگی مستقیم با فطرت انسانی مرتبط‌اند (صالحی و سروری، ۱۳۹۵: ۹۳)؛ بنابراین، فاصله‌گیری از فرهنگ رضوی می‌تواند به عنوان نوعی انحراف از مسیر طبیعی فطرت الهی تعبیر شود. بر این اساس، نظریه فطرت توضیح می‌دهد که چگونه انحراف از مسیر معنویت و حقیقت‌جویی، منجر به دوری از فرهنگ‌های دینی نظیر فرهنگ رضوی می‌شود.

همچنین، نظریه امت و جامعه اسلامی که بر اساس آموزه‌های قرآن و سنت شکل گرفته، به‌ویژه در آثار متفکران برجسته‌ای چون شریعتی (۱۳۷۱: ۵۸) و آیت الله صدر (۱۳۶۲: ۱۰۳) به

مفهوم وحدت و همبستگی میان همه عناصر ملت به عنوان امت واحد می‌پردازد. این نظریه بر اهمیت ایجاد یک جامعه اسلامی متحد که در آن ارزش‌های مشترک دینی و اخلاقی حفظ و تقویت می‌شود، تأکید دارد. در این چهارچوب، فرهنگ رضوی به عنوان یکی از نمادهای مهم معنوی و فرهنگی در جامعه شیعه، نقشی کلیدی در ایجاد و حفظ این وحدت ایفا می‌کند. با این حال، زمانی که جامعه اسلامی از این ارزش‌ها و اصول فاصله می‌گیرد، واگرایی‌های اجتماعی و فرهنگی بروز می‌کند که می‌تواند به تضعیف همبستگی و انسجام جامعه منجر شود. بر اساس این نظریه، تحلیل واگرایی‌های اجتماعی و فرهنگی در مقابل فرهنگ رضوی، می‌تواند نشان دهد که چگونه فاصله گرفتن از آموزه‌های اسلامی و ارزش‌های مشترک به تضعیف همبستگی امت و در نهایت به بحران‌های اجتماعی و فرهنگی می‌انجامد.

نظریه عدالت اجتماعی در اسلام نیز به ویژه در تفکر افرادی همچون سید قطب (۱۴۱۲ق: ۱۰۰۶-۱۰۰۷) و شهید مطهری (۱۳۶۱: ۱۶۱-۱۶۲)، بر اهمیت برقراری عدالت در تمامی ابعاد زندگی اجتماعی و اقتصادی تأکید دارد. عدالت به عنوان یکی از اصول اساسی دین اسلام، نقش محوری در ایجاد و حفظ انسجام اجتماعی و فرهنگی ایفا می‌کند. در این چهارچوب، تحقق نیافتن عدالت اجتماعی و اقتصادی می‌تواند منجر به نابرابری‌ها و تبعیض‌هایی در جامعه شود که به تضعیف همبستگی و وحدت اجتماعی می‌انجامد. این نابرابری‌ها و احساس بی‌عدالتی، به نوبه خود، می‌تواند موجب فاصله‌گیری افراد از ارزش‌های دینی و فرهنگی نظیر فرهنگ رضوی شود، چراکه افراد در شرایط نابرابر کمتر به ارزش‌های مشترک جامعه پایبند می‌مانند.

نظریه معرفت‌شناسی اسلامی که توسط متفکرانی نظیر آیت‌الله جوادی آملی (۱۳۹۷: ج ۱۳) مطرح شده است، به بررسی مبانی و روش‌های شناخت و معرفت در اسلام می‌پردازد و بر اهمیت شناخت صحیح و متقن از دیدگاه‌های اسلامی تأکید دارد. این نظریه به ویژه بر رابطه میان معرفت دینی و جهان‌بینی اسلامی تأکید و نقش آن را در شکل‌دهی به ارزش‌های فرهنگی و دینی بررسی می‌کند. تغییرات در نظام‌های معرفتی که به معنای تحول در نحوه فهم و تفسیر مفاهیم دینی و فرهنگی است، می‌تواند تأثیرات عمیقی بر ارزش‌های دینی نظیر فرهنگ رضوی داشته باشد. هنگامی که نظام‌های معرفتی تغییر کرده و به سمت معرفت‌های غیر اسلامی یا مبتنی بر نظریات غربی حرکت کنند، ممکن است به تضعیف و فاصله‌گیری از ارزش‌های فرهنگی و دینی، از جمله فرهنگ رضوی، منجر شود.

همچنین، نظریه نهاد خانواده در اسلام به عنوان یکی از اصول بنیادین دین اسلام که

جوادی‌آملی (۱۳۹۸: ۳۰۶) و شهید مطهری (۱۳۹۷: ۹۰) به آن تأکید زیادی داشته‌اند، به نقش حیاتی خانواده در تربیت دینی و فرهنگی فرزندان و حفظ ارزش‌های اسلامی توجه دارد. خانواده در آموزه‌های اسلامی نه تنها به عنوان واحدی اجتماعی، بلکه نهاد آموزشی و تربیتی تعریف می‌شود که در انتقال ارزش‌های دینی و فرهنگی به نسل‌های جدید نقش کلیدی ایفا می‌کند. این نظریه تأکید دارد که خانواده به عنوان محیط نخستین اجتماعی برای فرزندان باید به درستی ارزش‌های اسلامی را منتقل کند تا نسل‌های آینده با این اصول آشنا و پیوندی عمیق با آن‌ها برقرار کنند. در صورتی که نهاد خانواده دچار ضعف شده و نتواند به درستی مسئولیت‌های خود را در تربیت دینی و فرهنگی بر عهده گیرد، ممکن است به تضعیف و حتی از دست رفتن ارزش‌های اسلامی مانند فرهنگ رضوی منجر شود.

سرانجام، نظریه فرهنگ اسلامی به‌مخصوص در اندیشه جابری (۲۰۱۱: ۱۰۹-۱۱۱) به بررسی ویژگی‌ها و مؤلفه‌های فرهنگ اسلامی و تأثیر آن بر شکل‌گیری هویت فردی و جمعی در جوامع اسلامی می‌پردازد. این نظریه بر این نکته تأکید دارد که فرهنگ اسلامی با اصول و ارزش‌های خاص خود، به طور عمیق بر هویت فرهنگی و اجتماعی مسلمانان تأثیر می‌گذارد و نقش مهمی در حفظ و تقویت ارزش‌های دینی و معنوی ایفا می‌کند. از این منظر، وقتی جوامع اسلامی به سوی مدرنیته و جهانی‌شدن پیش می‌روند، ممکن است با چالش‌هایی مواجه شوند که به تضعیف فرهنگ‌های سنتی و دینی منجر شود؛ بنابراین، نظریه فرهنگ اسلامی به عنوان ابزار تحلیلی می‌تواند به درک بهتر علل این پدیده و راه‌های ممکن برای تقویت و حفظ فرهنگ رضوی در برابر فشارهای مدرنیته کمک کند.

در نظریات غربی نیز به نظر می‌رسد گرامشی اولین متفکری است که در این راستا نظریات مفیدی مطرح کرده است. نظریه هژمونی فرهنگی گرامشی (۱۹۹۵: ۵-۲۳) به بررسی چگونگی تسلط ایدئولوژیک و فرهنگی یک گروه خاص بر دیگر گروه‌ها و تأثیر آن بر تغییرات فرهنگی می‌پردازد. بر اساس این نظریه، گروه‌های غالب می‌توانند از طریق تسلط فرهنگی و ایدئولوژیک، ارزش‌ها، باورها، و نمادهای فرهنگی خود را به سایر گروه‌ها تحمیل کنند. بدین ترتیب، ساختارهای فرهنگی و اجتماعی را تغییر دهند. این تسلط فرهنگی نه تنها از طریق ابزارهای رسمی نظیر رسانه‌ها و نهادهای آموزشی اعمال می‌شود، بلکه از طریق نهادهای غیررسمی و فرهنگی نیز تأثیرگذار است. به این ترتیب، تغییرات در ساختارهای فرهنگی می‌تواند به تضعیف یا تغییر در ارزش‌های سنتی و دینی منجر شود. همچنین، نظریه سکولاریزاسیون که توسط ویلسون (۲۰۱۶: ۳-۱۵) به طور گسترده‌ای توسعه یافته است، به بررسی روند کاهش نفوذ دین در جامعه و ظهور گفتمان‌های سکولار

می‌پردازد. بر اساس این نظریه، فرایند سکولاریزاسیون به معنای کاهش اثرات و نفوذ دین در جنبه‌های مختلف زندگی اجتماعی، فرهنگی و سیاسی است که به دنبال آن، دین به تدریج از فضای عمومی و اجتماعی کنار می‌رود و جای خود را به ایده‌ها و باورهای سکولار می‌دهد. این نظریه تأکید دارد که گفتمان‌های سکولار و نهادهای غیرمذهبی به طور فزاینده‌ای در جامعه نفوذ پیدا کرده و بر هنجارها، ارزش‌ها، و نظام‌های معنوی تأثیرگذارند. به این ترتیب، سکولاریزاسیون می‌تواند به تغییر در نظام‌های فرهنگی و دینی مانند فرهنگ دینی منجر شود؛ زیرا دین و ارزش‌های دینی ممکن است در برابر فشارهای اجتماعی و فرهنگی جدید ضعیف شوند و در معرض چالش قرار گیرند.

نظریه‌نوسازی که هانتینگتون و خیلی از محققان دیگر مطرح کردند، به تبیین تغییرات فرهنگی و اجتماعی ناشی از فرایندهای مدرنیزاسیون و صنعتی شدن می‌پردازد. بر اساس نظریه هانتینگتون (۲۰۰۷: ۶۸-۷۹) فرایند مدرنیزاسیون به معنای انتقال از جوامع سنتی به جوامع صنعتی و مدرن است که به دنبال آن، تغییرات عمده‌ای در ساختارهای اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی رخ می‌دهد. این تغییرات شامل تحول در نهادها، باورها و هنجارهای اجتماعی است که به تأثیرات عمیق بر ارزش‌های فرهنگی و دینی از جمله فرهنگ دینی منجر می‌شود. نظریه مدرنیزاسیون تأکید دارد که فرایندهای صنعتی و مدرن باعث تغییر در ساختارهای اجتماعی و اقتصادی می‌شوند و به نوبه خود بر سنت‌ها و ارزش‌های دینی تأثیرگذار خواهند بود. همچنین، نظریه نظام‌های ارزشی که توسط اینگلهارت و ولزل (۲۰۰۵: ۶۳-۱۰۳) مطرح شده، به تحلیل تغییرات نظام‌های ارزشی در جوامع مختلف و تأثیر آن‌ها بر رفتارهای اجتماعی و فرهنگی می‌پردازد. این نظریه بر این فرض استوار است که نظام‌های ارزشی افراد به طور عمده تحت تأثیر فرایندهای مدرنیزاسیون و تغییرات اقتصادی قرار می‌گیرند. بر اساس این نظریه، تغییرات در نظام‌های ارزشی می‌توانند تأثیرات گسترده‌ای بر رفتارهای اجتماعی، فرهنگی و دینی افراد داشته باشند. به‌ویژه، اینگلهارت به تغییر از نظام‌های ارزشی سنتی به نظام‌های مدرن و فردگرایانه اشاره دارد که می‌تواند به تضعیف ارزش‌های سنتی و دینی از جمله فرهنگ دینی منجر شود.

سرانجام، نظریه استعمار فرهنگی که ادوارد سعید و دیگر نظریه‌پردازان مطرح کرده‌اند به بررسی تأثیر نفوذ فرهنگی قدرت‌های خارجی بر فرهنگ‌ها و هویت‌های بومی می‌پردازد. این نظریه بر این نکته تأکید دارد که قدرت‌های استعماری و امپریالیستی، نه تنها از طریق اشغال فیزیکی بلکه از طریق نفوذ فرهنگی و رسانه‌ای، به تسلط بر فرهنگ‌های محلی و تغییر هویت‌های بومی می‌پردازند. سعید (۱۹۹۵: ۲۹-۱۱۰) در کتاب خود شرق‌شناسی به طور خاص به چگونگی

نمایندگی و تصورات فرهنگی غربی از شرق پرداخته و نشان داده که چگونه این تصورات بر هویت و فرهنگ‌های بومی تأثیر می‌گذارد. نظریه استعمار فرهنگی به تحلیل چگونگی تغییر و تحت تأثیر قرار گرفتن فرهنگ‌های محلی توسط رسانه‌ها، کالاهای فرهنگی و نظام‌های آموزشی خارجی کمک می‌کند. این نظریه می‌تواند در تحلیل فاصله‌گیری از فرهنگ‌های سنتی مانند فرهنگ‌های اسلامی در مواجهه با نفوذ فرهنگی خارجی مفید باشد.

درخور ذکر است که اگرچه نظریه‌پردازان اسلامی به‌خوبی توانسته‌اند بخشی از مسائل مرتبط با فرهنگ دینی را توضیح دهند، اما نقدی که می‌توان وارد کرد این است که این نظریات به‌صورت جامع به پدیده‌های نوین نظیر جهانی‌شدن، مدرنیزاسیون و موضوعاتی از این قبیل نپرداخته‌اند. از سوی دیگر، نظریه‌های غربی نیز به علت تمرکز بر جوامع غربی، در تحلیل پدیده‌های فرهنگی در جوامع اسلامی ناکارآمدی‌هایی نشان می‌دهند؛ بنابراین، این پژوهش با استفاده از روش گراند تئوری، به دنبال استخراج مفاهیم و الگوی نظری جدیدی است که نه‌تنها بر اساس چهارچوب‌های نظری پیشین، بلکه از داده‌های استخراج‌شده به‌صورت مستقیم از شهروندان نشئت گرفته باشد. به همین دلیل، ادبیات نظری پژوهش در اینجا صرفاً به‌عنوان منبعی برای مقایسه و تحلیل مفاهیم جدید و توسعه نظریه‌های مبتنی بر داده‌ها عمل می‌کند و نه استخراج نتایج.

۱-۲. روش پژوهش

این تحقیق به‌منظور تحلیل جامع و عمیق علل فاصله گرفتن مردم از فرهنگ رضوی در ایران، از روش تحقیق کیفی و رویکرد نظریه زمینه‌ای از نوع اشتراوس و کوربین (۱۹۹۷) استفاده کرده است. این روش از دیگر روش‌های کیفی نظیر تحلیل محتوا یا تحلیل تماتیک به دلیل تأکید بر نظریه‌پردازی متمایز است. هدف نهایی این روش، نه تنها توصیف داده‌ها، بلکه تدوین نظریه‌ای است که به‌طور عمیق به تبیین پدیده فاصله گرفتن مردم از فرهنگ رضوی می‌پردازد. در این راستا، منظور از فاصله‌گیری از فرهنگ رضوی شاخص‌هایی مانند کاهش مشارکت در مراسم و آیین‌های مربوط به امام رضا (علیه السلام) تغییر در ادراک افراد نسبت به ارزش‌های دینی و گرایش به فرهنگ‌های غیردینی و مدرن و مسائلی از این قبیل بود که در حین مصاحبه به مشارکت‌کنندگان اعلام می‌شود.

گردآوری داده‌ها: اطلاعات این پژوهش از طریق مصاحبه‌های عمیق و نیمه‌ساختاریافته با ۲۵ نفر از شهروندان شهر تبریز که با روش نمونه‌گیری نظری و کفایت حجم نمونه اشباع نظری

انتخاب شده بودند، جمع‌آوری شد. این مصاحبه‌ها عمدتاً در میان افراد ۲۵ تا ۵۰ ساله انجام شد و به کشف تجربیات، نگرش‌ها و استراتژی‌های آنان درباره فرهنگ رضوی و دلایل فاصله‌گیری آنان از این فرهنگ پرداخته شد. همچنین، تحلیل اسناد و منابع دینی مرتبط با فرهنگ رضوی نیز به‌عنوان داده‌های تکمیلی استفاده شد.

تحلیل داده‌ها: برای تحلیل داده‌ها، از روش کدگذاری سه مرحله‌ای شامل کدگذاری باز، کدگذاری متمرکز و کدگذاری گزینشی استفاده شد. ابتدا داده‌ها به‌صورت کدگذاری باز بررسی شدند تا مفاهیم اصلی و کلیدی شناسایی شوند. سپس از طریق کدگذاری متمرکز، این مفاهیم سازمان‌دهی و تحلیل شدند تا ارتباطات میان آن‌ها آشکار شود. در نهایت، کدگذاری گزینشی برای شناسایی کدهای و استخراج الگوهای اصلی به کار گرفته شد. این فرایند به تحلیل جامع و تفصیلی دلایل، استراتژی‌ها و پیامدهای فاصله گرفتن از فرهنگ رضوی کمک کرده و به درک بهتری از عوامل مؤثر بر این پدیده انجامید.

اعتبارسنجی و تحلیل داده‌ها: برای افزایش اعتبار و دقت نتایج، از تکنیک‌های اعتبارسنجی درونی مانند بررسی تطابق و کدگذاری مجدد استفاده شد. همچنین، بازخوردهای مستمر از پاسخگویان برای ارزیابی و تأیید نتایج تحلیل‌های اولیه به کار گرفته شد. این روش‌ها به محقق کمک کرد تا از صحت و اعتمادپذیری داده‌ها و نتایج اطمینان حاصل کند و تحلیل‌ها با دقت و اعتبار بیشتری ارائه شود.

۲. یافته‌های پژوهش

در دنیای امروز، پدیده سکولاریسم و تضعیف ارزش‌های دینی و تشدید آن به‌عنوان یکی از چالش‌های اصلی دوران جدید، تأثیرات عمیقی بر روی جوامع بشری گذاشته است. در این راستا، همان‌طور که قبلاً اشاره شد، این پژوهش، با بهره‌گیری از روش گراندد تئوری، به بررسی ابعاد مختلف تضعیف فرهنگ رضوی و تأثیرات آن بر زندگی روزمره مردم و جامعه پرداخته است. در ادامه، نتایج ارزیابی‌های میدانی و مصاحبه‌های انجام‌شده ارائه می‌شود که درک بهتری از ابعاد مختلف پدیده تضعیف فرهنگ رضوی و راهکارهای ممکن برای مدیریت آن به‌دست می‌دهد. در این راستا، جدول ۱ به کدهای باز مرحله دوم، متمرکز و هسته‌ای به دست آمده از مصاحبه‌های پاسخگویان درباره پدیده تضعیف فرهنگ رضوی اشاره می‌کند.

جدول ۱. کدهای به دست آمده از داده‌های تحقیق درباره پدیده دگردیسی فرهنگ رضوی

هسته	کدهای متمرکز	کدهای باز	کدهای پراکنده
تغییرات فرهنگی و فرهنگی‌سازی	دگردیسی اجتماعی	تغییرات هنجاری و ارزشی، تغییرات در ساختار طبقاتی، شکاف بین نسلی	شرایط زمینه‌ای
	افول مشروعیت نهادی	کاهش اعتماد عمومی، انتقاد از نهادهای مذهبی، عدم پاسخگویی نهادهای دینی، کاهش تأثیر نهادهای مذهبی	
	گفتمان سکولاریسم	تفکیک دین از سیاست، رشد فردگرایی، نفوذ ایدئولوژی‌های سکولار	
	استعمار فرهنگی	جهانی‌شدن فرهنگ، ارزش‌های مصرف‌گرایانه، پروپاگاندا رسانه‌ای، سلطه ارزش‌های جهانی بر فرهنگ‌های محلی	
	بحران‌های ساختاری اقتصاد	نابرابری‌های اقتصادی، بی‌ثباتی اقتصادی، کاهش درآمدهای خانوار	
	پلورالیسم فرهنگی	افزایش تنوع هویتی، تضادهای فرهنگی، دوری از هویت‌های جمعی، از دست دادن انسجام فرهنگی	
	فروپاشی نظام معرفتی	کاهش اثر نهادهای آموزشی، جایگزینی ارزش‌های مدرن، رشد علوم تجربی	
	تزلزل نظام تربیت خانوادگی	افزایش مشغله‌های والدین، تغییر ساختار خانواده، کاهش نفوذ خانواده	
	تعارضات ایدئولوژیک	دوقطبی‌های سیاسی، تناقض در سیاست‌های دولتی، تفاوت در اولویت‌های سیاسی، رقابت نظام‌های ارزشی	
	گسست در میانجی‌گری معرفتی	کاهش مشارکت نخبگان مذهبی، تضعیف نقش واسطه‌های فرهنگی، تفاوت در تفسیرهای دینی	
تغییرات فرهنگی و فرهنگی‌سازی	شتاب‌زدگی در ادغام جهانی	تسریع فرایند جهانی‌شدن، فقدان آمادگی فرهنگی، یکسان‌سازی فرهنگی	شرایط مداخله‌گر
	بازار مصرفی اطلاعات	افزایش اطلاعات بی‌کیفیت، سطحی‌نگری در تحلیل‌ها، جایگزینی سبک‌های زندگی مبتنی بر مصرف	
	پذیرش	انطباق هژمونیک، انزواگرایی ارزشی، رفتارهای سازشی و گریز از تعارض	
	مقاومت	احیاگرایی فرهنگی، مقاومت هژمونیک، بازتعریف هویت معرفتی-دینی	
	بحران مشروعیت	ضعف مشروعیت دولت، افزایش شکاف بین دولت و جامعه، کم‌رنگ شدن رهبری مذهبی	
	ناسیونالیسم و قوم‌گرایی	تقویت هویت‌های قومی، تضادهای بین‌قومی، تضعیف وحدت ملی	
	واگرایی اجتماعی-سیاسی	تقسیم‌بندی‌های ایدئولوژیک، افزایش تعارضات سیاسی، کاهش همبستگی اجتماعی	
	افت قدرت نرم	کاهش نفوذ فرهنگی، ضعف دیپلماسی مذهبی، انتقادهای بین‌المللی، کاهش جذابیت فرهنگی و ایدئولوژیک	
	سکولاریزاسیون گفتمان سیاسی	تقویت گفتمان‌های غیرمذهبی، تضعیف نقش مذهب در سیاست‌گذاری	
	فروپاشی نظم هنجاری	افزایش ناهنجاری اجتماعی، کاهش پیروی از هنجارها، پیدایش گروه‌های ضدفرهنگی	
تغییرات فرهنگی و فرهنگی‌سازی	خلا هویتی	کاهش احساس تعلق، افزایش احساس بی‌معنایی، کاهش انگیزه‌های معنوی	تغییرات فرهنگی و فرهنگی‌سازی
	زوال همبستگی اجتماعی	کاهش اعتماد اجتماعی، افزایش انزوای اجتماعی، تضعیف شبکه‌های اجتماعی، افزایش انشقاق اجتماعی	
	آنتروپی هویتی	افزایش تضادهای هویتی، سردرگمی هویتی، کاهش ثبات هویتی	
	واپاشی ساختار تربیتی	ضعف در پیوندهای خانوادگی و نهادهای تربیتی، پیدایش مدل‌های تربیتی جدید	

۲-۱. شرایط علی

در روش زمینه‌ای شرایط علی به مجموعه عواملی اشاره دارد که بر اساس آن‌ها پدیده‌های خاصی به وجود می‌آید یا تحولات معینی در آن‌ها رخ می‌دهد. در روش گراند، شناسایی این شرایط یکی از مراحل کلیدی است؛ زیرا این عوامل می‌توانند محرک‌ها، انگیزه‌ها و یا نیازهایی باشند که پژوهشگران به دنبال کشف آن‌ها هستند. شرایط علی می‌تواند شامل عوامل اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و روان‌شناختی باشد که به طور مستقیم یا غیرمستقیم بر پدیده تحت مطالعه تأثیر می‌گذارد (کراسول و پو، ۲۰۱۳: ۸۶). در این راستا، شرایط علی این پژوهش عبارتند از:

۲-۱-۱. دگردیسی‌های اجتماعی فرهنگی

دگردیسی‌های اجتماعی - فرهنگی به تغییرات عمده‌ای در ارزش‌ها، هنجارها و رفتارهای اجتماعی اشاره دارد که به واسطه عوامل مختلفی از جمله جهانی‌شدن، پیشرفت‌های تکنولوژیک و تغییرات اقتصادی به وقوع می‌پیوندد. این تغییرات می‌توانند شامل انتقال از ارزش‌های سنتی به ارزش‌های مدرن، تغییرات در ساختارهای نسلی و تحول در الگوهای فرهنگی باشند. به طور خاص، این دگردیسی‌ها می‌توانند به تضعیف هویت‌های فرهنگی و مذهبی سنتی، کاهش پیروی از هنجارهای اجتماعی و ظهور الگوهای جدید رفتاری و فرهنگی منجر شوند. در این راستا، یک پاسخگوی ۳۵ ساله استدلال می‌کند: «واقعاً تغییر و تحولات بسیاری داشتیم. اکنون مبینیم ارزش‌های سنتی خیلی کم شده، در مقابل ارزش و فرهنگ غربی اومده. تربیت دینی دیگه خیلی کم مورد توجه خانواده‌هاست و همین عامل سبب شده تا جوونامون بیشتر سمت مد و فشن برن تا فرهنگ و ارزش‌های سنتی خودمون».

۲-۱-۲. افول مشروعیت نهادی

افول مشروعیت نهادی به کاهش اعتبار و اعتماد عمومی به نهادهای مذهبی، فرهنگی و اجتماعی اشاره دارد. این پدیده معمولاً به دلیل ناتوانی نهادها در پاسخ به نیازهای معاصر و ناکامی در حفظ اصول و ارزش‌های بنیادی خود رخ می‌دهد. وقتی نهادها به تدریج از سوی برخی از مردم به عنوان مراجع معتبر و قابل اعتماد شناخته نشوند، تأثیرگذاری آن‌ها کاهش یافته و نقش آن‌ها در حفظ و انتقال فرهنگ و ارزش‌ها ضعیف می‌شود. این افول مشروعیت می‌تواند به افزایش نارضایتی عمومی و بی‌اعتمادی نسبت به ساختارهای اجتماعی و دینی منجر شود. در این راستا، یک پاسخگوی ۴۱ ساله استدلال می‌کند: «هنگامی که مردم اعتمادشون نسبت به سازمان‌ها و نهادهای فرهنگی کم بشه، این سازمان‌ها یا نهادهای دیگه مثل سابق اثرگذار

نمیتونن باشن، یا وقتی این نهادها، نیازهای مردم رو نتونن پاسخ بدن، خب اعتماد مردم رو از دست میدن. خب مسلماً این موجب میشه که نقش این سازمان‌ها و نهادها در حفظ و پایداری از ارزش و فرهنگ سنتی کمتر بشه».

۲-۱-۳. ظهور گفتمان سکولاریسم

ظهور گفتمان سکولاریسم به معنای افزایش تأکید بر جدایی دین از سیاست و زندگی عمومی است. این گفتمان به‌ویژه در جوامع مدرن و در حال توسعه، به دلیل فرایندهای جهانی‌شدن، پیشرفت‌های علمی و تغییرات اجتماعی و فرهنگی، بیشتر نمایان می‌شود. سکولاریسم به چالش کشیدن تأثیرات مذهبی بر سیاست و قوانین اجتماعی را ترویج می‌کند و تأکید می‌کند که تصمیمات سیاسی و اجتماعی باید بر پایه دلایل عقلانی و علمی باشند نه بر اساس اصول دینی. این تغییر در گفتمان می‌تواند به تضعیف نقش نهادهای مذهبی در امور عمومی و کاهش تأثیر آنها بر فرهنگ و هنجارهای اجتماعی منجر شود. در این راستا، یک پاسخگوی ۳۹ ساله استدلال می‌کند: «سکولاریسم به‌عنوان یه گفتمان زیاد از حد داره نمایش می‌ده. الان می‌بینیم که مردم دارن به جدایی دین از سیاست تو زندگی‌شون اهمیت می‌دن.

زمانی که قوانین و سیاست‌ها را به صورت علمی و عقلانی بررسی کنیم، تأثیرات دینی کمتر می‌شه، این‌طوری دیگه فرهنگ رضوی مثل قبل دیگه نمی‌تونه نقش کلیدی داشته باشه».

۲-۱-۴. هژمونی رسانه‌ای و استعمار فرهنگی

هژمونی رسانه‌ای به تسلط و نفوذ رسانه‌های جهانی به‌ویژه رسانه‌های دیجیتال و اجتماعی، در شکل‌دهی به فرهنگ‌ها و نگرش‌های عمومی اشاره دارد. این پدیده به معنای غالب بودن اطلاعات و ایدئولوژی‌های خاص از طریق رسانه‌هاست که به طور عمده توسط کشورهای پیشرفته و شرکت‌های چندملیتی کنترل می‌شود. استعمار فرهنگی نیز به تأثیر و نفوذ فرهنگی قدرت‌های بزرگ بر فرهنگ‌های محلی اشاره دارد. این استعمار به معنای انتشار و گسترش ارزش‌ها، الگوهای زندگی و مصنوعات فرهنگی از طریق رسانه‌ها و فرهنگ عامه است که می‌تواند منجر به تضعیف و تغییر فرهنگ‌های محلی و بومی شود. ترکیب این دو پدیده باعث می‌شود که فرهنگ‌های محلی تحت تأثیر فرهنگ جهانی قرار گرفته و در نهایت به حاشیه رانده شوند. در این راستا، یک پاسخگوی ۴۷ ساله استدلال می‌کند: «این زمانه، رسانه‌های جهانی، مثل شبکه‌های اجتماعی، فیلم‌ها و... دارن به سرعت فرهنگ و ایدئولوژی‌های خودشون رو نشر و گسترش می‌دن. در این حالت فرهنگ و ارزش‌های مذهبی و محلی کمتر به چشم میاد و حتی

تحت تأثیر فرهنگ جهانی قرار می‌گیرن. به همین خاطر، فرهنگ‌های دینی ممکنه یواش یواش کمرنگ بشن و به حاشیه رانده بشن».

۲-۲. شرایط زمینه‌ای

در روش زمینه‌ای شرایط زمینه‌ای به عوامل و ویژگی‌های محیطی، اجتماعی و اقتصادی اطلاق می‌شود که بر وقوع یا شکل‌گیری یک پدیده تأثیر می‌گذارند. این شرایط شامل ویژگی‌های خاصی از جامعه یا محیط که زمینه‌ساز وقوع تغییرات یا رویدادهای خاص هستند، می‌شود (کراسول و پوٹ، ۲۰۱۳: ۸۶). در این راستا، مقولات مربوط به شرایط زمینه‌ای عبارت بودند از:

۲-۲-۱. بحران‌های ساختاری اقتصاد

بحران‌های ساختاری اقتصاد به مشکلات و نارسایی‌های بنیادی در سیستم اقتصادی یک کشور اشاره دارد که معمولاً شامل نابرابری‌های شدید اقتصادی، بیکاری گسترده و ناکارآمدی در بخش‌های کلیدی اقتصاد می‌شود. این بحران‌ها به دلیل ضعف در نهادهای اقتصادی، سیاست‌های ناپایدار و تغییرات جهانی می‌توانند منجر به ایجاد نوسانات اقتصادی و فشارهای اجتماعی شوند. این وضعیت می‌تواند به کاهش منابع مالی برای نهادهای فرهنگی و مذهبی، تضعیف ثبات اجتماعی و افزایش فشارهای اقتصادی بر خانواده‌ها منجر شود که به نوبه خود بر وضعیت فرهنگی و دینی جامعه تأثیر منفی می‌گذارد. در این راستا، یک پاسخگوی ۴۴ ساله استدلال می‌کند: «زمانی که اقتصاد با بحران‌هایی مثل بیکاری و یا نابرابری زیاد، مواجه می‌شه، در مقابل فشار روی خانواده‌ها و جامعه زیاد می‌شه. منابع درآمد کم می‌شن و نهادهای مذهبی و فرهنگی هم با مشکل روبه‌رو می‌شن. به همین خاطر، فرهنگ و ارزش‌های دینی به طور یقین تحت تأثیر قرار می‌گیرن».

۲-۲-۲. پلورالیسم فرهنگی و تفاوت‌های هویتی

پلورالیسم فرهنگی به وجود و پذیرفتن تنوع فرهنگی و چندگانگی در یک جامعه اشاره دارد که به ظهور و تقویت گروه‌های مختلف با باورها و سنت‌های متفاوت منجر می‌شود. تفاوت‌های هویتی نیز به تفاوت‌ها و تمایزات موجود در هویت‌های فردی و گروهی بر اساس قومیت، مذهب و پیشینه اجتماعی اشاره دارد. این دو پدیده می‌توانند به افزایش تنش‌ها و تضادهای هویتی در جامعه منجر شود و در عین حال باعث تقویت هویت‌های فردی و گروهی متنوع شود. این تنوع و تفاوت‌ها

ممکن است به چالش‌هایی برای انسجام اجتماعی و حفظ ارزش‌های مشترک فرهنگی و مذهبی منجر شود. در این راستا، یک پاسخگوی ۵۰ ساله استدلال می‌کند: «تو جامعه‌ای که تنوع فرهنگی و هویتی هست، قطعاً تفاوت‌ها و تنوعات هم بیشتر می‌شه. تنوع فرهنگی هم ممکنه خوب باشه و هم چالش‌زا. خب از یک طرف هویت‌ها مختلف تقویت میشن جامعه از این تنوع رنگارنگ می‌شه. اما از طرف دیگه ممکنه که اختلافات و تنش‌ها افزایش پیدا کنه. به همین خاطر، حفظ ارزش‌های مذهبی و فرهنگی در این شرایط ممکنه که سخت و دشوار بشه».

۲-۳. فروپاشی نظام معرفتی سنتی

فروپاشی نظام معرفتی سنتی به فرایند تضعیف و ناپدید شدن ارزش‌ها، باورها و دانش‌هایی که در طول زمان به‌عنوان مبنای اصلی هویت فرهنگی و اجتماعی یک جامعه شناخته می‌شدند، اشاره دارد. این پدیده معمولاً به دلیل مواجهه با ایده‌ها و ارزش‌های جدید، پیشرفت‌های علمی و تغییرات اجتماعی رخ می‌دهد. با فروپاشی این نظام‌های معرفتی، پیوندهای سنتی و انسجام اجتماعی که بر پایه آن‌ها شکل گرفته بودند، به تدریج از هم می‌پاشند و جامعه با بحران هویتی و از دست دادن ریشه‌های فرهنگی مواجه می‌شود. این فروپاشی می‌تواند به از دست رفتن مشروعیت نهادهای مذهبی و فرهنگی و در نتیجه کاهش تأثیر آن‌ها بر زندگی اجتماعی منجر شود. در این راستا، یک پاسخگوی ۴۰ ساله استدلال می‌کند: «هنگامی که دانش‌های سنتی رنگ ببازن، دیگه اون باورهای و ارزش‌هایی که ممکنه چندین نسل بر اساس اون‌ها باهاش زندگی می‌کردن دیگه نتونن جامعه را هدایت بدن. مردم عوض شدن و دیگه مثل گذشته به باورها اعتقادی ندارن و خب توی این شرایط ریشه‌های فرهنگی دینی تضعیف می‌شه».

۲-۴. تزلزل نظام تربیتی خانوادگی

تزلزل نظام تربیتی خانوادگی به کاهش و ضعف در نقش و کارکرد خانواده به‌عنوان نهاد اصلی تربیت و انتقال ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی اشاره دارد. این پدیده ممکن است به دلیل تغییرات ساختاری در خانواده، نظیر افزایش طلاق، کاهش تعداد فرزندان و ورود گسترده زنان به بازار کار رخ دهد. همچنین، تأثیرات رسانه‌های جدید، تغییرات در سبک زندگی و فشارهای اقتصادی می‌توانند موجب شوند که والدین زمان و انرژی کمتری برای تربیت فرزندان خود اختصاص دهند. این تزلزل در نهایت می‌تواند به کاهش انتقال ارزش‌های سنتی و دینی به نسل‌های جدید منجر شود و انسجام خانواده‌ها را تضعیف کند. در این راستا، یک پاسخگوی ۳۸ ساله استدلال می‌کند: «سبک زندگی دچار تغییر و تحولات زیاد شده و دیگه خانواده‌ها برای تربیت فرزند کمتر وقت می‌ذارن. هم اینکه، تو این وضعیت، رسانه‌ها و اینترنت هم تأثیر زیادی

دارن. خب وقتی ساختار تربیتی در خانواده‌ها تضعیف بشه، دیگه نمی‌تونن فرهنگ رضوی رو به نسل جدید انتقال بدن».

۳-۲. شرایط مداخله‌گر

شرایط مداخله‌گر به عواملی اشاره دارد که می‌توانند بر شدت و جهت تأثیر شرایط علی و زمینه‌ای بر یک پدیده اثر بگذارند. این شرایط می‌توانند به صورت مثبت یا منفی، جریان و نتایج پدیده را تحت تأثیر قرار دهند و شامل عواملی مثل سیاست‌ها، قوانین، تکنولوژی و تحولات اجتماعی و اقتصادی می‌شوند (کراسول و پوٹ، ۲۰۱۳: ۸۶). در این راستا، مقولات مربوط به شرایط مداخله‌گر در این پژوهش عبارتند از:

۳-۲-۱. تعارضات ایدئولوژیک حکومتی

تعارضات ایدئولوژیک حکومتی به اختلافات و کشمکش‌های داخلی درون ساختارهای حکومتی اشاره دارد که ناشی از دیدگاه‌ها و باورهای مختلف در میان نخبگان سیاسی و مدیریتی است. این تعارضات می‌تواند منجر به تصمیم‌گیری‌های ناپایدار، سیاست‌های متناقض و کاهش انسجام در حکمرانی شود. وقتی که ایدئولوژی‌های متضاد درون حاکمیت به جای هماهنگی به تقابل و تضاد پردازند، این وضعیت می‌تواند موجب سردرگمی عمومی، تضعیف اعتماد به دولت و حتی ناآرامی‌های اجتماعی شود. این تعارضات می‌توانند مانع از اجرای مؤثر سیاست‌ها و کاهش کارایی نهادهای حکومتی گردند. در این راستا، یک پاسخگوی ۳۷ ساله استدلال می‌کند: «زمانی که هر دسته یا گروه سیاسی منافع خودش را دنبال می‌کنه و آخرش به توافق نمی‌رسن، خب این موجب می‌شه تو تصمیم‌گیری به مشکل برخورد کنن و مردم هم سردرگم می‌شن ... این چالش‌ها مسلماً خیلی روی عملی شدن سیاست‌های فرهنگی و کارایی سازمان‌های حکومتی تو زمینه ترویج مسائل دینی تأثیر منفی می‌ذاره».

۳-۲-۲. گسست در میانجی‌گری معرفتی

گسست در میانجی‌گری معرفتی به ضعف یا قطع ارتباط میان نهادها و افرادی اشاره دارد که نقش واسطه‌ای در انتقال دانش، ارزش‌ها و باورهای فرهنگی مذهبی ایفا می‌کنند. این نهادها می‌توانند شامل نهادهای آموزشی، مذهبی و رسانه‌ای باشند. وقتی این ارتباطات تضعیف یا قطع می‌شود، انتقال صحیح و مؤثر معرفت و ارزش‌های جامعه به نسل‌های جدید مختل می‌شود. این گسست ممکن است به دلیل تغییرات اجتماعی، ورود ایدئولوژی‌های جدید یا کاهش اعتماد

عمومی به نهادهای معرفتی رخ دهد. نتیجه این گسست، سردرگمی هویتی و کاهش انسجام فرهنگی در جامعه است. در این راستا، یک پاسخگوی ۴۵ ساله استدلال می‌کند: «هنگامی که نهادهایی مثل دانشگاه، مدارس یا برخی مساجد به خوبی نتونن فعالیت و کار کنن و باورها و ارزش‌ها رو به نسل جدید انتقال بدن، وضعیت پیچیده می‌شه، این شرایط موجب می‌شه که دیگه جوونها نتونن فرهنگ و هویت خودشون رو از منابع معتبر بگیرن و این عامل سردرگمی هویتی می‌شه».

۲-۳-۳. شتاب‌زدگی در ادغام جهانی

شتاب‌زدگی در ادغام جهانی به فرایند سریع و بی‌برنامه پیوستن یک کشور یا جامعه به جریان‌های جهانی سازی اشاره دارد، بدون اینکه به طور کامل به پیامدها و چالش‌های این ادغام توجه شود. این شتاب‌زدگی می‌تواند به تضعیف هویت ملی، فرهنگی و ارزش‌های بومی منجر شود. کشورهایی که به سرعت به اقتصاد و فرهنگ جهانی متصل می‌شوند، ممکن است نتوانند به طور مؤثر از منافع این ادغام بهره‌مند شوند و در عوض با چالش‌هایی مانند وابستگی اقتصادی، نفوذ فرهنگی خارجی و از دست دادن کنترل بر منابع خود مواجه گردند. این شرایط می‌تواند به ناپایداری اجتماعی و اقتصادی منجر شود و احساس بیگانگی فرهنگی را در میان مردم افزایش دهد. در این راستا، یک پاسخگوی ۴۸ ساله استدلال می‌کند: «زمانی که یک کشور بدون هدف و برنامه و بدون تأمل روی عواقبش، خیلی زود می‌-خواد وارد بحث جهانی سازی بشه، قطعاً مشکلاتی ایجاد می‌شه، مثلاً فرهنگ و هویت کشور ممکنه دچار چالش بشه و ممکنه تحت تأثیر فرهنگ و هویت دیگران قرار بگیره. این بی‌برنامگی و شتاب‌زدگی موجب دوری مردم از فرهنگ امام‌رضایی می‌شه».

۲-۳-۴. بازار مصرفی اطلاعات و داده‌ها

بازار مصرفی اطلاعات و داده‌ها به وضعیت فعلی جامعه اشاره دارد که در آن اطلاعات و داده‌ها به عنوان کالاهای مصرفی در دسترس عموم قرار گرفته‌اند. این پدیده به دلیل پیشرفت فناوری و گسترش اینترنت و شبکه‌های اجتماعی رخ داده است که در نتیجه، اطلاعات به سرعت و به صورت گسترده منتشر می‌شوند. این شرایط موجب شده است که افراد بدون دقت کافی و تحلیل عمیق به مصرف سریع و سطحی اطلاعات بپردازند. این بازار مصرفی اطلاعات، باعث کاهش عمق تحلیل‌های اجتماعی و فرهنگی، افزایش سطحی‌نگری و کاهش تفکر انتقادی در جامعه شده و در نهایت به تضعیف بنیان‌های فرهنگی و معرفتی منجر می‌شود. در این راستا، یک پاسخگوی ۳۵ ساله استدلال می‌کند:

«حقیقت این‌که مردم عصر حاضر اطلاعات رو همانند یک کالای مصرفی می‌پندارند؛ هر چیزی خیلی سریع اتفاق می‌افتد. مثلاً هر روز مردم تو شبکه‌های اجتماعی کلی اطلاعات دریافت می‌کنند که خیلی‌اشون رو بدون تأمل و تحلیل می‌پذیرن. خب این موجب گسترش سطحی‌نگری در بین مردم شده و کمتر به صورت عمقی به مسائل نگاه می‌کنن... این در واقع یک تهدید جدی برای باورها و ارزش‌ها و فرهنگ دینی و معرفتی جامعه است».

۲-۴. کدهسته: تغییرات ساختاری و فرهنگی در مواجهه با جهانی شدن

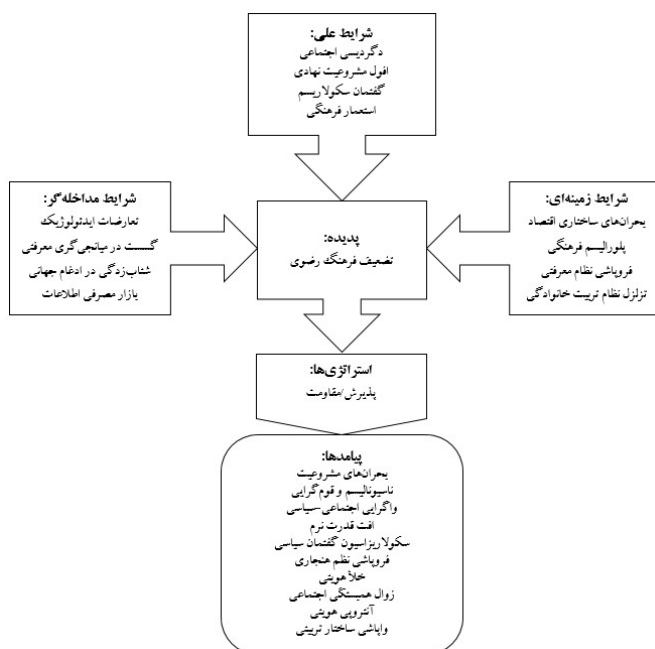
این کدهسته‌ای به‌خوبی می‌تواند مجموعه‌ای از شرایط علی، زمینه‌ای و مداخله‌گر را به‌طور جامع در بر گیرد. تغییرات ساختاری و فرهنگی در مواجهه با جهانی شدن به‌طور کلی به‌نحوه تغییرات اجتماعی و فرهنگی در واکنش به عوامل داخلی و خارجی اشاره دارد که منجر به تضعیف فرهنگ رضوی می‌شود.

۳. بحث و نتیجه‌گیری

در تحلیل دلایل فاصله‌گیری برخی افراد از فرهنگ رضوی در این پژوهش، استفاده از نظریات مختلف می‌تواند به درک جامع‌تری از عوامل مؤثر بر این پدیده کمک کند. نظریه فطرت به‌ویژه در آثار علامه طباطبایی (۱۳۷۴) و شهید مطهری (۱۳۷۳)، بر اهمیت فطرت انسانی در جست‌وجوی حقیقت و معنویت تأکید دارد؛ یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که فاصله‌گیری از فرهنگ رضوی می‌تواند به‌عنوان انحراف از فطرت الهی و مسیر طبیعی انسان در جست‌وجوی معنویت تعبیر شود. شرایط علی، نظیر تأثیرات منفی اجتماعی، اقتصادی و ایدئولوژیک، می‌تواند به این انحراف منجر شوند. از طرف دیگر، نظریه امت و جامعه اسلامی آیت الله صدر (۱۳۶۲) به اهمیت وحدت و همبستگی در جامعه مسلمانان پرداخته و نشان می‌دهد که واگرایی‌های اجتماعی و فرهنگی می‌تواند به تضعیف وحدت و کاهش پذیرش فرهنگ رضوی منجر شوند که تضعیف همبستگی اجتماعی به‌عنوان یک شرایط زمینه‌ای در این تحلیل قابل بررسی است. از سوی دیگر، نظریه عدالت اجتماعی (سید قطب، ۱۴۰۲؛ شهید مطهری، ۱۳۷۳) به نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی و تأثیر آن‌ها بر احساس بی‌عدالتی و فاصله‌گیری از فرهنگ‌های دینی پرداخته است و مفاهیم مربوط به نابرابری‌ها و بی‌عدالتی‌های اجتماعی در این پژوهش می‌تواند به‌عنوان عوامل کلیدی در تحلیل فاصله‌گیری از فرهنگ رضوی در نظر گرفته شود. همچنین، نظریه معرفت‌شناسی اسلامی آیت الله جوادی آملی (۱۳۹۰) بر اهمیت شناخت صحیح از

دیدگاه‌های اسلامی تأکید دارد و نشان می‌دهد که تغییرات در نظام‌های معرفتی می‌تواند به تضعیف ارزش‌های دینی و فرهنگی منجر شود. این تغییرات در شرایط علی می‌توانند به‌عنوان عوامل مؤثر در فاصله‌گیری از فرهنگ رضوی مورد توجه قرار گیرند.

در نهایت، در نظریات غربی، نظریات مدرنیزاسیون (هانتینگتون، ۱۳۷۸) و سکولاریزاسیون (ویلسون، ۱۳۹۲) همسو با یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که فشارهای مدرنیته و جهانی‌شدن می‌تواند چالش‌هایی برای فرهنگ‌های سنتی و دینی به همراه داشته باشد. نظریه هژمونی فرهنگی گرامشی (۱۳۹۴) بر تسلط فرهنگی گروه‌های غالب و تأثیر آن بر تغییرات ارزش‌های دینی تأکید دارد و نظریه نظام‌های ارزشی اینگلهارت (۱۳۹۰) به تغییرات نظام‌های ارزشی و تأثیر آن‌ها بر رفتارهای اجتماعی می‌پردازد که می‌توانند در تبیین بسیاری از کدهای علی و به‌خصوص کد هسته پژوهش کمک‌کننده باشد. همچنین، نظریه استعمار فرهنگی سعید (۱۹۹۵) به تأثیر نفوذ فرهنگی قدرت‌های خارجی بر فرهنگ‌های بومی می‌پردازد و می‌تواند به‌عنوان عاملی مؤثر در تحلیل فاصله‌گیری از فرهنگ رضوی در نظر گرفته شود. این تحلیل‌ها به درک بهتر رابطه میان شرایط علی، زمینه‌ای و مداخله‌گر با نظریات مختلف و تأثیر آن‌ها بر فاصله‌گیری از فرهنگ رضوی کمک می‌کند.



شکل ۱. الگوی نظری و پارادایمی به دست آمده از داده‌های پژوهش

یافته‌ها نشان می‌دهد که نسبت به تضعیف فرهنگ رضوی در جامعه، افراد با دورا هبرد و استراتژی متفاوت پذیرش و یا مقاومت از خود، واکنش نشان می‌دهند. استراتژی‌های پذیرش به شیوه‌هایی اشاره دارند که افراد یا گروه‌های اجتماعی برای سازگاری با تغییرات فرهنگی و اجتماعی به کار می‌گیرند. این استراتژی‌ها می‌توانند شامل هم‌پذیری فرهنگی، تطبیق با گفتمان غالب و درونی‌سازی ارزش‌های جدید باشند. در شرایطی که فرهنگ رضوی به دلیل عوامل متعددی مانند هژمونی رسانه‌ای، گسترش گفتمان سکولاریسم و تزلزل نظام‌های تربیتی در خانواده دچار تضعیف می‌شود، برخی افراد به جای مقاومت در برابر این تغییرات، اقدام به پذیرش تدریجی و درونی کردن ارزش‌های نوظهور می‌کنند. این افراد ممکن است به منظور حفظ جایگاه اجتماعی خود، امنیت روانی، یا افزایش تطابق با محیط پیرامون، به شیوه‌های مختلفی با فرهنگ غالب سازگار شوند. این استراتژی‌های پذیرش، ضمن تسهیل ادغام فرد در محیط جدید، می‌تواند به مرور زمان به تغییرات عمیق‌تری در هویت فردی و جمعی منجر شود و به تضعیف بیشتر فرهنگ سنتی بینجامد. از طرف دیگر، استراتژی‌های مقاومت به شیوه‌هایی اشاره دارند که افراد یا گروه‌های اجتماعی در مواجهه با تغییرات فرهنگی و اجتماعی برای حفظ هویت و ارزش‌های خود اتخاذ می‌کنند. این استراتژی‌ها می‌تواند شامل حفظ و تقویت هویت بومی، بازگشت به ارزش‌های سنتی و مقابله با نفوذ فرهنگی باشد. در شرایطی که فرهنگ رضوی به واسطه فشارهای ناشی از جهانی‌سازی، هژمونی رسانه‌ای و گسترش گفتمان‌های سکولار تضعیف می‌شود، گروه‌هایی از جامعه ممکن است با این تغییرات مقابله کنند. این مقاومت می‌تواند به صورت‌های مختلفی از جمله تأکید بر آموزه‌های مذهبی، ترویج ارزش‌های بومی و تشکیل گروه‌های اجتماعی یا فرهنگی برای حفظ فرهنگ رضوی نمود یابد. استراتژی‌های مقاومت نه تنها به حفظ هویت و ارزش‌های سنتی کمک می‌کند، بلکه می‌تواند به ایجاد نوعی همبستگی اجتماعی میان افرادی که در برابر تغییرات مقاومت می‌کنند، منجر شود. این مقاومت‌ها می‌تواند نقش مهمی در مقابله با فرایندهای هژمونیک و جلوگیری از زوال فرهنگی ایفا کند.

سرانجام، پیامدهای تضعیف فرهنگ رضوی در ابعاد مختلف اجتماعی، فرهنگی و سیاسی تأثیرات گسترده و پیچیده‌ای دارند. این پیامدها به طور متقابل بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند و به تحلیل‌های عمیق‌تری در زمینه تغییرات ساختاری و معنایی منجر می‌شوند. به نظر می‌رسد که می‌توان پیامدهای تضعیف فرهنگ رضوی را در چند حوزه اصلی تبیین کرد. اول، فروپاشی نظم هنجاری یکی از پیامدهای اولیه تضعیف فرهنگ رضوی است. فرهنگ رضوی به عنوان یک سیستم هنجاری در جامعه عمل می‌کند که قواعد و هنجارهای اجتماعی را تعیین می‌کند. با

تضعیف این فرهنگ، نظم هنجاری موجود دچار اختلال شده و افراد در پی پیدا کردن قواعد و هنجارهای جدید می‌گردند و این امر می‌تواند به بی‌ثباتی اجتماعی و آشفتگی در ساختار اجتماعی منجر شود، جایی که مردم با عدم اطمینان نسبت به رفتارهای مناسب و نادرست مواجه می‌شوند و ممکن است به افزایش پدیده‌های ضد اجتماعی و انحرافات اجتماعی دچار شوند. همچنین، خلأ هویتی و بحران‌های معنوی به طور مستقیم از تضعیف فرهنگ رضوی نشأت می‌گیرد. وقتی فرهنگ مذهبی و معنوی تضعیف می‌شود، افراد به مرور زمان با خلأ هویتی مواجه می‌شوند و احساس عدم تعلق و سردرگمی هویتی را تجربه می‌کنند. این خلأ هویتی می‌تواند به بحران‌های معنوی منجر شود که در آن افراد دچار بحران‌های عمیق‌تری در زمینه معنای زندگی و جایگاه خود در جامعه می‌شوند. این بحران‌ها به نوبه خود می‌توانند به افزایش اضطراب و افسردگی در میان افراد جامعه منجر شوند.

زوال همبستگی اجتماعی و آنتروپی هویتی نیز از دیگر پیامدهای تضعیف فرهنگ رضوی هستند. وقتی فرهنگ رضوی که به عنوان نیروی وحدت بخش عمل می‌کند تضعیف می‌شود، پیوندهای اجتماعی و همبستگی میان اعضای جامعه کاهش می‌یابد. این وضعیت به آنتروپی هویتی منجر می‌شود که در آن هویت‌های فردی و جمعی به حالت بی‌ثبات و متزلزل درمی‌آید. این آنتروپی می‌تواند به فردگرایی و تضعیف انسجام اجتماعی منجر شود و به کاهش احساس تعلق به جامعه و گروه‌های اجتماعی بینجامد. واپاشی ساختار تربیتی و نهادینه‌سازی ارزشی از دیگر پیامدهای تضعیف فرهنگ رضوی است. نهادهای آموزشی و تربیتی که بر اساس فرهنگ رضوی شکل گرفته‌اند، با تضعیف این فرهنگ، دچار فروپاشی می‌شوند و این فروپاشی می‌تواند به کاهش تاثیر نهادهای تربیتی و ناتوانی آن‌ها در انتقال ارزش‌های فرهنگی و دینی منجر شود. در نتیجه، نهادینه‌سازی ارزشی که به ترویج و حفظ ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی می‌پردازد، دچار بحران شده و افراد به سمت ارزش‌های جدید و غیر بومی گرایش پیدا می‌کنند.

تشدید بحران‌های مشروعیت و رشد ناسیونالیسم و قوم‌گرایی از دیگر پیامدهای قابل توجه تضعیف فرهنگ رضوی است. با کاهش نفوذ فرهنگ رضوی، نهادهای دینی و حکومتی ممکن است با بحران مشروعیت مواجه شوند که منجر به کاهش اعتماد عمومی و تضعیف کارایی آن‌ها می‌شود و این بحران مشروعیت می‌تواند به رشد ناسیونالیسم و قوم‌گرایی منجر شود؛ زیرا با کاهش هویت دینی در جامعه افراد به دنبال یافتن هویت و مشروعیت جایگزین از طریق هویت‌های ملی و قومی خود هستند. واگرایی اجتماعی سیاسی و افت قدرت نرم در عرصه بین‌المللی نیز پیامدهای دیگر تضعیف فرهنگ رضوی است. با کاهش انسجام اجتماعی و فرهنگی، جامعه به سمت واگرایی اجتماعی سیاسی پیش می‌رود که می‌تواند به افزایش تنش‌های داخلی و کاهش

یکپارچگی ملی منجر شود. از سوی دیگر، تضعیف فرهنگ دینی از جمله فرهنگ رضوی که به عنوان منبع قدرت نرم کشور در سطح بین المللی شناخته می شود، می تواند به افت قدرت نرم ایران در عرصه جهانی و کاهش نفوذ دیپلماتیک منجر شود.

سرانجام، سکولاریزاسیون گفتمان های سیاسی در کشور نیز یکی از پیامدهای مهم تضعیف فرهنگ رضوی است. با کاهش نفوذ و تاثیر فرهنگ رضوی، گفتمان های سیاسی به سمت سکولاریزاسیون حرکت می کنند، به این معنی که مسائل دینی و مذهبی به طور فزاینده ای از سیاست و تصمیم گیری های عمومی کنار گذاشته می شوند و این سکولاریزاسیون می تواند به تغییرات اساسی در ساختار و جهت گیری های سیاسی جامعه منجر شود و به تضعیف ریشه های فرهنگی و دینی در سیاست گذاری ها بیانجامد. به طور کلی، تضعیف فرهنگ رضوی پیامدهای پیچیده و عمیق تری را در تمامی ابعاد زندگی اجتماعی و فرهنگی ایجاد می کند که به نوبه خود می توانند به تغییرات ساختاری گسترده در جامعه منجر شوند. این پیامدها نه تنها به تغییرات داخلی محدود نمی شود، بلکه می تواند به تأثیرات مهمی در سطح بین المللی نیز منجر شود.

در خور ذکر است که برای تقویت هویت فرهنگی و دینی و از جمله فرهنگ رضوی در ایران، سیاست گذاران باید به برنامه ریزی دقیق بپردازند. از جمله راهکارهای مؤثر می توان به ترویج ارزش های بومی و دینی از طریق رسانه های مدرن و دیجیتال اشاره کرد که به جوانان در قالب های جذاب و متناسب با سبک زندگی آن ها عرضه شود. همچنین، بازنگری در نظام آموزشی با تأکید بر هویت فرهنگی و دینی و تقویت تفکر انتقادی در برابر نفوذ فرهنگ جهانی ضروری است. خانواده به عنوان نهاد اصلی انتقال ارزش ها نیز نیاز به حمایت مالی و آموزشی دارد تا بتواند نقش خود را در جامعه حفظ کند. همچنین، حمایت از تولیدات فرهنگی بومی و توسعه دیپلماسی فرهنگی ایران در سطح بین المللی از طریق مراکز فرهنگی خارجی و برنامه های هنری، می تواند به تقویت خودآگاهی فرهنگی کمک کند. ایجاد فضای عمومی برای گفت و گوی بین نسلی نیز می تواند به تقویت ارتباط میان نسل ها و انتقال صحیح ارزش های فرهنگی کمک کند و شکاف های هویتی را کاهش دهد. این سیاست ها در کنار هم می توانند به حفظ و تقویت هویت ملی و دینی در برابر چالش های جهانی سازی منجر شوند.

منابع و مآخذ

- امینی، محمد. (۱۳۹۵). «وضعیت فرهنگی جامعه از منظر متولیان فرهنگ؛ مورد مطالعه: مدیران و فعالان فرهنگی استان همدان». *راهبرد فرهنگ*. ۹(۳۵). صص ۲۳۵-۲۶۶.
- پرویش، محسن؛ تابش، یعقوب. (۱۴۰۱). «ترویج فرهنگ گفت‌وگو و نقش آن در جوامع دینی با الهام از سیره رضوی؛ ضرورت‌ها و بایسته‌ها». *فرهنگ رضوی*. ۱۰(۳۹). صص ۱۷۹-۱۹۸.
- جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۹۷). *تفسیر موضوعی قرآن (معرفت شناسی در قرآن)*. مترجم: حجت الاسلام حمید پارسانیا. ناشر: اسراء.
- _____. (۱۳۹۸). *حق و تکلیف در اسلام*. ناشر: اسراء.
- شریعتی، علی. (۱۳۷۱). *فرهنگ لغات کتب دکتر علی شریعتی*. تهران: انتشارات قلم.
- صالحی، صغری؛ سروری مجد، علی. (۱۳۹۵). «نقش مولفه‌های کرامت در کمال انسان از منظر امام رضا (علیه السلام)». *فرهنگ رضوی*. ۴(۱۳). صص ۹۳-۱۲۰.
- صدر، محمدباقر. (۱۳۶۲). *مدرسه اسلامی*. ترجمه استاد کاظمی خلخالی. تهران: انتشارات عطائی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴). *المیزان*. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- قطب، سید. (۱۴۱۲). *فی ظلال القرآن*. الطبعة العاشرة. القاهرة: دار الشروق.
- مححص، مرضیه؛ صدیقی اسکی، محمد. (۱۴۰۲). «الگوی همبستگی اجتماعی در کلام امام رضا (علیه السلام) بر اساس نظریه داده بنیاد». *فرهنگ رضوی*. ۱۱(۴۳). صص ۵۵-۸۱.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۱). *بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی*. تهران: حکمت.
- _____. (۱۳۷۰). *مجموعه آثار*. تهران: نشر صدرا.
- _____. (۱۳۹۷). *نظام خانوادگی اسلام*. ناشر: صدرا.

References

- Al-Jabri, M. A. (2011). *The Formation of Arab Reason: Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World*. I.B.Tauris.
- Amini, M. (2016). *The Cultural Condition of Society in the Viewpoints of Agents of Culture; Case of Study: Cultural Managers and Activists of Hamedan Province*. *Strategy for Culture*, 9(35), 235-266. [In persian].
- Creswell, J. W., Poth, C. N. (2013). *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches*. United States: SAGE Publications.
- Gramsci, A. (1995). *Further selections from the prison notebooks*. United Kingdom: University of Minnesota Press.
- Huntington, S. P. (2007). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. United States: Simon & Schuster.
- Inglehart, R., Welzel, C. (2005). *Modernization, Cultural Change, and Democracy: The Human*

Development Sequence. United Kingdom: Cambridge University Press.

Javadi Amoli, Abdullah (2018). Thematic Interpretation of the Quran (Epistemology in the Quran), Translated by: Hujjat al-Islam Hamid Parsania, Publisher: Isra. [In persian].

Mohasses, M., & Seddighi Aski, M. (2023). The Model of Social Solidarity in the Words of Imam Ridā (as) Based on the Theory of Data Base. Journal of Razavi Culture, 11(43), 55-81. [In persian].

Motahhari, Morteza (1982). A Brief Review of the Foundations of Islamic Economics, Tehran: Hikmat. [In persian].

Motahhari, Morteza (1991). Collected Works, Tehran: Sadra Publications. [In persian].

Motahhari, Morteza (2018). The Islamic Family System. Publisher: Sadra. [In persian].

Parvish, M., & tabesh, Y. (2022). Promoting the Conversing Culture of Dialogue and its Role in Religious Societies Inspired by the Razavi Lifestyle; the Necessities and Requirements. Journal of Razavi Culture, 10(39), 179-198. [In persian].

Qutb, Sayyid (1992). In the Shade of the Quran. 10th edition. Cairo: Dar al-Shorouq. [In persian].

Sadr, Mohammad Baqir (1983). Islamic School, translated by Master Kazemi Khalkhali. Tehran: Ataei Publications. [In persian].

Said, E. W. (1995). Orientalism. India: Penguin Group.

Salehi, S., & Soroori Majd, A. (2016). The role that Elements of dignity play in human perfection in the views of Imam Reza (AS). Journal of Razavi Culture, 4(13), 93-120. [In persian].

Shariati, Ali (1992). Dictionary of Dr. Ali Shariati's Books. Tehran: Ghalam Publications. [In persian].

Strauss, A. L., Corbin, J. M. (1997). Grounded Theory in Practice. India: SAGE Publications.

Tabatabai, Mohammad Hossein (1995). Translation of Tafsir al-Mizan, by Mousavi Hamadani Seyyed Mohammad Baqir. Qom: Islamic Publications Office of the Society of Seminary Teachers of Qom. [In persian].

Wilson, B. R. (2016). Religion in Secular Society: Fifty Years on. United Kingdom: Oxford University Press.



The Role of the Architecture of Imam Riḍā's (as) Shrine in Articulating the Concept of Tawḥīd: A Study with Emphasis on Architectural Ornamentation

Khorshid Mahdavi ¹ Zeynab al-Sadat Hosseini ²

1. M.S. in Quranic Sciences and Hadith, University of Mazandaran, Mazandaran, Iran: khorshidm588@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Mazandaran, Iran (Corresponding Author: z.hosseini@umz.ac.ir)

Article Info	Abstract
Article Type: Research Article	Islamic architecture and its associated decorative arts occupy a position of paramount importance within the broader spectrum of Islamic heritage, owing to their monumental scale and durability. A diverse array of visual arts—including geometric design, calligraphy, mirror work (ayineh-kari), and plasterwork (gach-bori)—are integrated into the architecture of religious sites, serving as a profound medium for expressing fundamental Islamic doctrines, most notably the concept of Tawhid (Monotheism). This study explores the ornamentations within the Holy Shrine of Imam Reza (AS), investigating how these artistic elements convey the concept of monotheism and influence the spiritual perception of visitors. Utilizing a descriptive-analytical methodology combined with field documentation, the research examines the nexus between architectural decoration and the reinforcement of Tawhid in the believers' faith. The findings suggest that the ornamentations adorning the exterior façades, courtyards, minarets, domes, columns, and interior surfaces—such as mirror work and epigraphic inscriptions—transcend mere aesthetic appeal. They possess an inherent, transcendental beauty that resonates with human nature, fostering a profound spiritual experience for both lay and scholarly visitors. Furthermore, the Islamic motifs and patterns functioning within this architectural framework communicate through a “language of signs.” By engaging with these visual narratives, visitors—commensurate with their degree of spiritual self-cultivation and receptivity—gradually perceive the esoteric essence of Islamic art, which is fundamentally rooted in the spirit of Divine Unity and Monotheism.
Article History:	
Received: October 14, 2024	
In Revised Form: December 14, 2024	
Accepted: January 13, 2025	
Published Online: August 03, 2026	
Keywords:	Holy Shrine of Imam Reza (AS), Islamic Art, Architectural Ornamentation, Semiotics (Language of Signs), Islamic Architecture, Tawhid (Monotheism).

Cite this The Author (s): Mahdavi, M; Hosseini, Z (2026). The Role of the Architecture of Imam Riḍā's (as) Shrine in Articulating the Concept of Tawḥīd: A Study with Emphasis on Architectural Ornamentation: Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 14, Issue 2, Summer 2026, Serial Number 54 – (33- 61)-
[DOI:10.22034/farzv.2025.483421.2040](https://doi.org/10.22034/farzv.2025.483421.2040)



Introduction

Islamic architecture and its related decorations are of particular importance among Islamic arts due to their volume and durability compared to other Islamic arts. Various types of Islamic visual arts, including design, calligraphy, mirror work, plaster work, etc., can be seen in architecture and its related decorations in religious places, which play an effective role in expressing the concepts of Islam.

In the architecture and decorations associated with Islamic places, the Muslim artist, by presenting motifs accompanied by mysteries and spiritual meanings, tries to respond to the human need for connection with the supernatural and to gently guide man from the earthly world to the heavenly world and direct him towards perfection and transcendence. Of course, all elements in the decorations are placed together in such a way as to inspire concepts to the viewers.

Divine concepts, displayed in various forms such as calligraphy, carving, tiling, stucco, etc. in the architectural space, polish the human soul and give it a sense of style. In this way, a religious artist does not seek to see his art as separate and independent from religion, but rather sees it as serving religion, to elevate his own soul and that of his audience, and in this way, he can display his desires in the paradise that God has expressed in the Quran by taking different forms and shapes into service. With such creativity, a Muslim artist makes man aware of his place and guides him to the state of divine closeness. Of course, in an imperceptible way that the viewer himself will not feel its effect for a long time. Because in Islamic arts, in addition to the external beauty that is tangible and visible, there is another element as the spirit of monotheism, which is the spirit of Islamic art. It communicates with the audience through the language of codes and gestures, and each audience benefits from it according to their existential capacity.

In this research, data collection was done through library method by examining printed and electronic sources and references, studying, recording and comparing them, describing and analyzing data and classifying them. Then, by examining the relationship between decorations in the architecture of the Razavi Shrine and strengthening the principle of monotheism in the beliefs of the audience, it was studied. In the method of observing and recording visual data, field photography was done by the authors in the holy shrine of Imam Reza (AS).

In Islam, monotheism has a special place, so that the first principle of the religion is monotheism, and by confessing the oneness of God Almighty, a person becomes a monotheist. Although monotheism has different levels and degrees, such as monotheism of essence, monotheism of attributes, monotheism of actions, monotheism in worship, etc., until a person goes through all the stages of monotheism, he will not become a true monotheist. In the case of God, monothe-

ism refers to the oneness and unity of His essence, which is the basis of all the teachings of the divine prophets.

Whenever a person places his soul and spirit towards God, he receives a gift of peace from that eternal existence because he has returned to his soul. As God in Surah Ra'd verse 28 expresses confidence and a calm heart for the believers, and in this way, a person is on the path of absolute, eternal and infinite perfection and reaches an inner joy that does not despair in difficulties and hardships and does not become arrogant and proud in times of blessings and happiness. This is the peace of mind that the Quran calls Sakina. One of the most important tasks of religious places that are attributed to God is to strengthen the sense of comfort in the shadow of a connection with the one creator. In order to show a sense of monotheism, they use various tools, including music, architecture, carvings, calligraphy, etc., to indirectly and gradually familiarize the audience with divine concepts and to blend their souls and souls with a sense of oneness and servitude to God.

The architecture of the holy shrine of Imam Reza (A.S.) has been of interest to Shiites since the early days, and they tried to show their devotion and love for Ali ibn Musa al-Reza (A.S.) in the form of a building that is worthy and worthy of that holy shrine. Therefore, in every period, there have been advances in the construction of the building, which in addition to ordinary people, even kings have had the courage to build. In the contemporary era, the Shiite Islamic government in Iran has been building new porches and courtyards with a certain order and speed, and is trying to display unique examples of Islamic-Iranian art in architecture and its related decorations based on the model of the past. Therefore, it is no exaggeration to say that the Razavi Holy Shrine is a complete exhibition of Islamic art.

The type of decorations used in the Razavi Shrine and how they relate to the concept of monotheism and their impact on the beliefs of the audience is a worthy research issue that has been less addressed. The purpose of this article, in addition to familiarizing with the Islamic art and designs used in the Razavi Shrine, is to relate them to the teachings of Islam, especially the principle of monotheism and the oneness of God, which plays a fundamental role in enlightening minds and freeing people from the shackles of disbelief.

The decorations in the Razavi Holy Shrine include glazed tiles with Islamic motifs with plant motifs and dazzling colors, a golden dome facing the sky decorated with sunlight rays and inscriptions with heavenly messages, and pen-shaped minarets that are beautifully placed next to each other with harmony, proportion, and balance. The visual impact of these spaces on the psyche of the viewers

cannot be denied, because they give the audience spiritual and mental peace, inner joy, self-refining, vitality, confidence, participation, monotheistic power, etc. These are the factors that are manifested in this holy place and reveal the relationship between architecture and Islamic worldview and culture.

The results of the research indicate that the decorations in the Razavi Shrine on the exterior, courtyard, garlands, mirror work, columns, dome, inscriptions, and stucco, in addition to their external beauty for every common and special pilgrim, have an inner beauty that is in accordance with human nature, and a Muslim experiences a pleasant inner feeling when seeing the decorations and wants this sweet experience repeatedly. Islamic designs and patterns that are manifested in the architecture of Islamic buildings communicate with the audience through sign language, and each audience, considering their self-development and internal preparation that they have already created within themselves, gradually understands the mysteries of Islamic art, the most important of which is the spirit of monotheism and unity.



نقش معماری حرم امام رضا (علیه السلام) در تبیین توحید با تاکید بر تزینات

خورشید مهدوی^۱ زینب السادات حسینی^۲

khoshid.m588@gmail.com

۱. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، مازندران، ایران:

z.hosseini@umz.ac.ir

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، مازندران، ایران (نویسنده مسئول):

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت:	معماری اسلامی و تزینات وابسته به آن با توجه به حجم و زمان ماندگاری، نسبت به هنرهای اسلامی دیگر اهمیت خاصی بین هنرهای اسلامی دارد. انواع هنرهای بصری اسلامی اعم از طراحی، خوشنویسی، آینه کاری، گچ کاری و... در معماری و تزینات وابسته به آن در اماکن مذهبی قابل مشاهده است که نقش موثری در بیان اصول دین اسلام از جمله توحید دارد. از جمله موارد آن، تزینات به کار رفته در حرم رضوی است که چگونگی ارتباط آن با مفهوم توحید و تأثیرگذاری آن‌ها بر اعتقادات مخاطبان مسئله شایسته پژوهش است. این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی و تصاویر میدانی به بررسی ارتباط تزینات در معماری حرم رضوی بر تقویت اصل توحید در اعتقادات مخاطبان پرداخته است. نتایج پژوهش حاکی است که تزینات موجود در حرم رضوی در نمای خارجی، حیاط، گلدسته‌ها، آینه کاری، ستون‌ها، گنبد، کتیبه‌ها، گچ‌بری، علاوه بر زیبایی ظاهری برای هر زائر عامی و خواص، زیبایی درونی دارد که مطابق با فطرت انسانی است و انسان مسلمان با دیدن تزینات حس خوشایند درونی را تجربه می‌کند و خواهان این تجربه شیرین به دفعات است. طرح‌ها و نقش‌های اسلامی که در معماری بناهای اسلامی جلوه‌گر هستند با زبان اشاره‌ها با مخاطبان ارتباط برقرار می‌کنند و هر مخاطبی با توجه به خودسازی و آمادگی درونی خویش که از قبل در خود ایجاد کرده است، رمز و رازهای هنر اسلامی را که مهم‌ترین آن‌ها روح توحید و یگانگی است به تدریج درک می‌کند.
تاریخ بازنگری:	
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	
کلیدواژه‌ها:	حرم امام رضا (علیه السلام)، هنر اسلامی، تزینات، زبان اشاره، معماری اسلامی، توحید.

استناد: مهدوی، خورشید؛ حسینی، زینب السادات: (۱۴۰۵). نقش معماری حرم امام رضا (علیه السلام) در تبیین توحید با تاکید بر تزینات. فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۴، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۵، شماره پیاپی ۵۴ - (۳۳-۶۱).

[DOI:10.22034/farz.2025.483421.2040](https://doi.org/10.22034/farz.2025.483421.2040)

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



۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسئله پژوهش

مسلمانان اولیه بر اساس پیروی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به ساخت مکان‌هایی برای عبادت پرداختند. مسجدالنبی صلی الله علیه و آله در مدینه الگویی برای مسلمانان بود تا بر اساس آن مکان‌های عبادی دیگر ساخته شود. به تدریج با گسترش فتوحات، مسلمانان با هنر معماری ممالک دیگر آشنا شدند و سعی کردند آن هنرها را در خدمت مفاهیم اسلامی قرار دهند و از ترکیب شکل و فرم با مفاهیم اسلامی، هنر اسلامی را به وجود آورند که تحسین جهانیان را برانگیخت. مطلب مهم آن است که الگو و اصول اولیه مسلمانان در ساخت بناها سادگی و برابری بود که در مسجدالنبی صلی الله علیه و آله مشهود بود، اما به تدریج تزئیناتی از آجر، کاشی، رنگ‌ها و طرح‌های مختلف وارد معماری اسلامی شد و مورد پذیرش قرار گرفت. شاید یکی از دلایل آن استفاده از تزئیناتی بود که بر اساس حکمت اسلامی به وجود آمده بودند که به شکل‌های مختلف در ساختمان و تزئینات وابسته ظهور و بروز داشته است و مسلمانان هم آن معانی آن را درک و حتی به داشتن این بناها افتخار می‌کردند. به این ترتیب، هنر اسلامی در معماری به عنوان بزرگ‌ترین هنر از نظر حجم و ماندگاری مجال نمایش داشته است و تزئینات مختلف در بناهای اسلامی به کار برده شد و به تدریج جزء لاینفک بناهای اسلامی شد. به طوری که اکنون هر بیننده‌ای از راه دور با دیدن این تزئینات به وجود مکان مذهبی پی می‌برد.

معماری حرم مطهر امام رضا علیه السلام از همان دوران اولیه مورد توجه شیعیان قرار گرفت و آنان سعی کردند ارادت و عشق خود را به علی بن موسی الرضا علیه السلام در قالب بنایی که در خور و شایسته آن مرقد مطهر باشد، نشان دهند؛ بنابراین، در هر دوره‌ای شاهد پیشرفت‌هایی در ساخت بنا بوده است که علاوه بر مردم عادی، حتی پادشاهان نیز همت به ساخت آن داشته‌اند. در دوران معاصر، حکومت اسلامی شیعی در ایران با نظم و سرعت خاصی به ساخت رواق‌ها و صحن‌های جدیدی پرداخته است و تلاش می‌کند بر اساس الگوی گذشته، نمونه‌های بی‌نظیری از هنر اسلامی ایرانی را در معماری و تزئینات وابسته آن نمایش بگذارد؛ پس اغراق نیست اگر بگوییم حرم مطهر رضوی نمایشگاه کاملی از هنر اسلامی است.

۱-۲. اهداف، ضرورت و روش پژوهش

هدف این مقاله علاوه بر آشنایی با هنر و طرح‌های اسلامی به کار رفته در حرم رضوی و ارتباط

آن با آموزه‌های دین اسلام به‌خصوص اصول و پایه‌های دین به‌ویژه اصل توحید و یگانگی خداوند است که در منور ساختن عقول و رهایی از بند کفر نقش اساسی دارد.

در این پژوهش جمع‌آوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای با بررسی منابع و مآخذ چاپی و الکترونیک و مطالعه، فیش‌برداری و تطبیق آن‌ها، مورد طبقه‌بندی و تحلیل قرار گرفت. در روش مشاهده و ثبت داده‌های تصویری، از تصویربرداری میدانی توسط نگارندگان در حرم مطهر امام رضا (علیه السلام) انجام شد.

در این نوشتار سعی می‌شود به این پرسش پاسخ دهد که تزیینات موجود در حرم رضوی چه نقش در پیوند مخاطبان با مفاهیم اسلامی به‌خصوص توحید دارد؟

۱-۳. پیشینه پژوهش

از جهت پیشینه تحقیق، مقالات و کتاب‌های مختلفی درباره معماری اسلامی و هر یک از اجزای بناهای اسلامی و تأثیر آن در شناخت بیشتر انسان‌ها از خالق هستی به رشته تحریر درآمده‌اند. سیه‌چهره قادی‌کلایی در کتاب معماری در مساجد ایران (۱۳۹۰) به‌صورت مفصل درباره تاریخ و ساخت مساجد در کتاب معماری در مساجد ایران بحث کرده است. درباره نقش و نگاره‌های اسلامی و تأثیر آن‌ها بر مخاطبان، اوپلسون (۱۳۸۰) در کتاب طرح‌های اسلامی قلم‌فرسایی کرده است. گرابار (۱۳۷۹) هم در کتاب شکل‌گیری هنر اسلامی، عناصر معماری اسلامی و ارتباط آن با مفاهیم و آموزه‌های اسلامی را مورد بررسی قرار داده است. درباره تزیینات معماری مکان‌های اسلامی هم مقالاتی به نگارش درآمده‌اند. شاد قزوینی و ادراکی (۱۳۹۹) در مقاله‌ای با عنوان «تحلیلی بر نقش شمسه از نظر عرفان ابن عربی» به بررسی یکی از مهم‌ترین آرایه‌ها، شمسه پرداخته‌اند. بورکهارت (۱۳۸۱) هم در مقاله «سهم هنرهای زیبا در تعلیم مسلمانان» به بررسی ارتباط هنر با آموزه‌های اسلامی پرداخته است. دانایی‌نیا و توتونچی (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان «پیوند معماری و تکون رفتار اخلاق اسلامی» به بررسی رفتار، عادات و ارزش‌های اخلاقی در ارتباط با معماری پرداخته‌اند. نویسندگانی نیز عناصر معماری در حرم امام رضا (علیه السلام) را به‌طور خاص بررسی کرده‌اند. لباف‌خانکی (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان «گنبد حرم مطهر امام رضا (علیه السلام)» به‌طور ویژه چگونگی تغییر شکل گنبد مطهر در دوران‌های مختلف تاریخی را بررسی کرده است. نظرکرده در مقاله «مقرنس کاری در حرم امام رضا (علیه السلام) به روایت اسناد» مقرنس‌های حرم را با توجه به اسناد موجود در حرم مطهر بررسی کرده است. نعمتی (۱۳۹۱) هم در مقاله‌ای با عنوان «طلاکاری حرم مطهر امام رضا (علیه السلام)» مراحل طلاکاری گنبد حرم مطهر را در تاریخ‌های مختلف

با توجه به اسناد موجود، بیان کرده است. جلالی (۱۳۹۸) در مقاله‌ای با عنوان «هنر گچ‌بری در حرم امام رضا (علیه السلام)» به بررسی تاریخ هنر گچ‌بری در دوره‌های مختلف تاریخی در قسمت‌های مختلف حرم از رواق‌ها، تالارها و مکان‌های مختلف وابسته به حرم مطهر پرداخته است. چنان‌که ملاحظه می‌شود نقش آرایه‌های معماری تزیینات حرم امام رضا (علیه السلام) در تبیین و تنویر توحید تاکنون بررسی نشده است.

۲. بحث و بررسی

۲-۱. توحید و آرامش معنوی

توحید از ریشه (و ح د) بوده که به باب تفعیل رفته است. نظر راغب این است که «وَحْدَةً یعنی انفراد و تنهایی و واحد در حقیقت چیزی است که جزء و اجزا ندارد. یکی است و واحد است آن‌گاه این معنی به هر موجودی اطلاق شده تا جایی که هیچ عددی نیست مگر اینکه با این واژه توصیف شده است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ۴۲۵). قرشی بعد از نقل سخن راغب، در نقد آن آورده است «راغب گوید: چون واحد وصف خدا آید معنایش این است او کسی است که تجزّی و تکثّر در آن راه ندارد. ولی ظاهراً این سخن مد نظر قرآن مجید نیست. وَحْد، بر وزن فلس، مصدر است به معنی انفراد و تنهایی» (قرشی بنابی، ۱۳۷۱، ج ۷: ۱۸۸). درباره خداوند توحید نظر به یکتایی و یگانگی ذات او دارد که اساس همه آموزه‌های پیامبران الهی است، هر چند در طول تاریخ تحریفاتی در آن‌ها صورت گرفته است.

در اسلام توحید جایگاه خاص و ویژه‌ای دارد به‌طوری که اولین اصل از اصول دین توحید است و انسان با اقرار به یگانگی خداوند متعال، انسان موحد می‌شود. هر چند توحید مراتب و درجات مختلفی دارد از توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید افعالی، توحید در عبادت و ... که تا انسان همه مراحل توحید را طی نکند، موحد حقیقی نخواهد شد. البته «غایت عرفان اسلامی توحید است (مشاهده یگانگی خدا) به‌طوری که وجود مطلق است و هیچ چیز غیر از تجلیاتش وجود ندارد که لازمه این مشاهده، فنا دیدن همه چیز در حق تعالی است» (کاوند و همکاران، ۱۴۰۱: ۷۹) و این امر امکان‌پذیر نخواهد بود مگر آنکه انسان طبق سرشت و فطرتی که خداوند آن را خلق کرده است، جهت‌گیری کند؛ ولی بیشتر مردم به زندگی مادی خود را مشغول کرده و بعد از مدتی با پوچی و بی‌هودگی روبه‌رو می‌شوند؛ پس لازم است که انسان‌ها در جهت پیامبران الهی قرار گیرند. «چون جهت آن‌ها بر اساس دین خدایی است که سرشت آدمیان را نیز بر آن اساس

سرشته‌اند. اینکه [روم، ۳۰] می‌گوید سرشت انسانی به دست خدا سرشته شده یعنی گرایش جان انسان به سوی خداست» (طاهرزاده، ۱۳۹۱: ۹۳).

هرگاه انسان جان و روح خود را به سمت خدای یگانه قرار دهد، آرامشی از آن وجود لایزال هدیه می‌گیرد؛ زیرا به سمت جان خویش رجوع پیدا کرده است. چنان‌که خداوند می‌فرماید: «الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد، ۲۸). «اطمینان به معنای سکون و آرامش است و اطمینان به چیزی به این است که آدمی با آن دلگرم و خاطر جمع شود» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱: ۴۸۳) و «هر کسی به چنین قلبی دست یابد به واسطه بر خورداری از خلوص قلبی به آرامش می‌رسد و با این حساب، هر چقدر خلوص قلبی بیشتر باشد انسان به سلامت معنوی به معنای مطلق آن نزدیک‌تر خواهد بود» (قاسمی شوب و جلیلیان، ۱۴۰۱: ۳۴۹) و این چنین انسان در مسیر کمال مطلق، جاودانه و بی‌نهایت قرار می‌گیرد و به نشاط درونی می‌رسد که در مشکلات و سختی‌ها ناامید نمی‌شود و در زمان نعمت و خوشی کبر و غرور او را فرامی‌گیرد. این همان آرامش روان است که به تعبیر قرآن به آن سکینه می‌گوید. «کلمه سکینه از ماده سکون و خلاف حرکت است. این کلمه درباره سکون و آرامش قلب استعمال می‌شود و معنایش قرار گرفتن دل و نداشتن اضطراب باطنی در تصمیم و اراده است، همچنان‌که حال انسان حکیم این چنین است (البته منظور ما از حکیم، دارنده حکمت اخلاقی است) که هر کاری می‌کند با عزم می‌کند و خدای سبحان این حالت را از خواص ایمان کامل قرار داده و آن را از مواهب بزرگ خوانده است» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۲: ۴۳۸). به نظر می‌رسد در آموزه‌های قرآنی هرچه انسان‌ها نام و یاد خداوند را در ذهن و رفتار متجلی کنند، آرامشی از جنس ابدی بودن نصیب آنان خواهد شد که با هیچ نعمتی قابل برابری نخواهد بود. لذا سعادت واقعی نصیب‌شان شده است و از اوهام و کثرت‌رهایی یافته و به وحدت و یگانگی و متعالی شدن رسیده‌اند؛ هرچند برای باقی ماندن در این حالت به تقویت روحیه ایمان نیاز است و یکی از مهم‌ترین روش‌ها برای تقویت ایمان قرار گرفتن در مکان‌های دینی است. مکان‌های دینی که منسوب به خداوند می‌شوند در نشان دادن حس توحیدی ابزارهای مختلفی را به خدمت می‌گیرند از موسیقی، معماری، نقش‌ها، خوشنویسی و... تا به صورت غیرمستقیم و به تدریج مخاطب را با مفاهیم الهی آشنا کنند که از مهم‌ترین آن‌ها توحید است.

۲-۲. تأثیر تزیینات معماری اسلامی بر مخاطبان

زینت و مشتقات آن در قرآن ۳۶ بسامد در قرآن دارد (عبدالباقی: ۳۳۵-۳۳۶) در بعضی موارد خداوند آن را به خود نسبت داده است. «إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ» (صافات، ۶) در آیتی خداوند تزیین را به شیطان نسبت می‌دهد: «قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ

لَا تُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» (حجر، ۳۹) و در سوره مبارکه اعراف آیه ۳۱ آن را به انسان‌ها نسبت می‌دهد: «يَا بَنِي آدَمُ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ» ۴. چه بسا آیه اخیر اشاره به این معنی دارد که تزئین امر فطری است که خداوند در وجود انسان‌ها نهاده است؛ لذا تمایل انسان‌ها به زیبایی، امری است الهی و مقدس به شرط آنکه انسان آن را در خدمت دین خدا به کار ببرد.

تزئین از ماده زین در مقابل شین (معیوب و ناقص) و به معنای آنچه که نقص و عیب را از بین می‌برد، آمده است. از نظر راغب زینت سه نوع است: ۱. زینت باطنی: مانند علم و اعتقادات درست ۲. زینت جسمی: مانند نیرو و قد بلند ۳. زینت خارج از وجود انسان: مانند مال و ثروت و زیورات (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱: ۳۸۸). با توجه به معنای تزئین که مقابل نقص و عیب است، تزئیناتی که در معماری اسلامی به کار برده می‌شود، از آن‌جا که با مفاهیم اسلامی ارتباط دارد، این قدرت را دارد که عیب و نقص را از انسان دور کند؛ زیرا «در تزئینات یک بنای خوب، پیوند بصری جاننداری نمایان می‌شود، گویا در ذرات خود دارای مصالح پنهانی بوده که از طریق این تزئینات و آرایش‌ها و طرح‌هایی که از لحاظ اندازه و ماهیت متناسب یکدیگرند، ظهور می‌کنند» (هیلن برند، ۱۳۸۵: ۱۹).

در معماری و تزئینات وابسته به مکان‌های اسلامی، هنرمند مسلمان با ارائه نقوش که همراه با رمز و رازها و معانی معنوی استف سعی می‌کند نیاز انسان به ارتباط با ماورای طبیعت را پاسخ دهد و به آرامی انسان را از عالم خاکی به عالم ملکوت رهنمون و او را به سوی کمال و تعالی هدایت کند و از آن‌جا که «هنرمندان در به کارگیری و تغییر فرم‌ها هیچ محدودیتی قائل نیستند، با انتخاب موضوعی از شکل یک گیاه، شاخه، برگ، به فرم جدیدی از آن گل یا میوه دست یابند» (شاد فزونی، ۱۳۸۲: ۶۵)؛ بنابراین، همه عناصر در تزئینات در کنار هم قرار می‌گیرند تا مفاهیمی را به بینندگان القا کنند.

مفاهیم الهی که در قالب‌های مختلف از خوشنویسی، منبت‌کاری، کاشی‌کاری، گچ‌بری و ... در فضای معماری به نمایش داده می‌شود، روح انسان‌ها را جلا می‌دهد و حس سبکی را به او هدیه می‌کند. به این ترتیب، هنرمند دینی در صدد آن نیست که هنرش را جدا و مستقل از دین ببیند، بلکه آن را در خدمت به دین برای به تعالی بردن روح خودش و مخاطبان می‌داند؛ زیرا «هنر و مذهب مانند همه پدیده‌های فرهنگی، به شکل‌های گوناگون و بی‌شماری وجود دارند. آن‌ها انعکاس درون انسان، در فرهنگ‌ها و سنت‌ها می‌باشند و با زبان‌های مختلف بیان خاص خود را پیدا می‌کنند» (کراملین، ۱۳۸۶: ۲۹).

در هنرهای اسلامی علاوه بر زیبایی ظاهری که ملموس و مشهود است، عنصر دیگری نیز

به عنوان روح توحیدی در وجود دارد که همان روح هنر اسلامی است و اگر «هنر را به معنی ساختن و پرداختن اشیا مطابق با طبیعت و فطرت بدانیم که بالقوه زیبا هستند» (پورکهارت: ۴) و انسان مسلمان می تواند آرزوهایش را در بهشتی که خداوند در قرآن آن را بیان کرده است با در خدمت گرفتن این مواد به نمایش بگذارد. «به همین دلیل هنرمندان اسلامی گونه ای از طرح های هندسی زیباشناسانه چون اسلیمی ها، پیچک ها و طرح های هندسی را جایگزین گل های طبیعی کرده و آن چنان تغییر شکل دادند که تقریباً شناخته نمی شوند» (هواگ و مارتن، ۱۳۸۶: ۱۹۴). هنرمند مسلمان با چنین خلاقیتی، انسان را متوجه جایگاهش می کند و او را به مقام قرب الهی رهنمون می سازد البته به طور نامحسوس که خود بیننده تا مدت ها اثر آن را احساس نخواهد کرد.

«البته هنرمند مسلمان به موجب اسلامیتش و به سبب تسلیم بودن در مقابل قوانین الهی، همواره از این حقیقت آگاه است که او نیست که زیبایی را خلق یا جعل می کند؛ بلکه اثر هنری هر چه در مقابل نظم حاکم بر هستی مطیع تر باشد، زیباتر است؛ زیرا زیبایی هستی را بیشتر منعکس می کن» (پورکهارت، ۱۳۸۱: ۲۴)؛ بنابراین هنرمند سعی می کن برای نشان دادن این زیبایی ها، خود را با اصول اسلام هماهنگ کند؛ زیرا دیدن یک اثر هنری که بر اساس و قواعد شکل گرفته باشد باعث تعادل روحی و اجتماعی بر بینندگان و مخاطبان می گردد و از این جهت، تزیینات در جهت قوانین الهی است و با آن در تضاد نیست، فقط قالب آن بر اساس نوع اثر و موقعیت مکانی و زمانی گاهی با رنگ و زمانی با طرح و کاشی کاری، آجرکاری و ... تغییر پیدا کرده که همه آن ها هم سو با اهداف اسلام به خصوص توحید است که همان روح هنر اسلامی است.

«اصولاً هر جا سنت کاملی یافت شود وجود چهار چیز اقتضا می کند: ۱. منبع الهام یا به معنی دقیق، وحی الهی، ۲. برکتی الهی: این برکت به گونه ای پیوسته از راه های گوناگون جریان می یابد. ۳. روشی برای تحقق: یعنی فعالیت بخشیدن به حقایقی که به وسیله وحی در وجود افراد نازل شده است و ۴. تجسم سنت: تجلی آرا و باورها در تمام ابعاد وجودی انسان، هنر، علوم و فنون و سایر عناصری که در مجموع، ویژگی یک تمدن را می سازد» (صفاران و فرهی، ۱۳۹۷: ۲۳۱-۲۳۲). به این ترتیب، اثر هنری که ریشه در معنویت، دین و مذهب دارد در جامعه مانند جوی روان آب، جریان پیدا می کند. «البته از هنر اسلامی انتظار می رود که خدامحور باشد و هنر خود را در روشنگری مردم، جهت زدودن شرک و مظاهر آن به کار گیرد و تنها مردم را به سوی صاحب اصلی هنر، یعنی خداوند و توحید سوق دهد و اگر چنین نباشد هنر اسلامی نیست» (زندى، ۱۳۸۸: ۱۳۵).

البته «باید توجه داشت هنرمندان - معماران و استادکاران مسلمان در ساخت و ساز تمامی بناها، خلوص و نیت خیر و تلاش صادقانه خود را به کار گرفته‌اند و هیچ بنایی خالی از این ردپا نیست. اما تجلی هنر و معماری اسلامی در بناهای مذهبی و عام‌المنفعه چشم‌گیرتر است. در این بناها، کار هنری به حد عبادت، وقف و باقیات صالحات رسیده است» (سیفی، ۱۳۸۹: ۸۴) و فتوت‌نامه‌هایی که در مشاغل مختلف موجود است، کار کردن را همراه با ذکرهای مختلف را بیان کرده‌اند که به نوعی عمل را رنگ و بوی الهی می‌دهد و مشاغل از حالت صرف کسب درآمد، به عبادت مزین می‌شوند.

تزئینات در معماری اسلامی چنان‌که ملاحظه شد بر اساس اصول و قواعد الهی بوده و با ارائه نشانه‌هایی تلاش می‌کند انسان قدم‌های متعالی شدن را به صورت نامحسوس بردارد و این چنین ارتباط انسان، با خالق هستی را تقویت کند و روح توحیدی را بر اساس آموزه‌های دین اسلام تجلی دهد؛ بنابراین، زدودن جلوه‌های تزئینی در معماری اسلامی و جایگزینی آن‌ها با برخی تزئینات بی‌هویت، ضربه مهلکی بر هویت جامعه اسلامی می‌زند و این امر به اندازه از دست دادن اعتقادات دینی فاجعه‌بار خواهد بود و حفظ و به نمایش درآوردن تزئینات اسلامی در بالندگی و رشد جامعه به سمت و سوی الهی مؤثر خواهد بود و راه را برای رشد افراد هموار می‌کند.

۲-۳. بررسی تزئینات معماری در حرم امام رضا (علیه السلام)

تزئینات معماری در حرم امام رضا (علیه السلام) که متناسب با اهداف معماری و تزئینات اسلامی است در قالب‌های مختلف هنری اعم از کاشی‌کاری، گچ‌بری، آینه‌کاری، طرح‌های مختلف هندسی، اسلیمی، ختایی، رنگ‌ها و ... قابل مشاهده است. هر نقطه‌ای از حرم دارای زیبایی منحصر به فردی است که چشم با دیدن آن، ذهن را مشغول می‌کند. گویا از بهشتی وارد بهشت دیگری می‌شود؛ زیرا هر یک از آن‌ها نشانه‌هایی دارند که با دیدن آن‌ها، منبع زیبایی‌های هستی برای انسان مسلمان، یادآوری و باعث تجربه حس شیرین الهی بودن می‌شود؛ هر چند این تجربه زیبا در جات مختلفی برای مخاطبان دارد. البته در این میان، وجود روح با ارزش آقا امام رضا (علیه السلام) را که عامل اصلی این نشاط درونی است، باید در نظر داشته باشیم و تزئینات وابسته به معماری در تشدید این تجربه زیبا اثرگذار خواهد بود. در ادامه، بررسی تزئینات وابسته به معماری حرم رضوی و تأثیرات آن بر مخاطبان را بررسی خواهد شد:

۲-۳-۱. نمای خارجی

نمای خارجی حرم امام رضا (علیه السلام) از طرف خیابان‌های اطراف، با تزئینات مختلفی مشاهده

می‌شود. کاشی‌کاری به رنگ آسمان همراه با طرح‌های گل و گیاه و هندسی، مقرنس زیبا، نیم‌شمسه، لچک، کتیبه‌های به خط ثلث و کوفی گنبد طلایی و ... که هر کدام با زیبایی خاصی جلوه‌گری و رهگذران را برای لحظه‌ای مجبور به صبر و تأمل می‌کند که در آن سکون، آرامش روانی به آنان هدیه داده می‌شود و زائری را که قصد زدودن خستگی‌های روحی در پناه حرم مطهر را دارد، دعوت می‌کند تا در سایه روحانیت و معنویت به عبادت بپردازد و رابطه‌اش را با خالق ربوبی محکم‌تر کند.

«در عرفان اسلامی، مبدأ اخذ معارف را کتاب الهی و کامل‌ترین عارف را پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و پس از او حضرت علی بن ابی طالب (علیه السلام) عالی‌ترین نماینده باطنی اسلام می‌داند» (شکاری‌نیری، ۱۳۸۵: ۴). طبق آموزه‌های مذهبی شیعه امامان بعد از امام علی (علیه السلام) همگی نور واحد و مظهر تجلی انسان کامل در جهان بشری هستند و در این میان امام رضا (علیه السلام)، به عنوان امام رئوف، مظهر مهربانی و عطوفت که بارگاهش با نقش‌های مختلف از گل‌های ختایی، اسلیمی، هندسی، قوس‌ها، گلدسته‌ها، گنبد، حوض آب و ... احاطه شده است، حس زیبای ارادت و سرسپردگی به آستان ملکوتی‌اش را برمی‌انگیزاند و هر زائری با توجه به ظرف وجودش رايحه توحید و خداپرستی را درک می‌کند.

کاشی به دلیل عایق حرارتی و رطوبی از قرن پنجم در معماری ایرانی به‌وضوح استفاده شده است. رنگ آبی همیشه رنگ غالب در کاشی‌کاری ایرانی بوده است. «نقش تمثیلی رنگ آبی در بینش عرفانی پوششی است برای آغاز راه سیر و سلوک» (مرادی نسب و همکاران، ۱۳۹۶: ۳۹) که استفاده از این رنگ در ورودی‌های به حرم مطهر، نقطه شروعی است برای زدودن تاریکی‌های درونی و حرکتی برای رسیدن به هدفی متعالی برای دریافت نور و روشنایی از امامی که به شمس‌الشموس معروف است.



تصویر ۲۰۱: باب الجواد (علیه السلام)، (منبع: نگارندگان، ۱۴۰۳)

۲-۳-۲. حیاط

برای جلوه دادن هنر اسلامی در بنایی که بر اساس ایدئولوژی اسلامی شکل گرفته است، عناصری چون حیاط، حوض، شبستان، رواق، گنبد، نور، ستون، انواع طاق‌ها، تزیینات آجری، تزیینات کاشی‌کاری (با طرح‌های اسلیمی، ختایی) گچ‌کاری، کتیبه‌ها (با خطوط کوفی، ثلث و ...) و... مشاهده می‌شود. هر یک از این عناصر با موقعیت جغرافیایی، اقتصادی، کارکرد و هدف از ساخت بنا، در مواردی حذف می‌شوند و در برخی موارد، عنصری پررنگ‌تر از دیگر عناصر جلوه‌گری می‌کند.

تزیینات موجود در حیاط مکان‌های مذهبی با توجه به مصالح به‌کار برده شده، متفاوت خواهد بود. هرچند «با تزییناتی که در آن به‌کار می‌رود می‌توان گفت آن قلب، عمق و سرچشمه بناست. چنان‌که گویی همه چیز ساختمان از این منطقه مرکزی سامان داده شده است» (سیه‌چهره، ۱۳۹۰: ۱۸۵). حیاط یا صحن، فضای باز مکان‌های مذهبی است که در آن عناصر مختلف معماری اسلامی از گنبد، گلدسته، ایوان، حوض آب قابل مشاهده است. «حوض آب یا آبنا نیز در معماری اسلامی تلقی بالاتری از انجام صرف یک عمل فیزیکی وضو می‌باشد. آن‌جا که از صورت عمل به سیرت آن و از وجه ملکی شهادت به ملکوت و غیب آن می‌پردازد» (مقصودی، ۱۳۸۷: ۱۴۵). این چنین حوض آب در وسط حیاط، نوعی تعادل روحی را به بیننده می‌بخشد. این چنین در هر زاویه‌ای که قرار گیرد به نحو خاصی زیبایی در آن مشهود است که ذهن سیال را به دور شدن از ظلمات کبر و غرور، حسد، تهمت، غیبت و دیگر رذایل اخلاقی راهنمایی می‌کند و دل را به سوی این حقیقت نورانی رهنمون می‌کند که کمال و آرامش واقعی در توجه داشتن به مرکز خوبی‌ها و خیرها یعنی خداوند یگانه است.

تقریباً در بیشتر جاهای این حرم مقدس، حیاط با حوض آب و فواره‌های اوج‌گرفته مشاهده می‌شود. شنیدن صدای آب و دیدن آن در مکانی که برای عبادت بنا شده است، حس خوشایند آیات الهی خداوند با بیان زیبایی‌های بهشت از رودهایی را که در زیر درختان جاری‌اند در ذهن زائر مسلمان تجلی می‌دهد؛ «زیرا صحن یا محوطه روباز مسجد دارای نشانه‌هایی است که نوعی بهشت را تلقی می‌کند» (گرابار، ۱۳۷۹: ۱۴۷). بهشتی که انسان مسلمان رسیدن به آن را در سر دارد و برای مسلمان شیعه علاوه بر این مورد، یادآور حدیث نبوی درباره حوض کوثر نیز است.



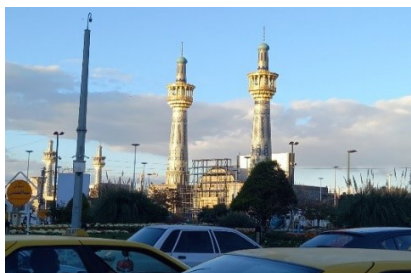
تصویر ۳ و ۴: صحن پیامبر اعظم و جمهوری (منبع: نگارندگان، ۱۴۰۳)

۳-۳-۳. گلدسته‌ها

حرم مطهر علی بن موسی الرضا (علیه السلام) دارای ده‌ها مناره و گلدسته است که تزیینات به کار رفته در گلدسته‌ها و مناره‌ها شامل طرح‌های هندسی و کتیبه‌ای به خط ثلث با رنگ‌های مختلف دیده می‌شود. به خصوص رنگ طلایی که بنا بر آیه ۶۹ سوره بقره «... صَفراءُ فَاقِعٌ تَسُرُّ النَّاظِرِينَ»، مسرت‌بخش معرفی شده است، قدرت، جذابیت و شادی خاصی دارد و حس شادابی را برای انسان به هدیه می‌آورد. البته از همنشینی رنگ‌ها و طرح هندسی زیبا، اسلیمی‌ها و ختایی‌ها در گلدسته‌هایی که با کاشی‌های مختلف آراسته شده‌اند، باید گفت که در نظر بیننده‌ای که از راه دور آن‌ها را می‌بیند تداعی‌کننده گل‌های بهاری‌اند که در تمام فصول سال با طراوت و زیبا هستند. علاوه بر آن، مخاطب با مشاهده نقوش اسلیمی «به دلیل ارتباط صوری و شکل آن‌ها با اشکال گیاهی موجود در طبیعت، مخاطب به راحتی و بدون فرایندهای استنباطی پیچیده می‌تواند رمز و نماد موجود در این نوع آرایه‌ها را درک و آن‌ها را به مرجع اصلی‌شان یعنی اشکال گیاهی موجود در طبیعت متصل کند» (اکبری و زمانی، ۱۴۰۱: ۸۶).

از طرف دیگر، تکرار گلدسته‌ها به صورت تکی و قرینه‌ای در صحن‌های مختلف که سر به آسمان نهاده‌اند، روزه‌ای برای زندگی با نشاط را ایجاد می‌کند؛ زیرا «معماری با ابزار هندسه می‌تواند بر ساحت وجودی انسان اثر بگذارد. این هندسه باید دارای ویژگی‌های فضایی هندسی باشد تا بتواند با اثرگذاری بر ادراکات، ابعاد نفس را تحت تأثیر قرار دهد. هندسه ساحت‌ها، با ویژگی‌های هندسی در سه بعد حواس‌های پنج‌گانه، عقل و قلب اثر می‌گذارد» (دانایی‌نیا و توتونچی، ۱۳۹۶: ۸). شکل ظاهری گلدسته‌ها راست‌قامتی، اقتدار، بلندنظری و دعوت به داخل شدن در حصن و پناهگاه امن اشاره دارد. پناهگاه امنی که جز در سایه توحید و یگانگی نمی‌توان آن را دریافت.

گلدسته‌ها با رنگ‌های طلایی که نماد نور و روشنایی است و از آن‌جا که درون انسان فطرتاً میل به عالم بالا دارد، این امر را در انسان تشدید می‌کند. منظره مناره با تمایزی که از لحاظ شکل ظاهری و چه از لحاظ ارتفاع و چه به سبب نقوش اسلیمی، ختایی، هندسی، تجلی خاصی دارد که پیام آن دعوت و فراخوانی به مفاهیم دینی و دعوت مردم به سوی پروردگار و نیز یادآور اعتقادات خالصانه بانیان آن است که به صورت رمز و راز مسیر تکامل را مشخص می‌کند.



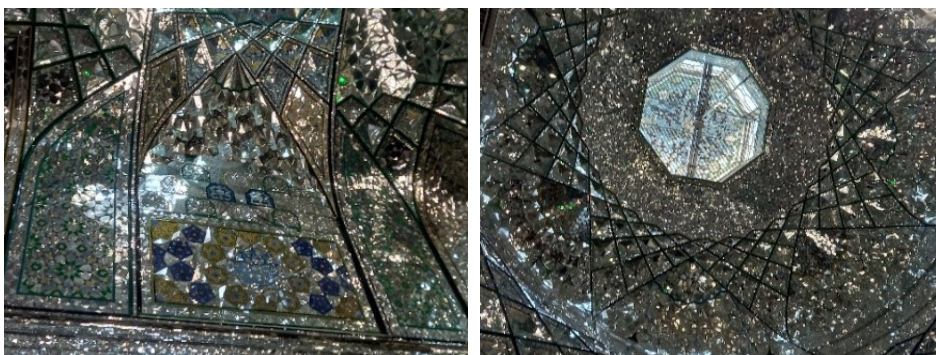
تصویر ۵ و ۶: گلدسته‌های صحن جمهوری و پیامبر اعظم (منبع: نگارندگان، ۱۴۰۳)

۲-۳-۴. آینه‌کاری

یکی از مهم‌ترین جلوه‌های هنر تزیین در حرم مطهر، هنر آینه‌کاری بوده که بسیار خوش درخشیده و بیشتر از هر هنر دیگری جلوه‌نمایی کرده است. هنر آینه‌کاری که معنای نمادین از وجوه مختلف جهان را با خود حمل می‌کند، همیشه جلوه خاصی برای انسان داشته است. ویژگی اصلی آینه، نمایش دادن بی‌کم و کاست هر چیزی است که در برابر آن می‌گذارند. وجود مؤمن در حدیث نبوی «مؤمن آینه مؤمن است» (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۷۵۴) همین گونه است و نقش اجتماعی مؤمن و آینه با هم تلاقی پیدا می‌کنند. انکسار آینه‌ها نیز حکایت از شکستن انسان در مقابل مقام ربوبی را به ذهن مخاطب القا می‌کند و این چنین زائر مسلمان با خضوع و خشوع سر به آستان مقدس می‌گذارد. باید توجه داشت که «این زیبایی، زیبایی خود اسلام است و هنر اسلامی، زیبایی رانه از این قوم یا آن قوم که از ذات اسلام می‌گیرد» (بورکهارت، ۱۳۸۱: ۲۸) از آن‌جا که در آینه‌کاری این مجموعه، از اصل زیبایی هنر اسلامی که همان جلوه دادن توحید در آثار اسلامی است، مشهود است؛ بنابراین، می‌توان گفت آینه‌کاری این مکان مقدس، علاوه بر زیبایی ظاهری، دارای زیبایی باطنی و ارزش معنوی است؛ زیرا ذهن مخاطبان را به سمت یاد و ذکر خداوند رهنمون می‌نماید. تکه‌های کوچک آینه که با نظم و آراستگی خاصی کنار هم قرار گرفته‌اند که گویی یک تکه بیش نیستند.

در زیر گنبد که یکی از قدیمی‌ترین هنر آینه‌کاری در ایران است و به زمان شاه حسین صفوی می‌رسد، تکه‌های بی‌کران آینه که کثرت را به ذهن متبادر می‌کنند در کنار یکدیگر، طرح واحدی از شمس، ترنج و ... را به وجود آورده‌اند، مثل مرغانی که سرانجام به یکدیگر خواهند پیوست و یکی خواهند شد. همگی آنان تلاش دارند به مرکز گنبد برسند تا با گرفتن نور و تابیدن آن‌ها بر قلب‌های شکسته‌ای که به امام رضا (علیه السلام) پناه آورده‌اند، آرامش را هدیه بگیرند تا بعد از آن، راه نورانی و الهی شدن را طی کنند؛ زیرا «انسان توانایی آن را دارد که نور بی حد خداوند را تجلی دهد و از طرف دیگر، انسان قطع کامل از او را نمی‌پذیرد و تمایل دارد جزئی از او باشد؛ بنابراین، در اندیشه‌های دینی خدا از روح خود در انسان می‌دمد که این قابلیت را بیابد. در نتیجه، آدمی استعداد تجلی پروردگار را در خویش یافته‌است» (عامری و پناهی، ۱۳۹۴: ۱۶۳).

با داشتن این توانایی و راهنمایی رهبران الهی که در حضور یکی از این اولیای الهی قرار دارد، این نورانی شدن با هنر آینه‌کاری تشدید هم می‌یابد. به عبارت دیگر، زیبایی ظاهری با مفاهیم معنوی ترکیب شده است. به نظر می‌رسد آینه در هنر اسلامی، فقط شیء نیست که بی‌کم و کاست هر چه را که در اوست، نمایش دهد بلکه «علاوه بر تجلی، مفهومی والا تر نیز می‌یابد و آن یگانگی است. در واقع، آینه فقط انعکاس تصویر را انجام نمی‌دهد بلکه گویی با تصویر یکی می‌شود. قلب نیز وقتی یک آینه تام و تمام شده باشد با تصویر شریک می‌شود و این اشتراک، نشان‌دهنده تغییر و تحول کامل اوست» (همان: ۱۶۶). این گونه یکی از اصول اسلام یعنی توحید در انسان متبلور می‌گردد. البته از معماری بناهای مذهبی انتظار می‌رود که انعکاس فرهنگ اسلامی باشد و جهان‌بینی، ارزش‌ها، عقاید و روش زندگی مبتنی بر سیر و سلوک الهی را به نمایش گذارد و زمینه مناسبی برای عبودیت، قرب الهی و اصول دینی را فراهم نماید.

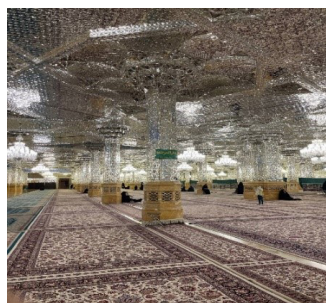
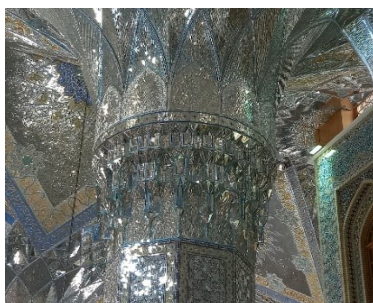


تصویر ۷ و ۸: رواق دارالضیافه (منبع: نگارندگان، ۱۴۰۳)

۲-۳-۵. ستون‌ها

ستون‌ها در هر بنایی با تکرار شکل‌های همگون، حس یگانگی خاصی را بین مخاطبان ایجاد می‌کنند و آن‌ها را به-سمت و سوی وحدت پیش می‌برند و در فضای مذهبی به‌تدریج باعث تسهیل در حالت معنوی مخاطبان شده و آنان را به‌سمت و سوی زندگی الهی سوق می‌دهند. ستون‌ها همراه با قوس‌های زیبا که با آینه، سنگ، کاشی و... تزئین شده‌اند، مأمّن امنی برای انسان خسته از ناملایمات روحی است. «آرامشی که این ریتم معین در فضا ایجاد می‌کند قطعاً به‌طور مستقیم بر ذهن مخاطب اثر گذاشته و با آرامش جسمی و بصری، راهی را برای ایجاد آرامش معنوی و روحی باز می‌کند. در این جاست که معماری، موسیقی می‌شود که تنها نحوه جلوه‌گری آن متفاوت است» (باوندیان، ۱۳۸۲: ۱۰۸).

وقتی ستون‌ها با هنر آینه‌کاری ترکیب شود و نمای واحدی از فرم‌های سحرانگیز برای بیننده ایجاد کند «در نگاه اسلام، زیبایی ذاتاً تجلی حقیقی کلی و جهانی است و هر پدیده‌ای به میزانی، صفتی الهی را متجلی می‌کند که از توحید و شهود حاصل شود» (عسگری و اقبالی، ۱۳۹۲: ۴۴). حس تواضع و خشوعی که انسان در مقابل ذات الهی با دیدن آینه‌های شکسته تجربه می‌کند و هم‌زمان اشکال هشت‌پر که به‌طرز زیبایی در کنار هم قرار گرفتند و اشکال هندسی زیبایی به‌وجود آمده‌اند. «طرح‌های هندسی با اشکال و ساختمان هندسی که با مفاهیم نمادین کیهانی و فلسفی در ارتباط هستند، با پیروی از اصول هندسی، مبنای هماهنگی و نظمی گشتند که از ویژگی‌های هنر اسلامی گردید» (اوپلسون، ۱۳۸۰: ۲۱) و این حس خوشایندی را بر هر بیننده‌ای خاص یا عوام برجا می‌گذارند که اگر این حس خوشایند را در پذیرش مفاهیم دینی در نظر بگیریم، روح انسان خسته است که سرشار از نشاط درونی می‌گردد و آماده می‌شود تا با عشق و علاقه بیشتر سر به آستان دوست بگشاید و حس زیبای رسیدن به سرچشمه توحید و یگانگی، ذات لایزال الهی را دریافت کند.



تصویر ۹ و ۱۰: رواق دارالمرحمه و امام خمینی (نگارندگان، ۱۴۰۳)

۶-۳-۲. گنبد

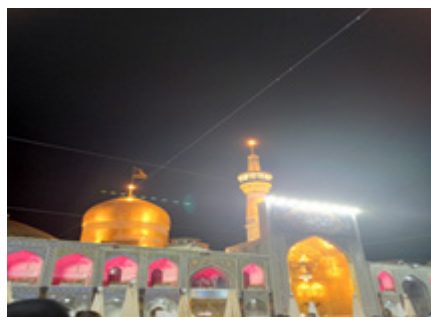
انسان همیشه سر به آسمان‌ها داشت تا عظمت جلال کبریایی را از آن دریافت کند و با ساخت بناهایی شکافنده آسمان تلاش کرده است، پیوندی از زمین به آسمان برقرار کند و این چنین گنبدهایی ساخته شدند. در ایران «پوشش گنبدی برخی فضاهای معماری با قاعده مربع، از دوره ساسانی رایج شد و پس از آن نیز در بناهای دوران اسلامی تداوم و تکامل یافت و در نهایت جنبه نمادین به خود گرفت» (لباف‌خانیکی، ۱۳۹۶: ۱۹). در معماری اسلامی، گنبد نماد آسمان و ابزاری برای ارتباط با عالم معنی در نظر گرفته شد که حس پیوند عالم خاکی با فضای بیکران را در اذهان ایجاد می‌کند.

در گنبد حرم مطهر رضوی «نمای بیرونی با ورقه‌های مسی آب‌طلاکاری پوشیده و از داخل با قطارهای مقرنس گچی، آینه‌کاری آراسته شده است. این گنبد نماد شکوه، عظمت و مکتب بارگاه رضوی محسوب می‌شود» (نعمتی، ۱۳۹۱: ۵). گنبد قوسی شکل حرم مطهر با رنگ طلایی که «تقدس و ارزش رنگ طلایی و معماری نیز خالی از جنبه‌های حیات‌بخش و روشنی‌بخش گرمای آفتاب نیست» (شکاری نیری، ۱۳۸۲: ۱۱)، با کتیبه زیبای ثلث علیرضا عباسی چون گردن‌بندی زیبا به دور آن جلوه‌نمایی می‌کند «که طول آن ۴۲/۱۰ و عرض ۱/۹۰ متر به قلم ثلث جلی برجسته» (هراتی، ۱۳۹۲: ۱۵۱) و حجم بیشتری به آن داده است گویی آسمان را شکافته و ذهن کنجکاو انسان را به درون آسمان‌ها به آنچه غیب می‌گویند، سیر می‌دهد.

گنبدها به دلیل برافراشته شدن در آسمان‌ها همیشه تفکر کیهانی را القای می‌کنند. علاوه بر آن، شکل دایره‌ای گنبد نیز این تفکر را تشدید می‌کند؛ زیرا «دایره از کهن‌الگوهای است که وحدت و تمامیت، کمال، الوهیت، کیمیاگری، جلال، قدرت، دوستی و صمیمیت، قداست و تبرک، آرامش‌بخشی و ایمنی، زمان و ابدیت، بی‌انتهایی و کارکردهایی چون خط و مرز میان دو فضای ناهمگون (مقدس و نامقدس) حفظ جان آدمیان، درمان بخشی و تحرک، خودشناسی و تمرکز حواس و تمثیل معارف الهی و حقایق ربانی اشاره می‌کند» (مدنی، ۱۳۹۷: ۲۸۳). تمامی این عناصر در مفهوم توحید قرار می‌گیرند که یکی از مهم‌ترین مفاهیم در آموزه‌های اسلام است و در آیات و روایات به شکل‌های گوناگون بیان شده است: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ...» (نحل، ۳۶)، «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ» (انبیاء، ۲۵) و «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ...» (کهف، ۱۱۰). در حدیثی رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمود: «تفکر یک ساعت بهتر از عبادت یک سال است و کسی به مقام تفکر نمی‌رسد مگر اینکه خداوند نور معرفت و توحید را در دل او روشن کرده باشد و او را به این

مقام اختصاص دهد.» (مجلسی، ج ۲: ۲۵۲) و گنبد با شکل دایره که هریک از انسان‌ها در این دایره در قوس صعودی و نزولی آن شناورند، به کشف مبدا و اصل راهنمایی می‌کند.

البته دیگر تزیینات نیز اعم از رنگ، طرح‌های اسلیمی و ختایی، کتیبه‌ها، تزیینات هندسی تا اندازه‌ای در این امر سهیم هستند. «در حقیقت، هدف هنر اسلامی توجه به معنویات و گذر از ظواهر نقوش به عمق و باطن آن‌هاست که به دنبال یادآوری انوار الهی است که از سمت خداوند بر جهان و انسان ساطع شده است. تا بدین ترتیب، روح انسان مسلمان بر عمق و باطن مطلوب واقعیت و معرفت آگاه گردد» (شادقزویی و ادراکی، ۱۳۹۸: ۶). ثمره این معرفت آن می‌شود که انسان تنها به خداوند تکیه می‌کند و همه قدرت‌ها را در دست لایزال الهی می‌بیند و غیر خدا را لایق حمایت و پشتیبانی نمی‌داند. «این تفکر و اعتقاد انسان را از همه کس و همه موجودات بریده و تنها به خدا پیوند می‌دهد، حتی اگر به دنبال عالم اسباب می‌رود نیز به فرمان اوست؛ یعنی در لابه‌لای اسباب، قدرت خدا را که «مسبب الاسباب» است مشاهده می‌کند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۴۳) و تفکر توحیدی به تدریج چنان بر انسان مسلمان موحد اثر می‌گذارد که در مکان‌های منسوب به دین الهی حس و حال الهی شدن را دریافت می‌کند و این امر که موافق فطرت انسان است؛ آرامش خاطری برای انسان به وجود می‌آورد که خواهان تجربه مجدد آن است و اگر این اتفاق در جامعه انسانی در نظر بگیریم «اعضای جامعه اسلامی بر پایه مبنای توحید در استعانت چشم‌امیدشان در مشکلات و حوادث پیش آمده فقط به خداست و با دعا به درگاه خداوند یگانه خود را از تمامی آسیب‌ها مصون و محفوظ می‌دارند» (اسلامی، ۱۴۰۱: ۲۲۴).



تصویر ۱۱ و ۱۲: گنبد حرم امام رضا (علیه السلام) (منبع: نگارندگان، ۱۴۰۳)

۲۷-۳-۷. کتیبه‌ها

کتیبه‌ها به عنوان یکی از مهم‌ترین منابع تاریخی و سندی مستدل و متقن، نقش مهمی در

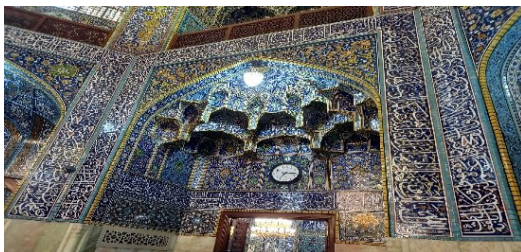
آشکار کردن هویت فضاهای معماری داشته است. خوشنویسی آیات قرآنی، احادیث نبوی (ص) و ائمه معصومین (علیهم السلام) جملات و عبارات دعایی، فرامین و احکام و ... با مضامین و نگرش‌های عرفانی، تأثیر قابل توجهی بر توسعه فرهنگی تکامل این عرصه هنری گذاشت که از حیث موضوع بسیار متنوع و گسترده بود. از نظر شکل هم «معماران و کتیبه‌نگاران ایرانی در هر بناء بر اساس موقعیت و جایگاه ترکیب خاصی برای کتیبه‌ها در نظر می‌گرفتند به این دلیل در بناهای گوناگون با انواع مختلفی از کتیبه‌ها به لحاظ قالب و ساختار مواجه هستیم» (رحیم‌زاده تبریزی و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۳۶).

اولین آیات الهی با «اقرء» (علق، ۱) شروع می‌شود که با هنر خوشنویسی پیوند می‌خورد. در سوره مبارکه قلم نیز خداوند به ابزار نگارش قسم یاد می‌کند. «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» (قلم، ۱) «نون سوگند به قلم و آنچه می‌نویسند» (بهرام‌پور، ۱۳۸۶: ۵۶۴). این چنین نوشتن از همان آغاز، مورد توجه پیامبر (ص) و مسلمانان قرار گرفت. نوشتن کلام الهی، احادیث، اشعار و به‌طور کلی مطالب اسلامی، روح و جان هنرمند را با خود مانوس می‌کند و این انس، رشد معنوی را به‌همراه دارد. البته از هنر خوشنویسی که حامل پیام الهی است و هنرمند مسلمان که واسطه این پیام است، انتظار می‌رود که این پیام را هم از نظر زیبایی و هم از نظر مفهوم، به بهترین شکل به مخاطبانش برساند.

«از دوره صفویه نوشته‌های تزئینی خط کوفی به شیوه نسخ و ثلث تغییر یافت و بسیاری از بناهای مذهبی مانند مساجد و مقابر با داشتن کاشی‌کاری ساده، معرق، هفت‌رنگ شیوه‌های متفاوت نگارش را نمایش می‌دهد و کتیبه‌نویسی هنرمندان خوشنویس چون علیرضا عباسی، شمس‌الدین تبریزی، استاد حسن بنا، استاد باقر بنا، محمدرضا امامی، عبدالباقی تبریز و محمد صالح اصفهانی که آثارشان به روی کاشی شکل گرفته است، معماری اسلامی را شکوهی خاص بخشیده است» (سیفی، ۱۳۸۹: ۸۹). کتیبه‌ها در حرم مطهر رضوی از دوره‌های مختلف تاریخی از تیموریان، صفویه، قاجار و ... به‌صورت خطوط ثلث، نسخ، کوفی و نستعلیق قابل مشاهده است. این کتیبه‌ها با مضمون‌های آیات الهی، احادیث، اشعار مدح ائمه معصومین (علیهم السلام) روح تازه‌ای حتی به زائری که در خوانش آن مشکل دارد، هدیه می‌کند؛ زیرا این کتیبه‌ها را نشانی از عالم بالا می‌داند که به‌صورت پیامی بر روی کاشی، سنگ، درها ... حک شده است و عجیب نیست که برای تبرک بر روی آن‌ها دست می‌کشد و بر سر و روی خود می‌زند.

البته از هنر دینی چنین انتظاری وجود دارد که روح معنویت را در درون خود داشته‌باشد و آن را در بیرون تراوش دهد؛ زیرا بینش مذهبی در هنر عبارت است از «شناخت هنر و بهره‌برداری از

نبوغ‌های هنر در هدف معقول تکاملی حیات که روبه ابدیت و ورود در پیشگاه آفریننده نبوغ‌های هنری و واقعیت‌هاست» (جعفری، ۱۳۷۸: ۹) که توحید و یگانگی در آن موج می‌زند. این زیبایی برای بسیاری از مؤمنان کفایت می‌کند که روش آموزه‌های دینی را در پیش بگیرند. هنر و زیبایی درونی آن است که هر بار حیات تازه‌ای به دین می‌دهد و می‌توان گفت یکی از مهم‌ترین وظیفه هنر اسلامی این است که مفاهیم الهی را که در قالب خوشنویسی، تذهیب، نگارگری، کاشی‌کاری، آجرکاری، موسیقی و ... حفظ کند و این چنین تا زمانی که خود حیات دارد، مفاهیم نیز باقی بمانند. معماری و تزیینات وابسته به آن، از آن جهت که در مقایسه با هنرهای دیگر جلوه بیشتری دارند، لازم است برای ثبت ارزش‌های الهی از آنان بیشتر استفاده شود.



تصویر ۱۴ و ۱۳: کتیبه‌های رواق الله وردی خان

ودار الضیافه (منبع: نگارندگان، ۱۴۰۳)

۲-۳-۸. گچ‌بری

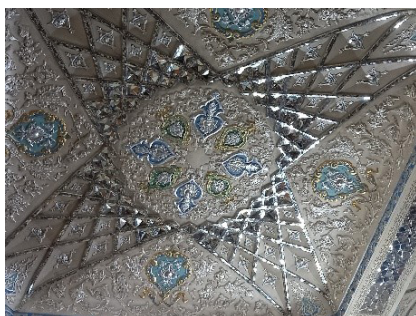
یکی از تزیینات مهم ایرانیان در قبل از اسلام هنر گچ‌بری بوده که از تزیینات شاخص دوره ساسانی است. بعد از اسلام این هنر در بناهای اسلامی مورد استفاده قرار گرفت. در خراسان هنر گچ‌بری در بناهای مختلفی اعم از مسجد زوزن، مسجد فریومد، بقعه هارونیه، مدرسه دودر و ... ملاحظه می‌گردد. این هنر از لحاظ شکل و محتوی مورد توجه هنرمندان مسلمان گچ‌کار ایرانی قرار گرفته است و در نقاط مختلف حرم قابل مشاهده است. از دارالسیاده، دارالحفاظ، دارالاجابه، دارالحجه، دارالمرحمه، رواق امام خمینی (ره) و ... را می‌توان نام برد.

گچ‌بری در ابتدا شاید به دلیل نبودن رنگ‌های مختلف به اندازه کاشی‌کاری مورد توجه زائر قرار نگیرد؛ اما این هنر از آن جا که «از نقش‌مایه‌های گره، اسلیمی، ختایی، مقرنس، کتیبه و

نقوش حیوانی که می‌توان اشاره کرد» (جلالی، ۱۳۸۹: ۸). بهره‌ها می‌برد؛ از نظر بصری به اندازه تزیینات، جایگاه خویش را حفظ کرده است. مضاف به اینکه در «مواقعی مقرنس با هنر گچ‌بری ساخته می‌شود و با نقاشی تکمیل می‌گردد و مقرنس زیباترین عنصر تزیین است» (نظر کرده: ۴۳). که با همنشینی هنر گچ‌بری جایگاه والایی برای خود در تزیین به‌دست آورده است.

در مواردی هم هنر گچ‌بری با آینه‌کاری و کتیبه‌ها چنان ترکیب می‌شود و زیبایی سحرکننده‌ای را ایجاد می‌کند که عنوانی به غیر از تحسین برای آن نمی‌توان یافت. «در چیدمان عناصر هنر اسلامی در کنار یکدیگر، رابطه‌ای برقرار است که هیچ یک از عناصر نمی‌توانند به تنهایی جلوه‌گری کنند و «من» گویند و یا حتی بخواهند ارزش معنوی خویش را به تنهایی بیان کنند. بلکه اجزای این هنر آن‌چنان در کلیت و کثرت غرق شده‌اند که فقط به وحدت و در نتیجه به توحید اشاره می‌کنند» (نقی‌زاده، ۱۳۸۲: ۱۱۷).

در تزیینات هنر گچ‌کاری که به شمسه منتهی می‌شود، اشارات فراوانی به توحید دارد. «شمس به معنای قرص خورشید و همچنین نوری که از آن منتشر می‌شود» (راغب، ۱۴۱۲، ج ۲: ۴۶۴) که خداوند در قرآن خود را با «أَللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور، ۳۵) معرفی می‌کند و از طرف دیگر، مفهوم اجرام آسمانی را تداعی می‌کند. نیز به دلیل شکل دایره‌اش، حقایق و صفات الهی را بروز می‌دهد. این امر با طرح‌های اسلیمی، ختایی، هندسی که همراه با دوره‌های حلزونی‌اند، نقش دایره دوباره تکرار می‌شود. «این موضوع ریشه در اعتقادات توحیدی و وحدت‌گرایانه معمار دارد. همانند ذکر گفتن عارف که ذکر زبانی او گویای ذکر قلبی‌اش می‌باشد و حرکت لب‌ها در حقیقت از حضور تکرار شونده ذکر در قلب او سرچشمه می‌گیرد» (عناقه و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۷۷). تکرار نقش‌های اسلیمی، هندسی، ختایی در قالب دایره و رسیدن به طرح واحد هم باعث ارتقای فضا و از طرف دیگر، باعث تقویت حالت معنوی و توحیدی زائر می‌شود.



تصویر ۱۶ و ۱۵: رواق دارالحجّه (منبع: نگارندگان: ۱۴۰۳)

۳. نتیجه‌گیری

۱. تزئین با توجه به اینکه این میل را خداوند در فطرت انسان‌ها قرار داده، امری پسندیده و مطلوب است؛ البته به شرط آنکه در مسیر زندگی بشری از راه الهی منحرف نشود و نشانه‌های الهی را بروز و ظهور دهد. تزئینات وابسته به معماری در حرم مطهر رضوی از چنین نشانه‌ای برخوردارند و مخاطبان با دیدن تزئینات حرم از کتیبه‌ها، آیینه‌کاری‌ها، کاشی-کاری‌ها و ... حس خوش‌سرزندگی و نشاط درونی را احساس می‌کنند؛ زیرا در محیطی قرار گرفته‌اند که حس قرب الهی در آن بیشتر از مکان‌های دیگر بروز و ظهور دارد. این امر مطابق با فطرت انسان‌ها بوده چراکه روح توحیدی در آن دمیده شده است.

۲. هنر با زبان تشبیه، استعاره و ایهام، سمبولیک رازها را می‌گشاید و با ایجاد طرح‌ها و رنگ‌ها با مخاطبان خود رابطه برقرار می‌کند و تلاش می‌کند تا آرامش انسان را تأمین کند؛ زیرا اثرش ریشه در معنویت، دین و مذهب دارد. این چنین به تدریج هنر دینی در زندگی فردی و اجتماعی راه پیدا می‌کند. عناصر تزئینی اسلامی بر اساس توحید و یگانگی بنا شده‌اند. در نتیجه، زیبایی چشم‌نواز هر یک از انواع هنرهای تزئینی از طرح‌های ختایی، اسلیمی، هندسی، کتیبه‌ها، آیینه‌کاری‌ها و ... عامل مهمی برای اندیشیدن در اعمال و رفتار را به انسان‌ها می‌دهد و به آرامی زمینه‌سازی برای دوری از رذایل را فراهم می‌کند؛ بنابراین، این تزئینات در جهت تقویت مفاهیم اسلامی بوده و هم‌سو با قوانین الهی است که برای رسیدن جامعه‌ای آرمانی که توحید در آن عنصر اصلی باشد، لازم است.

۳. با وجود تزئینات حرم مطهر رضوی با کاشی‌های لعاب‌دار دارای نقوش اسلیمی با نقش‌مایه‌های گیاهی و رنگ‌های خیره‌کننده، گنبد طلایی سر به آسمان که با تشعشعات نور خورشید تزئین شده و کتیبه‌ها با پیام‌های آسمانی، مناره‌های قلمی که با هماهنگی، تناسب و توازن هر کدام کنار یکدیگر به زیبایی قرار گرفته‌اند، تأثیر جلوه‌بصری این فضاها بر روان بینندگان را نمی‌توان انکار کرد؛ زیرا آرامش معنوی و روحی، نشاط درونی، تهذیب نفس، سرزندگی، اطمینان، مشارکت، قدرت توحیدی و ... را به مخاطبان هدیه می‌کند و این‌ها عواملی‌اند که در این مکان مقدس بروز می‌یابد و رابطه بین معماری با جهان‌بینی و فرهنگ اسلامی را آشکار می‌کند.

منابع و مآخذ

- قرآن کریم. (۱۳۸۶). ترجمه ابوالفضل بهرام‌پور. چاپ چهارم. تهران: انتشارات آوای قرآن.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۳۸۲). *تحف العقول*. ترجمه احمد جنتی. تهران: مؤسسه امیرکبیر.
- اسلامی، هادی. (۱۴۰۱). «توحید در استعانت و آثار تربیتی آن». *مطالعات تفسیری*. شماره ۴۹. صص ۲۱۱-۲۲۸.
- اکبری، امیر؛ زمانی، محبوبه؛ اسماعیلی، نوید رضا. (۱۴۰۱). «تجلی نگرش‌های شیعی در معماری و تزیینات رواق‌های حرم رضوی در دوران صفوی با تکیه بر رواق حاتم خانی». *فرهنگ رضوی*. سال دهم. شماره ۴۰. صص ۱۰۵-۱۶۵.
- اویلسون، او. (۱۳۸۰). *طرح‌های اسلامی*. ترجمه محمدرضا رحمانی. چاپ دوم. تهران: انتشارات سمت.
- باوندیان، علیرضا. (۱۳۸۲). *جلوه‌ای از هنر و تمدن اسلامی*. تهران: نشر ضریح آفتاب.
- بورکهارت، تیتوس. (۱۳۸۱). «سهم هنرهای زیبا در تعلیم مسلمانان» ترجمه سید علاءالدین طباطبایی. *خیال*. شماره ۳. صص ۲۲-۳۳.
- _____ (بی‌تا). «روح هنر اسلامی». ترجمه سیدحسین نصر. *هنر مردم*. صص ۳۸-۴۴.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۸). «مقدمه‌ای بر فلسفه هنر از دیدگاه اسلام». *هنر دینی*. شماره دوم. صص ۷-۳۱.
- جلالی، میثم. (۱۳۸۹). «هنر گچ‌بری در حرم امام رضا (علیه السلام)». *آستان هنر*. شماره ۲۳. صص ۵۹-۴۸.
- دانایی‌نیا، احمد؛ توتونچی، مهرناز. (۱۳۹۶). «پیوند معماری و تکون رفتار اخلاقی اسلامی». *فرهنگ و معماری شهرسازی اسلامی*. سال سوم. شماره دوم. صص ۱-۱۶.
- رحیم‌زاده تبریزی، ملوسک؛ جباری، صداقت؛ شریف‌زاده، محمد رضا. (۱۳۹۶). «گونه‌شناسی ساختاری و محتوایی کتیبه‌های چهار ایوان صحن عتیق حرم مطهر رضوی». *فرهنگ رضوی*. سال پنجم. شماره ۲. صص ۱۶۸-۱۳۳.
- راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م). *مفردات الفاظ القرآن*. تحقیق صفوان عدنان داوودی. بیروت- دمشق: الدار الشامیه- دار القلم.
- زندی، مریم. (۱۳۸۸). *حکمت هنر اسلامی*. تهران: مؤسسه انتشاراتی پژوهشگران نشر دانشگاهی.
- سیفی، لیلی. (۱۳۸۹). «معماری، پیشرفت‌های حیرت‌انگیز». *کتاب ماه، علوم و فنون*. شماره ۱۲۹. صص ۷-۹۵.
- سیه‌چهره قادیکالائی، ابوالفضل. (۱۳۹۰). *معماری در مساجد ایران*. ساری: ناشر انتشارات روجین مهر.
- شاد قزوینی، پریسا. (۱۳۸۲). «ویژگی‌های هنر اسلامی در سه شاخه هنری خوشنویسی، تذهیب و نگارگری با نگاه غیب و شهود». *مدرس هنر*. دوره اول. شماره سوم. صص ۶۱-۷۱.
- شادقزوینی، پریسا؛ ادراکی، مرجان. (۱۳۹۸). «تحلیلی بر نقش شمسه از منظر اندیشه و عرفان

ابن عربی، «**هنرهای صناعی اسلامی**، سال چهارم، شماره ۲، صص ۱-۱۱.
شکاری نیری، جواد. (۱۳۸۲). «جایگاه رنگ در فرهنگ و هنر اسلامی». **مدرس هنر**. شماره ۳، صص ۹۳-۱۰۴.

_____. (۱۳۸۵). «عرفان نظری و نقوش هنرهای کاربردی در معماری اسلامی». **کتاب ماه هنر**. صص ۸-۱۹.

صفاران، الیاس؛ فرهی، نسرين. (۱۳۹۷). **آداب معنوی در هنرهای سنتی**. تهران: انتشارات پیام نور.
طاهرزاده، اصغر. (۱۳۹۱). **آشتی با خدا**. چاپ چهاردهم. اصفهان: انتشارات لب المیزان.
عامری، زهرا؛ پناهی، امین. (۱۳۹۴). «بازتاب نماد آینه در اسطوره و عرفان با تکیه بر بند هشتن و مرصاد العباد». **ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء**. سال هفتم، شماره ۳، صص ۱۴۴-۱۷۴.
عبدالباقی، محمد فؤاد. (بی تا). **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم**. بیروت: دار الجیل.
عسگری، فاطمه؛ اقبالی، پرویز. (۱۳۹۲). «تجلی نمادهای رنگی در آیین هنر اسلامی». **جلوه هنر**. شماره ۹، صص ۴۳-۶۲.

عناقه، عبدالرحیم؛ محمودیان، حمید؛ صابری زاده، رقیه. (۱۳۹۱). «تجلی عرفان در معماری مسجد». **عرفان اسلامی**. شماره ۳۳، صص ۱۵۹-۱۸۸.

قاسمی شوب، محمد؛ جلیلیان، سعید. (۱۴۰۱). «تبیین رابطه سلامت معنوی با انواع قلوب هشت گانه در قرآن کریم». **علوم تربیتی از دیدگاه اسلام**. دوره دهم، شماره نوزدهم، صص ۳۲۹-۳۵۵.
قرشی بنابی، علی اکبر. (۱۳۷۱). **قاموس قرآن**. چاپ ششم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
کاوند، علیرضا؛ مرادی مسعود؛ نصیری، رضا. (۱۴۰۱). «توحید در قرآن و عرفان (رشد اخلاقی)» مطالعه موردی: توحید در ستایش». **عرفان اسلامی**. سال نوزدهم، شماره ۷۴، صص ۶۳-۸۳.
کراملین، رزماری. (۱۳۸۶). **فراسوی ایمان (هنر مدرن و تخیل مذهبی)**. ترجمه مصطفی اسلامی. تهران: انتشارات فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی ایران.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۷۵). **الاصول الکافی**. ترجمه محمدباقر کمره‌ای. چاپ سوم، قم: گرابار، اولگ. (۱۳۷۹). **شکل گیری هنر اسلامی**. ترجمه مهرداد وحدتی دانشمند. تهران: ناشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

لباف خانیکی، رجبعلی. (۱۳۹۶). «گنبد حرم مطهر امام رضا (علیه السلام)». **نشریه آستان هنر**. شماره ۲۲، صص ۱۸-۲۵.

مجلسی، محمدباقر. (۱۳۷۸). **بحار الانوار**. ترجمه عزیزالله عطاردی قوچانی. تهران: مدنی، امیر حسین. (۱۳۹۷). «بررسی نمادها و کارکردهای کهن الگوی دایره با تاکید بر تفکر اسطوره‌ای و عرفانی». **ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی**. شماره ۵۳، صص ۲۸۱-۳۲۰.
مرادی نسب، حسین؛ بمانیان، محمدرضا؛ اعتصام، ایرج. (۱۳۹۶). «بازشناسی تأثیر اندیشه عرفانی در پدیداری رنگ آبی در کاشی کاری مساجد ایران». **پژوهش های معماری اسلامی**. شماره چهاردهم، سال پنجم، صص ۳۲-۴۸.

مقصودی، غلامرضا. (۱۳۸۷). *سیر تحول معماری مساجد و مصلای از صدر اسلام تا کنون*. تهران: انتشارات شهیدی.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. چاپ دهم. تهران: دار الکتب الإسلامية.

نظرکرده، اعظم. (بی تا). «مقرنس ها در حرم امام رضا به روایت اسناد». *آستان هنر*. صص ۴۲-۴۵.

نعمتی، بهزاد. (۱۳۹۱). «طلاکاری حرم مطهر امام رضا (علیه السلام)». *آستان هنر*. شماره ۲ و ۳. صص ۴-۱۵.

نقی زاده، محمد. (۱۳۸۲). «جستاری در چیستی اسلامیّت هنر و معماری ایران». *مدرس هنر*. دوره اول. شماره سوم. صص ۱۱۱-۱۲۰.

هراتی، محمدمهدی (۱۳۹۲). *پژوهشی در خوشنویسی کاتبان بزرگ قرآن کریم*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

هواگ جان، مارتن هانری. (۱۳۸۶). *سیک شناسی هنر معماری در سرزمین های اسلامی*. ترجمه پرویز ورجاوند. چاپ پنجم. تهران: شرکت انتشاراتی علمی و فرهنگی.

هیلن برند، روبرت. (۱۳۸۵). *معماری اسلامی، شکل-کارکرد و معنی*. ترجمه دکتر باقر آیت الله زاده شیرازی. چاپ سوم. تهران: انتشارات روزنه.

References

- The Holy Quran. (2007). Translation by Abolfazl Bahrampour. Tehran: Avaye Quran Publications (4th ed.). [In Persian].
- Ibn Shu'ba al-Harrani, H. b. A. (2003). Tuhaf al-Uqul. (A. Jannati, Trans.). Tehran: Amirkabir Institute. [In Persian].
- Islami, H. (2022). "Monotheism in Seeking Help and Its Educational Impacts." *Journal of Interpretive Studies*, (49), 211-228. [In Persian].
- Akbari, A., Zamani, M., & Esmaili, N. R. (2022). "The Manifestation of Shiite Attitudes in the Architecture and Ornamentations of the Razavi Shrine's Porticos during the Safavid Era: Focusing on the Hatam-Khani Portico." *Scientific Quarterly of Razavi Culture*, 10(40), 65-105. [In Persian].
- Wilson, E. (2001). *Islamic Designs*. (M. R. Rahmani, Trans.). Tehran: SAMT Publications (2nd ed.). [In Persian].
- Bavandian, A. (2003). *A Glimpse into Islamic Art and Civilization*. Tehran: Zarih-e Aftab Publication. [In Persian].
- Burckhardt, T. (2002). "The Contribution of Fine Arts to the Education of Muslims." *Khial Quarterly (Journal of the Iranian Academy of the Arts)*, (3), 22-33. [In Persian].
- Burckhardt, T. (n.d.). "The Spirit of Islamic Art." *Honar-e Mardom Magazine*, 38-44. [In Persian].
- Jafari, M. T. (1999). "An Introduction to the Philosophy of Art from an Islamic Perspective." *Religious Art*, (2), 7-29. [In Persian].
- Jalali, M. (2010). "The Art of Plasterwork (Gach-bori) in the Holy Shrine of Imam Reza (AS)." *Astaneh Honar Journal*, (23), 48-59. [In Persian].
- Danaeinia, A., & Tutunchi, M. (2017). "The Nexus between Architecture and the Formation of Islamic Moral Behavior." *Biannual Journal of Islamic Culture and Urban Architecture*, 3(2), 1-16.

[In Persian].

Rahimzadeh Tabrizi, M.; Jabbari, S.; & Sharifzadeh, M. R. (2017). "Structural and Content-based Typology of the Inscriptions in the Four Iwans of the Old Courtyard of the Holy Razavi Shrine." *Razavi Culture*, 5(2), 133-168. [In Persian].

Raghib Isfahani, H. (1992). *Mufradat Alfaz al-Qur'an* (Edited by S. A. Davoudi). Beirut-Damascus: Al-Dar al-Shamiya & Dar al-Qalam (1st ed.). [In Arabic/Persian].

Zarandi, M. (2009). *The Wisdom of Islamic Art*. Tehran: Pajuheshgaran Nashr University Publications. [In Persian].

Seifi, L. (2010). "Architecture: Amazing Advancements." *Ketab-e-Mah (Science and Arts Magazine)*, (129), 7-95. [In Persian].

Siahchehreh Qadikela'i, A. (2011). *Architecture in Iranian Mosques*. Sari: Rujin Mehr Publications (1st ed.). [In Persian].

Shad Qazvini, P. (2003). "Characteristics of Islamic Art in Three Branches: Calligraphy, Illumination (Tazhib), and Miniature (Negargari) through the Lens of Unseen (Ghayb) and Intuition (Shuhud)." *Modares-e Honar*, 1(3), 61-71. [In Persian].

Shad Qazvini, P., & Edraki, M. (2019). "An Analytical Study of the Role of the Shamsah Motif from the Perspective of Ibn Arabi's Thought and Mysticism." *Journal of Islamic Applied Arts*, 4(2), 1-11. [In Persian].

Shakari Niri, J. (2003). "The Status of Color in Islamic Culture and Art." *Modares-e Honar*, (3), 93-104. [In Persian].

Shakari Niri, J. (2006). "Theoretical Mysticism and the Motifs of Applied Arts in Islamic Architecture." *Ketab-e-Mah (Art Magazine)*, 8-19. [In Persian].

Saffaran, E., & Farahi, N. (2018). *Spiritual Etiquette in Traditional Arts*. Tehran: Payam-e Noor Publications. [In Persian].

Taherzadeh, A. (2012). *Reconciliation with God*. Isfahan: Leb Al-Mizan Publications (14th ed.). [In Persian].

Ameri, Z., & Panahi, A. (2015). "The Reflection of the Mirror Symbol in Myth and Mysticism: A Study based on Band-e Hashtan and Mirad al-Abad." *Journal of Mystical Literature*, Al-Zahra University, 7(3), 144-174. [In Persian].

Abd al-Baqi, M. F. (n.d.). *Al-Mu'jam al-Mufahras li-Alfadh al-Qur'an al-Karim*. Beirut: Dar al-Jil. [In Arabic].

Asgari, F., & Eqbali, P. (2013). "The Manifestation of Color Symbols in the Mirror of Islamic Art." *Jelveh-e Honar*, (9), 43-62. [In Persian].

Anagheh, A., Mahmoudian, H., & Saberizadeh, R. (2012). "The Manifestation of Mysticism in Mosque Architecture." *Specialized Journal of Islamic Mysticism*, (33), 159-188. [In Persian].

Qasemi Shoob, M., & Jalilian, S. (2022). "Explaining the Relationship between Spiritual Health and the Eight Types of Hearts in the Holy Quran." *Journal of Educational Sciences from an Islamic Perspective*, 10(19), 329-355. [In Persian].

Qorashi Bonabi, A.-A. (1992). *Qamous-e Qur'an*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah (6th ed.). [In Persian].

Kavand, A., Moradi Masoud, M., & Nasiri, R. (2022). "Monotheism in the Quran and Mysticism (Moral Growth): A Case Study of Monotheism in Praise." *Journal of Islamic Mysticism*, 19(74),

63-83. [In Persian].

Kremlin, R. (2007). *Beyond Faith: Modern Art and Religious Imagination*. (M. Islamieh, Trans.). Tehran: Academy of Islamic Republic of Iran Arts Publications. [In Persian].

Al-Kulayni, M. b. Y. (1996). *Al-Usul al-Kafi*. (M. Kamra'i, Trans.). Qom: (3rd ed.). [In Arabic/Persian].

Grabar, O. (2000). *Islamic Art and Architecture: An Fiskeal History*. (M. V. Daneshmand, Trans.). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies (1st ed.). [In Persian].

Labbaaf-Khaniki, R. (2017). "The Dome of the Holy Shrine of Imam Reza (AS)." *Astaneh Honar Journal*, (22), 18-25. [In Persian].

Majlisi, M. B. (1999). *Bihar al-Anwar*. (A. Attardi Ghouhani, Trans.). Tehran: (1st ed.). [In Arabic/Persian].

Madani, A. H. (2018). "An Investigation into the Symbols and Functions of the Archetype of the Circle with Emphasis on Mythical and Mystical Thinking." *Journal of Mystical Literature and Mythological Studies*, (53), 281-320. [In Persian].

Moradinasab, H., Bamanyan, M. R., & Etesam, I. (2017). "Recognizing the Influence of Mystical Thought on the Manifestation of the Color Blue in the Tilework of Iranian Mosques." *Journal of Islamic Architectural Research*, 5(14), 32-48. [In Persian].

Maqsoudi, G. (2008). *The Evolution of Mosque and Funeral Prayer Architecture from the Early Islamic Period to the Present*. Tehran: Shahidi Publications. [In Persian].

Makarem Shirazi, N. (1992). *Tafsir Nemooneh*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah (10th ed.). [In Persian].

Nazarkordeh, A. (n.d.). "Muqarnas in the Shrine of Imam Reza as Narrated by Documents." *As-taneh Honar*, 42-45. [In Persian].

Nemati, B. (2012). "Gilding in the Holy Shrine of Imam Reza (AS)." *Astaneh Honar Journal*, (2&3), 4-15. [In Persian].

Nagizadeh, M. (2003). "An Essay on the Essence of Islam in Iranian Art and Architecture." *Modares-e Honar*, 1(3), 111-120. [In Persian].

Herati, M. M. (2013). *A Study of the Calligraphy of Great Scribes of the Holy Quran*. Tehran: Scientific and Cultural Publications Company. [In Persian].

Hough, J. M. (2007). *The Stylistics of Architectural Art in Islamic Lands*. (P. Varjavand, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publications (5th ed.). [In Persian].

Hillenbrand, R. (2006). *Islamic Architecture: Form, Function, and Meaning*. (B. A. Ayatollah Shirazi, Trans.). Tehran: Roozaneh Publications (3rd ed.). [In Persian].



Wise Forbearance: A Dominant Theme in Imam Riḍā's (as) Model of Dealing with Ostentatious Officials

Mohammad Reza Anvari ¹

1. Assistant Professor of the Social Communication Department of the University of Religions and Religions. mr.anvari@urd.ac.ir & m_reza.anvari1358@yahoo.com

Article Info	Abstract
Article Type: Research Article	“Pretending” is a social harm that, although it is also felt in communications between ordinary people in society, recognizing pretense and correctly confronting a pretender who is in government positions is much more complex and difficult due to the various sources of power. In this article, pretense is considered as a “cultural-communicational harm” and the goal is to explain the pattern of Imam Reza’s confrontation with Ma’mun as a pretender who is in the highest ranks of the government. To achieve this pattern, the method of text hermeneutics with an “interrogative and author-centered” approach and content analysis were used to collect data from the narrations and life of Imam Reza and to analyze the data. By examining the lexical meaning of the word “tolerance” and carefully examining the narrations in this field and applying it to the life of Imam Reza, as well as analyzing the content of Imam Reza’s verbal and non-verbal actions, 44 basic themes, 6 organizing themes, and one comprehensive theme were obtained. “Foresightful tolerance”, “measurement in actions”, “exposing pretense while tolerating the pretense”, “benevolence and observing expediency”, “observing Islamic principles”, and “strict confrontation in case of ineffective tolerance” are 6 organizing themes that are placed under “wise tolerance” as a comprehensive theme. “wise tolerance” should be considered as a communication principle in confronting pretense. The wise attribute of the spirit is the governing tolerance in confronting the pretense. In fact, tolerance is done with the pretense person, not with his pretense. It is suggested that the model of confronting pretense agents in the current situation be the subject of another article and that by updating the model obtained from this article, the current model of confronting pretense can be drawn.
Article History:	
Received: December 10, 2024	
In Revised Form: May 12, 2025	
Accepted: May 14, 2025	
Published Online: August 03, 2026	
Keywords:	Imam Reza, tolerance, wise tolerance, pretense, pretentious, expediency.

Cite this The Author (s): Anvari, M (2026). Wise Forbearance: A Dominant Theme in Imam Riḍā's (as) Model of Dealing with Ostentatious Officials: Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 14, Issue 2, Summer 2026, Serial Number 54 – (63- 92)-
[DOI:10.22034/farzv.2025.493259.2052](https://doi.org/10.22034/farzv.2025.493259.2052)



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

Introduction

“Pretending” is one of the social harms and pretentious action is an action that the pretender displays by using language or behavior or a combination of both, which he does not believe in. This action is done with the motive of influence and with the intention of attracting the positive opinion of others, and the pretender creates a meaning on the surface that is contrary to what he has in mind. This action is accompanied by concealment and the main goal of the person behind his action is hidden and the main meaning of his action cannot be understood by the statement that the pretender expresses and by using the rules of the language, but rather understanding the depth of the meaning of the person's action is done by discovering the intention that the actor intends from his speech or behavior, which is accompanied by complexity and difficulty. The purpose of this action is to achieve personal interests that are accompanied by deception and misguidance of others. The pretender uses pretense as a calculated strategy to achieve his own interests. This action is usually carried out with a previous plan and is of particular complexity. Although pretense is also felt in communications between ordinary people in society, recognizing pretense and correctly confronting a pretentious person who is in government positions is much more complicated and difficult due to his possession of various sources of power; because by utilizing various sources of power and by “image management”, he tries to hide his pretense and present a suitable image of himself in public opinion, and this makes confronting him more difficult; Sometimes exposing pretense requires frank confrontation, but public interest prevents it from being done, and sometimes exposing the pretense's inner self leads to public chaos and puts society at risk, and conversely, sometimes the failure to express clearly and in a timely manner what has remained hidden from public opinion keeps the truth hidden behind clouds of deceit for a long time, causing the masses of people to deviate in recognizing right from wrong and not having the power to distinguish between right and wrong. Therefore, confronting such a pretentious person whose actions are completely shrewd must be intelligent and prudent. In this article, pretense is considered as a “cultural-communicational damage” and the subject of study is Imam Reza's interaction with Ma'mun as a pretense who is in the highest echelons of government. The aim is to explain the pattern of Imam Reza's encounter with Ma'mun and to discover the overarching theme that exists in the Imam's actions in the face of pretense. To achieve this pattern, the narrations and life of Imam Reza were used to collect data, which form the conceptual framework of the article. For data analysis, the text hermeneutics method with an “interrogative and author-centered” approach and content analysis were used. Content analysis is a method for viewing the text; appropriate interpretation and understand-

ing of seemingly disjointed data; analysis of qualitative data; transformation of data into concepts and creation of logical order. Basic, organizing, and overarching themes are the three stages of coding and thematization in this method. To achieve the research findings, after conceptualizing the lexical and idiomatic meaning of the word “tolerance” and examining the narrations in this field and applying it to the character of Imam Reza⁷, linguistic and non-linguistic actions of him that were issued in his interaction with Ma’mun were selected. The logic of selecting sentences and actions of Imam Reza was based on an interrogative approach from the text, meaning that sentences or actions of Imam Reza were selected in a way that would be able to extract the content regarding the correct way to deal with pretense. In other words, the researcher has tried to establish a proper connection between his question, which is how to deal with a pretentious agent correctly, and the character of Imam Reza, in order to ultimately reach the comprehensive content governing his actions in dealing with pretense. In this article, the data are organized at three levels; first, basic concepts were extracted from the Imam’s linguistic and non-linguistic actions; then, the basic concepts that were in the same direction were grouped under organizing concepts, and finally, a comprehensive concept that covers the two previous levels of themes was discovered, which resulted in 44 basic themes, 6 organizing themes, and 1 comprehensive theme. “Tolerance is the perfection of foresight”, “Precaution in actions”, “Revealing pretense while tolerating the pretense”, “Benevolence and observance of expediency”, “Adherence to Islamic principles”, and “Harsh confrontation in case of ineffective tolerance” are the 6 organizing themes that are placed under “wise pretense” as a comprehensive theme. “wise pretense” should be considered as a communication principle in confronting pretense. Reflection on the Imam’s actions shows that there is prudence behind them, which is mentioned both in the meaning of tolerance and in the meaning of wisdom. This justifies the choice of “wise tolerance” in explaining his communication behavior towards the pretender, Ma’mun. Tolerance towards the pretender must be wise; the wise attribute of the spirit that governs tolerance in this encounter. In fact, just as the pretender cleverly covers up his pretense, one must behave wisely and thoughtfully when confronting him. Wise tolerance means that while interacting with the pretender in advancing the affairs of society, a series of actions should be taken in confronting him that will gradually familiarize the public mind with the truth of his goals and the pretentious aspect of his actions. Wise tolerance requires taking a position on the challenges arising from his pretense in some situations with brevity and irony, and in other situations with clarity, and in other situations supporting him to protect the interests of the people. Therefore, in confronting the pretender, tolerance does not mean a passive approach. In fact,

tolerance and tolerance are shown towards the pretender, not his pretense. This tolerance is also aimed at guiding the pretender and the general public. Guidance is firstly directed at the pretender, so that by awakening his inner and religious nature, he can replace pretense with sincerity; of course, if he listens to the call of his nature and changes his behavior, and secondly, it is to guide the masses of people and prevent them from being deceived by the complex pretense that the pretender has created. Finally, it is suggested that the model of confronting pretenders in the current situation be the subject of another article, and by updating the model obtained from this article, the current model of confronting pretense can be drawn.



مدارای حکیمانه؛ مضمون فراگیر در الگوی مواجهه با کارگزار متظاهر در سیره رضوی

محمدرضا انواری^۱

mr.anvari@urd.ac.ir

۱. استادیار گروه ارتباطات اجتماعی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران:

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت:	«تظاهر» از آسیب‌های اجتماعی است که گرچه در ارتباطات میان افراد عادی جامعه نیز احساس می‌شود، اما شناخت تظاهر و مواجهه صحیح با متظاهری که در مناصب حکومت قرار دارد، به جهت برخورداری از منابع گوناگون قدرت، بسیار پیچیده و سخت‌تر است. در این مقاله تظاهر به مثابه یک «آسیب فرهنگی ارتباطی» مدنظر بوده و هدف تبیین الگوی مواجهه امام رضا (علیه السلام) با مأمون به مثابه فرد متظاهری است که در بالاترین ارکان حکومت قرار دارد. برای دستیابی به این الگو در جمع‌آوری داده‌ها از روایات و سیره امام رضا (علیه السلام) و برای تحلیل داده‌ها، از روش هرمنوتیک متن با رویکرد استنباطی و مؤلف‌محور و تحلیل مضمون بهره گرفته شد. با بررسی معنای لغوی واژه مدارا و دقت در روایات در این زمینه و تطبیق آن بر سیره امام رضا (علیه السلام) و همچنین تحلیل مضمون کنش‌های زبانی و غیرزبانی امام رضا (علیه السلام)، ۴۴ مضمون پایه، ۶ مضمون سازمان‌دهنده و یک مضمون فراگیر به دست آمد. «مدارا کمال دوراندیشی»، «تدبیر در کنش‌ها»، «افشای تظاهر در عین مدارا با متظاهر»، «خیرخواهی و رعایت مصلحت»، «رعایت اصول اسلامی» و «مواجهه سخت در صورت عدم کارایی مدارا»، مضامین سازمان‌دهنده هستند که در ذیل «مدارای حکیمانه» به عنوان مضمون فراگیر قرار می‌گیرند. «مدارای حکیمانه» به عنوان یک اصل ارتباطی در مواجهه با تظاهر باید مدنظر قرار گیرد. صفت حکیمانه روح حاکم بر مدارا در مواجهه با متظاهر است. در واقع مدارا با شخص متظاهر صورت می‌گیرد نه با تظاهر او.
تاریخ بازنگری:	
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	
کلیدواژه‌ها:	امام رضا (علیه السلام)، مدارا، مدارای حکیمانه، تظاهر، متظاهر، مصلحت.

استناد: انواری، محمدرضا: (۱۴۰۵). مدارای حکیمانه؛ مضمون فراگیر در الگوی مواجهه با کارگزار متظاهر در سیره رضوی. فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۴، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۵، شماره پیاپی ۵۴ - (۶۳-۹۲).

DOI:10.22034/farz.2025.493259.2052

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



۱. مقدمه

تظاهر در فرهنگ دینی در معنای مثبت و منفی به کار می‌رود. مثلاً در عزاداری اهل بیت (علیهم‌السلام)، افرادی که هنگام شنیدن مصائب، نمی‌توانند گریه کنند، به «تباکی» سفارش شده‌اند که همان تظاهر به حالت عزاست. این تظاهر در فرهنگ اسلامی نه تنها مردود نبوده بلکه به جهت تعظیم شعائر دینی، کنش پسندیده‌ای محسوب می‌شود؛ اما در این مقاله، تظاهر به مثابه یک «آسیب فرهنگی ارتباطی» مدنظر بوده؛ بنابراین معنای منفی دارد. شناخت کنش متظاهران به سبب دورویی انسان متظاهر به خودی خود سخت است؛ اما شرایط وقتی پیچیده می‌شود که تظاهر نه از سوی فرد عادی جامعه، بلکه از کارگزار حکومت بروز کند؛ او به فراخور جایگاهی که در عالم سیاست دارد از منابع گوناگون قدرت برخوردار بوده و هر چه در مراتب بالاتری از مناصب حکومتی قرار داشته باشد، کنش‌های متظاهران صادر شده از او با برنامه‌ریزی و پیچیده‌تر می‌شود. کارگزار متظاهر با بهره‌گیری از منابع مختلف قدرت و با «مدیریت تصویرپردازی»^۱ سعی می‌کند تظاهر خود را پنهان کند و تصویر مناسبی از خود در افکار عمومی نمایش دهد و این، مواجهه با او را دشوارتر می‌کند؛ گاهی افشای تظاهر او مواجهه صریح را می‌طلبد؛ اما رعایت مصلحت عمومی مانع از انجام آن می‌شود. گاهی افشای باطن متظاهر، منجر به هرج و مرج عمومی می‌شود و کلیت نظام را با خطر مواجه می‌کند و برعکس گاهی عدم بیان صریح و به‌هنگام آنچه از افکار عمومی مخفی مانده است، حقیقت را تا مدت‌ها در پس ابرهای تزویر پوشیده نگه داشته و موجب می‌شود توده مردم در شناخت حق به انحراف رفته و سیره را از ناسره تمییز ندهند؛ بنابراین مواجهه با چنین فرد متظاهری که کنش‌های او کاملاً زیرکانه است باید هوشمندانه و باتدبیر باشد.

با دقت در تاریخ زندگانی معصومین (علیهم‌السلام) و به‌ویژه شرایط فرهنگی، اجتماعی و ارتباطی که معصومین (علیهم‌السلام) در مواجهه با حاکمان وقت با آن روبه‌رو بوده‌اند، دوران امام رضا (علیه‌السلام) و به‌ویژه تعاملی که امام با مأمون در دوران ولایت‌عهدی داشته‌اند، به‌عنوان مورد مطالعه برای بررسی مسئله انتخاب شد؛ چراکه شیوه مواجهه مأمون با امام رضا (علیه‌السلام) با شیوه مواجهه دیگر خلفای اموی و عباسی قبل و بعد از مأمون با امامان وقت متفاوت بوده است! مأمون شیوه مژورانه‌ای^۲ را در تعامل با امام رضا (علیه‌السلام) در پیش گرفت که بسیار پیچیده و زیرکانه طراحی شده بود. شخصیت باهوش و زیرک مأمون مواجهه با او را بسیار سخت و دشوار کرده بود. در نتیجه هدف از این مقاله

1. Impression Management

۲. در این مقاله مأمون به‌مثابه انسان متظاهر مدنظر است. برای اثبات متظاهران بودن کنش‌های مأمون (ر.ک: خان‌محمدی و انواری، ۱۳۹۹).

تبیین الگوی مواجهه امام رضا (علیه السلام) با مأمون به مثابه فرد متظاهری است که در بالاترین ارکان حکومت قرار دارد. در این الگو کشف دال مرکزی که مشخص کند شیوه مواجهه صحیح با تظاهر و شخص متظاهر چگونه باید باشد از اهداف این مقاله است.

۱-۱. پیشینه پژوهش

همایون (۱۳۹۰) در مقاله «روش مواجهه و برخورد با نفاق» معتقد است نفاق واقعیتی در هم تنیده و بر ساخته از عناصر فردی و اجتماعی، ذهنی و عینی است. وی روش های مواجهه با نفاق را به دو دسته «سخت» و «نرم» تقسیم کرده است. روش سخت را شامل دو نوع مجازات اخروی و دنیوی می داند که مصادیق مجازات های دنیوی را مواردی مانند تحت فشار قرار دادن، زندانی روحی و جسمی و در نهایت کشتن منافق برمی شمارد. روش برخورد نرم با نفاق را در قالب سه گونه مواجهه معرفت شناختی، جامعه شناختی و روان شناختی اخلاقی تحلیل کرده است. مقاله به طور کلی از نگارش فاخر و سطح علمی مناسبی برخوردار نیست؛ منابع اندک استفاده شده (۵ منبع) و سطح علمی نشریه (علمی ترویجی) شاهی بر کیفیت مقاله است. به لحاظ محتوایی، راهکارهایی که در ذیل عنوان مواجهه جامعه شناختی توضیح داده شده در بعضی موارد اساساً راهکار جامعه شناختی نیست و مناسب است در ذیل مواجهه روان شناختی اخلاقی تحلیل شود.

دانش (۱۳۸۷) در مقاله «رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و استراتژی ایشان در برابر خط نفاق»، استراتژی پیامبر (صلی الله علیه و آله) در برابر خط نفاق را بررسی می کند. یافته های این مقاله نشان می دهد موضع اصلی پیامبر (صلی الله علیه و آله) در برابر منافقان، عفو و مدارا بود که به شکل های گوناگون تجلی می یافت و موضع سیاسی و نظامی در برابر آنان نگرفتند؛ اما در مواقع ضرورت، از خشونت نیز بهره می گرفتند. نویسنده معتقد است آن حضرت تدابیری اندیشیدند که منافقان در جامعه منزوی و کم اثر شوند و در نتیجه، مسلمانان از خیانت ها و نیرنگ های آنان مصون بمانند.

افتخاری و کاظمی (۱۳۹۶) در مقاله «مدل اقناع افکار عمومی در قرآن؛ مطالعه موردی مواجهه با منافقین»، درصدد کشف شیوه های اقناعی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در مواجهه با منافقین هستند. نویسندگان با بررسی خطابات قرآنی پیرامون رفتار پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) با منافقان، مدل «اعتقادمحور» را به عنوان مدل مطلوب اقناع افکار عمومی معرفی کرده اند. رویکرد مقاله قرآنی است.

انواری (۱۴۰۱) در مقاله «الگوی مواجهه امام رضا (علیه السلام) با کنش های متظاهران مأمون» درصدد تبیین کنش های امام در مواجهه با تظاهر مأمون بوده که این کنش ها را در قالب کنش های «غیریت ساز»، «افشاگرانه»، «بصیرت افزا» و «مصلحت گرا» تحلیل کرده است.

در مقاله حاضر، تظاهر به مثابه یک آسیب فرهنگی ارتباطی مدنظر قرار گرفته نه آسیب اخلاقی صرف، نحوه مواجهه با تظاهر در کارگزاران حکومت به جای بررسی تظاهر در میان توده مردم و مبتنی بودن پژوهش بر سیره ارتباطی امام رضا (علیه السلام) و جوه تفاوت مقاله با آثار گذشته است. همچنین وجه تفاوت با پیشینه آخر علاوه بر استفاده از روش تحقیق متمایز، در این است که در مقاله انواری (۱۴۰۱) کنش های امام در مواجهه با تظاهر مأمون در قالب چهار کنش تبیین شده است؛ اما در مقاله حاضر با طراحی چهار چوب مفهومی برآمده از روایات و سیره امام (علیه السلام) و به کمک روش تحلیل تماتیک، «مضمون فراگیر» که در واقع روح حاکم بر همه کنش های امام در مواجهه با تظاهر مأمون به مثابه کارگزار متظاهر است، کشف شده که وجه ممیز این مقاله با پیشینه آخر است.

۲. چهارچوب مفهومی

از مجموع روایات و سیره معصومین (علیهم السلام) به طور عام و امام رضا (علیه السلام) به طور خاص استفاده می شود، مواجهه صحیح با انسان متظاهر بر پایه «مدارا» شکل می گیرد. برای اثبات این مطلب ابتدا مفهوم «مدارا» و سپس «رفق» را که مترادف با آن است در لغت بررسی می کنیم؛ در ادامه با مرور احادیث، جایگاه مدارا در روایات را نشان می دهیم؛ در مرحله بعد با استفاده از روایات و تحلیل آن ها، شیوه تعامل صحیح با مخالفان را معرفی می کنیم که انسان متظاهر در زمره بخشی از مخالفان قرار می گیرد و در انتها شواهدی از گفتار و رفتار امام رضا (علیه السلام) را که نشان دهنده کاربست این اصل در تعامل ایشان با مأمون بوده، بررسی خواهیم کرد.

۲-۱. مفهوم شناسی مدارا و رفق

«مدارا» در زبان فارسی به معنای «صلح و آشتی، ملایمت، نرمی، آهستگی، رفق، مماشات، تسامح، خضوع، فروتنی، رعایت کردن، تحمل کردن، مهربانی کردن، بردباری کردن، ملایمت نشان دادن، سازگاری نشان دادن» آمده است (دهخدا، ۱۳۸۵، ج ۲: ۲۶۴۲؛ معین، ۱۳۶۰، ج ۳: ۳۹۵۸).

در عربی، ریشه مدارا از ماده «دری» یا «درأ» است. دری به معنای شناختی است که از راه مقدمات غیر معمول و پنهان حاصل می شود. درایه هم به معرفتی گفته می شود که با تدبیر به دست می آید. «درأ» به معنای «پرهیز کردن از شخص به خاطر دفع شر او» است. با توجه به معانی بیان شده، مدارا اگر از ماده «دری» باشد با معنای اصلی آن در «دریث الطبی» تناسب دارد؛

یعنی شخص با برخورد ملایم و نرم با مخالف خود و تحمل او، سعی دارد وی را در دایره محبت خود حفظ کند؛ و اگر از «درا» مشتق باشد به این مناسبت است که فرد با مواجهه ملایم خویش، بدی او را دفع می‌کند (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۴: ۲۵۵؛ قرشی بنابی، ۱۴۱۲ ق، ج ۲: ۳۴۳؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۳۷). در این مقاله معنای دوم مدنظر است.

اما واژه «رفق» در اصل، به معنای «نرمی، لطافت و سازگاری» است؛ برخلاف «عُنف» که به معنای «شدت و خشونت» است (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۴۱۸؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۵: ۱۴۹). این واژه به معنای «میان‌روی»، «نیکو انجام دادن عمل» و «احکام عمل» نیز به کار رفته است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۱۶۹-۱۷۲). از آن جا که به طور معمول، میان‌روی در انجام کارها، سهولت، نیکی و استحکام عمل را در پی دارد، معنای اصلی رفق «سازگاری، نرمی و راحتی» است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۴: ۱۸۶). رفق و مدارا در زبان فارسی به‌ویژه هرگاه با هم به کار روند، به یک معنا هستند؛ همچنان که در قاموس القرآن واژه «رفق» به معنای مدارا آمده است. از این رو رفیق نیز به معنای مدارا کننده معنا شده است (قرشی بنابی، ۱۴۱۲ ق، ج ۳: ۱۱۰).

با توجه به معانی لغوی رفق نتیجه می‌شود این واژه در زبان عربی یعنی فرد کاری را به نرمی و با اتقان لازم انجام دهد. در مقابل آن فردی است که کاری را با خشونت، زشتی و شدت انجام می‌دهد. با در نظر گرفتن معانی لغوی مدارا که نرمی و ملایمت در رفتار با دیگران است، هدف از این کنش گاهی به منظور در امان ماندن از شر مردم و گاهی برای بهره‌مندی از آنان است. اینکه در کتاب‌های لغت مدارا را به احتیاط معنا کرده‌اند نیز مؤید همین مطلب است.

۲-۲. جایگاه مدارا از منظر احادیث

مدارا بر اساس متون اسلامی تبلور عقلانیت در روابط انسانی شمرده شده تا جایی که «دلیل و نشانه عقل، مدارا با مردم است» (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۴: ۳۶۰) «عاقل‌ترین مردم کسی است که بیشترین مدارا را با مردم دارد» (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۲۱). در روایتی دیگر آمده «حکیم نیست آن که مدارا نکند با کسانی که چاره‌ای جز مدارا با آنان نیست» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ق: ۲۱۸). نرمی و مدارا «کلید راست‌روی و خوی صاحبان عقل است» (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۸) و به کاربردن آن «بهترین سیاست» (همان، ج ۶: ۱۶۷) و «کلید پیروزی» دانسته شده که «تندی مخالفت را کند می‌کند» (همان، ج ۱: ۷۹ و ۱۵۰).

در حدیثی از پیامبر ﷺ مدارا با کسی که از ارتباط با او گریزی نیست، به مثابه یک اصل ارتباطی

معرفی شده است: «رأس عقل بعد از ایمان به خدا مدارا با مردم است و خیری نیست در کسی که چاره‌ای از معاشرت با شخصی ندارد، با این حال به‌نحو پسندیده با او معاشرت نکند، تا زمانی که خدا راهی برای نجات از او بگشاید» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج ۴: ۳۸۷). در روایت دیگری آمده «بدترین برادران تو کسی است که تو را به مدارا کردن محتاج سازد» (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۴: ۱۶۷) «با مردم مدارا کن تا ایمن باشی از مصیبت‌های ایشان و سالم مانی از فکرهای شیطانی ایشان». مراد از «ناس» در این روایت، مخالفان است یا مطلق مردم و منظور از «مصیبت‌های ایشان» یعنی مصیبت‌هایی است که اگر مدارا نکنی ایشان به تو می‌رسانند (همان: ۱۵).

در حدیثی دیگر مدارا با مردم ابزاری در جهت سود بردن از افراد و از بین بردن کینه‌های آن‌ها معرفی شده است (همان: ۱۶). استفاده از مدارا موجب ایمنی از مکر و حيله می‌گردد: «هر کس با مردم مدارا کند از مکر ایشان ایمن گردد» (همان، ج ۵: ۳۰۰) و «هر که مدارا نکند با کسی که بالاتر از اوست، مطلب خود را در نیابد»، «از بزرگ‌ترین مصیبت‌های نیکان، محتاج شدن ایشان به مدارا کردن با بدان است» (همان، ج ۶: ۴۷). طبق این حدیث گاهی افراد خوب به حسب شرایط، تحت سلطه انسان‌های بد قرار می‌گیرند و گرچه این اوضاع برای آن‌ها ناگوار و سخت است، اما چاره‌ای جز مدارا ندارند. امام رضا (علیه السلام) نیز در چنین شرایطی قرار گرفتند. «مدارا با مخالفان یا آنان را جذب دین می‌کند و یا لاقبل شر آن‌ها را از خود و برادران دینی اش دور می‌کند» (التفسیر، ۱۴۰۹ ق: ۳۵۴)؛ بنابراین اتخاذ سلوکی که موجب شود مخالفان فکری به صلاح کشیده شده و به موافق تبدیل شوند و همچنین دشمنان، دشمنی خود را ترک کنند و آزاری نرسانند به مثابه یک استراتژی کارآمد بوده و کمال دوراندیشی است که این مهم با مدارای با آن‌ها به دست می‌آید (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۴: ۶۲۸). میزان تأثیر مدارا با دشمنان تا آن جاست که می‌تواند مانع آغاز جنگ شود: «هر که با دشمنان خود مدارا کند، از جنگ‌ها یا جنگ‌کننده‌ها ایمن گردد» (همان، ج ۵: ۳۱۶).

اما حد مدارا کجاست و تا چه زمانی باید مدارا کرد؟ در حدیثی ضمن معرفی مدارا به عنوان عاقلانه‌ترین کارها، انجام آن مقید به ضایع نشدن حق شده است (ابن شعبه حُرانی، ۱۴۰۴ ق: ۴۲) و در انتها اینکه گاهی خود مدارا به جای اینکه خاصیت دارویی داشته باشد در حکم مرض است. در چنین شرایطی مدارا کارایی لازم را ندارد و شدت عمل باید جایگزین مدارا شود: «در صورتی که رفق و مدارا، اسباب زحمت شود، تندی (و شدت عمل) عین رفق و مداراست؛ چنان که گاهی دارو موجب بیماری می‌شود و بیماری خود، دارو است» (همان: ۸۰)؛ بنابراین از مجموع روایات استفاده می‌شود، «اصل اولی» در ارتباط با دیگران اعم از عموم مردم، مخالفان، منافقان و دشمنان بر رفق و مدارا با آنان است؛ اما اگر این اصل کارساز نبود، نوبت به «اصل

دوم» که همان شدت عمل است می‌رسد.

۲-۳. امام رضا (علیه السلام) و مدارا

«مدارا» در گفتار و رفتار امام رضا (علیه السلام) تبلور یافته است و با توجه به احادیثی که در مورد مدارا بیان شد و شرایطی که ایشان در دوران ولایت عهدی در مواجهه با مأمون داشتند، می‌توان اصل ارتباطی حاکم بر کنش‌های امام رضا (علیه السلام) در مواجهه با مأمون را «مدارا» دانست. برای اثبات آن به گفتارها و رفتارهای امام رضا (علیه السلام) استناد می‌کنیم. امام رضا (علیه السلام) در روایتی سه ویژگی مؤمن را نام می‌برد: «مؤمن، مؤمن نیست تا سه خصلت در او باشد: يك خصلت از پروردگارش، يك خصلت از پیامبرش و يك خصلت از امامش؛ اما خصلتی که از پروردگار اوست، رازداری است و اما سنت و روش پیامبرش، مدارا و سازگاری با مردم است؛ زیرا خداوند عزوجل به پیامبر ﷺ خود دستور داده که با مردم مدارا کند و اما سنت امامش، صبر و شکیبایی در حال تنگدستی و سخت‌حالی است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۲۴۱-۲۴۲). این روایت ویژگی دوم را که مدارا با مردم است به عنوان سنت پیامبر ﷺ معرفی می‌کند و چون از کلمه «ناس» استفاده شده، منظور مدارا با عموم مردم است که مخالفان، منافقان و دشمنان را شامل می‌شود. از روایت استفاده می‌شود از آنجا که امام رضا (علیه السلام) مصداق کامل مؤمن حقیقی است، قطعاً از مدارا که سیره پیامبر ﷺ در مواجهه با مردم به طور کلی و در مواجهه با منافقان به طور خاص است پیروی می‌کنند.

دقت در معانی لغوی مدارا و احادیثی که بیان شد از یک طرف و حوادث گوناگون دوران ولایت عهدی از طرف دیگر نشان می‌دهد، امام در مواجهه‌های مختلف خود با مأمون با وجود اینکه با نرمی، ملایمت، فروتنی، بردباری و مماشات برخورد کرده، اما به فراخور شرایط با تحمل سختی‌های ناشی از هم‌زیستی و تعامل اجباری با مأمون با تدبیر سعی کرده از تأثیرات منفی انحرافات و شبهاتی که پیامد تظاهر مأمون است، جلوگیری کند و افکار عمومی را آگاه سازد.

۲-۴. حکمت کامل‌کننده مدارا

مدارا به معنای انفعال امام در مواجهه با متظاهر نیست، بلکه صفت حکمت بر آن حاکم است. حکیم و حکمت از ماده «حکم» است. معنای اول این ریشه «بازداشتن» است. معنای حکمت نیز با این معنا تناسب دارد؛ زیرا حکمت، انسان را از جهل باز می‌دارد و یا علمی است

که انسان را از کار زشت باز می‌دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۹۱؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶: ۴۵). اگر چه «بازدارندگی» عنصری مهم در مفهوم حکمت است، اما به نظر می‌رسد که «حکم» به معنای نهادن امور در جای خود (جرجانی، ۱۹۷۸، ج ۱: ۹۶) به نحوی جامع‌تر به مفهوم حکمت اشاره می‌کند که «تعادل» جایگاه ویژه‌ای در آن دارد. حکیم کسی است که افعالش را از روی تدبیر و اتقان انجام می‌دهد (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶: ۴۷). جلوگیری از رفتن چیزی به سوی تباهی و فساد و هدایتش به سمت صلاح، «حکمت» نامیده می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۶۷).

حکمت به حالتی در فرد اشاره دارد که به واسطهٔ درک و تشخیص‌اش می‌تواند حق را درک کند. انسان حکیم کار را متقن، محکم و از روی «تشخیص و مصلحت» انجام می‌دهد (قرشی بنابی، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۱۶۳-۱۶۴).

۳. روش پژوهش

روش استفاده شده در این مقاله، هرمنوتیک متن با رویکرد استنتاجی و مؤلف‌محور است. علت استفاده از این روش فاصله زمانی است که محقق با متن دارد. در واقع بافت تاریخی و زمانی و شرایط خاص دوران مدنظر، لزوم استفاده از یک روش تفسیری را برای فهم متن موجه می‌کند. رویکرد مؤلف‌محور ضمن اعتقاد به امکان فهم عینی متن، درک مراد اصلی مؤلف را قابل دستیابی می‌داند. این رویکرد معتقد است تطابق میان فهم مفسر و معنای واقعی متن، امکان‌پذیر است. از منظر اسلامی فاصلهٔ زمانی میان مؤلف متن و مفسر آن، مانع از امکان دستیابی به مراد متکلم نبوده و مفسر باید با تلاش خود درصدد فهم مقصود مؤلف از متن باشد. در نتیجه برای فهمیدن معنای صحیح یک متن علاوه بر پرهیز از پیش‌داوری‌های ذهنی مفسر (مفسر محوری) لازم است به دو چیز تکیه داشت: «متن محوری» و «مؤلف محوری» (علی احمدی و رحیمی وردوق، ۱۳۹۸: ۳۳۶؛ واعظی، ۱۳۸۰: ۹۵-۹۶). برای تفسیر یک متن، سه هدف متصور است: ۱. تفسیری که هدف از آن صرفاً کشف منظور مؤلف است. ۲. تفسیری که هدف از آن دستیابی به هدف خواننده است، نه مؤلف متن (مسیری متفاوت از هدف قبلی دارد). ۳. تفسیری که هدفش ادامهٔ مسیر مؤلف است. نوع سوم از دیدگاه اسلامی همان استنتاج از متن است که تلاش پژوهشگر این است که با مراجعه به متون اسلامی، پاسخ به پرسش‌های جدید را بیابد. استنتاج، بدین معناست که پرسش خود را به متن عرضه کرده و از آن پاسخ بگیریم. استنتاج همان به

سخن در آوردن متن درباره موضوعات و مسائلی است که متن به جهت پاسخگویی به آن‌ها ایجاد نشده است و به تعبیر علم منطق محتوای تطابقی متن آن موضوعات نیست؛ اما محقق می‌تواند با رعایت اصول تفسیری پاسخ مسائل جدید را از متن فهم کند. استنتاج نسبت به متون بشری و الهی امکان‌پذیر است و می‌توان آن را در ردیف معانی التزامی از یک متن دانست (واعظی، ۱۳۹۰: ۲۹۵ و ۳۰۲).

از منظر اسلامی معنا نه آنچنان است که متن آن را به فرد تحمیل کند و نه آن‌گونه که خود به خود به انسان تفویض شود. به بیان دیگر تفسیر یک متن، بر اثر رابطه استنتاجی میان متن و محقق قابل دستیابی است. در استنتاج، جایگاه سازنده محقق و خواننده متن حائز اهمیت است. معنای «طلب» در استنتاج حالتی است میان یافتن و ساختن. در رویکرد سازه‌گرا، ذهن (سوژه)، عین را می‌سازد؛ اما در نگاه ساختارگرا، ذهن (سوژه)، عین را می‌یابد؛ بنابراین در هر دو رویکرد، عین (متن)، منفعل است؛ چراکه یا ساخته می‌شود یا یافته؛ آنچه در هرمنوتیک استنتاجی مدنظر است توجه به هر دو طرف (عین و ذهن) است. برای کشف پاسخ یک مسئله لازم است رابطه میان ذهنی میان عین و ذهن ایجاد شود و دریافت پاسخ، نتیجه گفت‌وگو و شکل‌گیری رابطه دوطرفه میان متن و خواننده متن است. گرچه شهید صدر منظور از استنتاج را در تفسیر موضوعی قرآن مطرح کرده که مفسر با توجه به شرایط هر دوره زمانی، مسائل مختلف را به قرآن عرضه می‌کند و پاسخ آن‌ها را به صورت روشمند دریافت می‌کند (صدر، ۱۴۲۸ق: ۲۶) اما از آن‌جا که امامان معصوم (علیهم‌السلام) عدل دیگر قرآن هستند و به تعبیر دیگر قرآن ناطق محسوب می‌شوند. ما در این پژوهش با رویکرد استنتاجی، درصددیم چگونگی مواجهه با تظاهر را به روایات و سیره امام رضا عرضه و پاسخ آن را دریافت کنیم. برای تحلیل نتایج از «روش تحلیل مضمون»^۱ استفاده کردیم. تحلیل مضمون شیوه‌ای است برای دیدن متن؛ برداشت و درک مناسب از داده‌های به ظاهر ناپیوسته؛ واکاوی داده‌های کیفی؛ تبدیل داده‌ها به پنداره‌ها و ایجاد نظم منطقی (Boyatzis, 1998: 4). مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر سه مرحله کدگذاری و مضمون‌بندی در این روش است (عابدی و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۵۱). در این مقاله داده‌ها در سه سطح استخراج شده‌اند؛ به این صورت که ابتدا مفاهیم پایه از کنش‌های زبانی و غیرزبانی امام استخراج شده؛ سپس مفاهیم پایه‌ای که در یک راستا بودند در ذیل مفاهیم سازمان‌دهنده، جمع‌شدند و در نهایت مفهوم فراگیر که دو سطح مضامین قبلی را پوشش می‌دهد کشف شده است.

۴. یافته‌های پژوهش

نص	مضامین پایه	مضامین سازمان‌دهنده
مدارا کمال دوراندیشی	« به خدا سوگند جز او قاتل من نیست، ولیکن من چاره‌ای جز صبر و شکیبایی ندارم تا اینکه مدت عمرم به سر آید » (ابن بابویه، ۱۳۸۷، ج ۲: ۴۳۳)	گریزناپذیر ^۱ بودن مدارا با مأمون (A۱)
	باید ولایت‌عهدی را با اختیار خود قبول کنی. اگر نپذیری، مجبورت می‌کنم و اگر مخالفت کنی گردنت را می‌زنم.	مدارا حفظ‌کننده جان (A۲)
	مأمون بعد از تهدید به قتل امام و پذیرش مشروط امام، از قتل امام منصرف می‌شود	کاهش تندی مخالفت مأمون (A۳)
		مدارا برطرف‌کننده شر دشمن (A۴)
تدبیر در کنش‌ها	امام وقتی در مدینه بود، درخواست‌های مکرر مأمون برای سفر از مدینه به مرور مدت‌هایی پاسخ گذاشت (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ق ۱: ۴۸۸)	بی‌پاسخ گذاشتن دعوت مأمون تا مدت‌ها (B۱)
	امام قبل از رفتن به مرو تمام اعضای خانواده و بستگان خود را جمع کرد و فرمود: «من از کنار جدم بیرون رانده می‌شوم و در سرزمین غربت کشته می‌شوم. به شما و جمیع خویشاوندانم دستور می‌دهم بر من گریه کنید؛ زیرا هرگز به سوی شما باز نخواهم گشت» (بحرانی، ۱۳۸۸، ج ۲۲: ۲۲۶)	کراهت شدید از سفر به مرو در خداحافظی از خانواده (B۲)
	در آخرین حج پیش از حرکت به مرو که حضرت جواد هنوز در سنین کودکی به سر می‌برد، به همراه پدر بود. امام رضاع در حضور جمع زیادی از شیعیان و سایر مسلمانان با کعبه چنان وداعی کرد که همه دانستند که آن جناب بار دیگر به کعبه برنخواهد گشت (بحرانی، ۱۳۸۸، ج ۲۲: ۲۷۷).	دستور به خانواده برای گریه بر ایشان (B۳)
	امام با هر وداعی عقب می‌رفت و دوباره نزد قبر پیامبر می‌آمد و با صدای بلند گریه می‌کرد؛ به طوری که پس از تذکر مأمور خلیفه برای خروج، آن حضرت می‌فرماید: «مرا به حال خود واگذار که من از جوار جدم خارج شده و در غربت از دنیا خواهم رفت» (ابن بابویه، ۱۳۸۷، ج ۲: ۵۲۶)	وداع سوزناک با کعبه (B۴)
		وداع با گریه بلند در کنار مرقد پیامبر (B۵)

۱. در کشف مضامین از احادیث مدارا استفاده شده است.

تدبیر در کنش‌ها	استنکاف از قبول حکومت با شالوده‌شکنی از ساختارهای معنایی پنهان‌شده در جملات مأمون (B۶)	اگر این خلافت از آن توست، روا نیست جامه‌ای را که خداوند به تو پوشانده از خود برگیری و به غیر خود بیوشانی و اگر از آن تو نیست، حق اینکه چیزی را که از تو نیست به من واگذاری نداری (ابن بابویه، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۱۴-۳۱۵).
	قبول ولایت عهدی تنها در شرایط «اضطرار و اکراه» (B۷)	پاسخ‌های امام درباره علت پذیرش ولایت عهدی: «خدایم داند که من از این امر چقدر کراهت داشتم ولی وقتی در وضعی قرار گرفتم که میان قبول ولایت عهدی و قتل یکی را می‌بایست اختیار کنم، به ناچار قبول را بر قتل ترجیح دادم. پس از اینکه مشرف بر هلاکت بودم آن را به اکراه پذیرفتم و در این امر داخل نشدم مگر مانند کسی که از آن خارج شده باشد» (ابن بابویه، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۱۲ و ۳۱۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۹: ۱۳۰ و ۱۴۰)
	پرهیز از متظاهر به خاطر دفع شر (B۸)	
	کاهش تندی متظاهر بر طرف‌کننده شر دشمن (B۹)	
	پذیرش مشروط ولایت عهدی (B۱۰)	امام به مأمون فرمود: «من ولایت عهدی را می‌پذیرم به این شرط که نه امر و نهی کنم و نه در قضا و داوری دخالت کنم؛ در عزل و نصب احدی دخالت نکنم؛ رسمی را تغییر ندهم؛ سنتی را نشکنم و از دواور مشیر و راهنما باشم» (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۷۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۹: ۱۳۰)
	تفاوت و دوگانگی میان سنت پیامبر ﷺ و شیوه حکومت مأمون (B۱۱)	امام در جواب به درخواست مأمون برای اقامه نماز عید، شرط‌های خود در عدم ورود به مناسبات حکومتی را یادآوری کرد و در برابر اصرار بیشتر مأمون گفت: «من به سنت پیامبر و علی نماز می‌خوانم» (مفید، ج ۲: ۲۵۶-۲۵۷)
	طولانی کردن فرایند پذیرش ولایت عهدی (B۱۲)	مأمون در مرو منصب خلافت را بر امام عرضه داشت و امام از پذیرش آن اجتناب می‌کرد. تا مدت «دوماه» مأمون اصرار می‌کرد و حضرت نمی‌پذیرفت و مرتب پیشنهادش را رد می‌کرد (ابن بابویه، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۳۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۹: ۱۳۴)
	محزون بودن امام از ولایت عهدی به مثابه کنش غیرکلامی (B۱۳)	امام رضا علیه السلام در دوران ولایت عهدی پیوسته ناراحت و محزون بودند و ولایت عهدی را در حالی پذیرفتند که اشک می‌ریخت (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۹: ۱۳۱)

افشای تظاهر در عین مدارا با متظاهر	بهره‌گیری از کنایه‌ها و بیان حقایق در لفافه: ۱. کنایه به حکومت نامشروع مأمون (C۱)	امام رضا (علیه السلام) در مسیر مرو در پاسخ به شخصی که از ایشان تقاضای حدیث کرد فرمود: «از من طلب حدیث می‌کنی در حالی که مرا از کنار قبر جدم بیرون آوردند و نمی‌دانم عاقبت کار من چه خواهد شد و این‌ها با من چگونه رفتار خواهند کرد» (ابن بابویه، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۰۴). بیان حدیث سلسله‌الذهب: «از پدرانم از رسول خدا و او از جبرئیل شنیده است که خداوند فرمود: لا اله الا الله، دژ محکم من است و هر کس داخل آن گردد از عذاب ایمن می‌شود» و سپس ادامه دادند «به شرطها و شروطها و أنا من شروطها» (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۲۳۵؛ اربلی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۱۴۵)
	۲. کنایه‌ها در سند ولایت‌عهدی (مأمون هدف اصلی خود را در دل مخفی کرده) (C۲)	شروع عبارت امام در سند ولایت‌عهدی با این جمله است: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ اَلْفَعَالِ لِمَا يَشَاءُ لَا مَعْقَبَ لِحُكْمِهِ وَ لَا رَادَّ لِقَضَائِهِ يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُور (غافر، ۱۹) (ابن بابویه، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۲۸)
	استفاده از اقرارهای مأمون برای افشای حکومت نامشروع او (C۳)	امام با استفاده از اقرار مأمون: «مأمون حق ما را که دیگران انکار کرده بودند، به رسمیت شناخت؛ خلافت را به من وا گذاشت و اعتراف کرد که این منصب حق اهل بیت است» (همان)
	افشای چهره حقیقی مأمون (C۴)	امام در پاسخ به علی بن محمد بن جهم که از تمجیدهای مأمون نسبت به امام خوشحال بود، لبخندی زده فرمود: «پسر جهم؛ آنچه شنیدی فریبت ندهد، او مرا به خدعه و نیرنگ خواهد کشت؛ ولی خدا از او انتقام خواهد گرفت» (همان، ج ۱: ۴۱۷-۴۱۶)
	افشای ماهیت مأمون در مناظرات (C۵)	امام در خصوص تعریف‌های مأمون در مناظرات نسبت به علم امام به حسن بن جهم: «ای پسر جهم آنچه تو از احترام او نسبت به من دیدی فریبت ندهد، همانا به زودی مرا با دادن سم هلاک خواهد کرد و او بر من جفاکار گردد. تو این مطلب را تا من در قید حیاتم فاش مساز و آن را کتمان کن» (همان: ۴۳۳ و ۴۸۵)
	ترس نداشتن از حق‌گویی در اصول (C۶)	امام درباره مسئله ولایت و اینکه امامان معصوم در جانشینی پیامبر سزاوارتر از دیگران هستند، هیچ‌گاه سکوت نکردند. امام در رساله‌ای که به درخواست مأمون نوشته و اصول اسلام را در آن گرد آورده بود، به وجود نص بر امامت علی تصریح و امامان دوازده‌گانه را که پیامبر از جانب خداوند تعیین کرده‌اند، نام برده‌اند (همان: ۲۶۱-۲۶۴)

افشای تظاهر در عین مدارا با متظاهر	انتقاد صریح از مأمون (C۷)	امام در حق گویی از مأمون باکی نداشت و حق را صریح می گفت و اکثر اوقات جوابی به پرسش وی می داد که خوشایند او نبود (همان: ۵۸۵)
	بهره گیری از زبان شعر و تحسین دعبل به عنوان شاعر مبارزو افشاگر بنی عباس (C۸)	تأیید و تشویق های امام نسبت به دعبل و اشعارش (دعبل به مثابه زبان گویای امام رضاع). وقتی قصیده تائیه دعبل تمام شد، امام او را تحسین کرد و صد دینار و پیراهنی را که با آن هزار شب در هر شب هزار رکعت نماز خوانده و هزار مرتبه قرآن با آن ختم کرده بودند به دعبل دادند (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۳۵۹-۳۶۰)
	آگاه سازی خواص (C۹)	در مجلس ولایت عهدی یکی از حاضران که از خواص آن بزرگوار بود، می گوید: «من با خوشحالی نسبت به آنچه جریان داشت می نگرستم، امام به من اشاره فرمود که نزدیک بیا، وقتی نزدیک رفتم به گونه ای که کسی نمی شنید به من فرمود این ها را از دل بیرون کن و بدان دلخوش مباش، زیرا به سامان نخواهد رسید» (مفید، ج ۲: ۲۵۴)
	پاسخگویی به شبهات با تمسک به قرآن (C۱۰)	امام در پاسخ به ریان بن صلت که می گوید: «بر امام رضا وارد شدم و به آن حضرت عرض کردم، مردم می گویند با اینکه شما اظهار زهد و بی اعتنائی به دنیا می کنید، چرا ولایت عهدی را پذیرفته اید؟ حضرت فرمود: خدا می داند که من تمایلی به این کار نداشتم، ولی وقتی مخیر شدم بین قبول ولایت عهدی یا کشته شدن، قبول ولایت عهدی را برگزیدم. سپس حضرت فرمود: وای بر آنان! مگر نمی دانند که حضرت یوسف با اینکه پیامبر خدا بود، وقتی ضرورت ایجاب کرد که سرپرستی خزاین پادشاه را بپذیرد، همان طور که خداوند نقل می کند به پادشاه گفت: خزاین زمین را به من واگذار کن من هم حافظی درستکار و هم دانایم. به همین صورت من نیز ولایت عهدی را با بی میلی و از سر اجبار پذیرفتم؛ زیرا در آستانه کشته شدن قرار داشتم ضمن آنکه من به گونه ای آن را پذیرفتم که گویا رها کرده ام» (ابن بابویه، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۰۸-۳۱۲)

افشای تظاهر در عین مدارا با متظاهر	نمایش قدرت مرجعیت (C۱۱)	کیفیت رفتن امام رضا برای شرکت در نماز عید موجب شد نه فقط مردم عادی، حتی لشکریان و صاحب منصبان مأمون، از نحوه حرکت اما متأثر شوند و با دیدن شرایط معنوی امام، اشک از چشمانشان جاری شود و سعی می کردند مانند حضرت عمل کنند. نمایش این قدرت برای مأمون قابل تحمل نبود و موجب «تغییر رفتار» او شد. نگرانی و ترس مأمون از جمعیت انبوهی که برای اقامه نماز حاضر شده بودند، او را مجبور کرد مانع خواندن نماز توسط امام شود. ^۲ همچنین واقعه نماز باران که خداوند به برکت امام رضا (ع) باران را برای مردم نازل کرد، موجب شد نه تنها شایعه ای که وابستگان حکومت ترویج داده بودند و علت عدم بارش باران را بدیمن بودن امام معرفی کردند به کلی از بین رفت، بلکه مرتبه و عظمت امام در نزد خداوند را در میان عموم مردم به اثبات رساند.
	تجمع راویان زیاد نشان دهنده قدرت مرجعیت (C۱۲)	هنگام بیان حدیث سلسله الذهب، ۲۴ هزار راوی به امام گوش می دادند تا آنچه ایشان می گوید، بنویسند (اربلی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۱۴۵)
	اعمال قدرت تخصصی (C۱۳)	امام به نوفلی: «آیا می خواهی بدانی مأمون چه وقت از برگزاری مناظرات پشیمان خواهد شد؟ هنگامی که نظاره کند که با اهل تورات با توراتشان و با اهل انجیل با انجیل شان و با اهل زبور با زبورشان و با صابئین با عبری و با زردشتیان به فارسی و با رومیان به رومی و با هر فرقه ای از علما به زبان خودشان بحث کنم و آن گاه که همه را مجاب کردم و در بحث بر همه چیره شدم و تمام ایشان سختم را پذیرفتند، در آن هنگام خواهد دانست او در خور این نیست که در این راه گام بردارد و در این موقع است که پشیمان خواهد شد» (طبرسی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۴۲۲-۴۲۴)
	اعمال قدرت پاداش (C۱۴)	امام به دعبل به خاطر اشعار حماسی که در ذم خلفای عباسی و مدح اهل بیت (علیهم السلام) بود، لباس خودشان که برای دعبل بسیار باارزش بود به همراه صد دینار پاداش دادند

۲. امام رضا (علیه السلام) هیچ گاه مردم را دعوت به شورش علیه حکومت نکرد؛ زیرا مصالح کلی مردم در برقراری حکومت است که با شورش و آشوب و شکل گیری هرج و مرج، منافع عامه ضایع می شود. به عنوان مثال بعد از نماز باران که عظمت معنوی امام برای مردم عیان شد یا هنگام مهیا شدن ایشان برای نماز عید که احساسات معنوی مردم و حتی سربازان و لشکریان حکومت به غلیان درآمده بود، به نظر می رسد مجال و فرصت لازم برای دعوت به شورش علیه حکومت ایجاد شده است، اما امام نه تنها مردم را علیه حکومت نشوراند، بلکه هنگامی که مأمون از خواندن نماز عید توسط امام جلوگیری کرد، ایشان بدون کلام تحریک آمیزی، به آرامی و ملایمت کفش های خود را طلب کرد و به سوی منزل بازگشت؛ بنابراین نحوه سلوک امام در حوادث مختلف نشان دهنده آن است که ایشان همواره «مدارا» را سرلوحه عمل خود قرار دادند.

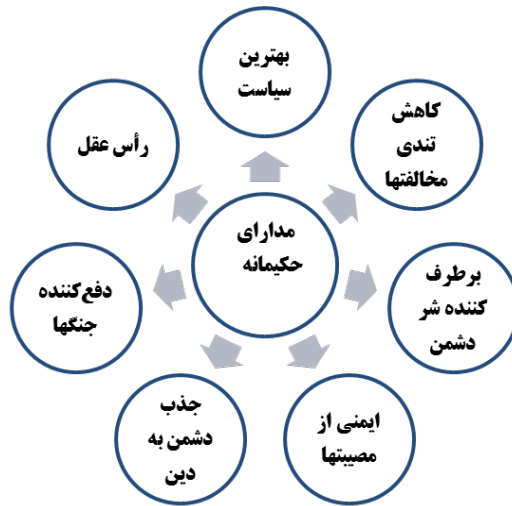
افشای تظاهر در عین مدارا با متظاهر	تربیت شاگردان به منظور بصیرت افزایی بلندمدت (C۱۵)	تربیت شاگردان از برنامه های بلندمدت امام برای مواجهه با تظاهر است. شاگردان ایشان هر کدام در منطقه خود با جهاد علمی خود باعث بالا رفتن سطح معرفت مردم می شدند. شیخ طوسی در کتاب رجال در ذیل عنوان «اصحاب امام رضا» اسامی حدود ۳۲۰ نفر از اصحاب و راویان ایشان را ذکر کرده است (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۵۱-۳۷۰). امام رضا (علیه السلام) ضمن معرفی و تکریم این افراد، مردم را در امور دینی به مراجعه به آن ها سفارش می کردند. از جمله امام در پاسخ به اینکه هنگام دسترسی نداشتن به ایشان در مسائل دینی به چه کسی رجوع کنند؟ آن ها را به زکریا بن آدم و یونس بن عبدالرحمان ارجاع دادند. امام رضا (علیه السلام) یونس بن عبدالرحمان را فردی ثقه معرفی کرده و بهشت را برای او ضمانت کردند و او را «سلمان زمانه» نامیدند. فضل بن شاذان که خود از اصحاب خاص امام رضا (علیه السلام) است در مورد او می گوید بعد از سلمان فارسی در اسلام کسی فقیه تر از یونس بن عبدالرحمان نیست. همچنین درباره او گفته علم ائمه (علیهم السلام) به چهار نفر منتهی شده که یکی از آن ها یونس بن عبدالرحمان است (کشی، ۱۴۰۹ق: ۴۸۴-۴۹۰ و ۵۹۵).
خیرخواهی و رعایت مصلحت	دوری از متظاهر به منظور مصلحت او (D۱) خیرخواهی نسبت به حکومت مأمون (افشای خیانت فضل بن سهل) (D۲)	امام بعد از مراسم ولایت عهدی به مأمون گفت: «ای امیر اخلاص با تو لازم و واجب است و غش و دورویی سزاوار مومن نیست. رأی صواب درباره شما این است که من و فضل بن سهل را از خویش دور سازی تا امرت سامان یابد» (ابن بابویه، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۲۶). مأمون نسبت به فضل بن سهل اطمینان زیادی داشت و اختیارات زیادی به او واگذار کرده بود. تا جایی که علیه مأمون توطئه ای را مهیا کرد. فضل و هشام بن ابراهیم یک روز پیش امام رضا (علیه السلام) آمدند و در جلسه خصوصی به حضرت عرض کردند ما در نظر داریم مأمون را کشته و حکومت را به شما بدهیم تا حق به جای اصلی آن بازگردد. امام این پیشنهاد خائنانه او را گوش نداد و به آن ها اعتنایی نکرد و در جلسه ای مأمون را از نقشه آنها مطلع کرد و توصیه کرد که مواظب فضل باشد. مأمون بعد از بررسی متوجه شد حق با امام است (ابن بابویه، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۸۱-۳۸۳).

رایت‌خواهی و رایت‌مصلحت	ارائه مشورت برای تقویت قوام نظام (D۳)	امام خطاب به مأمون فرمود در رعایت اَمّت پیامبر و تکلیفی که خدا بر عهده تو قرار داده، بترس. سرزمین‌هایی که تحت حکومت تو است به دلیل بی‌توجهی تو به مردم ضایع شده است. والیان تو بر خلاف آنچه خدا فرموده بر مردم حکومت می‌کنند و تو به کلی از حال مردم در مدینه غافل هستی. مهاجرین و انصار در آنجا مورد ستم واقع می‌شوند و حقوقشان رعایت نمی‌شود و فریادرسی ندارند. و تو هم از اوضاع آن‌ها بی‌اطلاعی. مردم مظلوم آن سرزمین‌ها از نفقه و مخارج خود ناتوانند و کسی را هم پیدا نمی‌کنند که به او مراجعه کنند و دستشان به تو که حاکم مسلمین هستی نمی‌رسد. به وضعیت مسلمانان رسیدگی کن و به مرکز نبوت بازگرد. از این منطقه خارج شو و در سرزمین پدران و اجدادت برگرد. مأمون بعد از این صحبت‌ها بر طبق نظر امام رضا مرکز حکومت را به عراق منتقل کرد (همان: ۳۶۴-۳۶۵).
	رعایت مصلحت مسلمین (D۴)	
رعایت اصول اسلامی	رعایت اخلاق اسلامی در برابر متظاهر (E۱)	یاسر خادم امام: «یک روز ما در خدمت آن جناب بودیم که صدای در که میان خانه ایشان و مأمون بود آمد. هنگامی که مأمون وارد شد، حضرت خواست بر خیزد و احترام کند؛ مأمون او را به حق پیامبر قسم داد که برنخیزد...» (همان: ۳۶۳).
	حفظ عزت در برابر متظاهر (E۲)	مأمون گاهی به سبب اینکه امام را ولی عهد خود قرار داده بر ایشان منت می‌گذاشت (همان: ۳۲۴)، اما ایشان در موضعی عزتمندانه خطاب به مأمون می‌فرمود: «هیچ‌گاه فکر خلافت را در سر نپرورانده‌ام. من در مدینه بودم و با همان چهارپای سواری خود در کوچه‌های آن رفت و آمد می‌کردم و مردم حاجیشان را از من می‌خواستند و آنچه در توانم بود اجابت می‌کردم. نامه‌های من در شرق و غرب خوانده می‌شد و در شهرها نافذ بود و در آن شهر هیچ کس به اندازه من عزت نداشت و شما بر من چیزی نیفزودی» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ۱۵۱).
	عمل بر اساس مشیت خداوند (E۳)	۱. وقتی امام به تصویر دو شیر امر کردند که حمید بن مهران بخوردند مأمون با دیدن این منظره، از هوش رفت. وقتی حالت طبیعی یافت، به امام گفت: حکومت از آن جد شما است و بعد از ایشان نیز شما شایسته آن هستید. اگر می‌خواهید من از خلافت کنار می‌روم و آن را به شما تحویل می‌دهم؟ امام رضا (ع) فرمود: «اگر چنین چیزی می‌خواستم تو را مهلت نمی‌دادم و از تو تمنا و خواهش نمی‌کردم، بلکه از خدای خود می‌خواستم، زیرا خداوند اطاعت سایر مخلوقات خود را به ما عطا کرده است؛ ولی خداوند تعالی در این عمل، مصلحتی دارد و من را امر فرموده که اعتراضی بر تو نداشته باشم» (ابن بابویه، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۹۴-۳۹۵).

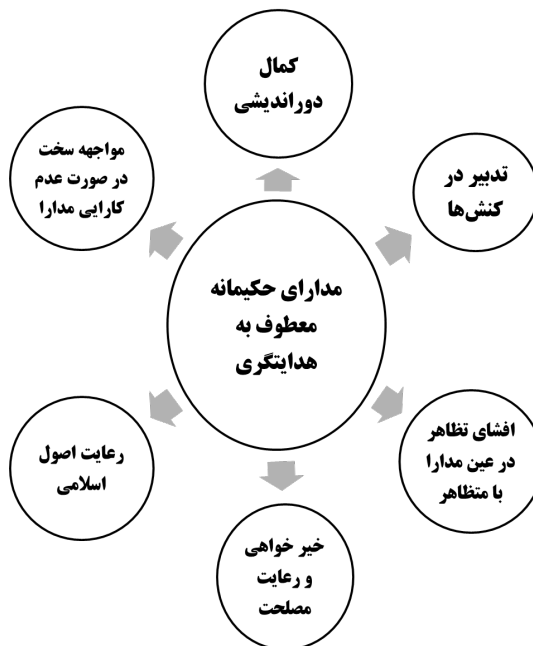
رعایت اصول اسلامی	عمل بر اساس مشیت خداوند (E۳)	۲. همچنین امام وقتی برخی از یاران نشان نسبت به بحث و مناظراتی که مأمون در مقام دفاع از ولایت امام علی انجام می داد دچار شبهه شده بودند، این گونه فرمودند: «فریب این گونه کارهای مأمون را نخورید. به خدا سوگند جز او قاتل من نیست، ولیکن من چاره ای جز صبر و شکیبایی ندارم تا اینکه مدت عمرم به سر آید» (همان: ۴۳۳)
	استفاده از القاب و صفات منفی برای مأمون (F۱)	ابوصلت هروی: از امام رضا پرسیدم چه کسی شما را به قتل می رساند؟ فرمود: «بدترین خلق خدا در زمان من مرا با خوراندن زهر می کشد.» (همان، ۱۳۷۶: ۶۳) امام در روز قبل از شهادت خود، در نقلی مأمون را «طاغی» نامید و چگونگی شهادت خود را با جزئیات برای هرثمه بیان می کند: «اکنون زمان مرگ من رسیده این مرد ستمکار (مأمون) قصد آن کرده است که مرا با انگور و انار مسموم سازد...» (همان: ۶۰۳) امام رضا در روز قبل از شهادت خود به اباصلت فرمود: «فردا من پیش این فاجر می روم» (همان: ۵۹۴)
مواجهه سخت در صورت عدم کارایی مدارا	نفرتین مأمون (F۲)	امام بعد از اینکه مأمون مجالس درس ایشان را تعطیل کرد و حضرت را احضار و به ایشان سخنان درشتی گفت، دو رکعت نماز خواند و در قنوت نماز این گونه مأمون را نفرین کرد: «... و انتقام گیر از آن کس که بر من ستم روا داشته و مرا سبک ساخته و پیروان مرا از در خانه من رانده است، تلخی خواری و خفت را به او بیچشان چونان که او به من چشانیده است و وی را از درگاه رحمت و کرمات دور ساز آنچنان که چرک و پلیدی و آلودگی دور ریخته و زوده می شود» (همان: ۳۹۹-۴۰۲)
	تهدید متظاهر (F۳)	بعد از شهادت ایشان مأمون قصد داشت بدن امام را غسل دهد و امام در زمان حیاتشان در اخبار غیبی درباره مراسم تدفین خود به هرثمه فرموده بود اگر مأمون خواست بدن مرا غسل دهد به او بگو: «اگر بخواهی این کار را بکنی عذاب الیمی که قرار است مدتی بعد بر تو نازل شود به جلو افتاده و به زودی به تو می رسد و او از تو پذیرفته و دست از این کار بر می دارد» (همان: ۶۰۳)
	استفاده از قوه قهریه (F۴)	ماجرای خورده شدن حمیدبن مهران توسط دو عکس شیر به امر امام رضا علیه السلام

مواجهه سخت در صورت عدم کارایی مدارا	تهدید مأمون با بهره گیری از کرامت‌ها و اخبار غیبی (F۵)	هرثمه جزئیات پیدایش قبر از قبل آماده شده و تدفین امام را برای مأمون توضیح می‌دهد، تا اینکه در انتها مأمون در خلوت به هرثمه می‌گوید: «ای هرثمه آیا غیر از این به تو در پنهانی چیزی گفت؟ گفتیم: حکایت انگور و انار را به من خبر داد. در این هنگام رنگ مأمون تغییر کرد و رنگ برنگ می‌شد؛ گاهی زرد و گاهی سرخ و گاهی تیره می‌گشت، سپس غش کرد و بیهوش شد و در آن حال می‌گفت: وای بر مأمون از خدا و رسول! وای بر مأمون از علی بن ابی‌طالب... وای بر مأمون از علی بن موسی الرضا به خدا سوگند این خسران مبین است! و این کلمات را مکرر می‌گفت...» (همان: ۵۹۲-۶۱۳)
-------------------------------------	--	--

مضمون فراگیر	مضامین سازمان دهنده	مضامین پایه
مدارای حکیمانه معطوف به هدایتگری	مدارا کمال دورانیدیشی	A۴, A۳, A۲, A۱
	تدبیر در کنش‌ها	B۱۲, B۱۱, B۱۰, B۹, B۸, B۷, B۶, B۵, B۴, B۳, B۲, B۱ B۱۳,
	افشای تظاهر در عین مدارا با متظاهر	C۱۲, C۱۱, C۱۰, C۹, C۸, C۷, C۶, C۵, C۴, C۳, C۲, C۱ C۱۵, C۱۴, C۱۳
	خیر خواهی و رعایت مصلحت	D۴, D۳, D۲, D۱
	رعایت اصول اسلامی	E۳, E۲, E۱
	مواجهه سخت در صورت عدم کارایی مدارا	F۵, F۴, F۳, F۲, F۱



نمودار ۱: ویژگی‌های مدارای حکیمانه مبتنی بر احادیث



نمودار ۲: الگوی مواجهه با تظاهر مبتنی بر سیره امام رضا (عليه السلام)

۴-۱. تبیین الگو: مَدارای حکیمانه معطوف به هدایت‌گری

تأمل در کنش‌های امام رضا (علیه السلام) نشان می‌دهد در پس آن‌ها تدبیر وجود دارد که این نکته هم در معنای مدارا به آن اشاره شده و هم در معنای حکمت نهفته است. همین امر انتخاب «مدارای حکیمانه» را در تبیین سلوک ارتباطی ایشان در برابر شخصیت متظاهر مأمون موجه می‌کند. مدارا با متظاهر باید حکیمانه باشد؛ صفت حکیمانه روح حاکم بر مدارا در این مواجهه است. در واقع همچنان که انسان متظاهر زیرکانه تظاهر خود را می‌پوشاند، در مواجهه با او باید حکیمانه و مدبرانه رفتار کرد. حکمت یعنی قرار دادن هر چیز به جای خود؛ چه بسا رفتاری نسنجیده در مواجهه با او جامعه را ملتهب و پیامدهای ناگواری ایجاد کند. مدارای حکیمانه به این معناست که ضمن تعامل با متظاهر در پیشبرد امور جامعه، مجموعه کنش‌هایی در مواجهه با او انجام گیرد که به تدریج اذهان عمومی را با حقیقت اهداف و جنبه متظاهران کنش‌های او آشنا کند. مدارای حکیمانه اقتضا می‌کند در شرایطی با ایجاز و کنایه و در موقعیت دیگری با صراحت درباره چالش‌های ناشی از تظاهر او موضع‌گیری شود و در شرایط دیگر برای حفظ مصالح مردم از او حمایت شود؛ بنابراین در مواجهه با انسان متظاهر، مدارا به معنای رویکرد انفعالی نیست. در واقع مدارا و تحمل نسبت به شخص متظاهر است نه تظاهر او. این مدارا در عین حال معطوف به هدایت انسان متظاهر و عموم مردم است. هدایت اولاً ناظر به شخص متظاهر است تا با بیدار کردن فطرت درونی و دینی او، صداقت را جایگزین تظاهر کند؛ البته در صورتی که وی به ندای فطرت خود گوش و تغییر رفتار دهد و ثانیاً برای هدایت توده مردم و جلوگیری از فریب آن‌ها نسبت به تظاهر پیچیده‌ای است که انسان متظاهر ایجاد کرده است.

۵. نتیجه‌گیری

دقت در معنای لغوی مدارا و همچنین روایات و سیره معصومین (علیهم السلام) نشان می‌دهد «اصل اولی» در ارتباط با متظاهر بر پایه مدارا با او استوار است؛ اما اگر این اصل، کارساز نبود، نوبت به «اصل دوم» که همان شدت عمل است می‌رسد. مدارای حکیمانه کنش خردمندانه‌ای است که برای رسیدن به اهداف بلندمدت انجام می‌شود. مدارا در بخشی از روایات به مثابه یک فضیلت اخلاقی مطرح شده است و به نوعی خاستگاه اخلاقی تربیتی دارد؛ اما در این پژوهش، مدارا نه صرفاً به مثابه یک فضیلت اخلاقی، بلکه خوانشی ارتباطی از آن مدنظر بود که در تعاملات اجتماعی در سطح کلان می‌تواند و باید به عنوان یک اصل ارتباطی مدنظر قرار گیرد. تأمل در روایات و سیره امام رضا (علیه السلام) نشان می‌دهد مواجهه با تظاهر از جنس سخت و خشن نیست. به

بیان دیگر در مواجهه با انسان متظاهر، حذف فیزیکی و ترور جایگاهی ندارد، بلکه نوع مواجهه باید «مواجهه فرهنگی» باشد. صفت «فرهنگی»، دیگری‌های متصور در نحوه مواجهه با متظاهر را نفی می‌کند. به بیان دیگر، رویکرد غالب در این مواجهه «نظامی امنیتی» نبوده، بلکه باید «فرهنگی انتقادی» باشد. صفت حکمت در مدارای حکیمانه، گویای این است که امام رضا (علیه السلام) در مواجهه با انسان متظاهر رویکرد فعالانه‌ای را انتخاب کردند و با کنش‌های توأم با دوراندیشی در عین توجه به مصالح کلی جامعه و با رعایت اصول اخلاقی و اسلامی به افشای تظاهر پرداختند. چه بسا در برهه‌ای به جهت رعایت مصالح بالاتر و رعایت قاعده عقلی «اهم و مهم»، نباید به افشای ماهیت حقیقی متظاهر اقدام کرد تا از هرج و مرج و اختلاف در افکار عمومی جلوگیری کرد. در این مقاله با تحلیل مضمون کنش‌های زبانی و غیرزبانی امام رضا (علیه السلام) ۴۴ مضمون پایه، ۶ مضمون سازمان‌دهنده و یک مضمون فراگیر به دست آمد. «مدارا کمال دوراندیشی»، «تدبیر در کنش‌ها»، «افشای تظاهر در عین مدارا با متظاهر»، «خیرخواهی و رعایت مصلحت»، «رعایت اصول اسلامی» و «مواجهه سخت در صورت عدم کارایی مدارا»، ۶ مضمون سازمان‌دهنده هستند که در ذیل مدارای حکیمانه به عنوان مضمون فراگیر قرار می‌گیرند.

اتخاذ راهبرد مدارای حکیمانه توسط امام در ارتباط با مأمون در شرایطی است که ایشان چاره‌ای جز مدارا نداشتند؛ زیرا مأمون به حسب ظاهر، به عنوان خلیفه در منصب بالاتری نسبت به امام قرار داشت و طبق حدیثی که بیان شد در این شرایط امام چاره‌ای جز مدارا با او ندارد. این راهبرد طبق احادیث، بهترین سیاست و نشانه انسان عاقل و حکیم است و کمال دوراندیشی امام را نشان می‌دهد. مأمون از بدترین افراد محسوب می‌شود؛ چراکه طبق حدیث بدترین افراد کسی است که انسان را مجبور به مدارا کردن کند و او امام را در شرایطی قرار داد که مجبور به مدارای با وی شود. مدارا با مأمون پیامدهای مثبتی نیز در برداشت و تندی مخالفت او را کم کرد. امام در مواردی که مدارا به جای داروی شفا بخش، خود به بیماری تبدیل می‌شد، برخورد تند را جایگزین مدارا کردند. مدارا همچنان که از سیره امام رضا (علیه السلام) نیز استفاده می‌شود به معنای همسویی با مخالفان نیست، بلکه سلوک ارتباطی است که برای تأمین مصالح عالی نظام اسلامی در سطح کلان باید مدنظر قرار گیرد. نکته حائز اهمیت که نشان‌دهنده تفاوت رویکرد اسلامی با رویکردهای غیر اسلامی است در این است که امام نه تنها برای حفظ مصلحت عامه بلکه حتی برای حفظ مصلحت حکومت مأمون که حاکم جامعه محسوب می‌شود از خیرخواهی دریغ نمی‌کند و این وجه متمایز منظر اسلامی و غیراسلامی در عرصه سیاست است. سیاست‌بازان از هر فرصتی برای کنارزدن رقیب خود استفاده می‌کنند؛ اما امام با رویکرد صادقانه، خیرخواه دشمن خود است. نتیجه مدارای حکیمانه امام در مواجهه با مأمون، باعث حفظ امنیت خود

و شیعیان از شر مأمون شد. اگر ایشان در مذاکرات ولایت‌عهدی در نهایت بر موضع عدم قبول خود پابرجا می‌ماندند در همان ابتدا توسط مأمون به شهادت رسیده و منافع زیادی که در طول دوران ولایت‌عهدی با حضور امام برای شیعیان و جامعه اسلامی به دست آمد از بین می‌رفت. در یک جمله می‌توان راهبرد مواجهه امام رضا (علیه السلام) با مأمون را «مدارای حکیمانه» نامید. پیشنهاد می‌شود سازوکار و چگونگی تحقق مدارای حکیمانه برای مواجهه با تظاهر در جامعه امروز در مقاله دیگری بررسی شود.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶). *الأمالی*. ترجمه محمدباقر کمره‌ای. تهران: کتابچی.
- _____. (۱۳۸۷). *عیون اخبار الرضا*. ترجمه حمیدرضا مستفید و علی اکبر غفاری. تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- _____. (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*. مصحح: علی اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*. ج ۲. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). *تحف العقول عن آل الرسول*. مصحح: علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۲). *کشف الغمة فی معرفة الأئمة*. ترجمه و شرح علی بن حسین زواره‌ای. تهران: انتشارات اسلامیة.
- افتخاری، اصغر؛ کاظمی، سید محمد صادق. (۱۳۹۶). «مدل اقناع افکار عمومی در قرآن؛ مطالعه موردی مواجهه با منافقین». *پژوهش‌های راهبردی سیاست*. سال ششم. ش ۲۲ (پیاپی ۵۲). صص ۹-۳۹.
- انواری، محمدرضا. (۱۴۰۱). «الگوی مواجهه امام رضا (علیه السلام) با کنش‌های متظاهرانۀ مأمون». *فرهنگ رضوی*. سال ۱۰. ش ۳۸. صص ۹-۳۷.
- التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري (علیه السلام)* (۱۴۰۹ق). قم: مدرسه الإمام المهدي.
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۹۷۸). *کتاب التعریفات*. چاپ افست بیروت.
- حویزی، عبدعلی. (۱۴۱۵ق). *تفسیر نور الثقلین*. محقق / مصحح: هاشم رسولی محلاتی. قم: اسماعیلیان.
- خان محمدی، کریم؛ انواری، محمدرضا. (۱۳۹۹). «تحلیل کنش‌های متظاهرانۀ مأمون در مواجهه با امام رضا (علیه السلام)». *تاریخ اسلام*. ش ۸۳. سال ۲۱. صص ۱۶۷-۲۰۴.
- خوانساری، جمال الدین محمد. (۱۳۶۶). *شرح غرر الحکم و درر الکلم*. مصحح جلال الدین حسینی ارموی. تهران: دانشگاه تهران.
- دانش، محمد قدیر. (۱۳۸۷). «رسول خدا و استراتژی ایشان در برابر خط نفاق». *معرفت*. سال ۱۷. ش ۱۲۹. صص ۱۱-۲۴.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۸۵). *فرهنگ متوسط دهخدا*. زیر نظر دکتر سیدجعفر شهیدی. تهران: دانشگاه تهران.
- ریتزر، جورج. (۱۳۹۲). *مبانی نظریه جامعه‌شناختی معاصر و ریشه‌های کلاسیک آن*. ترجمه شهناز مسمی‌پرست. تهران: نشر ثالث.

- صدر، سیدمحمد باقر. (۱۴۲۸ق). *المدرسة القرآنية*. قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید صدر.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۶۰). *مجمع البیان*. ترجمه جمعی از مترجمان. تهران: انتشارات فراهانی.
- طبرسی، علی بن حسن. (۱۳۸۵ق). *مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار*. نجف: المكتبة الحیدریة.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. مصحح: احمد حسینی اشکوری. تهران: مرتضوی.
- عابدی جعفری، حسن و دیگران. (۱۳۹۰). «تحلیل مضمون و شبکه مضامین: روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده های کیفی». *اندیشه راهبردی مدیریت*. ش ۱۰. صص ۱۵۱-۱۹۸.
- علی احمدی، علیرضا؛ رحیمی وردوق، بتول. (۱۳۹۸). *روش شناسی ترکیب و یکپارچه سازی نتایج مطالعات کمی/ کیفی و تولید دانش تفسیری*. تهران: تولید دانش.
- عمید، حسن. (۱۳۳۶). *فرهنگ فارسی عمید*. تهران: امیرکبیر.
- فراهیدی، خلیل بن أحمد. (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*. قم: هجرت.
- قرشی بنابی، علی اکبر. (۱۴۱۲ق). *قاموس قرآن*. ج ۳. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *اصول الکافی*. مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار الجامعه لدرر أخبار الأئمة الأطهار*. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. ج ۵. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- معین، محمد. (۱۳۶۰). *فرهنگ فارسی*. ج ۱. تهران: امیرکبیر.
- واعظی، احمد. (۱۳۸۰). *درآمدی بر هرمنوتیک*. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- _____. (۱۳۹۰). *نظریه تفسیر متن*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

References

Holy Qur'an

- Aabedi Jafari, Hassan, et al. (2011). "Content Analysis and Network of Themes: A Simple and Effective Method for Explaining Patterns in Qualitative Data," Strategic Management Thought, Issue 10, pp. 151-198. [In persian].
- Ali Ahmadi, Alireza; Rahimi Vardook, Batool. (2019). Methodology of Combining and Integrating Qualitative/Quantitative Study Results and Producing Interpretive Knowledge. Tehran: Knowledge Production. [In persian].
- Amid, Hassan. (1957). Farhang Farsi Amid. Tehran: Amir Kabir. [In persian].
- Anwari, Mohammad Reza. (2022). "Imam Reza's Approach to Maimon's Overt Actions," Rahy Iranian Journal, 10th year, No. 38, pp. 37-49. [In persian].
- Arbali, Ali ibn Aisa. (1963). Kashf al-Ghumma fi Ma'rifat al-A'imma. Translated and annotated by Ali ibn Husayn Zowra'i. 3 volumes. Tehran: Islamic Publications. [In persian].

- Boyatzis, R. E. (1998), *Transforming qualitative information: thematic analysis and code development*, Sage.
- Danesh, M. G. (2008). The Prophet of God and His Strategy against the Line of Hypocrisy. *Ma'refat (Knowledge)*, 17(129), pp. 11-24. [In persian].
- Dehkhoda, Ali Akbar. (2006). *Dehkhoda's Intermediate Dictionary*, 2 volumes. Edited by Dr. Seyed Jafar Shouidi. Tehran: University of Tehran. [In persian].
- Eftekhari, A., & Kazemi, S. M. S. (2017). A Model of Public Opinion Persuasion in the Quran; A Case Study of Dealing with Hypocrites. *Quarterly Journal of Strategic Policy Research*, 6(22) [Continuous Issue 52], pp. 9-39. [In persian].
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad. (1990). *Kitab al-'Ayn*. 9 volumes. Qom: Hijrat. [In arabic].
- Harani, Hassan ibn Ali. (1984). *Tuhaf al-'Uqul an 'Aal al-Rasul*. Corrector: Ali Akbar Ghaffari. Qom: Islamic Seminary. [In persian].
- Hassan ibn Ali (the Eleventh Imam). (1989). *Al-Tafsir al-Mansub ila al-Imam al-Hassan al-Askari*. Qom: Imam Mahdi School. [In arabic].
- Hawizi, Abd-Ali. (1994). *Nour al-Thaqalayn*. Corrector/Editor: Hashem Rasouli Mahallati. 5 volumes. Qom: Ismailiyan. [In persian].
- Ibn Babuwayh, Muhammad ibn Ali. (1997). *Al-Amaali*. Translated by Mohammad Bagher Kamarayi. Tehran: Ketabchi. [In persian].
- , (2008). *Uyun Akhbar al-Reza*, Vols. 1 and 2. Translation by Hamid Reza Mostafid and Ali Akbar Ghaffari. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya. [In persian].
- , (1992). *Man La Yahduruhu al-Faqih*. Corrected by Ali Akbar Ghaffari. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Seminary. [In persian].
- Ibn Fares, Ahmad ibn Fares. (1984). *Dictionary of Language Measures*, Vol. 2. Qom: Islamic Media Foundation. [In arabic].
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Makram. (1994). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Sader. [In arabic].
- Jorjani, Ali ibn Muhammad. (1978). *Al-Ta'rifat*. Beirut: Reprint. [In arabic].
- Khanmohammadi, Karim, and Anwari, Mohammad Reza. (2020). "Analysis of Maimon's Overt Actions in Encounter with Imam Reza," *Islamic History Quarterly*, Issue 83, 21st year, pp. 167-204. [In persian].
- Khawansari, Jamal al-Din Muhammad. (1987). *Commentary on Ghurar al-Hikam wal Durar al-Kalim*, Corrected by Jala' al-Din Husayni Ermount. 7 volumes. Tehran: Tehran University. [In persian].
- Kulai, Muhammad ibn Yaqoub. (2008). *Usul al-Kafi*. Corrected by Ali Akbar Ghaffari and Muhammad Akhundi. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya. [In arabic].
- Majlisi, Muhammad Baqir. (1983). *Bihar al-Anwar al-Jami' li-Durar Akhbar al-A'imma al-Athar*. Beirut: Wafa Foundation. [In arabic].
- Moein, Mohammad. (1981). *Farhang-e-Farsi Moein*. Tehran: Amir Kabir. [In persian].
- Mostafavi, Hasan. (1989). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al-Karim*. Vol. 5. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In persian].
- Qurashi, Bnabi Ali Akbar. (1991). *Qamus al-Qur'an*, Vol. 3. Tehran: Dar Al-Kutub al-Islamiya. [In arabic].

Ritzer, George. (2013). *Foundations of Contemporary Sociological Theory and Its Classical Roots*, translated by Shahnaz Masmipour. Tehran: Nashr Taleh. [In persian].

Sadr, Seyed Mohammad Baqer. (2007). *Al-Madrasa al-Quraniya*. Qom: Center for Research and Specialized Studies of martyrs Sadr. [In arabic].

Tabarsi, Ali ibn Hassan. (2006). *Mishkat al-Anwar fi Gharar al-Akhbar*. Najaf: Al-Haidariyah Library. [In arabic].

Tabarsi, Fadl ibn Hassan. (1960). *Translation of Majma' al-Bayan*. A group of translators. Tehran: Farahani Publications. [In persian].

Tarihi, Fakhr al-Din ibn Muhammad. (1975). *Majma' al-Bahrain*. Corrected by Ahmad Hosseinie Ashkouri. 6 volumes. Tehran: Mortezaei. [In persian].

Vaezi, Ahmad. (2001). *Introduction to Hermeneutics*. Tehran: Institute for Cultural Studies and Education. [In persian].

-----,(2011). *Theory of Text Interpretation*, Qom: Research Institute of Qom Seminary and University. [In persian].



A Historiographical Analysis of the Development of Shi'ism up to the Era of Imam Riḍā (as), with Special Emphasis on the Wāqifiyya

Hossein Sattar ¹ Rasa Valipour ²

1. PhD Faculty Member, Department of Religious Studies, University of Kashan, Kashan, Iran: sattar@kashau.ac.ir

2. PhD Student in Theology and Islamic Studies, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Kashan, Kashan, Iran (Corresponding Author): re.valipoor63@gmail.com

Article Info	Abstract
Article Type: Research Article	This study, employing a conceptual history (History of Ideas) approach, analyzes the emergence of the Waqifah sect within the broader intellectual developments of the Imamiyah up to the time of Imam al-Ridha. Rather than representing a definitive schism, the formation of the Waqifah is interpreted as a product of internal cognitive tensions and evolving ideas regarding leadership, legitimacy, and occultation following the death of Imam al-Kadhim. The study critically reexamines traditional narratives—especially those presented by heresiographers and historians—through the lens of conceptual transformation. It argues that the Waqifah phenomenon was not an external rupture but an internal evolution rooted in diverse interpretations within Imamism. This analysis underscores the importance of rethinking early Shiite sectarianism using modern analytical tools and highlights the contingent, negotiated nature of religious authority in early Shiism.
Article History:	
Received: December 29, 2024	
In Revised Form: May 17, 2025	
Accepted: May 20, 2025	
Published Online: August 03, 2026	
Keywords:	Conceptual History, Waqifah, Imam al-Kadhim, Imam al-Ridha, Imamiyah, Sectarianism, Religious Authority.

Cite this The Author (s): Sattar, H; Valipour, R (2026). A Historiographical Analysis of the Development of Shi'ism up to the Era of Imam Riḍā (as), with Special Emphasis on the Wāqifiyya: Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 14, Issue 2, Summer 2026, Serial Number 54 – (93- 124)-
[DOI:10.22034/farz.2025.496674.2062](https://doi.org/10.22034/farz.2025.496674.2062)



Introduction

The study of sectarian divergences within the Shiite Imamiyah tradition has long attracted scholarly attention from historians, theologians, and sociologists alike. The Waqifah sect's divergence marks a significant and complex episode in Shiite history, particularly regarding the acceptance and recognition of the Imamate after Imam Musa al-Kadhim (AS). Conventional historical narratives tend to interpret such sectarian splits primarily as the outcome of rigid doctrinal disputes or political rivalries. However, this paper proposes a novel analytical lens, employing the History of Idea approach (تاریخ انگاره), which examines the underlying conceptual and cognitive frameworks that shaped these historical developments.

The History of Idea methodology focuses on tracing the evolution, transformation, and contestation of core ideas—referred to here as *angāreh* (انگاره)—within their historical contexts. Unlike traditional approaches that merely chronicle events or theological disagreements, this framework analyzes how competing and overlapping ideas functioned as cognitive lenses through which Imamiyah communities understood their religious and social realities. This approach thus allows for a more nuanced understanding of the processes that led to intra-Shiite divergences, especially during the critical late 8th and early 9th centuries CE.

The present study concentrates on this pivotal period, investigating how certain core *angāreh* contributed to either fostering communal unity or precipitating factionalism. By foregrounding the conceptual histories behind sectarian developments, the study seeks to illuminate the complex interplay between belief, social dynamics, and political pressures in the formation of the Waqifah sect.

Methodology

This research adopts a qualitative historical-analytical methodology firmly rooted in the History of Idea approach. The primary data sources include early Shiite historiographies, theological treatises, and biographical accounts of the Imams, with particular focus on narratives concerning Imam Musa al-Kadhim (AS) and Imam Ali al-Ridha (AS). Complementary secondary sources encompass contemporary scholarship on Shiite sectarianism, cognitive history, and the sociology of religious ideas.

The core analytical task involves identifying, categorizing, and interpreting key *angāreh*—conceptual constructs and cognitive patterns—that acted as ideological tools during this period. A critical distinction is made between testing ideas (those which served to normalize diverse social and religious behaviors without necessarily generating sectarian schisms) and divisive ideas (those that actively

instigated sectarian differentiation). This distinction aids in unpacking the fluid boundaries between intra-community diversity and outright sectarian fragmentation. Moreover, the study scrutinizes ambiguities and narrative tensions surrounding the imprisonment and death of Imam al-Kadhim, as well as the distinct theological and social role of Imam al-Ridha. These factors are analyzed as critical nodes in the conceptual history that facilitated divergent interpretative trajectories, ultimately culminating in the crystallization of the Waqifah sect.

A comparative dimension is also introduced, contrasting the conceptual repertoires of the Waqifah sect with those of mainstream Imamiyah groups. This enables the identification of both shared ideological foundations and critical points of doctrinal and social divergence.

The deployment of the History of Idea approach yields multiple important insights into the intra-Imamiyah sectarian dynamics and the formation of the Waqifah sect. Firstly, the refined conceptual framework elucidates that many perceived conflicts within the Imamiyah were not necessarily rooted in immutable sectarian fault lines but rather constituted a dynamic process of theological and social experimentation. This challenges binary classifications of ‘orthodox’ versus ‘deviant’ beliefs, emphasizing instead the contingent and negotiated nature of early Shiite identities. Secondly, during the imamate of Imam al-Ridha, the emergence of testing ideas played a pivotal role. These concepts accommodated a spectrum of religious expressions and social behaviors, effectively preventing premature sectarian rupture. For example, theological debates about the nature and legitimacy of the Imamate were frequently understood as provisional or subject to interpretive evolution, rather than as fixed markers of doctrinal purity. Thirdly, the hesitancy or stopping of certain Imamiyah factions in fully recognizing Imam al-Kadhim’s imamate is better interpreted as a testing idea phenomenon rather than a conclusive sectarian break. Subsequent historical narratives mischaracterized this phase as a definitive schism; however, the conceptual history perspective reveals it as a period of communal reflection, negotiation, and contested allegiance. This interpretative ambiguity underscores the fluidity of early Shiite group boundaries. Fourthly, complex tensions arising from the ambiguous circumstances of Imam al-Kadhim’s imprisonment and death, combined with the unique religious leadership style of Imam al-Ridha, created fertile ground for divergent conceptualizations of rightful authority. These factors catalyzed the crystallization of the Waqifah sect, which posited alternative frameworks for the legitimacy and continuity of the Imamate. Fifthly, a minority within the Imamiyah, committed to established and prior *angāreh*, resisted the recognition of Imam al-Ridha’s imamate, thereby ideologically founding the Waqifah sect. This opposition was rooted not solely in political dissent but in profound theological

and epistemological differences regarding the nature of religious authority and succession. Sixthly, despite substantial overlap in many core *angāreh* with other Imamiyah groups, the Waqifah sect displayed distinctive beliefs, particularly concerning doctrines of *ghaybah* (occultation) and *qā'imīyyah* (messianism). These doctrinal distinctions warrant detailed and nuanced analysis to fully comprehend the sect's position within the broader Shiite milieu. Finally, the canonical Twelver doctrine of twelve Imams had not yet achieved widespread acceptance until the era of Imam al-Ridha. Some contemporary scholars argue that these ideas may have been retroactively constructed. Furthermore, the narratives concerning the betrayal of agents (*khiyanat al-wukala*) and the establishment of government during Imam al-Kadhim's time necessitate reexamination and critical reassessment within this conceptual framework.

Conclusion

The History of Idea approach proves to be a robust and insightful tool for dissecting the intricate sectarian dynamics within the Imamiyah tradition, specifically elucidating the origins and evolution of the Waqifah sect. By focusing on the trajectories of key *angāreh*, this methodology reveals that sectarian splits are often less about fixed doctrinal positions and more about ongoing processes of cognitive and social negotiation within a pluralistic religious community. These findings challenge simplistic and reductive narratives of Shiite sectarianism, underscoring the vital role of conceptual history in revealing the historical contingency, adaptability, and contextuality of religious ideas. This analytical framework not only clarifies the complex origins and development of the Waqifah sect but also lays groundwork for more nuanced and comprehensive reexaminations of other intra-Shiite divergences.

Future studies can apply this approach to various periods and sects within Shiism, yielding deeper insights into how ideas shape religious identities, political affiliations, and communal boundaries. Ultimately, this research contributes to broader interdisciplinary discourses on the history of ideas, sectarianism, and the sociology of religion, by highlighting the intricate interplay of cognition, belief, and community formation.



تحلیل تاریخ انگاره‌ای تطور جریان تشیع تا عصر امام رضا (علیه السلام) با تأکید بر فرقه واقفه

حسین ستار^۱ رضا ولی پور^۲

sattar@kashau.ac.ir

۱. دانشیار گروه الهیات و معارف اسلامی - علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و زبان های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران؛

re.valipoor63@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری الهیات و معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و زبان های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران (نویسنده مسئول)؛

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت:	این پژوهش با رویکرد تاریخ انگاره به بررسی شکل گیری فرقه واقفه در بستر تحولات انگاره ای امامیه تا عصر امام رضا (علیه السلام) می پردازد. در این راستا، به تحلیل بحران های فکری ناشی از درگذشت امام کاظم (علیه السلام) و تأثیر آن بر جریان امامیه و شکل گیری فرقه واقفه در پی تغییرات انگاره ای درون این جریان پرداخته شده است. علاوه بر این، برخی از انگاره هایی که توسط رجالیون، فرقه شناسان و تاریخ پژوهان در طول تاریخ درباره فرقه واقفه مطرح و تکرار شده اند، از طریق رویکرد تاریخ انگاره ای با چالش مواجه می شود. در دوره پس از درگذشت امام کاظم (علیه السلام) امامیه علاوه بر حفظ انگاره های بنیادین خود با چالش های جدیدی روبه رو شد که موجب بازنگری برخی باورها و اندیشه ها شد. در این شرایط، گروهی از پیروان امام کاظم (علیه السلام) با تأویل متفاوت از انگاره های امامیه، فرقه واقفه را شکل دادند که نه به عنوان گسست کامل از امامیه، بلکه به عنوان محصول تنش های فکری و تحولات انگاره ای در درون این جریان قابل تبیین است. روش تحقیق مبتنی بر تحلیل تاریخ انگاره، به بازسازی گفتمان های فکری دوره مربوطه پرداخته و زمینه های شکل گیری واقفه و افتراق آن از امامیه را روشن می کند. نتایج نشان می دهد که واقفه برخلاف برخی تصورات رایج، نه نشان دهنده انقطاع از امامیه، بلکه نتیجه تحول درونی این جریان است. این پژوهش بر اهمیت بازنگری در روایت های سنتی تاریخ امامیه و لزوم استفاده از روش های نوین در تحلیل فرقه ها تأکید دارد.
تاریخ بازنگری:	
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	
کلیدواژه ها:	تاریخ انگاره، جریان، گفتمان، واقفه، امام کاظم (علیه السلام)، امام رضا (علیه السلام).

استناد: ستار، حسین؛ ولی پور، رضا: (۱۴۰۵). تحلیل تاریخ انگاره ای تطور جریان تشیع تا عصر امام رضا (علیه السلام) با تأکید بر فرقه واقفه. فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۴، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۵، شماره پیاپی ۵۴ - (۹۳-۱۲۴).

DOI:10.22034/farzv.2025.496674.2062

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



۱. مقدمه

آموزه‌های صادقین (علیهم‌السلام) نقش بنیادینی در شکل‌گیری انگاره‌های امامیه و تثبیت هویت مذهبی این جریان داشته‌اند. با این حال، پس از شهادت امام کاظم (علیه‌السلام) امامیه با یکی از بحرانی‌ترین انشعابات خود مواجه شد. بررسی ریشه‌ها و زمینه‌های تاریخی این بحران به‌ویژه گرایش به وقف حتی در میان رجال برجسته امامیه، ضرورت دارد. در دوره معاصر، با طرح انگاره «تعیّن دوازده امام» و تغییرات تدریجی در مبانی و تاریخ‌نگاری جهت‌دار امامیه، بهره‌گیری از رویکرد تاریخ انگاره با تعاریف منقح برای بازخوانی این افتراق‌ها، ضرورت دوچندان یافته است.

۱-۱. بیان مسئله

با وجود تثبیت انگاره‌ها و هویت امامیه، پرسش اساسی این است که چرا پس از شهادت امام کاظم (علیه‌السلام)، گرایش به وقف در طیف وسیعی از امامیه، از جمله در میان رجال برجسته، شکل گرفت و در برخی افراد تداوم یافت؟ همچنین، گونه‌های مختلف وقف که در منابع رجالی آمده، اغلب تفکیک نشده‌اند که این امر نیازمند تحلیل دقیق‌تر انگاره‌ها و واکنش‌های فکری آن دوره است. به‌ویژه این پرسش مطرح است که آیا می‌توان طیف وسیعی از کسانی را که به‌عنوان واقفه شناخته شده‌اند در چهارچوبی منظم طبقه‌بندی کرد تا امکان مطالعه و بررسی دقیق‌تری از آن‌ها فراهم شود؟ در این راستا، رویکرد تاریخ انگاره با تکیه بر تحلیل مفهومی و بازسازی گفتمان‌های آن دوره می‌تواند چهارچوبی کارآمد برای تبیین این تحولات فراهم کند. این رویکرد، به‌عنوان رویکردی میان‌رشته‌ای در تحلیل تطورات فکری و مذهبی، می‌تواند تصویری دقیق‌تر از افتراق‌ها و چالش‌های امامیه در این مقطع تاریخی ارائه دهد. به‌رغم پیشینه این رویکرد در غرب، تاریخ انگاره در جامعه ایرانی فاقد ادبیات نظری و روش‌شناسی منسجم است؛ با این حال، ظرفیت آن در مطالعات فرقه‌شناسی امامیه می‌تواند خلأهای موجود در روایت‌های سنتی را جبران کند.

۲-۱. پیشینه پژوهش

با توجه به ماهیت میان‌رشته‌ای رویکرد «تاریخ انگاره»، پژوهش‌های مرتبط را می‌توان در چند دسته طبقه‌بندی کرد:

۱-۲-۱. مطالعات نظری درباره «انگاره» و «تاریخ انگاره» و کاربردهای آن

فرامرز قراملکی (۱۳۹۸) در قدرت انگاره‌ها، با بررسی مفهوم نظری «انگاره»، از رویکردی فلسفی زیباشناختی به تحلیل نقش انگاره‌ها در زندگی فردی و اجتماعی پرداخته است. به کوشش حامد خانی (۱۳۹۶) در قرآن پژوهی و تاریخ انگاره، مجموعه مقالاتی منتشر شده که این رویکرد را در مطالعات اسلامی بسط داده‌اند. محمدتقی سبحانی (۱۳۸۷) در «از تاریخ تا اندیشه»، ضرورت مطالعه تاریخ اندیشه‌ای (انگاره‌ای) را مطرح کرده و بر اهمیت کاربست آن در مطالعات اسلامی تأکید دارد. هادی گرامی (۱۳۹۶) نیز در تاریخ‌نگاری انگاره‌ای و اندیشه‌ای (۱۴۰۱) «ملاحظات» درباره نگاه روشمند به «تاریخ انگاره» با توسعه ادبیات نظری، تلاش کرده است این رویکرد را بومی‌سازی کند. پاکتچی (۱۴۰۱) در مقاله «ملاحظات» در مورد نگاه روشمند به «تاریخ انگاره» تاریخ انگاره را نوعی اندیشه‌ورزی می‌داند که می‌تواند از روش‌شناسی تاریخ بهره گیرد. او اشاره می‌کند که از سال ۱۹۴۰ تاکنون، تقریباً هیچ حوزه علمی نیست که به تاریخ انگاره مرتبط نباشد و رشته‌های مختلف علمی در تبیین مفاهیم خود از آن استفاده کرده‌اند.

۲-۲-۲. پژوهش‌های مرتبط با فرقه واقفه

در مطالعاتی که به‌طور مستقیم به فرقه واقفه پرداخته‌اند، حبیب الناصری (۱۴۰۹ق) در الوافیة دراسة تحليلية، ضمن ارائه تحلیل‌های رجالی و تاریخی، فاقد رویکرد تاریخ انگاره‌ای بوده و امامیه را به‌عنوان حقیقتی ثابت در برابر واقفه در نظر گرفته است. بهبودی (۱۳۷۱) در «تحقیقی درباره مذهب وقف»، دیدگاه‌های پیشینیان درباره واقفه را به چالش کشیده است. موسوی‌نیا و همکاران (۱۳۹۸) در «بررسی انگاره‌های واقفی در روایات غیبت»، دل‌افکار و همکاران (۱۳۹۷) در «ردپای رجال واقفی در وضع روایات مهدوی» و مظفری (۱۳۸۹) در «مهدویت در واقفه و موضع‌گیری امام رضا (علیه السلام)»، به بررسی تأثیرات فکری واقفه بر روایت‌های غیبت و مهدویت پرداخته‌اند. همچنین، بیوکارا (۱۳۸۲) در «دو دستگی شیعیان امام کاظم (علیه السلام) و پیدایش فرقه واقفه»، صفری فروشانی (۱۳۹۱) در «امام رضا (علیه السلام) و فرقه واقفیه» و حسین‌زاده شانه‌چی (۱۳۸۴) در «واقفیه»، این جریان را از زوایای تاریخی و اجتماعی تحلیل کرده‌اند. صابری (۱۳۹۹) در «نگرشی نو به واقفه اصحاب امام کاظم (علیه السلام) در رجال طوسی» به بررسی دیدگاه شیخ طوسی درباره واقفه پرداخته است.

۳-۲-۱. منابع کلاسیک فرقه‌شناسی، رجال و حدیث

در آثار فرقه‌شناسی کلاسیک، نوبختی و شهرستانی به فرقه واقفه اشاره کرده‌اند. در پژوهش‌های

متأخر، حسین صابری (۱۳۸۳)، محمدجواد مشکور (۱۳۷۵) و جعفر سبحانی (۱۴۲۷ق) عمدتاً در چهارچوب پارادایم‌های سنتی باقی مانده‌اند. در حوزه رجال، واقفه در منابعی چون اختیار معرفة الرجال طوسی (۱۴۲۷ق) رجال نجاشی (۱۴۳۱ق) و آثار شیخ طوسی بررسی شده‌اند. در حوزه منابع حدیثی متقدم چون اصول کافی و فروع کافی کلینی (۱۳۹۱؛ ۱۴۰۷ق) و عیون اخبار الرضا صدوق (۱۳۷۲)، حاوی گزارش‌هایی درباره واقفه‌اند. در منابع تاریخی مانند الارشاد شیخ مفید (۱۴۱۶ق) و اعلام الوری طبرسی (۱۴۱۷ق)، تطورات انگاره‌ای واقفه منعکس شده که نیازمند نقدهای بیرونی و درونی است.

۱-۲-۴. مطالعات مرتبط با غیبت و قائمیت

با توجه به ارتباط وثیق واقفه با انگاره غیبت و قائمیت امام کاظم (علیه السلام)، روایات قابل توجهی درباره این انگاره‌ها در منابع متقدم آمده است. آثاری چون الغیبة نعمانی (۱۳۹۳)، کمال الدین و تمام النعمة شیخ صدوق (۱۳۹۵ق) و الغیبة شیخ طوسی (۱۳۹۷) به این موضوع پرداخته‌اند.

۱-۲-۵. مطالعات مرتبط با تطور انگاره‌های امامیه

گلدزیهر (۱۳۵۷) در درس‌هایی درباره اسلام تحولات فکری اسلام و مفهوم امامت را عمدتاً با تکیه بر منابع اهل سنت تحلیل کرده و فرقه واقفه را جریانی تاریخی محدود می‌داند. هاینس هالم (۱۳۸۵) با گرایش تاریخ انگاره‌ای، رشد تشیع را به‌عنوان فرایندی در نظر می‌گیرد که طی آن ماهیت تشیع در دوره‌های مختلف دستخوش تغییرات اساسی شده است. احمد الکاتب (۱۹۹۸م) در تطور الفكر السياسي الشيعي من الشوری الى ولاية الفقيه، با رویکرد تاریخ انگاره به تحلیل تحول نظریه ولایت فقیه در تاریخ اسلام می‌پردازد. همچنین در اثبات پیش فرض‌های خود، فرقه واقفه را نادیده نمی‌انگارد. جاسم حسین (۱۳۸۵) در تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم (علیه السلام)، انگاره‌های مرتبط با غیبت را در دو قرن نخست بررسی کرده است. لالانی (۱۳۸۱) در نخستین اندیشه‌های شیعی: تعالیم امام محمدباقر (علیه السلام)، سیر تحول انگاره‌های شیعی را تا دوران امام باقر (علیه السلام) تحلیل کرده است. سیدحسین محمدجعفری (۱۳۸۶) در تشیع در مسیر تاریخ، تاریخ امامیه را تا دوران صادقین (علیهم السلام) بررسی کرده، اما به واقفه نپرداخته است. مادلونگ (۱۳۸۱) در فرقه‌های اسلامی، با نگاهی جریان‌شناسانه، به‌طور گذرا واقفه را مطرح کرده است. در جامعه ایرانی، اثر مدرسی طباطبایی (۱۳۷۴) مکتب در فرایند تکامل به‌عنوان یکی از نخستین پژوهش‌های تاریخ انگاره‌ای، تأثیر بسزایی در این حوزه داشته است. هادی گرامی (۱۳۹۶) در نخستین مناسبت‌های فکری تشیع، به بازسازی انگاره‌های غلو در جریان‌های متقدم پرداخته است. همچنین، پاکتچی (۱۳۸۴) در تاریخ حدیث (۱۳۸۴) و تاریخ تفسیر، از رویکرد تاریخ انگاره‌ای و جریان‌شناسانه

بهره برده است. محبوبه حامی (۱۳۹۹) در تطور گفتمان مهدویت در قرون نخستین اسلامی، سیر تحول گفتمان مهدویت را بررسی کرده، اما به واقفه نپرداخته است. معرفت (۱۳۹۹) در مهدویت‌نگاری در سده‌های نخستین به مصدرشناسی منابع مهم غیبت‌نگاری همچون الغیبة نعمانی و الغیبة طوسی پرداخته و برخی از راویان واقفی را تحلیل کرده است.

این پژوهش در تلاش است با بهره‌گیری از رویکرد تاریخ انگاره، خلأهای موجود در تحلیل تاریخی و مفهومی فرقه واقفه را پوشش داده و تصویری جامع‌تر از روند شکل‌گیری و تحول انگاره‌های مرتبط با آن ارائه دهد.

۳-۱. روش تحقیق

این پژوهش با روش تاریخی و رویکرد «تاریخ انگاره» به بررسی تحول مفهومی و هویتیابی شیعه امامیه تا دوران امام رضا (علیه السلام) و تبیین افتراق جریان واقفه می‌پردازد. برخلاف تاریخ رویدادمحور، تاریخ انگاره بر دگرذیسی‌های فکری و پویایی جریان‌های اندیشگی تمرکز دارد. نوآوری پژوهش در عبور از تحلیل صرفاً وقایع‌نگارانه و ارائه تبیینی مفهومی و انگاره‌ای از مبانی اعتقادی و تأثیرات بلندمدت فرقه واقفه در نظام فکری تشیع است. همچنین، این پژوهش با ترسیم طرح‌واره‌ای تاریخی، امکان نقد دیدگاه مستشرقان درباره اصالت انگاره‌های مذهب امامیه را فراهم می‌کند. داده‌ها درباره رجال واقفه^۱ بر اساس منابع رجالی کشی، نجاشی و طوسی گردآوری شده و جریان امامیه از دوره امام صادق (علیه السلام) به بعد به‌عنوان جریان اصلی تشیع بررسی شده است.

۴-۱. مفهوم‌شناسی تاریخ انگاره

«انگاره» تصویر ذهنی افراد از یک موضوع بوده که با یک اصطلاح یا واژه مشخص نامبردار می‌شود و دارای دو خصوصیت: اجتماعی و فرایند برخوردار از تاریخت بوده و درک فاعل شناسا از آن اصطلاح با توجه به زمان و مکانی که در آن قرار دادند، مدنظر است (گرامی، ۱۳۹۶: ۱۸). در این راستا، نقش پژوهشگر بیشتر از آنکه معطوف به تعریف انگاره‌ها باشد، به کشف و تحلیل آن‌ها اختصاص دارد (پاکتچی، ۱۳۹۸: ۳۰۶-۳۰۸). ترکیب «تاریخ انگاره» معادل «history of idea» به‌عنوان معادل اصطلاحات یونانی «idea» و فارسی «انگاره» انتخاب شده است (همان، ۱۴۰۱: ۲۷۶). برخی پژوهشگران «تاریخ انگاره» را معادل «تاریخ اندیشه» می‌دانند، اما گرامی (۱۳۹۶: ۲۹) با وجود پذیرش تفکیک این دو اصطلاح در تاریخ‌نگاری انگاره‌ای و اندیشه‌ای در عمل آن‌ها را در

۱. در این پژوهش رجال واقفه داخل پرناتز آورده شده است.

کنار یکدیگر به کار می‌برد. احمد پاکتچی از محققان برجسته تاریخ انگاره‌ای اسلامی، به‌طور خاص برای تمایز این دو اصطلاح تلاشی نکرده و بیشتر از اصطلاح «تاریخ انگاره» استفاده کرده است. او با تأکید بر تغییرات معنایی انگاره‌ها، آن‌ها را مفاهیم ساخت‌یافته و خاص در ذهنیت گروه‌های اجتماعی می‌داند که در گذر زمان دستخوش تغییرات توسعه‌ای یا تضییقی می‌شوند (پاکتچی، ۱۳۸۹: ۲۸).

«گفتمان»^۱ به چهار چوب مفهومی و فکری اطلاق می‌شود که از طریق تعاملات زبانی و دیالوگ‌های فکری در یک بازه زمانی و مکانی مشخص شکل می‌گیرد و به‌صورت ناخودآگاه بر اعضای آن تحمیل می‌شود (گرامی، ۱۳۹۶: ۱۱۰). این مفهوم که ریشه در زبان‌شناسی دارد، با تأثیر از اندیشه‌های فوکو و باختمن به حوزه‌های فکری و اجتماعی نیز گسترش یافته است (همان: ۱۱۱). رابطه گفتمان با تاریخ انگاره در فرایند شکل‌گیری و تحول مفاهیم نهفته است؛ به‌گونه‌ای که پیش از استقرار یک گفتمان، انگاره‌های مرتبط با آن فاقد معنا و جایگاه مشخص اند، اما پس از تثبیت آن، این انگاره‌ها به هنجارهای فکری و اجتماعی قابل فهم تبدیل می‌شوند. جریان جمعیتی با اتکا به شخصیت‌های پیشرو در جامعه و بر پایه «حس تقابل» با سایر جریان‌ها، نه تقابل نفس‌الامری، شکل گرفته و هویت خود را از این دو عامل کسب می‌کنند (گرامی، ۱۳۹۶: ۱۱۴ و ۱۲۰). ظهور اجتماعی انگاره در این جریان‌ها از طریق پرسش، دیالوگ، جست‌وجو، نگارش، هویت‌یابی و استدلال‌های اعضا و همچنین تقابل، تعیین، اشتها و برچسب‌گذاری اجتماعی جریان‌های رقیب قابل ردیابی است.

در رویکرد تاریخ انگاره‌ای، تحلیل گفتمان‌ها و جریان‌های فکری بر مبنای فرایندهای تاریخی صورت می‌گیرد، نه صرفاً بر پایه تبیین‌های تجویزی. این رویکرد با ارائه طرح‌واره‌های تاریخی، علاوه بر تحلیل پویایی جریان‌های فکری، امکان پیش‌بینی تحولات اندیشه را نیز فراهم می‌آورد. طرح‌واره تاریخی به‌عنوان الگویی نظام‌مند، ارتباط میان جریان‌های فکری، گفتمان‌ها و انگاره‌های تاریخی را نشان داده و از طریق انسجام‌بخشی به این عناصر، ساختارهای معناداری را در تاریخ اندیشه شکل می‌دهد. نمونه‌ای از این روش‌شناسی را می‌توان در مکتب در فرایند تکامل مشاهده کرد که در آن، تاریخ متقدم شیعه بر اساس انسجام‌های تاریخی متعددی تبیین شده است (گرامی، ۱۳۹۶: ۱۴۳).

۲. جریان شناسی تشیع

۲-۱. تشیع و افتراق‌های آن تا زمان امام رضا (علیه السلام)

ظهور اسلام (۶۱۰ م) در چهارچوب ساختار قبیله‌ای حجاز، منجر به شکل‌گیری انگاره‌هایی شد که تقابل میان جریان کفر و ایمان را بازنمایی می‌کرد. این انگاره‌ها، با پیشینه تسلط قریش، به‌ویژه در قالب رقابت میان بنی‌امیه و بنی‌هاشم نیز برجسته شد. با کاهش نفوذ بنی‌امیه و پیوستن قبایل مختلف در پایان دوران رسالت، قبایل متفرق عربی در ساختار نوپای «امت» قرار گرفتند. در این میان، مفاهیمی همچون «جامعه» و «وحدت» در مقابل «تفرقه»، نقش عمده‌ای در شکل‌دهی رفتار اجتماعی مسلمانان ایفا کرد.

«تشیع» به‌عنوان جریانی متعین، ریشه در دوران حیات پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) دارد (نویختی: ۱۷). با این حال، پس از رحلت پیامبر (صلی الله علیه و آله) (۱۱ ق) در گفتمان جانشینی ایشان، به دلیل تثبیت‌نشدن انگاره اطاعت از پیامبر (صلی الله علیه و آله) در رهبری جامعه و رقابت‌های سیاسی میان مهاجرین و انصار و همچنین میان اوس و خزرج، موازنه قدرت به نفع جناح‌های میانی قریش رقم خورد (فیرحی، ۱۳۹۵: ۱۶۰).

در دوران خلافت خلفا، رویکرد مبتنی بر تجرید قرآن از سنت نبوی (عسکری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱: ۳۹۳)، نسل جدیدی از مسلمانان را به وجود آورد که ترکیبی از انگاره‌های قرآنی و «سیره شیخین» را پذیرفته بودند. در این چهارچوب، توجه به منصوبیت و شایستگی امام علی (علیه السلام) در برابر پذیرش سیره شیخین و تکیه صرف بر قرآن، به‌عنوان یکی از نمودهای هویتی تشیع مطرح شد. در دوران خلافت عثمان (۲۳-۳۵ ق)، بدعت‌های دینی و تبعیض‌های سیاسی که با سنت نبوی و سیره شیخین ناسازگار بود، به بروز شورش‌هایی منجر شد. در این شورش‌ها، افرادی حضور داشتند که به شایستگی علی (علیه السلام) در مقام خلافت باور داشتند.

در دوره خلافت علی (علیه السلام) (۳۵-۴۰ ق)، با تشدید تنش‌ها و ظهور جریان‌های متعدد، سه جریان اصلی شکل گرفت: قاسطین به رهبری بنی‌امیه، ناکثین شامل اشراف مدعی از قریش و خوارج که عمدتاً از بدویان^۱ تشکیل می‌شدند. در این شرایط، انگاره‌های شیعی در فضای گفتمانی مرکزیت‌یافته در کوفه، در سه لایه قابل تحلیل است: منصوبیت علی (علیه السلام)، مخالفت با بنی‌امیه با مرکزیت شام، باور به شایستگی علی (علیه السلام) در خلافت اسلامی.

۱. خوارج عمدتاً از قبایل بدوی (عبدالحمید، ۱۹۶۷ م: ۷۰) بودند که دارای روحیه تمرکزگیزی بودند و در مخالفت با انگاره سلطه مرکزی قریش در جنگ رده و با شعار «لا حکم الا لله» در جنگ با علی (علیه السلام) شرکت داشتند (همان: ۶۹).

نزد دسته‌ای از شیعیان^۱، «امام» جایگاهی محوری داشت؛ اما به دلیل فقدان گفتمان‌های توسعه‌یافته دربارهٔ نقش رهبر دینی، انگاره‌های مرتبط با امامت، هنوز ساختاری مستحکم و گسترده پیدا نکرده بود. در برخی از طیف‌های شیعه، مرزبندی‌های انگاره‌ای به صورت شفاف شکل نگرفته بود.

تاسیس مذهب عثمانیه (طوقوش، ۱۳۹۲: ۱۹) در خلا مشروعی سلطنت معاویه (۴۱-۶۰ ق) شکل گرفت و در واکنش به گسترش ستم اموی و ترویج انگاره‌هایی چون جبرگرایی و برتری عثمان و شیخین (طوقوش: ۲۲؛ معروف الحسنی، ۱۳۷۹: ۱۸۳)، انگاره‌های «امر به معروف و نهی از منکر»^۲ (طوسی، ۱۴۲۷: ۳۴۹)، انگاره‌های توحیدی خاص^۳ و شایستگی اهل بیت (علیهم‌السلام) زمینه‌ساز جنبش‌هایی از سوی شیعیان و سایر جریان‌ها شد. شهادت امام حسین (علیه‌السلام) و یارانش در کربلا (۶۱ ق) و کشته‌شدن بسیاری از شیعیان در قیام توایین (۶۶ ه. ق)، ضربهٔ شدیدی به جمعیت و رهبران شیعه وارد کرد.

قیام مختار (۶۶-۶۷ ق) با همراهی گروه‌های ایرانی و قبایل عرب کوفه (معروف الحسنی، ۱۳۷۹: ۲۷۳)، در گفتمان تقابل شام-کوفه و ایرانی-عربی در بستر انگاره‌های شیعی به پیدایش جریان کیسانیه و انگاره‌هایی همچون «مهدویت»، «غیبت» و «بداء» انجامید. انگاره «غلو» در جریان کیسانیه و قیام مختار قابل‌ردیابی است، اما پیوند انگاره سیأیه به زمان امام علی (علیه‌السلام) با مشاهده عدم تقابل جریان شیعی-غالی و تعین غلو در شیعه از طرف جریان‌های رقیب دینی و سیاسی محل تردید است. دوگانه فاطمی-علوی نیز نشان‌دهندهٔ تقابل جریان‌های شیعی به رهبری فرزندان علی (علیه‌السلام) با مدعیان امامت از فرزندان محمد حنفیه است (محمدجعفری، ۱۳۸۶: ۳۱۴). همسانی انگاره‌ای میان غالیان و برخی رهبران جنبش‌های ایرانی در آغاز حکومت عباسی (صدیقی، ۱۳۷۲: ۱۴۴) و برخی ادعاهای فرق‌شناسان^۴ احتمال منشأ مزدکی داشتن این

۱. دسته‌بندی‌هایی چون «الأصحاب»، «الأصفیاء»، «الأولیاء»، و «شرطه الخمیس» نشان‌دهنده وجود نوعی از انگاره‌های امام‌محوری در یاران علی (علیه‌السلام) است (برقی، ۱۴۳۰: ۳).

۲. با وجود قرآنی بودن «امر به معروف و نهی از منکر»، این مفهوم در شرایط حکمرانی جائزانه به هویت‌بخشی جریان‌هایی می‌انجامد. قیام امام حسین (علیه‌السلام) بر این اصل استوار بود، اما پس از شهادت ایشان، شیعیان به دلیل شرایط سیاسی به «نقیه» گرایش یافتند و از «قیام به سیف» فاصله گرفتند (کلینی، ۱۳۶۷: ج ۵: ۵۵-۶۰). این انگاره نزد رجال واقفه نیز مطرح است. (حمید بن زیاد) از (سماعه)، شخصی از پیامبر ﷺ پرسید: «برترین عمل در اسلام چیست؟» فرمود: «ایمان به خدا، پیوند با خویشان و امر به معروف و نهی از منکر» (کلینی، ۱۳۶۷: ج ۵: ۵۸).

۳. از (محمدبن اسماعیل بن زبیع) از (منصور بن یونس) از (همنشین ابی حمزه) .. از امام باقر (علیه‌السلام) در تفسیر (کل شیء هالک الا وجهه) ... «همه چیز نابودشدنی است، مگر دین الهی و راهی که از طریق آن به سوی خداوند رهسپار می‌شوند» (ابن بابویه، ۱۳۸۴: ۱۹۴). (ابوسعید المکاری) از (ابوبصیر) ... از امام صادق (علیه‌السلام) در تفسیر همین آیه ...: «جز آنکه راه حق را برگزیده باشد» (همان: ۱۹۴).

۴. به نظر شهرستانی «(غالیان) در هر شهری لقبی دارند در اصفهان به آن‌ها خرمیه و کوزیه در ری به آن‌ها مزدکیه و ... می‌گویند» (شهرستانی: ۱۵۵)، این درحالی است که مادلونگ آنان را حامیان جنبش مزدکی می‌داند (مادلونگ، ۱۳۸۱: ۱۸).

جریان ها را تقویت می کند.

نسل جدید شیعیان با امامت امام سجاد (علیه السلام) (۶۱-۹۴ ق) به تدریج سازمان یافتند. با گسترش مباحث فقهی و کلامی در اواخر سده اول، شیعیان با مرجعیت امام باقر (علیه السلام) (۹۴-۱۱۴ ق) هویتی نوین یافتند (طوسی، ۱۴۲۷ ق: ۳۵۷). در گفتمان مقابله یا مدارا با حکومت، انگاره های «تقیه»^۱ و «قیام به سیف» مطرح شد که این مسئله منجر به افتراق شیعیان به دو جریان زیدیه و امامیه گردید (طوسی، ۱۴۲۷ ق: ۳۴۹). خیزش عباسیان (۸۹-۱۳۲ ق) با انگاره های ضد اموی و همسو با اهل بیت (علیهم السلام) جریان های مخالف بنی امیه را متحد کرد و به سرنگونی امویان (۱۳۲ ق) منجر شد؛ اما با آشکار شدن مصادیق انگاره های عباسیان، موجب تقابل این جریان ها با عباسیان شد. در این دوره، حسنیان با عباسیان تقابلی آشکار داشتند (الهی زاده، ۱۳۸۵: ۴۷)، اما ائمه (علیهم السلام) از فرزندان امام حسین (علیه السلام) با بهره گیری از تقیه، مبارزه غیر مستقیم را در پیش گرفتند.

دوران امام صادق و امام باقر (علیهم السلام) «امام محوری» به عنوان انگاره مرکزی شیعه تثبیت شد و این جریان نزد عموم به نام هایی چون «جعفریه» (طوسی، ۱۴۲۷ ق: ۲۱۹)، «فاطمیه» (همان: ۱۴۶)، و در مواردی (از سوی مخالفان دینی و سیاسی) «رافضه» شناخته می شد (طوسی، ۱۳۹۷: ۸۴). از میان فرقه های تشیع ذکر شده در کتب فرقه شناسی و رجال، فرقه ناوسیه ظهور اجتماعی چندانی نداشت و همچنین اسماعیلیه تا زمان امام رضا (علیه السلام) تقابل جدی با امامیه نداشتند (مادلونگ، ۱۳۸۱: ۱۴۹). فطحیه نیز جز درباره امامت عبدالله افطح، اختلاف عمیقی با امامیه در اصول و فروع دینی نداشت و به امامت سایر ائمه باورمند بود (طوسی، ۱۴۲۷ ق: ۲۱۸).

در زمان امام رضا (علیه السلام) (۱۸۳-۲۰۳ ق)، شکاف داخلی در امامیه شدت گرفت و بسیاری از اصحاب برجسته امام کاظم (علیه السلام) طبق منابع رجالی به جریان وقف پیوستند (طوسی، ۱۴۲۷ ق: ۳۸۱-۴۰۲).

۲-۲. کوفه بستر جغرافیایی جریان های تشیع

کوفه (۱۶ ق) به عنوان یک اردوگاه نظامی و محل استقرار قبایل عربی و گروه هایی از ملل دیگر بنیان گذاری شد (ملک مکان و همکاران، ۱۳۸۹: ۵۰). چینش قبایل در آن تحت نظارت حاکمیت صورت می گرفت (محمد جعفری، ۱۳۸۶: ۱۲۸) و به دلیل رقابت های سیاسی، ناپایداری در رفتارهای کوفیان به وضوح نمایان بود (ملک مکان و همکاران، ۱۳۸۹: ۵۰). مرکزیت سیاسی کوفه

۱. «... از (عثمان بن عیسی) از (سماعه) از (ابی بصیر) از امام صادق (علیه السلام) تقیه از دین خداست...» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲: ۲۱۷).

از سال ۳۵ هجری و حضور شیعیان در آن باعث شد که در طی دو قرن، این شهر به عنوان «شهر شیعیان» شناخته شود (همان: ۴۴). در فضای رقابت با شام، جنبش‌های ضد حکومتی متعدد در دوره امویان (۴۱-۱۳۲ ق) پدید آمد و با روی کار آمدن عباسیان، تأسیس بغداد و شکل‌گیری جریان‌های شیعی در دیگر مناطق به تدریج نقش نظامی و سیاسی شیعیان امامیه کاهش یافت و جنبه‌های فرهنگی تشیع برجسته‌تر شد (رجبی دوانی، ۱۳۹۷: ۴۰۵).

فعالیت‌های غالیان در قالب‌های دینی و شورش‌های نظامی در این منطقه نمود بیشتری داشت (وداد القاضی، ۱۳۹۵: ۱۹۰ و ۱۹۹) و خاندان‌های مشهور شیعی که نقش کلیدی در گسترش امامیه ایفا کردند، عمدتاً اهل کوفه بودند (طوسی، ۱۴۲۷ ق: ۱۴۵). بیشتر رجال واقفه و خاندان‌های واقفی همچون طاطریون، آل مهران، بنو سماعه، بنی رباح و آل بزیع از این بوم بودند (حبیب الناصری، ۱۴۰۹ ق: ۵۵۲ و ۵۶۱). تقابل‌های موجود میان کوفه و شام، شیعه و عامه، شیعه و غلات و همچنین درگیری‌های درونی میان جریان‌های شیعی نظیر کیسانیه، زیدیه، فطحیه و واقفه موجب شکل‌گیری هویت و تمایز امامیه شد.

۳. امامیه

۳-۱. هویت‌یابی و افتراق‌های امامیه در بستر محافل حدیثی

«امام‌محوری» رویکردها و سنت‌های آموزشی ویژه‌ای در حوزه نقل و درایت حدیث به‌ویژه با مرجعیت امام صادق (علیه السلام)^۱ (۹۴-۱۴۸ ق) ایجاد کرد (گرامی، ۱۳۹۶: ۱۱۰). در مراکز فرهنگی کوفه، جمعیت زیادی از احادیث امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کردند (نجاشی، ۱۴۳۱ ق: ۴۰)، اما در زمینه‌های مختلفی چون فهم، تعامل با حدیث، تفسیر آیات قرآنی^۲ و باور به شئون ائمه (علیهم السلام)، اختلافات فاحشی میان آن‌ها وجود داشت (طوسی، ۱۴۲۷ ق: ۱۲۵). دوری از ائمه (علیهم السلام) و مرکزیت کوفه برای تشیع باعث ظهور مراجع و رهبری برخی از امامیه شد (همان: ۱۴۶، ۲۸۲، ۴۰۴). در این میان، گروه‌هایی به «ضعفای شیعه» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۸: ۱۲۴) اطلاق شدند که توان فهم معانی برخی روایات را نداشتند و این موضوع در ایجاد دسته‌بندی‌های درونی امامیه مؤثر بود. عدم تعهد به معیارهای اخذ حدیث (همان: ۳۳۱) و بهره‌برداری از آن برای اغراض

۱. تعداد احادیث امام باقر (علیه السلام) و امام صادق (علیه السلام) در کتب اربعه امامیه در مجموع ۱۰ هزار، امام کاظم (علیه السلام) ۱۲۰۰، امام رضا (علیه السلام) ۵۰۰، از امام جواد (علیه السلام) تا امام حسن عسکری (علیه السلام) هر کدام کمتر از ۱۰۰ است (بهبودی، ۱۳۷۰: ۲۹).

۲. معروف بن خربوذ در نقل کلام امام علی (علیه السلام): «أنا وجه الله ... أنا الاول...» می‌گوید: «برای این‌ها تفاسیری غیر آنچه که اهل غلو بدان معتقدند وجود دارد» (طوسی، ۱۴۲۷ ق: ۱۸۴).

سیاسی در برخی گروه‌ها مشاهده می‌شد (همان: ۱۱۷). همچنین، دستبرد غالیان به منابع روایی شیعه، موجب تخریب وجهه عمومی آنان و هم‌سان‌سازی با غلات شد (طوسی، ۱۴۲۷ق: ۲۴۷).

رقابت‌های درونی جریان امامیه گاهی همراه با تکفیر بود. امام رضا (علیه السلام) در روایتی آن را سیره‌ای جاری میان اصحاب می‌داند: «... اصحاب علی بن الحسین (علیه السلام) و محمد بن علی (علیه السلام) و اصحاب جعفر (علیه السلام) و موسی (علیه السلام) این چنین بوده‌اند و اصحاب زراره، اصحاب دیگر (امامیه) را تکفیر می‌کردند» (طوسی، ۱۴۲۷ق: ۴۱۵). برخی از مدح و ذم‌های رجالی در بستر رقابت‌های جریانی قابل ردیابی^۱ است که تحلیل‌های انگاره‌ای و جریان‌شناختی را برای بررسی اختلافات نظر در مورد رجال واقعه ضروری می‌سازد.

۴. انگاره‌های امامیه

۴-۱. انگاره‌های امامت

در گفتمان «شئون امام»، انگاره‌هایی به‌عنوان ارکان اصلی امامت مطرح شده است: «حجت الهی»^۲ (کلینی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۵۹) به‌عنوان رابط مستمر آسمان و زمین (همان: ۲۴۵) و فروریزی آن‌ها بدون حضور امام، «هدایت‌گران الهی» (همان: ۱۸۲)، «جانشینان خداوند» (همان: ۱۸۴)، «معهود الهی» (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق: ۳۷) «ولی امر خداوند» (همان: ۱۹۵) «ترجمان قرآن» (طوسی، ۱۴۲۷ق: ۲۵۶)، «وارثان علم انبیا و اوصیا» (همان: ۲۱۲)، «صاحب اسم اعظم» (همان: ۲۱۷)، «عرض اعمال علی الائمه (علیهم السلام)»^۳ از انگاره‌های امامت بوده است.

در نظام فکری امامیه، شناخت «شناخت حجت الهی» وظیفه‌ای بنیادین است (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق: ج ۲: ۳۴۳) مرگ بدون معرفت امام به‌مثابه «مرگ جاهلی» قلمداد شده است (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق: ۸۲). انحراف از امام حق و پیروی از امامی غیرمنسوب از سوی خداوند به شرک

۱. گرامی در «جریان‌شناسی و نقش آن در حل تعارض‌های گزارش‌های رجالی» با بیان سه گونه گزارش رجالی: صرفاً جرح، صرفاً مدح و گزارش‌هایی که هم نقل و جرح در آن وجود دارد، راه حل گزارش‌های از نوع سوم را با مطالعات جریان‌شناسی امکان‌پذیر می‌داند (گرامی، ۱۳۹۷: ۱۰۹-۸۵).

۲. «... (علی بن ابی حمزه) عن (ابی بصیر) عن ابی عبدالله (علیه السلام) «خداوند بزرگوارتر از آن است که زمین را بدون امام عادل‌ی رها سازد» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق: ۲۳۵)

۳. «از (زیاد القندی) از (سماعة) از امام صادق (علیه السلام) در تفسیر (فکیف اذ جننا من کل أمة...) نقل شده: این آیه به‌طور خاص در مورد امت محمد (صلی الله علیه و آله) نازل شده است که در هر قرن‌ی امامی از ما بر آن‌ها گواه است و محمد (صلی الله علیه و آله) نیز بر ما گواه خواهد بود» (کلینی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۸۰).

تعبیر شده (کلینی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۳۶۰) و معیارهایی برای تمییز حق از باطل در امامت ارائه شده است (همان: ۳۲۹). آیات قرآنی نیز در تبیین جایگاه امامان (علیه السلام) به کار گرفته شده و آنان به عنوان مصادیق عبارات «أَهْلَ الذِّكْرِ» (همان: ۲۰۰)، «الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (همان: ۲۰۳-۲۰۴)، «آيَاتُ بَيِّنَاتٍ»^۱، «أَوْتُوا الْعِلْمَ»^۲، «مُصْطَفِينَ» (همان: ۲۰۴) و «مُتَوَسِّمِينَ» (همان: ۲۰۷) معرفی شده اند.

اشتراک انگاره‌ای واقفه با امامیه در بسیاری از انگاره‌های مرکزی امامیه قابل مشاهده است:

«(علی بن ابی حمزه) و (ابن سراج) و (ابن المکاری) نزد امام رضا (علیه السلام) وارد گشته و علی بن ابی حمزه به ایشان گفتند: پدرتان را چه شد؟ حضرت فرمودند: درگذشته است... ابی حمزه گفت: به چه کسی (وصیت) کرده؟ حضرت فرمودند: به من، گفت آیا شما امام (مفترض الطاعة) هستید؟ فرمودند: بلی...» (طوسی، ۱۴۲۷ ق: ۳۸۷)؛ «(حسین بن بشار) و (حسین بن قیاما) ...: آیا زمین (بدون امام) می ماند؟ امام رضا (علیه السلام) فرمودند: خیر. حسین گفت: آیا (دو تا امام همزمان) امام می شوند؟ حضرت فرمودند: نه، جز اینکه یکی از آن‌ها (صامت) بوده و سخن (به امامت) نمی گوید» (همان: ۴۵۷).

۴-۲. انگاره غیبت، قائمیت، مهدویت

با تثبیت انگاره «امام محوری»، دوره‌های غیبت یا دسترسی محدود به ائمه (علیه السلام) برای امامیه موجب بروز چالش‌ها و پرسش‌هایی شد که متناسب با این گفتمان، انگاره‌های جدیدی^۳ شکل گرفت. در گفتمان آینده امامت و سرانجام بشریت، انگاره‌های «صاحب الامر» و «امام قائم (علیه السلام)» که زمین را از عدل و داد پر می کند و نیز مفهوم «انتظار» برای امامیه رایج شد. با وجود روایاتی از پیامبر ﷺ (ابن بابویه، ۱۳۹۵ ق: ۲۵۰) و امام علی (علیه السلام) (طوسی، ۱۳۹۷: ۱۲۰)، اولین انگاره‌های «غیبت»، «مهدویت» و «قائمیت» در جریان کیسانیه مطرح شد. سایر جریان‌های غالی همچون بیانیه، مغیریه، جناحیه، منصوریه و خطابییه نیز انگاره‌هایی مشابه داشتند (صابری، ۱۳۹۰: ۲۸۱-۲۸۹).

ادعای «مهدویت» به دلیل جنبه‌های سیاسی خود، حساسیت حکومت‌ها را برمی انگیزت و آن‌ها از «مهدویت» برای مشروعیت‌سازی استفاده می کردند (حامی، ۱۳۹۹: ۸۳-۱۱۰).

۱. «(حسین بن مختار) از (سماعه) از (ابی بصیر) از اباجعفر (علیه السلام) درباره این آیه (بل هو آيات بینات...) فرمودند و سپس دست خود را به سینه‌شان اشاره کردند» (همان: ۲۰۳).

۲. «(عثمان بن عیسی) از (سماعه) از (ابی بصیر) از امام باقر (علیه السلام) در آیه «بل هو آيات بینات فی صدور الذین اوتوا العلم» مصداق «وتوا العلم» را ائمه (علیه السلام) می داند (همان: ۲۰۳).

۳. کتاب «زمان یغیب عنهم امامهم، ما یصنع الناس فی ذلک الزمان؟» (ابن بابویه، ۱۴۰۴ ق: ۱۲۵).

در انگاره‌های امامیه به‌ویژه از سوی امام صادق (علیه السلام)، مرگ در دوره غیبت با «انتظار» قائم (علیه السلام) (کلینی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۳۵۸) و باور به «عدم بطلان حجت الهی» به‌رغم ناآگاهی از مکان و وضعیت امام (علیه السلام) جایگاه معنوی والایی داشت (همان: ۳۱۹). امامیه در این دوران موظف به رعایت تقوا و تمسک به دین بودند (همان).

ائمّه (علیهم السلام) با آگاهی از دل‌بستگی امامیه به‌رهایی از سیطره دولت‌های باطل و تحقق دوران ظهور و همچنین برای پیشگیری از سوءاستفاده مدعیان قیام، تعیین وقت برای قیام را تکذیب کردند.^۱ در انگاره‌های امامیه، قائم (علیه السلام) با ویژگی‌های خاص معرفی و از ذکر نام ایشان به شدت پرهیز می‌شد (همان: ۳۱۸). بخش قابل توجهی از واقفه در سلسله اسناد روایات غیبت، به نقل از صادقین (علیهم السلام) قرار داشت که محتوای آن‌ها با انگاره‌های امامیه تضادی نداشت: «... (حسن بن علی بن حمزه) از (پدرش) از (وهیب بن حفص) از (ابی بصیر) از امام صادق (علیه السلام): «آیا شما را به چیزی خبر بدهم که خداوند اعمال بندگان را فقط با آن می‌پذیرد؟ عرض کردم بله. حضرت فرمودند: گواهی دادن به اینکه معبودی جز الله نیست و محمد بنده و رسول اوست و... و منتظر قائم (علیه السلام) بودن...» (نعمانی، ۱۳۹۳: ۴۱۹-۴۲۰).

دوره مبهم حبس و غیبت نسبتاً طولانی امام کاظم (علیه السلام) (۱۷۹-۱۸۳ ق) به عنوان اولین دوره غیبت طولانی امام از یاران، زمینه‌ساز پرورش انگاره‌هایی مبنی بر قائمیت امام کاظم (علیه السلام) گردید.^۲ یکی از تعیین‌یافتگی‌های واقفه در انگاره «غیبت امام کاظم (علیه السلام)» بود: «صفوان بن یحیی نقل می‌کند که از امام علی بن موسی الرضا (علیه السلام) پرسیدم: «(شیعه‌های شما) می‌گویند که در او (قائم (علیه السلام)) ویژگی‌های چهار پیامبر وجود دارد.» امام (علیه السلام) فرمود: «به خداوندی که جز او خدایی نیست، ایشان (امام کاظم (علیه السلام)) از دنیا رفته‌اند.» پرسیدم: «آیا منظور شما از دنیا رفتن، به معنای غیبت است یا وفات؟» امام (علیه السلام) فرمود: «به سبب وفات» (کلینی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۳۶۷).

امام رضا (علیه السلام) تأویل، کج‌فهمی‌ها و استفاده مغرضانه از روایات امام صادق (علیه السلام) (طوسی، ۱۴۲۷ ق: ۳۸۸) را منشأ انگاره‌های واقعی معرفی کرده (همان: ۳۸۹) و تطبیق روایات غیبت بر امام کاظم (علیه السلام) توسط واقفه را تخطئه کرده و آن را تنها به قائم (علیه السلام) نسبت می‌دهند: «... حسین بن قیاما نقل می‌کند که از امام علی بن موسی الرضا (علیه السلام) پرسیدم: «چگونه باید با حدیث (زرعه) برخورد

۱. «علی بن ابی حمزه» از (ابی بصیر) درباره قائم (علیه السلام) سوال کرد. او پاسخ داد: ما اهل بیت هستیم و ما وقت‌گذاری نمی‌کنیم» (کلینی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۳۵۵).

۲. (عبدالکریم بن عمرو) از (ابی بصیر) از امام صادق (علیه السلام): «گویا این پسر (امام کاظم (علیه السلام)) را می‌بینم که به دست بنی فلان گرفتار و اسیر شده و مدتی در دست آن‌هاست، سپس از دست آن‌ها خارج شده و آزاد می‌شود و دستی مردی از اولادش را می‌گیرد تا اینکه به کوه رضوی می‌رسند» (طوسی، ۱۳۹۷: ۱۳۵).

کنم که از (سماعه بن مهران) نقل کرده که امام صادق (علیه السلام) فرمودند: «فرزند من در او ویژگی‌هایی از پنج پیامبر وجود دارد و او همانند یونس غیبت خواهد کرد» امام (علیه السلام) فرمود: «زرعه دروغ گفته است، حدیث سماعه به این صورت نبوده است. (امام صادق (علیه السلام) گفتند «صاحب الامر» و منظورشان «قائم» بود و نگفتند فرزند من» (همان، ج ۱: ۴۷۷)

نگاشته‌های متعدد واقفه درباره «غیبت» و «قائمیت» به هویت‌یابی واقفه در این انگاره‌ها دلالت دارد.

عناوین	نویسنده (رجال واقفه)
کتاب الغیبة	ابراهیم بن صالح الانماطی
الغیبة، قائم الصغیر، الرجعة	حسن بن علی بن ابی حمزه
کتاب الغیبة	حسن بن محمد بن سماعه
الصفة فی الغیبة علی مذهب الواقفة	عبدالله بن جبلة
کتابی درباره غیبة دارد.	علی بن عمر الاعرج
الصفة فی الغیبة علی مذهب الواقفة	محمد بن اسماعیل بن بزيع

اختلافات درونی میان فرقه‌های مختلف امامیه و عدم وضوح انگاره «امام غائب» در مورد امام دوازدهم، موجب طرح بی‌اعتباری انگاره «دوازده امام» شده است (بهبودی، ۱۴۲۷ق: ۱۷۱) هاینس هالم (۱۳۸۵: ۱۶)، رشد تشیع را به‌عنوان فرایندی در نظر می‌گیرد که طی آن ماهیت تشیع در دوره‌های مختلف دستخوش تغییرات اساسی شده است. در این راستا احمد لاری، شکاف درون فرقه‌ای در امامیه از جمله شکاف واقفه را از دلایل انکار اصالت مهدویت در امامیه می‌داند (الکاتب، ۱۹۹۸ م: ۹۳-۹۵).

ابن بابویه در رد ادعای زیدیه مبنی بر عدم اعتبار روایات دال بر دوازده امام می‌گوید: «ما مدعی نیستیم که همه شیعیان در آن عصر دوازده امام را به نام می‌شناختند، بلکه ما می‌گوییم رسول خدا ﷺ خبر داده است که ائمه پس از او دوازده امام‌اند و دانشمندان شیعه این حدیث را با نام ائمه روایت کرده‌اند و انکار نمی‌کنیم که در میان شیعه یک نفر یا دو نفر و یا بیشتر باشند که این حدیث را شنیده باشند» (۱۳۹۵ق، ج ۱: ۷۵)

با وجود روایاتی که به طور خاص به مصداق امام دوازدهم برای قائم (علیه السلام) اشاره دارند^۱ در برخی موارد ائمه (علیهم السلام) درک این موضوع را برای اذهان امامیه سنگین می دانسته و از پرداختن به جزئیات آن خودداری می کردند. در سیره ائمه (علیهم السلام) و پرسش های امامیه، تأکید بر قائم بودن امام دوازدهم (تا زمان امام رضا (علیه السلام)) به صورت عمومی مطرح نمی شود. در احادیثی که به عنوان «عرض عقاید» بر امام صادق (علیه السلام) وارد شده، راویان با برشماری متوالی ائمه (علیهم السلام) تا امام صادق (علیه السلام) می رسند و امام (علیه السلام) همین مقدار را بسنده می دانند (طوسی، ۱۴۲۷ ق: ۳۵۱-۳۵۵). در پرسش های امامیه از قائم (علیه السلام) یا آرزوی قائم بودن برخی ائمه (علیهم السلام) همه اوصیا «قائمون بامرالله» معرفی شده اند (ابن بابویه، ۱۳۹۵ ق، ج ۱: ۳۲۵ و ۳۳۴) و در این فضا، تمایز میان این ویژگی کلی با امام قائمی که زمین را از عدل و داد پر می کند، قائل می شدند. در تقابل با واقفه، تکیه بر انگاره «دوازده امام» در امامیه مشاهده نمی شود. درباره پیروزی و استقرار دولت حق در آینده، ائمه (علیهم السلام) سکوت نکرده اند؛ اما به دلیل ملاحظات مخاطبان، زمان تحقق آن را دور معرفی نمی کردند؛ این رویکرد موجب شکل گیری انگاره «تربیت با آرزوها» در میان غیر امامیه شد، به طوری که آنان امامیه را بر پایه وعده های دست نیافتنی می شناختند (کلینی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۳۵۵). این شواهد دال بر قطعیت انگاره «قائم (علیه السلام)» نزد امامیه و ظهور حضرت در آینده است، ولی تعیین آن در امام دوازدهم، عمومیت نداشت و واقفه آن را بر امام کاظم (علیه السلام) تطبیق می دادند. در دوره های بعد، قائمیت امام دوازدهم (علیه السلام) در میان امامیه به انگاره ای عمومی تبدیل شد. روایاتی با سلسله اسناد راویان واقفی در خصوص «دوازده امام» موجود است که چالش برانگیز بوده و به بررسی دقیق نیاز دارد.^۲

«(حسن بن محمد بن سماعه) از (وهیب بن ذریح) از (ابی حمزه) از امام صادق (علیه السلام): «از ما دوازده مهدی خواهد بود» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ ق، ج ۲: ۳۳۸)؛ «(حسن بن محمد بن سماعه) از (ابی بصیر) از امام صادق (علیه السلام): «از ما دوازده مهدی خواهد بود، شش نفر از آن ها رفته اند و شش نفر باقی مانده اند که خداوند با ششمین نفر هر چه بخواهد خواهد کرد» (همان).... (حسن بن علی بن ابی حمزه) از پدرش (علی بن ابی حمزه) از (ابی بصیر) از امام صادق (علیه السلام): «... «عرض کردم: ای فرزند رسول خدا! قائم از میان شما اهل بیت چه کسی است؟ فرمود: ای ابابصیر! او پنجمین فرزند از نسل پسر موسی است؛ ... او مدتی از دیدگان مردم غایب می شود؛ ... سپس خداوند متعال او را آشکار می سازد و به دست او مشرق ها و مغرب های زمین را فتح می کند. در

۱. «... سرورم پنجم از فرزند هفتم؟ حضرت موسی بن جعفر (علیه السلام) فرمود: ای پسر، عقل های شما از درک این مطلب ناتوان است و اندیشه هایتان از تحمل آن محدود است (کلینی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۳۲۱).

۲. نگارنده مقاله «واکاوی اصالت احادیث ائمه اثنی عشر در گزارش های واقفی»، با تأکید بر اصالت روایات ائمه دوازده گانه (علیهم السلام) در منابع واقفی، این اصالت را بر پایه معیارهای رجالی و با استناد به اثبات یا نفی انتساب راویان به وقف و نیز نقل روایت در دوران استقامت آنان تبیین کرده است. وی همچنین عدم التزام واقفیان به این روایات را ناشی از انگیزه های دنیوی سران واقفه و تأویل های جریان های متأخر این فرقه دانسته، اما به انگاره های مرتبط با وقف و درگذشت ائمه (علیهم السلام) نپرداخته است.

آن هنگام، روح الله، عیسی بن مریم (علیه السلام)، فرود می آید و پشت سر او نماز می گزارد» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲: ۳۴۶).

۴-۳. انگاره‌های مرتبط با درگذشت امام (علیه السلام)

با توجه به مباحث مطرح شده در گفتمان امامیه پیرامون «وضعیت حیاتی امام» و «اظهارات عدم اظهار امامت»، انگاره‌هایی همچون «امام حی» (همان: ۶۵۷)، «امام ماضی» (همان: ۴۱۶)، «امام صامت» (همان: ۲۳۴) و «امام ناطق» (همان: ۴۱۷) مطرح شد. این انگاره‌ها به تفکیک وضعیت‌های امام و رابطه او با جانشینانش پرداخته و در ادامه انگاره‌هایی نظیر «ولد علی و فاطمه (علیه السلام)» (همان: ۱۳۴)، «اکبر ولد الامام» (همان: ۱۳۷)، «الامامة لا تصلح الا فی ولد الحسین (علیه السلام)» (همان: ۴۷) و «الامامة لا تكون فی أخ أو خال» (همان: ۵۹) شکل گرفته‌اند. در شرایطی که امام (علیه السلام) زنده است، جانشین او به عنوان «امام صامت» معرفی شده و امکان امامت دو امام در زمان واحد نبود (همان، ۱۴۰۴ق: ۱۴۲).

در گفتمان جست‌وجو از امام جانشین انگاره‌های مختلفی در آثار امامیه مطرح شده است. از جمله «کتاب ما یفعل الناس حین یفقدون الامام» (نجاشی، ۱۴۳۱ق: ۸۶)، «کتاب ما وجب علی العبد عند مزی الامام» (همان: ۳۲۲)، «باب ما یلزم الناس عند مزی الامام» (همان: ۸۷) و «إن بلغ وفاة الامام کیف صنع؟» (همان: ۸۹). وظیفه امامیه در این گفتمان، ابتدا التزام به امام سابق^۱ و سپس تحقیق درباره امام جانشین در صورت اثبات درگذشت امام (علیه السلام) بود (کلینی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۳۶۵) که این امر نیازمند سپری شدن دوره‌ای از زمان بود. ۲ انگاره «حق نفر» در این راستا مطرح شده است؛ به‌ویژه در مناطقی که مردم از جانشین امام بی‌خبر بودند، گروهی موظف به تحقیق و انتقال نتیجه آن به مردم خود می‌شدند، پس از شهادت امام صادق (علیه السلام) و ناآشنایی جانشین ایشان (کلینی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۹۵)، بسیاری از شیعیان، حتی شخصیت‌های علمی برجسته‌ای چون هشام بن سالم و مومن طاق، به دلیل عدم نص منفرد و عدم شناخت «امام حی»، دوره «حیرت» و «وقف» را تجربه کردند (طوسی، ۱۴۲۷ق: ۲۳۹). با توجه به انگاره «الامامة فی اکبر ولد الامام» و ادعای امامت عبدالله افطح، او در معرض آزمون قرار گرفت و پس از مشاهده ناتوانی علمی و رفتارهای خلاف شأن امام از او روی

۱. هشام بن حکم در یکی از مناظرات خود بر این اصل امامیه تأکید می‌ورزد: «ما درباره وضعیت حیاتی امام (علیه السلام) مکلف به قائل بودن بر زنده بودن ایشان هستیم، چه نزد ما حاضر باشد چه از نظر ما پنهان باشد؛ مگر اینکه درگذشت ایشان بر ما مسلم شود» (طوسی، ۱۴۲۷ق: ۲۲۷).

۲. یکی از مصادیق: «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ» (واقع، ۱۰) به نقل از امام رضا (علیه السلام) «عارف به امامت، آن زمانی که امام امتش را اظهار می‌نماید» معرفی شده است (طوسی، ۱۴۲۷ق: ۵۰۷).

گرداندند (طوسی، ۱۴۲۷ ق: ۲۳۸-۲۳۹). امامیه پس از شناسایی مصداق امام منصوص، با رعایت اصل تقیه، موظف بودند نتیجه تحقیق خود را تنها به اهل رشد منتقل کنند (همان: ۲۴۰). درگذشت مبهم امام کاظم (علیه السلام) در بغداد، در شرایطی که اکثر امامیه حضور نداشتند، شرایطی پیچیده برای آنان ایجاد کرد. حاکمیت عباسی با آگاهی از انگاره «امام محوری»، سعی داشت با ایجاد ابهام در وضعیت حیاتی امام (علیه السلام)، اعتقادات امامیه را دچار تباهی کند. یحیی برمکی در این باره اظهار کرد: «من دین رافضه را به تباهی کشاندم، چرا که معتقدند دین تنها با امام زنده پابرجاست و اکنون نمی دانند که آیا امامشان زنده است یا مرده ...» (طوسی، ۱۴۲۷ ق: ۲۲۷).

روایت های مختلف در خصوص «نحوه درگذشت امام» و «اعلام درگذشت» امام کاظم (علیه السلام)، متعارض هستند (ابن بابویه، ۱۴۲۷ ق: ج ۱: ۹۳؛ جعفریان، ۱۳۹۱: ۴۹۱). غفاری در حاشیه عیون الاخبار (۱۳۷۲: ۱۲۷) به این اختلاف ها اشاره کرده و معتقد است شیخ صدوق تنها این اخبار را در برابر واقفه آورده است. امام رضا (علیه السلام) نیز در ارتباط با انگاره «عدم درگذشت» امام کاظم (علیه السلام)، سعی داشت وفات ایشان را اثبات کند (ابن بابویه، ۱۳۹۵ ق: ۴۰).

مجموعه موارد فوق نشان دهنده ناکافی بودن انگاره «نص» و عدول از آن در تبیین دقیق از وقف و افتراق واقفه بوده و توجه به لایه های مختلف انگاره ای امامیه را ضروری می نماید.

۴-۴. جریان شناسی واقفه

در گفتمان مربوط به مقاطع درگذشت ائمه (علیهم السلام) به طور عام و بر امام کاظم (علیه السلام) به طور خاص، دسته بندی هایی درون جامعه شیعی و میان جریان های مدعی شیعه وجود داشت. برخی از وقف کنندگان با انگاره های غالبانه، بر «توقف بر ائمه (علیهم السلام)» و «نفی درگذشت» آنان تأکید می کردند و امام منصوص را انکار یا برای امام ماضی سلسله هایی معرفی می کردند. محمد بن بشیر، در دوران حیات امام کاظم (علیه السلام)، به دلیل ادعاهای غالبانه، بارها از سوی امام (علیه السلام) مورد نفرین قرار گرفت (طوسی، ۱۴۲۷ ق: ۴۰۲) و پس از درگذشت حضرت، با توقف بر ایشان، ادعای جانشینی کرد و فرزندش سمیع را به عنوان جانشین خود معرفی نمود (همان: ۴۰۰). همین جریان نسبت به امام رضا (علیه السلام) نیز موضع خصمانه ای اتخاذ کرده بودند (همان: ۴۰۱). برخی از رجال واقفه به گرایش ها و ارتباط با غلات توصیف شده اند که احتمال تأثیر انگاره های غالبانه بر رجال واقفی را ممکن می سازد (همان: ۵۱۳، ۴۷۲). برخی از توقف کنندگان به دلیل شرایط حیرت زای درگذشت امام کاظم (علیه السلام) دنبال تحقیق و استمداد الهی برای راهیابی به «امام

حی» بودند که گاهی این فرایند زمان بر بود.^۱ بسیاری از افرادی که به عنوان «وقف» شناخته می شدند، به قطعیت درگذشت امام کاظم (علیه السلام) و امامت امام رضا (علیه السلام) رسیدند (حبیب الناصری، ۱۴۰۹ ق: ۳۴۸-۳۴۹). در کتب رجالی به این دسته بندی ها با عنوان واقفه اشاره شده است.

گروهی دیگر از امامیه با تأکید بر انگاره «زنده بودن امام کاظم (علیه السلام)» و «غیبت» ایشان با تکیه بر برخی مبانی روایی امامیه^۲ و تأویل روایات، در برابر امامت امام رضا (علیه السلام) مقاومت کردند. رجالی مانند «علی بن ابی حمزه»، «ابن مکاری»، «ابن کرام خثعمی»، «همراهی ابی حمزه از ابی بصیر»، «حسن بن محمد بن سماعة»، «زیاد بن مروان قندی»، «حسین بن قیاما»، «علی بن حسن طاطری» و «حسین بن مهران»، به عنوان سردسته این جریان شناخته می شوند و خصومت ها و خرده گیری های آن ها بر امام رضا (علیه السلام) ذکر شده است. در منابع رجالی، اتصاف به وقف موجب جرح شخصیت ها می شود و در برخی موارد، بررسی زمان صدور احادیث، قبل یا بعد از دوران استقامت، به عنوان ملاک سنجش قرار می گیرد.

دسته دیگری از امامیه در واکنش به درگذشت امام کاظم (علیه السلام) تا پایان عمر در تردید و شک باقی ماندند و در دوگانه واقفه - قاطعه قرار نگرفتند (مفید، ۱۴۱۶ ق، ج ۲: ۲۲۳). روایات معدودی از بازگشت برخی امامیه از امامت امام رضا (علیه السلام) و گرایش به انگاره وقف در جریان خروج ابی السرایا (۱۹۹ ق) و همراهی احمد فرزند امام موسی (علیه السلام) با او (طوسی، ۱۴۲۷ ق: ۳۹۴-۳۹۵) حکایت دارد که نشان دهنده عدم شکل گیری انگاره های امامت در برخی از طیف های جامعه امامیه (طیف متوسطین یا ضعفای امامیه) است.

۴-۵. نقد انگاره «خیانت وکلا»

منابع متقدم امامیه، شکل گیری واقفه را در چهارچوب انگاره «خیانت وکلا» تحلیل کرده اند (ابن بابویه، ۱۴۰۴ ق: ۷۵؛ طوسی، ۱۳۹۷: ۱۵۲)، که این دیدگاه در منابع متأخر نیز بازتاب یافته است (شانه چی، ۱۳۸۴: ۵۳؛ دل افکار و همکاران، ۱۳۹۷: ۲۸۰؛ صفری فروشانی، ۱۳۹۱: ۸۲؛ مظفری، ۱۳۸۹: ۱۷۴). چالش های پیرامون این موضوع موجب طرح بحث «عدالة الوکیل» در منابع رجالی شده است (حبیب الناصری، ۱۸۸).

طبرسی در اعلام الوری بیان می کند: «همه اصحاب ابی الحسن کاظم (علیه السلام) اجماع بر نص

۱. ابن الوشا از رجال برجسته امامی (کلینی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۳۴۱) پس از تجربه وقف در دوره حضور امام رضا (علیه السلام) در مرو (۲۰۰-۲۰۳ ق) با تحقیق به امامت امام رضا (علیه السلام) می گرایند.

۲. عبارت «إنا رؤینا ما را روایت رسیده است».. در برخی گزاره های تقابلی واقفه - قطعیه توسط برخی رجال واقفه آمده که با تکیه بر روایات پدران امام رضا (علیه السلام) در برابر امامت ایشان مقاومت می کردند (طوسی، ۱۴۲۷ ق: ۳۸۸).

امامت امام رضا (علیه السلام) دارند، جز تعداد محدودی از واقفه که به دلیل طمع اقتصادی، انکار نص نمودند» (۱۴۱۷ق، ج ۲: ۴۳). بهبودی (۱۳۷۱) ضمن نقد سندی و محتوایی اخبار «خیانت وکلا»، علت عمده وقف را شبهات مذهبی می‌داند. ائمه (علیهم السلام) با نظارت بر امامیه، راهبردهایی برای خروج از مشکلات و هویت‌یابی مستقلانه به‌ویژه در مرزبندی با دیگر جریان‌ها، ارائه می‌دادند (طوسی، ۱۴۲۷ق: ۲۷۷، ۲۰۷، ۴۰۷، ۳۴۱). در زمینه مناظره با جریان‌های بیرونی، آداب خاصی آموزش داده می‌شد (همان: ۱۶۷) و تنها اصحابی مجاز به مناظره بودند که توانمندی‌های لازم را داشتند (همان: ۱۶۴).

در گزینش وکلا، رعایت معیارهای شایسته‌سالارانه تأکید شده و گزارش‌ها از برخورد شدید حاکمیت با وکلا بر سختی مسئولیت وکالت دلالت دارد (طوسی، ۱۴۲۷ق: ۵۰۰). به‌رغم توصیف برخی وکلا به جحد در برابر امامت امام رضا (علیه السلام) (ابن بابویه، ۱۴۲۷ق: ۳۲)، انگاره «خیانت وکلا» در توصیف وقف و افتراق واقفه به‌تنهایی کافی نبوده و ملاحظه انگاره‌های امامیه در جست‌وجو از «امام‌جانشین» و سیره ائمه (علیهم السلام) در نظارت بر اصحاب، این انگاره را تضعیف می‌کند.

۵. عوامل تشدید انگاره‌های واقفی

۵-۱. سیره متمایز امام رضا (علیه السلام)

شیعیان امامیه که به پیروی از اصل «تقیه» شهرت داشتند، غالباً انتظار رفتاری آشکار و غیرتقیه‌آمیز از ائمه (علیهم السلام) نداشتند. به همین دلیل، برخی از آنان اظهار صریح امام رضا (علیه السلام) درباره وفات امام کاظم (علیه السلام) را حمل بر تقیه می‌کردند (ابن بابویه، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۲۳۱). این اظهار آشکار امامت، ضمن ایجاد نگرانی درباره امنیت امام رضا (علیه السلام) در میان برخی از خواص امامیه (کلینی، ۱۳۹۱ق، ج ۱: ۴۷۶)، زمینه را برای اعتراضات و تأویل‌های واقفیه در تشکیک نسبت به امامت ایشان فراهم ساخت. در این راستا، انتقاداتی از سوی واقفیه مطرح شد:

«(علی بن ابی‌حمزه): به‌راستی چیزی را اظهار نمودی که احدی از پدران آن را اظهار ننموده ...» (طوسی، ۱۴۲۷ق: ۳۸۸)؛ «... (ابوسعید المکاری): در خانه خود را باز کردی و در مقابل مردم نشست و برای آنان فتوا می‌دهی، ولی پدیرت این کار را نکرد!» (همان)

امام رضا (علیه السلام) در پاسخ، دلیل این رویکرد را حفظ انسجام امامیه و جلوگیری از سیطره دشمنان بر امور معرفی کرد (طوسی، ۱۴۲۷: ۳۸۷) و با استناد به علم غیبی، اطمینان داد که از سوی

هارون خطری متوجه ایشان نخواهد شد (مفید، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۲۵۵). این دوره تا پیش از مرگ هارون (۱۹۳ق) آزمونی مهم برای جامعه امامیه محسوب می شد و سبب پافشاری واقفیه تأویل گرا بر انگاره های خود شد.

سیره امام رضا (علیه السلام) که در ظاهر با تقیه ائمه پیشین به ویژه امام کاظم (علیه السلام) متفاوت به نظر می رسید، انگاره «تشکیل حکومت» توسط امام کاظم (علیه السلام) را که متأخران آن را مطرح کرده اند، تضعیف می کند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۹).

۵-۲. غسل امام کاظم (علیه السلام)

حضور نداشتن فرزندان امام کاظم (علیه السلام) در محل وفات ایشان، چالشی در میان امامیه پیرامون مسئله غسل امام ایجاد کرد. بر اساس سیره متداول و برخی روایات^۱ این تصور در میان امامیه رواج داشت که غسل هر امام باید توسط امام بعدی انجام شود و این امر گاه به عنوان نشانه ای از امامت تلقی می گردید (کلینی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۳۷۲). تأکید بر این ویژگی به یکی از ارکان هویتی واقفیه در برابر سایر امامیه بدل شد: «... (إِنَّهُمْ) يَحَاجُّونَا يَقُولُونَ: إِنَّ الْإِمَامَ لَا يَغْسَلُهُ إِلَّا الْإِمَامُ» (همان).

این موضوع به بحث های گسترده ای در حوزه های علم رجال و کلام منجر شد. حبیب الناصری (۱۴۰۹ق: ۹۷) روایت «الْإِمَامُ لَا يَغْسَلُهُ إِلَّا الْإِمَامُ» را از جعلیات واقفیه دانسته است. سیدمرتضی نیز ضمن نفی غسل امام کاظم (علیه السلام) توسط امام رضا (علیه السلام) اظهار می کند که اگر این امر رخ داده بود، باید توسط دیگران مشاهده می شد (همان: ۹۹). در مقابل، روایات وارد شده از امام رضا (علیه السلام) به امکان غسل امام توسط خود ایشان یا ملائکه اشاره دارد (کلینی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۳۷۲).

واقفیه با تکیه بر این انگاره و تأکید بر حضور نداشتن امام رضا (علیه السلام) در بغداد از این موضوع برای تثبیت مواضع خود و ایجاد شک در امامت امام رضا (علیه السلام) بهره بردند (ابن بابویه، ۱۴۲۷ق، ج ۱: ۹۷). این تلاش های تأویلی در راستای گسست از امامیه و مشروعیت بخشی به ادعاهای واقفیه قابل ارزیابی است.

۱. «(محمد بن حسن الشمون) از امام کاظم (علیه السلام): هر کس بگوید، من را غسل کرده و... او را تکذیب و بگو زنده است» (نجاشی، ۱۴۳۱ق: ۳۲۰).

۵-۳: فقدان فرزند پسر برای امام رضا (علیه السلام)

وجود فرزند پسر برای امامان، در میان امامیه یک انگاره پذیرفته شده و متداول بود (طوسی، ۱۴۲۷ق: ۳۸۵) و وضعیت امام رضا (علیه السلام) در آغاز امامت ایشان در تقابل با این انگاره تلقی می شد. آغاز امامت امام رضا (علیه السلام) در ۳۵ سالگی (۱۸۳ق) بدون داشتن فرزند پسر، علاوه بر ایجاد تردیدهایی در میان برخی از بزرگان امامیه^۱، بهانه‌ای برای واقفیه تأویل گرا فراهم ساخت تا با تأکید بر انگاره «عقیم بودن» امام رضا (علیه السلام)، به تضعیف امامت ایشان و تثبیت انگاره‌های خود بپردازند (کلینی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۹۶).

حسین بن قیاما، یکی از واقفیه در این زمینه چنین می گوید: «از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده اند که (امام نباید عقیم باشد) و شما سن زیادی دارید؛ اما فرزند پسر ندارید» (ابن بابویه، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۲۲۶). امام رضا (علیه السلام) با وعده ولادت فرزند پسر به این چالش پاسخ دادند (کلینی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۳۰۶). این وعده و تحقق آن، در بازه زمانی ۱۲ ساله (۱۸۳-۱۹۵ق)، آزمونی مهم برای امامیه به شمار می رفت.

۶. نتیجه گیری

۱. کاربست رویکرد تاریخ انگاره‌ای: استفاده از رویکرد تاریخ انگاره‌ای با مفاهیم منقح، می تواند به تحلیل دقیق تر واقعیت های افتراقی و جریان های فرقه ای در تاریخ امامیه کمک کند.

۲. انگاره های آزمونی در عصر امام رضا (علیه السلام): در این دوره، برخی انگاره ها به عنوان مفاهیم آزمونی، رفتارهای مختلف در جامعه امامیه را طبیعی می ساختند و نباید این اختلافات به عنوان دلیل افتراق فرقه ای در نظر گرفته می شد.

۳. توقف در امامت امام کاظم (علیه السلام): توقف برخی از امامیه در پذیرش امام کاظم (علیه السلام) را باید به عنوان انگاره ای آزمونی دانست که در مواردی منجر به تفسیر نادرست از این وضعیت به عنوان افتراق فرقه ای شد.

۴. ابهام در سرنوشت امام کاظم (علیه السلام) و سیره امام رضا (علیه السلام): تنش های چندوجهی انگاره ای ناشی از ابهام در حبس و درگذشت امام کاظم (علیه السلام) و همچنین سیره متفاوت امام رضا (علیه السلام) از جمله عواملی بود که موجب شکل گیری واقفه شد؛ اما تلاش های امام رضا (علیه السلام) به تدریج موجب کاهش این

۱. «ای نصر بن زبیطی: آیا کسی می تواند جرئت کند و بگوید پسر من! در حالی که هنوز متولد نشده است؟» (کلینی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۳۰۶).

اختلافات گردید.

۵. **مقاومت انگاره‌محور در برابر امامت امام رضا (علیه السلام):** گروهی اندک از امامیه با تکیه بر انگاره‌های پیشین و تثبیت‌شده در سنت امامیه، امامت امام رضا (علیه السلام) را نپذیرفتند و در نتیجه، جریان واقعه را پایه‌گذاری کردند.

۶. **اشتراکات و تفاوت‌های انگاره‌ای واقعه:** واقعه در بسیاری از انگاره‌ها با دیگر امامیه اشتراک داشتند؛ اما در انگاره‌های «غیبت» و «قائمیت» به تحلیل دقیق‌تری برای درک تفاوت‌ها و شباهت‌ها وجود نیاز دارد.

۷. **تحول انگاره دوازده امامی:** انگاره دوازده امامی تا زمان امام رضا (علیه السلام) به‌طور گسترده پذیرفته نشده بود. برخی پژوهشگران این انگاره‌ها را پسینی دانسته‌اند. علاوه بر این، انگاره‌های «خیانت و کلا» و «تشکیل حکومت» توسط امام کاظم (علیه السلام) نیازمند بازنگری و تحلیل مجدد است.

منابع و مأخذ

- ابن بابویه، علی بن الحسین. (۱۴۰۴ق). *الامامة والتبصرة*. قم: مدرسة الامام المهدي.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۴). *التوحيد*. تهران: ارمغان طوبی.
- _____. (۱۳۷۲). *عیون اخبار الرضا*. مترجم: علی اکبر غفاری. تهران: نشر صدوق.
- _____. (۱۳۹۵ق). *کمال الدین وتمام النعمة*. تهران: اسلامیه.
- الهی زاده، محمد حسن. (۱۳۸۵). *جنبش حسنیان*. قم: شیعه شناسی.
- برقی، ابوجعفر. (۱۴۳۰ق). *رجال البرقی*. قم: موسسه امام صادق (علیه السلام).
- بهبودی، محمدباقر. (۱۳۷۰). «علم رجال و مساله توثیق». *کیهان فرهنگی*. سال هشتم. شماره ۸۰. صص ۲۸-۳۰.
- _____. (۱۳۷۱). «تحقیقی درباره مذهب وقف و بررسی تاریخ واقفیه». *مدرس علوم انسانی*. سال اول. شماره ۵ و ۷. پاییز و زمستان ۱۳۷۰ و بهار ۱۳۷۱. صص ۴۹-۶۶.
- بیوکارا، م. علی. (۱۳۸۲). «دو دستگی در شیعیان امام کاظم (علیه السلام) و پیدایش فرقه واقفه». ترجمه وحید صفری. *علوم حدیث*. سال هشتم. شماره ۳۰. صص ۱۶۴-۱۹۵.
- پاکتچی، احمد. (۱۳۸۸). *تاریخ تفسیر*. تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
- _____. (۱۳۸۸). *تاریخ حدیث*. تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
- _____. (۱۳۸۹). *روش تحقیق با تکیه بر حوزه علوم قرآن و حدیث*. تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
- دل افکار، علیرضا؛ صادقی، سیدجعفر. (۱۳۹۷). «رد پای رجال واقفی در وضع روایات مهدوی». *حدیث پژوهی*. سال دهم. شماره بیستم. صص ۲۷۵-۳۱۰.
- ذاکری، محمدتقی؛ صفری فروشانی، نعمت الله. (۱۳۹۶). «بررسی مباحثات واقفیه با امامیه در روایات: مطالعه موردی عبدالکریم بن عمرو خثعمی». *پژوهش نامه امامیه*. سال سوم. شماره پنجم. صص ۵-۲۶.
- جعفریان، رسول. (۱۳۷۷). *تاریخ تحول دولت و خلافت: از برآمدن اسلام تا برافتادن سفیانیان*. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.
- حامی، محبوبه. (۱۳۹۹). *تطور گفتمان مهدویت در قرون نخستین اسلامی*. تهران: نگاه معاصر.
- حبیب الناصری، ریاض محمد. (۱۴۰۹ق). *الواقفیه، دراسة تحليلية*. مشهد: المؤتمر العالمي للامام الرضا (علیه السلام). حسین، جاسم. (۱۳۸۵). *تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم (علیه السلام)*. ترجمه محمدتقی آیت اللهی. تهران: امیرکبیر.
- حسین زاده شانه چی، حسن. (۱۳۸۴). «واقفیه». *تاریخ اسلام*. سال ششم. شماره ۲۳. صص ۴۹-۷۸.
- خانی، حامد. (۱۳۹۶). *قرآن پژوهی و تاریخ انگاره ها*. (مجموعه مقالات). تهران: انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی.
- رجبی دوانی، محمدحسین. (۱۳۹۷). *کوفه و نقش آن در قرون نخستین اسلامی*. تهران: دانشگاه

جامع امام حسین (علیه السلام).

- زارع مهرجردی، محمد داود؛ مفید، عباس. (۱۴۰۴). «واکاوی اصالت احادیث ائمه اثنی عشر (علیهم السلام) در گزارش های واقفی». **حدیث اهل بیت (علیهم السلام)**. سال اول. شماره دوم. صص ۹۱-۱۲۲.
- سیحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۲۷ق). **بحوث فی الملل والنحل**. قم: موسسه الامام الصادق (علیه السلام).
- سیحانی، محمدتقی. (۱۳۸۷). «از تاریخ تا اندیشه». **خردنامه همشهری**. شماره ۲۸.
- شهرستانی، محمد. (بی تا). **الملل والنحل**. قاهره: مکتبه الانجلو المصریه.
- صابری، حسین. (۱۳۸۳). **تاریخ فرق اسلامی**. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت).
- صابری، هادی. (۱۳۹۹). «نگرشی نوبه واقفه اصحاب امام کاظم (علیه السلام) در رجال طوسی». **پژوهش های رجالی**. سال سوم. شماره ۳. صص ۷۷-۱۰۴.
- صدیقی، غلامحسین. (۱۳۷۲). **جنبش های دینی ایرانیان**. تهران: انتشارات پاژنگ.
- صفری فروشانی، نعمت الله، بختیاری، زهرا. (۱۳۹۱). «امام رضا و فرقه واقفیه». **پژوهش های تاریخی**. سال چهارم. شماره دوم. صص ۷۹-۹۸.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۷ق). **إعلام الوری بأعلام الهدی**. قم: موسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
- طقوش، محمدسهیل. (۱۳۹۲). **دولت امویان**. مترجم: حجت الله جودکی. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- طوسی، محمدبن حسن. (۱۴۲۷ق). **اختیار معرفة الرجال**. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- _____. (۱۳۹۷). **کتاب غیبت**. ترجمه و تحقیق: مجتبی عزیزی. قم: کتاب جمکران.
- عبد الحمید، عرفان. (۱۹۶۷م). **دراسات فی الفرق والعقائد الاسلامیه**. بغداد: مطبعة الارشاد.
- عسگری، سید مرتضی. (۱۴۱۲ق). **معالم المدرستین**. تهران: البعثة.
- فرامرزی قراملکی، احد؛ ناسخیان، علی اکبر. (۱۳۹۸). **قدرت انگاره**. قم: نشر مجنون.
- فیرحی، داود. (۱۳۹۵). **تاریخ تحول دولت در اسلام**. قم: دانشگاه مفید.
- القاضی، وداد. (۱۳۹۵). **کیسانیه؛ تاریخ، ادبیات**. مترجم: احسان موسوی خلخالی. تهران: کتاب رایزن.
- الکاتب، احمد. (۱۹۹۸م). **تطور الفكر السیاسی الشیعی من الشوری الی ولایة الفقیه**. بیروت: دارالحدید.
- کلینی، محمد. (۱۳۹۱). **اصول کافی**. ترجمه: محمدرضا انصاری محلاتی. قم: انتشارات هجرت.
- _____. (۱۴۰۷ق). **الکافی**. تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- گرامی، هادی. (۱۳۹۶). **تاریخ نگاری انگاره ای و اندیشه ای**. تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
- _____. (۱۳۹۶). **نخستین اندیشه های حدیثی شیعه**. تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
- _____. (۱۳۹۷). **رویکردهای نوین در حدیث پژوهی**. تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
- گرامی، هادی؛ طاوسی مسرور، سعید. (۱۴۰۱). **مطالعات تاریخی در فرهنگ و جامعه اسلامی**. تهران: دانشگاه بین المللی اهل بیت (علیهم السلام).

- گلدزیهر، ایگناس. (۱۳۵۷). *درس‌هایی درباره اسلام*. ترجمه: علی نقی موسوی. تهران: انتشارات کمانگیر.
- لالانی، ارزینا. (۱۳۸۱). *نخستین اندیشه‌های شیعی: تعلیم امام محمدباقر (علیه السلام)*. مترجم: فریدون بدره‌ای. تهران: فروزان روز.
- مادلونگ، ولیفرد. (۱۳۸۱). *فرقه‌های اسلامی*. ترجمه: ابوالقاسم سری. تهران: انتشارات اساطیر.
- مدرسی طباطبایی. (۱۳۷۴). *مکتب در فرایند تکامل*. ترجمه هاشم ایزدپناه. ایالات متحده آمریکا- نیوجرسی: موسسه انتشاراتی داروین.
- محمدجعفری، سید حسین. (۱۳۸۶). *تشیع در مسیر تاریخ*. مترجم: محمدتقی آیت اللهی. تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
- مشکور، محمدجواد. (۱۳۷۵). *فرهنگ فرق اسلامی*. مشهد: آستان قدس رضوی.
- مظفری، محمدحیدر. (۱۳۸۹). «مهدویت در واقفه و موضع‌گیری امام رضا (علیه السلام)». *انتظار موعود*. سال دهم. شماره ۳۳. صص ۱۶۱-۱۸۶.
- معرفت، مهدی. (۱۳۹۹). *مهدویت‌نگاری در سده‌های نخستین*. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- معروف الحسنی، هاشم. (۱۳۷۹). *جنبش‌های شیعی در تاریخ اسلام*. ترجمه محمد صادق عارف. مشهد: آستان قدس رضوی.
- مفید، محمد بن نعمان. (۱۴۱۶). *الارشاد فی معرفة الحجج علی العباد*. بیروت: آل البيت (علیهم السلام) لأحیاء التراث.
- ملبویی، محمدکاظم. (۱۳۹۱). *سازمان وکالت امامیه و سازمان دعوت امامیه*. قم: نشر معارف.
- ملک مکان، حمید؛ جوان آراسته، امیر؛ سلطانی، مصطفی. (۱۳۸۹). *تشیع در عراق در دو قرن نخستین*. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- موسوی‌نیا، سعیده سادات؛ طباطبائی، سیدکاظم؛ جلالی، مهدی. (۱۳۹۸). «بررسی انگاره‌های واقفی در روایات غیبت». *مشرق موعود*. سال سیزدهم. شماره ۵۰. صص ۹۹-۱۱۷.
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۳۱ق). *رجال النجاشی*. بیروت: شركة الأعلمی للمطبوعات.
- نوبختی، حسن بن موسی. (بی‌تا). *فرق الشیعة*. بیروت: دار الأضواء.
- هالم، هاینس. (۱۳۸۵). *تشیع*. ترجمه محمد تقی اکبری. تهران: نشر ادیان.

References

- Ibn Babawayh Qomi, Ali ibn al-Husayn. Al-Imamah wa al-Tabşirah, Madrasat al-Imam al-Mahdi, Qom, 1984. [in Arabic].
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali. Al-Tawhîd, Armaghan-e-Tooba, Tehran, 2005. [in Persian].
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali. Uyûn Akhbâr al-Riḍâ, Translated by Ali Akbar Ghafari, Sadoogh Publications, Tehran, 1993. [in Persian].

- Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali. *Kamal al-Din wa Tamam al-Ni'mah*, Islamiya, Tehran, 1975. [in Arabic].
- Al-Qadi, Widad. *Kaysaniyya: History and Literature*, Translated by Ehsan Mosavi Khalkhali, Ketab-e Rayzan, Tehran, 2016. [in Persian].
- Al-Katib, Ahmad. *The Development of Shi'a Political Thought: From Shura to Guardianship of the Jurist*, Dar al-Hadid, Beirut, 1998. [in Arabic].
- Elhizadeh, Mohammad Hasan. *The Hasani Movement*, Shi'ism Studies, Qom, 2006. [in Persian].
- Barqi, Abu Ja'far. *Rijal al-Barqi – Tabaqat*, Imam Sadiq Institute, Qom, 2009. [in Arabic].
- Behbudi, Mohammad Baqer. "A Study on the Sect of Waqifiyya and the History of Its Development", *Journal of Humanities Faculty*, Vol. 1, No. 1, Fall and Winter, 1992, pp. 49–66. [in Persian].
- Behbudi, Mohammad Baqer. "Ilm al-Rijal and the Issue of Authentication", *Kayhan-e-Farhangi*, Vol. 8, No. 80, February 1991, pp. 28–30. [in Persian].
- Bioukara, M. Ali; Safari, Vahid. "The Division among the Followers of Imam Musa al-Kazim (a) and the Emergence of the Waqifiyya Sect", *Hadith Sciences*, Vol. 8, No. 30, Winter 2003, pp. 164–195. [in Persian].
- Pakatchi, Ahmad. *History of Tafsir*, Imam Sadiq University, Tehran, 2009. [in Persian].
- Pakatchi, Ahmad. *History of Hadith*, Imam Sadiq University, Tehran, 2009. [in Persian].
- Pakatchi, Ahmad. *Research Methodology with Focus on Qur'anic and Hadith Studies*, Imam Sadiq University, Tehran, 2010. [in Persian].
- Delafkar, Alireza; Sadeqi, Jafar. "The Trace of Waqifi Narrators in Fabricating Mahdist Narrations", *Hadith Research Journal*, Vol. 10, No. 20, Fall and Winter 2011, pp. 275–310. [in Persian].
- Zakeri, Mohammad Taqi; Safari Foroushani, Ne'matollah. "A Study of Debates between Waqifiyya and Imamiyya in Narrations: The Case of Abd al-Karim ibn Amr al-Khath'ami", *Imamiya Research Journal*, Vol. 3, No. 5, Spring and Summer 2017, pp. 5–26. [in Persian].
- Jafarian, Rasoul. *The Evolution of the State and Caliphate: From the Rise of Islam to the Fall of the Sufyanids*, Center for Islamic Studies and Research, Qom, 1998. [in Persian].
- Hami, Mahbubeh. *The Evolution of Mahdism Discourse in Early Islamic Centuries*, Negah-e Mo'aser, Tehran, 2020. [in Persian].
- Habib al-Naseri, Riyadh Mohammad. *Al-Waqifiyyah: An Analytical Study*, International Conference on Imam al-Rida (a), Mashhad, 1989. [in Arabic].
- Hussein, Jasem. *The Occultation of the Twelfth Imam: A Historical Study*, Translated by Mohammad Taqi Ayatollahi, Amir Kabir Publications, Tehran, 2006. [in Persian].
- Hoseinzadeh Shانهchi, Hassan. "Al-Waqifiyyah", *Islamic History Quarterly*, Vol. 6, No. 23, Fall 2005, pp. 49–78. [in Persian].
- Khani, Hamed. *Qur'anic Studies and Historical Conceptions (Collection of Articles)*, Islamic Azad University Press, Tehran, 2017. [in Persian].
- Rajabi Davani, Mohammad Hossein. *Kufa and Its Role in Early Islamic Centuries*, Imam Hossein Comprehensive University, Tehran, 2018. [in Persian].
- Subhani Tabrizi, Jafar. *Buhuth fi al-Milal wa al-Nihal*, Imam Sadiq Institute, Qom, 2006. [in Arabic].

- Subhani, Mohammad Taqi. "From History to Thought", Kheradnameh (Hamshahri), No. 28, 2008. [in Persian].
- Shahristani, Mohammad. Kitab al-Milal wa al-Nihal, Maktabat al-Anglo al-Misriya, Cairo, [n.d.]. [in Arabic].
- Saberi, Hossein. History of Islamic Sects, Organization for Research and Writing of Humanities Books, Tehran, 2004. [in Persian].
- Sedighi, Gholamhossein. Religious Movements of Iranians, Pazhang Publications, Tehran, 1993. [in Persian].
- Saberi, Hadi. "A New Perspective on the Waqifiyya Companions of Imam Kazim (a) in al-Tusi's Rijal", Rijali Studies, Vol. 3, No. 3, Fall 2020, pp. 77–104. [in Persian].
- Safari Foroushani, Ne'matollah; Bakhtiari, Zahra. "Imam al-Rida (a) and the Waqifiyya Sect", Historical Studies, Vol. 4, No. 2, Summer 2012, pp. 79–98. [in Persian].
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan. l'lam al-Wara bi A'lam al-Huda, Al al-Bayt Institute for Reviving Heritage, Qom, 1996. [in Arabic].
- Taqoosh, Mohammad Suhail. The Umayyad State, Translated by Joudaki, Hojjatollah, Research Institute of Seminary and University, Qom, 2013. [in Persian].
- Tusi, Mohammad ibn Hasan. Ikhtiyar Ma'rifat al-Rijal, Islamic Publishing Institute, Qom, 2006. [in Arabic].
- Tusi, Mohammad. Kitab al-Ghaybah, Translated by Azizi, Mojtaba, Jamkaran Publications, Qom, 2018. [in Persian].
- Abdulhamid, Irfan. Studies in Islamic Sects and Beliefs, Al-Irshad Press, Baghdad, 1967. [in Arabic].
- 36- Asgari, Sayyed Murtaza. Ma'alim al-Madrasatayn, Al-Ba'thah Publications, Tehran, 1991. [in Arabic].
- Firoozi (Fayyazi), Davood. The Historical Evolution of the Islamic State, Mofid University, Qom, 2016. [in Persian].
- 38-al-Qadi, Widad. The Kaysanites: History and Literature, Translated by Mosavi Khalkhali, Ehsan, Ketab-e Rayzan, Tehran, 2016. [in Persian].
- Gharamaleki, Faramarz; Nasekhian, Ali Akbar. The Power Paradigm, Majnoon Publications, Qom, 2019. [in Persian].
- al-Katib, Ahmad. The Evolution of Shiite Political Thought: From Shura to Guardianship of the Jurist, Dar al-Hadid, Beirut, 1998. [in Arabic].
- Kulayni, Mohammad. Usul al-Kafi, Translated by Ansari Mahalati, Mohammad Reza, Hejrat Publications, Qom, 2012. [in Persian].
- Kulayni, Mohammad. Al-Kafi, Edited and Annotated by Ali Akbar al-Ghaffari, Dar al-Kutub al-Islamiyyah, Tehran, 1986. [in Arabic].
- Gerami, Hadi. Ideological and Interpretive Historiography, Imam Sadiq University, Tehran, 2017. [in Persian].
- Gerami, Hadi. New Approaches in Hadith Studies, Imam Sadiq University, Tehran, 2018. [in Persian].
- Gerami, Hadi; Tavousi Masroor, Saeed. Historical Studies in Islamic Culture and Society, Al al-

- Bayt International University, Tehran, 2023. [in Persian].
- Gerami, Hadi. Early Shiite Hadith Thought, Imam Sadiq University, Tehran, 2017. [in Persian].
- Goldziher, Ignaz. Lectures on Islam, Translated by Mousavi, Ali Naqi, Kamangir Publications, Tehran, 1978. [in Persian].
- Lalani, Arzina. Early Shi'i Thought: The Teachings of Imam Muhammad al-Baqir, Translated by Badraei, Fereydoun, Forouzanrooz Publications, Tehran, 2002. [in Persian].
- Madelung, Wilferd. Islamic Sects, Translated by Sari, Abolghasem, Asatir Publications, Tehran, 2002. [in Persian].
- Madresi Tabatabaei. The School in the Process of Evolution, Translated by Izadpanah, Hashem, Darwin Publishing, New Jersey, USA, 1995. [in Persian].
- Mohammad Jafari, Hossein. Shi'ism Through History, Translated by Ayatollahi, Mohammad Taqi, Islamic Culture Publishing, Tehran, 2007. [in Persian].
- Mashkoor, Mohammad Javad. The Culture of Islamic Sects, Aṣṭan Quds Razavi, Mashhad, 1996. [in Persian].
- Mozafari, Mohammad Heydar. "Mahdism among the Waqifis and Imam Reza's (AS) Position," Year 10, Issue 33, Fall and Winter, 2010, pp. 161–186. [in Persian].
- Ma'refat, Mehdi. Mahdism Writings in the Early Centuries, University of Religions and Denominations Press, Tehran, 2020. [in Persian].
- Ma'ruf al-Hassani, Hashem. Shiite Movements in Islamic History, Translated by Aref, Mohammad Sadeq, Aṣṭan Quds Razavi, Mashhad, 2000. [in Persian].
- Mofid, Mohammad ibn Nu'man. Al-Irshad fi Ma'rifat Hujaj Allah 'ala al-'Ibad, Al al-Bayt Institute for Reviving Heritage, Beirut, 1995. [in Arabic].
- Malboobi, Mohammad Kazem. The Imami Wakala Organization and the Imami Da'wa Network, Ma'aref Publications, Qom, 2012. [in Persian].
- Malek Makān, Hamid; Javan Arašteḥ, Amir; Soltani, Moṣṭafa. Shi'ism in Iraq During the First Two Centuries, University of Religions and Denominations, Qom, 2010. [in Persian].
- Mousavi, Saeideh Sadat; Tabatabaei, Seyed Kazem; Jalali, Mehdi. "A Study of Waqifi Perspectives in the Narrations of Occultation", Mashregh-e Mou'oud, Vol. 13, No. 50, Summer 2020, pp. 99–117. [in Persian].
- Najashi, Ahmad ibn Ali. Rijal al-Najashi, Al-A'lami Publications, Beirut, 2009. [in Arabic].
- Nowbakhti, Hasan ibn Musa. Firq al-Shi'a, Dar al-Adwa', Beirut, [n.d.]. [in Arabic] -Halm, Heinz. Shi'ism, Translated by Akbari, Mohammad Taqi, Religions Publishing, Tehran, 2006. [in Persian].
- Halm, Heinz. Shi'ism, Translated by Akbari, Mohammad Taqi, Religions Publishing, Tehran, 2006. [in Persian].



A Textual Analysis of the Lexical and Cohesive Structure of Imam Riḍā's (as) Tawḥīd Sermon: A Halliday and Hasan Cohesion Theory Perspective

Fatemeh Molayem ¹

1. Assistant Professor of Department of Arabic, Women Branch, Imam Sadiq University, Tehran, Iran: f.molaym@isu.ac.ir

Article Info	Abstract
Article Type: Research Article	Cohesion is a fundamental concept in linguistics that examines the factors of connectivity and relationships between sentence components, inter-sentential relations, and the overall text structure. This term, introduced by functional linguists in the field of discourse analysis, comprehensively studies the role of cohesive components in text formation and organization. Imam Reza's (PBUH) monotheistic sermon is a religious text with profound monotheistic content and literary richness, in which the Imam (PBUH) has artfully and intelligently utilized cohesive elements to create a coherent and systematic structure. This research, using a descriptive-analytical method and based on Halliday and Ruqaiya Hasan's textual cohesion theory, meticulously examines the conjunctive and lexical cohesion factors of this sermon. The present study, while analyzing conjunctive, lexical, and rhetorical cohesive components, systematically examines the interdiscursive relations and the role of these elements in the sermon's structure and the transmission of philosophical concepts. The research findings indicate that among the conjunctive elements, the additive conjunction "and" has the highest frequency in the text, and at the lexical level, the Imam (PBUH) has artistically employed various lexical cohesion elements such as antonymy, opposition, and semantic fields. These lexical elements, formed based on syntagmatic relations in the speech chain, have played a more prominent and influential role in creating textual cohesion. The results of this research clearly demonstrate that using Halliday and Hasan's cohesion theory, while identifying cohesive elements in religious texts, one can scientifically and methodically explain how these elements influence text formation and the clear, unambiguous transmission of profound philosophical and religious concepts.
Article History:	
Received: December 27, 2024	
In Revised Form: March 12, 2025	
Accepted: March 25, 2025	
Published Online: August 03, 2026	
Keywords:	Imam Reza, Tohidiyeh Sermon, Halliday and Hasan's Theory, Textual Cohesion, Lexical Cohesion, Conjunctive Elements.

Cite this The Author (s): Molayem, F (2026). A Textual Analysis of the Lexical and Cohesive Structure of Imam Riḍā's (as) Tawḥīd Sermon: A Halliday and Hasan Cohesion Theory Perspective: Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 14, Issue 2, Summer 2026, Serial Number 54 – (125- 155)-

[DOI:10.22034/farzv.2025.496166.2061](https://doi.org/10.22034/farzv.2025.496166.2061)



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

Introduction

Imam Reza's monotheistic sermon encompasses deep content and literary and discursive richness in the philosophy of monotheism, which the Imam has endowed with a coherent and systematic structure through complex linguistic mechanisms and intelligent utilization of cohesive elements and convincing rational arguments. This sermon was delivered at the assembly of Ma'mun, prior to the issue of Imam Reza's succession, in early 201 AH at the request of Ma'mun's supporters who intended to test and question the Imam's scholarly status. It is a sermon that, to this day, has not been matched in precision, elegance, and detail in explaining the truth of monotheistic knowledge.

The Imam, with precise understanding of his audience and oratory standards, and awareness of the subject's requirements, textual context, and situation, organizes all sermon passages as a unified and coherent whole. The Imam's guiding role combined with his compassion and his awareness of the requirements of rhetoric, which pays significant attention to stirring emotions for persuasion, prevents him from using any words of reproach or condemnation toward the audience in this sermon, despite his awareness of the malicious intentions of those who invited him for this impromptu speech. This has preserved the sermon from dispersion and fragmentation.

The utterances, despite the density of vocabulary and the conciseness of phrases, convey the sermon's deep content mostly through the repeated use of nominal sentences that indicate the permanence of something for something else, appropriate to the subject's purpose, namely the permanence of God's attributes. Conjunctive cohesion in the sermon operates through four main mechanisms: additive, adversative, causal, and temporal. The additive conjunction "and" appears with the highest frequency, functioning both at intra-sentential and inter-sentential levels to connect utterances of varying scopes. This predominance of additive conjunction aligns with the sermon's descriptive nature, allowing theological propositions to be linked without imposing rigid logical sequences. Adversative conjunction is mainly used to negate possible misconceptions about divine attributes, creating cohesion through systematic rejection of opposing viewpoints. Causal and causative conjunctions, including "fa" and the causative "lam," establish logical relationships between propositions and strengthen the sermon's argumentative structure. Temporal conjunctions occur less frequently, reflecting the sermon's focus on eternal theological truths rather than sequential narratives.

Lexical cohesion manifests through various mechanisms, including complete repetition, repetition through synonyms, and collocation. Repetitive patterns

highlight key theological concepts and create rhythmic patterns that aid in memorizing the sermon. The precise selection of vocabulary and their arrangement on the syntagmatic axis and the semantic content they collectively produce in the speech chain have enabled the profound ideas of this sermon to be transmitted to the audience without disruption or ambiguity, despite the density of vocabulary and conciseness of phrases. Collocation, the association of semantically related words, appears through several rhetorical methods: similarity of extremities (*tashabuh al-atraf*), which connects utterances by repeating the final word of one section at the beginning of the next; antithesis (*tibaq*), which places opposing words together to clarify theological concepts through contrast; correspondence (*muqabalah*), which places parallel structures in opposition; and semantic association (*mura'at al-nazir*), which groups words from related semantic domains. Placing contradictory opposites and corresponding phrases against each other has provided a coherent style for the profound meanings of this sermon. At this level, semantic association, correspondence, antithesis, and similarity of extremities have had the greatest impact on the cohesion of utterances.

In the middle and in the final passages, which increase in number and distance between them, the Imam employs more cohesive elements and uses the cohesive elements of antithesis and correspondence to determine referents, so that if the audience does not know the meaning of a word or does not know which referent is intended in words with various referents, the opposing word and contrasting phrases make understanding the meaning easier for them. This leads to creating balance between the complexity of meaning and clarity of compositions. The Imam employs the technique of similarity of extremities so that the return of the final word of the previous utterance at the beginning of the next utterance strengthens their cohesion through creating prominence.

Traditional Arabic rhetorical methods further enhance the sermon's cohesion. *Kamal al-ittisal* (complete connection) creates seamless transitions between semantically unified utterances, while *shibh kamal al-ittisal* (near-complete connection) links utterances through implicit questions and answers. Quranic intertextuality (*iqtibas*) strengthens theological arguments while maintaining cohesion. These elements enrich meaning despite lexical density and brevity. Additionally, phonetic patterns through rhyme and rhythmic structures harmonize speech with meaning, reinforcing utterance cohesion.

Using all these elements, the Imam connects the utterances and passages together and links the beginning of the sermon to the middle passages and then to the end of the sermon, transmitting the message without disruption or ambiguity, despite being deep and complex, to the audience; in such a way that the reader

feels at the end of the sermon that the speaker has well fulfilled his mission in conveying meaning, and the reader himself, by establishing a strong connection with the text, leaves the sermon with complete satisfaction.

The Imam, with precise mastery over the selection of words and linguistic terms and their function in textual cohesion, enters a realm beyond human language and considers the use of some of these words and terms about the essence of God and the introduction of His attributes as inadequate, emphasizing that they cannot be used in introducing the status of monotheism with the same meaning as they are used for creatures. It seems that the Imam is trying to introduce a distinctive expressive style in this field. The scientific presence of these concepts in the Imam's mind is unparalleled among the hadiths and the sermons attributed to the Imams, and it can be claimed that from the criteria that the Imam has presented in the special expressive style about the Creator of existence, one can present a model of expressive style in introducing monotheism.



واکاوی انسجام و پیوستگی واژگانی و پیوندی متن خطبه توحیدیه امام رضا (علیه السلام) با تاکید بر نظریه انسجام متن هالیدی و رقیه حسن

فاطمه ملایم^۱

f.molaym@isu.ac.ir

۱. دانشیار گروه عربی، پردیس خواهران، دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، تهران، ایران:

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت:	انسجام، مفهومی بنیادین در زبان شناسی است که به بررسی عوامل پیوستگی و ارتباط میان اجزای جمله، روابط بین جمله ای و ساختار کلی متن می پردازد. این اصطلاح که توسط زبان شناسان نقش گرا در حوزه تحلیل گفتمان مطرح شده است، نقش مؤلفه های انسجام بخش را در شکل گیری و سازمان دهی متن به صورت عمیق و همه جانبه مطالعه می کند. خطبه توحیدیه امام رضا (علیه السلام)، متنی دینی با محتوای عمیق توحیدی و غنای ادبی است که امام (علیه السلام) با بهره گیری هنرمندانه و هوشمندانه از عناصر انسجام بخش، ساختاری منسجم و نظام مند به آن بخشیده اند. این پژوهش بر پایه نظریه انسجام متن هالیدی و رقیه حسن، به بررسی دقیق و موشکافانه عوامل انسجام پیوندی و واژگانی این خطبه پرداخته است. پژوهش حاضر به روش توصیفی تحلیلی ضمن تحلیل مؤلفه های انسجام بخش پیوندی، واژگانی و بلاغی، روابط بین گفتمانی و نقش این عناصر را در ساختار خطبه و انتقال مفاهیم فلسفی به طور جامع و نظام مند بررسی کرده است. یافته های پژوهش نشان می دهد در میان عناصر پیوندی، حرف ربط افزایشی «واو» بیشترین کاربرد و فراوانی را در متن داشته و در سطح واژگانی، امام (علیه السلام) از عناصر متعدد و متنوع انسجام واژگانی مانند تضاد، مقابله و مراعات النظر به شکلی هنرمندانه بهره برده اند. این عناصر واژگانی که بر اساس روابط همنشینی در زنجیره گفتار شکل گرفته اند، نقش برجسته تر و تأثیرگذارتری در ایجاد انسجام متن داشته اند. نتایج این پژوهش به روشنی آشکار می سازد که با استفاده از نظریه انسجام هالیدی و حسن می توان ضمن شناسایی عناصر انسجام بخش در متون دینی، چگونگی تأثیر این عناصر را در شکل گیری متن و انتقال شفاف و بدون ابهام مفاهیم عمیق فلسفی و دینی به شیوه ای علمی و روشمند تبیین کرد.
تاریخ بازنگری:	
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	
کلیدواژه ها:	امام رضا (علیه السلام)، خطبه توحیدیه، نظریه هالیدی و رقیه حسن، انسجام، واژگانی، پیوندی.

استناد: ملایم، فاطمه: (۱۴۰۵). واکاوی انسجام و پیوستگی واژگانی و پیوندی متن خطبه توحیدیه امام رضا (علیه السلام) با تاکید بر نظریه انسجام متن هالیدی و رقیه حسن. فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۴، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۵، شماره پیاپی ۵۴ - (۱۲۵-۱۵۵).
DOI:10.22034/farz.2025.496166.2061

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



۱. مقدمه

خطبه توحیدیه امام رضا (علیه السلام) حاوی اندیشه بنیادین توحید ناب است که با دلایل مستحکم بر پایه تعقل تنظیم شده است. امام رضا (علیه السلام) پاره گفتارهای این خطبه را به گونه‌ای با عناصر انسجام‌بخش دستوری، پیوندی و واژگانی به یکدیگر پیوند می‌دهد که اجزای آن با عوامل پیوستگی و اتصال اجزای جمله و رابط‌های بین جمله‌ها و متن در جهتی واحد (معرفی مقام توحید)، هماهنگ با هم پیش می‌روند؛ به گونه‌ای که هر عبارتی استدلالی مستحکم برای عبارت قبل می‌شود. امام (علیه السلام) پاره گفتارهای این خطبه را با عناصر انسجام‌بخش دستوری، پیوندی و واژگانی به گونه‌ای به هم پیوند می‌دهد که در حالی که عبارت‌ها هدف‌محورند و می‌توان به تنهایی در جایگاه عبارت مستقل و تمثیل استفاده کرد، با قرار گرفتن در کنار هم، خطبه را به یک قالب واحد منسجم و غیر قابل تفکیک تبدیل می‌کند و معانی فلسفی عمیق را بدون ابهام، به خواننده انتقال می‌دهد. به رغم این قابلیت، این خطبه با رویکردهای نوین زبان‌شناختی، مانند انسجام‌متنی و کارکرد آن بررسی نشده است.

اصطلاح انسجام را اولین بار هالیدی^۱ و رقیه حسن در کتاب (Cohesion in English)، با این پرسش مطرح کردند که چه چیزی از مجموعه جملات بی‌ربط متفاوت، یک متن گفتاری یا نوشتاری می‌سازد. «از دیدگاه آن‌ها، انسجام عامل اصلی شکل‌گیری متن و گفتمان است که به توصیف کلام مرتبط و پیوسته معنی‌دار بزرگ‌تر از جمله و شناخت پیوندهای درونی متن و ارتباط داخلی بین بخش‌های گوناگون و اجزای آن می‌پردازد» (امیری خراسانی و علی‌نژاد، ۱۳۹۴: ۷). عناصر انسجام از نظر این دو زبان‌شناس، شامل عناصر انسجام دستوری، پیوندی و واژگانی است. پیش از آن‌ها، عبدالقاهر جرجانی در قرن پنجم در نظریه نظم خود، متن را ساختاری منسجم معرفی کرده بود. از نظر او کلمات و جمله‌ها و نقش و معنای آن‌ها را نمی‌توان جدا از ساختار جمله بررسی کرد. نظریه انسجام متن هالیدی، به دلیل قاعده‌مند بودن و برخورداری از قابلیت سنجش‌های کمی، در همه زبان‌ها تطبیق داده شده است؛ هرچند الگوی انسجام، از زبانی به زبانی دیگر متفاوت است. این نظریه «در تعیین میزان انسجام قرآن کریم و دیگر متون دینی کاربرست فراوانی داشته است و تجربه‌های موفقیت‌آمیزی از استفاده از این الگو در قرآن کریم در دسترس است» (زانوس و نبی‌پور، ۱۳۹۶: ۸۳).

این پژوهش، مؤلفه‌های انسجام‌بخش پیوندی و واژگانی فرازهای این خطبه را مبتنی بر نظریه هالیدی و حسن و عوامل انسجام بلاغی و کارکرد آن‌ها را مبتنی بر بلاغت عربی سنتی، به صورت

1. M.A.K. Halliday

تحلیلی و آماری، رمزگشایی کرد تا ضمن استخراج عوامل انسجام، با تکیه بر آمار به دست آمده، به نتایج دریافت شده برسد. دستیابی به نتایج دریافت شده مستلزم پاسخگویی به پرسش‌های زیر بود:

۱. کارکرد عناصر انسجام‌بخش پیوندی و واژگانی خطبه، مبتنی بر دیدگاه هالیدی و رقیه حسن چگونه است؟

۲. اثرگذاری عناصر انسجام‌بخش بر فرایند شکل‌گیری خطبه به چه شکل بوده است؟

متن این خطبه برگرفته از کتاب «عیون اخبار الرضا»، اثر ابن بابویه قمی، معروف به شیخ صدوق (۳۸۱ق) و ترجمه و شرح خطبه توحیدیه امام رضا (علیه السلام) اثر علامه محمد باقر مجلسی و تحقیق حیدر طاهری پاکدل است، تمرکز بر سطح واژگانی و پیوندی در این پژوهش، از این جهت است که انسجام حاصل از این مؤلفه‌ها در این خطبه حاوی نکات دقیق و عمیقی است.

۱-۱. پیشینه پژوهش

برخی از پژوهش‌هایی که در حوزه انسجام انجام گرفته است، عبارتند از:

کتاب «نشانه‌شناسی کاربردی»، اثر فرزانه سجودی که سال ۱۳۸۷ در نشر علم به چاپ رسید. فصل سوم این کتاب به معرفی و مقایسه زبان‌شناسی متن گرا و ساخت‌گرا پرداخته و نظریه هالیدی و حسن را در انسجام متنی، شرح و توضیح داده است.

پورنامداریان و ایشانی (۱۳۹۸) مقاله «تحلیل انسجام و پیوستگی در غزلی از حافظ با رویکرد زبان‌شناسی نقش‌گرا» را به چاپ رساندند. آن‌ها با تحلیل این غزل، بر اساس نظریه انسجام متنی هالیدی و حسن، به این نتیجه رسیدند که غزل حافظ از انسجام و پیوستگی بالایی برخوردار است و با کاربرد این نظریه می‌توان درجه انسجام و پیوستگی هر یک از غزلیات حافظ یا دیگر متون ادبی را از نظر کمی مشخص کرد.

مقاله «مراعات‌النظیر در سوره انعام و نقش آن در انسجام سوره» از حسن خرقانی (۱۳۹۸) به چاپ رسیده است. پژوهشگر در این مقاله، نتیجه می‌گیرد که مراعات‌النظیر و تناسب معنایی واژگان کاربرد وسیعی در این سوره دارد و موجب انسجام اجزای متن این سوره شده است.

مقاله دیگر با عنوان «عناصر برجسته انسجام در بایئه متنبی بر اساس نظریه هالیدی» از سیدرضا میراحمدی و مریم آقاجانی (۱۳۹۶) است. در این بررسی، به این نتیجه می‌رسند که

متن‌بی به‌منظور منسجم کردن قصیده با استفاده از عوامل انسجام واژگانی، ارجاعی و معنایی، قصیده را منسجم می‌کند و این امر بر نظم منطقی ذهنی او دلالت دارد که در زمان وی، رایج بوده است.

مقاله «انسجام متنی ابزاری زبان‌شناسی برای شناخت سبک‌های ادبیات فارسی» که علیرضا احمدی و اعلان استواری (۱۳۹۰) به چاپ رساندند، مقایسه‌ای بین انسجام متنی در سبک‌های خراسانی و عراقی است و در بخش ادبیات نظری، به‌خوبی، به تبیین و تفسیر الگوی انسجام متنی هالیدی و حسن پرداخته‌اند.

مقاله «عوامل انسجام متنی در سوره نوح» که به قلم یونس ولیئی و همکاران (۱۳۹۵) منتشر شده به بررسی توصیفی تحلیلی عوامل انسجام متنی، اعم از انسجام واژگانی و دستوری و پیوندی در این سوره پرداخته و میزان اثرگذاری هر کدام را در انسجام این سوره بیان کرده است.

مقاله «کارکرد ادات ربطی در انسجام‌بخشی به خطبه‌های نهج البلاغه»، از علی‌رضا نظری (۱۳۹۲)، نویسنده در این مقاله، نتیجه می‌گیرد که عنصر انسجام افزایشی، نقش برجسته‌ای در انسجام‌بخشی به این خطبه دارد.

مقاله «تحلیل گفتمان خطبه توحیدیه امام رضا (علیه السلام) از فاطمه ملایم و حسن بشیر (۱۴۰۲)، نویسندگان در این مقاله به این نتیجه رسیده‌اند که دال‌های اساسی، فراگفتمانی و نقشه معنایی به دست آمده از تحلیل این خطبه نشان‌دهنده عمق معنایی آن درباره شناخت خداوند متعال است.

مقاله «واکاوی عوامل انسجام در خطبه شقشقیه امام علی (علیه السلام) با اتکا به الگوی هالیدی و حسن» از محمد حسن امرایی و عبدالله بامری (۱۳۹۹). نویسندگان در این تحقیق به این نتیجه رسیده‌اند که به‌رغم وجود تفاوت‌هایی در نسبت عناصر دستوری و واژگانی بر مبنای الگوی هالیدی و حسن، خطبه از انسجام متنی بسیار بالایی برخوردار است.

۲. چهارچوب نظری بحث

۲-۱. انسجام

انسجام در زبان عربی از ماده «سجم»، به معنای روان و سرازیر شدن آب و اشک است. در

اصطلاح بلاغت، روانی و نظم در سخن را گویند (ابن منظور، ۱۳۶۳: ریشه سجم). در اصطلاح معاصر، انسجام به معنای هماهنگی، همبستگی، همخوانی، سازگاری و یکپارچگی و تناسب به کار می‌رود (آذرنوش، ۱۳۸۱: ۲۷۸).

در زبان‌شناسی، انسجام^۱ به روابط معنایی موجود در متن و چگونگی ترکیب جمله‌ها به وسیله اتصالات درون‌متنی می‌پردازد (نظری و همکاران، ۱۳۹۰: ۸۷). این اصطلاح در زبان فارسی به پیوستگی و پیوند و اتصال بین اجزای جمله ترجمه شده است.

انسجام متن، ریشه در پژوهش‌های عربی قدیم دارد؛ از دیرباز محققانی چون جاحظ و عبدالقاهر جرجانی در نظریه نظم در «دلائل الإعجاز» و ابن منقذ در «البدیع فی نقد الشعر» و ابن ابی الإصبع در «بدیع القرآن» به این موضوع پرداخته‌اند. جرجانی در این خصوص، با ذکر شاهد مثالی از قرآن کریم (وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْباً) می‌گوید: مزیت و فضیلت فنی آیه نه از ناحیه استعاره که از ناحیه نوع چینش کلمات و اسناد فعل به «الرأس» است که سبب، فعل است نه فاعل آن؛ همچنین قرار دادن فاعل با عنوان تمییز است (الجرجانی، ۲۰۰۱: ۸۲).

در مطالعات غربی بین مکاتب مختلف زبان‌شناسی، مکتب «زبان‌شناسی نقش‌گرا»، بیشترین بررسی را در حوزه متن و انسجام متن داشته است (ساسانی، ۱۳۸۴: ۱۲۴). این اصطلاح را اولین بار، مایکل هالیدی و رقیه حسن در کتاب «انسجام در انگلیسی»^۲ به کار بردند (نقیب و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۲۱-۱۴۳). از نظر آن‌ها، انسجام روابط مشخصی است که بین جمله‌های یک متن برقرار است و به پیوند درونی عبارت‌ها و روابط معنایی موجود در متن اشاره می‌کند (نظری و همکاران، ۱۳۹۰: ۸۴). روابط بین آن‌ها مانند ریسمانی، کلمات و عناصر متفاوت و دور از هم را جمع و به هم متصل می‌کند؛ این روابط را که آفریننده متن هستند، انسجام متنی گویند (لطفی‌پور ساعدی، ۱۳۷۱: ۱۲۲).

انسجام متنی متن را از مجموعه جملاتی که به طور تصادفی کنار هم قرار گرفته‌اند، متمایز می‌کند. نبود و کم بودن نشانه‌ها و عوامل انسجام بخش روانی متن را از بین می‌برد. چنان‌که کمبود عناصر ارجاعی مناسب مانند ضمایر یا عدم استفاده صحیح از آن‌ها می‌تواند به گسستگی متن منجر شود.

1. Cohesion

2. Cohesion in English

عناصر انسجام‌بخش شامل ابزارهای دستوری، واژگانی و معنایی هستند که موجب پیوند جمله‌ها می‌شوند ... (آفاگل‌زاده، ۱۳۸۵: ۹). اجزای متن به‌وسیلهٔ ادوات صریح و کدهای درونی، با هم ارتباط دارند؛ کدها ابزارهای دستوری یا واژگانی هستند که گویندگان برای بیان ارتباط جمله‌ها به کار می‌گیرند (پروین و نظری، ۱۳۹۰: ۸۷). به رابطهٔ بین عناصر انسجام و عوامل معنایی مرتبط با آن‌ها، گره یا پیوند گویند. گره یعنی با هم آوردن و جفت کردن عناصر گزینشی یک متن (امرائی و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۲۵).

البته انسجام و پیوستگی تفاوت‌هایی ظریف با هم دارند. به هم پیوستگی «Cohesion» زمانی ایجاد می‌شود که جمله‌ها با هم پیوستگی دارند و بر دستور زبان تمرکز می‌کند و انسجام «Coherence» زمانی ایجاد می‌شود که ایده‌ها پیوسته باشند و به معنای شفافیت ایده است.

واحد معیار تعیین انسجام متن، پاره‌گفتار است و در زبان‌شناسی ساختارگرا «گفته» یا «پاره‌گفته» یا «پاره‌گفتار»^۱ به بخشی از گفتار اطلاق می‌شود که قبل و بعد از آن سکوت باشد. یک پاره‌گفتار ممکن است تنها از یک کلمه یا از چند کلمه تشکیل شود؛ گاهی اوقات نیز مجموعهٔ چند جمله با هم، یک پاره‌گفتار را تشکیل می‌دهند (مک‌دانیل، ۱۳۸۰: ۵۶).

۲-۲. ابزارهای انسجام‌دهندهٔ متن از نظر هالیدی و حسن

ابزارهای انسجام از نظر این دو زبان‌شناس، عبارتند از: عناصر انسجام دستوری، پیوندی و واژگانی. منظور از انسجام دستوری این است که نوع ساخت جمله‌ها و عناصر دستوری آن‌ها سبب انسجام متن می‌شود. عناصر انسجام دستوری از نظر هالیدی و حسن، ارجاع، حذف و جایگزینی است.

ارجاع عبارت است از عناصر زبانی که به چیز دیگری باز می‌گردد و شامل ضمیرها، اسم‌های اشاره و اسم‌های موصول است.

جایگزینی عبارت است از نشستن یک عنصر به جای عنصری دیگر.

از نظر هالیدی و حسن، زمانی عنصری از سخن حذف^۲ می‌شود که پاره‌گفتارها با ساختارشان، عبارت یا عنصری قبل از خود را تداعی کنند. عنصر محذوف، شکافی در سطح نحوی به جای

1. Utterance

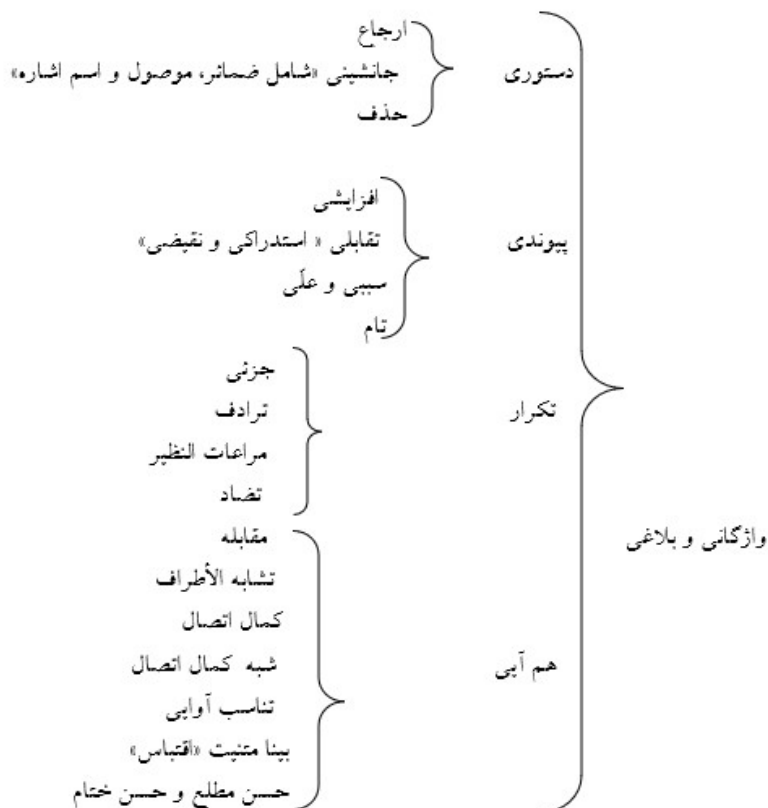
2. ellipsis

می‌گذارد و فرایند فهم متن حاوی احتمال وجود یک انقطاع در سطح متن است که با عنصر دیگری از متن قابل پر کردن است (پروینی و همکاران، ۱۳۹۴: ۸۹).

۲-۳. عناصر انسجام‌بخش پیوندی و واژگانی

همان‌گونه که هالیدی و حسن معتقدند تقسیم‌بندی مطرح شده در ابزارهای انسجام، تقسیم‌بندی محض نیست (پروینی و نظری، ۱۳۹۴: ۱۳۵). ممکن است برخی از عوامل انسجام متنی هالیدی و حسن در زبان‌های دیگر، مثل عربی، کارکرد متفاوتی داشته باشند؛ یا اینکه عاملی که در زبانی از فراوانی برخوردار است، در زبان دیگر کاربرد نداشته باشد؛ بنابراین، در صورتی که الگوی هالیدی و حسن در خصوص برخی عوامل انسجام در زبانی دیگر قابل تطبیق نبود، باید آن را با تکیه بر الگوی منطبق با زبان مد نظر، تکمیل کرد. برای مثال، در زبان عربی، نزد علمای بلاغت، مباحثی مانند تعریف، تنکیر، فصل، جمله، حالیه خالی از ضمیر ذوالحال، مراعات النظیر، تشابه الأطراف، تناسب آوایی، مقابله، مشاکله، جناس، طباق و ایجاز به حذف و ... نقش مهمی در روشن کردن مفهوم و انسجام‌بخشی به متن ایفا می‌کنند.

تطبیق الگوی انسجام هالیدی در متن عربی موضوعی است که در سال‌های اخیر توجه بسیاری از پژوهشگران حوزه زبان‌شناسی را به خود جلب کرده است. بسیاری از صاحب‌نظران معاصر عرب بر عدم تناسب برخی عوامل انسجامی مطرح در الگوی هالیدی با زبان عربی تأکید می‌کنند و می‌کوشند این موارد را با حذف یا افزایش عواملی دیگر، بومی‌سازی کنند. عزه محمد، از اندیشمندان معاصر عرب، ضمن مقید کردن خود به الگوی هالیدی در بخش واژگانی و دستوری، آن‌جا که در الگوی او خلأ یا نقصی دیده است، آن را با تکیه بر الگوهای دیگر تکمیل کرده و با توجه به ویژگی‌های زبان عربی، بخشی را انسجام آوایی مطرح و بر موارد مهمی چون سجع و موازات تأکید کرده است (پروینی و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۳۵). با توجه به اینکه بخش دستوری و پیوندی الگوی انسجام هالیدی بر زبان عربی قابل تطبیق است و با توجه به ساختار انسجامی خطبه توحیدیه، عوامل انسجام متناسب با زبان عربی در تصویر ۱ ارائه شده است:



تصویر ۱: عوامل انسجام متناسب با زبان عربی

۲-۴. عناصر انسجام بخش پیوندی در زبان عربی

عوامل انسجام پیوندی در زبان عربی نقشی به مراتب مهم‌تر از عناصر واژگانی و دستوری دارند؛ زیرا این ارتباط بر پایه منطق استوار است و خواننده باید رابطه منطقی بین مطالب را تحلیل نماید تا پیوستگی معنایی و ارتباط بین جملات را دریافت کند. عناصر پیوندی با توضیح، مخاطب را از جمله‌ای به جمله دیگر انتقال می‌دهند (صلح جو، ۱۳۹۴: ۲۴). انسجام متن بدون این ادوات تا حدودی غیرممکن است. این ابزارها غالباً، به تنهایی معنا ندارند؛ اما در معنادار کردن جمله‌ها نقش مهمی دارند و با توضیح، استدراک، مقابل‌های نقیضی و هم‌زمانی رابطه‌ای نظامند بین پاره‌گفتارها برقرار می‌کنند. عناصر پیوندی به چهار نوع افزایشی (اضافی)، سببی،

تقابلی و زمانی تقسیم می‌شوند.

۲-۴-۱. افزایشی

این عناصر در عربی، شامل «واو»، «أو»، «أم» و «كذلك» است و پاره‌گفتارهایی را به هم پیوند می‌زند که در موقعیت یکسانی باشند و مطلبی را به محتوای جمله قبل اضافه می‌کند. مانند آیات مبارکه ۲ و ۳ سورة الزلزال: «وَأُخْرِجَتِ الْأَرْضُ أَنْقَالَهَا»؛ «وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا» (یار محمدی، ۱۳۸۳: ۵۹).

۲-۴-۱-۱. زمانی

ربط زمانی جمله‌هایی را که حاوی رویدادهای پی در پی هستند به هم پیوند می‌دهد و در متون روایی و داستانی کاربرد فراوانی دارد، ادواتی مانند «فاء» در این نوع ربط استفاده می‌شود. «این ادوات برای پیوند پاره‌گفتارهایی به کار می‌رود که توالی زمانی، دگرگونی زمانی و هم‌زمانی داشته باشند (علی‌جانی، ۱۳۷۲: ۹۰).

ادوات زمانی گاه بر غایت و انتهای یک مرحله زمانی و شروع مرحله زمانی دیگر نیز اشاره دارد که دگرگونی زمانی نامیده می‌شوند. این امر با ادوات «إلى أن»، «حتى ابتدائية»، به معنای «إلى أن» تحقق می‌یابد. ادوات هم‌زمانی، مانند «واو» حالیه، «حين»، «لما» و «إذ»، جمله‌ای را به لحاظ هم‌زمانی به جمله دیگر ملحق می‌کنند.

۲-۴-۱-۲. نقیضی یا استدرافی

این ادوات که به آن‌ها ادوات ربط تباینی «تقابلی» نیز می‌گویند برای نشان دادن تقابل و تضاد به کار می‌رود و در مقایسه‌ها و استدلال‌های منطقی نقش مهمی ایفا می‌کند. ادوات ربط تباینی شامل «لكن»، «لا»، «بل»، «مع ذلك»، «على الرغم من»، «من ناحية أخرى»، «في نفس الوقت» و ... است. زمانی این رابطه شکل می‌گیرد که محتوای یک جمله خلاف انتظاراتی باشد که جمله قبل ایجاد کرده است (نظری، ۱۳۹۲: ۳۷) مانند آیه مبارکه «وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَهِ قَانْتُونَ» (بقره، ۱۱۶)

۲-۴-۱-۳. علی‌وسببی

رابطه‌ای است که در آن گوینده به بیان علت و سبب حوادث می‌پردازد. غالباً، دو یا چند جمله و گاه یک پاراگراف را به پاراگراف دیگر پیوند می‌دهند؛ این ادوات، شامل «فاء»، «إذ»، «کی»، «لام

تعلیل»، «لذا»، «علی هذا»، «لهذا»، «بهذا»، «لأن»، «نتیجه ل»، «سبب ل»، «لکی»، «حتی» و... هستند. در آیه مبارکه ۷ از سوره زلزال (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ...)، حرف «فاء» با بیان نتیجه، این آیه را به آیه قبل پیوند می دهد؛ یعنی تمام رویدادها رخ می دهد تا انسان ها به دیدن نتیجه اعمال خود برسند. انسجام با حرف تعلیل «لام» مانند آیه ۶ همان سوره (يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالُهُمْ).

۲-۴-۲. عناصر انسجام بخش واژگانی

این نوع انسجام با انتخاب واژه های مرتبط با هم و با حوزه وسیعی، تحقق می یابد. در این ارتباط، واحدهای واژگانی زبان، به لحاظ معنا با یکدیگر مرتبط می شوند. «عناصر انسجام واژگانی عبارتند از: تکرار^۱ (بازایی) و هم آیی^۲ که در علم بدیع عربی مطرح می شود» (مهاجر و نبوی، ۱۳۷۶: ۶۸).

۲-۴-۲-۱. تکرار

تکرار یا مستقیم است یا به صورت مترادف است. تکرار مستقیم تام مانند تکرار لفظ «تخشی» در آیه مبارکه (وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهَ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ)، این تکرار در مباحث بلاغی با عنوان «رد العجز علی الصدر» نیز مطرح می شود (هاشمی، ۱۳۷۹: ۳۵۴). تکرار جزئی با اندکی تغییر در صیغه، تحقق می یابد؛ مانند آیه مبارکه «سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ» (منافقون، ۶). این نوع تکرار با اشتقاق قرابت دارد. تکرار با مترادف، مانند (وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ) (رعد، ۲۱). در آرایه های بدیعی دیگر مانند «مشاکله»، «جناس تام»، «اشتقاق» و «تردید» نیز تکرار وجود دارد که موجب انسجام متن می شود.

۲-۴-۲-۲. هم آیی

با هم آیی به هم مربوط بودن عناصر واژگانی معینی در چهارچوب موضوع یک متن است که منجر به پیدایش ارتباط بین جمله های آن متن می شود. «هم آیی که جمع بین دو یا چند امر است که از نظر معنی با هم متناسب هستند، نقش بسزایی در انسجام و پیوستگی دارد (ولی، ۱۳۹۵: ۷۵). جر جانی (۲۰۰۱) با ذکر شاهد قرآنی «وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيَا سَمَاءُ اقْلَعِي وَغِيصَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودَى وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (هود، ۴۴) می گوید: «کلمه مفید نخواهد بود، مگر اینکه با کلمه دیگر پیوند داشته باشد؛ گرچه دامنه چنین آرایه

1. Reiteration

2. Collocation

تقریباً محدود به جملات کنار هم است و نگاه کلان در آن‌ها دیده نمی‌شود، اما می‌توان آن را ریشه هم‌آیی به معنای امروزی دانست (پروینی و نظری، ۱۳۹۰: ۹۵).

عوامل هم‌آیی در زبان عربی عبارتند از: الف. شمول معنایی و آن رابطه‌ای است که میان یک مفهوم و مفهوم‌های تحت شمول آن وجود دارد؛ مانند واژه «الشجرة» در آیه ۳۵ سوره بقره (... وَ لَا تَقْرُبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ) که شامل درخت و بوته «گندم» است. ب. تضاد، ج. مقابله، تفاوت مقابله با طباق این است که طباق میان اضداد است، اما مقابله میان اضداد و غیر آن است (حموی، ۱۴۲۶ق، ج ۱: ۱۳۷). مانند آیه مبارکه ۵ تا ۱۰ سوره لیل (فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَى ۝ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ۖ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى ۖ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى ۖ ۸ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى ۖ ۹ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى ۖ ۱۰). قابلیت انسجام این دو پاره گفتار به رابطه همنشینی و تقابل نقیضی آن‌ها باز می‌گردد. د. مراعات النظیر، و. تشابه الأطراف

۲-۴-۳. کمال اتصال و شبه کمال اتصال

اتصال از مهم‌ترین عناصر انسجام‌بخش متن در علم بلاغت است که به‌ویژه در زبان عربی مورد توجه قرار گرفته است. در این حالت، به دلیل پیوستگی معنایی قوی بین دو جمله، نیازی به آوردن واو عطف بین آن‌ها نیست. این اتصال دو نوع است: الف. کمال اتصال که در آن دو جمله اتحاد کامل و تداخل معنایی دارند؛ یعنی جمله دوم بدل، عطف بیان یا تأکید جمله اول است (تفتازانی، ۱۳۶۸: ۱۷۲). مانند آیه مبارکه ۱۲۰ از سوره طه: «فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ». در این آیه عبارت «قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ» عطف بیان جمله اول است.

ب. شبه کمال اتصال: تفتازانی آن را «الفصل بالاستئناف» نامیده که در آن جمله دوم پاسخ پرسش مقدری است که از جمله اول برآمده است (تفتازانی، ۱۳۶۸: ۱۷۷). مانند آیه مبارکه ۲۵ از سوره ذاریات: «إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ».

۲-۴-۴. تناسب آوایی

نظام‌مندی و هماهنگی صوتی حروف در الفاظ، الفاظ در پاره گفتارها و جمله‌ها و مساوات فاصله‌ها در وزن و هماهنگی قافیه و سجع در عبارت‌ها را «تناسب آوایی» گویند که از طریق ایجاد ریتم خاص، موجب انسجام متن می‌شود؛ مانند سجع در آیات مبارکه ۱ تا ۴ سوره نجم: «وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ / مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ / وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ / إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ...»

۲-۴-۵. حسن مطلع و حسن ختام

در «حسن مطلع» و «حسن ختام»، سخنور سخن خود را با ظرافت تمام، به گونه‌ای آغاز می‌کند که در شنونده آمادگی ایجاد کند و به آنچه مقصود اصلی کلام است اشاره می‌کند و با خاتمه‌ای لطیف پایان می‌دهد. در «حسن ختام» لازم است، متکلم سخن خود را با شیواترین و پخته‌ترین عبارت‌ها با لطافت کامل، پایان بخشد؛ زیرا این آخرین جملات است که اثر آن در ذهن شنونده باقی می‌ماند (ابن ابی الاصبغ، ۱۳۸۶: ۳۸۴).

۲-۴-۶. اقتباس «بینامتنیت»

اقتباس و بینامتنیت می‌تواند به عنوان یکی از عوامل انسجام متن عمل کند؛ زیرا به رابطه‌های معنایی و تفسیری بین متون اشاره دارد و باعث می‌شود متن در بستر گسترده‌تری از متون دیگر معنا یابد و به خواننده کمک می‌کند تا با استفاده از دانش پیشین خود از متون دیگر، متن جدید را بهتر درک کند. در اقتباس گوینده در نشر یا شعرش، عبارتی از قرآن کریم یا حدیث می‌گنجاند، به گونه‌ای که اعلام نکند از قرآن یا حدیث است؛ مانند آیه مبارکه ۴۲ از سوره ابراهیم. در این عبارت از عبدالمؤمن اصفهانی: «لَا تَغُرَّكَ مِنَ الظُّلُمَةِ كَثْرَةُ الْجِيُوشِ وَالْأَنْصَارِ (إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ)» (هاشمی، ۱۳۷۹: ۲۶۰)، پیوستگی اقتباس از این جهت است که مطلب اقتباس شده معادل معنایی برای عبارتی است که در آن گنجانده شده است.

۳. خطبه توحیدیه

انشای این خطبه شریف در مجلس مأمون، قبل از موضوع ولایت عهدی امام رضا (علیه السلام) در اوایل سال ۲۰۱ قمری بوده است. علت ایراد خطبه در حقیقت آزمودن امام بوده است؛ زیرا هنگامی که مامون قصد واگذاری ولایت عهدی به ایشان را داشت، با مخالفت اطرافیان روبه‌رو شد؛ چراکه از دید اینان امام تجربه حکومتداری را نداشت و تصمیم مامون را غلط می‌دانستند. اینان برای اثبات ادعای خود از مامون خواستند تا امام را فرا بخواند و با پرسش از امام، دانش ایشان را بیازمایند (مجلسی، ۱۴۰۱: ۱۸). مأمون کسی را فرستاد و آن حضرت حاضر شد. حاضران به امام گفتند تقاضا می‌کنیم به منبر رفته و برای ما نشانه‌ای از علم و هدایت برقرار کنی که بر آن اساس و نشانه، بندگی و عبادت پروردگار متعال را گردن نهیم. امام در این مجلس حضور یافتند و مدتی را در سکوت فرو رفتند؛ سپس با حمد و ثنای الهی و درود بر پیامبر و اهل بیت اظهار او، خطبه‌ای را القا فرمود که تا امروز کلامی به این دقت و لطافت و تا این اندازه در بیان حقیقت معرفت و به این تفصیل در شرح مقامات توحید، دیده نشده است (ابن بابویه، ۱۳۸۸: ۱۲۳).

محور اصلی موضوع خطبه معرفی مقام توحید و مفاهیم بنیادین درباره شناخت خداوند و تبیین نگرش توحیدی است و مباحث عقلی در این باره به بحث کشیده شده است. موضوعاتی چون شناخت خداوند و تناسب عبادت با آن نفی صفات از ذات الهی، راه‌های نادرست شناخت خدا «تشبیه و تمثیل و...» و برداشت‌های شخصی غلط درباره شناخت خدا، راه‌های صحیح شناخت خدا (توجه به آفرینش، فطرت)؛ آسیب‌شناسی شناخت خدا (عادت کردن به امور مادی و...) نام‌های خداوند، نتیجه‌گیری‌های نادرست درباره شناخت خداوند و... از مباحث این خطبه است (مجلسی، ۱۴۰۱: ۱۸). واژه کلیدی در این خطبه، توحید است که دیگر واژگان مانند معرفت، عبادت و... حول محور این واژه می‌چرخد. امام در این خطبه، به مفاهیمی بنیادین درباره شناخت خداوند و تبیین نگرش توحیدی و مباحثی عقلی و فلسفی پرداخته است. خطبه متنی ارتباطی با زبان ادبی است (زبان ادبی با الگوهای ویژه «آوایی»، «دستوری» و «معنایی» که در اختیار دارد؛ کلام متعارف را جذاب و تأثیرگذار به خدمت می‌گیرد تا بر خواننده اثر بگذارد (صفوی، ۱۳۸۰: ۳۳). امام با شناخت دقیق از مخاطب و معیارهای سخنوری و آگاهی از اقتضائات موضوع و بافت موقعیت، تمام فرازهای خطبه را به صورت مجموعه‌ای واحد و منسجم سامان‌دهی می‌کند.

۴. عناصر انسجام پیوندی در خطبه توحیدیه

۴-۱. افزایشی

فراز ۱-۳: «أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَأَوَّلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَوْحِيدُهُ وَنِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ تَعَالَى نَفَى الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَمَوْصُوفٍ مَخْلُوقٌ وَشَهَادَةُ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّ لَهُ خَالِقًا لَيْسَ بِصِفَةٍ وَلَا مَوْصُوفٍ وَشَهَادَةُ كُلِّ صِفَةٍ وَمَوْصُوفٍ بِالِاقْتِرَانِ وَشَهَادَةُ الْاِقْتِرَانِ بِالْحُدُوثِ وَشَهَادَةُ الْحُدُوثِ بِالامْتِنَاعِ مِنَ الْأَزْلِ الْمُتَمَتِّعِ مِنَ الْحُدُوثِ.»

یعنی شریف‌ترین و مقدم‌ترینش از جهت زمان و رتبه؛ زیرا قبول سایر طاعات مشروط به آن است و اصل معرفت توحید است؛ زیرا با اثبات شریک یا قول به ترکیب ذات یا زیادت صفات، قول به امکان لازم آید پس مشرک، خدای واجب را نشناخته و اثبات نکرده است (مجلسی، ۱۴۰۱: ۵۸).

پیوند پاره‌گفتارهای «۱-۳» با حرف «واو» برون جمله‌ای با برد متوسط است و پیوند پاره‌گفتارهای بعدی «و شَهَادَةُ» و بعد از آن نیز با حرف «واو» در سطح بین جمله‌ای در ساختاری خُرد است؛ «واو» در «و شَهَادَةُ كُلِّ مَوْصُوفٍ...» و پاره‌گفتارهای بعدی، معنای «لام» تعلیل را از پاره‌گفتار قبل (لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ)، با خود حمل می‌کند تا بین این دو پاره‌گفتار پیوند ایجاد کند. سپس فراز ۵ «و»

لَا إِيَّاهُ عَنَى مَن شَهِدَهُ وَلَا لَهُ تَذَلُّلٌ مِّن بَعْضِهِ وَلَا إِيَّاهُ أَرَادَ مَن تَوَهَّمَهُ) با حرف «واو» در سطح کلان با برد طولانی به فراز ۴ (فلیس اللّٰهُ عَرَفَ مَن عَرَفَ بالتشبيه ذَاتِهِ...) که نتیجه فراز «۱-۳» است پیوند می‌یابد. بر این اساس، کارکرد برد «واو» درون و برون جمله‌ای و وسیع است.

۴-۱-۱. تباینی (نقیضی)

ادوات پیوند نقیضی «بل»، «لکن»، «لکن» و «لا» تصویری را که در جمله قبل است، نفی می‌کنند؛ مانند فراز ۱۵ خطبه (أَحَدٌ لَا يَتَأَوَّلُ عَدَدَ ظَاهِرٍ لَا يَتَأَوَّلُ الْمُبَاشَرَةَ مُتَجَلٍّ لَا بِاسْتِهْلَالِ رُؤْيَا بَاطِنٍ لَا بِمَزَايِلَةِ مُبَایِنٍ لَا بِمَسَافَةِ قَرِيبٍ لَا بِمُدَانَةِ لَطِيفٍ لَا بِتَجَسُّمٍ). امام علی(ع) در این فراز، پاره‌گفتارهای بعداز «لا» را به‌وسیله «لا» با برد کوتاه و با رابطه نقیضی به پاره‌گفتارهای قبل از «لا» پیوند می‌دهد؛ زیرا حقایقی که درباره توحید مطرح می‌کنند، ممکن است نگرش مخالف نیز داشته باشد؛ حرف «لا» نگرش مخالف را نقض می‌کند و رابطه‌ای نظام‌مند در زنجیره سخن به وجود می‌آورد.

۴-۲. علی و سببی

برخی از پیوندهای علی و سببی در خطبه توحیدیه عبارتند از:

۴-۲-۱. لام تعلیل

در این نوع عبارات، جمله بعداز «لام» تعلیل، علت وقوع امری است که در عبارت‌های پیشین به‌وقوع پیوسته است. در فراز ۲ «وَنُظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ تَعَالَى نَفَى الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ... وَشَهَادَةُ كُلِّ صِفَةٍ... وَشَهَادَةُ... وَشَهَادَةُ الْخُذُوثِ...» در پاره‌گفتار «لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ...»، حرف تعلیل «لام» با ارتباط «علی»، این دو پاره‌گفتار را با برد کوتاه به هم پیوند زده است. در ادامه، این سطح از پیوند، به‌واسطه «واو» وسیع‌تر می‌شود و به اجزای قبل پیوند می‌خورد.

۴-۲-۲. «فاء» سببیت و نتیجه

پیوند سببی «فاء» در بازه‌ای گسترده‌تر و با خاصیت انسجامی قوی‌تری، استفاده می‌شود؛ به‌گونه‌ای که گاه یک فراز را با عنوان سبب به فراز دیگر پیوند می‌زند. در فراز ۲۰-۲۲ امام می‌فرماید: «ضَادُّ النُّوْرِ بِالظُّلُمِ وَ الْجَلَالِيَّةُ بِالْبُهِمِ وَ... مُؤَلَّفٌ بَيْنَ مُتَعَادِيَاتِهَا مَفْرَقٌ بَيْنَ مُتَدَانِيَاتِهَا دَالَّةٌ بِتَفْرِيقِهَا عَلَى مُفَرَّقِهَا وَبِتَأْلِيفِهَا عَلَى مُؤَلَّفِهَا...» ابتدا پاره‌گفتارهای «مؤلف...» و بعد از آن، با حذف ضمیر، یعنی مسندالیه، به پاره‌گفتار اول و دوم با برد کوتاه به هم پیوند می‌خورد. پاره‌گفتار

«ضَاذَ الثُّورَ بِالظُّلْمِ وَالْجَلَايَةِ...» با «واو» و تضاد با برد کوتاه، به هم گره می خورد. سپس کل فراز ۲۱ «دالة...» با ضمیر مستتر در حال «دالة» و ضمیر بارز «ها» به فراز ۲۰ با برد متوسط پیوند می خورد؛ فراز ۲۲ «فَفَرَّقَ بَيْنَ قَبْلِ وَ بَعْدٍ لِيُعْلَمَ...» با ارتباط سببی و توالی زمانی در گستره ای وسیع، به وسیله «فاء»، به فرازهای ۲۰ و ۲۱ پیوند می خورد.

۴-۲-۳. «فاء» نتیجه

پاره گفتار اول در فراز ۴: «فَلَيْسَ اللّٰهُ عَرَفَ مَنْ عَرَفَ بِالتَّشْبِيهِ ذَاتَهُ وَلَا إِيَّاهُ وَحَدَهُ مَنْ اِكْتَنَهَهُ وَلَا حَقِيقَتَهُ أَصَابَ مَنْ مَثَّلَهُ وَلَا بِهِ صَدَقَ مَنْ نَهَاهُ وَلَا صَمَدَ صَمَدَهُ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ» را با «فاء» نتیجه برای فراز قبل از آن قرار می دهد تا نتیجه حادث پنداشتن خداوند را بیان کند و با ایجاد رابطه دوسویه بین آن دو، پیوستگی و انسجام آن ها را تقویت کند. این رابطه، به وسیله پیوند افزایشی «واو» در پاره گفتارهای بعدی این فراز و فراز ۵ «وَلَا إِيَّاهُ عَنَى مَنْ شَبَّهَهُ...» با بردی متوسط و طولانی تر، ادامه می یابد. البته عوامل دیگری از انسجام، مانند تکرار «من» و «عرف» در پیوند دادن این پاره گفتارها، نقش دارند.

۴-۳. پیوند زمانی

محتوای خطبه متکی بر توصیف مستقیم است. در توصیف، زنجیره زمانی دخالت چندانی ندارد؛ برخلاف داستان که در آن ادوات زمانی، عنصر اصلی انسجام متن است؛ بنابراین، پیوند زمانی در این خطبه، از بسامد به مراتب کمتری برخوردار است؛ جز در برخی موارد که نقش فرعی و مکمل پیوند افزایشی را ایفا می کند. ادوات پیوند زمانی که در این خطبه به کار رفته اند، عبارتند از:

الف. «فاء» در فراز ۲۶ «اِفْتَرَقَتْ فَدَلَّتْ عَلَى مُفَرَّقِهَا...» در «فَدَلَّتْ...» ضمن اینکه دلالت اشیا را جداشده را نتیجه افتراق آن ها می داند، ترتیب و توالی زمانی بدون تراخی، بین این دو حادثه را نشان می دهد.

ب. «بعد» در این پیوند با فاصله زمانی است. در فراز ۳۱: «...وَكَيْفَ يُنْشِئُ الْأَشْيَاءَ مِنْ... إِذَا لَفَاتٍ... وَ لَتَحْوُلَ دَلِيلًا بَعْدَ مَا كَانَ مَذْلُولًا عَلَيْهِ»، «بعد» جمله مضاف الیه را با فاصله زمانی به جمله «لَتَحْوُلَ دَلِيلًا» پیوند می دهد.

ج. همزمانی: در این فراز: «اِفْتَرَقَتْ فَدَلَّتْ عَلَى مُفَرَّقِهَا وَ... لَمَّا تَجَلَّى صَانِعُهَا لِلْعُقُولِ...» دو رویداد که همزمان انجام شده اند، به وسیله «لَمَّا» به هم ملحق می شوند تا تجلی خالق اشیا بر عقل ها و پوشیده ماندن او از ادراک را به صورت همزمان نشان دهد.

در فراز ۲۳ (... لَهُ مَعْنَى الرَّبُّوبِيَّةِ إِذْ لَا مَرْيُوبَ وَ... وَحَقِيقَةُ الْإِلَهِيَّةِ إِذْ لَا مَالُوهَ وَ...)، ظرف زمان «إِذْ» پاره گفتارهای «لا مربوب» و «لا مألوه» را با رابطه هم‌زمانی به پاره گفتار «له معنی الربوبية» و «حقیقة الإلهية» با برد کوتاه، متصل می‌کند. این رابطه در پاره گفتارهای بعد، به‌وسیله حرف افزایشی «واو» ادامه می‌یابد.

۵. عناصر انسجام واژگانی

تکرار و هم‌آیی: عناصر انسجام واژگانی شامل تکرار و هم‌آیی است؛ اگرچه تکرار به همراه هم‌آیی در دستور بلاغیان قدیم، با نگاهی آرایه‌ای مطرح شده است، اما نقش مهمی در انسجام و پیوستگی متن ایفا می‌کند. چنان‌که ابن اثیر درباره تکرار در قرآن می‌گوید: «به‌طور کلی، در قرآن تکراری که بی‌فایده باشد، وجود ندارد؛ پس اگر چیزی دیدی که به ظاهر تکرار شده، باید به قبل و بعد آن بنگری تا فایده آن بر تو روشن شود» (ابن اثیر، ۱۴۱۱ ق، ج ۲: ۱۴۹).

۵-۱. انواع تکرار

عناصر تکراری با برجسته کردن نقاط حساس، موجب انسجام متن می‌شود و همان گونه که به فهم موضوع و تثبیت آن در ذهن خواننده کمک می‌کند، ساختار متن را محکم و جانب دلالی آن را تقویت می‌کند (حلو، ۲۰۱۲: ۲۰). تکرار شامل تکرار تام، جزئی و مترادف است:

۵-۱-۱. تکرار تام

در فراز اول (أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتِهِ وَأَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَوْحِيدُهُ)، لفظ جلاله در پاره گفتار دوم، تکرار و برجسته‌سازی شده است. به‌رغم اینکه تکرار عبث و بیهوده است و بیهوده‌گویی، انسجام متن را ضعیف می‌کند، اما چون این تکرار حاوی تعظیم و تفضیم و تلذذ است، بر حذف و جانشینی ضمیر ترجیح دارد و موجب انسجام این دوپاره شده است.

۵-۱-۲. تکرار جزئی

در فراز ۱۹ (يَتَشَعَّرُ الْمَشَاعِرَ عُرْفَ أَنْ لَا مَشْعَرَ لَهُ وَ يَتَجَهَّيِرُ الْجَوَاهِرَ عُرْفَ أَنْ لَا جَوْهَرَ لَهُ وَ... بِمُضَادَّتِهِ... لَا ضِدَّ لَهُ وَ بِمُقَارِنَتِهِ... لَا قَرِينَ...) علاوه بر تکرار تام «عرف»، «أن»، «لا» و «له»، تکرار جزئی «تشعیر و مشاعر»، «تجهیر و جواهر»، «مضادة و ضد» و «مقارنة و قرین» با اشتقاق و ترکیب یکسان و رابطه معنایی نزدیک و تناسب آوایی برآمده از هم‌وزنی، موجب پیوستگی این پاره گفتارها

شده است. این نوع تکرار بر محور همنشینی نقش آفرینی می کنند.

۳-۱-۵. تکرار باترادف

در فراز ۱۵ «أَحَدٌ لَا يَتَأَوَّلُ عَدَدَ ظَاهِرٍ لَا يَتَأَوَّلُ الْمُبَاشَرَةَ مُتَجَلٍّ لَا بِاسْتِهْلَالِ رُؤْيَا بَاطِنٍ لَا بِمَرَايَلَةٍ مُبَاطِنٍ لَا بِمَسَافَةٍ قَرِيبٍ لَا بِمَدَانَةٍ لَطِيفٍ لَا بِتَجَسُّمٍ»، اجتناب از تکرار خود کلمه و ذکر مترادف آن در «ظاهر، متجَل، استهلال» و «مزایله، مسافه»، ضمن ایجاد تنوع و جذابیت، موجب پیوستگی پاره گفتارهای این فراز شده است.

۲-۵. هم آیی

جمع بین دو یا چند امر را که از نظر معنی با هم متناسب هستند، هم آیی گویند که شامل تضاد، مقابله، مراعات النظیر، شمول معنائی و تشابه الأطراف در علم بدیع است.

۱-۲-۵. تضاد

در فراز ۲۱ «دَالَةٌ يَتَفَرِّغُهَا عَلَى مُفَرَّقِهَا وَ يَتَأَلِّفُهَا عَلَى مُؤَلِّفِهَا...»، تضاد واژگانی «تفریق و تألیف» و «مفرّق و مؤلّف» ذهن خواننده را با دنیایی متفاوت درگیر می کند و با ایجاد تنوع، موجب انسجام دو پاره گفتار شده است.

در فراز ۲۰ «ضَادُّ النُّورِ بِالظُّلَمِ وَ الْجَلَايَةِ بِالْبُهْمِ وَ الْجَسُوَ بِالْبَلَلِ وَ الصَّرَدُ بِالْحَرُورِ مُؤَلِّفٌ بَيْنَ مُتَعَادِيَاتِهَا مُفَرِّقٌ بَيْنَ مُتَدَانِيَاتِهَا»، تضاد واژگانی درون جمله ای در «النور و الظلم» و «الجلایة و البهم» و برون جمله ای در «الصرد و الحرور» و «الجسو و البلل» و «مؤلف و مفرّق» و «متعادیات و متدانیات» بر محور همنشینی عمل می کند و با تولید موسیقی برآمده از تناسب آوایی در «ظلم و بهم» و «مؤلف و مفرّق» و «متعادیات و متدانیات»، ضمن متمرکز کردن ذهن مخاطب روی نقطه مقابل و کشف معنا از ژرفای تضاد، موجب انسجام پاره گفتارهای این فراز شده است.

۲-۲-۵. مقابله

در فراز ۲۰، پاره گفتار «مُؤَلِّفٌ بَيْنَ مُتَعَادِيَاتِهَا» مقابل «مُفَرِّقٌ بَيْنَ مُتَدَانِيَاتِهَا» و در پاره گفتار ۲۱ «دَالَةٌ يَتَفَرِّغُهَا عَلَى مُفَرَّقِهَا» مقابل «و يَتَأَلِّفُهَا عَلَى مُؤَلِّفِهَا...» و در فراز ۲۲ «فَقَرَّقَ بِهَا بَيْنَ قَبْلِ وَ بَعْدٍ لِيُعْلَمَ أَنَّ لَا قَبْلَ لَهُ وَ لَا بَعْدَ لَهُ»، پاره گفتار «لَا قَبْلَ لَهُ» مقابل پاره گفتار «لَا بَعْدَ لَهُ» و در پاره گفتار ۲۶، «لَمَّا تَجَلَّى صَانِعُهَا لِلْعُقُولِ» مقابل «و بها احتجب عن الرؤية...»

قرار گرفته‌اند. این تقابل‌های نقیضی بر محور همنشینی نقش‌آفرینی می‌کند و موجب پیوستگی آن‌ها با هم می‌شود.

۵-۲-۳. مراعات‌النظیر

در فراز ۱۶، ارتباط پاره‌گفتارهای «موجود لا بعد عدم فاعل لا باضطراب مُقَدَّر لا بحول فِکْرَة مُدَبَّر لا بِحَرکَة مُرید لا بِهَمَامَة شَاء لا بِهَمَة مُدَرِّک لا بِمَجَسَّة سَمیع لا بِآلَة بَصیر لا بِأَدَاة» با واژگان مقَدَّر، مدَبَّر و «مرید، شاء» و «سمیع، بصیر» و «آلة، أداة» با دامنه‌معنایی نزدیک به هم، موجب انسجام و پیوستگی این پاره‌گفتارها شده است.

در فراز ۲۴ (لیس مُدُّ خَلَقَ اسْتَحَقَّ معنی الخَالِقِ وَ لَا یُحَادِثُه البرایا اسْتَفَادَ معنی البرائیة کیف وَ لَا تَغِیْبُهُ مُدُّ وَ لَا تُدْنِیْهِ قَدْ وَ لَا یَحْجُبُهُ لَعْلَ وَ لَا تُوقُّتُهُ مَتَى وَ لَا یَشْتَمِلُهُ حَیْنٌ وَ لَا تَقَارِبُهُمَع)، جمع بین واژگان «مد»، «قد»، «متی»، «حین» و «مع» با رابطه‌معنایی زمانی، پیوستگی و انسجام دور اندیشانه‌ای به پاره‌گفتارهای این فراز بخشیده است.

امام به صورت غیرمستقیم به مخاطب گوشزد می‌کند که شأن مقام توحید مبراست از اینکه بتوان این نوع واژگان را با همان معنایی که برای مخلوقات به کار می‌روند برای او نیز به کار برد. در این فراز امام (علیه‌السلام) با اشراف دقیق بر گزینش واژگان و اصطلاحات زبانی و کارکرد آن‌ها در انسجام متن، به عالمی فراتر از زبان بشری وارد می‌شوند و تأکید می‌کنند که برخی از این واژگان و اصطلاحات را نمی‌توان با همان معنایی که درباره‌مخلوقات به کار می‌روند در معرفی مقام توحید به کار برد. گویی امام در صدد معرفی اسلوب بیانی متمایزی در این زمینه است. حضور علمی این مفاهیم در ذهن امام (علیه‌السلام) در بین احادیث و خطبه‌های منسوب به ائمه (علیهم‌السلام) بی‌نظیر است.

۵-۲-۴. انسجام برآمده از تشابه‌الأطراف

امام پاره‌گفتارهای فراز ۳-۱ (أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَأَوَّلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَوْحِيدُهُ؛ وَ نِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ تَعَالَى نَفَى الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ مَخْلُوقٌ وَ شَهَادَةُ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّ لَهُ خَالِقًا لَيْسَ بِصِفَةٍ وَ لَا مَوْصُوفٍ؛ وَ شَهَادَةُ كُلِّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ بِالْإِقْتِرَانِ وَ شَهَادَةُ الْإِقْتِرَانِ بِالْحُدُوثِ وَ شَهَادَةُ الْحُدُوثِ بِالْإِمْتِنَاعِ مِنَ الْأَزْلِ الْمَمْتَنَعِ مِنَ الْحُدُوثِ) و پاره‌گفتارهای فراز ۱۳ (وَ مَنْ غَايَاهُ فَقَدْ غَايَاهُ وَ مَنْ غَايَاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ وَ مَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ وَصَفَهُ وَ مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ أَلْحَدَ فِيهِ) را علاوه بر ضمیر و حرف «واو» با صنعت تشابه‌الأطراف، به هم پیوند می‌زند. در این صنعت، بازگشت آخرین واژه پاره‌گفتار پیشین در آغاز پاره‌گفتار بعد، با ایجاد شباهت بین ساختار بیانی و نظم خاصی که به

ابتدا و انتهای عبارت‌ها و به سیاق کلی آنها می‌دهد، موجب پیوستگی و برجستگی و روشن‌گری معنی و زیبایی ساختار آنها می‌شود.

۵-۲-۵. انسجام برآمده از کمال اتصال و بینامتنیت

امام در دوپاره گفتار فراز ۲۱ (دَالَّةٌ بِتَفْرِيعِهَا عَلٰی مُفَرَّقِهَا وَبِتَأْلِيفِهَا عَلٰی مُؤَلَّفِهَا ذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ (وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) (الذاریات، ۴۹)) نتیجه مطالب فرازهای گذشته را تألیف مختلفات و تفریق مؤتلفات می‌داند که با وجود اینکه خلاف جریان طبیعی است، موجب جاری شدن نظم در امور جهان می‌شوند. سپس آیه مبارکه که با این دوپاره گفتار، تداخل معنایی دارد، برای تضمین و کمال اتصال دوپاره گفتار می‌آید که ضمن کارکرد چندمعنایی یا سرشاری معنی فراز با وجود فشردگی واژگان و عبارت‌ها، موجب انسجام و پیوستگی بین آیه کریمه و این فراز و فرازهای پیشین می‌شود؛ زیرا حاکی از آن است که در نظام جهان، نظم در امور به صورت جمع امور متخالف و جدایی امور متناسب است، چنان که زوجین با وجود تضاد، با هم ائتلاف پیدا می‌کنند.

۵-۲-۶. انسجام برآمده از شبه کمال اتصال

امام فراز ۶ (يُصْنَعُ اللّٰهُ يُسْتَدَلُّ بِهِ وَبِالْعُقُولِ تَعْتَقِدُ مَعْرِفَتَهُ وَبِالْفِطْرَةِ تَثْبُتُ حُجَّتُهُ) را پاسخی برای پرسش مقدر برآمده از فرازهای ۱ تا ۵، به فراز ۵ پیوند می‌زند؛ گویی بعد از فراز ۵ پرسیده‌اند، چرا آن ابزارهای شناخت خداوند که ذکر شد، ناکارآمد هستند؟ پاسخ می‌دهد: «چون وجودی که بتوان آن را با ویژگی‌های خودش شناخت و قابل احاطه فکری باشد، محدود و ساخته دیگری است. پیوستگی این دو فراز از این جهت است که گویی آنچنان به هم مرتبط و درآمیخته‌اند که در یک قالب ارائه شده‌اند و نیازی به حرف ربط ندارند.

فراز ۷ (كُلٌّ مَعْرُوفٌ بِنَفْسِهِ مَصْنُوعٌ وَ كُلٌّ قَائِمٌ فِي سِوَاهُ مَعْلُولٌ؛ خَلَقَ اللّٰهُ الْخَلْقَ حِجَابًا بَيْنَهُ وَ بَيْنَهُمْ وَ مَبَانِيئُهُ اِيَّاهُمْ وَ مُفَارَقَتُهُ اَيْنِيَّتَهُمْ) نیز با پاسخ به پرسش مقدر برآمده از فراز ۶، به آن گره می‌خورد. در فراز ۶ فرمود: «آنچه به سوی خداوند راهنمایی می‌کند، ذات خداوند نیست، بلکه ساخته اوست.» پرسش مقدر می‌گوید: «دلیل آن چیست؟» و در فراز ۷ می‌فرماید: «زیرا هر چیزی که با خودش شناخته شود، ساخته دیگری است و به همین دلیل مخلوقات که مصنوع خداوند هستند و از جهت خصوصیت آنیت و تحقق وجودی، عجز و ناپایداری دارند، خداوند آنها را به صورت حجاب و فاصله‌ای بین خود و بین آنها آفرید؛ زیرا فقر و جسمانیت اجازه نمی‌دهد انسان به نور نامحدود الهی واصل شود.

۵-۲-۷. انسجام آوایی

در بسیاری از عبارت‌های خطبه، موسیقی برآمده از حروف، واژگان و پاره‌گفتارهای موزون و سجع و قافیه با کارکرد عاطفی به کار رفته است که در انسجام بخشیدن به پاره‌گفتارها و روشننگری معنی و تأثیرگذاری بر مخاطب مؤثر است.

در این دو پاره گفتار (...وَمَنْ قَالَ إِلَىٰ مَ فَقَدْ نَهَاءَ وَمَنْ قَالَ حَتَّمَ فَقَدْ غَيَّاهُ)، سجع و موازات برآمده از توازن نحوی و تکرار ساختار پاره‌گفتارهای ترکیب‌شده از شرط و جواب، به همراه دو فعل ماضی هم‌وزن و تشدید و حرکت فتحه‌های متوالی و اتصال ضمیر «ه» به این فعل‌ها، موسیقی موزون و پویا و برجسته‌سازی وحدت آوایی را به وجود آورده است؛ همچنین نقطه ثقل سخن را بر معنا هماهنگ نموده و موجب انسجام و پیوستگی پاره‌گفتارها شده است.

انسجام و پیوستگی آوایی فراز ۷ (كُلُّ مَعْرُوفٍ بِنَفْسِهِ مَصْنُوعٌ / وَكُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُولٌ) از ناحیه تکرار مصوت بلند «او» در واژه‌های «معروف»، «مصنوع»، «معلول» است که به آن هم‌صدایی گویند (شمیسا، ۱۳۷۹: ۵۷). و پیوستگی فراز ۱۰ ناشی از مصوت بلند «آ» در اُسماء و اُفعال در «فأسماءُ تُعبِّرُ وُ أفعالُهُ تُفهِمُ» و تکرار مصوت بلند «ای» در «تعبیر و تفهیم» است که توازن پاره‌گفتارها و موسیقی کشیده و خوش‌آوا و همراه با آرامش را به همراه می‌آورد. «برخلاف مصوت‌های کوتاه که حاکی از حرکت سریع و ابراز هیجانات هستند» (وحیدیان کامیار، ۱۳۷۵: ۲۸-۳۰). این توازن به خواننده احساس هارمونی و لذت می‌بخشد و او را بر موضوع متمرکز می‌کند.

۵-۲-۸. انسجام برآمده از حسن مطلع و حسن ختام

امام (علیه‌السلام) در مطلع خطبه، مستقیم و بدون مقدمه‌چینی وارد موضوع اصلی، یعنی معرفی توحید، می‌شود تا هم در شنونده آمادگی ایجاد کند و هم مقصود اصلی کلام را معرفی کند و ختام خطبه را با شیواترین و پخته‌ترین عبارت‌ها پایان می‌بخشد تا اثر آخرین جملات در ذهن شنونده باقی بماند.

در مطلع خطبه (أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَأَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَوْحِيدُهُ)، عبادت مؤثر و کمال‌آفرین را عبادتی می‌داند که اساس آن، یعنی مقام توحید، با شناخت کامل، به‌خوبی درک شود. این فراز را به فرازهای میانی با مستدل کردن این مقام پیوند می‌زند؛ سپس این‌ها را به فراز آخر در مقام حسن ختام، برای نتیجه‌هرآنچه در طول خطبه آمد، پایان می‌دهد و می‌فرماید: «ولیس فی مُحَالِ الْقَوْلِ حُجَّةٌ وَلَا فِی الْمَسْأَلَةِ عَنْهُ جَوَابٌ وَلَا فِی مَعْنَاهُ لَهُ تَعْظِیمٌ وَلَا فِی إِبَانَتِهِ عَنِ الْخَلْقِ ضَیمٌ إِلَّا بِامْتِنَاعِ الْأَرْزَاقِ أَنْ یُنْتَهَی وَمَا لَا بَدَأَ لَهُ أَنْ یُبَدَّ...» تا تأکید کند که چه انسان مقام توحید

را درک کند و چه درک نکند، هیچ گردی بر دامن کبریائی پروردگار ننشیند؛ زیرا نتیجه عبادت بدون شناخت و بی حاصل، چیزی جز زدوده شدن نورانیت از قلب انسان‌ها نیست. با این فرایند هر فراز مقدمه فراز بعدی می‌شود و درنهایت، خطبه تبدیل به ظرفی می‌شود که همه اجزا و مناسبات و موضوعات را به صورت یک مجموعه واحد در دل خود سامان می‌دهد.

امام در سراسر این خطبه عنایت دقیقی نسبت به تحریک عواطف مخاطبان دارد و این امر اقتضای فن خطابه است، از طرفی نقش هدایتگری امام توأم با عطوفت است، زیرا با وجود آگاهی از اهداف مغرضانه کسانی که او را برای این سخنرانی فی البداهه دعوت کردند، کلمه‌ای دال بر توبیخ و مذمت مخاطبان در این خطبه به کار نمی‌برد و این امر متن خطبه را از تشمت و ازهم‌گسیختگی حفظ کرده است.

ادوات		تعداد	
پیوندی	افزایشی (واو)	۱۱۰	
	نقیضی (لا)	۱۶	
	سببی (فا)	۶	
	علی (ل)	۴	
	هم‌زمانی (أذِلْمَا)	۲	
تکرار		هم‌آیی	
ادوات		تعداد	
واژگانی بلاغی	تکرار تام	۴۳۵	تشابه الأطراف ۱۰
	تکرار جزئی	۳۷	تضاد ۲۵
	تکرار با ترادف	۱۵	مقابله ۳۰
			مراعات النظیر ۴۴
			سجع ۳۸
			کمال اتصال ۳
			شبه‌کمال اتصال ۹
			اقتباس ۱

۶. نتیجه‌گیری

نتایج پژوهش، حاکی از آن است که نقش هدایتگری توأم با عطوفت امام (علیه السلام) و آگاهی او از اقتضای فن خطابه که عنایت شدیدی به تحریک عواطف برای اقناع دارد، مانع از این می‌شود که امام (علیه السلام) با وجود آگاهی از اهداف مغرضانه کسانی که او را برای این سخنرانی فی‌البداهه دعوت کردند، کلمه‌ای دال بر توبیخ و مذمت مخاطبان در این خطبه به کار برد؛ این امر متن خطبه را از تشتت و از هم گسیختگی حفظ کرده است.

پاره‌گفتارها با وجود فشردگی واژگان و ایجاز عبارت‌ها، محتوای عمیق خطبه را بیشتر با کاربرست مکرر جمله‌های اسمیه که بر ثبوت چیزی برای چیز دیگر دلالت دارد و متناسب با هدف موضوع یعنی ثبوت صفات خداوند است، انتقال می‌دهند. امام (علیه السلام) با شناخت دقیق از کاربرد عناصر انسجام، در سطح پیوندی، حرف ربط افزایشی «و او» را به اقتضای موضوع خطبه که توصیف توحید است، برای پربسامدترین نوع عناصر انسجامی در این خطبه، به کار برده‌اند.

در سطح واژگانی، گزینش دقیق واژگان و چینش آن‌ها بر محور همنشینی و محتوای معنایی که بر زنجیره گفتار با هم به‌دست می‌آید، موجب شده اندیشه‌های عمیق این خطبه با وجود فشردگی واژگان و ایجاز عبارت‌ها، بدون گسست و بدون ابهام، به مخاطب منتقل شود. قرار دادن مقابل‌های نقیضی و عبارت‌های متناسب در برابر هم، اسلوبی منسجم برای معانی عمیق این خطبه فراهم آورده است. در این سطح، مراعات النظیر، مقابله، تضاد و تشابه الأطراف بیشترین تأثیر را در انسجام پاره‌گفتارها داشته‌اند. انسجام حاصل از این عناصر بارزتر و قوی‌تر است. امام (علیه السلام) در فرازهای میانی و پایانی که تعداد و فاصله بین آن‌ها بیشتر می‌شود، این عناصر را به کار می‌برند و از عنصر انسجام طباق و مقابله برای قرینه تعیین مصداق نیز استفاده می‌کنند تا اگر مخاطب معنای واژه‌ای را نداند یا در واژگانی که مصداق‌های گوناگونی دارند، نداند کدام مصداق مقصود بوده است، واژه متضاد و عبارت‌های متقابل فهم معنا را برای او آسان کند. از این طریق بین پیچیدگی معنی و وضوح ترکیب‌ها تعادل ایجاد می‌کنند. صنعت تشابه الأطراف را به کار می‌برند تا بازگشت واژه انتهایی پاره‌گفتار قبل در آغاز پاره‌گفتار بعد، از طریق ایجاد برجستگی، انسجام آن‌ها را تقویت کند.

کاربرد اقتباس یا بینامتنیت یک آیه از قرآن کریم، عنوان شاهدمثال مستدل با وجود فشردگی واژگان و کوتاهی عبارت‌ها، به آن‌ها سرشاری معنی می‌دهد و زمینه‌ساز خلق متنی نو و موجب پیوستگی و انسجام‌شان می‌شود. این صنعت با صنعت کمال اتصال در بلاغت قدیم تلاقی دارد. آوای موزون و پویای عبارت‌ها در برخی فرازهای خطبه، از طریق برجسته‌سازی صوتی و ایجاد

وحدت آوایی، نقطه ثقل سخن را بر معنا هماهنگ کرده و موجب انسجام و پیوستگی پاره گفتارها شده است.

امام (علیه السلام) با استفاده از این عناصر، پاره گفتارها و فرازها را به هم پیوند می‌زند و مطلع خطبه را به فرازهای میانی و سپس به پایان خطبه منسجم متصل می‌کند و پیام را با وجود عمیق و پیچیده بودن، بدون گسست و واضح، به مخاطب منتقل می‌کند؛ به گونه‌ای که خواننده در پایان خطبه احساس می‌کند، متکلم رسالت خود را در انتقال معنی، به‌خوبی، انجام داده است و خود نیز با برقراری ارتباط قوی با متن، با رضایت کامل از خطبه خارج می‌شود.

امام (علیه السلام) با اشراف دقیق بر گزینش واژگان و اصطلاحات زبانی و کارکرد آن‌ها در انسجام متن، به عالمی فراتر از زبان بشری وارد می‌شوند و کاربرد برخی از این واژگان و اصطلاحات را درباره ذات پروردگار و معرفی صفات او نارسا می‌دانند و تأکید می‌کنند که نمی‌توان آن‌ها را با همان معنایی که درباره مخلوقات به کار می‌روند در معرفی مقام توحید به کار برد. گویی امام در صدد معرفی اسلوب بیانی متمایزی در این زمینه است. حضور علمی این مفاهیم در ذهن امام (علیه السلام) در بین احادیث و خطبه‌های منسوب به ائمه (علیهم السلام) بی‌نظیر است و می‌توان ادعا کرد که از معیارهایی که امام در اسلوب بیانی خاص درباره خالق هستی، مطرح کرده‌اند، می‌شود نوعی الگوی اسلوب بیانی در معرفی توحید ارائه داد.

منابع و مآخذ

قرآن کریم.

- آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۸۱). *فرهنگ معاصر عربی فارسی*. چاپ دوم. تهران: نشر نی.
- آقاگل زاده، فردوس. (۱۳۸۵). *تحلیل گفتمان انتقادی*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن اثیر، محمد محیی الدین عبدالحمید. (۱۳۶۹). *المثل السائر فی أدب الکاتب و الشاعر*. بیروت: المكتبة العصرية.
- ابن ابی الاصبغ مصری. (۱۳۶۸). *بديع القرآن*. ترجمه علی میرلوحی. مشهد، آستان قدس رضوی.
- ابن بابویه، أبو جعفر محمد بن علی. (۱۳۸۵). *عیون أخبار الرضا*. ترجمه محمدتقی نجفی اصفهانی. تهران: انتشارات علمیه اسلامیة.
- ابن منظور، مصری. (۱۳۶۳). *لسان العرب*. قم: نشر ادب الحوزه.
- احمدی، علیرضا؛ استواری، اصلان. (۱۳۹۰). «انسجام متنی ابزاری زبان شناسی برای شناخت سبک های ادبیات فارسی». *مطالعات زبانی و بلاغی*. دوره ۲. شماره ۳. صص ۷-۲۰.
- امرائی، محمد حسن؛ بامری، عبدالواحد. (۱۳۹۹). «واکوی عوامل انسجام در خطبه شفشقیه امام علی (علیه السلام) با اتکاب به الگوی هالیدی و حسن». *ذهن*. بهار ۱۳۹۹. شماره ۸۱. صص ۱۷۵-۲۰۲.
- امرائی، محمدحسن؛ رضایی هفتادار، غلامعباس؛ زند وکیلی، محمدتقی. (۱۳۹۶). «ارزیابی مقایسه ای انسجام در سورة علق و ترجمه آن از حداد عادل بر اساس نظریه هالیدی و حسن». *پژوهش های ترجمه در زبان و ادبیات عربی*. دوره ۷. شماره ۱۶. صص ۱۱۹-۱۴۹.
- امیری خراسانی، احمد؛ علی نژاد، حلیمه. (۱۳۹۴). «بررسی عناصر انسجام در نفثة الصدور بر اساس نظریه هالیدی و حسن». *متن پژوهی ادبی*. دوره ۱۹. شماره ۶۳. صص ۷-۳۱.
- پروینی، خلیل؛ نظری، علیرضا. (۱۳۹۴). «زبان شناسی متن و انطباق الگوی انسجام با زبان عربی در دیدگاه صاحب نظران معاصر عرب». *جستارهای زبانی*. دوره ۶. شماره ۵. صص ۱۲۳-۱۴۶.
- پورنامداریان، تقی؛ ایشانی، طاهره. (۱۳۹۸). «تحلیل انسجام و پیوستگی در غزلی از حافظ با رویکرد زانوس، احمدپاشا؛ نبی پور، مریم. (۱۳۹۶). «عوامل انسجام در سورة زلزال (بر اساس نظریه هالیدی و حسن)». *پژوهش نامه معارف قرآنی*. دوره ۸. شماره ۳۰. صص ۸۱-۱۰۲.
- زبان شناسی نقش گرا». زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی. سال ۱۸. شماره ۶۷. صص ۷-۴۳.
- تفتازانی، حسن بن یوسف. (۱۳۹۹). *شرح المختصر علی تلخیص المفتاح للخطیب القزوینی فی المعانی و البیان و البديع*. چاپ دوم. قم: دار التفسیر.
- جرجانی، عبدالقاهر. (۱۹۸۸). *دلائل الإعجاز فی علم المعانی*. تصحیح شیخ محمد عبده و حاشیه سیدمحمد رشید رضا. بیروت-لبنان: دار الکتب العلمیة.
- حلوة، نوال بنت ابراهیم. (۲۰۱۲). *أثر التکرار فی التماسک النصی مقارنة معجمیة تطبیقیة فی ضوء مقالات د. خالد المنیف*. ریاض: جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن.

- حموی، ابن حجة. (۱۳۸۴). *خزانة الأدب و غایه الأرب*. بیروت: المكتبة العصرية.
- خرقانی، حسن. (۱۳۹۸). «مراعات النظیر در سورة انعام و نقش آن در انسجام سوره». *پژوهش‌های قرآن و حدیث*. شماره ۲. صص ۲۸۵-۳۰۶.
- داد، سیما. (۱۴۰۰). *فرهنگ اصطلاحات ادبی*. چاپ هشتم. تهران: انتشارات مروارید.
- ذوقی، امیر. (۱۳۹۲). «نگره‌های جدید درباره انسجام متنی سوره‌های قرآن کریم». *مطالعات قرآن و حدیث*. دوره ۶. شماره ۲. صص ۱۵۱-۱۷۵.
- ساسانی، فرهاد. (۱۳۸۴). «تأثیر روابط بینامتنی در خوانش متن». *زبان و زبان‌شناسی*. دوره ۱. شماره ۲. صص ۳۹-۵۵.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۷۹). *نگاهی تازه به بدیع*. چاپ دوازدهم. تهران: فردوس.
- صفوی، کورش. (۱۳۹۴). *از زبان‌شناسی به ادبیات (شعر)*. جلد دوم. چاپ پنجم. تهران: شرکت انتشارات سوره مهر.
- صلح‌جو، علی. (۱۳۹۴). *گفتمان و ترجمه*. چاپ هفتم. تهران: نشر مرکز.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۷). *اصول الکافی*. جلد ۱۵. قم: دار الحدیث.
- لطفی پور ساعدی، کاظم. (۱۳۷۱). «درآمدی به سخن کاوی». *زبان‌شناسی*. دوره ۹. شماره پیاپی ۱۷. صص ۹-۴۰.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۳). *ترجمه و شرح خطبه توحیدیه*. مشهد: انتشارات کنگره جهانی حضرت رضا (علیه السلام).
- مک‌دانیل، دایان. (۱۳۸۰). *مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان*. ترجمه حسینعلی نوذری. تهران: فرهنگ گفتمان.
- ملایم، فاطمه؛ بشیر، حسن. (۱۴۰۲). «تحلیل گفتمان خطبه توحیدیه امام رضا (علیه السلام)». *فرهنگ رضوی*. دوره ۱۱. شماره ۴۴. صص ۵۶-۹۶.
- میراحمدی، سیدرضا؛ آفاجانی، مریم. (۱۳۹۶). «عناصر برجسته انسجام در بانیه متنی، بر اساس نظریه هالیدی». *زبان و ادبیات عربی*. شماره ۱۷. صص ۲۳۴-۲۶۶.
- نبوی، محمد؛ مهاجر، مهران. (۱۳۹۳). *به سوی زبان‌شناسی شعر*. تهران: نشر آگاه.
- نظری، علیرضا. (۱۳۹۲). «کارکرد ادات ربطی در انسجام‌بخشی به خطبه‌های نهج البلاغه». *پژوهش‌نامه نهج البلاغه*. سال اول. شماره ۳. صص ۳۳-۵۴.
- نظری، علی‌رضا؛ پروینی، خلیل؛ روشنفکر، کبری و آقاگل‌زاده، فردوس. (۱۳۹۰). «زبان‌شناسی متن و الگوی انسجام در آرای نحوی، بلاغی، و نقدی عربی قدیم». *ادب عربی*. دوره ۳. شماره ۳. صص ۸۳-۱۱۲.
- نقیب، سید محمد؛ سازجینی، مرتضی؛ موسوی، سیدمحمد. (۱۳۹۷). «بررسی تطبیقی-تحلیلی ترجمه قرآن بهرام‌پور و صفوی بر پایه الگوی انسجام هالیدی و حسن (مطالعه موردی سوره نازعات)». *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*. سال ۲. شماره ۴. صص ۱۲۱-۱۴۳.
- وحیدیان کامیار، تقی. (۱۳۷۵). *فرهنگ نام‌آوایی فارسی*. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.

ولیئی، یونس؛ میرزایی الحسینی، سید محمود؛ فرهادی، محمد. (۱۳۹۵). «عوامل انسجام متنی در سوره نوح». *پژوهش‌های زبان شناختی قرآن*. سال پنجم. شماره ۹. صص ۶۹-۸۶.

هاشمی، سید الأحمد. (۱۳۷۵). *جواهر البلاغة*. تهران: مؤسسه الصادق للطباعة والنشر.

یارمحمدی، لطف الله. (۱۳۸۳). *گفتمان‌شناسی رایج و انتقادی*. تهران: چاپ هرمس.

References

- Aghagolzadeh, F., 2006. Critical Discourse Analysis. Tehran: Elmi va Farhangi Publications. [In Persian].
- Al-Jurjani, A. Q., 1988. Dala'il al-I'jaz fi Ilm al-Ma'ani (Evidence of Inimitability in the Science of Meanings). Ed. Sheikh Muhammad Abduh & Annotated by Sayyid Muhammad Rashid Rida. Beirut-Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [In Arabic].
- Amiri Khorasani, A., Alinejad, H. 2015. A Study of Cohesive Elements in Nafsat al-Sudur Based on Halliday and Hassan's Theory. *Literary Text Research*, 19(63), 7-31. [In Persian].
- Amraei, M. H., Rezaei Haftador, G. A., & Zand Vakili, M. T. 2017. A Comparative Assessment of Cohesion in Surah Al-Alaq and its Translation by Haddad Adel Based on Halliday and Hassan's Theory. *Journal of Research in Arabic Language and Literature Translation*, 7(16), 119-149. [In Persian].
- Azarnoosh, A., 2002. Contemporary Arabic-Persian Dictionary. 2nd edition, Tehran: Nashr-e Ney Publications. [In Persian].
- Dad, S., 2021. Dictionary of Literary Terms. 8th edition, Tehran: Morvarid Publications. [In Persian].
- Halwah, N. I. 2012. The Effect of Repetition on Textual Cohesion: A Lexical Applied Comparison in Light of Dr. Khaled Al-Munaiif's Articles. Riyadh: Princess Nourah bint Abdulrahman University. [In Arabic].
- Hamawi, Ibn Hijjah. 2005. Khizanat al-Adab wa Ghayat al-Arab. Beirut: Al-Maktabah Al-Asriyah. [In Arabic].
- Hashemi, S. A., 1996. Jawaher Al-Balagha. Tehran: Al-Sadegh Publishing Institute. [In Persian].
- Horri, A. 2008. The Enchantment of Sound and Meaning in New Year's Opening Prayer as a Literary Work. *Journal of Foreign Languages*, 43, 71-93. [In Persian].
- Ibn Athir, M. M. A., 1990. Al-Mathal Al-Sa'ir fi Adab Al-Katib wa Al-Sha'ir. Beirut: Al-Maktabah Al-Asriyyah. [In Arabic].
- Kulaini, M. Y., 2008. Usul al-Kafi. Vol. 15, Qom: Dar al-Hadith Publications. [In Persian].
- Lotfipour Saedi, K. 1993. An Introduction to Discourse Analysis. *Journal of Linguistics*, 10(1). [In Persian].
- MacDonnell, D. 2001. An Introduction to Discourse Theories. Translated by H. Nozari. Tehran: Gofte-man-e Farhang Publications. [In Persian].
- Marefat, M. H. 2015. Quranic Sciences. Tehran: SAMT Publications. [In Persian].
- Masri, Ibn Abi Al-Isba., 1989. Badi' Al-Quran. Translated by Ali Mirlouhi, Mashhad: Astan Quds Razavi Publications. [In Persian].

- Masri, Ibn Manzur. 1984. *Lisan al-Arab*. Qom: Adab Hawzah Publications. [In Persian].
- Matloob, A. 2010. *Dictionary of Rhetorical Terms and Their Development*. Beirut: Lebanon Publishers Library. [In Arabic].
- Moštafari, Hassan. 1984. *Translation and Commentary of Monotheistic Sermon*. Mashhad: Imam Reza (AS) World Congress Publications. [In Persian].
- Nabavi, M., & Mohajer, M. 2014. *Towards Linguistics of Poetry*. Tehran: Agah Publications. [In Persian].
- Naghib, S. M., Sajjini, M., & Mousavi, S. M. 2018. A Comparative-Analytical Study of Bahram-pour and Safavi's Quran Translation Based on Halliday and Hassan's Cohesion Model (Case Study: Surah An-Nazi'at). *Journal of Quranic Studies and Islamic Culture*, 2(4), 121-143. [In Persian].
- Nazari, A., Parvini, K., Roshanfekar, K., & Agha Golzadeh, F. 2011. Text Linguistics and Cohesion Pattern in Ancient Arabic Syntactic, Rhetorical, and Critical Views. *Journal of Arabic Literature*, 3(3), 83-112. [In Persian].
- Parvini, K., Nazari, A. 2015. Text Linguistics and the Adaptation of Cohesion Pattern with Arabic Language from Contemporary Arab Scholars' Perspective. *Language Related Research*, 6(5), 123-146. [In Persian].
- Pasha Zanous, A., & Nabipour, M. 2017. Cohesive Factors in Surah Al-Zalzal (Based on Halliday and Hassan's Theory). *Journal of Quranic Knowledge Research*, 8(30), 81-102. [In Persian].
- Safavi, K., 2015. *From Linguistics to Literature (Poetry)*. Vol. 2, 5th edition, Tehran: Sureh Mehr Publications. [In Persian].
- Sasani, F. 2005. The Effect of Intertextual Relations on Text Reading. *Journal of Language and Linguistics*, 1(2), 39-55. [In Persian].
- Shamisa, S., 2000. *A New Look at Rhetoric*. 12th edition, Mashhad: Ferdows Publications. [In Persian].
- Sheikh Saduq, A. J. M. 2006. *Uyun Akhbar al-Reza*. 1st edition, Trans. M. T. Najafi Isfahani, Tehran: Elmiyeh Islamiyeh Publications. [In Persian].
- Solhjoo, A., 2015. *Discourse and Translation*. 7th edition, Tehran: Markaz Publications. [In Persian].
- Taftazani, H. Y. 2020. *Commentary on Al-Mukhtasar: An Explanation of Al-Qazwini's Talkhis Al-Miftah on Rhetoric, Eloquence and Literary Arts*. 2nd edition, Qom: Dar Al-Tafsir Publications. [In Persian].
- Vahidian Kamyar, T., 1996. *Persian Onomatopoeic Dictionary*. Mashhad: Ferdowsi University Publications. [In Persian].
- Valaei, Y., Mirzaei Alhoseini, S. M., & Farhadi, M. 2016. Textual Cohesion Factors in Surah Noah. *Journal of Quranic Linguistics Research*, 5(1), 69-86. [In Persian].
- Yarmohammadi, L., 2004. *Common and Critical Discourse Analysis*. Tehran: Hermes Publications. [In Persian].
- Zoghi, A. 2013. A New Perspective on Textual Coherence in the Suras of the Holy Quran. *Journal of Quranic and Hadith Studies*, 6(2), 151-175. [In Persian].



An Examination of the Report Attributed to Imam Riḍā (as) Concerning the Applicability of Divine Omnipotence to Logical Impossibilities

Ebrahim Noei ¹ Seyed Hossein Seyed Ebrahimi ²

1. Associate Professor, Department of Islamic Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran (Corresponding Author): E_noei@sbu.ac.ir

2. Master's Student in Islamic Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran: seyyed.hosein@yahoo.com

Article Info

Abstract

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
December 15, 2024

In Revised Form:
February 22, 2025

Accepted:
February 23, 2025

Published Online:
August 03, 2026

Keywords:

Believers believe in the guidance of reason and in the explicitness of the Quran and traditions that God has the power to accomplish everything. Their belief has faced a challenge of this kind: does this belief even include impossible things (such as the heavens and the earth and what is between them being swallowed in a seed)? The issuance of which requires the occurrence of things such as the placement of large objects in small objects. At different times, numerous people (Iblis, Abu Shakir Disani, etc.) have asked this question of Jesus Christ, Imam Ali, Imam Sadiq, and Imam Reza (peace be upon them). In one of these narrations, which Ibn Babawayh attributed to Imam Reza (AS) in his book Al-Tawhid, the Imam explicitly gave a positive answer to this question (inherent possibility) and emphasized its occurrence (in the form of an analogy of the reflection of the form of large objects in the eye). The present article seeks to examine this statement and its attribution to Imam Reza (AS) and, in the first step, attempts to examine its chain of transmission and meaning. In the second step, he shows evidence from the Quran and narrations that confirm it. In the third step, this article highlights the challenges that we will face if we adhere to and accept this narration. (Incompatibility with the obvious rule of reason, conflict with numerous narrations, etc.) and in the last step, it tries to provide an aspect (such as the Imam's response relying on the weakness of the questioner's understanding) for the possibility of accepting this news and the possibility of its issuance by Imam Reza (AS).

Divine power, impossible matters, Imam Reza A.S., Book of Al-Tawhid, Ibn Babawayh.

Cite this The Author (s): Noei , E; Seyed Ebrahimi , H (2026). An Examination of the Report Attributed to Imam Riḍā (as) Concerning the Applicability of Divine Omnipotence to Logical Impossibilities: Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 14, Issue 2, Summer 2026, Serial Number 54 – (157- 178)-

[DOI:10.22034/farzv.2025.494121.2056](https://doi.org/10.22034/farzv.2025.494121.2056)



Publisher: University of Tehran Press

Introduction

After Sheikh Saduq and until the time of Fadil Miqdad, this hadith has not received much attention from Shiite scholars.

In terms of the validity of the chain of transmission of this hadith, it should be said that most of the people in the chain of transmission of this hadith have been confirmed by Shiite scholars and are reliable people. Of course, there is one person in the chain of transmission of this hadith who Shiite scholars have neither confirmed nor written anything criticizing him. Therefore, it should be said that although this news cannot necessarily be considered a completely reliable hadith, it is a hadith that Shiite scholars usually do not ignore and usually issue fatwas with confidence in such hadiths.

In analyzing the question in this hadith, it should be said: The questioner, who is an unknown person, asked Imam Reza A.S. whether God can submerge a large object (the heavens, the earth, and what is between them) into a small object (the egg) without any change in their volume. A positive answer to this question requires us to accept the contradiction, because we must accept that the first object (the world, the heavens, the earth, etc.) is both larger than the second object (the egg) (and therefore cannot be included in the smaller object) and not larger than it (its submergence into the smaller object is possible, and divine power can also be attributed to it).

In response to the questioner's question, Imam Reza A.S. first explicitly declares by saying "yes" that God has the power to swallow the heavens and the earth and what is between them in an egg. The Imam then goes on to say that God can even put them in something smaller than an egg, because He has placed them in the eyes of the questioner. The Imam's argument is that whenever the questioner opens his eyes and looks at the heavens and the earth and what is between them, he sees them, and if God had willed, He could have prevented his eyes from seeing them. Whatever the questioner's interpretation of this statement of the Imam A.S., his silence from continuing the question may in some way indicate that he has received the answer he desired from the Imam A.S.; although it may occur to others that why did the person not ask the Imam whether when we look at objects with our eyes, those objects sink into our eyes? It is clear that it is their image that is reflected in our eyes, and the objects remain in their place and with their volume as before we encountered them. One may cite the following evidence in support of the authenticity of this hadith:

- Many verses of the Quran indicate that God can do anything.
- A hadith from Imam Sadiq A.S. has also been narrated by Muhammad ibn Yaqub al-Kulaini in his book *al-Kafi*, which has also been narrated in the book

al-Hidayah al-Kubra by Husayn ibn Hamdan al-Husaybi (of course, with some differences). Imam Sadiq A.S. also told the questioner that God has the ability to submerge large objects into small objects, just as this happens when we see those objects with our eyes. In another hadith without any chain of transmission, which is mentioned in later Shiite and Sunni sources, similar words have been attributed to the Prophet Idris. In this hadith, it is stated that Hazrat Idris, by inserting his sewing needle into the eye of Iblis, blinded one of his two eyes and made him understand that he should not attribute weakness to God.

Despite the above-mentioned supporting evidence, there are also evidences that the attribution of this hadith to Imam Reza A.S. is incorrect. Among them:

- The question of the questioner is an incorrect question, but why did the Imam not warn him that his question was an incorrect question?
- The answer mentioned in this hadith is not consistent with the definite understandings of reason, and it is not acceptable for the Imam to confirm a question whose positive answer requires opposing the definite understanding of reason and to provide a reason for it.
- There are numerous hadiths in Shiite hadith sources that conflict with what is attributed to Imam Reza A.S. in this hadith. In those hadiths, it is explicitly stated that submerging large objects into small objects is an impossible task, and therefore, inability cannot be attributed to God. The meaning of God's power being attributed to various things is that God can do possible things, and impossible things are not capable of being created at all.

Despite these strong reasons, it seems that this hadith attributed to Imam Reza A.S. cannot be easily accepted. However, if someone still insists that this hadith should be accepted, then a solution should be found for these criticisms. Some people say that when answering the questioner's question, they realized that the person would not have a complete understanding of the Imam's true answer, and after hearing the Imam's answer, he might still insist that God does not have the power to do some things. If the questioner had thought a little deeper, the Imam would have given him another answer and made him understand that he should both believe that God has the power to do everything and that the examples that the person has raised are impossible, and therefore no fault can be attributed to God.



بررسی خبر منسوب به امام رضا (علیه السلام) دال بر تعلق قدرت الهی به امور محال

ابراهیم نوئی^۱ سیدحسین سید ابراهیمی^۲

E_noei@sbu.ac.ir

۱. دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (نویسنده مسئول):

seyyed.hosein@yahoo.com

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد رشته مدرسی معارف اسلامی، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران:

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت:	مؤمنان به ارشاد عقل و به صریح قرآن و روایات بر تعلق قدرت الهی بر انجام هر کاری باور دارند. این اعتقاد آنان با چالشی از این جنس مواجه شده است که آیا این اطلاق حتی شامل امور محال (مانند فرو بردن آسمان ها و زمین و آنچه میان آن ها است در تخمی) هم می شود که صدور آن ها مستلزم وقوع اموری چون انطباع کبیر در صغیر است. در زمان های مختلف افراد متعددی (ابلیس، ابوشاکر دیصانی و ...) از معصومان (حضرت مسیح، حضرت علی، امام صادق و امام رضا علیهم السلام) این مسئله را پرسیده اند. در یکی از این روایت ها که ابن بابویه آن را در کتاب التوحید به امام رضا (علیه السلام) نسبت داده، آن حضرت به صراحت هم به این پرسش پاسخ مثبت داده (امکان ذاتی) و هم بر وقوع آن هم تأکید فرموده اند. (در قالب تشبیه انطباع صورت اشبای بزرگ در چشم). این نوشتار درصدد بررسی این خبر و انتساب آن به حضرت رضا (علیه السلام) است و می کوشد در نخستین گام به بررسی سندی و دلالتی آن بپردازد. در گام دوم مؤیدات (قرآنی و روایی) آن را نشان دهد. در مرحله سوم هم چالش هایی را بر جسته سازد که در صورت التزام و پذیرش این خبر با آن ها مواجه خواهیم بود. (ناسازگاری با حکم بدیهی عقل، تعارض با روایات متعدد و ...) و در آخرین مرحله نیز سعی می کند وجهی (مانند صدور از باب جدال احسن، تکیه بر ضعف درک سائل) را برای امکان پذیرش این خبر و امکان صدور آن از حضرت رضا (علیه السلام) در اختیار نهد.
تاریخ بازنگری:	
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	
کلیدواژه ها:	قدرت الهی، امور محال، امام رضا (علیه السلام)، کتاب التوحید، ابن بابویه.

استناد: نوئی، ابراهیم؛ سید ابراهیمی، سیدحسین: (۱۴۰۵). بررسی خبر منسوب به امام رضا (علیه السلام) دال بر تعلق قدرت الهی به امور محال. فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۴، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۵، شماره پیاپی ۵۴ - (۱۵۷-۱۷۸).

DOI:10.22034/farz.2025.494121.2056

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



۱. مقدمه

بسیاری از آیات قرآن کریم خداوند را بر انجام هر کاری توانا معرفی کرده و بر عمومیت (یا اطلاق) قدرت الهی دلالت دارند. از این جمله‌اند آیات «إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره: ۲۰، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۴۸، ۲۵۹، ۲۸۴؛ آل عمران: ۲۶، ۱۶۵؛ نحل: ۷۷؛ حج: ۶؛ نور: ۴۵؛ عنکبوت: ۲۰؛ فاطر: ۱) و «أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (طلاق: ۱۲)، «وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (عمران: ۲۹، ۱۸۹؛ مائده: ۱۷، ۱۹، ۴۰؛ انفال: ۴۱؛ توبه: ۳۹؛ حشر: ۶)، «وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (مائده: ۱۲۰؛ هود: ۵؛ روم: ۵۰؛ شوری: ۹؛ حدید: ۲؛ تغابن: ۱؛ ملک: ۱)، «فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (انعام: ۱۷) و «إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (فصلت: ۳۹؛ احقاف: ۳۳). فراوانی تکرار مضمون واحد در قالب آیات متعدد فوق می‌تواند اشاره به لزوم اعتقاد به آن یا ضرورت اعتقاد مؤمنان به عمومیت (یا اطلاق) قدرت الهی نسبت به انجام امور مختلف داشته باشد. در برخی از آیات هم افعال این قدرت الهی به صورتی نامتعارف (و شگفتی برانگیز) برای انسان‌ها بیان شده و به نوعی اِشعار به آن دارد که در مواردی خداوند کاری را انجام داده است که انسان‌ها تصوّر می‌کنند انجام آن کار شدنی نیست. از جمله آیه: «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران: ۵۹). گویا این آیه اشاره به نحوه اعمال قدرت الهی در قالب «كُنْ فَيَكُونُ» (بقره: ۱۱۷؛ آل عمران: ۴۷ و ۵۹؛ انعام: ۷۳؛ نحل: ۴۰؛ مریم: ۳۵؛ یس: ۸۲؛ غافر: ۶۸) به نوعی اشاره به آن دارد که خداوند قدرت خویش را در پاره‌ای موارد، متفاوت با پندار انسان‌ها (جریان امور بر حسب قوانین طبیعی و علت‌های شناخته شده) جاری می‌سازد. روایات متعددی نیز هم‌راستا با این آیات‌اند و به‌صراحت نادرستی انتساب هر گونه عجز و ناتوانی به خداوند را نشان می‌دهند. در این میان مطابق خبری که شیخ صدوق روایت کرده، فردی (معرفی نشده) از امام رضا (علیه السلام) درباره تعلق یا عدم تعلق قدرت الهی به برخی امور محال سؤالی را می‌پرسد و آن حضرت به آن پرسش پاسخی مثبت می‌دهد و چنین ابراز می‌دارد که قدرت الهی حتی به صدور امور محال از خداوند هم تعلق می‌گیرد. این در حالی است که هم عقل دلالت بر آن دارد که امور محال (ذاتی یا وقوعی)، قابلیت تحقق را ندارند و هم روایاتی در اختیار داریم که به نحوی نشان می‌دهند نباید انتظار داشت چنین اموری از خداوند صادر شوند. این نوشتار بنا دارد به بررسی خبر منسوب به حضرت رضا (علیه السلام) بپردازد.

۱-۱. پیشینه پژوهش

کتاب‌های حدیثی مانند کافی کلینی و توحید صدوق و شروح آن‌ها مانند شرح‌های ملاصدرا،

فیض کاشانی، ملا صالح مازندرانی و علامه مجلسی بر کافی یا شرح قاضی سعید قمی و سید نعمت الله جزایری بر توحید در صدد نقل روایت و تبیین روایات دال بر امکان یا امتناع فرورفتن اجسام بزرگ (مثل دنیا و زمین و آسمان) در اجسام کوچک (مانند تخمی) هستند؛ هر چند معمولاً به صورت عام به نقل و بررسی اخبار می‌پردازند.

در کنار این قبیل منابع عام، می‌توان به برخی نوشته‌ها اشاره کرد که اخبار امکان فرورفتن اجسام بزرگ در اجسام کوچک را از احادیث مشکله دانسته و در صدد ارائه رویکردهای حلّی نسبت به آن‌ها برآمده‌اند. از دسته اخیر می‌توان به مقاله «رویکردهای حلّی در احادیث مشکل دال بر جاشدن دنیا در تخم مرغ» نوشته پویان میرزایی (۱۳۹۹) اشاره کرد که در آن گفته شده است که عالمان شیعه سه رویکرد «پذیرشی - تبیینی، پذیرشی - تأویلی و انکاری» نسبت به این اخبار اتخاذ کرده‌اند. در بخش زیادی از این مقاله هم به تفصیل کوشیده است با التفات به تخلخل و حذف فضای خالی اتم و با محاسبات عددی و هولوگرافیک رویکرد اول تبیین شود. در رویکرد دوم هم ضمن ذکر وجوه متعددی به تأویل این اخبار پرداخته و از مدلول ظاهری آن‌ها إعراض شده است. سرانجام هم در رویکرد سوم، دیدگاه شماری از عالمان شیعه ذکر شده که اخبار فرورفتن اجسام بزرگ در اجسام کوچک را نفی کرده‌اند.

این مقاله ضمن التفات به نوشته‌های فوق، از جهاتی با آن‌ها متفاوت به نظر می‌رسد. از جمله:

الف. تمرکز بر صرف روایت منسوب به امام رضا (علیه السلام) (و نه نگاهی عام به اخبار امکان إدخال اجسام کبیر در اجسام صغیر)

ب. ردیابی منبع یا منابع این خبر و پیگیری التفات یا إعراض عالمان شیعه در سده‌های مختلف به آن

ج. بررسی سندی و رجالی سند خبر حاضر

د. مقایسه این خبر با اخبار شیعی و سنی هم‌نوا و نیز با اخبار معارض

ه. تحلیل پرسش و پاسخ مطرح شده در این خبر و بررسی شواهد موافق و هم‌راستا با مدلول این خبر

و. ترجیح وجوه سندی و دلالتی نادرستی انتساب این خبر به حضرت رضا (علیه السلام)

ز. ارائه وجوهی برای تأویل مدلول این خبر و بالتبع علاجی برای امکان صدور آن از حضرت.

۲. متن و ترجمه خبر

مطابق خبری از محمد بن ابی نصر بزنطی، فردی که بزنطی وی را معرفی نکرده، نزد امام رضا (علیه السلام) آمد و از حضرت پرسید که آیا پروردگارت این توانایی را دارد که آسمان ها و زمین و آنچه میان آن هاست را در تخمی فروبرد؟ متن و ترجمه خبر چنین است:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ جَدِّهِ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرِ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ هَلْ يَقْدِرُ رَبُّكَ أَنْ يَجْعَلَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي بَيْضَةٍ قَالَ: نَعَمْ وَفِي أَصْغَرٍ مِنَ الْبَيْضَةِ، قَدْ جَعَلَهَا فِي عَيْنِكَ وَهِيَ أَقْلُ مِنَ الْبَيْضَةِ لَأَنَّكَ إِذَا فَتَحْتَهَا عَايَنْتَ السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا وَلَوْ شَاءَ لَأَعْمَاكَ عَنْهَا (ابن بابویه، ۱۴۱۶ ق: ۱۳۰)؛

حدیث کرد ما را علی بن احمد بن ابی عبد الله برقی رحمه الله گفت که حدیث کرد ما را پدرم از جدش احمد بن ابی عبد الله از احمد بن محمد بن ابی نصر که گفت مردی به خدمت امام رضا (علیه السلام) آمد و عرض کرد که آیا پروردگارت می تواند که آسمان ها و زمین و آنچه را که در میانه این هاست در تخم مرغی قرار دهد فرمود آری و در کوچک تر از تخم مرغ نیز و آن ها را در چشم تو قرار داده و آن کمتر از تخم مرغی است؛ زیرا که تو هر گاه آن را بگشایی آسمان و زمین و آنچه را که در میانه آن هاست ببینی و اگر می خواست تو را از آن ها کور می گردانید که آن ها را نبینی (اردکانی: ۱۲۳).

۲-۱. بررسی منبع خبر

این خبر اولین بار در کتاب توحید شیخ صدوق (ت. ۳۸۱ ق) آمده و منابع بعدی امامیه معمولاً با استناد به همین منبع خبر را نقل کرده اند (ابن بابویه، ۱۴۱۶ ق: ۱۳۰). البته گویا در فاصله شیخ صدوق تا قرن نهم هجری که فاضل مقداد (ت. ۸۲۶ ق) این روایت را آورده (فاضل مقداد، ۱۳۸۰: ۵۲۵) و نیز تا قرن یازدهم هجری اقبال چندانی به این خبر صورت نگرفته است تا آنجا که صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی معروف به ملاصدرا (ت. ۱۰۴۵ یا ۱۰۵۰ ق) در تفسیر خود این خبر را به صراحت نقل کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳: ۴۳۹). پس از وی نیز ملارفیعا، محمد بن حیدر نائینی (۹۹۷-۱۰۸۲ ق) در الحاشیه علی اصول الکافی (۲۵۸ و ۲۵۹) و فیض کاشانی (م. ۱۰۹۱ ق) در علم الیقین (۱۴۱۸ ق، ج ۱: ۱۰۵)، قاضی سعید قمی (۱۰۴۹-۱۱۰۳ ق) در شرحش بر توحید صدوق (۱۴۱۵ ق، ج ۲: ۴۲۳)، شیخ علی بن محمد بن حسن بن زین الدین عاملی معروف به شیخ علی کبیر (ت. ۱۱۰۳ ق) در الدر المنثور من المأثور و غیر المأثور (۱۳۹۸ ق،

ج ۱: ۳۷)، علامه محمدباقر مجلسی (ت. ۱۱۱۱ق) در بحار الأنوار (۱۴۰۴ق، ج ۴: ۱۴۳)، سید نعمت الله جزایری (ت. ۱۱۱۲ق) در الأنوار النعمانیة (۱۴۲۹ق، ج ۳: ۹۵) و نور البراهین (۱۴۳۰ق، ج ۱: ۳۳۳) و میرزا محمد قمی مشهدی (ت. ۱۱۲۵ق) در کنز الدقائق و بحر الغرائب (۱۳۶۸، ج ۱: ۲۳۶) این خبر را نقل کرده‌اند.

۲-۲. بررسی سند خبر

شیخ صدوق خبر حاضر را از علی بن احمد بن عبدالله برقی از پدرش احمد از جدّش احمد بن ابی عبدالله از احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی نقل می‌کند. خبر حاضر به اعتباری می‌تواند «خبر حسن» تلقی شود؛ زیرا هرچند بیشتر راویان این خبر، افرادی امامی و ثقه بوده‌اند، اما در میانشان فردی حضور دارد که هرچند امامی است، عبارتی در مدح یا ذمّش در کتب اصلی رجالی شیعه صادر نشده است. البته متفکران شیعه هیچ‌گاه نسبت به این قبیل اخبار اظهار بی‌اعتمادی نمی‌کردند و معمولاً فقهای امامیه حتی طبق این قبیل اخبار، فتوا هم صادر می‌کنند.

۲-۲-۱. علی بن احمد بن عبدالله برقی

هرچند کتب رجالی درباره وی مطلبی که صریحاً دلالت بر وثاقت کند، ندارند؛ ولی فراوانی نقل شیخ صدوق در آثار خود از وی مانند إكمال الدین، أمالی، التوحید، الخصال، صفات الشیعة، علل الشرایع، فضایل الأشهر الثلاثة و معانی الأخبار از سویی و بدرقه نام وی با دعاهایی از قبیل «رضی الله عنه» و «رحمه الله» می‌تواند قرینه‌ای بر مورد اعتماد بودن وی نزد شیخ صدوق باشد (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴ق، ج ۵: ۹۳۷). البته روشن است که مورد اعتماد بودن راوی نزد شیخ صدوق، لزوماً به منزله وثاقت راوی نزد متأخران نیست.

۲-۲-۲. أحمد بن عبد الله بن أحمد

کتب رجالی درباره احمد بن عبدالله پدر علی نیز مانند فرزندش علی، عبارتی که به نحوی دلالت بر وثاقت داشته باشد، ذکر نکرده‌اند. شیخ محمدعلی بن حسین بن علی بن بهاء الدین نائینی اردستانی (ت. ۱۳۳۵ق) در ریاض المحدثین از جدّش علی بن بهاء الدین نائینی نقل کرده است که به عقیده وی احمد بن عبدالله بن احمد برقی ظاهراً نزد شیخ صدوق ثقه بوده است؛ چراکه در بسیاری از روایات به وی اعتماد کرده است (نائینی، ۱۳۸۱: ۵۹). البته چنان که پیش از این گذشت نمی‌توان از مورد اعتماد بودن فردی نزد شیخ صدوق به این نتیجه رسید که وی نزد

رجالیان متاخر هم لزوماً مورد اعتماد و ثقّه بوده است.

۲-۳. أحمد بن أبي عبد الله

ابوجعفر أحمد بن أبي عبد الله (عبدالرحمان) برقی (ت. ۲۷۴ یا ۲۸۰ هجری) مؤلف کتاب المحاسن و الرجال است. نجاشی او را «ثقة فی نفسه» می‌داند هر چند بر او این خرده را هم می‌گیرد که گاه از ضعفاء روایت می‌کند و گاهی هم بر روایات مرسله اعتماد می‌ورزد. گویا همین نقیصه هم باعث شد که بزرگان قم (از جمله احمد بن محمد بن عیسی) او را از قم دور ساختند (شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۱۰: ۴۵). شیخ طوسی هم صریحاً او را ثقّه و از اصحاب امام موسی کاظم و امام رضا علیهما السلام دانسته است (شیخ طوسی، ۱۴۲۰ ق: ۵۱) علامه حلی با وجود همین خرده نیز صریحاً درباره پذیرش روایات برقی نوشته است: «عندی أنّ روايته مقبولة» (علامه حلی، ۱۴۰۲ ق، ج ۲: ۴۲۱).

۲-۴. أحمد بن محمد بن أبي نصر

ابوجعفر (یا ابوعلی) احمد بن محمد بن ابی نصر (زید) مشهور به ابی نصر بزنطی کوفی (۱۵۲- ۲۲۱ ق) از محدثان امامی است که از امام موسی کاظم، امام رضا و امام جواد (علیهم‌السلام) روایت نقل کرده است. هر چند پس از شهادت امام موسی کاظم (علیه‌السلام) مدتی از واقفیه بود ولی به گفته شیخ طوسی ارتباطش با امام رضا (علیه‌السلام) باعث شد از این انحراف رهایی یابد (شیخ طوسی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۷۱). وی از اصحاب اجماع نزد امامیه و از این جهت جزو راویانی است که «لایروون و لایرسلون إلا عمّن یوثق به». شیخ طوسی او را «ثقة» و دارای منزلتی عظیم نزد امام رضا (علیه‌السلام) می‌داند (شیخ طوسی، ۱۳۷۳: ۳۵۱ و ۳۷۳ و ۳۳۲).

۲-۳. تحلیل مدلول پرسش

مطابق این خبر، سائل (که فردی نامشخص است) از حضرت درباره امکان تعلق قدرت پروردگار به فرو بردن جسمی با حجم بزرگ (آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آن‌هاست) در جسمی کوچک (تخم) می‌پرسد، بدون آنکه تغییری در حجم آن‌ها ایجاد شده باشد. به تعبیر رایج میان حکیمان، پرسش درباره امکان انطباع کبیر در صغیر است که پذیرش آن مستلزم نوعی تناقض است؛ زیرا هم باید پذیرفت جسمی (دنیا) هم بزرگ‌تر از جسم دیگر (تخم) باشد (و از این جهت امکان گنجانده شدن در جسم کوچک‌تر را نداشته باشد) و هم از آن بزرگ‌تر نباشد (و گنجانده شدن آن در جسم کوچک‌تر امری ممکن باشد که تعلق قدرت الهی به آن هم ممکن باشد).

۴-۲. بررسی مدلول پاسخ

امام رضا (علیه السلام) در پاسخ به پرسش سائل، ابتدا با تعبیر «نعم» صریحاً اعلام می‌کند که خداوند قدرت دارد آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آن‌هاست را در تخمی فرو برد. امام در ادامه هم می‌فرماید خداوند می‌تواند آن‌ها را حتی در جسمی کوچک‌تر از تخم هم قرار دارد؛ چراکه در چشم سائل هم آن‌ها را قرار داده است. استدلال امام این است که هرگاه سائل چشمانش را بگشاید و به آسمان و زمین و آنچه میان آن‌هاست بنگرد، آن‌ها را مشاهده می‌کند و اگر خداوند اراده می‌کرد، می‌توانست چشمان او را از مشاهده آن‌ها باز دارد. برداشت سائل از این گفتار امام (علیه السلام) هرچه باشد، سکوت او از ادامه سؤال می‌تواند به نحوی نشان از آن داشته باشد که پاسخ مطلوبش را از امام (علیه السلام) دریافت کرده است؛ هرچند ممکن است به ذهن بیاید که چرا او از امام نپرسید که مگر هنگامی که ما با چشمانمان به اشیا می‌نگریم آن اشیا در دیدگان ما فرو می‌روند؟ روشن است که تصویر آن‌هاست که در چشم ما بازتاب می‌یابد و اشیا همچنان مانند پیش از مواجهه ما با آن‌ها در جای خود و با حجم خود قرار دارند.

۵-۲. مؤیدات این خبر

پیش از هر چیز باید توجه داشت که ممکن است چنین تلقی شود که مضمون این خبر به نحوی می‌تواند مؤیداتی قرآنی و روایی هم داشته باشد. از جمله:

۲-۵-۱. تلقی هم‌راستایی با عمومات قرآنی

ممکن است مطابقت با عمومیت قدرت الهی در آیات مختلف قرآن را به نحوی مؤید این خبر تلقی کرد. پیش از این تعداد قابل توجهی از این آیات را برشمردیم و متذکر شدیم که این آیات دلالت بر امکان صدور هر فعلی از سوی خداوند دارد. اینک می‌افزاییم که نمی‌توان پذیرفت که امام رضا (علیه السلام) بدون التفات به این آیات، پاسخ مزبور را به پرسش سائل داده باشند و سائل هم همین انتظار را از آن حضرت داشته است که پاسخی به او بدهد که در ناسازگاری با آیات قرآن کریم نباشد.

۲-۵-۲. روایات هم‌راستای شیعی و سنی

این خبر را علاوه بر کلینی، در الهدایة الکبریٰ خصبی (با تفاوت‌هایی) می‌بینیم، هرچند در مجموع از سند قابل اعتمادی برخوردار نیست (خصبی، ۱۴۱۹ق، ج: ۱، ۲۵۷). سید نعمت الله جزایری (ف. ۱۱۱۲ق) هم روایتی را بدون آنکه به معصومی نسبت داده شده باشد و یا از سندی

برخوردار باشد نقل کرده است (و البته این خبر نه در منابع شیعی پیش از وی مشاهده شده است و نه جزایری خود آن را به منبعی شیعی مستند ساخته است) که مطابق آن ابلیس نزد حضرت ادریس (علیه السلام) در مسجد کوفه رفت و از او پرسید که آیا پروردگارت می تواند دنیا را در تخمی فروبرد، بدون آنکه در حجم آن ها تغییری دهد؟ ادریس نبی (علیه السلام) از ابلیس خواست نزدیکش آید و چون او نزدش رفت، سوزن خود را در چشمش فرو برد و او را کور ساخت و به او فرمود: پروردگارم بر این امر قدرت دارد (جزایری، ۱۴۲۹ق، ج ۳: ۹۶). همین خبر در منابع اهل سنت نیز تنها کتاب البحر المديد فی تفسیر القرآن المجید نوشته ابوالعباس احمد بن محمد بن مهدی بن عجیبه حسنی (۱۱۶۰ - ۱۲۲۴ق) آمده است که مطابق آن ابلیس به سوی حضرت ادریس نبی (علیه السلام) می رود و از او می پرسد که آیا پروردگارت می تواند دنیا را در یک پسته جای دهد؟ آن پیامبر الهی هم که مشغول خیاطی بود در جواب ابلیس هم صراحتاً اعلام کرد که خداوند می تواند دنیا را در پسته، بلکه حتی سر سوزنی جای دهد. آن حضرت بلافاصله با سوزنی که به دست داشت به چشم ابلیس زد (ابن عجیبه، ۱۴۱۹ق، ج ۳: ۳۴۴).

مطابق خبری ضعیف^۱ و منسوب به ابن عباس که نخستین بار در کتاب جامع البیان و فضله ابن عبدالبر اندلسی (۳۶۸ - ۴۶۳ق) آمده و پس از وی هم توسط خطیب بغدادی (۳۹۲ - ۴۶۲ق) و ابن قیم جوزیه (۶۹۱ - ۷۵۱ق) در منابع اهل سنت منعکس شده، ابلیس به همراه شیاطین از عالم و عابدی پرسید: آیا پروردگارشان توانایی دارد دنیا را در جوف تخمی قرار دهد؟ عابد در پاسخ به آن به «لا أدري و نمی دانم» بسنده می کند و ابلیس این پاسخ او را هم بر کفرش حمل می کند؛^۲ اما عالم اعلام کرد که خداوند بر انجام این کار قدرت دارد. ابلیس از او می پرسد که خداوند چگونه می تواند دنیا را در تخم فرو برد؟ عالم هم در پاسخ به قول الهی «کُن» اشاره می کند که بلافاصله به «یکون» تبدیل می شود. ابلیس که پاسخ عالم را مطابق با واقع می بینید به دیگر شیاطین چنین می گوید که یک عالم با ارائه چنین پاسخ هایی، بسیاری از عوالم را از دسترس تباهی او رها می سازد.^۳ البته این خبر به نحوی در تعارض با خبر دیگری منسوب به

۱. به تعبیر بیارمی: «ضعیف: أخرجه الخطيب في «الفييه و المتفه» (۱۴۲۱ق، ج ۱: ۲۶) من طريق إسماعيل بن يحيى المزني، عن ابن عباس و سنده ضعيف؛ لأنه منقطع بين المزني و ابن عباس».

۲. مطابق نقل همین خبر توسط ابوالأشبال الزهيري در شرح اصول اعتقاد أهل السنة للألکائي (ج ۴: ۱۸) عابد بلافاصله اعلام کرد که خداوند از فرو بردن دنیا در تخم ناتوان است و آیاتی از قرآن را که دلالت بر اطلاق قدرت الهی دارد فراموش کرد. ابلیس هم این اقدام عابد را حمل بر کفر کرد. «وقالوا: يا فلان! هل يستطيع ربك أن يجمع الدنيا في بيضة؟ قال: أعوذ بالله إنه لا يقدر على ذلك، فنفى عن الله عز وجل القدرة - نسي أنه القدير وأنه يفعل ما يريد - فرجعوا إليه - أي: إلى شيخهم وأستاذهم إيليس الكبير - فقالوا: إنا سألناه فقال: أعوذ بالله، إنه لا يقدر على ذلك. فقال: كفر من حيث لا يدري.»

۳. مطابق نقل همین خبر توسط ابو الأشبال الزهيري در شرح اصول اعتقاد أهل السنة للألکائي (ج ۴: ۱۸) عالم در پاسخ به همین سوال خندید و گفت خداوند بر فرو بردن دنیا در تخم قدرت دارد، زیرا او نسبت به انجام هر امری در زمین و آسمان ناتوان نیست. «فسألوه نفس السؤال؟ فضحك العالم وقال: نعم يقدر على ذلك؛ لأنه لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء.» قالوا: وكيف؟ قال: إني أن يكبر حجم البيضة فيدخل الدنيا فيها، وإما أن يصغر الدنيا ويدخلها في البيضة».

ابن عباس است که مطابق آن وقتی ابلیس از عابدی و عالمی می پرسد: آیا پروردگارت می تواند مانند خودش را بیافریند؟ عالم در پاسخ به پرسش فوق گفته بود: این مسئله، از امور محال (و غیرقابل وقوع) است؛ زیرا اگر (خدایی) مخلوق باشد دیگر مانند خدای آفریدگار نخواهد بود و جمع میان مخلوق بودن و خالق بودن، محال است. ابلیس با شنیدن این پاسخ به شیاطین گفته بود: می بینید که او در ساعتی می تواند بنایی را که سال ها برایش زحمت کشیده بودم، از بین ببرد (خطیب بغدادی، ۱۴۲۱ق، ج ۱: ۱۲۵). این خبر هم بعدها توسط ابن قیم جوزیه در مفتاح دار السعادة (ج ۱: ۶۹) آمده است.

۲-۶. موانع پذیرش این خبر

شواهد و ادله قابل توجهی را می توان نشان داد که به نحوی مانع پذیرش خبر مد نظر ما می شود. از جمله:

۲-۶-۱. نادرستی سؤال و سکوت امام (علیه السلام) درباره این نادرستی

گرچه معمولاً از سوی متفکران مسلمان نقدی متوجه درستی یا نادرستی اصل سؤال های مزبور نشده است، ولی سید محمد کاظم عصار ناظر به پرسش هایی که در آن ها، سائل از امکان تعلّق قدرت الهی به فرو بردن دنیا در تخم پرسیده، چنین ایراد گرفته که این پرسش گرفتار نوعی خودستیزی است؛ چراکه تخم هم جزئی از دنیاست و گویی سائل پرسیده است آیا خداوند قدرت دارد کلّ دنیا را در جزء کوچکی از همین دنیا فرو برد، بدون آنکه دنیا از جزء خودش کوچک تر شود و جزء دنیا از کل دنیا بزرگ تر گردد؟ از سوی دیگر باید تخم به عنوان جزئی از دنیا در خود تخم فرو رود و از این جهت هم باید گفت یک شیء هم باید محیط بر خود باشد و هم محاط بر خود. روشن است که این سؤال نمی تواند سؤال درستی باشد و نوعی تناقض است (عصار، ۱۳۷۶: ۲۳۶).

۲-۶-۲. نادرستی پاسخ به سبب تعارض با حکم قطعی عقل

حتی با فرض چشم پوشی از ضعف سندی این خبر و اخبار هم راستای با آن و نیز حتی با فرض چشم پوشی از عدم واکنش پاسخ موجود در این خبر به نادرستی اصل سؤال سائل، باید گفت اندیشمندان امامیه بر تعارض این خبر با حکم عقل تاکید کرده اند. در پاسخ امام رضا (علیه السلام) و نیز پاسخ امام صادق (علیه السلام) به دیصانی نمونه ای از فرو رفتن اشیای بزرگ (آسمان و زمین) در اجسام کوچک (مانند چشم) آمده و افزوده می شود که خداوندی که براین امر توانایی دارد بر

فرو بردن آسمان‌ها و زمین در تخمی (بدون تغییر حجم آن‌ها) هم قدرت دارد. هر چند مخاطبان امام صادق (علیه السلام) (یعنی دیصانی یا ...) و نیز مخاطب امام رضا (علیه السلام) (رجل نامعین) با شنیدن این مثال‌ها از آن حضرات، به پرسش خود ادامه ندادند و آن پاسخ را جواب مسئله خویش یافتند، ولی بالأخره جای این پرسش نسبت به پاسخ امام صادق (علیه السلام) و امام رضا (علیه السلام) باقی است که به هنگام مشاهده اجسام، این اجسام نیستند که در چشم ما فرو می‌روند، بلکه تصویری از آن‌ها در چشم ما (و بالتبع ذهن) ما منعکس می‌شوند؛ پس واقعاً جسم یا اجسام کبیر در جسم صغیری فرو نرفته و به نحوی با یافته‌های عقلی ما ناسازگار است. به گفته سید مرتضی علم الهدی (ف. ۴۳۶ ق) ناسازگاری این پاسخ‌ها با درک عقلی استحاله تعلق قدرت الهی به محالات ذاتی امری نیست که بتوان آن را پذیرفت و ملتزم شد امامان معصوم پاسخی خردستیز (تجویز المحال المعلوم بالضرورات فساد) به این پرسش داده‌اند؛ پس سید مرتضی ترجیح داده است که این خبرها را اخباری جعلی و غیر معتبر و خبیث معرفی کند (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ ق، ج ۱: ۴۱۱) و ناظر به روایت منسوب به امام صادق (علیه السلام) که (کلینی در کافی آن را آورده و) هم‌راستا با خبر منسوب به امام رضا (علیه السلام) است، این گونه به طعن کلینی می‌پردازد: «چقدر این مرد و دیگر اصحاب ما روایت‌هایی نقل کرده‌اند که ظاهرشان بر امری محال یا باطل دلالت دارد! نظر درست درباره این خبر آن است که آن را خبری موضوع و مدسوس بدانیم.»^۱ این اعتراض سید مرتضی، البته به شیخ صدوق و خبری که در التوحید به امام رضا (علیه السلام) نسبت داده است نیز قابل تسری است. سید مرتضی هیچ ضرورتی برای التزام به مضامین روایات نمی‌بیند؛ چرا که در کتب شیعه و نیز غیر شیعه گونه‌هایی از خطا و انواع باطل و محال دیده می‌شود که گاه تصور آن‌ها هم ناممکن است و گاهی حاوی سخنان و امور باطلی مانند تشبیه و جبر و رؤیت الهی و مانند آن‌هاست. پس باید این قبیل اخبار را بر عقل عرضه کرد و اگر با عقل ناسازگاری نداشت باید به قرآن و اخبار قطعیه ارجاع شود تا در صورت موافقت با آن‌ها بتوان به حق بودنشان ملتزم شد. البته نمی‌توان گفت هر خبر واحدی هم که ممکن است به نحوی حق شمرده شود، لزوماً خبر صادقی است.

همچنین می‌توان تعارض پاسخ موجود در این خبر با حکم عقل را به نحوی ذیل عموماتی دید که در آن‌ها یکی از ملاک‌های فرد عاقل، انکار وقوع امور محال است. از باب نمونه در برخی از منابع شیعی خبری منسوب به امام صادق (علیه السلام) است که آن حضرت فرمود: «إذا أردت أن تختبر عقل الرجل في مجلس واحد فحدثه في خلال حديثك بما لا يكون، فإن أنكره فهو عاقل و إن صدقه فهو أحمق» (ن. ک: مفید، ۱۴۱۳ ق: ۲۴۵؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۲؛ مجلسی،

۱. فکم روی هذا الرجل و غیره من أصحابنا فی کتبهما ما له ظواهر مستحيلة او باطله، و الأغلب الأرجح أن يكون هذا خبرا موضوعا مدسوسا (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ ق، ج ۱: ۴۱۱).

۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۱۳۱). مطابق این خبر، فردی که به تصدیق امور محال بپردازد احمق بوده و فرد عاقل به انکار وقوع امور محال می‌پردازد. در خبر دیگری هم که شیخ صدوق در معانی الأخبار آورده، امام حسن عسکری (علیه السلام) در پاسخ به چپستی مرگ فرمود: «هو التصديق بما لا يكون» (ابن بابویه، ۱۴۱۸ ق، : ۲۹۰). گویی فردی را که به تصدیق وقوع امور محال می‌پردازد به منزله مُرده و بی‌بهره از حیات باید شمرد؛ چراکه از عقل خود در انکار وقوع امر محال مدد نجسته است.^۱

۲-۶-۳. معارضه با صراحت روایات دال بر عدم تعلّق

خبر مد نظر ما و اخبار هم‌راستای با آن در تعارض با اخباری (که در میانشان اخبار صحیح هم قرار دارد) در منابع شیعی و سنی قرار دارند که بر ناممکن بودن وقوع محالات دلالت دارند و در آن‌ها ضمن واکنشی صریح به انتساب عجز به خداوند (با تعبیر «ویحک»، خطاب به سائل) صراحتاً به نفی انتساب عجز به خداوند پرداخته‌اند (ابن بابویه، ۱۴۱۶ ق: ۱۲۷ و ۱۳۰). افزون بر این گاهی استدلالی ناظر به قابلیت نداشتن محالات ذاتی برای اتصاف به وجود سخن گفته‌اند (والذی سألتنی لایکون) (همان: ۱۳۰) و به تبیین مقصود خداوند در آیات دال بر عمومیت یا اطلاق قدرت الهی توجه داده و عملاً به سائل نشان داده‌اند که متعلّق این قدرت بی‌نهایت الهی در همه آن آیات، از جنس «شیء» و «شدنی‌ها» و «بودنی‌ها» است، اما مثال‌هایی که سائل ذکر کرده از جنس ناشدنی‌ها و محالات است. «فهذا الحديث صریح فی أنّ الذی سألہ ذلک الرجل أمرٌ ممتنعٌ بالذات محالٌ و المحال غیر مقدور علیہ» (ملاباشی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۳۰). تعبیر «لایکون» در عبارت «والذی سألتنی لایکون» و مانند آن روشن است که در برابر «یکون» است و البته «کون» در اینجا از جنس «کون تامّه» (وجود تام) است و نه از سنخ «کان ناقصه»؛ بنابراین تعبیر «لایکون» دالّ بر محال و ناممکن بودن امثله‌ای است که در کلام سائل مطرح شده بود و ممتنعی از این دست، شیئیت و ماهیتی ندارند تا مقدور خداوند قرار بگیرند و باید گفت گرچه قدرت الهی شمول دارد ولی ممتنعات، از ذاتی برخوردار نیستند تا این قدرت عام یا مطلق الهی به آن‌ها تعلّق پیدا کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۹)؛ بنابراین مثال‌هایی مانند گنجاندن دنیا در تخم، تخصّصاً از شمول آیاتی مانند «إنّ الله علی کلّ شیء قدير» (بقره: ۲۰، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۴۸، ۲۵۹، ۲۸۴؛ آل عمران: ۲۶، ۱۶۵؛ نحل: ۷۷؛ حج: ۶؛ نور: ۴۵؛ عنکبوت: ۲۰؛ فاطر: ۱) خارج است، افزون بر اینکه اساساً حجم اشیا از عوارض آن‌هاست و نقشی در ذات آن‌ها ندارد و

۱. مرحوم علی اکبر غفاری در تعلیقه بر حدیث فوق در معانی الأخبار (۲۹۱) نوشته است: «التصديق بما لا يكون: الظاهر أنّ المعنى أنّ التصديق بما لا يكون أي الأمر المحال هو بمنزلة الموت و هو فعل الأحمق الذی لا عقل له و قد روی عن الصادق (علیه السلام) أنه قال: إذا أردت أن تختبر عقل الرجل فی مجلس واحد فحدثه فی خلال ديثك بما لا يكون فإن أنكره فهو عاقل و إن صدّقه فهو أحمق».

می‌توان گفت با وجود تغییر در حجم اشیا همچنان ذاتشان باقی است. (همچنان که مثلاً به صورت محسوس پدر و مادر شاهد بلندتر شدن اندام و حجم بدن فرزند خود هستند و هرگز این تغییر را به معنای تغییر ذات و نام فرزندشان نمی‌دانند) از این رو حتی اگر در نظر انسان‌های عادی استبعاد داشته باشد که حجم جهان و زمین به قدری کوچک شود که در تخمی فرو روند؛ اما نباید این استبعاد را حمل بر استحاله کرد. عمومیت یا اطلاق قدرت الهی نسبت به انجام هر شیئی این اقتضا را دارد که بتواند در حجم جهان و زمین تغییر ایجاد کند و آن‌ها را از حجم تخمی کوچک‌تر گرداند و در آن فرو برد؛ هر چند ممکن است به دلایلی تا کنون چنین تغییر حجمی رخ نداده باشد یا ضرورتی نداشته باشد. تعبیر «وَمَنْ أَقْدَرُ مِمَّنْ يُلَطِّفُ الْأَرْضَ وَيُعْظِمُ الْبَيْضَةَ؟» در برخی روایات دال بر عدم تعلق قدرت الهی به محالات را اندیشمندان مسلمان اشاره به همین وجه دانسته (میرداماد، ۱۴۰۳: ق: ۱۸۲-۱۸۳) و چنین تلقی کرده‌اند که این عبارت به نحوی درصدد است امری را نشان دهد که مقدور علیه خداوند است. صدرالمتألهین شیرازی مراد از «تَلَطَّفُ الْأَرْضِ» را فرو رفتن زمین به عنوان جسمی بزرگ در تخم به عنوان جسمی کوچک به صورت تخلخل (و مانند آن) ممکن می‌داند.^۱ گویی به جای آنکه ذهن به ناممکن بودن تعلق قدرت الهی به امر محالی سوق داده شود، به فرضی توجه داده شده که قدرت الهی به آن تعلق می‌گیرد. در این پاسخ به جای آنکه گفته شود امور محال (فرو رفتن دنیا یا زمین در تخمی بدون تغییر حجم آن‌ها) متعلق قدرت الهی قرار نمی‌گیرند، گفته می‌شود خداوند می‌تواند موضوع آن امر محال را از محال بودن ساقط کند و چنین اظهار می‌دارد که خداوند می‌تواند در حجم هر یک از دنیا، زمین و تخم تصرف کند و بالتبع دنیا و زمین را در آن تخم (با فرض تغییر حجمشان) فرو برد.

۲-۷. توجیهات دلالتی مدلول پاسخ و علالات محتمل

فارغ از مناقشات سندی و دلالتی که تاکنون ذکر شد و اعتماد به صدور این خبر از حضرت رضا (علیه السلام) (و نیز اخبار هم‌راستا و منسوب به امام صادق (علیه السلام)) را با چالش مواجه می‌ساخت، گاهی توجیهاتی برای وجه صدور این اخبار از برخی از معصومین (امام صادق (علیه السلام)) صادر شده که ممکن است به نحوی این توجیهات بر خبر منسوب به امام رضا (علیه السلام) هم قابل تطبیق باشد. از جمله اینکه همراه با سیدمرتضی شاید بتوان گفت که امام (علیه السلام) با التفات به اینکه سائل نمی‌تواند میان امر مقدور و امر محال تفاوت نهد، طوری پرسش سائل را پاسخ داده

۱. به تعبیر برخی: فدلّت هذه الرواية أنّ ادخال العظيم في الصغير لا يمكن إلاّ بأن يضغّر العظيم أو يعظم الصغير بنحو التكاثر و التخلخل أو ما يجرى مجراها و أن تصغير الأرض إلى حدّ تدخل في البیضة أو تعظیم البیضة إلى حدّ يدخل فيها الأرض غاية القدرة (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج: ۳، ۳۰؛ ملاباشی، ۱۳۹۱، ج: ۲، ۳۰).

که به انتساب عجز به خداوند نینجامد و گویی امام (علیه السلام) به سائل گفته است که اگر چنین مثال‌هایی شدنی بود، خداوند قدرت داشت که آن‌ها را انجام دهد (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۴۱۱). علامه مجلسی هم در باب توجیه چرایی پاسخ امام صادق (علیه السلام) به ابوشاکر دیصانی، همین توجیه سیدمرتضی را به نحوی پذیرفته و اشاره داده است که از سویی دیصانی از دقت چندانی در فهم برخوردار نبوده و از سوی دیگر امام (علیه السلام) می‌دید که اگر صریحاً بخواهد به او پاسخ دهد دیصانی پاسخ حضرت را حمل بر انتساب عجز به خداوند خواهد کرد. پس امام با التفات به اینکه دیصانی نمی‌تواند میان وجود عینی اشیا و وجود انطباعی (صورت انطباع یافته اشیا در چشم و نفس) فرق بگذارد، ترجیح داد قدری متشابه و غیر روشن پاسخ او را بدهد تا به نحوی او را قانع گردد و دست از مجادله بردارد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ۱۴۲)؛ بنابراین شاید بتوان گفت امام (علیه السلام) در پاسخش توجه به شرایطی کرده بود که سائل در آن قرار داشت و می‌دید که او به نحوی گرفتار عناد و جدال باطل است و اگر امام صراحتاً پاسخش را می‌داد سخن امام را حمل بر پذیرش انتساب عجز به خداوند می‌کرد (مازندرانی، صالح بن احمد، ۱۳۴۲، ج ۳: ۳۸). از این رو می‌توان گفت پاسخ امام (علیه السلام) به نوعی پاسخی اقناعی است که بر مقدمه‌ای از جنس مشهورات مبتنی است. مطابق این مقدمه مشهوره، مشاهده و رؤیت اشیا به وارد شدن دیدنی‌ها در چشم ناسازگار با مشاهده حقیقی دیدنی‌ها با خروج شعاع نیست و امام (علیه السلام) هم گویی با توجه به همین مقدمه مشهوره پاسخ را ارائه دادند و سائل هم بر اساس پذیرش همین مقدمه مشهوره در برابر پاسخ امام تسلیم شد و از ادامه مجادله دست برداشت (ن.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۹). حاج ملاهادی سبزواری نیز معتقد است امام (علیه السلام) با التفات به قصور فهم سائل از درک امور غامض، از باب جدال احسن به پرسش او پاسخ داده است (سبزواری، ۱۳۷۶: ۴۵۱).^۱ فیض کاشانی هم پاسخ امام را «جواب جدلی مُسکَّت» دانسته است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۳۲۱؛ همان، ۱۴۱۸، ج ۱: ۱۰۵) توجیه دیگر برای پاسخ امام صادق (علیه السلام) به دیصانی (و احتمالاً حضرت رضا (علیه السلام) در پاسخ به سائل) آن است که گفته شود سائل با پرسش خود می‌خواست بپرسد که آیا به هر نحوی از انحاء (حقیقتاً یا مجازاً) ممکن است جسم کبیر در جسم صغیر فرو رود؟ امام (علیه السلام) هم در پاسخ به امکان فرو رفتن وجود ظلّی اشیا بزرگ در چشم (حسّ بینایی) اشاره کرده که به نحو مجاز دلالت بر فرو رفتن جسم بزرگ در جسم کوچک دارد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ۱۴۱؛ جزایری، ۱۴۳۰ق، ج ۳۲۲: ۱).

۱. البته کسانی حمل پاسخ امام بر جدال احسن را بعید از صواب دانسته‌اند؛ زیرا در این خبر، فردی که پاسخ مستقیم امام را دریافت کرده و به دیصانی منتقل نموده هشام بن حکم است که از اکابر اصحاب امام است و بعید است امام با او از باب جدال احسن ورود کرده باشد (اشتیانی، ۱۳۷۶: ۴۵۱).

۳. نتیجه‌گیری

ابن بابویه روایتی را در کتاب التوحید به امام رضا (علیه السلام) نسبت داده که مطابق آن، حضرت فرموده است قدرت الهی به وقوع امر (محالی) مثل فرو بردن آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آن‌هاست در تخمی هم تعلق می‌گیرد. این سخن البته در حد امکان باقی نمانده و آن حضرت با ذکر نمونه‌ای از وقوع آن در عالم خارج هم سخن گفته و سائل را به فرایند ابصار و فرو رفتن (تصویر) اشیای بزرگی مانند کوه‌ها در چشم انسان متذکر شده‌اند. هر چند ممکن است چنین تلقی شود که این پاسخ حضرت هم با عمومات قرآنی دال بر تعلق قدرت الهی بر انجام هر کاری سازگار است و نیز به نحو فی الجمله اخبار مؤیدی هم دارد، اما از جهات قابل توجهی هم خبر مزبور می‌تواند مناقشه برانگیز باشد. از سویی به لحاظ سندی از اعتبار کافی برخوردار نیست و از سوی دیگر با حکم بدیهی عقل (استحاله انطباع کبیر در صغیر) ناسازگار و به نحوی مستلزم پذیرش اجتماع نقیضین است؛ همچنان که با دسته قابل توجهی از روایات هم در تعارض است؛ روایاتی که در میان آن‌ها خبر صحیح السند هم دیده می‌شود. متفکرانی مانند سیدمرتضی (پائی از این ندارند که مضمون اخباری مانند خبر منسوب به حضرت رضا (علیه السلام) را به واسطه همین چالش‌ها، نادرست بدانند و بر کسانی مانند کلینی از این جهت خرده بگیرند که چرا این قبیل روایات نادرست را در منابع حدیثی امامیه منعکس کرده‌اند. در این میان البته شماری از متفکران امامی هم هستند که تلاش کرده‌اند به نحوی از خرده گرفتن در اعتبار صدور این اخبار چشم‌پوشند و به نحوی با تحلیل وجه صدور این اخبار و حمل آن‌ها بر اموری مانند جدال احسن امام با سائل، همچنان به نحوی مجال را برای انتساب این خبر به امام رضا (علیه السلام) واسع نگه دارند.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۶ق). **التوحید**. قم: جامعه مدرسین.
- _____. (۱۴۱۸ق). **معانی الأخبار**. قم: جامعه مدرسین.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله. (۱۴۱۴ق). **جامع بیان العلم وفضله**. ریاض: دار ابن الجوزی.
- ابن عجیه. (۱۴۱۹ق). **البحر الممدید فی تفسیر القرآن المجید**. قاهره: نشر دکتر حسن عباس زکی.
- ابن قیم جوزیه. (بی تا). **مفتاح دار السعادة**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابوالأشبال الزهیری. (بی تا). **شرح اصول اعتقاد أهل السنة للألکائی**. اسکندریه: مکتب دارالبصیره.
- اردکانی، محمدعلی. (بی تا). **اسرار التوحید**. تهران: انتشارات علمیه اسلامی.
- جزایری، نعمت الله. (۱۴۲۹ق). **الأنوار النعمانية**. بیروت: دارالقاری.
- _____. (۱۴۲۵ق). **قصص الأنبياء**. قم: دارالفقه.
- _____. (۱۴۳۰ق). **نور البراهین**. قم: جامعه مدرسین.
- خصیبی، حسین بن حمدان. (۱۴۱۹ق). **الهدایة الكبرى**. تهران: نشر البلاغ.
- خطیب بغدادی. (۱۴۲۱ق). **الفقیه والمتفقہ**. السعودیه: دار ابن الجوزیه.
- سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۷۶). **رسائل حکیم سبزواری**. تهران: اسوه.
- شریف مرتضی، علم الهدی. (۱۴۰۵ق). **رسائل الشریف المرتضی**. قم: دارالقرآن الکریم.
- شیخ طوسی، محمدبن حسن. (۱۳۶۴). **تهذیب الأحکام**. تهران: دارالکتب الإسلامی.
- _____. (۱۳۷۳). **الرجال**. قم: جامعه مدرسین.
- _____. (۱۴۱۳ق). **الغیبة**. قم: دارالمعارف الإسلامی.
- _____. (۱۴۲۰ق). **فهرست کتب الشیعة وأصولهم وأسماء المصنفین وأصحاب الأصول**. قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
- شیخ علی کبیر، علی بن محمد. (۱۳۹۸ق). **الدر المنثور من المأثور و غیر المأثور**. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۶۶). **تفسیر القرآن الکریم**. قم: بیدار.
- _____. (۱۳۸۳). **شرح اصول الکافی**. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- عصار، محمدکاظم. (۱۳۷۶). **علم الحديث**. در مجموعه آثار عصار. تهران: امیرکبیر.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۲ق). **رجال العلامة الحلی**. قم: نشر الشریف الرضی.
- فاضل مقداد. (۱۳۸۰). **اللوائح الإلهية فی المباحث الكلامية**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فیض کاشانی. (۱۴۱۸ق). **علم البقین**. قم: بیدار.
- _____. (۱۳۷۱). **نوادير الاخبار**. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- _____ (۱۴۰۶ق). **الوافی**. اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین.
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا. (۱۳۶۸). **تفسیر کنز الدقائق**. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قاضی سعید قمی. (۱۴۱۵ق). **شرح توحید صدوق**. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کلینی. (۱۴۰۷ق). **الکافی**. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- مازندرانی، صالح بن احمد. (۱۳۴۲). **شرح اصول کافی**. تهران: المكتبة الإسلامية.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). **بحار الأنوار**. بیروت: مؤسسة الوفاء.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). **الاختصاص**. قم: المؤتمر الإسلامي لألفية الشيخ المفيد.
- ملاباشی، محمد باقر بن محمد. (۱۳۹۱). **لوامع الانوار العرشية**. اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای حوزه علمیه اصفهان.
- میرداماد، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). **التعليقة على كتاب الكافي**. قم: مطبعة الخيام.
- میرزایی، پویان. (۱۳۹۹). «رویکردهای حلی در احادیث مشکل دال بر جاشدن دنیا در تخم مرغ». **علوم حدیث**. سال ۲۵، شماره ۲، صص ۳-۲۴.
- نابینی اردستانی، محمد علی بن حسین. (۱۳۸۱). **ریاض المحدثین فی ترجمة الرواة والعلماء القميين من المتقدمين والمتأخرين**. قم: مكتبة آية الله المرعشي.
- نمازی شاهرودی، علی. (۱۴۱۴ق). **مستدرکات علم رجال الحديث**. تهران: انتشارات نمازی.

References

- The Holy Quran.
- Ibn Babawiyah, Muhammad ibn Ali, (1995), Al-Tawhid, Qom, Jamia al-Modaresin.]in Arabic[.
- Ibn Babawiyah, Muhammad ibn Ali, (1997), Ma'ani al-Akhbar, Qom, Jamia al-Modaresin.]in Arabic[.
- Ibn Abd al-Barr, Yusuf ibn Abdullah, (1993), Jamia Bayan al-Ilm wa Fadlah, Riyadh, Dar Ibn al-Jawzi.]in Arabic[.
- Ibn 'Ajibah, (1998), Al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Quran al-Majid, Cairo, published by Dr. Hassan Abbas Zaki.]in Arabic[.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (-), Miftah Dar al-Sa'ada, Beirut, Dar al-Kutb al-Ilmiyah.]in Arabic[.
- Abu al-Ashbal al-Zuhairi, (-), Sharh usul al-Iqtid Ahl al-Sunnah al-Lalqa'i, Alexandria, Dar al-Ba-sayrah School.]in Arabic[.
- Ardakani, Muhammad Ali, (-), Asrar al-Tawhid, Tehran, Islamic Islamic School of Publications.]in Arabic[.
- Jazayeri, Nematullah, (2008), Anwar al-Nu'maniyah, Beirut, Dar al-Qari.]in Arabic[.
- Jazayeri, Nematullah, (2004), Stories of the Prophets, Dar al-Fiqh]in Arabic[.
- Jazayeri, Nematullah, (2009), Noor al-Buraheen, Qom, Jamia al-Modaresin.]in Arabic[.
- Khasibi, Hussein bin Hamdan, (1998), Al-Hidayah al-Kubra, Nashr al-Balagh.]in Arabic[.

- Khatib Baghdadi, Al-Faqih wa al-Mafqih, (2000), Al-Saudiah, Dar Ibn al-Jawziyyah.]in Arabic.[
- Sabzewari, Hadi bin Mahdi, (1997), Rasael al-Hakim Sabzewari, Tehran Aswah.]in Persian.[
- Sharif Murtaza, 'Ilm al-Huda (1984), Rasael al-Sharif al-Murtada, Qom, Dar al-Quran al-Karim. in Arabic[.
- Sheikh Tusi, (1985), Tahdhib al-Ahkam, Tehran, Dar al-Kutub al-Islami.
- Sheikh Tusi, (1994), Al-Rijal, Qom, Jamia al-Modaresin.]in persian[.
- Sheikh Tusi, (1992), Al-Ghaybah, Qom, Dar al-Ma'arif al-Islami. in Arabic.[
- Sheikh Tusi, (1999), list of books of the Shia and their principles and the names of the scholars and the people of the principles, Qom, al-Muhaqq al-Tabataba'i school.]in Arabic.[
- Sheikh Ali Kabir, Ali bin Muhammad, (1977), Al-Dar al-Munthur Man al-Mathur and Ghir al-Mathur, Qom, School of Ayatollah al-Marashi.]n Arabic[.
- Sheikh Mofid, (1992), Al-Khatsas, Qom, Al-Anqar-e-Islami Lalfiya Al-Sheikh Al-Mofid.]in Arabic.[
- Assar, Mohammad Kazem, (1997), Modern History, in: Collection of Assar's Works, Tehran, Amirkabir.]in persian[.
- Allamah Hali, (1981), Rijal Allamah Hali, Qom, Al-Sharif al-Razi publication.]in Arabic[.
- Fazel Moqdad, (2001), Al-Wa'am al-Ilhiyyah fi al-Mabahari al-Kalamiya, Qom, Islamic Propaganda Office.]in persian[.
- Faiz Kashani, (1997), Alam Al-Yekin, Qom, Bidar.]in Arabic[.
- Faiz Kashani, (1992), Nawader Al-Akhbar, Tehran, Institute of Cultural Studies and Research.]in persian[.
- Fayz Kashani, (1985), Al-Wafi, Isfahan, Amir al-Momenin Library.]in Arabic.[
- Qomi Mashhadi, Mohammad bin Mohammad Reza, (1989), Tafsir Kanz al-Duqa'q, Tehran, Printing and Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance.]in Persian.[
- Qadi Saeed Qomi, (1994), Sharh Tawhid Saduq, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance.]in Arabic[.
- Kulani, Al-Kafi, (1986), Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- Mazandarani, Salih bin Ahmad, (1963), Sharh Usul al-Kafi, Tehran, Al-Muktab al-Islamiyya.]in persian[.
- Majlisi, Mohammad Baqir, (1983), Bihar al-Anwar, Beirut, Al-Wafah Foundation.]in Arabic.[
- Mullabashi, Mohammad Baqir bin Mohammad, (2012), Lu'ma' al-Anwar al-Arshiyya, Isfahan, Computer Research Center of the Isfahan Seminary.
- Mulla Sadra, (1987), Tafsir al-Quran al-Karim, Qom, Bidar.]in persian[.
- Mulla Sadra, (2004), Explanation of the Principles of Al-Kafi, Tehran, Institute of Cultural Studies and Research.]in Persian.[
- Mirdamad, Mohammad Baqir, (2024), Commentary on the Book of Al-Kafi, Qom, Al-Khayyam Press.]in Arabic[.
- Mirzaei, Pouyan, (2020), Approaches to solving the problem of the hadiths indicating that the world was placed in an egg, Hadith Sciences Quarterly, Year 25, No. 2.]in persian[.

Nayini Ardestan, Mohammad Ali ibn Husayn, (2002), Riyadh of the Hadith scholars in the translation of the narrators and the scholars of the early and the late, Qomi, Maktaba Ayatollah Al-Mar'as.]in persian[.

Namazi Shahrudi, (1993), Mustadrakat in the science of the scholars of Hadith, Tehran.]in Arabic[.



A Functional Analysis of Imam Riḍā's (as) Debates in Responding to al-Māmūn's Identity-Related Challenges

Mohsen Fekri Fallah ¹ Amirmohsen Erfan ² Sayyed Ruhollah Parhizkari ³

1. PhD student in the History of Islamic Culture and Civilization, Faculty of Islamic History and Civilization Studies, Islamic Education University, Qom, Iran (Corresponding author): mohsenfekrifallah@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Islamic History and Civilization, Faculty of Islamic History and Civilization Studies, Islamic Education University, Qom, Iran: Erfan@Maaref.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Islamic History and Civilization, Faculty of Islamic History and Civilization Studies, Islamic Education University, Qom, Iran: parhizkari@maaref.ac.ir

Article Info	Abstract
Article Type: Research Article	The correct debate and the good debate, as a place for the meeting of ideas, have a direct and deep connection with the structure of identity formation for the individual, group and society and can play an important role in defining the boundaries of religious identity. On the other hand, it is necessary to move away from reductionist approaches to examining the life of the Ahl al-Bayt (a.s.) and to review and rewrite it with the aim of consciously understanding their identity-building life as a model for the present and the future in Islamic society. The mission of this study is to answer the question with a descriptive and analytical approach as to what effect the debates of the Prophet had against the identity threats created by the false front, whose prominent symbol was Ma'mun al-Abbas, and what its functions were. The achievements of identity formation in the life of the Prophet are divided into three areas: determining, distinguishing and protective functions.
Article History:	
Received: September 12, 2024	
In Revised Form: September 23, 2024	
Accepted: September 29, 2024	
Published Online: August 03, 2026	

Keywords: Imam Reza (AS), Razavi Debates, Identity, Religious Identity, Identity Threat.

Cite this The Author (s): Fekri Fallah, M; Erfan, A; Parhizkari, R (2026). A Functional Analysis of Imam Riḍā's (as) Debates in Responding to al-Māmūn's Identity-Related Challenges: Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 14, Issue 2, Summer 2026, Serial Number 54 – (179- 216)-

[DOI:10.22034/farzv.2025.476588.2035](https://doi.org/10.22034/farzv.2025.476588.2035)



[Publisher: University of Tehran Press](#)

Introduction

The pivotal position of Imam Reza (a.s.) and the set of strategies of the Imam created a safe and secure base for the Shiite community so that it could maintain its order and cohesion in the face of the doubts and anxieties of the enemy. Among the strategies of the Imam in the face of these threats were debates with individuals, groups and different sects, which played a very important role in giving identity to the Shiite community.

Identity Threats Created by the Abbasid Caliphs

Ma'mun's tricks in creating identity threats

The caliphate apparatus used various tactics to distance society from the Imamate, and the sum of these measures was carried out as a spectral process with the aim of marginalizing the Imamate discourse and highlighting the Caliphate discourse. The sum of these measures falls into the following axes:

Inciting people towards imported ideas (disturbance in religious commitment)

Ma'mun's policy was based on an unbalanced geometry and its goal can be considered to reduce the scientific authority of the Ahl al-Bayt (a.s.) in society because the introduction of new issues and ideas, for which there is little precedent in Islamic past history, was not very sensitive and could not possibly have resulted in a reaction. However, the Abbasid regime not only did not prepare and devise a scientific and intellectual position to respond to such suspicions, but also by limiting the true frontiers of religious thought and applying hardly severity to the Ahl al-Bayt and their companions and students, it caused the community to be divided and confused in terms of belief.

Diminishing religious affiliation

After Ma'mun proposed the succession, the Imam (a.s.) explicitly stated Ma'mun's goal in his presence. The Imam said: Your wish is that people say: Ali ibn Musa is not disinterested in the world and leadership, but rather this world is disinterested in him, do you not see how he accepted the position of governor out of greed and greed? Al-Ma'mun became angry at this statement (Ibn Babawayh. (1959), Vol. 2:140).

The role of Razavi debates in confronting identity threats

The determining function

The meaning of knowledge-giving functions is the achievements that, from the point of departure of beliefs to the final point of behaviors, and during the process of formulating, continuing and finalizing identity, bring its consistency and cause the coherence and order of the identity of the individual and society.

Systematization and Integration of Identity with the Meaningful Centrality of Imamate

After Abdul Aziz ibn Muslim reported the differences and debates of the people regarding the Imamate in the service of the Imam, the Imam, in his valuable and lasting words, defines the Imamate and fully explains its areas and dimensions. In part of this speech, the Imam uses the expression “the system of Muslims” and continues by saying, “With the Imam, prayer, almsgiving, fasting, pilgrimage and jihad are completed” (Ibn Babawayh. (1959), Vol. 1: 218). This event, while indicating another type of Imam’s responses and representing an indirect debate with his opponents, also demonstrates his maximum observation of the intellectual and mental needs and necessities of society, as he drew the general outlines of the foundations of Shiite thought in order to respond to the ambiguity created.

Identity empowerment

In the system of identity formation presented in the biography of Imam Reza, both the individual and social aspects of identity are considered.

Muhammad ibn Abdullah al-Khurasani says: A man from Zanadaqah, after talking to the Imam, did not leave there until he became a Muslim (Al-Tabarsi, Ahmad ibn Ali. (1983), vol. 2:397). This type of identity formation has been reported in various cases and after the Imam’s conversations with different people.

Delineating the ultimate identity of the religious community

In a debate with jurists and theologians, Ma’mun said: O Abu al-Hasan, what is your belief about the return? The Imam (a.s.) said: That is right and true, and it was also in the previous nations, and the Glorious Quran also speaks of it, and the Messenger of God (a.s.) also said: Whatever happened in the previous nations will happen in this nation as well, without any decrease or increase without any difference, and he said: When the Mahdi of the nation emerges from my offspring, Jesus, the son of Mary, (a.s.) will descend, and he will pray with him behind him.

The function of the differentiator

Emphasis on the persuasive level of religious identity

In the capacity of assessing, selecting, and accepting the identity foundations presented to society, referring to the three dimensions of the Quran and the conduct of the Ahl al-Bayt, reason, and nature is considered a reassuring model for acquiring a correct identity in society, and these three principles are observed in the Imam’s debates as principles of approach and methodology and as a distinguishing logic.

Rejection of identity enemy

The rejection of identity others by using their own foundations and beliefs gave the Imam's debates a unique aspect because such differentiation, in addition to requiring knowledge and complete mastery of their foundations and thoughts, also brought richness and superiority to his own identity.

The protective dimension

A careful reading and in-depth study of the Imam's words in various debates indicates the important function of the Imam's debates, in addition to the two defining and distinguishing dimensions, which is to provide security to the identity of the Shiite community.

Demonstrating the Power of Imamate Discourse

In one of the debates held between the Imam and the leaders of different religions and sects, the Imam said: O people, if anyone among you opposes Islam and wants to ask, let him ask without fear (Ibn Babawayh. (1959), Vol. 1: 168).

This passage from the Imam's speech expresses the preservation and continuity of religious values and beliefs, the stability and authority of the institution of Imamate, and the establishment of support for the influence of religion in society in the field of civilization.

Building a foundation for religious identity

In the discussion of Imamate, which over time and considering the prevailing atmosphere in society, the issue required a rational explanation to answer the question of who should rule after the Messenger of God and whether this person should be appointed by God or by the people, rational principles were put forward. Therefore, until the time of Imam Reza (PBUH), the method of narration and sometimes the rational method were often used to prove this idea, and during the time of Imam Reza, the discussions took a more detailed rational form and the Imam presented a lot of knowledge in this regard (Ja'fariyan, 2002: 457-458), and in this way, the foundations of Shiite belief were enriched.

Resources

Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali [Al-Shaykh al-Saduq]. (1959). *Uyun Akhbar al-Reza*. Tehran: Jahan Publishing. { . [In Arabic].

Al-Tabarsi, Ahmad ibn Ali. (1983). *Al-Ihtijaj ala Ahl al-Lijaj*. Mashhad: Morteza Publications. . [In Arabic].

Ja'fariyan, Rasul. (2002). *The Intellectual and Political Life of the Shia Imams (a.s.)*. 6th ed. Qom: Ansarian Publications. [In Arabic].



کارکردشناسی مناظرات امام رضا (علیه السلام) در مواجهه با تهدیدهای هویتی مأمون

محسن فکری فلاح^۱، امیر محسن عرفان^۲، سید روح الله پرهیزکاری^۳

۱. دانشجوی دکتری تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، دانشکده مطالعات تاریخ و تمدن اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول): mohsenfekrifallah@gmail.com

erfan@maaref.ac.ir

۲. استادیار گروه تاریخ و تمدن اسلامی، دانشکده مطالعات تاریخ و تمدن اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران:

parhizkari@maaref.ac.ir

۳. استادیار گروه تاریخ و تمدن اسلامی، دانشکده مطالعات تاریخ و تمدن اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران:

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت:	مناظره صحیح و جدال احسن، به مثابه محلی برای ملاقات اندیشه‌ها، با توجه به در برداشتن توأمان دو وجه ایجابی اثباتی و سلبی غیر ارتباط مستقیم و عمیقی با ساختار هویت بخشی به فرد، گروه و اجتماع دارد و قادر است نقش مهمی در مشخص شدن مرزهای هویت دینی ایفا کند. از سوی دیگر گذر از رویکردهای تقلیل گرایانه نسبت به بررسی سیره اهل بیت (علیهم السلام) و بازنگری و بازنگاری در آن با هدف فهم آگاهانه از سیره هویت سازانه ایشان به مثابه الگویی اکنون ساز و آینده پرداز در جامعه اسلامی ضروری است. رسالت این پژوهش آن است تا با رویکردی توصیفی تحلیلی به این پرسش پاسخ دهد که اساساً مناظرات حضرت در مقابل تهدیدات هویتی ایجاد شده از سوی جبهه باطل که نماد برجسته اش مأمون عباسی بود، چه تأثیری داشته و کارکردهای آن چه بوده است. دستاوردهای هویت سازی در سیره حضرت رضا (علیه السلام) در سه ساحت کارکردهای تعیین بخش، تمایز بخش و صیانت بخش تقسیم بندی می شود.
تاریخ بازنگری:	
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	

امام رضا (علیه السلام)، مناظرات رضوی، هویت، هویت دینی، تهدید هویتی.

کلیدواژه‌ها:

استناد: فکری فلاح، محسن؛ عرفان، امیر محسن؛ پرهیزکاری، سید روح الله: (۱۴۰۵). کارکردشناسی مناظرات امام رضا (علیه السلام) در مواجهه با تهدیدهای هویتی مأمون. فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۴، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۵، شماره پیاپی ۵۴ - (۱۷۹-۲۱۶).

[DOI:10.22034/farz.2025.476588.2035](https://doi.org/10.22034/farz.2025.476588.2035)

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



۱. مقدمه

۱-۱. مسئله پژوهش

برهه‌هایی از تاریخ به دلیل تلاقی حوادث و جریان‌ات تاریخ‌ساز متعدد و گوناگون، درخور درنگ، توجه و تأملی مضاعف است. از جمله این زمان‌ها، عصر امامت حضرت رضا (علیه السلام) و مشخصاً در دوران خلافت مأمون عباسی است که چالش‌های جدیدی پیش روی جامعه اسلامی ایجاد شد. این چالش‌ها می‌توان را در بروز اندیشه‌های وارداتی با حمایت گسترده دستگاه خلافت، تلاش در جهت تغییر در مرزبندی‌های هویتی و مغفول و مهجور ساختن اسلام ناب ملاحظه کرد.

از سوی دیگر جایگاه محوری امام رضا (علیه السلام) و مجموعه راهبردهای حضرت، قرارگاهی امن و ایمن را برای جامعه شیعه پدیدار کرد تا بتواند در مقابل تشکیک‌ها و تشویش‌های دشمن، انتظام و انسجام خود را حفظ نماید. از جمله راهبردهای حضرت در مواجهه با این تهدیدات، مناظرات با افراد، گروه‌ها و مذاهب مختلف بود که نقش بسیار مهمی در هویت‌بخشی به جامعه شیعه داشت. آنچه ضرورت تحقیق و بررسی در زمینه مناظرات حضرت را افزون و مضاعف می‌سازد توجه به این نکته است که عمده این مناظرات، اساساً تهدیدی با هدف به چالش کشیدن هویت شیعی و مشخصاً نهاد امامت شیعه از سوی خلافت عباسی طرح‌ریزی شده بود؛ اما با اهتمام عالمانه و هوشمندانه حضرت به فرصت و ابزاری مبارزاتی برای احیای هویت دینی جامعه تبدیل شد.

۲-۱. اهداف و ضرورت‌های پژوهش

شناخت دقیق جایگاه مناظرات رضوی به مثابه ابزاری هویت‌ساز، بستری است در جهت شناخت مرزبندی‌های دقیق هویتی تا از این رهگذر به درک عظمت این روش امام در مقابله با هویت‌های رقیب پی برده شود؛ چراکه بررسی مختصات مناظرات امام رضا (علیه السلام) در جغرافیای هویت‌پژوهی این امکان را برای جامعه امروز فراهم می‌آورد تا با الگوگیری از سیره و سخن ایشان به تحکیم و تقویت بنیان‌های هویت دینی بپردازد.

کارکرد مناظرات در هویت‌سازی از رهگذر اهتمام به دو محور تعیین و تمایزبخشی صورت می‌گیرد که ویژگی برجسته و رکن مهم هویت‌سازی است. صورت‌بندی‌ها و سوگیری‌های مطرح‌شده در مناظرات از سوی متولیان یک گفتمان، می‌تواند موجب برجسته‌سازی یک گفتمان و به حاشیه‌رانی گفتمان دیگر شود و بدین‌گونه مرزبندی‌های هویتی را پدید آورد.

این نوشتار در پی آن است که با دستیابی به ابعاد و جوانب هویت‌سازانه مناظرات امام رضا (علیه السلام) به این پرسش پاسخ دهد که نقش مناظرات حضرت رضا (علیه السلام) در مقابل تهدیدات هویتی که از سوی دستگاه خلافت ایجاد شده بود چه بوده و چه کارکردهایی داشته است.

فرضیه این تحقیق بر این مبنا استوار است که سه کارکرد تعیین بخشی به هویت جامعه، تمایز بخشی از غیر و صیانت بخشی به هویت دینی ساحت‌های هویت‌بخش مناظرات حضرت را شکل داده و بر این اساس در قوام هویت جامعه شیعی نقش اساسی را داشته است.

نباید از نظر دور داشت که با هیچ‌یک از چهار چوب‌های نظری موجود در «جامعه‌شناسی سکولار» نمی‌توان به عمق کیفی راهبردها و راهکارهای حضرت رسید. برای استخراج، کشف و بسط اندیشه و رفتار حضرت در عرصه هویت دینی باید به دنبال بنیان نظری مستقلی بود که خاستگاه آن در نظام معرفتی اسلام باشد. پس نباید مرهون و وام‌دار هیچ‌یک از چهار چوب‌های نظری موجود بود، بلکه سیره هویتی آن حضرت در این زمینه، مستقل و به خویش متکی است.

۱-۳. پیشینه پژوهش

در مقام پیشینه‌کاوی بحث و با گونه‌شناسی پیشینه‌ها، آثار مبتنی بر هویت‌پژوهی در سیره اهل بیت (علیهم السلام) به صورت عام و آثار مبتنی بر هویت‌پژوهی در سیره امام رضا (علیه السلام) به صورت خاص ذکر می‌شود:

کتاب هویت اجتماعی در نگره امام علی (علیه السلام) نوشته محمص (۱۳۹۸) که نگارنده در فصل سوم به بررسی هویت اجتماعی در کلام حضرت امیر (علیه السلام) پرداخته است و سه مؤلفه همگرایی اعضای جامعه در باورها، همگرایی در عواطف و پایبندی اعضای جامعه به رفتارهای شایسته را مهم‌ترین آن‌ها قلمداد کرده است.

کتاب سیر تطور هویت‌یابی شیعیان تا پایان مکتب شیعی بغداد نوشته مبلغی (۱۳۹۸) که در فصل دوم کتاب به گفتمان نخست شیعه پرداخته شده است. این گفتمان که گفتمان شیعه سیاسی قلمداد شده است در محدوده زمانی از امام علی (علیه السلام) تا واقعه عاشورا را پوشش می‌دهد.

کتاب تحلیل فرهنگی هویت شیعی در عصر صادقین (علیهم السلام) از پرهیزکار (۱۳۹۹) در پی فهم چیستی هویت شیعیان در عصر صادقین است و این هویت را از پس تعاملات میان فرهنگی آن دوره توضیح می‌دهد و بیان می‌کند امام باقر و امام صادق (علیهم السلام) در شرایط عصری خویش،

با کاربست برخی تدابیر و سیاست‌های هویتی، جهت‌گیری‌های هویتی خاصی به شیعیان دادند.

این آثار به‌رغم پرداختن به موضوع هویت، سیره امام رضا (علیه السلام) را بررسی نکرده‌اند.

در زمینه هویت‌پژوهی پیرامون عصر حضرت رضا (علیه السلام) در مقاله تحلیل گفتمان مناظره‌ها و مجادله‌های حضرت رضا (علیه السلام) با دگرهای گفتمانی (مبانی قرآنی کلامی ساخت‌بندی هویت اسلامی) میراحمدی و رضایی‌پناه (۱۳۹۵) آمده است که رویکرد گفتمان حضرت مبتنی بر اصول کلامی و استوار بر منطق، مولفه‌ها و ابزارهای نظری و عملی مندرج در قرآن و سنت نبوی مانند احترام و اخلاق‌گرایی، جدال احسن (متضاد با مرأء)، مؤلفه القلوب، حکمت و موعظه حسنه، مدارا، اجاره و امان دادن، اصالت برهان، ارجاع به فطرت و سرشت پاک بشری، توسل به ادله و مبادی مشترک، احسان و کرامت و ... است.

انواری (۱۴۰۱) در مقاله الگوی مواجهه امام رضا (علیه السلام) با کنش‌های متظاهرانه مأمون معتقد است کنش‌های امام در مواجهه با تظاهر مأمون را می‌توان در قالب کنش‌های «غیریت‌ساز»، «افشاگرانه»، «بصیرت‌افزا» و «مصلحت‌گرا» تحلیل کرد که آخرین نوع کنش امام حاکم بر سه کنش قبلی است. همه کنش‌های امام در دایره «مشیت الهی» انجام می‌شود. روح حاکم بر کنش‌های امام، «هدایت‌گری» است که هم ناظر به فرد متظاهر و هم ناظر به عموم جامعه اسلامی است.

مقدس (۱۳۹۹) در مقاله «تحلیل مناظرات امام رضا (علیه السلام) بر مبنای نظریه گفتمانی لا کلا و مو فیه» بیان می‌کند که مناظرات امام (علیه السلام) با مفصل‌بندی دال‌هایی چون حقانیت نبوت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله)، برگزیدگی و عصمت عترت حول دال مرکزی امامت، توانست خود را در قالب گفتمان رقیب که پاسخی شایسته برای تقاضاهای اجتماعی دارد، مطرح کند و با برهم زدن انسجام و وحدت گفتمان عباسی آن را دچار بحران، تزلزل و بی‌قراری کند.

مجیدی (۱۳۹۲) در تحلیل گفتمان مناظره‌های امام رضا (علیه السلام) معتقد است دقت در مناظره‌های امام با نمایندگان ادیان و فرق دیگر با تمرکز بر مقوله واژگان، چشم‌انداز، استعاره، انسجام تاریخی، نقل قول و تأکید ساختاری نشان‌دهنده این واقعیت است که امام با وجود اثبات حقانیت و ابطال ادعاهای طرف‌های مناظره، از منازعه اخلاق‌گریز گفتمانی، برحذر مانده و در کمال صراحت، دقت، ادب و احترام، نفس این مناظره‌ها را به عرصه‌ای برای اثبات امامت و خاتمیت پیامبر اسلام تبدیل کرده‌اند.

وجه تمایز اثر پیش رو با پژوهش‌های مذکور علاوه بر تفاوت در روش تحقیق که به دنبال مبانی نظری متفاوت و مستقل بوده، آن است که نقش و کارکرد مناظرات در مقابل تهدیدات هویتی مورد بررسی و تحقیق قرار می‌گیرد و صیانت از هویت دینی در مواجهه با جریان خلافت عباسی مدنظر این پژوهش است.

۲. بنیادهای مفهومی

۲-۱. هویت

هویت به عنوان فرامفهومی که درست به همان اندازه که از لحاظ فردی معنا دارد، از لحاظ جمعی هم بامعناست (جنکینز، ۱۳۹۶: ۱۱) دو معنای متناقض همسانی و یکنواختی مطلق از یک سو و تمایز و تفاوت از سوی دیگر را با لحاظ تداوم و ثبات در طول زمان به همراه دارد (گل محمدی، ۱۳۸۹: ۲۲۲) و موجب شکل‌گیری شخصیت فرد و جامعه می‌شود.

انفکاک‌ناپذیری هویت از انسان اقتضای آن دارد که وجودش به صورت پیشینی و به نحو مشترک برای همه افراد حاصل شده باشد، ولی تحقق و تداومش به جریان منحصر به فرد زندگی هر شخص و جامعه مرتبط است. هویت آغازین و نهادینه شده «فطرت الله» سرآغاز فرایند هویتی انسان است و جریان مستمر زندگی هویت‌نهایی را از طریق نوع رابطه‌ای که انسان با حق برقرار می‌کند تعیین می‌سازد و بستگی به انتخاب آزاد هر انسان دارد (علم‌الهدی، ۱۳۸۶: ۲۲۶-۲۲۷).

هویت را می‌توان معرفتی آگاهانه دانست که برآیند اشتراکات و افتراقات گوناگون فرد و جامعه بوده و حس تعلق و تعهد را در پی دارد (فکری فلاح و عرفان، ۱۴۰۱: ۱۷۱).

این معرفت در دو سطح خرد و کلان تحلیل میشود و زیربنای تفاوت آن را اغلب یک فرضیه هستی‌شناختی تشکیل می‌دهد: اینکه افراد اساسی‌تر و واقعی‌تر هستند یا جمعیت‌ها (جنکینز، ۱۳۹۶: ۳۰). اگر موضوع بحث هویت، «فرد» باشد سطح تحلیل خرد است و اگر بحث ناظر به هویت «جامعه» باشد، سطح تحلیل کلان خواهد بود (افروغ و مبینی مقدس، ۱۳۹۳: ۱۱۷).

هویت گرچه جهت‌دار است، ولی تمام‌شده و متعین نیست. بنیاد هویت به صورت پیشین و به نحو مشترک برای همه افراد حاصل است، ولی تحقق هویت به جریان منحصر به فرد زندگی هر شخص متوقف است و تنها می‌تواند به صورت فرایند یعنی به صورت «بودن» یا «شدن» درک شود (جنکینز، ۱۳۹۶: ۱۳). یک شخص می‌تواند در آن واحد چند خرده هویت از انواع هویت

را داشته باشد که هر یک انعکاسی از بُعدی از زندگی است. این کثرت هویت‌های اجتماعی هرچند می‌تواند منبع بالقوه‌ای برای تضاد و تنش در زندگی مردم باشد؛ اما اکثر افراد معناها و تجربه‌های زندگی خود را حول یک هویت اصلی سازمان‌دهی می‌کنند؛ هویتی که در طول زمان و مکان دوام و استمرار دارد (گیدنز، ۱۳۸۶: ۴۶)؛ بنابراین هویت، برآیند آن ویژگی‌ها و خصوصیات است نه خود ویژگی‌ها و مجموع آن ویژگی‌ها پدیدآورنده «هویت» است. هویت امر یکپارچه‌ای است که نمی‌تواند متفرق باشد (رشاد، ۱۳۹۷).

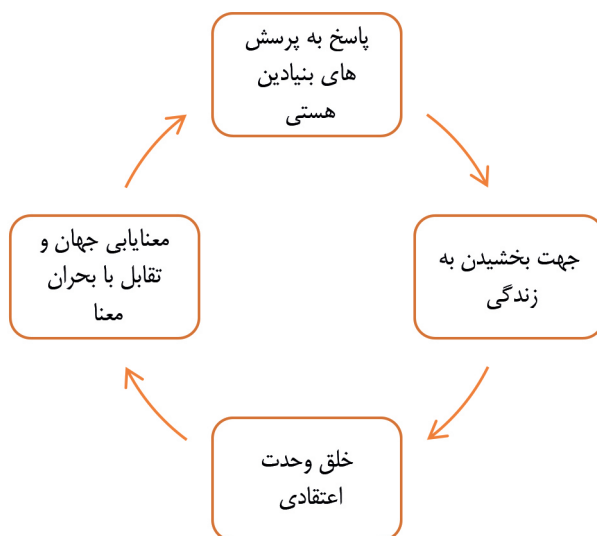
در جغرافیای هویت‌پژوهی توجه به نقش «دیگری» و «غیر» نیز حائز اهمیت بسیاری است؛ ولی نسبت این «دیگری» با شناخت و درک هویت در موارد مختلف متفاوت و متغیر است؛ چراکه گاه بدون دیگری متوجه خود و ویژگی‌های خویش می‌شویم و در واقع خود بی‌ارتباط با دیگری معنا دار است و گاه دیگری منجر به شناخت یا توجه به ویژگی‌هایی می‌شود که از پیش واجد آن بوده‌ایم و این توجه ممکن است به شکوفایی یا تغییر در ویژگی از قبل موجود نیز بینجامد و گاه دیگری و هر نوع تغییر شرایط منشأ ایجاد ویژگی‌های جدید می‌گردد و در مواردی نیز بدون دیگری خودی اصلاً معنا دار نمی‌شود و شکل نمی‌گیرد (پرهیزکار، ۱۳۹۹: ۴۳-۴۹).

۲-۲. هویت دینی

هویت دینی در مقابل چهار گونه هویت دیگر خود را می‌تواند نشان دهد: ۱. هویت الحادی (ضد دینی) ۲. هویت ادیان دیگر ۳. هویت مذهبی (در برابر دیگر مذاهب) ۴. هویت درون مذهبی (گفتمان‌های خاص موجود در داخل هر مذهب) (حاجیان، ۱۳۹۴: ۲۱).

رکن اصلی هویت دینی تعهد و پایبندی به دین بوده و هویت دینی نشان‌دهنده احساس تعلق و تعهد به دین و جامعه دینی است. احساس تعلق و اتکای افراد یا جوامع به نظامی الهی و دینی، جهت‌گیری‌ها و مرزبندی‌ها را تعیین می‌نماید و موجب تمایز فرد یا جامعه دینی از «غیر» می‌گردد و هویت دینی را رقم می‌زند.

مهم‌ترین دستاوردهای این قسم از هویت، پاسخ‌دادن به پرسش‌های بنیادی، جهت‌بخشیدن به زندگی، وحدت اعتقادی و معنایابی جهان و تقابل با بحران معنا است (نیکنام، ۱۳۹۸: ۷۵).



نمودار ۱: کارکردشناسی هویت دینی

۳-۲. تهدیدات هویتی

هر اقدام بالقوه و احتمالی سیاسی، نظامی، اقتصادی و فرهنگی که موجودیت و اهداف حیاتی فرد، نهاد یا کشور را به خطر بیندازد تهدید به شمار می‌رود و هدف هر نوع تهدید تأثیرگذاری بر اندیشه و تحمیل اراده به نیروی مقابل است (زروندی و یاری، ۱۳۹۶: ۱۱۹-۱۲۰).

مقصود از تهدیدات هویتی مجموعه خطرات و آسیب‌های بالقوه و بالفعلی است که با هدف ابهام و اغتشاش در مرزهای تعیین و تمایز بخش یک هویت واحد ایجاد شده است (فکری فلاح و عرفان، ۱۴۰۱: ۱۷۲).

۳. تهدیدهای هویتی ایجاد شده توسط خلفای عباسی

۳-۱. خاستگاه‌شناسی تهدیدهای هویتی ایجاد شده توسط خلفای عباسی

۳-۱-۱. هویت‌سازی کاذب خلفای عباسی

فقدان یک پشتوانه منسجم فکری و اجتماعی برای عباسیان، موجب شد این جریان، با مجموعه اقداماتی در پی فراهم آوردن هویتی عاریتی برای خویش باشد تا بتواند در جامعه، گفتمان خویش را اثبات کند.

ابومسلم در نامه خود به منصور می نویسد: خداوند شما را بعد از پنهانی و بی نام‌ونشانی و حقارت و خواری ظاهر ساخت سپس مرا از پرتو توبه نجات بخشید (ابن کثیر، ج ۱۰: ۶۴).

همچنین منصور به عمویش عبدالصمد بن علی در این باره به صراحت گفت: ما بین مردمی قرار داریم که دیروز ما را مردمی عادی می دیدند و امروز خلیفه می بینند. پس هیبت و اقتدار ما جز با به کار گرفتن مجازات و فراموش کردن عفو برقرار نمی شود (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۳۲: ۳۳۱).

بهره برداری از لقب مهدی از جمله حربیه‌هایی بود که خلفای عباسی برای جبران خلأ هویتی خویش از آن استفاده کردند؛ چراکه مهدویت و اندیشه سرانجام نیک دنیا در جامعه امری مورد انتظار و به مثابه مطلوبی کانونی قلمداد می شد. این عامل انگیزه‌ای شد تا عباسیان برای جلب حمایت آحاد جامعه کاربست آن را در دستور کار خویش قرار دهند تا جایی که این داعیه از عوامل پیروزی عباسیان شمرده شده است. بررسی القاب انتخابی عباسیان نشان می دهد پنج خلیفه اول عباسی با عناوین موعودگرایانه ملقب شده اند و این القاب از هشتمین خلیفه به بعد جای خود را با عناوینی با پسوند اسم جلاله الله می سپارد (طباطبایی و بهرامی، ۱۳۹۲: ۱۳۴-۱۳۵).

جعل روایات در این راستا به گونه ای بود که عباسیان مدعی شدند دولتشان همان دولت موعودی است که در روایات پیامبر وعده داده شده و بدین وسیله قدرت یابی خود در راستای تحقق امر الهی القامی کردند (میرحسینی و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۷۴). برای نمونه، آنان ادعا کردند پیامبر فرموده است: «مهدی از فرزندان تو (عباس) می باشد، او موفق، راضی و مرضی خواهد بود» (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۲۶: ۳۰۱).

منصور یکی از غلامان خود را به مجلس محمد بن عبدالله فرستاد و به او گفت: نزدیک منبر بنشین و آنچه محمد می گوید بشنو. غلام گوید شنیدم که محمد می گوید شما شک ندارید که من همان مهدی موعود هستم و من اویم. پس این سخن را به ابوجعفر (منصور) بازگفتم. او گفت: دشمن خدا دروغ گفت. این پسر من است که مهدی است (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۹ق: ۲۱۲).

در گزارشی دیگر مسلم بن قتیبه می گوید ابوجعفر (منصور) به دنبال من فردی را فرستاد چون نزد او رفتم گفت محمد بن عبدالله قیام کرد و خود را مهدی خواند به خدا سوگند که او مهدی نیست، اما مطلبی را به تو بگویم که به هیچ کس نگفته‌ام و بعد از تو نیز به کسی نخواهم گفت و آن اینکه به خدا قسم پسر من هم آن مهدی که روایت درباره او آمده است نمی باشد، بلکه من

از باب میمنت و مبارکی او را چنین نامیدم و آن را به فال نیک گرفتم (همان: ۲۱۸).

۳-۱-۲. خلأ هویتی حاکم عباسی در روزگار امام رضا (علیه السلام)

بحران مشروعیتی که جریان خلافت عباسی را از آغاز به خود مشغول ساخته بود در مأمون شکل ویژه‌ای به خود گرفت؛ چراکه وی در خود خاندان عباسی نیز از جایگاه ویژه و مقبولی برخوردار نبود. مقایسه امین و مأمون گویای این امر است که امین به تمام معنای کلمه، عباسی بود. پدرش هارون و مادرش زبیده نواده منصور بود (ابن تغری بردی، ۱۳۹۲ق، ج ۲: ۸۴). وی در دامان پرورش فضل بن یحیی برمکی، برادر رضاعی و پرنفوذترین مرد دربار رشید قرار داشت و فضل بن ربیع که جدش از آزادشدگان عثمان بود و کمترین شکی در دوستی او نسبت به عباسیان نداشت، بر امور وی نظارت می‌کرد؛ اما از آن سو، مأمون در دامان جعفر بن یحیی که نفوذ کمتری از برادرش فضل داشت، پرورش یافت. مربی و ناظر امور او نیز فضل بن سهل بود که عباسیان به‌ویژه از او آسوده‌خاطر نبودند چه متهم به داشتن تمایلات علوی بود و دشمنی وی با مربی امین در نهایت درجه شدت بود. همچنین مادر مأمون کنیزی خراسانی و غیرعرب بود که بعد از به دنیا آوردن او درگذشت و هرگز نمی‌توانست به مقام زبیده و نفوذ او دست یابد (عاملی، ۱۴۰۳ق: ۱۵۵-۱۵۸).

مأمون برای جبران این امر، ناگزیر به گروه‌های دیگری پناه برد تا وسیله رسیدن به هدف‌ها و آرمان‌هایش باشد و در این مسیر جایی جز خراسان برای او باقی نمانده بود و لذا گرایش و دوستی خود را به خراسانیان نشان داد (عاملی، ۱۴۰۳ق: ۱۷۰). بدین ترتیب، زمینه برای قدرت‌یابی مأمون فراهم شد تا جایی که ابن حزم اندلسی در توصیف دولت عباسی می‌نویسد و کانت دولتهم أعجمیة، سقطت فیها دواوین العرب، و غلب عجم خراسان علی الأمر (ابن حزم، ۲۰۰۷م، ج ۲: ۱۴۶).

۳-۲. ترفندهای مأمون در ایجاد تهدیدات هویتی

دستگاه خلافت برای دور کردن جامعه از امامت، حربه‌های مختلفی را به کار بست که مجموع این اقدامات به مثابه یک فرایند طیفی با هدف به حاشیه‌رانی گفتمان امامت و برجسته‌سازی گفتمان خلافت صورت می‌گرفت. مجموع این اقدامات در محورهای ذیل قرار می‌گیرد:

۳-۲-۱. تهییج مردم به سمت اندیشه‌های وارداتی (اختلال در تعهد دینی)

سیاست مأمون مبتنی بر هندسه‌ای نامتوازن رقم خورد و هدف آن را می‌توان کاستن از مرجعیت

علمی اهل بیت (علیهم السلام) در جامعه دانست؛ چراکه ورود مسائل و اندیشه‌های نوپدید که کمتر سابقه‌ای در تاریخ اسلامی برای آن می‌توان پیدا کرد به‌تنهایی چندان حساسیت‌برانگیز نبوده و چه‌بسا نمی‌توانست واکنشی را در پی داشته باشد؛ اما دستگاه عباسیان نه‌تنها برای پاسخگویی به این چنین شبهاتی جایگاه علمی و اندیشه‌ای تمهید و تدبیر نکرده بود بلکه با محدودسازی مرزبانان حقیقی اندیشه دینی و اعمال سخت‌گیری‌های بسیار بر اهل بیت (علیهم السلام) و یاران و شاگردان ایشان جامعه را از حیث اعتقادی دچار چنددستگی و سرگردانی کرده بود.

ابن ندیم گزارش می‌دهد مأمون گروهی از مترجمان معروف چون حجاج بن مطر، ابن بطریق، حنین بن اسحاق و یوحنا بن ماسویه را که به زبان‌های مختلف آشنایی داشتند به سرزمین روم فرستاد و آنان نیز سیل عظیمی از کتاب‌های یونانی و رومی را به جهان اسلام آوردند (ابن ندیم: ۳۳۹).

همچنین قاضی صاعد اندلسی در توصیف اقدام مأمون به امر ترجمه می‌نویسد: مأمون مترجمان ماهر را برگزید و آنان را مکلف به ترجمه کرد. آنان هرچه در توانشان بود برای او ترجمه کردند. آن‌گاه مأمون مردم را به قرائت و خواندن آن کتاب‌ها تشویق و به تعلیمشان ترغیب کرد (ابن صاعد اندلسی، ۱۳۷۶ ق: ۲۱۴).

در تحلیل این اهتمام مأمون و علت ترغیب‌ها و تشویق‌های وی باید گفت او عرصه نزاع و اختلافات را از مشکلات اجتماعی و سیاسی به عرصه فرهنگی و علمی کشانید تا نوعی سرگرمی علمی ایجاد کند و نیز به جلب اندیشمندان و مبتکران جامعه خود پردازد و در نتیجه قدرت پایه‌ای حکومت را بالا ببرد و با مطرح کردن اندیشه معارض، در مقابل مکتب علمی اهل بیت (علیهم السلام) بایستد (خاکرند، ۱۳۹۲: ۴۷۹-۴۸۰).

علامه مجلسی از صفدی مؤلف شرح لامیه العجم نقل می‌کند که وقتی مأمون با یکی از پادشاهان مسیحی معاهده آتش‌بس امضا کرد، خزانه کتب یونان را که در کتابخانه‌ای جمع‌آوری شده بود از او خواست، پادشاه همه مشاوران خود را جمع و در این باره با آن‌ها مشورت کرد و همه مخالفت کردند جز یک مطران که گفت همه این کتاب‌ها را برای آن‌ها بفرست؛ چون این کتب در هیچ دولت دینی منتشر نشوند جز اینکه آن را تباه کنند و میان علمای آن‌ها اختلاف اندازند (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۵۷: ۱۹۷).

پیامد چنین سیاستی، آشفتگی اعتقادی پدیدآمده در آن دوران بود، چنان‌که در گزارشی خدمت امام عرض شد: گروهی از شیعیان اعتقاد به جبر پیدا کرده و گروهی قائل به اختیار

شده اند (همان، ج ۵: ۵۵) یا در روایت دیگری آمده است که یکی از شیعیان خطاب به امام گفت: ای فرزند رسول خدا! خدا را برای ما وصف کن؛ زیرا میان اصحاب ما در شناخت خدا اختلاف زیادی پیدا شده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۴۷)

شاهد دیگری که انگیزه غیر صحیح مأمون در ترویج علوم و استفاده ابزاری از علم در راستای اهداف سوء و ناروایش را نمایانگر است، عبارت‌های صریحی است که او در بیان هدف خود از برگزاری مناظرات بیان داشته و آن را با هدف جلوگیری از گسترش یافتن منزلت و مقام امام در جامعه مطرح می‌نماید. مأمون وقتی سلیمان مروزی را برای مناظره با امام فرامی‌خواند، به وی می‌گوید من به دلیل آگاهی از قوت تو در مناظره فراخواندمت و خواسته‌ام این است که او را در یک مورد مجاب و دلایل او را رد کنی (طبرسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲: ۴۰۱).

۳-۲-۲. کمرنگ سازی تعلق دینی

نهاد امامت در جامعه اسلامی به عنوان جایگاهی مقدس و محترم محسوب می‌شد و اساساً در گذار از دولت‌ها و حکومت‌ها این نهاد مصون از سیاست‌بازی‌های خلفای وقت باقی بود؛ بنابراین نوعی تسلیم درونی برای مردم نسبت بدانان وجود داشت. مأمون می‌کوشید تا به شکلی این قداست را به هم در ریخته و حداقل آن‌ها را چون سایر مردمی که وقتی به حکومت رسیدند مرتکب ظلم و فساد می‌شوند، نشان دهد (جعفریان، ۱۳۸۱: ۴۳۵).

کما اینکه بعد از طرح ولایت‌عهدی توسط مأمون، امام (علیه السلام) این هدف مأمون را به صراحت در حضور او بیان می‌فرماید. حضرت فرمود: خواست تو این است که مردم بگویند: علی بن موسی به دنیا و ریاست بی‌رغبت نیست، بلکه این دنیا است که به او بی‌رغبت است، مگر نمی‌بینید چگونه از روی آرزو طمع ولایت‌عهدی را پذیرفت. مأمون از این سخن خشمگین شد (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۴۰).

با وجود این، چنین فضا سازی‌ها به قدری با قدرت در جامعه القا می‌شد که به عنوان اعتراض، به امام عرض می‌شد: شما با آن همه اظهار زهد در دنیا چرا ولایت‌عهدی مأمون را پذیرفتید؟ امام می‌فرمود: قد علم الله کراهتی خدا می‌داند که من از این امر چقدر کراهت داشتم (همان، ۱۳۷۶: ۷۲).

خود مأمون نیز به این هدف خویش اعتراف می‌کند و می‌گوید: این مرد دور از ما مردم را به خود می‌خواند ما خواستیم او را ولیعهد خود کنیم تا اینکه مردم را به سوی ما بخواند و برای اینکه کسانی که به او اعتقاد کامل پیدا کرده‌اند، اعتقادشان در حق او سست شود و بدانند که

آنچه ادعا کرده بود درست نیست و امر خلافت مخصوص ماست و ما ترسیدیم که اگر او را بر این حالت واگذاریم به نحوی بر ما رخنه کند که قابل جلوگیری نباشد و کاری کند که قدرت رفع آن را نداشته باشیم (همان، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۷۰).

ابا صلت هر وی در گزارشی اجبار به ولایت عهدی و همچنین برگزاری جلسات گوناگون مناظره با علمای مذاهب گوناگون را بخشی از روش مأمون در تضعیف و تعلیق این تعلق دینی می‌داند که هر کدام از این رویکردها با تدابیر امام به شکست مأمون منتهی می‌شد تا جایی که همه می‌گفتند او از مأمون به خلافت اسلامی سزاوارتر است. خبرگزاران که این مسئله را سخن روز شده بود به گوش مأمون رسانیدند، و وی از این رو در خشم شده و برآشفته و حسدش شدت یافت و از سوی دیگر حضرت از مأمون باکی نداشت و حق را صریحاً می‌گفت و اکثر اوقات جوابی به سؤال مأمون می‌داد که خوشایند او نبود، و (مأمون نیز) بر او خشم می‌گرفت و کینه او را در دل پنهان می‌داشت و اظهار نمی‌کرد و چون از هر حیلۀ در امر آن حضرت عاجز ماند از این راه داخل شد و او را با زهر به قتل رسانید (همان: ۲۳۹).

۳-۲-۳. تضعیف تشخص دینی

از جمله مهم‌ترین مسائل در ساختار هویتی یک جامعه، شناخت دقیق دگر هویتی و مشخص بودن مرزبندی هویتی است. فقدان این شناخت، راه را برای ورود اندیشه‌ها و تفکرات گفتمان خصم هموار نموده و در ادامه حتی به استحاله هویتی و از بین رفتن هویت دینی جامعه منتهی شود. در همین راستا، در عصر بنی عباس، اساساً کاربست شعار الرضا من آل محمد و کاربست القاب آخرالزمانی و جعل روایات برای تضعیف تشخص دینی بوده است.

در جریان خلافت مأمون این رویکرد بیش از هر زمان دیگری تقویت شد و جامعه عمل پوشید. فضل بن سهل، وزیر خلافت اعلام کرد که مقام ولایت عهد به علی بن موسی واگذار شده و خلیفه او را به لقب رضا ملقب ساخته است. سپس دستور داد مردم به جای لباس سیاه که شعار آل عباس بود، لباس سبز بپوشند و در پنج‌شنبه بعد برای انجام مراسم بیعت حضور یابند و حقوق سالانه خویش را نیز دریافت دارند. در آن روز رجال کشور از امرای سپاه و قضات و شخصیت‌های برجسته دیگر جامعه سبز پوشیده، بر مرکب‌های خویش نشستند و به سوی کاخ خلافت روی آوردند (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۹ ق: ۴۵۵).

واژه الرضا می‌تواند تداعی گر بازگشت تاریخی به شعار معروف الرضا من آل محمد باشد که بر مبنای آن شیعیان و عباسیان به سرنگونی بنی امیه پرداختند. واژه «رضا» شاید بتواند بحران

مشروعیت ساختاری از آغاز تا دوره مأمون در دولت عباسیان را برطرف سازد (برزگر، ۱۳۹۳: ۱۴).

این اقدام فریبکارانه و ظاهری به گونه‌ای بود که وقتی مأمون در ماه ربیع الاول سال ۲۰۴ وارد مدینه السلام (بغداد) شد، لباس خود و لباس فرماندهان سپاهش و مردم همه سبز بود، پس يك هفته (همچنان) ماند و سپس آن را از تن درآورد و لباس سیاه را از سر گرفت (یعقوبی، ج ۲: ۴۵۳).

در حقیقت و ورای ظاهرسازی‌های مأمون، وی به صورت کامل مرزبندی‌های هویتی خود را با گفتمان امام مدنظر قرار می‌داد و لذا امام را تهدید نموده و در برابر امتناع امام (علیه السلام) از قبول ولایت‌عهدی، سیره عمر را واکنش خود نسبت به امتناع امام، اعلام کرد و گفت: عمر بن خطاب به هنگام مرگ خلافت را به شورا وا گذاشت. این شورا به عهده شش نفر افتاده بود و از این شش نفر یکی جد تو علی بن ابی طالب بود. عمر مقرر داشت که هرکدام از این شش تن راه خلاف پیش گرفت گردش را بزنید. من همچنین مقرر می‌دارم؛ بنابراین چاره‌ای جز قبول نیست (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۹ق: ۴۵۵).

از سوی دیگر وی با طرح پیشنهاد ولایت‌عهدی سعی در محو این مرزبندی‌ها از اذهان مردم را دارد.

به رسمیت شناخته شدن خلافت عباسیان توسط علویان امتیاز بزرگی برای جریان خلافت محسوب می‌شد؛ چرا که بدین ترتیب اختلاف و دشمنی دیرینه‌ای که میان این دو خاندان وجود داشت و جامعه از آن آگاه بود خود به خود و به نفع عباسیان از بین می‌رفت. نکته دیگر این که با آوردن امام رضا (علیه السلام) در تشکیلات خلافت، فعالیت‌های آن حضرت کنترل و محدود نموده و مردم نه تنها به پذیرش ولایت‌عهدی، بلکه حتی برای خلیفه‌ای که جانشینی او را پذیرفته شده بود دعوت می‌شدند (جعفریان، ۱۳۸۱: ۴۳۴). بدین ترتیب تمایز نهاد امامت با جریان خلافت در اذهان مردم از بین می‌رفت. همچنین این امر زمینه‌های برخورد با علویان را برطرف می‌کرد، به‌ویژه اینکه مأمون تصمیم داشت آشوب‌ها و بحران‌هایی را که موجب ضعف حکومت او شده از میان ببرد و برای استقرار پایه‌های قدرت خود، محیط را امن و آرام سازد (فضل الله، ۱۳۸۲: ۱۱۷).

مأمون در نامه خود به عباسیان می‌نویسد: مراد من از بیعت گرفتن برای علی بن موسی با توجه به لیاقتی که او به خودی خود داشت و گزینشی که من کردم جز آن نبود که خون‌های شما را حفظ کنم و با ادامه دوستی بین ما و ایشان خطر را از شما دور سازم... من در تدبیر کار شما هستم و به آینده خود و فرزندان شما پس از شما می‌نگرم (ابن طاووس، ۱۴۰۰ق: ج ۱: ۲۸۰).



نمودار ۲: ترفندشناسی تهدیدهای هویتی مأمون

۴. نقش مناظرات رضوی در مقابله با تهدیدات هویتی

مناظره و گفت‌وگو همواره از اساسی‌ترین ابزارهای ارتباط جمعی انسان‌ها برای تفهیم و تفاهم بوده و تاریخ ادیان توحیدی نشان می‌دهد پیامبران بزرگ الهی از این شیوه بهره‌های فراوان برده‌اند (ر.ک: بقره، ۵۴ و ۵۵، آل عمران، ۶۵، مائده، ۲۰، انعام، ۸۰-۸۱، هود، ۲۸-۳۲، یوسف، ۳۹). چنان‌که احتجاج‌های پیامبر اکرم با مشرکان عرب، مسیحیان نجران، یهودیان، مادی‌گرایان و منکران معاد در بسیاری از آیات (ر.ک: بقره، ۱۱۱، انبیاء، ۲۴، یونس، ۳۵، رعد، ۱۶، جاثیه، ۲۶)، انعکاس یافته است (عیسی‌زاده، ۱۴۰۱: ۳۳-۳۴).

مجموعه اقدامات امام رضا (علیه السلام) به‌منظور پشتوانه‌سازی برای نظام ارزشی و ابطال قرائت‌های ناصحیح و تفاسیر فاقد حقیقت موجب شد مناظرات از موقعیتی برای ایجاد تهدیدات هویتی از

سوی بنی عباس، به فرصتی برای گفتمان امامت برای هویت‌سازی تبدیل شود و در حقیقت به مثابه یک ابزار مبارزاتی در مقابل دستگاه خلافت قرار گیرد. از این منظر می‌توان کارکردهای مناظرات حضرت را در سه ساحت تعیین‌بخش، تمایزبخش و صیانت بخش تقسیم‌بندی کرد.

۴-۱. کارکرد تعیین‌بخش

منظور از کارکردهای معرفت‌بخش، دستاوردهایی است که از نقطه عزیمت باورها تا نقطه غایی رفتارها و در طی فرایند تدوین، تداوم و غایت‌مندی هویت، قوام آن را به ارمغان آورده و موجب انسجام و انتظام هویت فرد و جامعه می‌شود.

۴-۱-۱. نظام‌مندی و یکپارچه‌سازی هویت با مرکزیت معنایی امامت

از مسائل کلیدی و اثرگذار در شکل‌گیری هویت فکری و ساختار شخصیتی انسان، راهنماشناسی و شناخت منابع آگاهی انسان است. همان‌گونه که دریافت آگاهی‌های رحمانی و هدایت‌بخش از منبع حق، منشأ روشنگری و جوشش اعتقادات صحیح و رفتار درست انسان می‌گردد، دریافت آگاهی‌های باطل و گمراه‌کننده نیز سبب پیدایی باورها و پندارهای ناروا و انحراف انسان از مسیر حق است؛ از این رو توجه به چگونگی منابع معرفت و درست بودن منبع کسب دانش ضروری و حیاتی است.

فهم آگاهانه این مهم، توجه همه‌جانبه افراد به دانش اهل بیت وحی (علیهم‌السلام) و محوریت گفتمان معصومانه و خطانپذیر ایشان را اقتضا دارد؛ چراکه در اهتدا و رهیابی به راه راست نیاز به راهبری است که خود هدایت‌گر است و محتاج هدایت دیگری نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۹: ۳۸۷-۳۸۸). امامت عهده‌دار شئون مختلف تبیین، تعلیل، اجرا، حمایت و دفاع از احکام الهی در دایره تشریع و برخورداری از ولایت کلیه الهیه در مدار تکوین است؛ چنین مسئولیتی مستلزم داشتن برترین علم و والاترین قدرت عادلانه بوده و اکتسابی نیست، بلکه موهبت ویژه الهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۴۲).

بر این اساس، تحقق ذهنی و عینی دین در ساختار جامعه، مستلزم وجود گرانیگاهی است که ضمن اشراف بر تمام ارکان و مؤلفه‌های هویت‌ساز جامعه، بتواند معنای حقیقی معارف توحیدی و نبوی را به جامعه ارائه دهد.

امامت بی‌گمان پیش از عهد صادقین (علیهم‌السلام) نیز در میان شیعیان مفهومی مهم و تعیین‌کننده به حساب می‌آمد و در ادوار تاریخ تشیع نیز نقشی محوری و کلیدی داشت؛ با این حال در این

عهد به پراهمیت‌ترین و تاریخ‌سازترین کارکرد تاریخی خود تا آن زمان دست‌یافت و کارکردی بسیار حیاتی در ادبیات شیعی، بدل شد؛ بنابراین توجه به خصلت مرکزگرایی در مناسبات شیعی جهت فهم کارکرد دال مرکزی امامت در قلب گفتمان شیعه اعتقادی لازم است (مبلغی، ۱۳۹۸: ۲۶۶-۲۶۷).

گفتمان رضوی همواره حول یک دال مرکزی مهم می‌گردد و آن حقانیت امامت است. تأکید امام رضا (علیه السلام) بر این مسئله و مطرح کردن آن در فضایی که مفهوم خلافت عنصر کلیدی و مسلط دوران عباسی بود، نقش بسیار مهمی در متزلزل کردن گفتمان هژمون داشت (مقدس، ۱۳۹۹: ۷۸).

بعد از گزارشی که عبدالعزیز بن مسلم از اختلاف و بحث مردم پیرامون امامت خدمت حضرت عرض می‌کند، امام در سخنان ارزشمند و ماندگاری، امامت را تعریف و ساحات و ابعاد آن را به طور کامل تبیین می‌فرماید. در فرازی از این کلام حضرت تعبیر «نظام المسلمین» را به کار می‌برند و در ادامه می‌فرماید: بِالْإِمَامِ تَمَامُ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصَّيَامِ وَالْحَجِّ وَالْجِهَادِ (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۲۱۸). این رویداد، ضمن اینکه نشان‌دهنده گونه‌ای دیگر از پاسخ‌های حضرت بوده و به نوعی مناظره‌ای غیرمستقیم با مخالفین را نمایانگر است، رصد حداکثری نیازها و ضرورت‌های فکری و ذهنی جامعه را نشان می‌دهد که ایشان به منظور پاسخ به ابهام ایجادشده به ترسیم خطوط کلی مبانی اندیشه شیعی می‌پرداختند.

در حقیقت تمام مبانی و معارف دینی اگر بخواهد در ترازوی حق سنجیده شود و ارزش یابد، باید با مرکزیت معنایی امامت هماهنگ شود و تعیین سیر دین‌داری و مسیر دینداران با امام است.

امام در مجلس گفت‌وگو در بصره صراحتاً علت آن گردهمایی را اثبات آثار نبوت و علامات امامت برای مردم می‌داند. حضرت دستور داد جماعت شیعه و اشخاصی که از امام سؤال دارند و همچنین جاثلیق و رأس الجالوت را دعوت نمایند و به همه گفته شود از آن چیزی که مدنظر دارند سؤال کنند. زمانی که مردم با شناخت امام به امامت ایشان اقرار می‌کنند اما می‌فرماید بمانید و متفرق نشوید. من شما را در اینجا جمع نموده‌ام تا از هر چه می‌خواهید از من سؤال کنید؛ از آثار نبوت و علایم و نشانه‌های امامت که آن‌ها را مگر در نزد ما اهل بیت (علیهم السلام) نمی‌یابید. پس سؤال‌هایتان را ارائه کنید (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱: ۳۴۳).

حضرت رضا (علیه السلام) در یکی از مناظرات خویش بیان می‌دارند: «امامت تنها شایسته کسی است که بر همه امت‌ها به وسیله برهان بر امامت احتجاج دارد». پس از این بیان، رأس الجالوت از

ایشان از نشانه‌های این امام می‌پرسد و امام پاسخ می‌دهند: «اینکه امام، به تورات، انجیل، زبور و قرآن، احاطه داشته باشد و با هر کدام به کتاب خودشان احتجاج کند و اینکه عالم به تمام زبان‌ها باشد و با اهل هر زبانی، به زبان خودشان، بحث نماید و افزون بر این‌ها، باید از هر آلودگی و عیبی، پاک باشد و همچنین عادل، باانصاف، حکیم، دلسوز و مهربان، بردبار، اهل بخشش و گذشت، راستگو و نیکوکار، صمیمی، امین و مطمئن باشد و امور مردم را حل و فصل کند» (همان: ۳۵۰).

۴-۱-۲. توانمندسازی هویتی

در منظومه هویت‌سازی مطرح در سیره حضرت رضا (علیه السلام)، هر دو ساحت فردی و اجتماعی هویت، مدنظر قرار می‌گیرد.

محمد بن عبد الله الخراسانی گوید که: مردی از زنداقه پس از گفت‌وگو با امام، از خدمت آن حضرت دور نشد تا آنکه مسلمان شد (طبرسی، ۱۴۰۳ ق. ج ۲: ۳۹۷). این سنخ از هویت یابی در موارد مختلفی و پس از گفت‌وگوهای امام با افراد مختلف گزارش شده است.

امام به اندازه‌ای به امر هدایت مردم و تقویت هویت دینی مردم اهمیت می‌دادند که پس از ممانعت مأمون از حضور مردم در محضر امام، حضرت به نفرین او اقدام نمودند چنان‌که عبد السلام هروی نقل می‌کند مأمون مطلع شد که امام رضا (علیه السلام) مجالسی علمی مربوط به اصول دین و مذهب تشکیل می‌دهد و مردم شیفته مقام علمی ایشان شده‌اند، از این رو حاجب خود را مأمور کرد تا از شرکت در این مجالس جلوگیری کند و آن حضرت را احضار نموده، پر خاش و بی احترامی کرد، امام (علیه السلام) با حالتی آشفته و ناراحت بیرون آمد و فرمود سوگند به حق مصطفی و مرتضی و سیده النساء که او را نفرین می‌کنم به قسمی که یاری خداوند را از او برمی‌دارم و به منزل بازگشت، دو رکعت نماز به جای آورد و در قنوت رکعت دوم دعایی را خواند که بخشی از آن عبارت است از: «ای ایجادکننده تام و ای نوآورنده مدام، و ای توانای عزیز، و والامقام! درود فرست بر آن کس که نماز را به درود بر او شرف بخشیدی، و انتقام گیر از آن کس که بر من ستم روا داشته و مرا سبک ساخته و پیروان مرا از در خانه من رانده است، تلخی خواری، و خفت را بدو بچشان چنان‌که او به من چشانیده است و وی را از درگاه رحمت و کرمات دور ساز.» ابو الصلت می‌گوید: امام دعای خود را هنوز تمام نکرده بود که زلزله در شهر افتاد و شهر به هم خورد و فریادها اوج گرفت، و گردوغبار برخاست، و غوغای شدیدی در شهر افتاد (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۷۳).

از سوی دیگر در مناظرات، با مشاهده اشراف و علم امام به مباحث، افراد هویت‌جو، علاوه بر هویت‌یابی، توانستند در الگویی پیش‌رونده به هویت‌سازی نیز برسند و خود زمینه‌ساز هویت‌بخشی به افراد دیگر شوند. نمونه این اشخاص عمران صابی است.

عمران صابی شخصیتی است که پس از روشن شدن حقیقت برای وی، از شیعیان حضرت شد و در جلسه مناظره عرضه داشت: گواهی می‌دهم که خداوند تعالی همان‌گونه است که به یکتایی توضیحش دادی و گواهی می‌دهم که محمد بنده اوست که به نور هدایت و دین حق مبعوث شده است، آن‌گاه رو به قبله، به سجده افتاده اسلام آورد. حسن بن محمد نوفلی گوید: وقتی سایر متکلمین، عمران صابی را چنین دیدند، با آنکه بسیار سرسخت بود و تا به حال کسی در بحث بر او غلبه نکرده بود، هیچ‌کس دیگر از حضرت سؤالی نکردند (همان، ج: ۱، ۱۷۷)؛ پس از جلسه، امام یکی از خادمان را صدا زد و فرمود: به سراغ عمران صابی برو و او را نزد من آور. هنگامی که عمران آمد، حضرت به او خوش آمد گفتند و او را مورد لطف خویش قرار دادند. بعد از این قضیه، متکلمین از گروه‌های مختلف نزد عمران می‌آمدند و او سخنان و ادله آنان را جواب داده، باطل می‌کرد، تا اینکه بالاخره از او کناره گرفتند. حضرت رضا (علیه السلام) او را مأمور صدقات بلخ کردند (همان: ۱۷۸).

۴-۱-۳. ترسیم هویت غایی جامعه دینی

نقش پشتوانه‌ساز مبانی منسجم و متقن برای هویت‌یابی به‌گونه‌ای است که هویت‌ها به هر میزان که از مبانی و غایات منطقی و منظم برخوردار باشند در برهه‌های حساس پدیدارشدن تهدیدات هویتی صیانت یافته و توان محافظت از بهره‌مندان خود را خواهند داشت. هویت غایی از جمله انقسامات مقوله کلی هویت است که متضمن چرایی و فایده یک تلاش جمعی، حالات مطلوب آرمانی و فرجام یک تحرک اجتماعی است. این سنخ از هویت سبب می‌شود افراد یک جامعه حرکت برآمده از هویت تأسیسی و امتداد یافته به واسطه هویت تداومی را به یک سمت و سوی مشخص ادامه دهند و در چهارچوب هویت برگزیده خود به تلاش و تکاپوی اجتماعی بپردازند (واسعی و عرفان، ۱۳۹۳: ۱۲۵).

در فرهنگ روایات، «انتظار» اندیشه هویت‌بخش و حرکت آفرینی است که رفتار فردی و تعامل اجتماعی منتظر را در جهت تحقق ظهور هدفمند می‌کند. کسانی چشم به راه ظهور مصلح جهانی اند که افزون بر صالح بودن، خودشان را به بزرگ‌ترین انقلاب تاریخ وابسته بدانند و در این راه سهم و افری داشته باشند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج: ۹، ۳۶۴).

بخش عمده کارکرد هدفمند و هدایت مآل‌سازی هویت دینی در این است که هر میزان هدف‌گایی یک فرایند تاریخی و یک جنبش فرهنگی و سیاسی برای پدیدآوردن‌گان آن جنبش و نیز هواداران آن روشن، عینی و شناخته‌شده باشد به همان میزان می‌توان به پیروزی آن تحول در مواجهه با بن‌بست‌ها و معضلات ایجادشده به دست رقیبان و مخالفان امیدوار بود و آموزه مهدویت به‌عنوان نماد رویارویی دو جبهه حق و باطل و پیروزی جبهه حق در فرجام این ستیزش تاریخی است (واسعی و عرفان، ۱۳۹۳: ۱۲۶-۱۲۵)

در مجلس مناظره با فقها و اهل کلام مأمون گفت: یا ابا الحسن عقیده شما درباره رجعت چیست؟ امام (علیه السلام) فرمود: آن بجا و حق است و در امت‌های پیشین هم بوده است و قرآن مجید هم بدان ناطق است و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم فرموده: هر چه در امت‌های سابق اتفاق افتاده در این امت نیز اتفاق خواهد افتاد بی‌کم‌وکاست طابق النعل بالنعل و بدون تفاوت، و فرمود: هرگاه مهدی امت از اولاد من خروج کند عیسی بن مریم (علیه السلام) نازل شود و پشت سر او با او نماز گزارد و فرمود: اسلام با غریبی شروع شد و به‌زودی که به غربت بازگردد، پس خوشا به حال غربا، پرسیدند: یا رسول الله سپس چه خواهد شد؟ فرمود: سپس حق به صاحبش بازخواهد گشت (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۲۰۱).

۴-۲. کارکرد تمایزبخش

محور دیگری که در ساحت کارکردها و دستاوردهای مناظرات در مقام هویت‌بخشی به جامعه ایجاد شد، ارائه شاخصه‌های دقیق برای مرزبندی و هویت‌یابی از یک‌سو و تعیین معیار و الگویی برای چگونگی مواجهه صحیح با دیگران در جامعه بود. این کارکرد در شرایطی که حکومت عباسی در پی برهم‌زدن و مبهم‌ساختن مرزبندی‌های هویتی بود توانست به‌درستی به نفی و طرد دگرهای هویتی منجر شود.

۴-۲-۱. تأکید بر سطح اقناعی هویت دینی

در مقام سنجش، گزینش و پذیرش مبانی هویتی عرضه‌شده به جامعه، ارجاع به سه ساحت قرآن و سیره اهل بیت ع، عقل و فطرت الگویی اطمینان‌بخش برای کسب هویت صحیح در جامعه محسوب می‌شود که در مناظرات حضرت این سه اصل به‌مثابه اصول رویکردی و روشگانی و به‌عنوان منطقی تمایزبخش مشاهده می‌شود.

هنجارها و ارزش‌ها پدیده‌هایی هستند که در لایه‌های عمیق‌تر از کنش‌های اجتماعی افراد

قرار می‌گیرند. عمیق‌ترین لایه‌های اجتماعی عقاید کلانی هستند که بر آرمان‌ها و ارزش‌های اجتماعی و بر نمادها و کنش‌های انسانی تأثیر می‌گذارند. باور و اعتقادی که انسان نسبت به اصل جهان و جایگاه خود در آن دارد و تفسیری که از زندگی و مرگ خود ارائه می‌دهد از عمیق‌ترین پدیده‌های اجتماعی هستند. این پدیده‌ها که برای زندگی اجتماعی نقش حیاتی دارند در لایه‌ها و سطوح بنیادین اجتماعی قرار می‌گیرند و هویت جهان اجتماعی با این دسته از پدیده‌ها پیوند می‌خورد (پارسانیا، ۱۳۹۱: ۱۳۸-۱۴۰).

گفتمان مناظرات امام رضا (علیه‌السلام)، منظومه‌ای چندوجهی، چندسطحی، دربردارنده، اقناعی و مبتنی بر تعامل و اندرکنش شرع (برگرفته از نص) و عقل (هم‌راستا با خرد و تجربه بشری) است. این موضوع برایند احساس نیاز حضرت برای برخوردی نقلی‌روایی و عقلی‌کلامی با این جریان‌های رقیب، دگراندیش و گاه معاند را نشان می‌دهد (میراحمدی و رضایی‌پناه، ۱۳۹۵: ۷۶).

از نظر تطابق برداشت‌ها و دریافت‌ها با فطرت سلیم و عدم تنافر آن با طبع سلیم باید گفت اسلام انسان را دارای هویتی دوبعدی می‌داند: بعد فطرت و بعد طبیعت و هر چند بعد طبیعی آدمی او را به سویی متناسب با طبیعت و ماده می‌راند؛ اما بعد فطری او وی را به‌سوی دیگری می‌خواند (رشاد، ۱۳۸۲: ۲۵۹). فطرت چنان يك سنجه می‌تواند در سنجش و بازشناخت صحت و سقم فهم از دین و آسیب‌شناسی حاصل از کاوش در متون دینی به کار رود، و اگر آنچه از متون دینی فراچنگ آمده است، به‌ویژه در حوزه حکمت عملی، با فطرت سلیم آدمی تنافر داشته باشد، باید مورد بازنگری قرار گیرد؛ زیرا تنافر معرفت حاصل از دین و عدم تلائم یافته‌ها با فطرت، می‌تواند نشانه خطا بودن استنباط باشد (رشاد، ۱۳۸۳: ۱۰۵).

به دلالت آیه ۳۰ سورة روم «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً، فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا؛ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» فطرت ملکوتی منسوب به حق تعالی است، پس هویت «من عنداللهی» و قدسی دارد و حیات و هستی «همه انسان‌ها» بدان سرشته است و ذات آدمی بر آن اساس پدید آمده است، پس همگانی است و فرا اقلیمی و فرا اقوامی است (رشاد، ۱۳۸۳: ۱۰۲).

انسان مفسطور به فطرت الهی در زندگی و اجتماع به دنبال تحقق میل فطری خود یعنی رسیدن به کمال مطلق است و از این طریق می‌خواهد خود را کامل کند و به هویت خویش دست یابد (پرهیزکار، ۱۳۹۶: ۷۰).

حضرت رضا (علیه‌السلام) پرستش خداوند را امری ذاتی و فطری در نظر گرفته که می‌توان از مخلوق به خالق راه برد و نشانه‌های خداوند را در خلقت مشاهده کرد، اما ذات خداوند را توصیف‌ناپذیر و راه

حواس را به سوی او مسدود دانسته و دلیل آن را تفاوت بنیادی میان مخلوق (محدودشده) و خالق (محدودکننده) عنوان کرده است (سعیدی، ۱۳۹۷: ۸۱):

«ستایش خدایی را که ستایش را به بندگان الهام فرمود و آنان را بر سرشت خداشناسی آفرید» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۵۶).

مناظره امام با عمران صابی علاوه بر برداشتن وجه عقلانی، بیانی است که هر کسی فارغ از مکتبش می تواند بدان بیندیشد، وجهی فطری نیز دارد که هر انسان حق طلبی آن را می پذیرد و از اصلی فطری به نام «خدایایی ذاتی» در انسان پرده برمی دارد (عصاره نژاد دزفولی و همکاران، ۱۴۰۰: ۵۱).

در ساحت توجه به عقل نیز، تأملی معرفت شناسانه بر مناظرات امام رضا (علیه السلام) ما را به این نتیجه می رساند که ایشان به کارکرد عقل پیش از ایمان دینی و پس از آن اعتماد داشت. لذا اعتقادات دینی را در تقابل با تعقل و تفکر تلقی نمی کرد. ایشان به مستدل کردن باورهای دینی در محدوده توانایی عقل می پرداخت و رأی کسانی که لازمه ایمان آوردن را رها کردن قوای عقلانی اعلام می کردند، نمی پذیرفت (سعیدی، ۱۳۹۷: ۸۰). احتجاجات حضرت در باب اثبات توحید در موارد مختلف با دلایل عقلی (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۳۹۶)، نمونه ای از این اهتمام است.

در حدیث معروف امامت، آن امام همام به ۲۳ آیه از قرآن کریم به طور صریح استشهاد می کنند و عبارت های قرآنی دیگری نیز به صورت تلویحی با سخن ایشان ترکیب شده است (مجیدی و ناصریان خلیل آباد، ۱۳۹۴: ۳۳).

همچنین در دیگر مناظره حضرت که پیرامون توحید و در حضور مأمون با سلیمان مروزی انجام گرفت، از ۲۷ آیه از قرآن کریم، در تبیین معارف توحیدی بهره گرفته شده است. در مناظره حضرت با علی بن محمد بن جهم که در حضور مأمون و پیرامون عصمت انبیا صورت گرفت نیز ۱۹ آیه از قرآن کریم تجلی یافته است که نشانگر استدلال های زیاد حضرت به آیات کلام وحی در زدودن شبهات اعتقادی و کلامی است و نیز در مجلس دیگری که در حضور مأمون و پیرامون عصمت انبیا انجام گرفت، حضرت در جهت اثبات عصمت انبیای الهی به ۴۰ آیه از قرآن کریم استدلال فرمودند (خلیلی و قلی بی، ۱۳۹۸: ۷۶).

در محور دیگر، استناد امام رضا به کلام رسول الله ﷺ در جهت آن بود تا مورد قبول مسلمانان قرار گرفته و بدون تردید آن را پذیرا باشند و از علت بهره بردن امام از سخنان پیامبر اکرم می توان به مواردی مثل احیای سنت نبوی و یادکرد؛ میراث دینی که در گذر زمان دچار غبار گرفتگی شده

بود، بیان موقعیت خویش و ارائه اهل بیت (علیهم السلام) واقعی، تحکیم سخن و ایجاد پشتوانه برای آن تا مسلمانان به حکم شأن پیامبر و توصیه‌های قرآنی به تبعیت از آن حضرت بپردازند و امانتداری در انتقال سخنان پیامبر به آیندگان اشاره کرد که باعث می‌شد تا کلام مستند به ایشان را پذیرفته و برای خود حجت بدانند (میرهادی تفرشی و همکاران، ۱۳۹۹: ۴۴-۴۶).

۴-۲. نفی و طرد دگرهای هویتی

نفی و طرد دگرهای هویتی با استفاده از مبانی و باورهای خود آنان، موجب شد مناظرات حضرت، وجهی منحصربه‌فرد بیابد؛ چراکه چنین تمایزبخشی، افزون بر اینکه نیازمند علم و اشراف کامل بر مبانی و اندیشه‌های آنان بود غنا و برتری هویت خویش را نیز به ارمغان می‌آورد.

امام رضا (علیه السلام) پیشیمانی و شکست مأمون رازمانی می‌دانند که او ببیند حضرت با اهل تورات با توراتشان و با اهل انجیل با انجیل‌شان و با اهل زبور با زبورشان و با صابئین به عبری و با زردشتیان به فارسی و با رومیان به رومی و با هر فرقه‌ای از علماء به زبان خودشان بحث می‌کنند و پس از پیروزی و پذیرش سخنان حضرت از سوی آنان مأمون خواهد دانست آنچه درصددش هست، شایسته او نیست، در این موقع است که پیشیمان خواهد شد (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۱۵۶).

این کارکرد مناظرات علاوه بر شکست گفتمان خصم، سندی بود که حقانیت گفتمان امام را برای مردم هویت‌جو، نشان می‌داد. ابو اسماعیل سندی گوید: در سند شنیدم مردی در میان عرب هست که او را حجت خداوند می‌دانند، من از سند بیرون شدم و در طلب او برآمدم تا نزد او رسیدم، چون زبان عربی نمی‌دانستم با او به زبان سندی مراسم سلام و احوال‌پرسی را انجام دادم و او با زبان سندی جواب مرا داد و سپس با زبان سندی به گفت‌وگو پرداختیم (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۳۴۰).

این وجه از قدرت امام در جلسات متعددی تکرار شد که اینک در مجلسی در ابتدای امامت حضرت، عده‌ای به منظور اثبات امامت حضرت افرادی هندی، رومی، فارسی، و ترکی را حاضر کردند و هر کدام مسئله‌ای به زبان خود پرسیدند و امام رضا (علیه السلام) پاسخ آن‌ها را به زبان خودشان دادند و همگان تعجب کردند (همان: ۳۴۳).

۴-۳. ساحت صیانت‌بخش

امنیت از نظر لغوی با دودسته از واژگان تعریف‌شده که نمایندگی آن‌ها را، «بی‌بیمی» و

«اطمینان» عهده‌دار هستند. در تعریف به «بی‌بیمی» معمولاً وجه سلبی امنیت مدنظر است که بر نبود خطر دلالت دارد. لذا «در امان بودن»، «محافظت» و «حمایت» به‌عنوان معادل امنیت پیشنهاد می‌شود؛ اما در تعریف به «اطمینان» معمولاً وجه ایجابی امنیت مدنظر است. واژگانی چون «اعتماد»، «اطمینان خاطر»، «آرامش» و «رضایت» معمولاً از این منظر برای معادل لغوی امنیت پیشنهاد شده‌اند (افتخاری، ۱۳۹۴: ۹).

خوانش دقیق و بررسی عمیق کلام امام در مناظرات گوناگون، حکایتگر کارکرد مهم مناظرات حضرت، افزون بر دو ساحت تعیین و تمایزبخش دارد و آن امنیت بخشی به هویت جامعه شیعی است.

۴-۳-۱. نشان دادن قدرت گفتمان امامت

پس از ایجاد مناظرات مختلف از سوی جریان خلافت که با هدف تغییر مرجعیت اذهان و آرای جامعه اسلامی صورت می‌گرفت، علاوه بر تسلط و اشراف علمی بی‌نظیر امام، نحوه کار بست کلمات و جملات در مقاطع مختلف مناظرات قدرت معنوی گفتمان امام و در نتیجه قدرت معنایی واژگان را نشان می‌داد که منجر به ارتقای قدرت دینی هویت شیعی می‌شد.

قدرت مهم‌ترین مفهوم و در حقیقت دال گفتمان است؛ به عبارت دیگر زیربنای وجودی گفتمان قدرت است. بدون قدرت، گفتمانی متولد نمی‌شود و هیچ گفتمانی خالی از قدرت نیست (بشیر، ۱۳۹۷: ۸۳). باید توجه داشت که اسلام، قدرت را نفی نمی‌کند؛ اما قدرت مبتنی بر ظلم، بی‌عدالتی و بی‌دینی و امثالهم را مردود می‌شمارد و قدرت و اقتدار در سایه عبودیت خداوند متعال برای تحقق عدالت را مورد تأیید قرار می‌دهد. قدرت از نگاه اسلام یک ماهیت هویتی دارد (همان: ۸۵-۸۶).

برتری امام در مواجهه علمی با علمای تمامی فرق و ادیان، نشان داد قدرت تخصصی امام منحصربه‌فرد است و این «انحصار»، قدرت خبرگی و تخصص ایشان را بیشتر نمایان کرد و مأمون را که به دوست داشتن علم و دانش، تظاهر می‌کرد، مجبور کرد نقاب از چهره بردارد و سیاست انزوا و حصر فرهنگی ارتباطی امام را در پیش گیرد و حتی مجالس درس امام را تعطیل کند (انواری، ۱۴۰۱: ۲۶-۲۷).

در یکی از مناظره‌های برگزار شده میان حضرت و سران ادیان و مذاهب مختلف، امام می‌فرماید: يَا قَوْمِ اِنْ كَانَ فَيْكُمْ اَحَدٌ يُخَالِفُ الْاِسْلَامَ وَ اَزَادَ اَنْ يَسْأَلَ فَلْيَسْأَلْ غَيْرَ مُحْتَشِمٍ (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۱۶۸).

این فرار از سخن حضرت، بیانگر حفظ و تداوم ارزش‌ها و باورهای دینی، پایداری و اقتدار نهاد امامت و پشتوانه‌سازی به‌منظور تأثیر دین در جامعه در حوزه تمدنی است.

در فرازی دیگر حضرت خطاب به جاثلیق فرمود: سؤال کن از آنچه بر تو ظاهر شده است و جواب آن را بدان (همان: ۱۵۶)

امام در سخنرانی و گفت‌وگویی که در بصره دارد کلام خود را این‌گونه آغاز می‌فرماید: السَّلَامُ عَلَیْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ و در ادامه می‌فرماید: آیا می‌دانید چرا من سخنانم را با سلام آغاز نمودم؟ گفتند: خیر. فرمود: برای اینکه به شما آرامش بدهم (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۳۴۲). تجلی این امنیت هویتی در ارزیابی گروه داخلی و دیگری نمایان است.

در نمونه ارزیابی فردی و گروهی داخلی می‌توان به نوفلی اشاره کرد. وی که هنوز به مقام شامخ علمی امام (علیه السلام) معرفت کامل نداشت و از توطئه مأمون وحشت کرده بود، قبل از برگزاری مناظره عرضه داشت: علمای علم کلام اهل بدعت‌اند و مخالف دانشمندان اسلام‌اند؛ چرا که عالم واقعیت‌ها را انکار نمی‌کند، اما این‌ها اهل انکار و سفسطه‌اند. اگر دلیل بیاوری که خدا یکی است، می‌گویند: این دلیل را قبول نداریم. اگر بگویی: محمد رسول الله است، می‌گویند: رسالتش را اثبات کن و در برابر انسان دست به مغالطه می‌زنند و آن قدر سفسطه می‌کنند تا انسان از حرف خودش دست بردارد. فدایت شوم، از این‌ها بر حذر باش! امام (علیه السلام) تبسمی فرمود و گفت: ای نوفلی، تو می‌ترسی دلایل مرا باطل کنند و راه را بر من ببندند؟! نوفلی که از گفته خود پشیمان شده بود، گفت: نه به خدا سوگند، من هرگز بر تونمی‌ترسم. امیدوارم که خداوند تو را بر همه آن‌ها پیروز کند.

نقل‌کننده این روایت، یعنی نوفلی، می‌گوید: مجلس تمام شد و مردم پراکنده شدند و من با جماعتی از دوستان در آنجا بودم. ناگهان محمد بن جعفر به سراغ من فرستاد. نزد او رفتم، گفت: این نوفلی، دیدی چه شد؟ به خدا سوگند، من هرگز گمان نمی‌کردم علی بن موسی (علیه السلام) در چیزی از این مسائل وارد باشد و هرگز او را به این امور نشناخته بودم و عارف نبودیم که در مدینه تکلم کرده باشد و اصحاب کلام نزد او اجتماع یافته باشند من گفتم که حاجیان نزد او می‌آمدند و از مسائل حلال و حرام خود می‌پرسیدند و او جواب آن‌ها را می‌داد و بسا بود که نزد او می‌آمدند و با او محاجه می‌کردند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۷۸).

ابو الصلت هروی گوید: آن‌گاه که مأمون علمای فرق مختلف اسلامی و نیز علمای یهود، نصاری، مجوس، صابئین و سایر اهل علم و کلام را نزد حضرت رضا (علیه السلام) گردآورد، و هر کس

از جای برخاسته و سخنی گفت جواب قاطع گرفت و ساکت ماند که گوئی سنگ دردهانش گذارده‌اند(همان: ۱۹۲).

در ارزیابی «دیگری» و غیر از این امنیت هویتی اقرارهای افرادی نظیر جاثلیق که گفت به حق مسیح قسم، گمان نداشتیم در بین علماء مسلمین کسی مثل شما وجود داشته باشد(همان: ۱۶۴).

۴-۳-۲. پشتوانه‌سازی برای هویت دینی (نقش فراتاریخی)

رهاورد اقدامات حضرت در مناظرات در ساحت معرفتی و رویکردی، قلمرو اعتبار هویت دینی را در ابعادی فراتاریخی و فرازمانی وسعت بخشید. تأثیر پایدار و عمیق مناظرات به‌گونه‌ای بود که معماران افکار و اذهان جامعه شیعه در ادوار بعد، با اطمینان از نبود خلأ در هویت شیعی به‌مواجهه با متولیان گفتمان‌های غیر پردازند و هویت شیعی در جامعه به‌رغم تمام مشکلات و محدودیت‌ها، یک هویت فعال و پویا با توانایی رصد حداکثری شبهات و ابهامات در جهت رفع و پاسخ به آنان باشد.

در بحث امامت که به‌مرور زمان و با توجه به فضای حاکم بر جامعه، مسئله نیازمند توضیح عقلی شد برای پاسخ به این سؤال که چه کسی باید پس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حکومت کند و آیا این شخص باید منصوب از جانب خدا باشد یا مردم، مبانی عقلی مطرح گردید. از این رو تاپیش از زمان امام رضا (علیه السلام) غالباً شیوه نقل و گاهی هم روش عقلی برای اثبات این اندیشه استفاده میشد و در زمان حضرت رضا (علیه السلام) بحث‌ها با تفصیل بیشتری شکل عقلی به خود گرفت و امام در این باره معارف زیادی را مطرح فرمود(جعفریان، ۱۳۸۱: ۴۵۷-۴۵۸) و بدین گونه غنی‌سازی مبانی اعتقادی شیعه صورت گرفت.

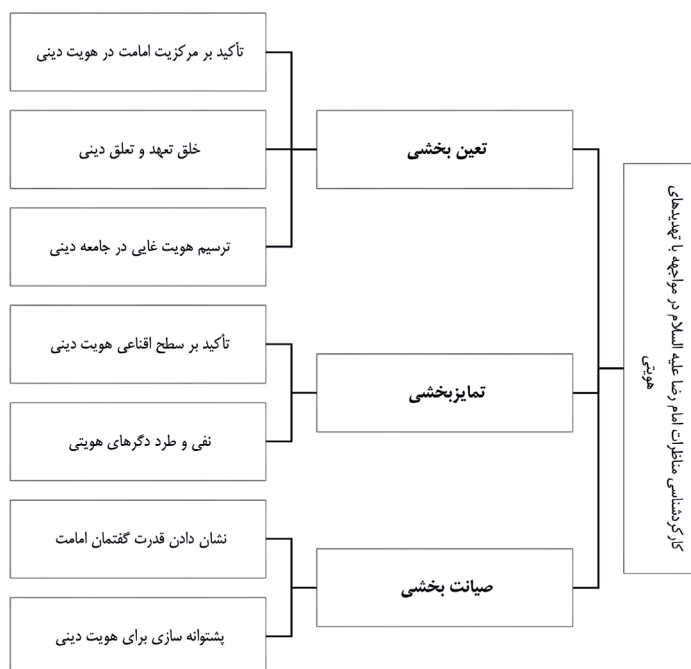
این پشتوانه‌سازی و صیانت اندیشه‌ای با سامان بخشی به جامعه شیعی همراه بود به‌گونه‌ای که پایان دادن به فرقه‌گرایی‌ها، نظام‌مندشدن عقاید و باورهای شیعی و ساماندهی مبانی کلامی شیعی از جمله دستاوردهای مدیریت امام رضا (علیه السلام) به شمار می‌رود(خاکپور و همکاران، ۱۳۹۳: ۴۵-۴۶)

اهتمام به ثبت مناظرات امام در آثاری نظیر مجالس الرضا (علیه السلام) مع اهل الادیان نوشته حسن بن محمد بن سهل النوفلی(نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۷) و کتاب مناظرات علی بن موسی الرضا (علیه السلام) نوشته عبدالعزیز بن یحیی بن أحمد بن عیسی الجلودی الأزدی البصری(همان: ۲۴۴) که برخی از مجالس مناظرات حضرت را گردآورده بودند جایگاه و اهمیت این مناظرات را در اذهان افراد جامعه نشان می‌دهد.

از دیگر کارکردهای مناظرات حضرت، تقویت کنشگری نیروهای اجتماعی، فهم آگاهانه مسائل جامعه و توانایی دفاع از مبانی دین بود که مرهون تسلط و برتری گفتمان امام بر گفتمان‌های غیر بود.

به‌عنوان نمونه ابوصلت که محضر امام رضا (علیه السلام) را درک نموده، در نیشابور در خدمت امام بوده و حدیث سلسله الذهب را از امام نقل کرده است و در مجالس امام رضا (علیه السلام) حاضر می‌شد (قریشی، ۱۳۸۶: ۲۱۲). وی در حضور مأمون با بشر مریسی و اهل مرجئه، زنداقه، قدریه به مناظره پرداخت (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۱: ۴۹).

همچنین فضل بن شاذان از دیگر شاگردان و یاران امام رضا (علیه السلام) است که پیوسته با مخالفان و کج‌فکران و منحرفان عصر خویش در حال مناظره بوده و از مذهب تشیع دفاع می‌کرده است. وی با برهانهای استوار عقلی و نقلی از حریم ولایت دفاع (مولایی نیا و خراسانی، ۱۴۰۱: ۷۷) و خود را جانشینان افرادی چون محمد بن ابی عمیر، صفوان بن یحیی و هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن می‌دانست (کشی، ۱۴۰۹ ق: ۵۳۹).



نمودار ۳: کارکردشناسی مناظرات امام رضا (علیه السلام) در مواجهه با تهدیدهای هویتی

۵. نتیجه‌گیری

مجموع مطالب پیش گفته حکایتگر آن است که مناظره بر اساس آموزه‌های دین، می‌تواند به‌مثابه راهبردی در جهت هویت‌سازی افراد و جوامع قرار گیرد. شرایط دشوار عصر امام رضا (علیه السلام) و تغییر سیاست خلافت عباسی از مبارزه و مواجهه آشکار به نبردی ترکیبی و با تنوع تهدیدات، مرزبندی‌های هویتی جامعه را مورد هدف قرار داده بود؛ اما مناظرات حضرت به‌مثابه بخشی از راهبرد گذاری و راهکار گزینی امام، توانست مانع از موفقیت جریان خلافت شود. رصد حداکثری مسائل، پرسش‌ها و شبهات و ارائه ادله و مستندات گوناگون از منابع خودی و دیگری در مناظرات، نه‌تنها به تثبیت و تعیین هویت شیعی و تمایز آن از هویت‌های غیر منتهی شد، بلکه رهاورد معرفتی آن امنیت هویتی را برای گفتمان شیعه تضمین کرد که به‌گونه‌ای که در ادوار بعد و با وجود دور بودن عموم جامعه از امام و محدودیت‌های شدیدتر دسترسی به ائمه (علیهم السلام)، گفتمان شیعه دچار تحیر و تردید نشد.

در پایان می‌سزد به برخی از مهم‌ترین مسئله‌های علمی برآمده از این جستار اشاره شود. امید است پژوهشگران علاقه‌مند به این حوزه مطالعاتی به ارتقای کیفی مباحث کمک کنند.

ردیف	عنوان
۱	سبک‌شناسی امام رضا (علیه السلام) در ایجاد هویت جمعی همگون در امامیه
۲	سیره امام رضا (علیه السلام) در مدیریت تعارضات هویتی در جهان اسلام
۳	چالش‌های هویتی فراروی امام رضا (علیه السلام) در پذیرش ولایت عهدی
۴	بررسی نقش مدیریت منابع انسانی در سیره امام رضا (علیه السلام) بر تحکیم و تعمیق هویت دینی
۵	راهکارهای امام رضا (علیه السلام) در مواجهه با چالش‌های هویتی برون دینی
۶	بازنمایی هویت واحد تمدنی در جهان اسلام مبتنی بر منظومه فکری امام رضا (علیه السلام)
۷	تهدیدات نرم هویت دینی در روزگار امام رضا (علیه السلام) (گونه‌شناسی، سنخ‌شناسی و پیامدشناسی)
۸	نقش معارف رضوی در فائق آمدن بر هویت‌جویی‌های افراطی در جهان اسلام
۹	درآمدی بر نظام معنایی «هویت دینی» در نظرگاه امام رضا (علیه السلام)
۱۰	نقش بارگاه مطهر امام رضا (علیه السلام) بر هویت یابی شیعیان در ایران با تأکید بر دوره صفویه

منابع و مآخذ

قرآن کریم.

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶). *الأمالی (للمصدق)*. چاپ ششم. تهران: کتابچی
- _____. (۱۳۹۸ق). *التوحید (للمصدق)*. قم: جامعه مدرسین
- _____. (۱۳۷۸ق). *عیون أخبار الرضا*. تهران: نشر جهان
- ابن تغری بردی یوسف بن تغری بردی. (۱۳۹۲ق). *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة*. ج ۲. قاهره: وزارة الثقافة والإرشاد القومي. المؤسسة المصرية العامة
- ابن حزم، علی بن احمد. (۲۰۰۷م). *رسائل ابن حزم الأندلسی*. بیروت- لبنان: المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
- ابن صاعد اندلسی، صاعد بن احمد. (۱۳۷۶ق). *التعریف بطبقات الأمم*. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۰۰ق). *الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف*. قم: خیام
- ابن عساکر علی بن حسن. (۱۴۱۵ق). *تاریخ مدینة دمشق*. بیروت: دارالفکر.
- ابن ندیم محمد بن اسحاق. (بی تا). *الفهرست لابن النديم*. بیروت: دار المعرفة.
- ابن کثیر اسماعیل بن عمر. (بی تا). *البدایة والنهاية*. بیروت: دارالفکر.
- ابوالفرج اصفهانی علی بن حسین. (۱۴۱۹ق). *مقاتل الطالبیین*. چاپ سوم. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- افتخاری، اصغر. (۱۳۹۴). «منظومه مفهومی خرد «امنیت اجتماعی شده» در سیره پیامبر اکرم». *دانش سیاسی*. ۱۱۱ (پیاپی ۲۱). صص ۵-۴۴.
- افروغ، عماد؛ مبینی مقدس، مجید. (۱۳۹۳). «بحران هویت فرهنگی؛ رویکردهای سازه‌گرا و ذات‌گرا». *پژوهش‌های فرهنگ و تربیت اسلامی*. شماره ۱. صص ۱۱۵-۱۳۴.
- انواری، محمدرضا. (۱۴۰۱). «الگوی مواجهه امام رضا (علیه السلام) با کنش‌های متظاهران مأمون». *فرهنگ رضوی*. ۱۰ (۳۸). صص ۹-۳۷.
- برزگر، ابراهیم. (۱۳۹۳). «سیره سیاسی امام رضا (علیه السلام) در قبال مأمون». *فرهنگ رضوی*. ۲ (۷). صص ۷-۳۱.
- بشیر، حسن. (۱۳۹۷). *تحلیل گفتمان دینی: مبانی نظری*. قم: نشر لوگوس.
- پارسانیا، حمید. (۱۳۹۱). *جهان‌های اجتماعی*. قم: کتاب فردا.
- پرهیزکار، غلامرضا. (۱۳۹۶). «بازسازی نظریه گفتمانی هویت لاکلاو و موفه براساس نظریه فطرت آیت الله شاه آبادی». *اسلام و علوم اجتماعی*. ۹ (۱۸). صص ۵۳-۷۶.
- پرهیزکار، غلامرضا. (۱۳۹۹). *تحلیل فرهنگی هویت شیعی در عصر صادقین (علیهم السلام)*. قم: دانشگاه باقرالعلوم.

- جعفریان، رسول. (۱۳۸۱). *حیات فکری و سیاسی امامان شیعه (علیهم السلام)*. چاپ ششم. قم: انصاریان.
- جنکینز، ریچارد. (۱۳۹۶). *هویت اجتماعی*. ترجمه نازنین میرزاییگی. تهران: آگاه.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). *ادب فنای مقربان*. ج ۱. چاپ هفتم. قم: اسراء.
- _____. (۱۳۹۳). *ادب فنای مقربان*. ج ۹. قم: اسراء.
- حاجیان، ابراهیم. (۱۳۹۴). «امنیت هویت: مبانی و چارچوب مفهومی». *جامعه شناسی ایران*. ۱۶ (۴). صص ۳-۳۵.
- خاکپور، حسین؛ محمودی، مرضیه؛ سعیدی گراغانی، منصوره. (۱۳۹۳). «نقش و آثار مدیریت فرهنگی امام رضا (علیه السلام) بر جامعه شیعه». *فرهنگ رضوی*. ۲ (۸). صص ۳۱-۵۶.
- خاکرند، شکرالله. (۱۳۹۲). *سیر تمدن اسلامی*. قم: بوستان کتاب.
- خطیب بغدادی احمد بن علی. (۱۴۱۷ ق). *تاریخ بغداد*. بیروت، لبنان: دار الکتب العلمیة.
- خلیلی، میثم، قلی‌بی، سمیرا. (۱۳۹۸). «گونه‌شناسی استدلال‌های قرآنی در مناظرات رضوی (با محوریت عیون اخبار الرضا (علیه السلام))». *حدیث و اندیشه*. ۱۴ (۲۷). صص ۶۷-۸۵.
- رشاد، علی اکبر. (۱۳۸۳). «نهادهای راهنمای فهم قرآن (۲)». *قبسات*. ۹ (۳۲). صص ۱۰۱-۱۲۰.
- _____. (۱۳۹۷). *سایت پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی*. ۲۵. ۰۴. ۱۳۹۷. <http://iir.iaity.ir>.
- iaity.ir. تاریخ مشاهده در ۱۴۰۱/۰۱/۱۵.
- _____. (۱۳۸۲). *دموکراسی قدسی*. چاپ دوم ۲. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- زروندی، مهدی؛ یاری، مریم. (۱۳۹۶). «کالبدشکافی تهدیدات با تأکید بر مفهوم امنیت ملی». *مدیریت و پژوهش‌های دفاعی*. ۱۶ (۸۵). صص ۱۱۷-۱۴۴.
- سعیدی، زهره. (۱۳۹۷). «عقلانیت در مناظرات امام رضا (علیه السلام) در قرابت با عقل‌گرایی انتقادی». *تحقیقات کلامی*. ۶ (۲۳). صص ۷۱-۸۸.
- طباطبایی، سید محمدکاظم؛ بهرامی، علیرضا. (۱۳۹۲). «گونه‌های چالش‌آفرینی عباسیان نخستین در مسیر امامت». *پژوهش‌های اعتقادی کلامی*. ۳ (۹). صص ۱۲۳-۱۴۱.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ ق). *الإحتجاج علی أهل اللجاج (للطبرسی)*. مشهد: نشر مرتضی.
- عاملی، جعفر مرتضی. (۱۴۰۳ ق). *الحياة السياسية للإمام الرضا (علیه السلام) دراسة و تحليل*. قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
- عصاره‌نژاد دزفولی، سینا؛ باقری قورتانی، مهدی؛ فرخی، میثم. (۱۴۰۰). «دلالت‌های سیره رضوی در سیاست فرهنگی». *فرهنگ رضوی*. ۹ (۳۴). صص ۳۹-۶۶.
- علم‌الهدی، جمیله. (۱۳۸۶). «هویت از منظر قرآن و فلاسفه». *بینات*. سال چهاردهم. ش ۵۵. صص ۲۰۸-۲۳۰.
- عیسی‌زاده، عیسی. (۱۴۰۱). «آداب مناظره از منظر قرآن و اهل بیت (علیهم السلام)». *مطالعات علوم قرآن*. ۴ (۲). صص ۲۷-۴۸.
- فضل‌الله، محمدجواد. (۱۳۸۲). *تحلیلی از زندگانی امام رضا (علیه السلام)*. مترجم سید محمد صادق عارف.

- چاپ هفتم. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- فکری فلاح، محسن؛ عرفان، امیرمحسن. (۱۴۰۲). «سنخ‌شناسی مواجهه با تهدیدات هویتی از منظر امیرمومنان (علیه السلام) با تأکید بر نهج البلاغه». *پژوهشنامه نهج البلاغه*. ۱۰ (۳۸). صص ۱۶۳-۱۸۸.
- قریشی، سیدحسن. (۱۳۸۶). *اصحاب ایرانی ائمه اطهار (علیهم السلام)*. قم: آشیانه مهر، مجمع جهانی شیعه‌شناسی.
- قطب‌الدین راوندی، سعید بن هبة الله. (۱۴۰۹ق). *الخرائج والجرائج*. قم: مؤسسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.
- کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). *رجال الکشی - إختيار معرفة الرجال*. مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
- گل محمدی، احمد. (۱۳۸۹). *جهانی‌شدن، فرهنگ، هویت*. چاپ چهارم. تهران: نشر نی.
- گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۶). *جامعه‌شناسی*. همکاری کارن بردسال. ترجمه حسن چاوشیان. ویراست چهارم. تهران: نشر نی.
- مبلغی، عبدالمجید. (۱۳۹۸). *سیر تطور هویت یابی شیعیان*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. چاپ: دوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مجیدی، حسن. (۱۳۹۲). «تحلیل گفتمان مناظره‌های امام رضا (علیه السلام)». *فرهنگ رضوی*. ۱ (۲). صص ۹-۳۹.
- مجیدی، حسن؛ ناصریان خلیل‌آباد، اعظم. (۱۳۹۴). «استندهای قرآنی امام رضا (علیه السلام) در تبیین تمایز عترت از امت در مناظره با مأمون». *پژوهشنامه معارف قرآنی*. ۴ (۱۵). صص ۲۷-۴۴.
- محض، مرضیه. (۱۳۹۸). *هویت اجتماعی در نگره امام علی (علیه السلام)*. تهران: بنیاد نهج البلاغه.
- مقدس، محمود. (۱۳۹۹). «تحلیل مناظرات امام رضا (علیه السلام) بر مبنای نظریه گفتمانی لاکلاو و موفه». *پژوهشنامه مذاهب اسلامی*. ۷ (۱۴). صص ۶۳-۸۹.
- مولایی‌نیا، عزت‌الله؛ خراسانی، نعیمه. (۱۴۰۱). «نقش اصحاب امام رضا (علیه السلام) در مقابله با جریان‌های انحرافی». *فرهنگ و سیره اهل بیت (علیهم السلام)* (معارف اهل البيت (علیهم السلام)). ۱ (۴). صص ۷۱-۸۶.
- میراحمدی، منصور؛ رضایی پناه، امیر. (۱۳۹۵). «تحلیل گفتمان مناظره‌ها و مجادله‌های حضرت رضا (علیه السلام) با دگرهای گفتمانی (مبانی قرآنی کلامی ساخت‌بندی هویت اسلامی)». *فرهنگ رضوی*. ۴ (۱۴). صص ۷۵-۹۶.
- میرحسینی، یحیی؛ میرجلیلی، علی محمد؛ زارعی محمودآبادی، حسن؛ زارع زردینی، احمد؛ هاشمی، زهرا. (۱۳۹۹). «مواضع امام رضا (علیه السلام) در برابر گفتمان‌های مشروعیت سیاسی دستگاه خلافت». *فرهنگ رضوی*. ۸ (۳۱). صص ۱۵۵-۱۸۴.
- میرهادی تفرشی، سید محمدرضا؛ معتمدلنگرودی، فاطمه؛ معتمدلنگرودی، فرشته. (۱۳۹۹). «جستاری در راهکارهای مؤثر بر اقصاء مخاطب در مناظرات رضوی». *فرهنگ رضوی*. ۸ (۳۰). صص ۳۳-۵۵.
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵). *رجال النجاشی*. چاپ ششم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

نیکنام، مزگان. (۱۳۹۸)، *هویت، مبانی، نظریات، انواع و چشم‌اندازها*. تهران: تزکیه.
 واسعی، سید علیرضا؛ عرفان، امیرمحسن. (۱۳۹۳). «باورداشت آموزه مهدویت و نقش آن در احیای فرهنگ و تمدن اسلامی». *مشرق موعود*. سال هشتم. ش ۲۹. صص ۱۱۳-۱۳۴.
 یعقوبی احمد بن اسحاق. (بی‌تا). *تاریخ الیعقوبی*. بیروت: دار صادر.

References

The Holy Qur'an.

Abu al-Faraj al-Isfahani, Ali ibn al-Husayn. (1998). *Maqatil al-Talibiyyin*. 3rd ed. Beirut: Al-A'lam Foundation for Publications. [In Arabic].

Afroozh, Emad, & Mobini Mozhaddas, Majid. (2014). "Cultural Identity Crisis: Constructivist and Essentialist Approaches." *Studies in Islamic Culture and Education*, 1(1), 115-134. [In Persian].

Al-Khatib al-Bahdadi, Ahmad ibn Ali. (1996). *Tarikh Bahdad*. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiah. [In Arabic].

Al-Najashi, Ahmad ibn Ali. (1986). *Rijal al-Najashi*. 6th ed. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic].

Al-Tabarsi, Ahmad ibn Ali. (1983). *Al-Ihtijaj ala Ahl al-Lijaj*. Mashhad: Morteza Publications. [In Arabic].

Al-Ya'qubi, Ahmad ibn Ishaq. [n.d.]. *Tarikh al-Ya'qubi*. Beirut: Dar Sadir. [In Arabic].

Alamol-Hoda, Jamileh. (2007). "Identity from the Perspective of the Qur'an and Philosophers." *Bayyinah*, 14(55), 208-230. [In Persian].

Amili, Ja'far Murtada. (1983). *Al-Hayat al-Siyasiyah lil-Imam al-Rida (a.s.): Dirasah wa Tahlil*. Qom: Islamic Publishing Institute affiliated with the Society of Seminary Teachers. [In Arabic].

Anvari, Mohammad Reza. (2022). "The Pattern of Imam Rida's (a.s.) Confrontation with al-Ma'mun's Ostentatious Actions." *Razavi Culture*, 10(38), 9-37. [In Persian].

Barze'ar, Ibrahim. (2014). "The Political Sirah of Imam Reza (a.s.) vis-à-vis al-Ma'mun." *Razavi Culture*, 2(7), 7-31. [In Persian].

Bashir, Hassan. (2018). *Analysis of Religious Discourse: Theoretical Foundations*. Qom: Loos Publications. [In Persian].

Eisazadeh, Eisa. (2022). "The Etiquette of Debate from the Perspective of the Qur'an and the Ahl al-Bayt (a.s.)." *Studies in Quranic Sciences*, 4(2), 27-48. [In Persian].

Eftekhari, Asghar. (2015). "The Conceptual Framework of the Wisdom of 'Socialized Security' in the Prophet's Sirah." *Political Knowledge*, 11(1), 5-44. [In Persian].

Fadlallah, Mohammad Javad. (2003). *An Analysis of the Life of Imam Rida (a.s.)*. (Seyyed Mohammad Sadeq Aref, Trans.). 7th ed. Mashhad: Astan Quds Razavi, Islamic Research Foundation. [In Persian].

Fekri Fallah, Mohsen, & Erfan, Amir Mohsen. (2023). "Typology of Confronting Identity Threats from the Perspective of Amir al-Mu'minin Ali (a.s.) with Emphasis on Nahj al-Balaghah." *Nahj al-Balaghah Research Journal*, 10(38), 163-188. [In Persian].

iddens, Anthony. (2007). Sociology. In collaboration with Karen Birdsall. (Hasan Tavahvoshian, Trans.). 1st ed, 4th revision. Tehran: Ney Publishing. [In Persian].

olmohammadi, Ahmad. (2010). Globalization, Culture, and Identity. 4th ed. Tehran: Ney Publishing. [In Persian].

Hajiani, Ibrahim. (2015). "Identity Security: Foundations and Theoretical Framework." Iranian Journal of Sociology, 16(4), 3-35. [In Persian].

Ibn Asakir, Ali ibn al-Hasan. (1995). Tarikh Madinat Dimashq. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].

Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali [Al-Shaykh al-Saduq]. (1997). Al-Amali. 6th ed. Tehran: Kitabchi. [In Arabic].

Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali [Al-Shaykh al-Saduq]. (1979). Al-Tawhid. Qom: Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic].

Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali [Al-Shaykh al-Saduq]. (1959). Uyun Akhbar al-Reza. Tehran: Jahan Publishing. [In Arabic].

Ibn Hazm, Ali ibn Ahmad. (2007). Rasail Ibn Hazm al-Andalusi. Beirut: Arab Institute for Research and Publishing. [In Arabic].

Ibn Kathir, Ismail ibn Umar. [n.d.]. Al-Bidayah wa al-Nihayah. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].

Ibn Sa'id al-Andalusi, Sa'id ibn Ahmad. (1957). Al-Ta'rif bi-Tabaqat al-Umam. Tehran: Written Heritage Research Center (Miras-e Maktoob). [In Arabic].

Ibn Tahrirbirdi, Yusuf ibn Tahrirbirdi. (1972). Al-Nujum al-Zahirah fi Muluk Misr wa al-Qahirah. Vol. 2. Cairo: Ministry of Culture and National Guidance, The Egyptian General Organisation. [In Arabic].

Ibn Tawus, Ali ibn Musa. (1980). Al-Tara'if fi Ma'rifat Madhahib al-Tawa'if. Qom: Khayyam. [In Arabic].

Ibn al-Nadim, Muhammad ibn Ishaq. [n.d.]. Al-Fihrist. Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic].

Ja'fariyan, Rasul. (2002). The Intellectual and Political Life of the Shia Imams (a.s.). 6th ed. Qom: Ansarian Publications. [In Persian].

Javadi Amoli, Abdullah. (2010). Adab-e Fana-ye Moqarraban [The Etiquette of the Annihilation of those Brought Near to Allah]. Vol. 1. 7th ed. Qom: Isra Publications. [In Persian].

Javadi Amoli, Abdullah. (2014). Adab-e Fana-ye Moqarraban. Vol. 9. 1st ed. Qom: Isra Publications. [In Persian].

Jenkins, Richard. (2017). Social Identity. (Nazanin Mirzabehi, Trans.). 1st ed. Tehran: Akhbar Publications. [In Persian].

Khakpour, Hossein, Mahmoudi, Marziyeh, & Saeedi Arastehani, Mansoureh. (2014). "The Role and Effects of Imam Rida's (a.s.) Cultural Management on the Shia Community." Razavi Culture, 2(8), 31-56. [In Persian].

Khakerand, Shokrollah. (2013). The History of Islamic Civilization. Qom: Boostan-e Ketab. [In Persian].

Khalili, Meysam, & Jholiei, Samira. (2019). "Typology of Quranic Arguments in the Razavi Debates (With Emphasis on Uyun Akhbar al-Rida)." Hadith and Thought, 14(27), 67-85. [In Persian].

Al-Kashshi, Muhammad ibn Umar. (1989). Rijal al-Kashshi (Ikhtiyar Ma'rifat al-Rijal). 1st ed.

Mashhad: Mashhad University Press. [In Arabic].

Majidi, Hasan. (2013). "Discourse Analysis of the Debates of Imam Rida (a.s.)." *Razavi Culture*, 1(2), 9-39. [In Persian].

Majidi, Hasan, & Naserian Khalilabad, Azam. (2015). "Qurani Citations of Imam Rida (a.s.) in Differentiating the 'Itrah' (Household) from the 'Ummah' (Community) in the Debate with al-Ma'mun." *Journal of Qurani Teachings*, 4(15), 27-44. [In Persian].

Majlisi, Muhammad Baqir ibn Muhammad Taqi. (1983). *Bihar al-Anwar*. 2nd ed. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].

Mirahmadi, Mansour, & Rezaeipanah, Amir. (2016). "Discourse Analysis of Debates and Disputes of Imam Rida (a.s.) with Discourse 'Others' (Qurani and Theological Foundations of Islami Identity Construction)." *Razavi Culture*, 4(14), 75-96. [In Persian].

Mirhadi Tafreshi, Seyyed Mohammad Reza, Motamed Lanroudi, Fatima, & Motamed Lanroudi, Feresteh. (2020). "An Inquiry into Effective Strategies for Persuading the Audience in Razavi Debates." *Razavi Culture*, 8(30), 33-55. [In Persian].

Mirhosseini, Yahya, Mirjalili, Ali Mohammad, Zarei Mahmoudabadi, Hasan, Zare Zardini, Ahmad, & Hashemi, Zahra. (2020). "The Positions of Imam Rida (a.s.) against the Political Legitimacy Discourses of the Caliphate System." *Razavi Culture*, 8(31), 155-184. [In Persian].

Mobaleghi, Abdulmajid. (2019). *The Evolution of Shiite Identification*. Qom: Islami Sciences and Culture Academy. [In Persian].

Mohasses, Marziyeh. (2019). *Social Identity in the Vision of Imam Ali (a.s.)*. Tehran: Nahj al-Balaghah Foundation. [In Persian].

Mozhaddas, Mahmoud. (2020). "Discourse Analysis of Imam Rida's (a.s.) Debates Based on the Discourse Theory of Laclau and Mouffe." *Islami Sciences Research Journal*, 7(14), 63-89. [In Persian].

Molaeinia, Ezzatollah, & Khorasani, Naeimeh. (2022). "The Role of Imam Rida's (a.s.) Companions in Confronting Deviant Sects/Currents." *Teachings of Ahl al-Bayt (a.s.)*, 1(4), 71-86. [In Persian].

Niknam, Mojgan. (2019). *Identity: Foundations, Theories, Types, and Perspectives*. 1st ed. Tehran: Tazkiyeh Publications. [In Persian].

Osarehnezhad Dezfouli, Sina, Bakhsheri Shohrati, Mehdi, & Farrokhi, Meysam. (2021). "Implications of the Razavi Sirah in Cultural Policy." *Razavi Culture*, 9(34), 39-66. [In Persian].

Parsania, Hamid. (2012). *Social Worlds*. Qom: Ketab-e Farda. [In Persian].

Parhizkar, Shohamreza. (2017). "Reconstructing Laclau and Mouffe's Discourse Theory of Identity Based on Ayatollah Shah-Abadi's Theory of Fitrah (Innate Human Nature)." *Islam and Social Sciences*, 9(18), 53-76. [In Persian].

Parhizkar, Shohamreza. (2020). *Cultural Analysis of Shia Identity in the Era of the Sadeqayn [Imam al-Baqir & Imam al-Sadiq] (a.s.)*. Qom: Baqer al-Olum University. [In Persian].

Qoreishi, Seyyed Hasan. (2007). *Iranian Companions of the Infallible Imams (a.s.)*. Qom: Ashi-yaneh-ye Mehr, World Center for Shiah Studies. [In Persian].

Qutb al-Din al-Rawandi, Said ibn Hibatullah. (1989). *Al-Kharaj wa al-Jarah*. 1st ed. Qom: Imam Mahdi Foundation. [In Arabic].

Rashad, Ali Akbar. (2003). *Sacred Democracy*. 2nd ed. Tehran: Research Institute for Islam-

in Islamic Culture and Thought. [In Persian].

Rashad, Ali Akbar. (2004). "The Guiding Institutions for Understanding the Qur'an (2)." Qabasat, 9(32), 101-120. [In Persian].

Saeedi, Zohreh. (2018). "Rationality in the Debates of Imam Rida (a.s.) in Proximity to Critical Rationalism." Theological Research, 6(23), 71-88. [In Persian].

Tabatabaei, Seyyed Mohammad Kazem, & Bahrami, Alireza. (2013). "Types of Challenges Created by the Early Abbasids in the Path of Imam." Theological-Belief Studies, 3(9), 123-141. [In Persian].

Vase'i, Seyyed Alireza, & Erfan, Amir Mohsen. (2014). "Belief in the Doctrine of Mahdism and Its Role in Reviving Islamic Culture and Civilization." Mashriq-e Mou'ood, 8(29), 113-134. [In Persian].

Zarvandi, Mehdi, & Yari, Maryam. (2017). "Anatomy of Threats with Emphasis on the Concept of National Security." Defense Management and Research, 16(85), 117-144. [In Persian].

Online Sources

Rashad, Ali Akbar. (2018). Website of the Research Institute for Islamic Culture and Thought. Published on July 16, 2018. <http://iicr.t.ac.ir> (Accessed on April 4, 2022). [In Persian].

Table of Contents

Cultural Transformation and Its Impacts on Razavi Culture: A Study Based on Grounded Theory	7
Mahmoud Reza Rahbar Ghazi, Zahra Sadeghi Naghdali	
The Role of the Architecture of Imam Riḍā's (as) Shrine in Articulating the Concept of Tawḥīd: A Study with Emphasis on Architectural Ornamentation	33
Khorshid Mahdavi, Zeynab al-Sadat Hosseini	
Wise Forbearance: A Dominant Theme in Imam Riḍā's (as) Model of Dealing with Ostentatious Officials	63
Mohammad Reza Anvari	
A Historiographical Analysis of the Development of Shi'ism up to the Era of Imam Riḍā (as), with Special Emphasis on the Wāqifiyya	93
Hossein Sattar, Rasa Valipour	
A Textual Analysis of the Lexical and Cohesive Structure of Imam Riḍā's (as) Tawḥīd Sermon: A Halliday and Hasan Cohesion Theory Perspective	125
Fatemeh Molayem	
An Examination of the Report Attributed to Imam Riḍā (as) Concerning the Applicability of Divine Omnipotence to Logical Impossibilities	157
Ebrahim Noei, Seyed Hossein Seyed Ebrahimi	
A Functional Analysis of Imam Riḍā's (as) Debates in Responding to al-Māmūn's Identity-Related Challenges	179
Mohsen Fekri Fallah, Amirmohsen Erfan, Sayyed Ruhollah Parhizkari	



Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi Year 14, Issue 2, Summer 2026, Serial Number 54

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.

