
بسم الله الرحمن الرحیم

فصلنامه علمی- پژوهشی فرهنگ رضوی

۲۵۶۰- شمارهٔ استاندارد بین المللی: ۲۳۴۵

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

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

مدیرمسئول: فرشید فلاح لاله زاری

سردبیر: جلال درخشه

هیئت تحریریه

جلال درخشه
استاد دانشگاه امام صادق علیه‌السلام

عبدالرضا سیف
استاد دانشگاه تهران

محمدهادی همایون
استاد دانشگاه امام صادق علیه‌السلام

یحیی بوذری‌نژاد
استاد دانشگاه تهران

سیدعلیرضا واسعی
دانشیار پژوهشگاه علوم وفرهنگ اسلامی

فرشاد شریعت
استاد دانشگاه امام صادق علیه‌السلام

جهانگیر مسعودی
استاد دانشگاه فردوسی مشهد

سید محمدرضا احمدی طباطبائی
دانشیار دانشگاه امام صادق علیه‌السلام

حسن بشیر
استاد دانشگاه امام صادق علیه‌السلام

داریوش مطلبی
دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یادگارامام خمینی (ره) شهرری

ویراستار فارسی: دکتر نعمت الله پناهی

ویراستار انگلیسی: دکتر محمد رضا آرام

مدیر علمی و اجرایی: محمدعلی ندائی

طراح و صفحه‌آرا: فهیمه ناجی

نشانی: بنیاد بین‌المللی فرهنگی هنری امام رضا علیه‌السلام دفتر نشریه

نشانی رایانامه: farhangerazavi8@gmail.com

وبگاه: https://www.farhangerazavi.ir

تلفن: ۴۹-۳۲۲۸۳۰۴۴-۰۵۱ **نمابر:** ۳۲۲۸۴۴۵۲-۰۵۱

قیمت: ۲۰۰۰۰۰۰ ریال

بر اساس نامهٔ شمارهٔ ۳/۱۸/۲۰۲۶۶ مورخ ۱۳۹۳/۱۱/۱ دفتر سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی امور پژوهشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، فصلنامهٔ فرهنگ رضوی از شمارهٔ اول دارای اعتبار علمی پژوهشی است.

این مجله در پایگاه‌های ا طلاعاتی 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)

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 بین‌المللی فرهنگی هنری امام رضا علیه‌السلام محفوظ است.

بنیاد بین‌المللی فرهنگی هنری امام رضا علیه‌السلام — وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی — پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

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

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

ویژگی‌های کلّی مقاله

- چکیدهٔ فارسی و انگلیسی مقاله (حداکثر ۳۰۰ کلمه) و واژگان کلیدی (حداکثر ۵ واژه) همراه مقاله ارسال شود.
- یادداشت ها و مآخذ به ترتیب الفبایی نام خانوادگی در پایان مقاله درج شود.
- در متن مقاله، هرجا که لازم بود، نام مؤلف، سال انتشار، منبع و صفحهٔ 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 ضمیمهٔ مآخذ شود.
- مؤلف باید سمت پژوهشی یا آموزشی، نشانی کامل محل کار و نشانی پست الکترونیکی (e-mail) خود را ضمیمهٔ 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» مقالهٔ رسیده، بدون تغییر در مفاهیم آن، آزاد است.
- «فرهنگ رضوی» ترجیح می‌دهد مقاله‌هایی را چاپ کند که نتیجهٔ پژوهش‌هایی دربارهٔ معارف و فرهنگ رضوی (امام رضا ﷺ) باشد.
- مسئولیت مطالب مقاله‌های مندرج در فصلنامه، برعهدهٔ 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 ﷺ 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 نظریه‌پردازی داده‌بنیاد) **۷**

محمودرضا رهبر قاضی، زهرا صادقی نقد علی

نقش معماری حرم امام رضا علیه‌السلام در تبیین توحید با تاکید بر تزیینات **۳۳**

خورشید مهدوی، زینب السادات حسینی

مُـدارای حکیمانه؛ مضمون فراگیر در الگوی مواجهه با کارگزار متظاهر در سـیرهٔ رضوی **۶۳**

محمدرضا انواری

تحلیـل تاریخ انگاره‌ای تطور جریان تشـیّع تا عصر امام رضا علیه‌السلام با تأکید بر فرقهٔ واقفه **۹۳**

حسین ستار، رضا ولی پور

واکاوی انسـجام و پیوسـتگی واژگانی و پیوندی متن خطبهٔ توحیدیهٔ امام رضا علیه‌السلام با تاکید بر نظریهٔ انسـجام متن هالیدی و رقیه حسـن **۱۲۵**

فاطمه ملایم

بررسی خبر منسوب به امام رضا علیه‌السلام دالّ بر تعلّق قدرت الهی به امور محال **۱۵۷**

ابراهیم نوئی، سیدحسین سید ابراهیمی

کارکردشناسی مناظرات امام رضا علیه‌السلام در مواجهه با تهدیدهای هویتی مأمون **۱۷۹**

محسن فکری فلاح، امیر محسن عرفان، سید روح الله پرهیزکاری

Farhange Razavi

Online ISSN: 2345-2560

https://www.farhangerazavi.ir

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 Candidate, Political Science, Isfahan University, Lecturer at University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran: z.sadeghei@gmail.com

Article Info

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
September 12, 2024

In Revised Form:
September 23, 2024

Accepted:
September 29, 2024

Published Online:
August 03, 2026

Abstract

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.

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

CC BY

Publisheder: Unversity 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.

فرهنگ رضوی
شاپای الکترونیکی:۲۵۶۰-۲۳۴۵
https://www.farhangerazavi.ir

دگردیسی فرهنگی و پیامدهای آن بر فرهنگ رضوی
(مطالعه‌ای بر اساس نظریه‌پردازی داده‌بنیاد)

محمودرضا رهبر قاضی[۱] زهرا صادقی نقد علی[۲]

۱. دانشیارگروه علوم سیاسی، ادیان و عرفان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران (نویسنده مسئول): m.rahbarqazi@uma.ac.ir
۲. دکترای علوم سیاسی، دانشگاه اصفهان و مدرس دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران: z.sadeghei@gmail.com

اطلاعات مقاله

تاریخ دریافت:
۱۴۰۳/۰۶/۲۲

تاریخ بازنگری:
۱۴۰۳/۰۷/۰۲

تاریخ پذیرش:
۱۴۰۳/۰۷/۰۸

تاریخ انتشار:
۱۴۰۵/۰۵/۱۲

چکیده

فرهنگ رضوی که ریشه در آموزه‌های امام رضا (علیه‌السلام) و معارف اهل بیت (علیهم‌السلام) 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 علّی 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 تزلزل نظام تربیت خانوادگی به‌عنوان بسترهای 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.

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). فصلنامهٔ علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۴، شمارهٔ ۲، تابستان ۱۴۰۵، شمارهٔ پیاپی ۵۴ – (۷-۳۲).
DOI:10.22034/farzv.2024.478131.2036

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

CC BY

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 ﷺ اشاره دارد و نقشی بنیادین در هویت‌سازی دینی و معنوی این جوامع ایفا می‌کند(پرویش و تابش، ۱٤۰۱: ۱۷۹). با این حال، به دلایل مختلفی از جمله تهاجم فرهنگی دشمن و غیره نشانه‌هایی از فاصله‌گیری جامعه از فرهنگ دینی مشاهده می‌شود(امینی، ۱۳۹٥: ۲۳٥) 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(محصص و صدیقی، ۱٤۰۲: ٥٥). 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، مسئلهٔ 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 گراندد 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 نه‌تنها به تبیین علمی فاصله‌گیری از فرهنگ رضوی کمک می‌کند، بلکه به‌عنوان مبنایی برای تصمیم‌گیری‌های آتی در زمینه تقویت و حفظ این فرهنگ مهم

دینـی و فرهنگـی در جامعـه ایـران نقش‌آفرینـی خواهـد کـرد.

۱-۱. ادبیات نظری

در جهـان امـروز، تغییـرات سـریع اجتماعـی و فرهنگـی به‌ویـژه در جوامعـی کـه دارای ریشـه‌های عمیـق مذهبـی و سـنتی هسـتند، چالش‌هـای متعـددی را در حفـظ و انتقـال ارزش‌هـای فرهنگـی بـه همـراه داشـته اسـت. یکـی از ایـن چالش‌هـا، فاصلـه گرفتـن مـردم از ارزش‌هـا و فرهنگ‌هـای مذهبـی، از جملـه فرهنـگ رضـوی اسـت کـه در طـی قـرون متمـادی بخـش جدایی‌ناپذیـری از هویـت اسـلامی شـیعه بـه شـمار می‌رفتـه اسـت. ایـن موضـوع نه‌تنهـا در ایـران، بلکـه در بسـیاری از جوامـع اسـلامی قابـل مشـاهده اسـت. در ایـن راسـتا، بررسـی علـل و زمینه‌هـای ایـن فاصله‌گیـری، نیازمنـد مطالعـه و تحلیـل دقیـق از دیدگاه‌هـای مختلـف نظـری اسـت. بـه منظـور درک بهتـر ایـن پدیـده، بـه بررسـی نظریـات و مفاهیـم مختلفـی کـه می‌تواننـد در تبییـن ایـن مسـئله مؤثـر باشـند، پرداختـه می‌شـود. ایـن نظریـات شـامل دیدگاه‌هـای کلاسـیک و مـدرن از علـوم اجتماعـی و همچنیـن نظریـات برگرفتـه از آموزه‌هـای اسـلامی هسـتند کـه هـر کـدام بـا نگاهـی متفـاوت بـه تحلیـل پدیـده فاصله‌گیـری از فرهنگ رضـوی می‌پردازنـد.

نظریـهٔ فطـرت در اندیشـهٔ اسـلامی به‌ویـژه در آثـار متفکرانـی چـون علامـه طباطبایـی(۱۳۷٤، ج۱٦: ۲۷۰) و شـهید مطهـری(۱۳۷۰، ج۳: ٤٥٥) به‌عنـوان چهارچـوب اساسـی بـرای درک ماهیـت انسـان مطـرح شـده اسـت. ایـن نظریـه بیـان می‌کنـد کـه انسـان به‌طـور ذاتـی میـل بـه حقیقـت، معنویـت و ارزش‌هـای الهـی دارد و بـر اسـاس ایـن دیـدگاه، انسـان از نظـر فطـری بـه دنبـال حقایـق الهـی و ارزش‌هـای متعالـی ماننـد عدالـت، کرامـت انسـانی و خدمـت بـه دیگـران اسـت. در ایـن راسـتا، فرهنـگ رضـوی، به‌عنـوان یکـی از تجلیـات مهـم ایـن ارزش‌هـا در مذهـب تشـیع، نمـاد ایـن فطـرت الهـی اسـت؛ چراکـه ویژگی‌هـای برجسـتهٔ فرهنـگ رضـوی نظیـر کرامـت انسـانی، عقلانیـت، عدالت‌محـوری و ... همگـی مسـتقیم بـا فطـرت انسـانی مرتبط‌اند(صالحـی و سـروری، ۱۳۹۵: ۹۳)؛ بنابرایـن، فاصله‌گیـری از فرهنـگ رضـوی می‌توانـد به‌عنـوان نوعـی انحـراف از مسـیر طبیعـی فطـرت الهـی تعبیـر شـود. بـر ایـن اسـاس، نظریـهٔ فطـرت توضیـح می‌دهـد کـه چگونـه انحـراف از مسـیر معنویـت و حقیقت‌جویـی، منجـر بـه دوری از فرهنگ‌هـای دینـی نظیـر فرهنـگ رضـوی می‌شـود.

همچنیـن، نظریـهٔ امـت و جامعـهٔ اسـلامی کـه بـر اسـاس آموزه‌هـای قـرآن و سـنت شـکل گرفتـه، به‌ویـژه در آثـار متفکـران برجسـته‌ای چـون شـریعتی(۱۳۷۱: ۵۸) و آیـت اللـه صـدر(۱۳٦۲: ۱۰۳) بـه

مفهـوم وحـدت و همبسـتگی میـان همـه عناصـر ملـت به‌عنـوان امـت واحـد می‌پـردازد. ایـن نظریـه بـر اهمیـت ایجـاد یـک جامعـهٔ اسـلامی متحـد کـه در آن ارزش‌هـای مشـترک دینـی و اخلاقـی حفـظ و تقویـت می‌شـود، تأکیـد دارد. در ایـن چهارچـوب، فرهنـگ رضـوی به‌عنـوان یکـی از نمادهـای مهـم معنـوی و فرهنگـی در جامعـه شـیعه، نقشـی کلیـدی در ایجـاد و حفـظ ایـن وحـدت ایفـا می‌کنـد. بـا این حـال، زمانـی کـه جامعـهٔ اسـلامی از ایـن ارزش‌هـا و اصـول فاصلـه می‌گیـرد، واگرایی‌هـای اجتماعـی و فرهنگـی بـروز می‌کنـد کـه می‌توانـد بـه تضعیـف همبسـتگی و انسـجام جامعـه منجـر شـود. بـر اسـاس ایـن نظریـه، تحلیـل واگرایی‌هـای اجتماعـی و فرهنگـی در مقابـل فرهنـگ رضـوی، می‌توانـد نشـان دهـد کـه چگونـه فاصلـه گرفتـن از آموزه‌هـای اسـلامی و ارزش‌هـای مشـترک بـه تضعیـف همبسـتگی امـت و در نهایـت بـه بحران‌هـای اجتماعـی و فرهنگـی می‌انجامـد.

نظریـهٔ عدالـت اجتماعـی در اسـلام نیـز به‌ویـژه در تفکـر افـرادی همچـون سـید قطـب(١٤١٢ق: ١٠٠٦-١٠٠٧) و شـهید مطهـری(١٣٦١: ١٦١-١٦٢)، بـر اهمیـت برقـراری عدالـت در تمامی ابعاد زندگـی اجتماعـی و اقتصـادی تأکیـد دارد. عدالـت به‌عنـوان یکـی از اصـول اساسـی دیـن اسـلام، نقـش محـوری در ایجـاد و حفـظ انسـجام اجتماعـی و فرهنگـی ایفـا می‌کنـد. در ایـن چهارچـوب، تحقـق نیافتـن عدالـت اجتماعـی و اقتصـادی می‌توانـد منجـر بـه نابرابری‌هـا و تبعیض‌هایـی در جامعـه شـود کـه بـه تضعیـف همبسـتگی و وحـدت اجتماعـی می‌انجامـد. ایـن نابرابری‌هـا و احسـاس بی‌عدالتـی، بـه نوبـهٔ خـود، می‌توانـد موجـب فاصله‌گیـری افـراد از ارزش‌هـای دینـی و فرهنگـی نظیـر فرهنـگ رضـوی شـود، چراکـه افـراد در شـرایط نابرابـر کمتـر بـه ارزش‌هـای مشـترک جامعـه پایبنـد می‌ماننـد.

نظریـهٔ معرفت‌شناسـی اسـلامی کـه توسـط متفکرانـی نظیـر آیت‌اللـه جـوادی آملـی(١٣٩٧: ج١٣) مطـرح شـده اسـت، بـه بررسـی مبانـی و روش‌هـای شـناخت و معرفـت در اسـلام می‌پـردازد و بـر اهمیـت شـناخت صحیـح و متقـن از دیدگاه‌هـای اسـلامی تأکیـد دارد. ایـن نظریـه به‌ویـژه بـر رابطـهٔ میـان معرفـت دینـی و جهان‌بینـی اسـلامی تأکیـد و نقـش آن را در شـکل‌دهی بـه ارزش‌هـای فرهنگـی و دینی بررسـی می‌کنـد. تغییـرات در نظام‌هـای معرفتـی کـه بـه معنـای تحـول در نحـوهٔ فهـم و تفسـیر مفاهیـم دینـی و فرهنگـی اسـت، می‌توانـد تأثیـرات عمیقـی بـر ارزش‌هـای دینـی نظیـر فرهنـگ رضـوی داشـته باشـد. هنگامـی کـه نظام‌هـای معرفتـی تغییـر کـرده و بـه سـمت معرفت‌هـای غیـر اسـلامی یـا مبتنـی بر نظریـات غربـی حرکـت کننـد، ممکـن اسـت بـه تضعیـف و فاصله‌گیـری از ارزش‌هـای فرهنگـی و دینـی، از جملـه فرهنـگ رضـوی، منجـر شـود.

همچنیـن، نظریـهٔ نهـاد خانـواده در اسـلام به‌عنـوان یکـی از اصـول بنیادیـن دیـن اسـلام کـه

جوادی‌آملی (۱۳۹۸: ۳۰۶) و شهید مطهری(۱۳۹۷: ۹۰) به آن تاکید زیادی داشته‌اند، به نقش حیاتی خانواده در تربیت دینی و فرهنگی فرزندان و حفظ ارزش‌های اسلامی توجه دارد. خانواده در آموزه‌های اسلامی نه‌تنها به‌عنوان 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 به‌عنوان محیط نخستین اجتماعی برای فرزندان باید به‌درستی 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، نظریهٔ فرهنگ اسلامی به‌مخصوص در اندیشهٔ 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، نظریهٔ فرهنگ اسلامی به‌عنوان 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. نظریهٔ 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.

نظریهٔ نوسازی که هانتینگتون و خیلی از محققان دیگر مطرح کردند، به تبیین تغییرات فرهنگی و اجتماعی ناشی از فرایندهای مدرنیزاسیون و صنعتی‌شدن می‌پردازد. بر اساس نظریهٔ هانتینگتون(۲۰۰۷: ٦۸-۷۹) 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. نظریهٔ مدرنیزاسیون تأکید دارد که فرایندهای صنعتی و مدرن باعث تغییر در ساختارهای اجتماعی و اقتصادی می‌شوند و به نوبهٔ خود بر سنت‌ها و ارزش‌های دینی تأثیرگذار خواهند بود. همچنین، نظریهٔ نظام‌های ارزشی که توسط اینگلهارت و ولزل(۲۰۰٥: ٦۳-۱۰۳) 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، نظریهٔ 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، نه‌تنها از طریق اشغال فیزیکی بلکه از طریق نفوذ فرهنگی و رسانه‌ای، به تسلط بر فرهنگ‌های محلی و تغییر هویت‌های بومی می‌پردازند. سعید(۱۹۹٥: 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. نظریهٔ 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 گراندد 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 توسعهٔ 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 ﷺ 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 کد هسته‌ای 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، پدیدهٔ 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 قبلا 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 دربارهٔ پدیدهٔ تضعیف فرهنگ رضوی اشاره می‌کند.

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

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

۲-۱. شرایط علی

در روش زمینه‌ای شرایط علّی به مجموعه عواملی اشاره دارد که بر اساس آن‌ها پدیده‌های خاصی به وجود می‌آید یا تحولات معینی در آن‌ها رخ می‌دهد. در روش گراندد، 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 پوث، ۲۰۱۳: ۸٦). 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 واسطهٔ 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 میبینیم 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 به‌عنوان 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 ٤۱ ساله استدلال می‌کند: *«هنگامی که مردم اعتمادشون نسبت به سازمان‌ها و نهادهای فرهنگی کم بشه، این سازمان‌ها یا نهادها 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 پایهٔ دلایل عقلانی و علمی باشد 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».

۲-۱-٤. 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 چند ملیتی 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 ٤۷ 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 پوث، ۲۰۱۳: ٨٦). 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 نوبهٔ خود بر وضعیت فرهنگی و دینی جامعه تأثیر منفی می‌گذارد. در این راستا، یک پاسخگوی ٤٤ 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 پیشینهٔ 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».*

۲-۲-۳. 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 پایهٔ 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».*

۲-۲-۴. 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».

۲-۳. 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 پوث، ۲۰۱۳: ۸٦). در این راستا، مقولات مربوط به شرایط مداخله‌گر در این پژوهش عبارتند از:

۲-۳-۱. 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 بپردازند، 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 کارآیی 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 کنند و مردم هم سردرگم می‌شن ... این چالش‌ها مسلماً خیلی روی عملی شدن سیاست‌های فرهنگی و کارایی سازمان‌های حکومتی تو زمینه ترویج مسائل دینی تاثیر منفی می‌ذاره».*

۲-۳-۲. 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 ٤٥ 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 جهانی‌سازی 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 به‌سرعت 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 ٤٨ ساله استدلال می‌کند: *«زمانی که یک کشور بدون هدف و برنامه و بدون تأمل روی عواقبش، خیلی زود می‌خواد وارد بحث جهانی‌سازی 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 امام رضایی می‌شه»*.

۲-۳-٤. بازار مصرفی اطلاعات و داده‌ها

بازار مصرفی اطلاعات و داده‌ها به وضعیت فعلی جامعه اشاره دارد که در آن اطلاعات و داده‌ها به‌عنوان 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 به‌سرعت 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 اینه که مردم عصر حاضر اطلاعات رو همانند یک کالای مصرفی می‌پندارند؛ هر چیزی خیلی سریع اتفاق می‌افته. 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».

۲-٤. کد هسته: تغییرات ساختاری و فرهنگی در مواجهه با جهانی‌شدن

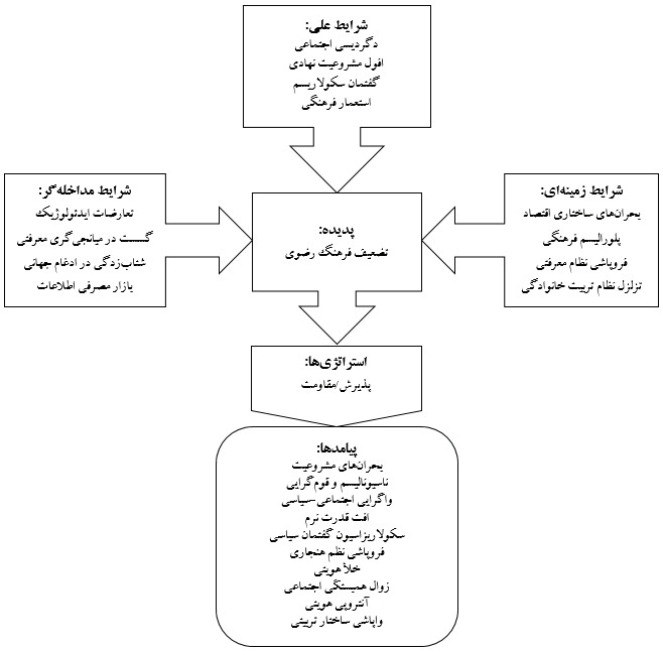
این کد هسته‌ای به‌خوبی می‌تواند مجموعه‌ای از شرایط علی، زمینه‌ای و مداخله‌گر را به طور جامع در بر گیرد. تغییرات ساختاری و فرهنگی در مواجهه با جهانی‌شدن به طور کلی به نحوهٔ تغییرات اجتماعی و فرهنگی در واکنش به عوامل داخلی و خارجی اشاره دارد که منجر به تضعیف فرهنگ رضوی می‌شود.

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. نظریهٔ فطرت به‌ویژه در آثار علامه طباطبایی(١٣٧٤) و شهید مطهری(١٣٧٣)، 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 علّی، نظیر تأثیرات منفی اجتماعی، اقتصادی و ایدئولوژیک، می‌توانند به این انحراف منجر شوند. از طرف دیگر، نظریهٔ امت و جامعه اسلامی آیت الله صدر (١٣٦٢) به اهمیت وحدت و همبستگی در جامعهٔ مسلمانان پرداخته و نشان می‌دهد که واگرایی‌های اجتماعی و فرهنگی می‌توانند 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، نظریهٔ عدالت اجتماعی(سیدقطب، ١٤٠٢؛ شهید مطهری، ١٣٧٣) 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، نظریهٔ معرفت‌شناسی اسلامی آیت‌الله جوادی آملی (١٣٩٠) 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 علّی 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. نظریهٔ هژمونی فرهنگی گرامشی(۱۳۹٤) بر تسلط فرهنگی گروه‌های غالب و تأثیر آن بر تغییرات ارزش‌های دینی تأکید دارد و نظریهٔ نظام‌های ارزشی اینگلهارت(۱۳۹۰) به تغییرات نظام‌های ارزشی و تأثیر آن‌ها بر رفتارهای اجتماعی می‌پردازد که می‌توانند در تبیین بسیاری از کدهای علّی و به‌خصوص کد هسته پژوهش کمک‌کننده باشد. همچنین، نظریهٔ 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 علّی، زمینه‌ای و مداخله‌گر با نظریات مختلف و تأثیر آن‌ها بر فاصله‌گیری از فرهنگ رضوی کمک می‌کند.



شکل۱. الگوی نظری و پارادایمی به دست آمده از داده‌های پژوهش

یافته‌ها نشان می‌دهد که نسبت به تضعیف فرهنگ رضوی در جامعه، افراد با دو راهبرد 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 به‌کار 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 تاکید بر آموزه‌های مذهبی، ترویج ارزش‌های بومی و تشکیل گروه‌های اجتماعی یا فرهنگی برای حفظ فرهنگ رضوی نمود یابد. استراتژی‌های مقاومت نه‌تنها 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 به‌عنوان 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 به‌عنوان 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 به‌عنوان منبع قدرت نرم کشور در سطح بین‌المللی شناخته می‌شود، می‌تواند به افت قدرت نرم ایران در عرصه جهانی و کاهش نفوذ دیپلماتیک منجر شود.

سرانجام، سکولاریزاسیون گفتمان‌های سیاسی در کشور نیز یکی از پیامدهای مهم تضعیف فرهنگ رضوی است. با کاهش نفوذ و تاثیر فرهنگ رضوی، گفتمان‌های سیاسی به سمت سکولاریزاسیون حرکت می‌کنند، به این معنی که مسائل دینی و مذهبی به طور فزاینده‌ای از سیاست و تصمیم‌گیری‌های عمومی کنار گذاشته می‌شوند و این سکولاریزاسیون می‌تواند به تغییرات اساسی در ساختار و جهت‌گیری‌های سیاسی جامعه منجر شود و به تضعیف ریشه‌های فرهنگی و دینی در سیاست‌گذاری‌ها بیانجامد. به طور کلی، تضعیف فرهنگ رضوی پیامدهای پیچیده و عمیق‌تری را در تمامی ابعاد زندگی اجتماعی و فرهنگی ایجاد می‌کند که به نوبه خود می‌توانند به تغییرات ساختاری گسترده در جامعه منجر شوند. این پیامدها نه‌تنها به تغییرات داخلی محدود نمی‌شود، بلکه می‌تواند به تأثیرات مهمی در سطح بین‌المللی نیز منجر شود.

درخور ذکر است که برای تقویت هویت فرهنگی و دینی و از جمله فرهنگ رضوی در ایران، سیاست‌گذاران باید به برنامه‌ریزی دقیق بپردازند. از جمله راهکارهای مؤثر می‌توان به ترویج ارزش‌های بومی و دینی از طریق رسانه‌های مدرن و دیجیتال اشاره کرد که به جوانان در قالب‌های جذاب و متناسب با سبک زندگی آن‌ها 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 ارزش‌ها 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 بین‌المللی از طریق مراکز فرهنگی خارجی و برنامه‌های هنری، می‌تواند به تقویت خودآگاهی فرهنگی کمک کند. ایجاد فضای عمومی برای گفت‌وگوی بین‌نسلی نیز می‌تواند به تقویت ارتباط میان نسل‌ها و انتقال صحیح ارزش‌های فرهنگی کمک کند و شکاف‌های هویتی را کاهش دهد. این سیاست‌ها در کنار هم می‌توانند به حفظ و تقویت هویت ملی و دینی در برابر چالش‌های جهانی‌سازی 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؛ ضرورت ها و بایسته ها». ***فرهنگ رضوی***. ۱۰(۳۹). صص ۱۷۹-۱۹۸.

جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۹۷). ***تفسیر موضوعی قرآن (معرفت شناسی در قرآن)***. مترجم: حجت الاسلام حمید پارسانیا. ناشر: اسراء.

ـــــــــــــــ. (۱۳۹۸). ***حق وتکلیف 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(ع)». ***فرهنگ رضوی***. ٤(۱۳). صص ۹۳-۱۲۰.

صدر، محمدباقر. (۱۳٦۲). ***مدرسه اسلامی***. ترجمه استاد کاظمی خلخالی. تهران: انتشارات عطائی.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷٤). ***المیزان***. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

قطب، سید. (۱٤۱۲). ***فی ظلال القرآن***. الطبعة العاشرة. القاهرة: دار الشروق.

محصص، مرضیه؛ صدیقی اسکی، محمد. (۱٤۰۲). «الگوی همبستگی اجتماعی در کلام امام رضا(ع) بر اساس نظریه داده بنیاد». ***فرهنگ رضوی***. ۱۱(٤۳). صص ۵۵-۸۱.

مطهری، مرتضی. (۱۳٦۱). ***بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی***. تهران، حکمت.

ـــــــــــــــ. (۱۳۷۰). ***مجموعه آثار***. تهران: نشر صدرا.

ـــــــــــــــ. (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 Riḍā (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.

Farhange Razavi

Online ISSN: 2345-2560

https://www.farhangerazavi.ir

The Role of the Architecture of Imam Riḍā's A.S. 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

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
October 14, 2024

In Revised Form:
December 14, 2024

Accepted:
January 13, 2025

Published Online:
August 03, 2026

Abstract

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 A.S., 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.

Keywords:

Holy Shrine of Imam Reza A.S., 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 A.S. 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

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 A.S..

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.

فرهنگ رضوی
شاپای الکترونیکی: ۲۵۶۰-۲۳۴۵
https://www.farhangerazavi.ir

نقش معماری حرم امام رضا علیه‌السلام در تبیین توحید با تاکید بر تزیینات

خورشید مهدوی[۱] زینب السادات حسینی[۲]

۱. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، مازندران، ایران: khorshid.m588@gmail.com
۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، مازندران، ایران (نویسنده مسئول): z.hosseini@umz.ac.ir

اطلاعات مقاله

تاریخ دریافت:
۱۴۰۳/۰۷/۲۳

تاریخ بازنگری:
۱۴۰۳/۰۹/۲۴

تاریخ پذیرش:
۱۴۰۳/۱۰/۲۴

تاریخ انتشار:
۱۴۰۵/۰۵/۱۲

چکیده

معماری اسلامی و تزیینات 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، آینه‌کاری، گچ‌کاری و... در معماری و تزیینات 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، تزیینات 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 تزیینات در معماری حرم رضوی بر تقویت اصل توحید در اعتقادات مخاطبان پرداخته است. نتایج پژوهش حاکی است که تزیینات موجود در حرم رضوی در نمای خارجی، حیاط، گلدسته‌ها، آینه‌کاری، 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 تزیینات حس خوشایند درونی را تجربه می کند 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 کرده‌است، رمز و رازهای هنر اسلامی را که مهم‌ترین آن ها روح توحید و یگانگی است به‌تدریج درک می‌کند.

کلیدواژه‌ها:
حرم امام رضا علیه‌السلام، هنر اسلامی، تزیینات، زبان اشاره، معماری اسلامی، توحید.

استناد: مهدوی، خورشید؛ حسینی، زینب السادات: (۱۴۰۵). نقش معماری حرم امام رضا علیه‌السلام در تبیین توحید با تاکید بر تزیینات. فصلنامهٔ علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۴، شمارهٔ ۲، تابستان ۱۴۰۵، شمارهٔ پیاپی ۵۴ – (۳۳–۶۱).
DOI:10.22034/farzv.2025.483421.2040

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

CC BY

۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسئلهٔ پژوهش

مسلمانان اولیه بر اساس پیروی از پیامبر اکرمﷺ به ساخت مکان‌هایی برای عبادت پرداختند. مسجدالنبیﷺ در مدینه الگویی برای مسلمانان بود تا بر اساس آن مکان‌های عبادی دیگر ساخته شود. به‌تدریج 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 به‌وجود 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 مسجدالنبیﷺ مشهود بود، امّا به‌تدریج تزییناتی از آجر، کاشی، رنگ‌ها و طرح‌های مختلف وارد معماری اسلامی شد و مورد پذیرش قرار گرفت. شاید یکی از دلایل آن استفاده از تزییناتی بود که بر اساس حکمت اسلامی به وجود آمده بودند که به شکل‌های مختلف در ساختمان و تزیینات 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 تزیینات مختلف در بناهای اسلامی به کار برده شد و به‌تدریج جزء لاینفک بناهای اسلامی شد. به‌طوری‌که اکنون هر بیننده‌ای از راه دور با دیدن این تزیینات به وجود مکان مذهبی پی می‌برد.

معماری حرم مطهر امام رضاؑ از همان دوران اولیّه مورد توجه شیعیان قرار گرفت و آنان سعی کردند ارادت و عشق خود را به علی‌بن‌موسی‌الرضاؑ 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 تزیینات 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 به‌کار رفته در حرم رضوی و ارتباط

آن بـا آموزه‌هـای دیـن اسـلام به‌خصـوص اصـول و پایه‌هـای دیـن به‌ویـژه اصـل توحیـد و یگانگـی خداونـد اسـت کـه در منـور سـاختن عقـول و رهایـی از بنـد کفـر نقـش اساسـی دارد.

در ایـن پژوهـش جمـع‌آوری اطلاعـات بـه روش کتابخانـه‌ای بـا بررسـی منابـع و مآخـذ چاپـی و الکترونیـک و مطالعـه، فیش‌بـرداری و تطبیـق آن‌هـا، مـورد طبقه‌بنـدی و تحلیـل قـرار گرفـت. در روش مشـاهده و ثبـت داده‌هـای تصویـری، از تصویربـرداری میدانـی توسـط نگارنـدگان در حـرم مطهـر امـام رضـا ﷺ انجـام شـد.

در ایـن نوشـتار سـعی می‌شـود بـه ایـن پرسـش پاسـخ دهـد کـه تزیینـات موجـود در حـرم رضـوی چـه نقـش در پیونـد مخاطبـان بـا مفاهیـم اسـلامی به‌خصـوص توحیـد دارد؟

۱-۳. پیشینهٔ پژوهش

از جهـت پیشـینهٔ تحقیـق، مقـالات و کتاب‌هـای مختلفـی دربـاره معمـاری اسـلامی و هر یـک از اجزای بناهـای اسـلامی و تأثیـر آن در شـناخت بیشـتر انسـان‌ها از خالـق هسـتی بـه رشـته تحریـر درآمده‌انـد. سـیه‌چهره قادیکلایـی در کتـاب معمـاری در مسـاجد ایـران(۱۳۹۰) به‌صـورت مفصـل دربـاره تاریـخ و سـاخت مسـاجد در کتـاب معمـاری در مسـاجد ایـران بحـث کـرده اسـت. دربـارهٔ نقـش و نگاره‌هـای اسـلامی و تاثیـر آن‌هـا بـر مخاطبـان، اویلسـون(۱۳۸۰) در کتـاب طرح‌هـای اسـلامی قلم‌فرسـایی کرده‌اسـت. گرابـار(۱۳۷۹) هـم در کتـاب شـکل‌گیری هنـر اسـلامی، عناصـر معمـاری اسـلامی و ارتبـاط آن بـا مفاهیـم و آموزه‌هـای اسـلامی را مـورد بررسـی قـرار داده اسـت. دربـارهٔ تزیینـات معمـاری مکان‌هـای اسـلامی هـم مقالاتـی بـه نـگارش درآمده‌انـد. شـاد قزوینـی و ادراکـی(۱۳۹۹) در مقالـه‌ای بـا عنـوان «تحلیلـی بـر نقـش شمسـه از نظـر عرفـان ابـن عربـی» بـه بررسـی یکـی از مهم‌تریـن آرایه‌هـا، شمسـه پرداخته‌انـد. بورکهـارت(۱۳۸۱) هـم در مقالـهٔ «سـهم هنرهـای زیبـا در تعلیـم مسـلمانان» بـه بررسـی ارتبـاط هنـر بـا آموزه‌هـای اسـلامی پرداختـه اسـت. دانایی‌نیـا و توتونچـی(۱۳۹۶) در مقالـه‌ای با عنـوان «پیونـد معمـاری و تکـون رفتـار اخـلاق اسـلامی» بـه بررسـی رفتـار، عـادات و ارزش‌هـای اخلاقی در ارتبـاط بـا معمـاری پرداخته‌انـد. نویسـندگانی نیـز عناصـر معمـاری در حـرم امـام رضـا ﷺ را به‌طـور خـاص بررسـی کرده‌انـد. لباف‌خانیکـی(۱۳۹۶) در مقالـه‌ای بـا عنـوان «گنبـد حـرم مطهـر امـام رضـا ﷺ» به‌طـور ویـژه چگونگـی تغییـر شـکل گنبـد مطهـر در دوران‌هـای مختلـف تاریخـی را بررسـی کـرده اسـت. نظرکـرده در مقالـه «مقرنـس‌کاری در حـرم امـام رضـا ﷺ بـه روایـت اسـناد» مقرنس‌هـای حـرم را بـا توجـه بـه اسـناد موجـود در حرم مطهر بررسـی کـرده اسـت. نعمتـی(۱۳۹۱) هـم در مقاله‌ای بـا عنوان «طـلاکاری حـرم مطهـر امـام رضـا ﷺ» مراحـل طـلاکاری گنبـد حـرم مطهـر را در تاریخ‌هـای مختلـف

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

۲. بحث و بررسی

۲-۱. توحید و آرامش معنوی

توحید از ریشهٔ (و ح د) بوده که به باب تفعیل رفته است. نظر راغب این است که «وَحْدَة یعنی انفراد و تنهایی و وَاحِد 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، ج۴: 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 ظاهرا این سخن مد نظر قرآن مجید نیست. وَحْد، بر وزن فلس، مصدر است به معنی انفراد و تنهایی»(قرشی بنابی، ۱۳۷۱، ج۷: ۱۸۸). دربارهٔ 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 (مشاهدهٔ یگانگی خدا) به‌طوری که وجود مطلق است و هیچ چیز غیر از تجلیاتش وجود ندارد که لازمهٔ 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 به‌سمت 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 وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»(رعد، ۲۸). «اطمینان به‌معنای سکون و آرامش است و اطمینان به چیزی به این است که آدمی با آن دلگرم و خاطر جمع شود»(طباطبایی، ۱۳۷٤: ج۱۱: ٤۸۳) و «هر کسی به چنین قلبی دست یابد به‌واسطهٔ برخورداری از خلوص قلبی به آرامش می‌رسد و با این حساب، هر چقدر خلوص قلبی بیشتر باشد انسان به سلامت معنوی به‌معنای مطلق آن نزدیک‌تر خواهد بود»(قاسمی شوب و جلیلیان، ۱٤۰۱: ۳٤۹) و این‌چنین 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 فرا نمی‌گیرد. این همان آرامش روان است که به تعبیر قرآن به آن سکینه می‌گوید. «کلمهٔ سکینه از مادهٔ سکون و خلاف حرکت است. این کلمه دربارهٔ 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، ۱۳۷٤: ج۲: ٤۳۸). به‌نظر 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 کثرت رهایی 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 به‌صورت غیرمستقیم و به‌تدریج 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 ۳٦ بسامد در قرآن دارد(عبدالباقی: ۳۳۵-۳۳٦) در بعضی موارد خداوند آن را به خود نسبت داده است. «إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الكَوَاكِبِ»(صافات، ٦) در آیاتی خداوند تزیین را به شیطان نسبت می‌دهد: «قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الأَرْضِ وَ

لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ»(حجر، ۳۹) و در سورۀ مبارکه اعراف آیۀ ۳۱ آن را به انسان‌ها نسبت می‌دهد: «یا بَنِی آدَمَ خُذُواْ زِینَتَکُمْ عِندَ کُلِّ مَسْجِدٍ»٤. چه بسا آیۀ اخیر اشاره به این معنی دارد که تزیین امر فطری است که خداوند در وجود انسان‌ها نهاده است؛ لذا تمایل انسان‌ها به زیبایی، امری است الهی و مقدس به‌شرط آنکه انسان آن را در خدمت دین خدا به‌کار ببرد.

تزیین از مادۀ 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 زیورآلات(راغب اصفهانی، ۱٤۱۲ق، ج۱: ۳۸۸). با توجه به‌معنای تزیین که مقابل نقص و عیب است، تزییناتی که در معماری اسلامی به‌کار 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 تزیینات یک بنای خوب، پیوند بصری جانداری نمایان می‌شود، گویا در ذرات خود دارای مصالح پنهانی بوده که از طریق این تزیینات و آرایش‌ها و طرح‌هایی که از لحاظ اندازه و ماهیت متناسب یکدیگرند، ظهور می‌کنند»(هیلن برند، ۱۳۸۵: ۱۹).

در معماری و تزیینات 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 به‌آرامی انسان را از عالم خاکی به عالم ملکوت رهنمون و او را به‌سوی کمال و تعالی هدایت کند و از آن‌جا که «هنرمندان در به‌کارگیری 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 قزوینی، ۱۳۸۲: ٦۵)؛ بنابراین، همۀ عناصر در تزیینات 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 درصدد 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 همۀ 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، ۱۳۸٦: ۲۹).

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

به‌عنوان 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»(بورکهارت: ٤) و انسان مسلمان می‌تواند 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 گونه‌ای از طرح‌های هندسی زیباشناسانه چون اسلیمی‌ها، پیچک‌ها و طرح‌های هندسی را جایگزین گل‌های طبیعی کرده و آن‌چنان تغییر شکل دادند که تقریباً شناخته نمی‌شوند»(هواگ و مارتن، ١٣٨٦: ١٩٤). هنرمند مسلمان با چنین خلاقیتی، انسان را متوجه جایگاهش می‌کند و او را به مقام قرب الهی رهنمون می‌سازد البته به‌طور نامحسوس که خود بیننده تا مدت‌ها اثر آن را احساس نخواهد کرد.

«البته هنرمند مسلمان به‌موجب اسلامیتش و به‌سبب تسلیم بودن در مقابل قوانین الهی، همواره از این حقیقت آگاه است که او نیست که زیبایی را خلق یا جعل می‌کند؛ بلکه اثر هنری هر چه در مقابل نظم حاکم بر هستی مطیع‌تر باشد، زیباتر است؛ زیرا زیبایی هستی را بیشتر منعکس می‌کن»(بورکهارت، ١٣٨١: ٢٤)؛ بنابراین هنرمند سعی می‌کن برای نشان دادن این زیبایی‌ها، 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 می‌گردد 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 کاشی‌کاری، آجرکاری و... تغییر پیدا کرده که همهٔ آن‌ها هم‌سو با اهداف اسلام به خصوص توحید است که همان روح هنر اسلامی است.

«اصولاً هر جا سنت کاملی یافت شود وجود چهار چیز اقتضا می‌کند: ١. منبع الهام یا به‌معنی دقیق، وحی الهی، ٢. برکتی الهی: این برکت به‌گونه‌ای پیوسته از راه‌های گوناگون جریان می‌یابد. ٣. روشی برای تحقق: یعنی فعالیت بخشیدن به حقایقی که به‌وسیله وحی در وجود افراد نازل شده است و ٤. 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 می‌سازد»(صفاران و فرهی، ١٣٩٧: ٢٣١-٢٣٢). به این ترتیب، اثر هنری که ریشه در معنویت، دین و مذهب دارد در جامعه مانند جوی روان آب، جریان پیدا می‌کند. «البته از هنر اسلامی انتظار می‌رود که خدامحور باشد و هنر خود را در روشنگری مردم، جهت زدودن شرک و مظاهر آن به‌کار گیرد و تنها مردم را به‌سوی صاحب اصلی هنر، یعنی خداوند و توحید سوق دهد و اگر چنین نباشد هنر اسلامی نیست»(زندی، ١٣٨٨: ١٣٥).

البتـه «بایـد توجـه داشـت هنرمنـدان- معمـاران و اسـتادکاران مسـلمان در سـاخت و سـاز تمامـی بناهـا، خلـوص و نیـت خیـر و تـلاش صادقانـه خـود را بـه‌کار گرفته‌انـد و هیـچ بنایـی خالـی از ایـن ردپـا نیسـت. امـا تجلـی هنـر و معمـاری اسـلامی در بناهـای مذهبـی و عام‌المنفعـه چشـم‌گیرتر اسـت. در ایـن بناهـا، کار هنـری بـه حـد عبـادت، وقـف و باقیـات صالحـات رسیده-است»(سـیفی، ۱۳۸۹: ۸۴) و فتوت‌نامه‌هایـی کـه در مشـاغل مختلـف موجـود اسـت، کار کـردن را همـراه بـا ذکرهـای مختلـف را بیـان کرده‌انـد کـه به‌نوعـی عمـل را رنـگ و بـوی الهـی می‌دهـد و مشـاغل از حالـت صـرفِ کسـب درآمـد، بـه عبـادت مزیـن می‌شـوند.

تزیینـات در معمـاری اسـلامی چنان‌کـه ملاحظـه شـد بـر اسـاس اصـول و قواعـد الهـی بـوده و بـا ارائـه نشـانه‌هایی تـلاش می‌کنـد انسـان قدم‌هـای متعالـی شـدن را به‌صـورت نامحسـوس بـردارد و این‌چنیـن ارتبـاط انسـان، بـا خالـق هسـتی را تقویـت کنـد و روح توحیـدی را بـر اسـاس آموزه‌هـای دیـن اسـلام تجلی دهـد؛ بنابرایـن، زدودن جلوه‌هـای تزیینـی در معمـاری اسـلامی و جایگزینـی آن‌هـا بـا برخـی تزیینـات بی‌هویـت، ضربـهٔ مهلکـی بـر هویـت جامعـهٔ اسلامـی می‌زند و ایـن امـر بـه انـدازهٔ از دسـت دادن اعتقادات دینـی فاجعه‌بـار خواهـد بـود و حفـظ و بـه نمایـش درآوردن تزیینـات اسـلامی در بالندگـی و رشـد جامعـه به‌سـمت و سـوی الهـی مؤثـر خواهـد بـود و راه را بـرای رشـد افـراد همـوار می‌کنـد.

۲-۳. بررسی تزیینات معماری در حرم امام رضا علیه‌السلام

تزیینـات معمـاری در حـرم امـام رضـا علیه‌السلام کـه متناسـب بـا اهـداف معماری و تزیینات اسـلامی اسـت در قالب‌هـای مختلـف هنـری اعـم از کاشـی‌کاری، گچ‌بـری، آینـه‌کاری، طرح‌هـای مختلـف هندسـی، اسـلیمی، ختایـی، رنگ‌هـا و ... قابـل مشـاهده اسـت. هـر نقطـه‌ای از حـرم دارای زیبایـی منحصـر بـه فـردی اسـت کـه چشـم بـا دیـدن آن، ذهـن را مشـغول می‌کنـد. گویـا از بهشـتی وارد بهشـت دیگـری می‌شـود؛ زیـرا هـر یـک از آن‌هـا نشـانه‌هایی دارنـد کـه بـا دیـدن آن‌هـا، منبـع زیبایی‌هـای هسـتی بـرای انسـانِ مسـلمان، یـادآوری و باعـث تجربـه حـس شـیرین الهـی بـودن می‌شـود؛ هرچنـد ایـن تجربـهٔ زیبا درجـات مختلفـی بـرای مخاطبـان دارد. البتـه در ایـن میـان، وجـود روح بـاارزش آقـا امـام رضـا علیه‌السلام را کـه عامـل اصلـی ایـن نشـاط درونـی اسـت، بایـد در نظـر داشـته باشـیم و تزیینـات وابسـته بـه معمـاری در تشـدید ایـن تجربـهٔ زیبـا اثرگـذار خواهـد بـود. در ادامـه، بررسـی تزیینـات وابسـته بـه معمـاری حـرم رضـوی و تاثیـرات آن بـر مخاطبـان را بررسـی خواهـد شـد:

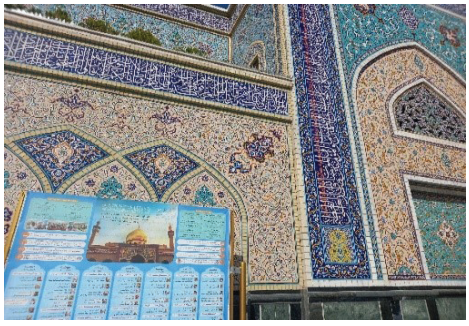
۲-۳-۱. نمای خارجی

نمـای خارجـی حـرم امـام رضـا علیه‌السلام از طـرف خیابان‌هـای اطـراف، بـا تزیینـات مختلفـی مشـاهده

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 سایهٔ 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 ﷺ و پس از او حضرت علی‌بن‌ابی‌طالب ﷺ عالی‌ترین نمایندهٔ باطنی اسلام می‌داند»(شکاری‌نیری، ۱۳۸۵: ٤). طبق آموزه‌های مذهبی شیعه امامان بعد از امام علی ﷺ همگی نور واحد و مظهر تجلی انسان کامل در جهان بشری هستند و در این میان امام رضا ﷺ، به‌عنوان 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 رایحهٔ 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»(مرادی‌نسب و همکاران، ۱۳۹٦: ۳۹) که استفاده از این رنگ در ورودی‌های به حرم مطهر، نقطهٔ 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.





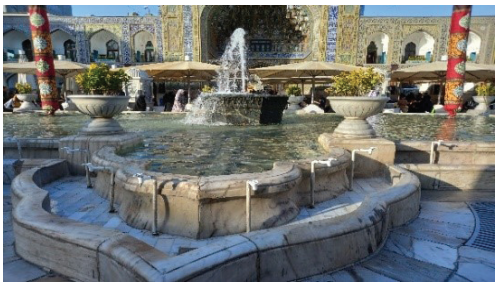
تصویر ۱ و۲: باب الجواد ﷺ،(منبع: نگارندگان، ۱۴۰۳)

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 برده‌شده، متفاوت خواهد بود. هرچند «با تزییناتی که در آن به‌کار می‌رود می‌توان گفت آن قلب، عمق و سرچشمهٔ 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 آبنما 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). این‌چنین حوض آب در وسط حیاط، نوعی تعادل روحی را به بیننده می‌بخشد. این‌چنین 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 ٤: صحن پیامبر اعظم و جمهوری (منبع: نگارندگان، ۱٤۰۳)

۲-۳-۳. گلدسته‌ها

حرم مطهر علی‌بن‌موسی‌الرضا ﷺ دارای ده‌ها مناره و گلدسته است که تزیینات به‌کار رفته در گلدسته‌ها و مناره‌ها شامل طرح‌های هندسی و کتیبه‌ای به خط ثلث با رنگ‌های مختلف دیده می‌شود. به‌خصوص رنگ طلایی که بنا بر آیهٔ ٦۹ سورهٔ بقره «... صَفراءُ فَاقِعٌ تَسُرُّ النّاظِرین»، 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 «به‌دلیل 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، ۱٤۰۱: ۸٦).

از طرف دیگر، تکرار گلدسته‌ها به‌صورت تکی و قرینه‌ای در صحن‌های مختلف که سر به آسمان نهاده‌اند، روزنه‌ای 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. هندسهِ ساحت‌ها، با ویژگی‌های هندسی در سه بعد حواس‌های پنج‌گانه، عقل و قلب اثر می‌گذارد» (دانایی‌نیا و توتونچی، ۱۳۹٦: ۸). شکل ظاهری گلدسته‌ها راست‌قامتی، اقتدار، بلندنظری و دعوت به داخل شدن در حصن و پناهگاه امن اشاره دارد. پناهگاه امنی که جز در سایهٔ 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. منظرهٔ مناره با تمایزی که از لحاظ شکل ظاهری و چه از لحاظ ارتفاع و چه به‌سبب نقوش اسلیمی، ختایی، هندسی، تجلی خاصی دارد که پیام آن دعوت و فراخوانی به مفاهیم دینی و دعوت مردم به‌سوی پروردگار و نیز یادآور اعتقادات خالصانه بانیان آن است که به‌صورت رمز و راز مسیر تکامل را مشخص می‌کند.





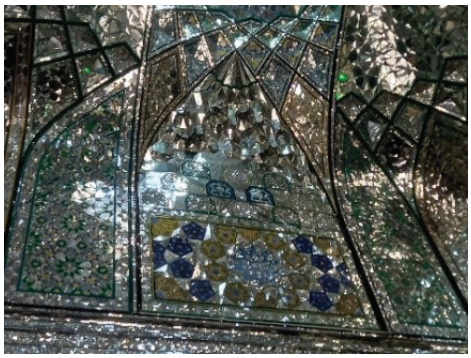
تصویر ٥ و ٦: گلدسته‌ای صحن جمهوری و پیامبر اعظم(منبع: نگارندگان، ١٤٠٣)

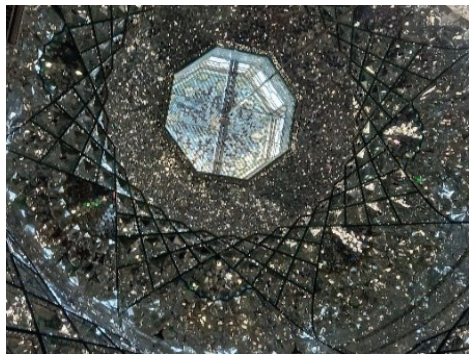
٢-٣-٤. آینه‌کاری

یکی از مهم‌ترین جلوه‌های هنرِ تزیین در حرم مطهر، هنرِ 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 جلوهٔ 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، ١٣٧٥، ج٤: ٧٥٤) 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 این‌چنین زائر مسلمان با خضوع و خشوع سر به آستان مقدس می‌گذارد. باید توجه داشت که «این زیبایی، زیباییِ خود اسلام است و هنر اسلامی، زیبایی را نه از این قوم یا آن قوم که از ذات اسلام می‌گیرد»(بورکهارت، ١٣٨١: ٢٨) از آن‌جا که در آینه‌کاری این مجموعه، از اصل زیباییِ 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 به‌سمت 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 شمسه، ترنج و ... را به‌وجود 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 ﷺ پناه آورده‌اند، آرامش را هدیه بگیرند تا بعد از آن، راه نورانی و الهی شدن را طی کنند؛ زیرا «انسان توانایی آن‌را دارد که نور بی‌حد 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، ۱۳۹٤: ١٦٣).

با داشتن این توانایی و راهنمایی رهبران الهی که در حضور یکی از این اولیای الهی قرار دارد، این نورانی شدن با هنرِ آینه‌کاری تشدید هم می‌یابد. به‌عبارت 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 والاتر 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: ١٦٦). این‌گونه 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 زمینهٔ مناسبی برای عبودیت، قرب الهی و اصول دینی را فراهم نماید.



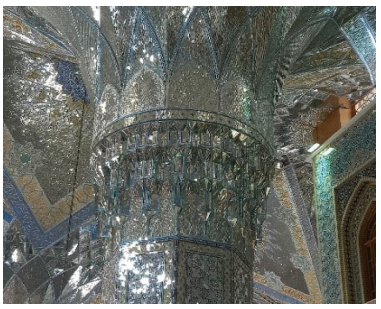


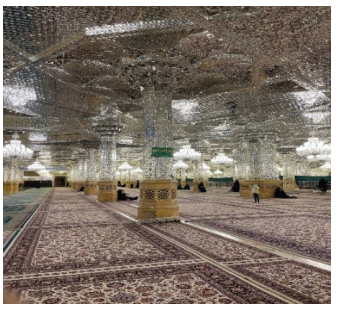
تصویر۷ و ۸: رواق دارالضیافه(منبع: نگارندگان، ۱۴۰۳)

۲-۳-۵. ستون‌ها

ستون‌ها در هر بنایی با تکرار شکل‌های همگون، حس یگانگی خاصی را بین مخاطبان ایجاد می‌کنند و آن‌ها را به‌سمت 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 ... تزیین شده‌اند، مأمن 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 این‌جاست 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: ٤٤). حس تواضع و خشوعی که انسان در مقابل ذات الهی با دیدن آیینه‌های 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»(اویلسون، 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 سرچشمهٔ توحید و یگانگی، ذات لایزال الهی را دریافت کند.





تصویر ۹ و ۱۰: رواق دارالمرحمه و امام خمینی(نگارندگان، ۱٤۰۳)

۲-۳-۶. گنبد

انسان همیشه سر به آسمان‌ها داشت تا عظمت جلال کبریایی را از آن دریافت کند و با ساخت بناهایی شکافندهٔ آسمان تلاش کرده است، پیوندی از زمین به آسمان برقرار کند و این‌چنین گنبدهایی ساخته شدند. در ایران «پوشش گنبدی برخی فضاهایِ معماریِ 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 به‌خود 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 مکنت 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 کتیبهٔ 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 القا می‌کنند. علاوه بر آن، شکل دایره‌ای گنبد نیز این تفکر را تشدید می‌کند؛ زیرا «دایره از کهن الگوهایی 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، درمان‌بخشی و تحرک، خودشناسی و تمرکز حواس و تمثل 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 إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ...»(کهف، ۱۱۰). در حدیثی رسول اکرم ﷺ فرمود: «تفکر یك ساعت بهتر از عبادت یك 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

مقـام اختصـاص دهـد.» (مجلسـی، ج۲: ۲۵۲) وگنبـد بـا شـکل دایـره کـه هریـک از انسـان‌ها در ایـن دایـره در قـوس صعـودی و نزولـی آن شـناورند، بـه کشـف مبـدا و اصـل راهنمایـی می‌کنـد.

البتـه دیگـر تزیینـات نیـز اعـم از رنـگ، طرح‌هـای اسـلیمی و ختایـی، کتیبه‌هـا، تزیینـات هندسـی تـا انـدازه‌ای در ایـن امـر سـهیم هسـتند. «در حقیقـت، هـدف هنـر اسـلامی توجـه بـه معنویـات و گـذر از ظاهـر نقـوش بـه عمـق و باطـن آن‌هاسـت کـه به‌دنبـال یـادآوری انـوار الهـی اسـت کـه از سـمت خداونـد بـر جهـان و انسـان سـاطع شـده اسـت. تـا بدیـن ترتیـب، روح انسـان مسـلمان بـر عمـق و باطـن مطلوب واقعیـت و معرفـت آگاه گردد»(شـادقزوینی و ادراکـی، ۱۳۹۸: ٦). ثمـرۀ ایـن معرفـت آن می‌شـود کـه انسـان تنهـا بـه خداونـد تکیـه می‌کنـد و همـۀ قدرت‌هـا را در دسـت لایـزال الهـی می‌بینـد و غیـر خـدا را لایـق حمایـت و پشـتیبانی نمی‌دانـد. «ایـن تفکـر و اعتقـاد انسـان را از همـه کـس و همـه موجـودات بریـده و تنهـا بـه خـدا پیونـد می‌دهـد، حتـی اگـر بـه دنبـال عالـم اسـباب مـی‌رود نیـز بـه فرمـان اوسـت؛ یعنـی در لابـه‌لای اسـباب، قـدرت خـدا را کـه «مسـبب الاسـباب» اسـت مشـاهده می‌کند»(مـکارم شـیرازی، ۱۳۷۱، ج۱: ۱٤۳) و تفکـر توحیـدی به‌تدریـج چنـان بـر انسـان مسـلمان موحـد اثـر می‌گـذارد کـه در مکان‌هـای منسـوب بـه دیـن الهـی حـس و حـال الهـی شـدن را دریافـت می‌کنـد و ایـن امـر کـه موافـق فطـرت انسـان اسـت؛ آرامـش خاطـری بـرای انسـان به‌وجـود مـی‌آورد کـه خواهـان تجربـه مجدد آن اسـت و اگـر ایـن اتفـاق در جامعـۀ انسـانی در نظـر بگیریـم «اعضـای جامعـۀ اسـلامی بـر پایـۀ مبنـای توحیـد در اسـتعانت چشـم امیدشـان در مشـکلات و حـوادث پیش‌آمـده فقـط بـه خداسـت و بـا دعـا بـه درگاه خداونـد یگانـه خـود را از تمامـی آسـیب‌ها مصـون و محفـوظ می‌دارند»(اسـلامی، ۱٤۰۱ :۲۲٤).





تصویر ۱۱ و ۱۲: گنبد حرم امام رضا علیه‌السلام (منبع: نگارندگان، ۱٤۰۳)

۲-۳-۷. کتیبه‌ها

کتیبه‌هـا به‌عنـوان یکـی از مهم‌تریـن منابـع تاریخـی و سـندی مسـتدل و متقـن، نقـش مهمـی در

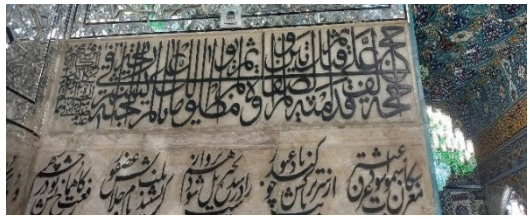
آشکار کردن هویت فضاهای معماری داشته است. خوشنویسی آیات قرآنی، احادیث نبوی ﷺ و ائمه معصومین ﷺ جملات و عبارات دعایی، فرامین و احکام و ... با مضامین و نگرش‌های عرفانی، تأثیر قابل‌توجهی بر توسعهٔ فرهنگی تکامل این عرصه هنری گذاشت که از حیث موضوع بسیار متنوع و گسترده بود. از نظر شکل هم «معماران و کتیبه‌نگاران 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).

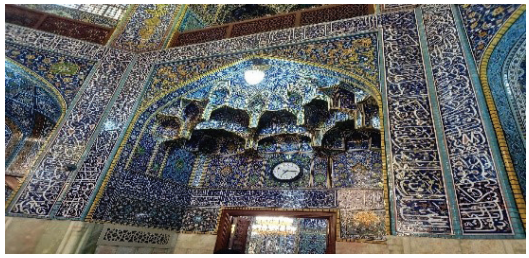
اولین آیات الهی با «اقراء»(علق، ۱) شروع می‌شود که با هنر خوشنویسی پیوند می‌خورد. در سورهٔ مبارکهٔ قلم نیز خداوند به ابزار نگارش قسم یاد می‌کند. «ن وَ القَلَمِ وَ ما یَسطُرونَ»(قلم، ۱)«نون سوگند به قلم و آنچه می-نویسند»(بهرام‌پور، ۱۳۸۶: ٥٦٤). این‌چنین نوشتن از همان آغاز، مورد توجه پیامبر ﷺ و مسلمانان قرار گرفت. نوشتن کلام الهی، احادیث، اشعار و به‌طور کلی مطالب اسلامی، روح و جان هنرمند را با خود مأنوس می‌کند و این انس، رشد معنوی را به‌همراه دارد. البته از هنر خوشنویسی که حامل پیام الهی است و هنرمند مسلمان که واسطهٔ 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 دورهٔ صفویه نوشته‌های تزیینی خط کوفی به شیوهٔ 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 ﷺ 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، درب‌ها ... حک شده‌است 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 رو به 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 این‌چنین 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 ۱٤ و ۱۳: کتیبه‌های رواق الله وردی خان ودار الضیافه(منبع: نگارندگان،۱٤۰۳)

۲-۳-۸. گچ‌بری

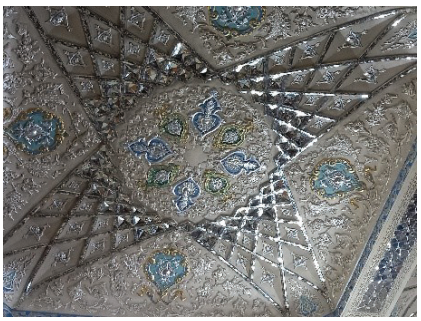
یکی از تزیینات مهم ایرانیان در قبل از اسلام هنر گچ‌بری بوده که از تزیینات شاخص دورهٔ ساسانی است. بعد از اسلام این هنر در بناهای اسلامی مورد استفاده قرار گرفت. در خراسان هنر گچ‌بری در بناهای مختلفی اعم از مسجد زوزن، مسجد فریومد، بقعهٔ هارونیه، مدرسه دودر و ... ملاحظه می‌گردد. این هنر از لحاظ شکل و محتوی مورد توجه هنرمندان مسلمان گچ‌کار ایرانی قرار گرفته است و در نقاط مختلفِ 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 اندازهٔ کاشی‌کاری مورد توجه زائر قرار نگیرد؛ اما این هنر از آن‌جا که «از نقش‌مایه‌های گره، اسلیمی، ختایی، مقرنس، کتیبه و

نقـوش حیوانـی کـه می‌تـوان اشـاره کرد»(جلالـی، ۱۳۸۹: ۸). بهره‌هـا می‌بـرد؛ از نظـر بصـری بـه اندازهٔ تزیینـات، جایـگاه خویـش را حفـظ کـرده اسـت. مضـاف بـه اینکـه در«مواقعـی مقرنـس بـا هنـر گچ‌بـری سـاخته می‌شـود و بـا نقاشـی تکمیـل می‌گـردد و مقرنـس زیباتریـن عنصـر تزییـن اسـت»(نظرکرده: ٤٣). کـه بـا همنشـینی هنرگچ‌بـری جایـگاه والایـی بـرای خـود در تزییـن به‌دسـت آورده اسـت.

در مـواردی هـم هنـر گچ‌بـری بـا آینـه‌کاری و کتیبه‌هـا چنـان ترکیـب می‌شـود و زیبایـی سـحرکننده‌ای را ایجـاد می‌کنـد کـه عنوانـی بـه غیـر از تحسـین بـرای آن نمی‌تـوان یافـت. «در چیدمـان عناصـر هنـر اسـلامی در کنـار یکدیگـر، رابطـه‌ای برقـرار اسـت کـه هیـچ یـک از عناصـر نمی‌تواننـد بـه تنهایـی جلوه‌گـری کننـد و «مـن» گوینـد و یـا حتـی بخواهنـد ارزش معنـوی خویـش را بـه تنهایـی بیـان کننـد. بلکـه اجـزای ایـن هنـر آن‌چنـان در کلیـت و کثـرت غـرق شـده‌اند کـه فقـط بـه وحـدت و در نتیجـه بـه توحـید اشـاره می‌کنند»(نقـی‌زاده، ۱۳۸۲: ۱۱۷).

در تزیینـات هنـر گـچ‌کاری کـه بـه شمسـه منتهـی می‌شـود، اشـارات فراوانـی بـه توحیـد دارد. «شـمس بـه معنـای قـرص خورشـید و همچنیـن نـوری کـه از آن منتشـر می‌شـود»(راغب، ١٤١٢، ج٢: ٤٦٤) کـه خداونـد در قـرآن خـود را بـا «اَللـهُ نُورُالسَّـمَواتِ وَالاَرَضِ»(نـور، ۳۵) معرفـی می‌کنـد و از طـرف دیگـر، مفهـوم اجـرام آسـمانی را تداعـی می‌کنـد. نیـز بـه دلیـل شـکل دایـره‌اش، حقایـق و صفـات الهـی را بـروز می‌دهـد. ایـن امـر بـا طرح‌هـای اسـلیمی، ختایـی، هندسـی کـه همـراه بـا دورهـای حلزونی‌انـد، نقـش دایـره دوبـاره تکـرار می‌شـود. «ایـن موضـوع ریشـه در اعتقـادات توحیـدی و وحدت‌گرایانـه معمـار دارد. هماننـد ذکـر گفتـن عـارف کـه ذکـر زبانـی او گویـای ذکـر قلبـی‌اش می‌باشـد و حرکـت لب‌هـا در حقیقـت از حضـور تکرارشـونده ذکـر در قلـب او سرچشـمه می‌گیرد»(عناقـه و همـکاران، ۱۳۹۱: ۱۷۷). تکـرار نقش‌هـای اسـلیمی، هندسـی، ختایـی در قالـب دایـره و رسـیدن بـه طـرح واحـد هم باعـث ارتقای فضـا و از طـرف دیگـر، باعـث تقویـت حالـت معنـوی و توحیـدی زائـر می‌شـود.





تصویر ١٦ و ١٥: رواق دارالحجه(منبع: نگارندگان: ١٤٠٣)

۳. نتیجه‌گیری

۱. تزیین با توجه به اینکه این میل را خداوند در فطرت انسان‌ها قرار داده، امری پسندیده و مطلوب است؛ البته به‌شرط آنکه در مسیر زندگی بشری از راه الهی منحرف نشود و نشانه‌های الهی را بروز و ظهور دهد. تزیینات وابسته به معماری در حرم مطهر رضوی از چنین نشانه‌ای برخوردارند و مخاطبان با دیدن تزیینات حرم از کتیبه‌ها، آیینه‌کاری‌ها، کاشی-کاری‌ها و ... حس خوش سرزندگی 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. این‌چنین به‌تدریج هنر دینی در زندگی فردی و اجتماعی راه پیدا می‌کنند. عناصر تزیینی اسلامی بر اساس توحید و یگانگی بنا شده‌اند. در نتیجه، زیبایی چشم‌نواز هر یک از انواع هنرهای تزیینی از طرح‌های ختایی، اسلیمی، هندسی، کتیبه‌ها، آیینه‌کاری‌ها و ... عامل مهمی برای اندیشیدن در اعمال و رفتار را به انسان‌ها می‌دهد و به‌آرامی زمینه‌سازی برای دوری از رذایل را فراهم می‌کند؛ بنابراین، این تزیینات 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 تزیینات 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 تزیین شده و کتیبه‌ها با پیام‌های آسمانی، مناره‌های قلمی که با هماهنگی، تناسب و توازن هر کدام کنار یکدیگر به زیبایی قرار گرفته‌اند، تأثیر جلوهٔ بصری 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 رابطهٔ 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.

ابن‌شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۳۸۲). ***تحف‌العقول***. 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 ۱۰۵-۶۵.

اویلسون ، اِو. (۱۳۸۰). ***طرح های 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***. شماره۳. صص ۳۳-۲۲.

ـــــــــــــــ (بی‌تا). «روح‌هنر اسلامی». ترجمه‌سیدحسین‌نصر. ***هنرمردم***. صص۳۸-۴۴.

جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۸). «مقدمه‌ای بر فلسفه هنر از دیدگاه اسلام». ***هنر دینی***. شماره دوم. صص۷- ۴.

جلالی، میثم. (۱۳۸۹). «هنر گچ‌بری در حرم امام رضا ﷺ». ***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 ۹۵-۷.

سیه‌چهره قادیکلائی، ابوالفضل. (۱۳۹۰). ***معماری در مساجد ایران***. ساری: ناشر انتشارات روجین‌مهر.

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

ابن‌عربی». ***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 ۹۳-۱۰٤.
ـــــــــــــــــ. (۱۳۸۵). «عرفان نظری و نقوش هنرهای کاربردی در معماری اسلامی». ***کتاب ماه هنر***. صص ۸-۱۹.
صفاران، الیاس؛ فرهی، نسرین. (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. (۱۳۹٤). « بازتاب نماد آینه در اسطوره و عرفان با تکیه بر بند هشتن و مرصادالعباد». ***ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا***. سال هفتم. شماره۳. صص ۱٤٤-۱۷٤.
عبدالباقی، محمد فؤاد. (بی‌تا). ***المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم***. بیروت: دار الجیل.
عسگری، فاطمه؛ اقبالی، پرویز. (۱۳۹۲). «تجلی نمادهای رنگی در آیینه هنر اسلامی». ***جلوه هنر***. شماره ۹. صص ٤۳- ٦۲.
عناقه، عبدالرحیم؛ محمودیان، حمید؛ صابری‌زاده، رقیه. (۱۳۹۱). «تجلی عرفان در معماری مسجد». ***عرفان اسلامی***. شماره ۳۳. صص ۱۵۹-۱۸۸.
قاسمی شوب، محمد؛ جلیلیان، سعید. (۱٤۰۱). «تبیین رابطه سلامت معنوی با انواع قلوب هشت‌گانه در قرآن کریم». ***علوم تربیتی از دیدگاه اسلام***. دوره دهم. شماره نوزدهم. صص ۳۲۹-۳۵۵.
قرشی بنابی، علی‌اکبر. (۱۳۷۱). ***قاموس قرآن***. چاپ ششم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
کاوند، علیرضا؛ مرادی مسعود؛ نصیری، رضا. (۱٤۰۱). «توحید در قرآن و عرفان (رشد اخلاقی) «مطالعه موردی: توحید در ستایش». ***عرفان اسلامی***. سال نوزدهم. شماره ۷٤. صص ٦۳-۸۳.
کراملین، رزماری. (۱۳۸٦). ***فراسوی ایمان (هنر مدرن و تخیل مذهبی)***. ترجمه مصطفی اسلامیه. 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.
لباف‌خانیکی، رجبعلی. (۱۳۹٦). «گنبد حرم مطهر امام رضا ﷺ». ***نشریه آستان هنر***. شماره ۲۲. صص ۱۸-۲۵.
مجلسی، محمدباقر. (۱۳۷۸). ***بحارالانوار***. ترجمه عزیزالله عطاردی قوچانی. تهران:
مدنی، امیرحسین. (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.
مرادی‌نسب، حسین؛ بمانیان، محمدرضا؛ اعتصام، ایرج. (۱۳۹٦). «بازشناسی تأثیر اندیشهٔ عرفانی در پدیداری رنگ آبی در کاشی‌کاری مساجد ایران». ***پژوهش‌های معماری اسلامی***. شماره چهاردهم. سال پنجم. صص۳۲-٤۸.

مقصـودی، غلامرضـا. (۱۳۸۷). ***سـیر تحـول معمـاری مسـاجد و مصلاهـا از صـدر اسـلام تـا کنـون***. تهران: انتشـارات شـهیدی.

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

نظرکرده، اعظم. (بی‌تا). « مقرنس‌ها در حرم امام رضا به روایت اسناد». ***آستان هنر***. صص ۴۲-۴۵.

نعمتی، بهزاد. (۱۳۹۱). «طلاکاری حرم مطهر امام رضا علیه‌السلام». ***آستان هنر***. شماره ۲و۳. صص ٤-۱۵.

نقـی‌زاده، محمـد. (۱۳۸۲). «جسـتاری در چیسـتی اسـلامیت هنـر و معمـاری ایـران». ***مـدرس هنـر***. دوره اول. شـماره سـوم. صـص ۱۱۱-۱۲۰.

هراتـی، محمدمهـدی(۱۳۹۲)، ***پژوهشـی در خوشنویسـی کاتبـان بـزرگ قـرآن کریـم***، تهـران: انتشـارات علمـی و فرهنگـی.

هـواگ جـان، مارتـن هانـری. (۱۳۸٦). ***سـبک‌شناسـی هنـر معمـاری در سـرزمین هـای اسـلامی***. ترجمـه پرویـز ورجاونـد. چـاپ پنجـم. تهـران: شـرکت انتشـاراتی علمـی و فرهنگـی.

هیلـن برنـد، روبـرت. (۱۳۸۵). ***معمـاری اسـلامی، شـکل- کارکـرد و معنـی***. ترجمـه دکتـر باقـر آیـت اللـه زاده شـیرازی. چـاپ سـوم. تهـران: انتشـارات روزنـه.

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., & Esmaeili, 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].

Labbaf-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 Ghouchani, 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." Astaneh 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].

Farhange Razavi

Online ISSN: 2345-2560

https://www.farhangerazavi.ir

Wise Forbearance: A Dominant Theme in Imam Riḍā's A.S. 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

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
December 10, 2024

In Revised Form:
May 12, 2025

Accepted:
May 14, 2025

Published Online:
August 03, 2026

Abstract

"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.

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 A.S. 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

CC BY

Publisheder: Unversity of Tehran Press

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.

فرهنگ رضوی
شاپای الکترونیکی:۲۵۶۰-۲۳۴۵
https://www.farhangerazavi.ir

مُدارای حکیمانه؛ مضمون فراگیر در الگوی مواجهه با کارگزار متظاهر در سیرهٔ رضوی

محمدرضا انواری[۱]

۱. استادیار گروه ارتباطات اجتماعی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران: mr.anvari@urd.ac.ir

اطلاعات مقاله

تاریخ دریافت:
۱۴۰۳/۰۹/۲۰

تاریخ بازنگری:
۱۴۰۴/۰۲/۲۲

تاریخ پذیرش:
۱۴۰۴/۰۲/۲۴

تاریخ انتشار:
۱۴۰۵/۰۵/۱۲

چکیده

«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 به‌مثابهٔ یک «آسیب فرهنگی ارتباطی» مدنظر بوده و هدف تبیین الگوی مواجهه امام رضا علیه‌السلام با مأمون به مثابهٔ فرد متظاهری است که در بالاترین ارکان حکومت قرار دارد. برای دستیابی به این الگو در جمع‌آوری داده‌ها از روایات و سیرهٔ امام رضا علیه‌السلام و برای تحلیل داده‌ها، از روش هرمنوتیک متن با رویکرد استنطاقی و مؤلف‌محور و تحلیل مضمون بهره گرفته شد. با بررسی معنای لغوی واژهٔ مدارا و دقت در روایات در این زمینه و تطبیق آن بر سیرهٔ امام رضا علیه‌السلام و همچنین تحلیل مضمون کنش‌های زبانی و غیرزبانی امام رضا علیه‌السلام، 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 «مواجههٔ سخت در صورت عدم کارایی مدارا»، مضامین سازمان‌دهنده هستند که در ذیل «مدارای حکیمانه» به‌عنوان مضمون فراگیر قرار می‌گیرند. «مدارای حکیمانه» به‌عنوان 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.

کلیدواژه‌ها:
امام رضا علیه‌السلام، مدارا، مدارای حکیمانه، تظاهر، متظاهر، مصلحت.

استناد: انواری، محمدرضا: (۱۴۰۵). مُدارای حکیمانه؛ مضمون فراگیر در الگوی مواجهه با کارگزار متظاهر در سیرهٔ رضوی. فصلنامهٔ علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۴، شمارهٔ ۲، تابستان ۱۴۰۵، شمارهٔ پیاپی ۵۴ – (۶۳-۹۲).

DOI:10.22034/farzv.2025.493259.2052

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

CC BY

۱. مقدمه

تظاهر در فرهنگ دینی در معنای مثبت و منفی به کار می‌رود. مثلا در عزاداری اهل بیت ﷺ، افرادی که هنگام شنیدن مصائب، نمی‌توانند گریه کنند، به «تباکی» سفارش شده‌اند که همان تظاهر به حالت عزاست. این تظاهر در فرهنگ اسلامی نه‌تنها مردود نبوده بلکه به جهت تعظیم شعائر دینی، کنش پسندیده‌ای محسوب می‌شود؛ اما در این مقاله، تظاهر به‌مثابهٔ یک «آسیب فرهنگی ارتباطی» مدنظر بوده؛ بنابراین معنای منفی دارد. شناخت کنش متظاهرانه 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 هرچه در مراتب بالاتری از مناصب حکومتی قرار داشته باشد، کنش‌های متظاهرانه صادر شده از او با برنامه‌ریزی و پیچیده‌تر می‌شود. کارگزار متظاهر با بهره‌گیری از منابع مختلف قدرت و با «مدیریت تصویرپردازی»[1] سعی می‌کند تظاهر خود را پنهان کند و تصویر مناسبی از خود در افکار عمومی نمایش دهد و این، مواجههٔ 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 هرج‌ومرج عمومی می‌شود و کلیت نظام را با خطر مواجه می‌کند و برعکس گاهی عدم بیان صریح و به‌هنگامِ آنچه از افکار عمومی مخفی مانده است، حقیقت را تا مدت‌ها در پس ابرهای تزویر پوشیده نگه داشته و موجب می‌شود تودهٔ مردم در شناخت حق به انحراف رفته و سِره را از ناسره تمییز ندهند؛ بنابراین مواجهه با چنین فرد متظاهری که کنش‌های او کاملا زیرکانه است باید هوشمندانه و باتدبیر باشد.

با دقت در تاریخ زندگانی معصومین ﷺ و به‌ویژه شرایط فرهنگی، اجتماعی و ارتباطی که معصومین ﷺ در مواجهه با حاکمان وقت با آن روبه‌رو بوده‌اند، دوران امام رضا ﷺ و به‌ویژه تعاملی که امام با مأمون در دوران ولایت‌عهدی داشته‌اند، به‌عنوان مورد مطالعه برای بررسی مسئله انتخاب شد؛ چراکه شیوهٔ مواجههٔ مأمون با امام رضا ﷺ با شیوه مواجههٔ دیگر خلفای اموی و عباسی قبل و بعد از مأمون با امامان وقت متفاوت بوده است! مأمون شیوهٔ مُزوّرانه‌ای[2] را در تعامل با امام رضا ﷺ 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 به‌مثابهٔ انسان متظاهر مدنظر است. برای اثبات متظاهرانه بودن کنش‌های مأمون (ر.ک: خان‌محمدی و انواری، ۱۳۹۹).

تبییـن الگـوی مواجهـه امـام رضـا ﷺ بـا مأمـون به‌مثابـهٔ فـرد متظاهـری اسـت کـه در بالاتریـن ارکان حکومـت قـرار دارد. در ایـن الگـو کشـف دال مرکـزی کـه مشـخص کنـد شـیوهٔ مواجهـهٔ صحیـح بـا تظاهر و شـخص متظاهـر چگونـه بایـد باشـد از اهـداف ایـن مقالـه اسـت.

۱-۱. پیشینهٔ پژوهش

همایـون(۱۳۹۰) در مقالـهٔ «روش مواجهـه و برخـورد بـا نفـاق» معتقـد اسـت نفـاق واقعیتـی درهم‌تنیده و برسـاخته از عناصـر فـردی و اجتماعـی، ذهنـی و عینـی اسـت. وی روش‌هـای مواجهـه بـا نفـاق را بـه دو دسـتهٔ «سـخت» و «نـرم» تقسـیم کـرده اسـت. روش سـخت را شـامل دو نـوع مجـازات اخـروی و دنیـوی می‌دانـد کـه مصادیـق مجازات‌هـای دنیـوی را مـواردی ماننـد تحـت فشـار قـرار دادن، زندانـی روحـی و جسـمی و در نهایـت کشـتن منافـق برمی‌شـمارد. روش برخـورد نـرم بـا نفـاق را در قالـب سـه‌گونه مواجهـهٔ معرفت‌شـناختی، جامعه‌شـناختی و روان‌شـناختی اخلاقـی تحلیـل کـرده اسـت. مقالـه بـه طـور کلـی از نـگارش فاخـر و سـطح علمـی مناسـبی برخـوردار نیسـت؛ منابـع انـدک اسـتفاده شـده (۵ منبـع) و سـطح علمـی نشـریه (علمـی ترویجـی) شـاهدی بـر کیفیـت مقالـه اسـت. بـه لحـاظ محتوایی، راهکارهایـی کـه در ذیـل عنـوان مواجهـهٔ جامعه‌شـناختی توضیـح داده شـده در بعضـی مـوارد اساسـاً راهـکار جامعه‌شـناختی نیسـت و مناسـب اسـت در ذیـل مواجهـه روان‌شـناختی اخلاقـی تحلیـل شـود.

دانـش(۱۳۸۷) در مقالـهٔ «رسـول خـدا ﷺ و اسـتراتژی ایشـان در برابـر خـط نفـاق»، اسـتراتژی پیامبـر ﷺ در برابـر خـط نفـاق را بررسـی می‌کنـد. یافته‌هـای ایـن مقالـه نشـان می‌دهـد موضـع اصلـی پیامبـر ﷺ در برابـر منافقـان، عفـو و مـدارا بـود کـه بـه شـکل‌های گوناگـون تجلّـی می‌یافـت و موضـع سیاسـی و نظامـی در برابـر آنـان نگرفتنـد؛ امـا در مواقـع ضـرورت، از خشـونت نیـز بهـره می‌گرفتنـد. نویسـنده معتقـد اسـت آن حضـرت تدابیـری اندیشـیدند کـه منافقـان در جامعه منـزوی و کم‌اثـر شـوند و در نتیجه، مسـلمانان از خیانت‌هـا و نیرنگ‌هـای آنـان مصـون بماننـد.

افتخـاری و کاظمـی(۱۳۹۶) در مقالـهٔ «مـدل اقنـاع افـکار عمومـی در قـرآن؛ مطالعـهٔ مـوردی مواجهـه بـا منافقیـن»، درصـدد کشـف شـیوه‌های اقناعـی رسـول خـدا ﷺ در مواجهـه بـا منافقیـن هسـتند. نویسـندگان بـا بررسـی خطابـات قرآنـی پیرامـون رفتـار پیامبر اکـرم ﷺ بـا منافقـان، مـدل «اعتقادمحور» را به‌عنـوان مـدل مطلـوب اقنـاع افـکار عمومـی معرفـی کرده‌انـد. رویکـرد مقالـه قرآنـی اسـت.

انـواری(۱۴۰۱) در مقالـهٔ «الگـوی مواجهـهٔ امـام رضـا ﷺ بـا کنش‌هـای متظاهرانـه مأمـون» درصـدد تبییـن کنش‌هـای امـام در مواجهـه بـا تظاهـر مأمـون بـوده کـه ایـن کنش‌هـا را در قالـب کنش‌هـای «غیریت‌سـاز»، «افشـاگرانه»، «بصیرت‌افـزا» و «مصلحت‌گـرا» تحلیـل کـرده اسـت.

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

۲. چهارچوب مفهومی

از مجموع روایات و سیرۀ معصومین ﷺ به طور عام و امام رضا ﷺ به طور خاص استفاده می‌شود، مواجهۀ صحیح با انسان متظاهر بر پایۀ «مدارا» شکل می‌گیرد. برای اثبات این مطلب ابتدا مفهوم «مدارا» و سپس «رِفق» را که مترادف با آن است در لغت بررسی می‌کنیم؛ در ادامه با مرور احادیث، جایگاه مدارا در روایات را نشان می‌دهیم؛ در مرحله بعد با استفاده از روایات و تحلیل آن‌ها، شیوۀ تعامل صحیح با مخالفان را معرفی می‌کنیم که انسان متظاهر در زمرۀ بخشی از مخالفان قرار می‌گیرد و در انتها شواهدی از گفتار و رفتار امام رضا ﷺ را که نشان‌دهندۀ کاربست این اصل در تعامل ایشان با مأمون بوده، بررسی خواهیم کرد.

۲-۱. مفهوم‌شناسی مدارا و رفق

«مدارا» در زبان فارسی به معنای «صلح و آشتی، ملایمت، نرمی، آهستگی، رفق، مماشات، تسامح، خضوع، فروتنی، رعایت‌کردن، تحمل‌کردن، مهربانی‌کردن، بردباری‌کردن، ملایمت نشان‌دادن، سازگاری نشان دادن» آمده است(دهخدا، ۱۳۸۵، ج۲: ۲۶۴۲؛ معین، ۱۳۶۰، ج۳: ۳۹۵۸).

در عربی، ریشۀ مدارا از مادۀ «دَری» یا «درأ» است. دَری به معنای شناختی است که از راه مقدمات غیرمعمول و پنهان حاصل می‌شود. درایة هم به معرفتی گفته می‌شود که با تدبیر به دست می‌آید. «درأ» به معنای «پرهیز کردن از شخص به خاطر دفع شر او» است. با توجه به معانی بیان شده، مدارا اگر از مادۀ «دری» باشد با معنای اصلی آن در «دریْتُ الظبیَ» تناسب دارد؛

یعنـی شـخص بـا برخـورد ملایـم و نرم بـا مخالـف خـود و تحمّـل او، سـعی دارد وی را در دایـرهٔ محبّت خود حفـظ کنـد؛ و اگـر از «درأ» مشـتق باشـد بـه ایـن مناسـبت اسـت کـه فرد بـا مواجهـهٔ ملایم خویـش، بدی او را دفـع می‌کند(ابن‌منظـور، ۱۴۱۴ق، ج۱۴: ۲۵۵؛ قرشـی بنابـی، ۱۴۱۲ق، ج۲: ۳۴۳؛ طریحـی، ۱۳۷۵، ج۱: ۱۳۷). در ایـن مقالـه معنـای دوم مدنظـر اسـت.

امـا واژهٔ «رفـق» در اصـل، بـه معنـای «نرمـی، لطافـت و سـازگاری» اسـت؛ برخـلاف «عُنـف» کـه بـه معنـای «شـدت و خشـونت» اسـت(ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۴۱۸؛ فراهیـدی، ۱۴۰۹ق، ج۵: ۱۴۹). ایـن واژه بـه معنـای «میانـه‌روی»، «نیکـو انجـام‌دادن عمـل» و «اِحـکام عمـل» نیـز بـه کار رفتـه اسـت(طریحی، ۱۳۷۵، ج۵: ۱۶۹-۱۷۲). از آن‌جـا کـه بـه طـور معمـول، میانـه‌روی در انجـام کارهـا، سـهولت، نیکـی و اسـتحکام عمـل را در پـی دارد، معنـای اصلـی رفـق «سـازگاری، نرمـی و راحتـی» اسـت(مصطفوی، ۱۳۶۸، ج۴: ۱۸۶). رفـق و مـدارا در زبـان فارسـی به‌ویـژه هـرگاه بـا هـم بـه کار رونـد، بـه یـک معنـا هسـتند؛ همچنان‌کـه در قامـوس القـرآن واژهٔ «رفـق» بـه معنـای مـدارا آمـده اسـت. از ایـن‌رو رفیـق نیـز بـه معنـای مـدارا کننـده معنـا شـده است(قرشـی بنابـی، ۱۴۱۲ق، ج۳: ۱۱۰).

بـا توجـه بـه معانـی لغـوی رفـق نتیجـه می‌شـود ایـن واژه در زبـان عربـی یعنـی فـرد کاری را بـه نرمـی و بـا اتقـان لازم انجـام دهـد. در مقابـلِ آن فـردی اسـت کـه کاری را بـا خشـونت، زشـتی و شـدت انجـام می‌دهـد. بـا درنظـر گرفتـن معانـی لغـوی مـدارا کـه نرمـی و ملایمـت در رفتـار بـا دیگران اسـت، هـدف از ایـن کنـش گاهـی به‌منظـور در امـان مانـدن از شـر مـردم و گاهـی بـرای بهره‌منـدی از آنـان اسـت. اینکـه در کتاب‌هـای لغـت مـدارا را بـه احتیـاط معنـا کرده‌انـد نیـز مؤیـد همیـن مطلـب اسـت.

۲-۲. جایگاه مدارا از منظر احادیث

مـدارا بـر اسـاس متـون اسـلامی تبلـور عقلانیـت در روابـط انسـانی شـمرده شـده تـا جایـی کـه «دلیـل و نشـانه عقـل، مـدارا بـا مـردم است»(خوانسـاری، ۱۳۶۶، ج۴: ۳۶۰) «عاقل‌تریـن مـردم کسـی اسـت کـه بیشـترین مـدارا را بـا مـردم دارد»(ابن‌بابویـه، ۱۳۷۶: ۲۱). در روایتـی دیگـر آمـده «حکیـم نیسـت آن کـه مـدارا نکنـد بـا کسـانی کـه چـاره‌ای جـز مـدارا بـا آنـان نیسـت»(ابن شـعبه حرانـی، ۱۴۰۴ق: ۲۱۸). نرمـی و مـدارا «کلیـد راسـت‌روی و خـوی صاحبـان عقـل است»(خوانسـاری، ۱۳۶۶، ج۲: ۳۸) و به‌کاربـردن آن «بهتریـن سیاسـت»(همان، ج۶: ۱۶۷) و «کلیـد پیـروزی» دانسـته شـده کـه «تنـدی مخالفـت را کنـد می‌کند»(همـان، ج۱: ۷۹ و ۱۵۰).

در حدیثـی از پیامبـر ﷺ مـدارا بـا کسـی کـه از ارتبـاط بـا او گریـزی نیسـت، به‌مثابـهٔ یک اصـل 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 این‌حال به‌نحو پسندیده با او معاشرت نکند، تا زمانی که خدا راهی برای نجات از او بگشاید» (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق، ج۴: ۳۸۷). در روایت دیگری آمده «بدترین برادران تو کسی است که تو را به مدارا کردن محتاج سازد»(خوانساری، ۱۳۶۶، ج۴: 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 حیله می‌گردد: «هر کس با مردم مدارا کند از مکر ایشان ایمن گردد»(همان، ج۵: ۳۰۰) و «هر که مدارا نکند با کسی که بالاتر از اوست، مطلب خود را در نیابد»، «از بزرگ‌ترین مصیبت‌های نیکان، محتاج‌شدن ایشان به مدارا کردن با بدان است»(همان، ج۶: ۴۷). طبق این حدیث گاهی افراد خوب به حسب شرایط، تحت سلطهٔ انسان‌های بد قرار می‌گیرند و گرچه این اوضاع برای آن‌ها ناگوار و سخت است، اما چاره‌ای جز مدارا ندارند. امام رضا علیه‌السلام نیز در چنین شرایطی قرار گرفتند. «مدارا با مخالفان یا آنان را جذب دین می‌کند و یا لااقل شر آن‌ها را از خود و برادران دینی‌اش دور می‌کند»(التفسیر، ۱۴۰۹ق: 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 به‌مثابهٔ یک استراتژی کارآمد بوده و کمال دوراندیشی است که این مهم با مدارای با آن‌ها به دست می‌آید(خوانساری، ۱۳۶۶، ج۴: ۶۲۸). میزان تأثیر مدارا با دشمنان تا آن‌جاست که می‌تواند مانع آغاز جنگ شود: «هر که با دشمنان خود مدارا کند، از جنگ‌ها یا جنگ‌کننده‌ها ایمن گردد» (همان، ج۵: ۳۱۶).

اما حد مدارا کجاست و تا چه زمانی باید مدارا کرد؟ در حدیثی ضمن معرفی مدارا به‌عنوان عاقلانه‌ترین کارها، انجام آن مقید به ضایع نشدن حق شده است(ابن شعبه حرّانی، ۱۴۰۴ق: 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؛ چنان‌که 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» کـه همـان شـدت عمـل اسـت می‌رسـد.

۲-۳. امام رضا ﷺ و مدارا

«مـدارا» در گفتـار و رفتـار امـام رضـا ﷺ تبلـور یافتـه اسـت و بـا توجـه بـه احادیثـی کـه در مـورد مـدارا بیـان شـد و شـرایطی کـه ایشـان در دوران ولایت‌عهـدی در مواجهـه بـا مأمـون داشـتند، می‌تـوان اصـل ارتباطـی حاکـم بـر کنش‌هـای امـام رضـا ﷺ در مواجهـه بـا مأمـون را «مـدارا» دانسـت. برای اثبـات آن بـه گفتارهـا و رفتارهـای امـام رضـا ﷺ اسـتناد می‌کنیـم. امـام رضـا ﷺ در روایتـی سـه ویژگـی مؤمـن را نـام می‌برنـد: «مؤمـن، مؤمـن نیسـت تـا سـه خصلـت در او باشـد: یـك خصلـت از پـروردگارش، یـك خصلـت از پیامبـرش و یـك خصلـت از امامـش؛ امّـا خصلتـی کـه از پـروردگارِ اوسـت، رازداری اسـت و امّـا سـنّت و روش پیامبـرش، مـدارا و سـازگاری بـا مـردم اسـت؛ زیـرا خداونـد عزّوجـل بـه پیامبـر ﷺ خـود دسـتور داده کـه بـا مـردم مـدارا کنـد و امّـا سـنّت امامـش، صبـر و شـکیبایی در حـال تنگدسـتی و سـخت‌حالی اسـت»(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲: ۲۴۱-۲۴۲). ایـن روایـت ویژگـی دوم را کـه مـدارا بـا مـردم اسـت به‌عنـوان سـنت پیامبـر ﷺ معرفـی می‌کنـد و چـون از کلمـه «نـاس» اسـتفاده شـده، منظـور مـدارا بـا عمـوم مـردم اسـت کـه مخالفـان، منافقـان و دشـمنان را شـامل می‌شـود. از روایـت اسـتفاده می‌شـود از آنجـا کـه امـام رضـا ﷺ مصـداق کامـل مؤمـن حقیقـی اسـت، قطعـا از مـدارا کـه سـیرهٔ پیامبـر ﷺ در مواجهـه بـا مـردم بـه طـور کلـی و در مواجهـه بـا منافقـان بـه طـور خـاص اسـت پیـروی می‌کننـد.

دقـت در معانـی لغـوی مـدارا و احادیثـی کـه بیـان شـد از یـک طـرف و حـوادث گوناگـون دوران ولایت‌عهـدی از طـرف دیگـر نشـان می‌دهـد، امـام در مواجهه‌هـای مختلـف خـود بـا مأمـون بـا وجـود اینکـه بـا نرمـی، ملایمـت، فروتنـی، بردبـاری و مماشـات برخـورد کـرده، امـا به‌فراخـور شـرایط بـا تحمـل سـختی‌های ناشـی از هم‌زیسـتی و تعامـل اجبـاری بـا مأمـون بـا تدبیـر سـعی کـرده از تأثیـرات منفـی انحرافـات و شـبهاتی کـه پیامـد تظاهـر مأمـون اسـت، جلوگیـری کنـد و افـکار عمومـی را آگاه سـازد.

۲-٤. حکمت کامل‌کننده مدارا

مـدارا بـه معنـای انفعـال امـام در مواجهـه بـا متظاهـر نیسـت، بلکـه صفـت حکمـت بـر آن حاکـم اسـت. حکیـم و حکمـت از مـادهٔ «حَکَـم» اسـت. معنـای اول ایـن ریشـه «بازداشـتن» اسـت. معنـای حکمـت نیـز بـا ایـن معنـا تناسـب دارد؛ زیـرا حکمـت، انسـان را از جهـل بـاز مـی‌دارد و یـا علمـی اسـت

کـه انسـان را از کار زشـت بـاز می‌دارد(ابـن فـارس، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۹۱؛ طریحـی، ۱۳۷۵، ج۶: ۴۵). اگرچـه «بازدارندگـی» عنصـری مهـم در مفهـوم حکمـت اسـت، امـا بـه نظـر می‌رسـد کـه «حَکَـم» بـه معنـای نهـادن امـور در جـای خود(جرجانـی، ۱۹۷۸، ج۱: ۹۶) بـه نحـوی جامع‌تـر بـه مفهـوم حکمـت اشـاره می‌کنـد کـه «تعـادل» جایـگاه ویـژه‌ای در آن دارد. حکیـم کسـی اسـت کـه افعالـش را از روی تدبیـر و اتقـان انجـام می‌دهد(طریحـی، ۱۳۷۵، ج۶: ۴۷). جلوگیـری از رفتـن چیـزی بـه سـوی تباهـی و فسـاد و هدایتـش بـه سـمت صـلاح، «حکمـت» نامیـده می‌شـود(فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج۳: ۶۷).

حکمـت بـه حالتـی در فـرد اشـاره دارد کـه به‌واسـطهٔ درك و تشـخیص‌اش می‌توانـد حـق را درك کنـد. انسـان حکیـم کار را متقـن، محکـم و از روی «تشـخیص و مصلحـت» انجـام می‌دهد(قرشـی بنابـی، ۱۴۱۲ق، ج۲: ۱۶۳-۱۶۴).

۳. روش پژوهش

روش اسـتفاده شـده در ایـن مقالـه، هرمنوتیـک متـن بـا رویکـرد اسـتنطاقی و مؤلف‌محـور اسـت. علـت اسـتفاده از ایـن روش فاصلـه زمانـی اسـت کـه محقـق بـا متـن دارد. در واقـع بافـت تاریخـی و زمانـی و شـرایط خـاص دوران مدنظـر، لـزوم اسـتفاده از یـک روش تفسـیری را بـرای فهـم متـن موجـه می‌کنـد. رویکـرد مؤلف‌محـور ضمـن اعتقـاد بـه امـکان فهـم عینـی متـن، درک مـراد اصلـی مؤلـف را قابـل دسـتیابی می‌دانـد. ایـن رویکـرد معتقـد اسـت تطابـق میـان فهـم مفسـر و معنـای واقعـی متـن، امکان‌پذیـر اسـت. از منظـر اسـلامی فاصلـهٔ زمانـی میـان مؤلـف متـن و مفسـر آن، مانـع از امـکان دسـتیابی بـه مـراد متکلـم نبـوده و مفسـر بایـد بـا تـلاش خـود درصـدد فهـم مقصـود مؤلـف از متـن باشـد. در نتیجـه بـرای فهمیـدن معنـای صحیـح یـک متـن عـلاوه بـر پرهیـز از پیش‌داوری‌هـای ذهنـی مفسـر (مفسـر محـوری) لازم اسـت بـه دو چیـز تکیـه داشـت: «متن‌محـوری» و «مؤلف‌محوری»(علی‌احمـدی و رحیمـی وردوق، ۱۳۹۸: ۳۳۶؛ واعظـی، ۱۳۸۰: ۹۵-۹۶). بـرای تفسـیر یـک متـن، سـه هـدف متصـور اسـت: ۱. تفسـیری کـه هـدف از آن صرفـاً کشـف منظـور مؤلـف اسـت. ۲. تفسـیری کـه هـدف از آن دسـتیابی بـه هـدف خواننـده اسـت، نـه مؤلـف متـن (مسـیری متفـاوت از هـدف قبلـی دارد) ۳. تفسـیری کـه هدفـش ادامـهٔ مسـیر مؤلـف اسـت. نـوع سـوم از دیـدگاه اسـلامی همـان اسـتنطاق از متـن اسـت کـه تـلاش پژوهشـگر ایـن اسـت کـه بـا مراجعـه بـه متـون اسـلامی، پاسـخ بـه پرسـش‌های جدیـد را بیابـد. اسـتنطاق، بدیـن معناسـت کـه پرسـش خـود را بـه متـن عرضـه کـرده و از آن پاسـخ بگیریـم. اسـتنطاق همـان بـه

سخن درآوردن متن دربارهٔ 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. استنطاق نسبت به متون بشری و الهی امکان‌پذیر است و می‌توان آن را در ردیف معانی التزامی از یک متن دانست(واعظی، ۱۳۹۰: ۲۹۵و۳۰۲).

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 رابطهٔ استنطاقی میان متن و محقق قابل دستیابی است. در استنطاق، جایگاه سازندهٔ محقق و خوانندهٔ متن حائز اهمیت است. معنای «طلب» در استنطاق 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 استنطاقی مدنظر است توجه به هر دو طرف(عین و ذهن) است. برای کشف پاسخ یک مسئله لازم است رابطهٔ میان‌ذهنی میان عین و ذهن ایجاد شود و دریافت پاسخ، نتیجهٔ گفت‌وگو و شکل‌گیری رابطه دوطرفه میان متن و خواننده متن است. گرچه شهید صدر منظور از استنطاق را در تفسیر موضوعی قرآن مطرح کرده که مفسر با توجه به شرایط هر دورهٔ 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 ﷺ عِدل دیگر قرآن هستند و به تعبیر دیگر قرآن ناطق محسوب می‌شوند. ما در این پژوهش با رویکرد استنطاقی، درصددیم چگونگی مواجهه با تظاهر را به روایات و سیرهٔ امام رضا عرضه و پاسخ آن را دریافت کنیم. برای تحلیل نتایج از «روش تحلیل مضمون»[1] استفاده کردیم. تحلیل مضمون شیوه‌ای است برای دیدن متن؛ برداشت و درك 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، تجمیع شدند و در نهایت مفهوم فراگیر که دو سطح مضامین قبلی را پوشش می‌دهد کشف شده است.

1. Thematic analysis method

۴. یافته‌های پژوهش

نص	مضامین‌پایه	مضامین سازمان‌دهنده
« به خدا سوگند جز او قاتل من نیست، ولیکن من چاره‌ای جز صبر و شکیبایی ندارم تا اینکه مدت عمرم به سر آید» (ابن‌بابویه، ۱۳۸۷، ج۲: ٤٣٣)	گریزناپذیر[1] بودن مدارا با مأمون(A۱)	مدارا کمال دوراندیشی
باید ولایت‌عهدی را با اختیار خود قبول کنی. اگر نپذیری، مجبورت می‌کنم و اگر مخالفت کنی گردنت را می‌زنم.	مدارا حفظ کننده جان(A۲)	
مأمون بعد از تهدید به قتل امام و پذیرش مشروط امام، از قتل امام منصرف می‌شود	کاهش تندی مخالفت مأمون(A۳)	
	مدارا برطرف کننده شر دشمن(A٤)	
امام وقتی در مدینه بود، درخواست‌های مکرر مأمون برای سفر از مدینه به مرو را مدت‌ها بی‌پاسخ گذاشت(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۴۸۸)	بی‌پاسخ گذاشتن دعوت مأمون تا مدت‌ها(B۱)	تدبیر در کنش‌ها
امام قبل از رفتن به مرو تمام اعضای خانواده و بستگان خود را جمع کرد و فرمود: «من از کنار جدّم 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، ج۲۲: ۲۲٦)	کراهت شدید از سفر به مرو در خداحافظی از خانواده(B۲)	
	دستور به خانواده برای گریه بر ایشان (B۳)	
در آخرین حجّ 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 وسایر مسلمانان با کعبه چنان وداعی کرد که همه دانستند که آن جناب بار دیگر به کعبه برنخواهد گشت(بحرانی، ۱۳۸۸، ج۲۲: ۲۷۷).	وداع سوزناک با کعبه(B٤)	
امام با هر وداعي عقب مي‌رفت و دوباره نزد قبر پيامبر مي‌آمد و با صداي بلند گريه مي‌كرد؛ 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»(ابن‌بابویه، ۱۳۸۷، ج۲: ۵۲۶)	وداع با گریه بلند در کنار مرقد پیامبر(B٥)	

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

اگر این خلافت از آن توست، روا نیست جامه‌ای را که خداوند به تو پوشانده از خود برگیری و به غیر خود بپوشانی و اگر از آن تو نیست، حق اینکه چیزی را که از تو نیست به من واگذاری نداری(ابن‌بابویه، ۱۳۸۷، ج۲: ۳۱۴-۳۱۵).	استنکاف از قبول حکومت با شالوده‌شکنی از ساختارهای معنایی پنهان‌شده در جملات مأمون(B٦)	تدبیر در کنش‌ها
پاسخ‌های امام درباره علت پذیرش ولایت‌عهدی: «خدا می‌داند که من از این امر چقدر کراهت داشتم ولی وقتی در وضعی قرار گرفتم که میان قبول ولایت‌عهدی و قتل یکی را می‌بایست اختیار کنم، به ناچار قبول را بر قتل ترجیح دادم. 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»(ابن‌بابویه، ۱۳۸۷، ج۲: ۳۱۲ و۳۱۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۴۹: ۱۳۰ و۱۴۰)	قبول ولایت‌عهدی تنها در شرایط «اضطرار و اکراه»(B۷)	
	پرهیز از متظاهر به خاطر دفع شر (B۸)	
	کاهش تندی متظاهر برطرف‌کننده شر دشمن(B۹)	
امام به مأمون فرمود: «من ولایت‌عهدی را می‌پذیرم به این شرط که نه امر و نهی کنم و نه در قضا و داوری دخالت کنم؛ در عزل و نصب احدی دخالت نکنم؛ رسمی را تغییر ندهم؛ سنتی را نشکنم و از دورادور مشیر و راهنما باشم» (ابن‌بابویه، ۱۳۷۶: ۷۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۴۹: ۱۳۰)	پذیرش مشروط ولایت‌عهدی(B۱۰)	
امام در جواب به درخواست مأمون برای اقامهٔ 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، ج۲: ۲۵۶-۲۵۷)	تفاوت و دوگانگی میان سنت پیامبرﷺ و شیوهٔ حکومت مأمون(B۱۱)	
مأمون در مرو منصب خلافت را بر امام عرضه داشت و امام از پذیرش آن اجتناب می‌کرد. تا مدت «دو ماه» مأمون اصرار می‌کرد و حضرت نمی‌پذیرفت و مرتب پیشنهادش را رد می‌کرد(ابن‌بابویه، ۱۳۸۷، ج۲: ۳۳۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۴۹: ۱۳۴)	طولانی کردن فرایند پذیرش ولایت‌عهدی(B۱۲)	
امام رضاؑ در دوران ولایت‌عهدی پیوسته ناراحت و محزون بودند و ولایت‌عهدی را در حالی پذیرفتند که اشک می‌ریخت(مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۴۹: ۱۳۱)	محزون بودن امام از ولایت‌عهدی به مثابه کنش غیرکلامی(B۱۳)	

امام رضا(ع) در مسیر مرو در پاسخ به شخصی که از ایشان تقاضای حدیث کرد فرمود: «از من طلب حدیث می کنی 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»(ابن‌بابویه، ۱۳۸۷، ج۲: ۳۰۴). بیان حدیث سلسلةالذهب: «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»(ابن‌بابویه، ۱۳۷۶: ۲۳۵؛ اربلی، ۱۳۸۲، ج۳: ۱۴۵)	بهره گیری از کنایه‌ها و بیان حقایق در لفافه: ۱. کنایه به حکومت نامشروع مأمون (C۱)	افشای تظاهر در عین مدارا با متظاهر
شروع عبارت امام در سند ولایت‌عهدی با این جمله است: الْحَمْدُ لِلَّهِ الْفَعَّالِ لِمَا يَشَاءُ لا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ وَ لَا رَادَّ لِقَضَائِهِ يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَ ما تُخْفِي الصُّدُور(غافر،۱۹)(ابن بابویه، ۱۳۸۷، ج۲: ۳۲۸)	۲. کنایه‌ها در سند ولایت‌عهدی (مامون هدف اصلی خود را در دل مخفی کرده) (C۲)	
امام با استفاده از اقرار مأمون: «مأمون حق ما را که دیگران انکار کرده بودند، به رسمیت شناخت؛ خلافت را به من واگذاشت و اعتراف کرد که این منصب حق اهل بیت است» (همان)	استفاده از اقرارهای مأمون برای افشای حکومت نامشروع او(C۳)	
امام در پاسخ به علي‌بن‌محمّدبن‌جهم 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، ج۱: ۴۱۷-۴۱٦)	افشای چهرهٔ حقیقی مأمون(C٤)	
امام در خصوص تعریف‌های مأمون در مناظرات نسبت به علم امام به حسن‌بن‌جهم: «ای پسر جهم آنچه تو از احترام او نسبت به من دیدی فریبت ندهد، همانا به‌زودی مرا با دادن سمّ 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: ٤۳۳ و ۴۸۵)	افشای ماهیت مأمون در مناظرات(C٥)	
امام دربارهٔ 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: ۲٦۱-۲٦٤)	ترس نداشتن از حق‌گویی در اصول(C٦)	

امام در حق‌گویی از مأمون باکی نداشت و حق را صریح می‌گفت و اکثر اوقات جوابی به پرسش وی می‌داد که خوشایند او نبود(همان: ۵۸۵)	انتقاد صریح از مأمون(C۷)	افشای تظاهر در عین مدارا با متظاهر
تأیید و تشویق‌های امام نسبت به دعبل و اشعارش (دعبل به‌مثابهٔ زبان گویای امام رضا ع). وقتی قصیدهٔ 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)	بهره‌گیری از زبان شعر و تحسین دعبل به‌عنوان شاعر مبارز و افشاگر بنی‌عباس(C۸)	
در مجلس ولایت‌عهدی یکی از حاضران که از خواص آن بزرگوار بود، می‌گوید: «من با خوشحالی نسبت به آنچه جریان داشت می‌نگریستم، امام به من اشاره فرمود که نزدیک بیا، وقتی نزدیک رفتم به گونه‌ای که کسی نمی‌شنید به من فرمود این‌ها را از دل بیرون کن و بدان دلخوش مباش، زیرا به سامان نخواهد رسید»(مفید، ج۲: ۲۵۴)	آگاه‌سازی خواص(C۹)	
امام در پاسخ به ریان‌بن‌صلت که می‌گوید: «بر امام رضا وارد شدم و به آن حضرت عرض کردم، مردم می‌گویند با اینکه شما اظهار زهد و بی‌اعتنایی به دنیا می‌کنید، چرا ولایت‌عهدی را پذیرفته‌اید؟ حضرت فرمود: خدا می‌داند که من تمایلی به این کار نداشتم، ولی وقتی مخیر شدم بین قبول ولایت‌عهدی یا کشته‌شدن، قبول ولایت‌عهدی را برگزیدم. سپس حضرت فرمود: وای بر آنان! مگر نمی‌دانند که حضرت یوسف با اینکه پیامبر خدا بود، وقتی ضرورت ایجاب کرد که سرپرستی خزاین پادشاه را بپذیرد، همان طور که خداوند نقل می‌کند به پادشاه گفت: خزاین زمین را به من واگذار کن من هم حافظی درستکار و هم دانایم. به همین صورت من نیز ولایت‌عهدی را با بی‌میلی و از سر اجبار پذیرفتم؛ زیرا در آستانهٔ کشته‌شدن قرار داشتم ضمن آنکه من به گونه‌ای آن را پذیرفتم که گویا رها کرده‌ام» (ابن‌بابویه، ۱۳۸۷، ج۲: ۳۰۸-۳۱۲)	پاسخگویی به شبهات با تمسک به قرآن(C۱۰)	

کیفیت رفتن امام رضا برای شرکت در نماز عید موجب شد نه فقط مردم عادی، حتی لشکریان و صاحب‌منصبان مأمون، از نحوهٔ 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 واقعهٔ نماز باران که خداوند به برکت امام رضا(ع)باران را برای مردم نازل کرد، موجب شد نه‌تنها شایعه‌ای که وابستگان حکومت ترویج داده بودند و علت عدم بارش باران را بدیُمن 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.	نمایش قدرت مرجعیت(C11)	افشای تظاهر در عین مدارا با متظاهر
هنگام بیان حدیث سلسلة الذهب، ۲٤ هزار راوی به امام گوش می‌دادند تا آنچه ایشان می گوید، بنویسند(اربلی، ۱۳۸۲، ج۳: ۱۴۵)	تجمع راویان زیاد نشان‌دهندهٔ قدرت مرجعیت(C12)	
امام به نوفلی: «آیا می‌خواهی 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 انجیل‌شان و با اهل زبور با زبورشان و با صابئین با عبری و با زردشتیان به فارسی و با رومیان به رومی و با هر فرقه‌ای از علما به زبان خودشان بحث کنم و آن‌گاه که همه را مجاب کردم و در بحث بر همه چیره شدم و تمام ایشان سخنم 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، ج۲: ٤۲۲-٤۲٤)	اعمال قدرت تخصصی(C13)	
امام به دعبل به خاطر اشعار حماسی که در ذم خلفای عباسی و مدح اهل بیت علیهم‌السلام بود، لباس خودشان که برای دعبل بسیار باارزش بود به همراه صد دینار پاداش دادند	اعمال قدرت پاداش(C14)	

۲. امام رضا علیه‌السلام هیچ‌گاه مردم را دعوت به شورش علیه حکومت نکرد؛ زیرا مصالح کلی مردم در برقراری حکومت است که با شورش و آشوب و شکل‌گیری هرج و مرج، منافع عامه ضایع می‌شود. به‌عنوان 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 می‌رسد مجال و فرصت لازم برای دعوت به شورش علیه حکومت ایجاد شده است، اما امام نه‌تنها مردم را علیه حکومت نشوراند، بلکه هنگامی که مأمون از خواندن نماز عید توسط امام جلوگیری کرد، ایشان بدون کلام تحریک‌آمیزی، به‌آرامی و ملایمت کفش‌های خود را طلب کرد و به سوی منزل بازگشت؛ بنابراین نحوهٔ سلوک امام در حوادث مختلف نشان‌دهندهٔ آن است که ایشان همواره «مدارا» را سرلوحهٔ عمل خود قرار دادند.

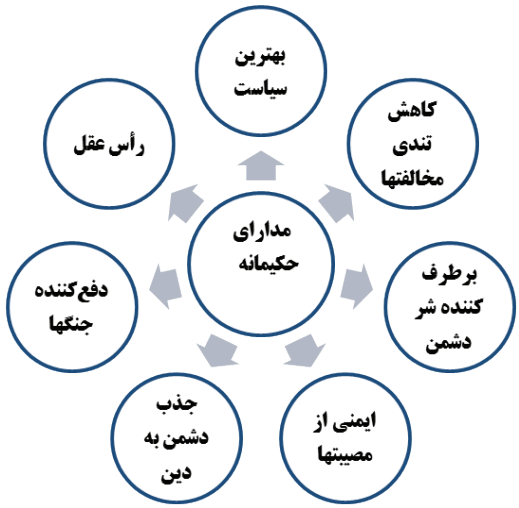
تربیت شاگردان از برنامه‌های بلندمدت امام برای مواجهه با تظاهر است. شاگردان ایشان هر کدام در منطقه خود با جهاد علمی خود باعث بالا رفتن سطح معرفت مردم می‌شدند. شیخ طوسی در کتاب رجال در ذیل عنوان «اصحاب امام رضا» اسامی حدود ۳۲۰ نفر از اصحاب و راویان ایشان را ذکر کرده است(طوسی، ۱۳۷۳: ۳۵۱-۳۷۰) امام رضا علیه‌السلام ضمن معرفی و تکریم این افراد، مردم را در امور دینی به مراجعه به آن‌ها سفارش می‌کردند. از جمله امام در پاسخ به اینکه هنگام دسترسی نداشتن به ایشان در مسائل دینی به چه کسی رجوع کنند؟ آن‌ها را به زکریا بن‌آدم و یونس‌بن‌عبدالرحمان ارجاع دادند. امام رضا علیه‌السلام یونس‌بن‌عبدالرحمان را فردی ثقه معرفی کرده و بهشت را برای او ضمانت کردند و او را «سلمان زمانه» نامیدند. فضل‌بن‌شاذان که خود از اصحاب خاص امام رضا علیه‌السلام است در مورد او می‌گوید بعد از سلمان فارسی در اسلام کسی فقیه‌تر از یونس‌بن‌عبدالرحمان نیست. همچنین دربارهٔ او گفته علم ائمه علیهم‌السلام به چهار نفر منتهی شده که یکی از آن‌ها یونس‌بن‌عبدالرحمان است(کشی، ۱۴۰۹ق: ۴۸۴-۴۹۰ و ۵۹۵).	تربیت شاگردان به‌منظور بصیرت‌افزایی بلندمدت(C۱۵)	افشای تظاهر در عین مدارا با متظاهر
امام بعد از مراسم ولایت‌عهدی به مأمون گفت: «ای امیر اخلاص با تو لازم و واجب است و غش و دورویی سزاوار مومن نیست. رأی صواب دربارهٔ شما این است که من و فضل‌بن‌سهل را از خویش دور سازی تا امرت سامان یابد» (ابن‌بابویه، ۱۳۸۷، ج۲: ۳۲۶)	دوری از متظاهر به‌منظور مصلحت او(D۱)	خیرخواهی و رعایت مصلحت
مأمون نسبت به فضل‌بن‌سهل اطمینان زیادی داشت و اختیارات زیادی به او واگذار کرده بود. تا جایی که علیه مأمون توطئه‌ای را مهیا کرد. فضل و هشام‌بن‌ابراهیم یک روز پیش امام رضا علیه‌السلام 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 خائنانهٔ او را گوش نداد و به آن‌ها اعتنایی نکرد و در جلسه‌ای مأمون را از نقشه آنها مطلع کرد و توصیه کرد که مواظب فضل باشد. مأمون بعد از بررسی متوجه شد حق با امام است(ابن‌بابویه، ۱۳۸۷، ج۲: ۳۸۱-۳۸۳).	خیرخواهی نسبت به حکومت مأمون (افشای خیانت فضل‌بن‌سهل)(D۲)	

خیرخواهی و رعایت‌مصلحت	ارائه مشورت برای تقویت قوام نظام(D٣)	امام خطاب به مأمون فرمود در رعایت امّت 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 برخلاف آنچه خدا فرموده بر مردم حکومت می‌کنند و تو به کلی از حال مردم در مدینهٔ 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: ٣٦٤-٣٦٥).
	رعایت‌مصلحت مسلمین(D٤)	
رعایت اصول اسلامی	رعایت اخلاق اسلامی در برابر متظاهر(E١)	یاسر خادم امام: «یك روز ما در خدمت آن جناب بودیم که صدای در که میان خانهٔ ایشان و مأمون بود آمد. هنگامی که مأمون وارد شد، حضرت خواست برخیزد و احترام کند؛ مأمون او را به حق پیامبر قسم داد که برنخیزد...» (همان: ٣٦٣).
	حفظ عزت در برابر متظاهر(E٢)	مأمون گاهی به سبب اینکه امام را ولی‌عهد خود قرار داده بر ایشان منت می‌گذاشت(همان: ٣٢٤)، 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 حاجتشان 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، ١٤٠٧ق، ج٨: ١٥١)
	عمل بر اساس مشیت خداوند(E٣)	١. وقتی امام به تصویر دو شیر امر کردند که حمیدبن‌مهران بخورند مأمون با دیدن این منظره، از هوش رفت. وقتی حالت طبیعی یافت، به امام گفت: حکومت از آن جَد 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 علیه‌السلام فرمود: «اگر چنین چیزی می‌خواستم تو را مهلت نمی‌دادم و از تو تمنّا 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»(ابن‌بابویه، ١٣٨٧، ج٢: ٣٩٤-٣٩٥)

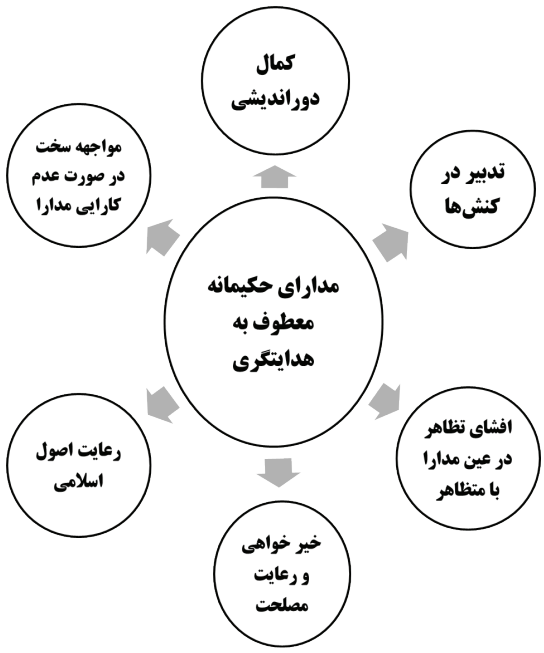
۲. همچنین امام وقتی برخی از یارانشان نسبت به بحث و مناظراتی که مأمون در مقام دفاع از ولایت امام علی انجام می‌داد دچار شبهه شده بودند، این‌گونه فرمودند: «فریب این‌گونه کارهای مأمون را نخورید. به خدا سوگند جز او قاتل من نیست، ولیکن من چاره‌ای جز صبر و شکیبایی ندارم تا اینکه مدت عمرم به سر آید»(همان: ۴۳۳)	عمل بر اساس مشیت خداوند(E۳)	رعایت اصول اسلامی
ابوصلت هروی: از امام رضا پرسیدم چه کسی شما را به قتل می‌رساند؟ فرمود: «بدترین خلق خدا در زمان من مرا با خورانیدن زهر می‌کشد.»(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 می‌کند: «اکنون زمان مرگ من رسیده این مردِ 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 می‌روم»(همان: ۵۹۴)	استفاده از القاب و صفات منفی برای مأمون(F۱)	مواجههٔ سخت در صورت عدم کارایی مدارا
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 این‌گونه 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 خفّت را به او بچشان چونان‌که او به من چشانیده است و وی را از درگاه رحمت و کرمت دور ساز آنچنان‌که چرک و پلیدی و آلودگی دور ریخته و زدوده می‌شود»(همان: ۳۹۹-۴۰۲)	نفرین مأمون(F۲)	
بعد از شهادت ایشان مأمون قصد داشت بدن امام را غسل دهد و امام در زمان حیاتشان در اخبار غیبی دربارهٔ 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 به‌زودی به تو می‌رسد و او از تو پذیرفته و دست از این کار بر می‌دارد»(همان: ۶۰۳) ماجرای خورده شدن حمیدبن‌مهران توسط دو عکس شیر به امر امام رضا علیه‌السلام	تهدید متظاهر (F۳)	
	استفاده از قوهٔ قهریه (F۴)	

هرثمه جزئیات پیدایش قبرِ 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؟ گفتم: حکایت انگور و انار را به من خبر داد. در این هنگام رنگ مأمون تغییر کرد و رنگ برنگ مي‌شد؛ گاهی زرد و گاهی سرخ و گاهی تیره می‌گشت، سپس غشّ کرد و بیهوش شد و در آن حال مي‌گفت: وای بر مأمون از خدا و رسول! وای بر مأمون از علی بن ابي‌طالب... وای بر مأمون از علی‌بن‌موسی الرضا به خدا سوگند این خسران مبین است! و این کلمات را مکرّر مي‌گفت ...» (همان: ۵۹۲-۶۱۳)	تهدید مأمون با بهره‌گیری از کرامت‌ها و اخبار غیبی(F٥)	مواجههٔ سخت در صورت عدم کارایی مدارا

مضامین پایه	مضامین سازمان‌دهنده	مضمون فراگیر
A٤,A٣,A٢,A١	مدارا کمال دوراندیشی	مدارای حکیمانه معطوف به هدایتگری
B١٢,B١١,B١٠,B٩,B٨,B٧,B٦,B٥,B٤,B٣,B٢,B١ B١٣,	تدبیر در کنش‌ها	
,C١٢,C١١,C١٠,C٩,C٨,C٧,C٦,C٥,C٤,C٣,C٢,C١ C١٥,C١٤,C١٣	افشای تظاهر در عین مدارا با متظاهر	
D٤,D٣,D٢,D١	خیر خواهی و رعایت مصلحت	
E٣,E٢,E١	رعایت اصول اسلامی	
F٥,F٤,F٣,F٢,F١	مواجهه سخت در صورت عدم کارایی مدارا	



نمودار ۱: ویژگی‌های مدارای حکیمانه مبتنی بر احادیث



نمودار ۲: الگوی مواجهه با تظاهر مبتنی بر سیرهٔ امام رضا علیه‌السلام

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

تأمل در کنش‌های امام رضا ﷺ 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 همچنان‌که انسان متظاهر زیرکانه تظاهر خود را می‌پوشاند، در مواجههٔ 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 به‌تدریج اذهان عمومی را با حقیقت اهداف و جنبه متظاهرانهٔ کنش‌های او آشنا کند. مدارای حکیمانه اقتضا می‌کند در شرایطی با ایجاز و کنایه و در موقعیت دیگری با صراحت دربارهٔ چالش‌های ناشی از تظاهر او موضع‌گیری شود و در شرایط دیگر برای حفظ مصالح مردم از او حمایت شود؛ بنابراین در مواجههٔ با انسان متظاهر، مدارا به معنای رویکرد انفعالی نیست. در واقع مدارا و تحمل نسبت به شخص متظاهر است نه تظاهر او. این مدارا درعین‌حال معطوف به هدایت انسان متظاهر و عموم مردم است. هدایت اولاً ناظر به شخص متظاهر است تا با بیدارکردن 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 تودهٔ 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 سیرهٔ معصومین ﷺ 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 به‌مثابهٔ یک فضیلت اخلاقی مطرح شده است و به نوعی خاستگاه اخلاقی تربیتی دارد؛ اما در این پژوهش، مدارا نه صرفاً به‌مثابهٔ یک فضیلت اخلاقی، بلکه خوانشی ارتباطی از آن مدنظر بود که در تعاملات اجتماعی در سطح کلان می‌تواند و باید به‌عنوان یک اصل ارتباطی مدنظر قرار گیرد. تأمل در روایات و سیرهٔ امام رضا ﷺ نشان می‌دهد مواجههٔ 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 «مواجههٔ فرهنگی» باشد. صفت «فرهنگی»، دیگری‌های متصور در نحوهٔ مواجهه با تظاهر 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 ﷺ 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 قاعدهٔ عقلی «اهم و مهم»، نباید به افشای ماهیت حقیقی متظاهر اقدام کرد تا از هرج‌ومرج و اختلاف در افکار عمومی جلوگیری کرد. در این مقاله با تحلیل مضمون کنش‌های زبانی و غیرزبانی امام رضا ﷺ 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 «مواجههٔ سخت در صورت عدم کارایی مدارا»، ۶ مضمون سازمان‌دهنده هستند که در ذیل مدارای حکیمانه به‌عنوان 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، به‌عنوان 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 نشانهٔ 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 دربرداشت و تندی مخالفت او را کم کرد. امام در مواردی که مدارا به جای داروی شفابخش، خود به بیماری تبدیل می‌شد، برخورد تند را جایگزین مدارا کردند. مدارا همچنان‌که از سیرهٔ امام رضا ﷺ 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 نشان‌دهندهٔ تفاوت رویکرد اسلامی با رویکردهای غیر اسلامی است در این است که امام نه‌تنها برای حفظ مصلحت عامه بلکه حتی برای حفظ مصلحت حکومت مأمون که حاکم جامعه محسوب می‌شود از خیرخواهی دریغ نمی‌کند و این وجه ممیزهٔ منظر اسلامی و غیراسلامی در عرصهٔ سیاست است. سیاست‌بازان از هر فرصتی برای کنارزدن رقیب خود استفاده می‌کنند؛ اما امام با رویکرد صادقانه، خیرخواه دشمن خود است. نتیجهٔ مدارای حکیمانه امام در مواجهه با مأمون، باعث حفظ امنیت خود

و شـیعیان از شـر مأمـون شـد. اگـر ایشـان در مذاکـرات ولایت‌عهـدی در نهایـت بـر موضـع عـدم قبـول خـود پابرجـا می‌ماندنـد در همـان ابتـدا توسـط مأمـون بـه شـهادت رسـیده و منافـع زیـادی کـه در طـول دوران ولایت‌عهـدی بـا حضـور امـام بـرای شـیعیان و جامعـهٔ اسـلامی بـه دسـت آمـد از بیـن می‌رفـت. در یـک جملـه می‌تـوان راهبـرد مواجهـه امـام رضـا ﷺ بـا مأمـون را «مـدارای حکیمانـه» نامیـد. پیشـنهاد می‌شـود سـازوکار و چگونگـی تحقـق مـدارای حکیمانـه بـرای مواجهـه بـا تظاهـر در جامعـه امـروز در مقالـه دیگـری بررسـی شـود.

منابع و مآخذ

قرآن کریم.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. (۱۳۷۶). ***الأمالی***. ترجمه محمدباقر کمره‌ای. تهران: کتابچی.

ـــــــــــــــــ. (۱۳۸۷). ***عیون اخبار الرضا***. ترجمه حمیدرضا مستفید و علی اکبر غفاری. تهران، دارالکتب الاسلامیه.

ـــــــــــــــــ. (۱۴۱۳ق). ***من لا یحضره الفقیه***. مصحح: علی اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن‌فارس، احمدبن‌فارس. (۱٤۰٤ق). ***معجم مقاییس اللغة***. ج۲. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن شعبه حرّانی، حسن‌بن‌علی. (۱۴۰۴ق). ***تحف العقول عن آل الرسول***. مصحح: علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین.

ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم. (۱۴۱۴ق). ***لسان العرب***. بیروت: دار صادر.

اربلی، علی‌بن‌عیسی. (۱۳۸۲). ***کشف الغمة فی معرفة الأئمة***. ترجمه و شرح علی‌بن‌حسین زواره‌ای. تهران: انتشارات إسلامیة.

افتخاری، اصغر؛ کاظمی، سید محمد صادق. (۱۳۹۶). «مدل اقناع افکار عمومی در قرآن؛ مطالعه موردی مواجهه با منافقین». ***پژوهش‌های راهبردی سیاست***. سال ششم. ش۲۲(پیاپی ۵۲). صص۹-۳۹.

انواری، محمدرضا. (۱۴۰۱). «الگوی مواجههٔ امام رضا علیه‌السلام با کنش‌های متظاهرانه مأمون». ***فرهنگ رضوی***. سال ۱۰. ش۳۸. صص ۹-۳۷.

التفسیر المنسوب إلی الإمام الحسن العسکری علیه‌السلام (۱۴۰۹ق). قم: مدرسة الإمام المهدی.

جرجانی، علی‌بن‌محمد. (۱۹۷۸). ***کتاب التعریفات***. چاپ افست بیروت.

حویزی، عبدعلی. (۱۴۱۵ق). ***تفسیر نور الثقلین***. محقق / مصحح: هاشم رسولی محلاتی. قم: اسماعیلیان.

خان‌محمدی، کریم؛ انواری، محمدرضا. (۱۳۹۹). «تحلیل کنش‌های متظاهرانه مأمون در مواجهه با امام رضا علیه‌السلام». ***تاریخ اسلام***. ش۸۳. سال ۲۱. صص۱۶۷-۲۰۴.

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. ش۱۲۹. صص۱۱-۲۴.

دهخدا، علی اکبر. (۱۳۸۵)، ***فرهنگ متوسط دهخدا***. زیر نظر دکتر سیدجعفر شهیدی. تهران: دانشگاه تهران.

ریتزر، جورج. (۱۳۹۲). ***مبانی نظریهٔ جامعه‌شناختی معاصر و ریشه‌های کلاسیک آن***. ترجمهٔ شهناز مسمی‌پرست. تهران: نشر ثالث.

صدر، سیدمحمد باقر. (۱۴۲۸ق). ***المدرسة القرآنیة***. قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید صدر.

طبرسی، فضل‌بن‌حسن. (۱۳۶۰). ***مجمع البیان***. ترجمه جمعی از مترجمان. تهران: انتشارات فراهانی.

طبرسی، علی‌بن‌حسن. (۱۳۸۵ق). ***مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار***. نجف: المکتبة الحیدریة.

طریحی، فخرالدین‌بن‌محمد. (۱۳۷۵). ***مجمع البحرین***. مصحح: احمد حسینی اشکوری. تهران: مرتضوی.

عابدی جعفری، حسن و دیگران. (۱۳۹۰). «تحلیل مضمون و شبکه مضامین: روشی ساده و کارامد برای تبیین الگوهای موجود در داده‌های کیفی». ***اندیشه راهبردی مدیریت***. ش ۱۰. صص ۱۵۱-۱۹۸.

علی‌احمدی، علیرضا؛ رحیمی وردوق، بتول. (۱۳۹۸). ***روش‌شناسی ترکیب و یکپارچه‌سازی 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***. ج۳. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

کلینی، محمدبن‌یعقوب. (۱۴۰۷ق). ***اصول الکافی***. مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). ***بحارالانوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار***. بیروت: مؤسسه الوفاء.

مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). ***التحقیق فی کلمات القرآن الکریم***. ج۵. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

معین، محمد. (۱۳۶۰). ***فرهنگ فارسی***. ج۱. تهران: امیرکبیر.

واعظی، احمد. (۱۳۸۰). ***درآمدی بر هرمنوتیک***. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

ـــــــــــ. (۱۳۹۰). ***نظریه تفسیر متن***. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

References

H0ly 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're-fat (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-Islamiyya. [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-Islamiyya. [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: Mortezavi. [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].

Farhange Razavi

Online ISSN: 2345-2560

https://www.farhangerazavi.ir

A Historiographical Analysis of the Development of Shiʿism up to the Era of Imam Riḍā A.S., with Special Emphasis on the Wāqifiyya

Raza Valipour [1] **Hossein Sattar** [2]

1. PhD student in Theology and Islamic Studies, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Kashan, Kashan,Iran: re.valipoor63@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Theology and Islamic Studies - Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Kashan, Kashan, Iran (Corresponding Author): sattar@kashau.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
December 29, 2024

In Revised Form:
May 17, 2025

Accepted:
May 20, 2025

Published Online:
August 03, 2026

Abstract

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.

Keywords: Conceptual History, Waqifah, Imam al-Kadhim, Imam al-Ridha, Imamiyah, Sectarianism, Religious Authority.

Cite this The Author (s): Valipour, R; Sattar, H (2026). A Historiographical Analysis of the Development of Shiʿism up to the Era of Imam Riḍā A.S., 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/farzv.2025.496674.2062

CC BY

Publisheder: Unversity of Tehran Press

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'imiyyah (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.

فرهنگ رضوی
شاپای الکترونیکی:۲۵۶۰-۲۳۴۵
https://www.farhangerazavi.ir

تحلیل تاریخ انگاره‌ای تطور جریان تشیّع تا عصر امام رضا علیه‌السلام با تأکید بر فرقهٔ واقفه

رضا ولی پور[۱] حسین ستار[۲]

۱. دانشجوی دکترای الهیات ومعارف اسلامی، دانشکده ادبیات و زبان های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان ، ایران: re.valipoor63@gmail.com

۲. دانشیار گروه الهیات و معارف اسلامی- علوم قرآن وحدیث، دانشکده ادبیات و زبان های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران (نویسنده مسئول): sattar@kashau.ac.ir

اطلاعات مقاله

تاریخ دریافت:
۱۴۰۳/۱۰/۰۹

تاریخ بازنگری:
۱۴۰۴/۰۲/۲۷

تاریخ پذیرش:
۱۴۰۴/۰۲/۳۰

تاریخ انتشار:
۱۴۰۵/۰۵/۱۲

چکیده

این پژوهش با رویکرد تاریخ انگاره به بررسی شکل‌گیری فرقهٔ واقفه در بستر تحولات انگاره‌ای امامیه تا عصر امام رضا علیه‌السلام می‌پردازد. در این راستا، به تحلیل بحران‌های فکری ناشی از درگذشت امام کاظم علیه‌السلام و تأثیر آن بر جریان امامیه و شکل‌گیری فرقهٔ واقفه در پی تغییرات انگاره‌ای درون این جریان پرداخته شده است. علاوه بر این، برخی از انگاره‌هایی که توسط رجالیون، فرقه‌شناسان و تاریخ‌پژوهان در طول تاریخ دربارهٔ فرقهٔ واقفه مطرح و تکرار شده، از طریق رویکرد تاریخ انگاره‌ای با چالش مواجه می‌شود. در دورهٔ پس از درگذشت امام کاظم علیه‌السلام امامیه علاوه بر حفظ انگاره‌های بنیادین خود با چالش‌های جدیدی روبه‌رو شد که موجب بازنگری برخی باورها و اندیشه‌ها شد. در این شرایط، گروهی از پیروان امام کاظم علیه‌السلام با تاویل متفاوت از انگاره‌های امامیه، فرقه واقفه را شکل دادند که نه به‌عنوان گسست کامل از امامیه، بلکه به‌عنوان محصول تنش‌های فکری و تحولات انگاره‌ای در درون این جریان قابل تبیین است. روش تحقیق مبتنی بر تحلیل تاریخ انگاره، به بازسازی گفتمان‌های فکری دوره مربوطه پرداخته و زمینه‌های شکل‌گیری واقفه و افتراق آن از امامیه را روشن کرده است. نتایج نشان می‌دهد که واقفه برخلاف برخی تصورات رایج، نه نشان‌دهندهٔ انقطاع از امامیه، بلکه نتیجهٔ تحول درونی این جریان است. این پژوهش بر اهمیت بازنگری در روایت‌های سنتی تاریخ امامیه و لزوم استفاده از روش‌های نوین در تحلیل فرقه‌ها تأکید دارد.

کلیدواژه‌ها:
تاریخ انگاره، جریان، گفتمان، واقفه، امام کاظم علیه‌السلام، امام رضا علیه‌السلام.

استناد: ولی پور، رضا؛ ستار، حسین: (۱۴۰۵). تحلیل تاریخ انگاره‌ای تطور جریان تشیّع تا عصر امام رضا علیه‌السلام با تأکید بر فرقهٔ واقفه. فصلنامهٔ علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۴، شمارهٔ ۲، تابستان ۱۴۰۵، شمارهٔ پیاپی ۵۴ – (۹۳-۱۲۴).
DOI:10.22034/farzv.2025.496674.2062

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

CC BY

۱. مقدمه

آموزه‌های صادقین﴿ع﴾ نقش بنیادینی در شکل‌گیری انگاره‌های امامیه و تثبیت هویت مذهبی این جریان داشته‌اند. با این حال، پس از شهادت امام کاظم﴿ع﴾ 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 دورهٔ معاصر، با تثبیت انگاره «دوازده‌امام» در امامیه و طرح تردیدهایی دربارهٔ اصالت تاریخی آن، بازخوانی این افتراق‌ها با رویکرد تاریخ‌انگاره ضرورتی 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﴿ع﴾، 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 پیشینهٔ این رویکرد در غرب، تاریخ انگاره در جامعهٔ 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.

۱-۲. پیشینهٔ پژوهش

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

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

احـد فرامـرز قراملکـی(۱۳۹۸) در *قـدرت انگاره‌هـا*، بـا بررسـی مفهـوم نظـری «انـگاره»، از رویکـردی فلسـفی زیباشـناختی بـه تحلیـل نقـش انگاره‌هـا در زندگـی فـردی و اجتماعـی پرداختـه اسـت. بـه کوشـش حامـد خانـی(۱۳۹۶) در *قرآن‌پژوهـی* و *تاریخ انـگاره*، مجموعـه مقالاتـی منتشـر شـده کـه ایـن رویکـرد را در مطالعـات اسـلامی بسـط داده‌انـد. محمدتقـی سـبحانی(۱۳۸۷) در «از تاریـخ تـا اندیشـه»، ضـرورت مطالعـه تاریـخ اندیشـه‌ای (انـگاره‌ای) را مطـرح کـرده و بـر اهمیـت کاربسـت آن در مطالعـات اسـلامی تأکیـد داشـته اسـت. هادی گرامـی(۱۳۹۶) نیـز در *تاریخ‌نـگاری انـگاره‌ای و اندیشـه‌ای*(۱۴۰۱) «ملاحظاتـی دربـارهٔ نـگاه روشـمند به«تاریـخ انـگاره»» بـا توسـعهٔ ادبیـات نظـری، تـلاش کـرده اسـت این رویکـرد را بومی‌سـازی کنـد. پاکتچـی(۱۴۰۱) در مقالـهٔ «ملاحظاتـی در مـورد نـگاه روشـمند بـه «تاریـخ انـگاره» تاریـخ انـگاره را نوعـی اندیشـه‌ورزی می‌دانـد کـه می‌توانـد از روش‌شناسـی تاریـخ بهـره گیـرد. او اشـاره می‌کنـد کـه از سـال ۱۹۴۰ تاکنـون، تقریبـاً هیـچ حـوزهٔ علمـی نیسـت کـه بـه تاریـخ انـگاره مرتبط نباشـد و رشـته‌های مختلـف علمـی در تبییـن مفاهیـم خـود از آن اسـتفاده کرده‌انـد.

۱-۲-۲. پژوهش‌های مرتبط با فرقهٔ واقفه

در مطالعاتـی کـه به‌طـور مسـتقیم بـه فرقـهٔ واقفـه پرداخته‌انـد، حبیـب الناصـری(۱۴۰۹ق) در *الواقفیـة دراسـة تحلیلیـة*، ضمـن ارائـه تحلیل‌هـای رجالـی و تاریخـی، فاقـد رویکـرد تاریـخ انـگاره‌ای اسـت. بهبـودی(۱۳۷۱) در «تحقیقـی دربـاره مذهـب وقـف»، دیدگاه‌هـای پیشـینیان دربـارهٔ واقفـه را بـه چالش کشـیده اسـت. موسـوی‌نیا و همـکاران(۱۳۹۸) در «بررسـی انگاره‌هـای واقفـی در روایـات غیبـت»، دل‌افـکار و همـکاران(۱۳۹۷) در «ردپـای رجـال واقفـی در وضـع روایـات مهـدوی» و مظفـری(۱۳۸۹) در «مهدویـت در واقفـه و موضع‌گیـری امـام رضـا علیه‌السلام»، بـه بررسـی تأثیـرات فکـری واقفـه بـر روایت‌هـای غیبـت و مهدویـت پرداخته‌انـد. همچنیـن، بیـوکارا(۱۳۸۲) در «دو دسـتگی شـیعیان امـام کاظـم علیه‌السلام و پیدایـش فرقـهٔ واقفـه»، صفـری فروشـانی(۱۳۹۱) در «امـام رضـا علیه‌السلام و فرقـهٔ واقفیـه» و حسـین‌زاده شـانه‌چی(۱۳۸۴) در «واقفیـه»، ایـن جریـان را از زوایـای تاریخـی و اجتماعـی تحلیـل کرده‌انـد. صابـری(۱۳۹۹) در «نگرشـی نـو بـه واقفـه اصحـاب امـام کاظـم علیه‌السلام در رجال طوسـی» به بررسـی دیدگاه شـیخ طوسـی دربـارهٔ واقفـه پرداختـه اسـت.

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

در آثـار فرقه‌شناسـی کلاسـیک، نوبختـی و شهرسـتانی بـه فرقـه واقفـه اشـاره کرده‌انـد. در پژوهش‌های متأخـر، حسـین صابـری(۱۳۸۳)، محمدجـواد مشـکور(۱۳۷۵) و جعفـر سـبحانی(۱۴۲۷ق) عمدتـاً

در چهارچوب پارادایم‌های سنتی باقی مانده‌اند. در حوزهٔ رجال، واقفه در منابعی چون *اختیار معرفة الرجال* طوسی(۱٤۲۷ق) *رجال نجاشی* (۱٤۳۱ق) و آثار شیخ طوسی بررسی شده‌اند. در حوزهٔ منابع حدیثی متقدم چون *اصول کافی* و *فروع کافی* کلینی(۱۳۹۱؛ ۱٤۰۷ق) و *عیون اخبار الرضا* صدوق(۱۳۷۲)، حاوی گزارش‌هایی درباره واقفه‌اند. در منابع تاریخی مانند *الارشاد* شیخ مفید(۱٤۱٦ق) و *اعلام الوری* طبرسی(۱٤۱۷ق)، تطورات انگاره‌ای واقفه منعکس شده که نیازمند نقدهای بیرونی و درونی است.

۱-۲-٤. مطالعات مرتبط با غیبت و قائمیت

با توجه به ارتباط وثیق واقفه با انگاره غیبت و قائمیت امام کاظم(ع)، روایات قابل توجهی دربارهٔ این انگاره‌ها در منابع متقدم آمده است. آثاری چون الغیبة نعمانی(۱۳۹۳)، کمال‌الدین و تمام النعمة شیخ صدوق(۱۳۹٥ق) و الغیبة شیخ طوسی(۱۳۹۷) به این موضوع پرداخته‌اند.

۱-۲-٥. مطالعات مرتبط با تطور انگاره‌های امامیه

گلدزیهر(۱۳٥۷) در *درس‌هایی دربارهٔ 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(۱۳۸٥) با گرایش تاریخ انگاره‌ای، رشد تشیع را به‌عنوان فرایندی در نظر می‌گیرد که طی آن ماهیت تشیّع در دوره‌های مختلف دستخوش تغییرات اساسی شده است. احمد الکاتب(۱۹۹۸م) در *تطور الفکر السیاسی الشیعی من الشوری الی ولایة الفقیه*، با رویکرد تاریخ انگاره به تحلیل تحول نظریهٔ ولایت فقیه در تاریخ اسلام می‌پردازد. همچنین در اثبات پیش فرض‌های خود، فرقه واقفه را نادیده نمی‌انگارد. جاسم حسین(۱۳۸٥) در *تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم*(ع)، انگاره‌های مرتبط با غیبت را در دو قرن نخست بررسی کرده است. لالانی(۱۳۸۱) در *نخستین اندیشه‌های شیعی: تعالیم امام محمدباقر*(ع)، سیر تحول انگاره‌های شیعی را تا دوران امام باقر(ع) تحلیل کرده است. سیدحسین محمدجعفری(۱۳۸٦) در *تشیع در مسیر تاریخ*، تاریخ امامیه را تا دوران صادقین(ع) بررسی کرده، اما به واقفه نپرداخته است. مادلونگ(۱۳۸۱) در *فرقه‌های اسلامی*، با نگاهی جریان‌شناسانه، به‌طور گذرا واقفه را مطرح کرده است. در جامعهٔ ایرانی، اثر مدرسی طباطبایی(۱۳۷٤) مکتب در *فرایند تکامل* به‌عنوان یکی از نخستین پژوهش‌های تاریخ انگاره‌ای، تأثیر بسزایی در این حوزه داشته است. هادی گرامی(۱۳۹٦) در *نخستین مناسبت‌های فکری تشیع*، به بازسازی انگاره‌های غلو در جریان‌های متقدم پرداخته است. همچنین، پاکتچی(۱۳۸٤) در *تاریخ حدیث*(۱۳۸٤) 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 و تصویری جامع‌تر از روند شکل‌گیری و تحول انگاره‌های مرتبط با آن ارائه دهد.

۱-۳. روش تحقیق

این پژوهش با روش تاریخی و رویکرد «تاریخ انگاره» به بررسی تحول مفهومی و هویت‌یابی شیعه امامیه تا دوران امام رضا علیه‌السلام و تبیین افتراق جریان واقفه می‌پردازد. برخلاف تاریخ رویدادمحور، تاریخ انگاره بر دگردیسی‌های 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 دربارهٔ اصالت انگاره‌های مذهب امامیه را فراهم می‌کند. داده‌ها دربارهٔ رجال واقفه[1] بر اساس منابع رجالی کشی، نجاشی و طوسی گردآوری شده و جریان امامیه از دورهٔ امام صادق علیه‌السلام به بعد به‌عنوان جریان اصلی تشیع بررسی شده است.

۱-٤. مفهوم‌شناسی تاریخ انگاره

«انگاره» تصویر ذهنی افراد از یک موضوع بوده که با یک اصطلاح یا واژهٔ مشخص نامبردار می‌شود و دارای دو خصوصیتِ: اجتماعی و فرایند برخوردار از تاریخیت بوده و درک فاعل شناسا از آن اصطلاح با توجه به زمان و مکانی که در آن قرار دادند، مد نظر است(گرامی، ۱۳۹٦: 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 کنار یکدیگر به کار می‌برد. احمد پاکتچی از محققان برجستهٔ تاریخ انگاره‌ای اسلامی، به‌طور

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

خـاص بـرای تمایـز ایـن دو اصطـلاح تلاشـی نکـرده و بیشـتر از اصطـلاح «تاریـخ انـگاره» اسـتفاده کـرده اسـت. او بـا تأکیـد بـر تغییـرات معنایـی انگاره‌هـا، آن‌هـا را مفاهیـم سـاخت‌یافته و خـاص در ذهنیـت گروه‌هـای اجتماعـی می‌دانـد کـه در گـذر زمـان دسـتخوش تغییـرات توسـعه‌ای یـا تضییقـی می‌شـوند(پاکتچی، ۱۳۸۹: ۲۸).

«گفتمـان»[1] بـه چهارچـوب مفهومـی و فکـری اطـلاق می‌شـود کـه از طریـق تعامـلات زبانـی و دیالوگ‌هـای فکـری در یـک بـازهٔ زمانـی و مکانـی مشـخص شـکل می‌گیـرد و به‌صـورت ناخـودآگاه بـر اعضـای آن تحمیـل می‌شـود(گرامی، ۱۳۹٦: ۱۱۰). ایـن مفهـوم کـه ریشـه در زبان‌شناسـی دارد، بـا تأثیـر از اندیشـه‌های فوکـو و باختیـن بـه حوزه‌هـای فکـری و اجتماعـی نیـز گسـترش یافته اسـت(همان: ۱۱۱). رابطـهٔ گفتمـان بـا تاریـخ انـگاره در فراینـد شـکل‌گیری و تحـول مفاهیـم نهفتـه اسـت؛ به‌گونـه‌ای کـه پیـش از اسـتقرار یـک گفتمـان، انگاره‌هـای مرتبـط بـا آن فاقـد معنـا و جایـگاه مشـخص‌اند، امـا پـس از تثبیـت آن، ایـن انگاره‌هـا بـه هنجارهـای فکـری و اجتماعـی قابل‌فهـم تبدیـل می‌شـوند. جریـان[2] جمعیتـی بـا اتـکا بـه شـخصیت‌های پیشـرو در جامعـه و بـر پایـهٔ «حـس تقابـل» بـا سـایر جریان‌هـا، نـه تقابـل نفس‌الامـری، شـکل گرفتـه و هویـت خـود را از ایـن دو عامـل کسـب می‌کنند(گرامـی، ۱۳۹٦: ۱۱٤ و ۱۲۰). ظهـور اجتماعـی انـگاره در ایـن جریان‌هـا از طریـق پرسـش، دیالـوگ، جسـت‌وجو، نـگارش، هویت‌یابـی و اسـتدلال‌های اعضـا و همچنیـن تقابـل، تعیّـن، اشـتهار و برچسـب‌گذاری اجتماعـی جریان‌هـای رقیـب قابـل ردیابـی اسـت.

در رویکـرد تاریـخ انـگاره‌ای، تحلیـل گفتمان‌هـا و جریان‌هـای فکـری بـر مبنـای فرایندهـای تاریخـی صـورت می‌گیـرد، نـه صرفـاً بـر پایـه تبیین‌هـای تجویـزی. ایـن رویکـرد بـا ارائـه طرح‌واره‌هـای تاریخـی، عـلاوه بـر تحلیـل پویایـی جریان‌هـای فکـری، امـکان پیش‌بینـی تحـولات اندیشـه را نیـز فراهـم مـی‌آورد. طـرح‌واره تاریخـی به‌عنـوان الگویـی نظام‌منـد، ارتبـاط میـان جریان‌هـای فکـری، گفتمان‌هـا و انگاره‌هـای تاریخـی را نشـان داده و از طریـق انسجام‌بخشـی بـه ایـن عناصـر، سـاختارهای معنـاداری را در تاریـخ اندیشـه شـکل می‌دهـد. نمونـه‌ای از ایـن روش‌شناسـی را می‌تـوان در مکتـب در فراینـد تکامـل مشـاهده کـرد کـه در آن، تاریـخ متقـدم شـیعه بـر اسـاس انسـجام‌های تاریخـی متعـددی تبییـن شـده اسـت(گرامی، ۱۳۹٦: ۱٤۳).

1. Discourse
2. current

۲. جریان‌شناسی تشیع

۲-۱. تشیع و افتراق‌های آن تا زمان امام رضا علیه‌السلام

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 پیشینهٔ تسلط قریش، به‌ویژه در قالب رقابت میان بنی‌امیه و بنی‌هاشم نیز برجسته شد. با کاهش نفوذ بنی‌امیه و پیوستن قبایل مختلف به اسلام 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 متمایز، ریشه در دوران حیات پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله دارد(نوبختی: ۱۷). با این حال، پس از رحلت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله (۱۱ ق)، در پیِ تثبیت‌نشدن انگاره اطاعت از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در مسئله رهبری جامعه و نیز رقابت‌های سیاسی میان مهاجران و انصار و همچنین میان اوس و خزرج، موازنه قدرت به سود جناح‌های میانی قریش رقم خورد(فیرحی، ۱۳۹۵: ۱۶۰).

در دوران خلافت خلفا، رویکرد مبتنی بر تجرید قرآن از سنت نبوی(عسکری، ۱۴۱۲ق، ج۱: ۳۹۳)، زمینه‌ساز شکل‌گیری نسلی از مسلمانان شد که آموزه‌های قرآنی را همراه با «سیرهٔ شیخین» مبنای فهم دینی خود قرار داده بودند. در این چهارچوب، انگاره منصوصیت و شایستگی امام علی علیه‌السلام، در برابر پذیرش سیرهٔ شیخین و اکتفا به قرآن، به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های هویتی تشیع شکل گرفت. در دوران خلافت عثمان(۲۳-۳۵ ق)، بدعت‌های دینی و تبعیض‌های سیاسی که با سنت نبوی و سیرهٔ شیخین ناسازگار بود، به بروز شورش‌هایی منجر شد. در این شورش‌ها، افرادی حضور داشتند که به شایستگی علی علیه‌السلام در مقام خلافت باور داشتند.

در دورهٔ خلافت علی علیه‌السلام (۳۵-۴۰ق)، با تشدید تنش‌های درونی جامعهٔ اسلامی، سه جریان اصلی پدید آمد: قاسطین به رهبری بنی‌امیه، ناکثین متشکل از اشراف مدعی قریش و خوارج که عمدتاً از بدویان[1] تشکیل می‌شدند. در این شرایط، انگاره‌های شیعی در فضای گفتمانی مرکزیت‌یافته در کوفه، در سه لایهٔ قابل تحلیل است: منصوصیت علی علیه‌السلام، مخالفت با بنی‌امیه با مرکزیت شام، باور به شایستگی علی علیه‌السلام در خلافت اسلامی.

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

نـزد دسـته‌ای از شـیعیان[۱]، «امـام» جایگاهـی محـوری داشـت؛ امـا بـه دلیـل فقـدان گفتمان‌هـای توسـعه‌یافته دربـارۀ نقـش رهبـر دینـی، انگاره‌هـای مرتبـط بـا امامـت، هنـوز سـاختاری مسـتحکم و گسـترده پیـدا نکـرده بـود. در برخـی از طیف‌هـای شـیعه، مرزبندی‌هـای انـگاره‌ای به‌صـورت شـفاف شـکل نگرفتـه بـود.

تأسیس مذهـب عثمانیـه در بسـتر منازعـات مشـروعیت پیرامـون سـلطنت معاویـه (۴۱-۶۰ق) شـکل گرفت(طقـوش، ۱۳۹۲: ۱۹). در واکنـش بـه گسـترش سـتم امـوی و ترویـج انگاره‌هایـی چـون جبرگرایی و برتـری عثمـان و شـیخین(همان: ۲۲؛ معـروف الحسـنی، ۱۳۷۹: ۱۸۳)، انگاره‌هایـی همچـون آمـوزه هـای توحیـدیِ خـاص[۲]، شایسـتگی اهل‌بیـت علیهم‌السلام و «امـر بـه معروف و نهـی از منکـر»[۳] (طوسـی، ۱۴۲۷: ۳۴۹)، زمینه‌سـاز شـکل‌گیری جنبش‌هایـی از سـوی شـیعیان و دیگـر جریان‌هـا شـد. بـا ایـن حـال، شـهادت امـام حسـین علیه‌السلام و یارانـش در کربـلا (۶۱ق) و کشته‌شـدن بسـیاری از شـیعیان در قیـام توابیـن (۶۶ق)، ضربـه‌ای سـنگین بـر جمعیـت و رهبـران شـیعه وارد کـرد.

قیـام مختـار (۶۶-۶۷ق) بـا همراهـی گروه‌هـای ایرانـی و قبایل عـرب کوفه(معروف الحسـنی، ۱۳۷۹: ۲۷۳)، در بسـتر تقابل‌هـای شـام و کوفـه و نیـز ایرانیـان و اعـراب و در چهارچـوب انگاره‌هـای شـیعی، بـه پیدایـش جریـان کیسـانیه و شـکل‌گیری انگاره‌هایـی همچـون مهدویـت، غیبـت و بـداء انجامیـد. انـگاره «غلـو» در جریـان کیسـانیه و قیـام مختـار قابـل ردیابـی اسـت؛ بـا ایـن حـال، انتسـاب انـگاره سـبئیه بـه عصـر امـام علـی علیه‌السلام، بـا توجـه بـه فقـدان شـواهدی از طـرح اتهـام غلـو از سـوی جریان‌هـای رقیـب بـه شـیعیان در آن عصـر، بـا وجـود زمینه‌هـای مناسـب بـرای برجسته‌سـازی چنیـن اتهامـی، محـل تردیـد اسـت. دوگانـه فاطمـی-حنفـی نیـز نشـان‌دهنده تقابـل جریان‌هـای شـیعیِ پیـرو فرزنـدان امـام علی علیه‌السلام بـا مدعیـان امامـت از نسـل محمد بـن حنفیـه اسـت(محمدجعفری، ۱۳۸۶: ۳۱۴). همسـانی انـگاره‌ای میـان غالیـان و برخـی رهبـران جنبش‌هـای ایرانـی در آغـاز حکومـت عباسـی(صدیقی، ۱۳۷۲: ۱۴۴) و

۱. دسـته‌بندی‌هایی چـون «الأصحـاب»، «الأصفیـاء»، «الأولیـاء»، و «شـرطۀ الخمیـس» نشـان‌دهندۀ وجـود نوعـی از انگاره‌هـای امام‌محـوری در یـاران علـی علیه‌السلام اسـت(برقی،۱۴۳۰ق :۳).

۲. «از (محمدبـن اسـماعیل بـن بزیـع) از (منصـور بـن یونـس) از همنشـین ابـی حمـزه .. از امـام باقـر علیه‌السلام در تفسـیر (کل شـیء هالـک الا وجهـه): ... همـه چیـز نابودشـدنی اسـت، مگـر دیـن الهـی و راهـی کـه از طریـق آن بـه سـوی خداونـد رهسـپار می‌شـوند (ابـن بابویـه، ۱۳۸۴ :۱۹۴)«... (ابوسـعید المـکاری) از(ابوبصیـر) ...از امـام صـادق علیه‌السلام در تفسـیر همیـن آیـه ... : جـز آنکـه راه حـق را برگزیـده باشـد»(همان: ۱۹۴).

۳. بـا جـود قرآنـی بـودن «امـر بـه معـروف و نهـی از منکـر»، ایـن مفهـوم در شـرایط حکمرانـی جائرانـه بـه هویت‌بخشـی جریان‌هایـی می‌انجامـد. قیـام امـام حسـین علیه‌السلام بـر ایـن اصـل اسـتوار بـود، امـا پـس از شـهادت ایشـان، شـیعیان بـه دلیـل شـرایط سیاسـی بـه «تقیـه» گرایـش یافتنـد و از «قیـام بـه سـیف» فاصلـه گرفتند(کلینـی، ۱۳۶۷، ج۵: ۵۵-۶۰). ایـن انـگاره نـزد رجـال واقفـه نیـز مطـرح اسـت. «(حمیـد بـن زیـاد) از(سـماعۀ)، شـخصی از پیامبـر صلی‌الله‌علیه‌وآله پرسـید: «برتریـن عمـل در اسـلام چیسـت؟» فرمـود: «ایمـان بـه خـدا، پیونـد بـا خویشـان و امـر بـه معـروف و نهـی از منکر»(همـان: ۵۸).

برخـی ادعاهـای فرق‌شناسـان[۱] احتمـال منشـأ مزدکـی داشـتن ایـن جریان‌هـا را تقویـت می‌کنـد.

نسـل جدیـد شـیعیان بـا امامـت امـام سـجاد علیه‌السلام (۶۱-۹۴ ق) به‌تدریـج سـازمان یافتنـد. بـا گسـترش مباحـث فقهـی و کلامـی در اواخـر سـدهٔ اول، شـیعیان بـا مرجعیـت امـام باقـر علیه‌السلام (۹۴-۱۱۴ق) هویتـی نویـن یافتند(طوسـی، ۱٤۲۷ق: ۳۵۷). در گفتمـان مقابلـه یـا مـدارا بـا حکومـت، انگاره‌هـای «تقیـه»[۲] و «قیـام بـه سـیف» مطـرح شـد کـه ایـن مسـئله منجـر بـه افتـراق شـیعیان بـه دو جریـان زیدیـه و امامیـه گردید(طوسـی، ۱٤۲۷ق: ۳٤۹). خیـزش عباسـیان(۸۹-۱۳۲ق) بـا انگاره‌هـای ضـد امـوی و همسـو بـا اهـل بیـت علیهم‌السلام جریان‌هـای مخالـف بنی‌امیـه را متحـد کـرد و بـه سـرنگونی امویـان(۱۳۲ق) منجـر شـد؛ امـا بـا آشـکار شـدن مصادیـق انگاره‌هـای عباسـیان، موجـب تقابـل ایـن جریان‌هـا بـا عباسـیان شـد. در ایـن دوره، حسـنیان بـا عباسـیان تقابلـی آشـکار داشـتند(الهی‌زاده، ۱۳۸۵: ٤۷)، اما ائمـه علیهم‌السلام از فرزندان امـام حسـین علیه‌السلام بـا بهره‌گیـری از تقیـه، مبـارزه غیرمسـتقیم را در پیـش گرفتنـد.

دوران امـام صـادق و امـام باقـر علیهما‌السلام «امام‌محـوری» به‌عنـوان انـگاره مرکـزی شـیعه تثبیـت شـد و ایـن جریـان نـزد عمـوم بـه نام‌هایـی چـون «جعفریه»(طوسـی، ۱٤۲۷ق: ۲۱۹)، «فاطمیه»(همـان: ۱٤٦)، و در مـواردی(از سـوی مخالفـان دینـی و سیاسـی)«رافضه» شـناخته می‌شد(طوسـی، ۱۳۹۷: ۸٤). از میـان فرقه‌هـای تشـیع ذکـر شـده در کتـب فرقه‌شناسـی و رجال، فرقـه ناوسـیه ظهور اجتماعـی چندانی نداشـته و همچنیـن اسـماعیلیه تـا زمـان امـام رضـا علیه‌السلام تقابـل جـدی بـا امامیـه نداشـتند(مادلونگ، ۱۳۸۱: ۱٤۹). فطحیـه نیـز جـز دربـارهٔ امامـت عبدالله افطـح، اختـلاف عمیقـی بـا امامیـه در اصـول و فـروع دینـی نداشـت و بـه امامـت سـایر ائمـه باورمنـد بود(طوسـی، ۱٤۲۷ق: ۲۱۸).

در زمـان امـام رضـا علیه‌السلام (۱۸۳-۲۰۳ق)، شـکاف داخلـی در امامیـه شـدت گرفـت و بسـیاری از اصحـاب برجسـته امـام کاظم علیه‌السلام طبـق منابع رجالـی به جریـان وقـف پیوستند(طوسـی، ۱٤۲۷ق: ۳۸۱-٤۰۲).

۲-۲. کوفه بستر جغرافیایی جریان‌های تشیع

کوفـه (۱٦ق) به‌عنـوان یـک اردوگاه نظامـی و محـل اسـتقرار قبایـل عربـی و گروه‌هایـی از ملـل دیگـر بنیان‌گـذاری شـد(ملک مـکان و همـکاران، ۱۳۸۹: ۵۰). چینـش قبایـل در آن تحـت نظـارت حاکمیـت صـورت می‌گرفت(محمدجعفـری، ۱۳۸٦: ۱۲۸) و بـه دلیـل رقابت‌هـای سیاسـی، ناپایـداری در رفتارهـای کوفیـان به‌وضـوح نمایـان بود(ملـک مـکان و همـکاران، ۱۳۸۹: ۵۰). مرکزیـت سیاسـی کوفـه

۱. بـه نظـر شهرسـتانی«(غالیان) در هـر شـهری لقبـی دارنـد در اصفهـان بـه آن‌هـا خرمیـه و کوذیـه در ری بـه آن‌هـا مزدکیـه و ... می‌گویند»(شهرسـتانی: ۱۵۵)، ایـن درحالـی اسـت کـه مادلونـگ آنـان را حامیـان جنبـش مزدکـی مـی داند(مادلونـگ، ۱۳۸۱ :۱۸).

۲. « ...از (عثمان بن عیسی) از(سماعه) از(ابی بصیر) از امام صادق علیه‌السلام تقیه از دین خداست...»(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲: ۲۱۷).

از سال ۳۵ هجری و حضور شیعیان در آن باعث شد که در طی دو قرن، این شهر به‌عنوان «شهر شیعیان» شناخته شود(همان: ٤٤). در فضای رقابت با شام، جنبش‌های ضد حکومتی متعدد در دورهٔ امویان(٤١-١٣٢ ق) پدید آمد و با روی کار آمدن عباسیان، تأسیس بغداد و شکل‌گیری جریان‌های شیعی در دیگر مناطق به‌تدریج نقش نظامی و سیاسی شیعیان امامیه کاهش یافت و جنبه‌های فرهنگی تشیع برجسته‌تر شد(رجبی دوانی، ۱۳۹۷: ٤٠٥).

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، ١٤٢٧ق: ١٤٥). بیشتر رجال واقفه و خاندان‌های واقفی همچون طاطریون، آل مهران، بنوسماعة، بنی رباح و آل بزیع از این بوم بودند(حبیب الناصری، ١٤٠٩ق: ٥٥٢ و ٥٦١). 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 حوزهٔ نقل و درایت حدیث به‌ویژه با مرجعیت امام صادق[1] علیه‌السلام (٩٤-١٤٨ ق) ایجاد کرد(گرامی، ١٣٩٦: ١١٠). در مراکز فرهنگی کوفه، جمعیت زیادی از احادیث امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کردند(نجاشی، ١٤٣١ق: ٤٠)، اما در زمینه‌های مختلفی چون فهم، تعامل با حدیث، تفسیر آیات قرآنی[2] و باور به شئون ائمه علیهم‌السلام، اختلافات فاحشی میان آن‌ها وجود داشت(طوسی، ١٤٢٧ق: ١٢٥). دوری از ائمه علیهم‌السلام و مرکزیت کوفه برای تشیع، زمینه‌ساز شکل‌گیری مرجعیت و رهبری برخی از رجال امامیه شد (همان: ١٤٦، ٢٨٢، ٤٠٤). در این میان، گروه‌هایی به «ضعفای شیعه»(کلینی، ١٤٠٧ق، ج٨: ١٢٤) 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: ٣٣١) و بهره‌برداری از آن برای اغراض سیاسی

---

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

۲. معروف بن خربوذ در نقل کلام امام علی علیه‌السلام «أنا وجه الله ... أنا الاول....» می‌گوید: «برای این‌ها تفاسیری غیر آنچه که اهل غلو بدان معتقدند وجود دارد»(طوسی، ١٤٢٧ق: ١٨٤).

در برخـی گروه‌هـا مشـاهده می‌شـد(همان: ۱۱۷). همچنیـن، دسـتبرد غالیـان بـه منابـع روایـی شـیعه، موجـب تخریـب وجهـهٔ عمومـی آنـان و هم‌سان‌سـازی بـا غـلات شد(طوسـی، ۱٤۲۷ق: ۲٤۷).

رقابت‌هـای درونـی جریـان امامیـه گاهـی همـراه بـا تکفیـر بـود. امـام رضـاؑ در روایتـی آن را سـیره‌ای جـاری میـان اصحـاب می‌دانـد: «... اصحـاب علـی بـن الحسـینؑ و محمدبـن علـیؑ و اصحـاب جعفـرؑ و موسـیؑ ایـن چنیـن بوده‌انـد و اصحـاب زراره، اصحـاب دیگر(امامیـه) را تکفیـر می‌کردند»(طوسـی، ۱٤۲۷ق: ٤۱۵). برخـی از مـدح و ذم‌هـای رجالـی در بسـتر رقابت‌هـای جریانـی قابـل ردیابـی[1] اسـت کـه تحلیل‌هـای انـگاره‌ای و جریان‌شـناختی را بـرای بررسـی اختلافـات نظـر دربـارهٔ رجـال واقفـه ضـروری می‌سـازد.

۴. انگاره‌های امامیه

٤-۱. انگاره‌های امامت

در گفتمـان «شـئون امـام»، انگاره‌هایـی به‌عنـوان ارکان اصلـی امامـت مطـرح شـده اسـت: «حجـت الهی»[2](کلینـی، ۱۳۹۱، ج۱: ۱۵۹) به‌عنـوان رابـط مسـتمر آسـمان و زمین(همـان: ۲٤۵) و فروریـزی آن‌هـا بـدون حضـور امـام، «هدایتگـران الهی»(همـان: ۱۸۲)، «جانشـینان خداوند»(همـان: ۱۸٤)، «معهـود الهی»(ابـن بابویـه، ۱٤۰٤ق: ۳۷) «ولـی امر خداوند»(همـان: ۱۹۵) «ترجمان قرآن»(طوسـی، ۱٤۲۷ ق: ۲۵٦)، «وارثـان علـم انبیـا و اوصیا»(همـان:۲۱۲)، «صاحـب اسـم اعظم»(همـان: ۲۱۷)، «عـرض اعمـال علـی الائمـهؑ»[3] از انـگاره هـای امامـت بـوده اسـت.

در نظـام فکـری امامیـه، شـناخت «شـناخت حجـت الهـی» وظیفـه‌ای بنیادیـن اسـت(ابن بابویـه، ۱۳۹۵ق، ج۲ :۳٤۳) مـرگ بـدون معرفـت امـام به‌مثابـهٔ «مـرگ جاهلـی» قلمـداد شـده اسـت»(همان، ۱٤۰٤ق :۸۲.). انحـراف از امـام حـق و پیـروی از امامـی غیرمنصـوب از سـوی خداونـد بـه شـرک تعبیـر شـده(کلینی، ۱۳۹۱، ج۱: ۳٦۰) و معیارهایـی بـرای تمییـز حـق از باطـل در امامـت ارائـه شـده

۱. گرامـی در «جریان‌شناسـی و نقـش آن در حـل تعارض‌هـای گزارش‌هـای رجالـی» بـا بیـان سـه گونـه گـزارش رجالـی: صرفـا جـرح، صرفـا مـدح و گزارش‌هایـی کـه هـم نقـل و جـرح در آن وجـود دارد، راه حـل تعـارض گزارش‌هـای از نـوع سـوم را بـا مطالعـات جریان‌شناسـی امکان‌پذیـر می‌داند(گرامـی، ۱۳۹۷: ۱۰۹-۸۵).

۲. «... (علـی بـن ابـی حمـزه) عـن(ابـی بصیـر) عـن ابـی عبـدالله‌ؑ «خداونـد بزرگوارتـر از آن اسـت کـه زمیـن را بـدون امـام عادلـی رهـا سـازد»(ابن بابویـه، ۱۳۹۵ق: ۲۳۵)

۳. «..از(زیـاد القنـدی) از(سـماعهٔ) از امـام صـادقؑ در تفسـیر (فکیـف اذ جئنـا مـن کل أمـهٔ....) نقـل شـده: ایـن آیـه بـه طـور خـاص در مـورد امـت محمـدﷺ نـازل شـده اسـت کـه در هـر قرنـی امامـی از مـا بـر آن‌هـا گـواه اسـت و محمـد ﷺ نیـز بـر مـا گـواه خواهـد بود»(کلینـی ۱۳۹۱، ج۱: ۱۸۰).

است(همان: ۳۲۹). آیات قرآنی نیز در تبیین جایگاه امامان﵈ به‌کار گرفته شده و آنان به‌عنوان مصادیق عبارات «اَهلَ الذِّکر»(همان: ۲۰۰)، «الرّاسِخون فِی العِلم»(همان: ۲۰۳-۲۰٤)، «آیاتٌ بیناتٌ»[۱]، «اوتوا العِلم»[۲]، «مُصطَفین»(همان: ۲۰٤) و «مُتَوَسِّمین»(همان: ۲۰۷) معرفی شده‌اند.

اشتراک‌های انگاره‌ای واقفه با امامیه در بسیاری از انگاره‌های بنیادین امامیه، در روایات و مناظرات برجای‌مانده به‌روشنی قابل ردیابی است:

«(علی بن ابی حمزه) و (ابن سراج) و(ابن المکاری) نزد امام رضا﵇ وارد گشته و علی بن ابی حمزه به ایشان گفتند: پدرتان را چه شد؟ حضرت فرمودند: درگذشته است... ابی‌حمزه گفت: به چه کسی(وصیت) کرده؟ حضرت فرمودند: به من، گفت آیا شما امام(مفترض الطاعة) هستید؟ فرمودند: بلی...»(طوسی، ۱٤۲۷ق :۳۸۷)؛ «(حسین بن بشار) و(حسین بن قیاما) ...: آیا زمین(بدون امام) می‌ماند؟ امام رضا﵇ فرمودند: خیر. حسین گفت: آیا(دو تا امام همزمان) امام می‌شوند؟ حضرت فرمودند: نه، جز اینکه یکی از آن‌ها(صامت) بوده و سخن(به امامت) نمی‌گوید»(همان: ٤٥۷).

٤-۲. انگارۀ غیبت، قائمیت، مهدویت

با تثبیت انگاره «امام محوری»، دوره‌های غیبت یا دسترسی محدود به ائمه﵈ برای امامیه موجب بروز چالش‌ها و پرسش‌هایی شد که متناسب با این گفتمان، انگاره‌های جدیدی[۳] شکل گرفت. در گفتمان آیندۀ امامت و سرانجام بشریت، انگاره‌های «صاحب‌الامر» و «امام قائم﵊» که زمین را از عدل و داد پر می‌کند و نیز مفهوم «انتظار» برای امامیه رایج شد. با وجود روایاتی از پیامبرﷺ(ابن بابویه، ۱۳۹٥ق: ۲٥۰) و امام علی﵇(طوسی، ۱۳۹۷: ۱۲۰)، اولین انگاره‌های «غیبت»، «مهدویت» و «قائمیت» در جریان کیسانیه مطرح شد. سایر جریان‌های غالی همچون بیانیه، مغیریه، جناحیه، منصوریه و خطابیه نیز انگاره‌هایی مشابه داشتند(صابری، ۱۳۹۰: ۲۸۱-۲۸۹).

ادعای «مهدویت» به دلیل جنبه‌های سیاسی خود، حساسیت حکومت‌ها را برمی‌انگیخت و آن‌ها از «مهدویت» برای مشروعیت‌سازی استفاده می‌کردند(حامی، ۱۳۹۹: ۸۳-۱۱۰). در انگاره‌های

۱. «...(حسین بن مختار) از (سماعه) از (ابی بصیر) از اباجعفر﵇ دربارۀ این آیه(بل هو آیات بینات...) فرمودند و سپس دست خود را به سینه‌شان اشاره کردند»(همان: ۲۰۳).
۲. ...(عثمان بن عیسی) از (سماعۀ) از(ابی بصیر) از امام باقر﵇ در آیه «بل هو آیات بینات فی صدور الذین اوتو العلم» مصداق «اوتو العلم» را ائمه﵈ می‌داند(همان: ۲۰۳).
۳. کتاب «زمان یغیب عنهم امامهم، ما یصنع الناس فی ذلک الزمان؟»(ابن بابویه، ۱۴۰۴ق : ۱۲٥).

امامیه به‌ویژه از سوی امام صادق علیه‌السلام، مرگ در دورهٔ غیبت با «انتظار» قائم عجل‌الله‌تعالی‌فرجه (کلینی، ۱۳۹۱، ج۱: ۳۵۸) و باور به «عدم بطلان حجت الهی» به‌رغم ناآگاهی از مکان و وضعیت امام علیه‌السلام جایگاه معنوی والایی داشت (همان: ۳۱۹). امامیه در این دوران موظف به رعایت تقوا و تمسک به دین بودند (همان).

ائمه علیهم‌السلام با آگاهی از دلبستگی امامیه به رهایی از سیطرهٔ دولت‌های باطل و تحقق دوران ظهور و همچنین برای پیشگیری از سوءاستفاده مدعیان قیام، تعیین وقت برای قیام را تکذیب کردند.[1] در انگاره‌های امامیه، قائم عجل‌الله‌تعالی‌فرجه 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 علیهما‌السلام 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 علیه‌السلام: «آیا شما را به چیزی خبر بدهم که خداوند اعمال بندگانش 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 عجل‌الله‌تعالی‌فرجه بودن...» (نعمانی، ۱۳۹۳: ۴۱۹-۴۲۰).

دورهٔ مبهم حبس و غیبت نسبتا طولانی امام کاظم علیه‌السلام (۱۷۹-۱۸۳ ق) به‌عنوان اولین دورهٔ غیبت طولانی امام از یاران، زمینه‌ساز پرورش انگاره هایی مبنی بر قائمیت امام کاظم علیه‌السلام گردید[2]. یکی از نمودهای تعیّن انگاره‌ای واقفه، انگاره «غیبت امام کاظم علیه‌السلام» بود: «صفوان بن یحیی نقل می‌کند که از امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام پرسیدم: «(شیعه‌های شما) می‌گویند که در او (قائم عجل‌الله‌تعالی‌فرجه) ویژگی‌های چهار پیامبر وجود دارد.» امام علیه‌السلام فرمود: «به خداوندی که جز او خدایی نیست، ایشان (امام کاظم علیه‌السلام) از دنیا رفته‌اند.» پرسیدم: «آیا منظور شما از دنیا رفتن، به معنای غیبت است یا وفات؟» امام علیه‌السلام فرمود: «به سبب وفات» (کلینی، ۱۳۹۱، ج۱: ۳۶۷).

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

---

۱. «علی بن ابی حمزه» از (ابی بصیر) درباره قائم عجل‌الله‌تعالی‌فرجه سوال کرد. او پاسخ داد: ما اهل بیت هستیم و ما وقت‌گذاری نمی‌کنیم» (کلینی، ۱۳۹۱، ج۱: ۳۵۵).

۲. (عبدالکریم بن عمرو) از (ابی بصیر) از امام صادق علیه‌السلام «گویا این پسرم (امام کاظم علیه‌السلام) 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)

کنـم کـه از(سـماعه بـن مهـران) نقـل کـرده کـه امـام صـادق﵇ فرمودنـد: «فرزنـد مـن در او ویژگی‌هایی از پنـج پیامبـر وجـود دارد و او هماننـد یونـس غیبـت خواهـد کـرد» امـام﵇ فرمـود: «زرعـه دروغ گفتـه اسـت، حدیـث سـماعه بـه ایـن صـورت نبـوده اسـت. (امـام صـادق﵇) گفتنـد «صاحـب الامـر» و منظورشـان «قائـم» بـود و نگفتنـد فرزنـد من»(همـان، ج۱: ٤۷۷)

نگاشـته‌های متعـدد واقفـه دربـارۀ «غیبـت» و «قائمیـت» بـه هویت‌یابـی واقفـه در ایـن انگاره‌هـا دلالـت دارد.

نویسنده(رجال‌واقفه)	عناوین
ابراهیم بن صالح الانماطی	کتاب الغیبة
حسن بن علی بن ابی حمزه	الغیبة، قائم الصغیر، الرجعة
حسن بن محمد بن سماعة	کتاب الغیبة
عبدالله بن جبلة	الصفة فی الغیبة علی مذهب الواقفة
علی بن عمر الاعرج	کتبی درباره غیبة دارد.
محمد بن اسماعیل بن بزیع	الصفة فی الغیبة علی مذهب الواقفة

اختلافـات درونـی میـان فرقه‌هـای مختلـف امامیـه و عـدم وضـوح انـگاره «امـام غائـب» دربـارۀ امـام دوازدهـم، موجـب طـرح بی‌اعتبـاری انـگاره «دوازده امـام» شـده اسـت(بهبودی، ۱٤۲۷ق: ۱۷۱) هاینـس هالـم(۱۳۸٥: ۱٦)، رشـد تشـیع را به‌عنـوان فراینـدی در نظـر می‌گیـرد کـه طـی آن ماهیـت تشـیع در دوره‌هـای مختلـف دسـتخوش تغییـرات اساسـی شـده اسـت. در ایـن راسـتا احمـد لاری، شـکاف درون‌فرقـه‌ای در امامیـه از جملـه شـکاف واقفـه را از دلایـل انـکار اصالـت مهدویـت در امامیـه می‌داند(الکاتـب، ۱۹۹۸م :۹۳-۹٥).

ابـن بابویـه در رد ادعـای زیدیـه مبنـی بـر عـدم اعتبـار روایـات دال بـر دوازده امـام می‌گویـد: «مـا مدعـی نیسـتیم کـه همـه شـیعیان در آن عصـر دوازده امـام را بـه نـام می‌شـناختند، بلکـه مـا می‌گوییـم رسـول خـداﷺ خبـر داده اسـت کـه ائمـه پـس از او دوازده امام‌انـد و دانشـمندان شـیعه ایـن حدیـث را بـا نـام ائمـه روایـت کرده‌انـد و انـکار نمی‌کنیـم کـه در میـان شـیعه یـک نفـر یـا دو نفـر و یـا بیشـتر باشـند کـه این حدیـث را نشـنیده باشـند»(۱۳۹٥ق، ج۱: ۷٥)

با وجود روایاتی که به‌طور خاص به مصداق امام دوازدهم برای قائم عجل‌الله‌تعالی‌فرجه اشاره دارند[۱] در برخی موارد ائمه علیهم‌السلام درک این موضوع را برای اذهان امامیه سنگین می‌دانستند و از پرداختن به جزئیات آن خودداری می‌کردند. در سیرهٔ ائمه علیهم‌السلام و پرسش‌های امامیه، تا زمان امام رضا علیه‌السلام، انگاره قائم بودن امام دوازدهم هنوز از اشتهار و عمومیت کافی برخوردار نشده بود؛ چنان‌که در مناظرات برجای‌مانده با واقفه، استناد به این انگاره برای رد ادعای آنان مشاهده نمی‌شود. در احادیثی که به‌عنوان «عرض عقاید» بر امام صادق علیه‌السلام وارد شده، راویان با برشماری متوالی ائمه علیهم‌السلام تا امام صادق علیه‌السلام می‌رسند و امام علیه‌السلام همین مقدار را بسنده می‌دانند(طوسی، ۱۴۲۷ق: ۳۵۱-۳۵۵). در پرسش‌های امامیه از قائم عجل‌الله‌تعالی‌فرجه یا آرزوی قائم بودن برخی ائمه علیهم‌السلام همهٔ اوصیا «قائمون بامرالله» معرفی شده‌اند(ابن بابویه، ۱۳۹۵ ق، ج۱: ۳۲۵ و ۳۳٤) و در این فضا، تمایز میان این ویژگی کلی با امام قائمی که زمین را از عدل و داد پر می‌کند، قائل می‌شدند. دربارهٔ پیروزی و استقرار دولت حق در آینده، ائمه علیهم‌السلام سکوت نکرده‌اند؛ اما به دلیل ملاحظات مخاطبان، زمان تحقق آن را دور معرفی نمی‌کردند؛ این رویکرد موجب شکل‌گیری انگارهٔ «تربیت با آرزوها» در میان غیر امامیه شد، به‌طوری که آنان امامیه را بر پایه وعده‌های دست‌نیافتنی می‌شناختند(کلینی، ۱۳۹۱، ج۱: ۳۵۵). این شواهد دال بر قطعیت انگاره «قائم عجل‌الله‌تعالی‌فرجه» نزد امامیه و ظهور حضرت در آینده است، ولی تعیّن آن در امام دوازدهم، عمومیت نداشت و واقفه آن را بر امام کاظم علیه‌السلام تطبیق می‌دادند. در دوره‌های بعد، قائمیت امام دوازدهم علیه‌السلام در میان امامیه به انگاره‌ای عمومی تبدیل شد. روایاتی با سلسله اسناد راویان واقفی در خصوص«دوازده امام» موجود است که چالش‌برانگیز بوده و به بررسی دقیق نیاز دارد.[۲]

(حسن بن محمد بن سماعه) ازوهیب بن ذریح از ابی حمزه از امام صادق علیه‌السلام: «از ما دوازده مهدی خواهد بود»(ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج۲: ۳۳۸)؛ (حسن بن محمد بن سماعه) از ابی بصیر از امام صادق علیه‌السلام: «از ما دوازده مهدی خواهد بود، شش نفر از آن‌ها رفته‌اند و شش نفر باقی مانده‌اند که خداوند با ششمین نفر هرچه بخواهد خواهد کرد»(همان)....(حسن بن علی بن ابی حمزه) از پدرش (علی بن ابی حمزه) از ابی بصیر از امام صادق علیه‌السلام: «... عرض کردم: ای فرزند رسول خدا! قائم از میان شما اهل‌بیت چه کسی است؟ فرمود: ای ابابصیر! او پنجمین

۱. « ...سرورم پنجم از فرزند هفتم؟ حضرت موسی بن جعفر علیه‌السلام فرمود: ای پسرم، عقل‌های شما از درک این مطلب ناتوان است و اندیشه‌هایتان از تحمل آن محدود است(کلینی،۱۳۹۱ ، ج۱: ۳۲۱).

۲. نگارنده مقاله «واکاوی اصالت احادیث ائمه اثنی‌عشر در گزارش‌های واقفی»، با تأکید بر اصالت روایات ائمه دوازده‌گانه علیهم‌السلام 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 انگیزه‌های دنیوی سران واقفه و تأویل‌های جریان‌های متأخر این فرقه دانسته، اما به انگاره‌های مرتبط با وقف و درگذشت ائمه علیهم‌السلام نپرداخته است.

فرزند از نسل پسرم موسی است؛ ... او مدتی از دیدگان مردم غایب می‌شود؛ ... سپس خداوند متعال او را آشکار می‌سازد و به دست او مشرق‌ها و مغرب‌های زمین را فتح می‌کند. در آن هنگام، روح‌الله، عیسی بن مریم﵇، فرود می‌آید و پشت سر او نماز می‌گزارد »(ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج۲: ٣٤٦).

٤-٣. انگاره‌های مرتبط با درگذشت امام﵇

با توجه به مباحث مطرح‌شده در گفتمان امامیه پیرامون «وضعیت حیاتی امام» و « اظهار یا عدم اظهار امامت»، انگاره‌هایی همچون «امام حی»(همان: ٦٥٧)، «امام ماضی»(همان: ٤١٦)، «امام صامت»(همان: ٢٣٤) و «امام ناطق»(همان: ٤١٧) مطرح شد. این انگاره‌ها به تفکیک وضعیت‌های امام و رابطهٔ او با جانشینانش پرداخته و در ادامه انگاره‌هایی نظیر «ولد علی و فاطمه﵄»(همان: ١٣٤)، «اکبر ولد الامام»(همان: ١٣٧)، «الامامة لا تصلح الا فی ولد الحسین ﵇»(همان: ٤٧) و «الامامة لا تکون فی أخ أو خال»(همان: ٥٩) شکل گرفته‌اند. در شرایطی که امام﵇ زنده است، جانشین او به‌عنوان «امام صامت» معرفی شده و امکانِ امامت دو امام در زمان واحد نبود(همان، ١٤٠٤ق :١٤٢).

در گفتمان جست‌وجو از امام جانشین انگاره‌های مختلفی در آثار امامیه مطرح شده است. از جمله «کتاب ما یفعل الناس حین یفقدون الامام»(نجاشی، ١٤٣١ق: ٨٦)، «کتاب ما وجب علی العبد عند مضی الامام»(همان: ٣٢٢)، «باب ما یلزم الناس عند مضی الامام»(همان: ٨٧) و «إن بلغ وفاة الامام کیف نصنع؟»(همان: ٨٩). وظیفهٔ امامیه در این گفتمان، ابتدا التزام به امام سابق[1] و سپس تحقیق دربارهٔ امام جانشین در صورت اثبات درگذشت امام﵇ بود(کلینی، ١٣٩١، ج١: ٣٦٥) که این امر نیازمند سپری شدن دوره‌ای از زمان بود.[2] انگاره «نفر» (به معنای رهسپاری گروهی برای تفقه در دین) در این چارچوب نیز مطرح شد؛ به‌گونه‌ای که در شرایط عدم آگاهی از وضعیت حیات امام پیشین یا شناخت امام جانشین، گروهی از جامعه امامیه موظف بودند درباره این امر تحقیق کنند و نتیجه آن را به دیگر افراد جامعه منتقل سازند (کلینی ،١٣٩١، ج١: ٣٦٥). پس از شهادت امام صادق﵇ و ناآشکاری جانشین ایشان، بسیاری از شیعیان، حتی شخصیت‌های علمی برجسته‌ای چون هشام بن سالم و مومن طاق، به دلیل عدم نص منفرد

---

١. هشام بن حکم در یکی از مناظرات خود بر این اصل امامیه تاکید می‌ورزد: «ما درباره وضعیت حیاتی امام﵇ 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، ١٤٢٧ ق: ٢٢٧)

٢. یکی از مصادیق: «وَالسّابِقونَ السّابِقونَ»(واقعه،١٠) به نقل از امام رضا﵇ «عارف به امامت، آن زمانی که امام امامتش را اظهار می‌نماید» معرفی شده است(طوسی، ١٤٢٧ ق: ٥٠٧).

و عـدم شـناخت «امـام حـیّ»، دوره «حیـرت» و «وقـف» را تجربـه کردند(طوسـی، ۱۴۲۷ق: ۲۳۹). بـا توجـه بـه انـگاره «الامامـة فـی اکبـر ولـد الامـام» و ادعـای امامـت عبدالله افطـح، او در معـرض آزمـون قـرار گرفـت و پـس از مشـاهده ناتوانـی علمـی و رفتارهای خـلاف شـأن امـام از او روی گرداندند(طوسـی، ۱۴۲۷ق: ۲۳۹-۲۳۸). امامیـه پـس از شناسـایی مصـداق امـام منصـوص، بـا رعایـت اصـل تقیـه، موظف بودنـد نتیجـه تحقیـق خـود را تنها به اهل رشـد منتقـل کنند(همـان: ۲۴۰). درگذشـت مبهم امـام کاظم علیه‌السلام در بغـداد، در شـرایطی کـه اکثـر امامیـه حضـور نداشـتند، شـرایطی پیچیـده بـرای آنـان ایجـاد کـرد. حاکمیـت عباسـی بـا آگاهـی از انـگارهٔ «امـام محوری»، سـعی داشـت بـا ایجاد ابهـام در وضعیـت حیاتی امـام علیه‌السلام، اعتقـادات امامیـه را دچـار تباهـی کنـد. یحیـی برمکـی در ایـن بـاره اظهـار کـرد: «مـن دیـن رافضـه را بـه تباهـی کشـاندم، چراکـه معتقدنـد دیـن تنهـا بـا امـام زنـده پابرجاسـت و اکنـون نمی‌داننـد کـه آیـا امامشـان زنـده اسـت یـا مـرده ...»(طوسـی، ۱۴۲۷ق: ۲۲۷).

روایت‌هـای مختلـف درخصـوص «نحـوهٔ درگذشـت امـام» و «اعـلام درگذشـت» امـام کاظـم علیه‌السلام، متعـارض هسـتند(ابن بابویـه، ۱۴۲۷ق: ج۱: ۹۳؛ جعفریـان، ۱۳۹۱: ۴۹۱). غفـاری در حاشـیه عیـون الاخبـار(۱۳۷۲: ۱۲۷) بـه ایـن اختلاف‌هـا اشـاره کـرده و معتقـد اسـت شـیخ صـدوق تنهـا ایـن اخبـار را در برابـر واقفـه آورده اسـت. امـام رضـا علیه‌السلام نیـز در ارتبـاط بـا انـگاره «عـدم درگذشـت» امـام کاظـم علیه‌السلام، سـعی داشـت وفـات ایشـان را اثبـات کند(ابـن بابویـه، ۱۳۹۵ق: ۴۰). مجموعـه مـوارد فوق نشـان دهندهٔ ناکافـی بـودن انـگاره «نـص» و عـدول از آن در تبییـن دقیـق از وقـف و افتـراق واقفـه بـوده و توجـه بـه لایه‌هـای مختلـف انـگاره‌ای امامیـه را ضـروری می‌نمایـد.

۴-۴. جریان‌شناسی واقفه

در گفتمـان مربـوط بـه مقاطـع درگذشـت ائمـه علیهم‌السلام بـه طـور عـام و بـر امـام کاظـم علیه‌السلام بـه طـور خـاص، دسـته‌بندی‌هایی درون جامعـه شـیعی و میـان جریـان هـای مدعـی شـیعه وجـود داشـت. برخـی از وقف‌کننـدگان بـا انگاره‌هـای غالیانـه، بـر «توقـف بـر ائمـه علیهم‌السلام» و «نفـی درگذشـت» آنـان تأکیـد می‌کردند و امـام منصـوص را انـکار یـا بـرای امـام ماضـی سلسـله‌هایی معرفـی می‌کردنـد. محمـد بـن بشـیر، در دوران حیـات امـام کاظـم علیه‌السلام، بـه دلیـل ادعاهـای غالیانـه، بارهـا از سـوی امـام علیه‌السلام مـورد نفریـن قـرار گرفت(طوسـی، ۱۴۲۷ق: ۴۰۲) و پـس از درگذشـت حضـرت، بـا توقـف بـر ایشـان، ادعـای جانشـینی کـرد و فرزنـدش سـمیع را به‌عنـوان جانشـین خـود معرفـی نمود(همـان: ۴۰۰). همیـن جریـان نسـبت بـه امـام رضـا علیه‌السلام نیـز موضـع خصمانـه‌ای اتخـاذ کـرده بودند(همـان: ۴۰۱). برخـی از رجـال واقفـه بـه گرایش‌هـا و ارتبـاط بـا غـلات توصیـف شـده‌اند کـه احتمـال تأثیـر انگاره‌هـای غالیانـه بـر رجـال واقفـی را ممکـن می‌سـازد(همان: ۵۱۳، ۴۷۲).

برخـی از توقـف کننـدگان بـه دلیـل شـرایط حیـرت‌زای درگذشـت امـام کاظـم‌علیه‌السلام دنبـال تحقیـق و اسـتمداد الهـی بـرای راهیابـی بـه «امـام حـی» بودنـد کـه گاهـی ایـن فراینـد زمان‌بـر بـود.[1] بسـیاری از افـرادی کـه به‌عنـوان «واقفـه» شـناخته می‌شـدند، بـه قطعیـت درگذشـت امـام کاظـم‌علیه‌السلام و امامـت امـام رضـاعلیه‌السلام رسـیدند(حبیب الناصـری، ۱٤۰۹ق: ۳٤۹-۳٤۸). در کتـب رجالـی بـه ایـن دسـته‌بندی‌ها بـا عنـوان واقفـه اشـاره شـده اسـت.

گروهـی دیگـر از امامیـه بـا تأکیـد بـر انـگاره «زنـده بـودن امـام کاظـم‌علیه‌السلام» و «غیبـت» ایشـان بـا تکیـه بـر برخـی مبانـی روایـی امامیـه[2] و تأویـل روایـات، در برابـر امامـت امـام رضـاعلیه‌السلام مقاومـت کردند. رجالـی مانند «علـی بـن ابـی حمـزه»، «ابـن مـکاری»، «ابـن کـرام خثعمـی»، «حسـن بـن محمـد بـن سـماعة»، «زیـاد بـن مـروان قنـدی»، «حسـین بـن قیامـا»، «علـی بـن حسـن طاطـری» و «حسـین بـن مهـران»، به‌عنـوان سردسـتهٔ ایـن جریـان شـناخته می‌شـوند و خصومت‌هـا و خرده‌گیری‌هـای آن‌هـا بـر امـام رضـاعلیه‌السلام ذکـر شـده اسـت. در منابـع رجالـی، اتصـاف بـه وقـف موجـب جـرح شـخصیت‌ها می‌شـود و در برخـی مـوارد، بررسـی زمـان صـدور احادیـث، قبـل یـا بعـد از دوران اسـتقامت، به‌عنـوان ملاک سـنجش قـرار می‌گیـرد.

دسـتهٔ دیگـری از امامیـه در واکنـش بـه درگذشـت امـام کاظـم‌علیه‌السلام تـا پایـان عمـر در تردیـد و شـک باقی ماندنـد و در دوگانـه واقفـه - قاطعـه قـرار نگرفتنـد(مفیـد، ۱٤۱٦ق، ج۲: ۲۲۳). روایات معدودی از بازگشـت برخـی امامیـه از امامـت امـام رضـاعلیه‌السلام و گرایـش بـه انـگاره وقـف در جریـان خـروج ابـی السـرایا(۱۹۹ق) و همراهـی احمـد فرزنـد امـام موسـی‌علیه‌السلام بـا او(طوسـی، ۱٤۲۷ق: ۳۹٤-۳۹٥) حکایـت دارد کـه نشـان‌دهندهٔ عـدم شـکل‌گیری انگاره‌هـای امامـت در برخـی از طیف‌هـای جامعـهٔ امامیه(طیـف متوسـطین یـا ضعفـای امامیـه) اسـت.

٤-٥. نقد انگارهٔ «خیانت وکلا»

منابـع متقـدم امامیـه، شـکل‌گیری واقفـه را در چهارچـوب انـگاره «خیانـت وکلا» تحلیـل کرده‌اند(ابـن بابویـه، ۱٤۰٤ق: ۷٥؛ طوسـی، ۱۳۹۷: ۱٥۲)، کـه ایـن دیـدگاه در منابـع متاخـر نیـز بازتـاب یافتـه است(شـانه‌چی، ۱۳۸٤: ٥۳؛ دل‌افـکار و همـکاران، ۱۳۹۷: ۲۸۰؛ صفری‌فروشـانی، ۱۳۹۱: ۸۲؛ مظفـری، ۱۳۸۹: ۱۷٤). چالش‌هـای پیرامـون ایـن موضـوع موجـب طـرح بحـث «عدالـة الوکیـل» در منابـع رجالـی شـده اسـت(حبیب‌الناصری: ۱۸۸).

---

۱. ابـن الوشـا از رجـال برجسـته امامـی (کلینـی، ۱۳۹۱، ج۱: ۳٤۱) پـس از تجربـه وقـف در دورهٔ حضـور امـام رضـاعلیه‌السلام در مـرو(۲۰۰-۲۰۳ ق) بـا تحقیـق بـه امامـت امـام رضـاعلیه‌السلام می‌گراینـد.

۲. عبـارت «إنّـا رُوِّینا(مـا را روایـت رسـیده اسـت).. » در برخـی گزاره‌هـای تقابلـی واقفـه - قطعیـه توسـط برخـی رجـال واقفـه آمـده کـه بـا تکیـه بـر روایـات پـدران امـام رضـاعلیه‌السلام در برابـر امامـت ایشـان مقاومـت می‌کردند(طوسـی، ۱٤۲۷ق: ۳۸۸).

طبرسی در اعلام الوری بیان می‌کند: «همهٔ اصحاب ابی‌الحسن کاظمؑ اجماع بر نص امامت امام رضاؑ دارند، جز تعداد محدودی از واقفه که به دلیل طمع اقتصادی، انکار نص نمودند»(۱٤۱۷ق، ج۲: ٤۳). بهبودی(۱۳۷۱) ضمن نقد سندی و محتوایی اخبار «خیانت وکلا»، علت عمده وقف را شبهات مذهبی می‌داند. ائمهؑ با نظارت بر امامیه، راهبردهایی برای خروج از مشکلات و هویت‌یابی مستقلانه به‌ویژه در مرزبندی با دیگر جریان‌ها، ارائه می‌دادند(طوسی، ۱٤۲۷ق: ۲۷۷، ۲۰۷، ٤۰۷، ۳٤۱). در زمینهٔ مناظره با جریان‌های بیرونی، آداب خاصی آموزش داده می‌شد(همان: ۱٦۷) و تنها اصحابی مجاز به مناظره بودند که توانمندی‌های لازم را داشتند(همان: ۱٦٤).

در گزینش وکلا، رعایت معیارهای شایسته‌سالارانه تأکید شده و گزارش‌ها از برخورد شدید حاکمیت با وکلا بر سختی مسئولیت وکالت دلالت دارد(طوسی، ۱٤۲۷ق: ۵۰۰). به‌رغم توصیف برخی وکلا به جحد در برابر امامت امام رضاؑ(ابن بابویه، ۱٤۲۷ق: ۳۲)، انگارهٔ «خیانت وکلا» در توصیف وقف و افتراق واقفه به‌تنهایی کافی نبوده و ملاحظهٔ انگاره‌های امامیه در جست‌وجو از «امام جانشین» و سیرهٔ ائمهؑ در نظارت بر اصحاب، این انگاره را تضعیف می‌کند.

۵. عوامل تشدید انگاره‌های واقفی

۵-۱. سیرهٔ متمایز امام رضاؑ

شیعیان امامیه که به پیروی از اصل«تقیه» شهرت داشتند، غالباً انتظار رفتاری آشکار و غیرتقیه‌آمیز از ائمهؑ نداشتند. به همین دلیل، برخی از آنان اظهار صریح امام رضاؑ دربارهٔ وفات امام کاظمؑ را حمل بر تقیه می‌کردند(ابن بابویه، ۱٤۲۷ق، ج ۲: ۲۳۱). این اظهار آشکارِ امامت، ضمن ایجاد نگرانی دربارهٔ امنیت امام رضاؑ در میان برخی از خواص امامیه(کلینی، ۱۳۹۱،ج۱: ٤۷٦)، 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 ابی حمزه): به‌راستی چیزی را اظهار نمودی که احدی از پدرانت آن را اظهار ننموده ...»(طوسی، ۱٤۲۷ق: ۳۸۸)؛ « ...(ابوسعید المکاری): در خانه خود را باز کردی و در مقابل مردم نشستی و برای آنان فتوا می‌دهی، ولی پدرت این کار را نکرد!»(همان)

امام رضاؑ در پاسخ، دلیل این رویکرد را حفظ انسجام امامیه و جلوگیری از سیطرهٔ دشمنان

بـر امـور معرفـی کرد(طوسـی، ١٤٢٧: ٣٨٧) و بـا اسـتناد بـه علـم غیبـی، اطمینـان داد کـه از سـوی هـارون خطـری متوجـه ایشـان نخواهـد شـد(مفید، ١٤١٦ق، ج٢: ٢٥٥). ایـن دوره تـا پیـش از مـرگ هـارون(١٩٣ق) آزمونـی مهـم بـرای جامعـه امامیـه محسـوب می‌شـد و سـبب پافشـاری واقفـه تأویل‌گـرا بـر انگاره‌هـای خـود شـد.

سـیرۀ امـام رضـا﵇ کـه در ظاهـر بـا تقیـۀ ائمـه پیشـین به‌ویـژه امـام کاظـم﵇ متفـاوت بـه نظـر می‌رسـید، انـگارۀ «تشـکیل حکومـت» توسـط امـام کاظـم﵇ را کـه متأخـران آن را مطـرح کرده‌انـد، تضعیـف می‌کند(مدرسـی طباطبایـی، ١٣٨٥: ١٩).

٥-٢. غسل امام کاظم﵇

حضـور نداشـتن فرزنـدان امـام کاظـم﵇ در محـل وفـات ایشـان، چالشـی در میـان امامیـه پیرامـون مسـئلۀ غسـل امـام ایجـاد کـرد. بـر اسـاس سـیرۀ متـداول و برخـی روایـات[1] ایـن تصـور در میـان امامیـه رواج داشـت کـه غسـل هـر امـام بایـد توسـط امـام بعـدی انجـام شـود و ایـن امـر گاه به‌عنـوان نشـانه‌ای از امامـت تلقـی می‌گردید(کلینـی، ١٣٩١، ج٢: ٣٧٢). تأکیـد بـر ایـن ویژگـی بـه یکـی از ارکان هویتـی واقفیـه در برابـر سـایر امامیـه بـدل شـد: «... (إنَّهُـم) یحاجُّونـا یَقولـونِ: إنَّ الإمـامَ لا یَغسُـلُه إلّا الإمامُ»(همـان).

ایـن موضـوع بـه بحث‌هـای گسـترده‌ای در حوزه‌هـای علـم رجـال و کلام منجـر شـد. حبیـب الناصـری(١٤٠٩ق: ٩٧) روایـت «الإمـامَ لا یَغسُـلُه إلّا إلامـام» را از جعلیـات واقفیـه دانسـته اسـت. سـیدمرتضی نیـز ضمـن نفـی غسـل امـام کاظـم﵇ توسـط امـام رضـا﵇ اظهـار می‌کنـد کـه اگـر ایـن امـر رخ داده بـود، بایـد توسـط دیگـران مشـاهده می‌شـد(همان: ٩٩). در مقابـل، روایـات وارد شـده از امـام رضـا﵇ بـه امـکان غسـل امـام توسـط خـود ایشـان یـا ملائکـه اشـاره دارد(کلینـی، ١٣٩١، ج٢: ٣٧٢).

واقفیـه بـا تکیـه بـر ایـن انـگاره و تأکیـد بـر حضـور نداشـتن امـام رضـا﵇ در بغـداد از این موضـوع برای تثبیـت مواضـع خـود و ایجاد شـک در امامـت امام رضـا﵇ بهـره بردند(ابـن بابویـه، ١٤٢٧ق، ج١: ٩٧). ایـن تلاش‌هـای تأویلـی در راسـتای گسسـت از امامیـه و مشروعیت‌بخشـی بـه ادعاهـای واقفیـه قابـل ارزیابی اسـت.

---

١. «..(محمدبـن حسـن الشـمون) از امـام کاظـم﵇: هـر کـس بگویـد، مـن را غسـل کـرده و... او را تکذیـب و بگـو زنـده است»(نجاشـی، ١٤٣١ ق: ٣٢٠).

۵-۳: فقدان فرزند پسر برای امام رضا علیه‌السلام

وجـود فرزنـد پسـر بـرای امامـان، در میـان امامیـه یـک انـگاره پذیرفته‌شـده و متـداول بود(طوسـی، ۱۴۲۷ق: ۳۸۵) و وضعیـت امـام رضـا علیه‌السلام در آغـاز امامـت ایشـان در تقابـل بـا ایـن انـگاره تلقـی می‌شـد. آغـاز امامـت امـام رضـا علیه‌السلام در ۳۵ سـالگی(۱۸۳ق) بـدون داشـتن فرزنـد پسـر، عـلاوه بـر ایجـاد تردیدهایـی در میـان برخـی از بـزرگان امامیـه،[1] بهانـه‌ای بـرای واقفیـه تأویل‌گـرا فراهـم سـاخت تـا بـا تأکیـد بـر انـگاره «عقیـم بـودن» امـام رضـا علیه‌السلام، بـه تضعیـف امامـت ایشـان و تثبیـت انگاره‌هـای خـود بپردازند(کلینـی،۱۳۹۱، ج۲: ۱۹۶).

حسـین بـن قیامـا، یکـی از واقفیـه در ایـن زمینـه چنیـن می‌گویـد: «از امـام صـادق علیه‌السلام روایـت کرده‌اند کـه (امـام نبایـد عقیـم باشـد) و شـما سـن زیـادی داریـد؛ امـا فرزنـد پسـر ندارید»(ابـن بابویـه، ۱۴۲۷ق، ج۲: ۲۲۶). امـام رضـا علیه‌السلام بـا وعـدهٔ ولادت فرزنـد پسـر بـه این چالـش پاسـخ دادند(کلینـی، ۱۳۹۱، ج۲: ۳۰۶). ایـن وعـده و تحقـق آن، در بـازهٔ زمانـی ۱۲ سـاله(۱۸۳-۱۹۵ ق)، آزمونـی مهـم بـرای امامیـه بـه شـمار می‌رفـت.

۶. نتیجه‌گیری

۱. کاربسـت رویکـرد تاریخ‌انـگاره‌ای: اسـتفاده از رویکـرد تاریخ‌انـگاره‌ای بـا مفاهیـم منقّـح، می‌توانـد بـه تحلیـل دقیق‌تـر واقعیت‌هـای افتراقـی و جریان‌هـای فرقـه‌ای در تاریـخ امامیـه کمـک کنـد.

۲. انگاره‌هـای آزمونـی در عصـر امـام رضـا(ع): برخـی اختلافـات در جامعـه امامیـه، از جملـه توقـف در امامـت امـام کاظـم(ع)، ماهیتـی آزمونـی داشـت و نبایـد لزومـاً به‌عنـوان افتـراق فرقه‌ای تفسـیر شـود.

۳. ابهـام در سرنوشـت امـام کاظـم علیه‌السلام و سـیرهٔ امـام رضـا علیه‌السلام: تنش‌هـای چندوجهـی انـگاره‌ای ناشـی از ابهـام در حبـس و درگذشـت امـام کاظـم علیه‌السلام و همچنیـن سـیرهٔ متفاوت امـام رضا علیه‌السلام از جملـه عواملی بـود کـه موجـب شـکل‌گیری واقفـه شـد؛ امـا تلاش‌هـای امـام رضـا علیه‌السلام به‌تدریـج موجـب کاهـش ایـن اختلافـات گردید.

٤. مقاومـت انگاره‌محـور در برابـر امامـت امـام رضـا علیه‌السلام: گروهـی انـدک از امامیـه بـا تکیه بـر انگاره‌های پیشـین و تثبیت‌شـده در سـنت امامیـه، امامـت امـام رضـا علیه‌السلام را نپذیرفتنـد و در نتیجـه، جریـان واقفـه را پایه‌گـذاری کردنـد.

---

۱. «ابی نصر بزنطی: آیا کسی می‌تواند جرئت کند و بگوید پسرم! در حالی که هنوز متولد نشده است؟»(کلینی، ۱۳۹۱ ، ج۲ :۳۰۶).

۵. اشـتراکات و تفاوت‌هـای انـگاره‌ای واقفـه: واقفـه در بسـیاری از انگاره‌هـا بـا دیگـر امامیـه اشـتراک داشـتند؛ امـا در انگاره‌هـای «غیبـت» و «قائمیـت» بـه تحلیـل دقیق‌تـری بـرای درک تفاوت‌هـا و شـباهت‌ها وجـود نیـاز دارد.

٦. تحـول انـگاره دوازده امامـی: انـگاره دوازده امامـی تـا زمـان امـام رضـاؑ به‌طـور گسـترده پذیرفتـه نشـده بـود. برخـی پژوهشـگران ایـن انگاره‌هـا را پسـینی دانسـته‌اند. علاوه بـر ایـن، انگاره‌هـای «خیانت وکلا» و «تشـکیل حکومـت» توسـط امـام کاظـمؑ نیازمنـد بازنگـری و تحلیل مجدد اسـت.

منابع و مآخذ

ابن بابویه، علی بن الحسین. (۱٤۰٤ق). ***الامامة والتبصرة***. قم: مدرسة الامام المهدی.

ابن بابویه، محمدبن علی. (۱۳۸٤). ***التوحید***. تهران: ارمغان طوبی.

ـــــــــــــــــ. (۱۳۷۲). ***عیون اخبار الرضا***. مترجم: علی اکبر غفاری. تهران: نشر صدوق.

ـــــــــــــــــ. (۱۳۹۵ق). ***کمال الدین وتمام النعمة***. تهران: اسلامیة.

الهی زاده، محمدحسن. (۱۳۸۵). ***جنبش حسنیان***. قم: شیعه‌شناسی.

برقی، ابوجعفر. (۱٤۳۰ق). ***رجال البرقی***. قم: موسسه امام صادق علیه‌السلام.

بهبودی ، محمدباقر. (۱۳۷۰). «علم رجال و مساله توثیق» . ***کیهان فرهنگی***. سال هشتم. شماره ۸۰. صص ۲۸-۳۰.

ـــــــــــــــــ. (۱۳۷۱). «تحقیقی درباره مذهب وقف و بررسی تاریخ واقفیه». ***مدرس علوم انسانی***. سال اول. شماره ۵ و٦ و۷ .پاییز و زمستان ۱۳۷۰ و بهار ۱۳۷۱. صص ٤۹-٦٦.

بیوکارا، م. علی. (۱۳۸۲). «دو دستگی در شیعیان امام کاظم علیه‌السلام و پیدایش فرقه واقفه». ترجمه وحید صفری. ***علوم حدیث***. سال هشتم. شماره ۳۰. صص١٦٤-۱۹۵.

پاکتچی، احمد. (۱۳۸۸). ***تاریخ تفسیر***. تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.

ـــــــــــــــــ. (۱۳۸۸). ***تاریخ حدیث***. تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.

ـــــــــــــــــ. (۱۳۸۹). ***روش تحقیق با تکیه بر حوزه علوم قرآن و حدیث***. تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.

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. (۱۳۹٦). «بررسی مباحثات واقفیه با امامیه در روایات: مطالعه موردی عبدالکریم بن عمرو خثعمی». ***پژوهش نامه امامیه***. سال سوم. شماره پنجم. صص ۵-۲٦.

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. (۱٤۰۹ق). ***الواقفیة، دراسة تحلیلیة***. مشهد: المؤتمر العالمی للامام الرضا علیه‌السلام. حسین، جاسم. (۱۳۸۵). ***تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم*** عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف. ترجمه محمدتقی آیت اللهی. تهران: امیرکبیر.

حسین‌زاده شانه‌چی، حسن. (۱۳۸٤). «واقفیه». ***تاریخ اسلام***. سال ششم. شماره ۲۳. صص ٤۹-۷۸.

خانی، حامد. (۱۳۹٦). ***قرآن‌پژوهی و تاریخ انگاره‌ها***. (مجموعه مقالات). تهران: انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی.

رجبی دوانی، محمدحسین. (۱۳۹۷). ***کوفه و نقش آن در قرون نخستین اسلامی***. تهران: دانشگاه

جامع امام حسین(ع).
زارع مهرجردی، محمد داود؛ مفید ، عباس.(۱٤۰٤).« واکاوی اصالت احادیث ائمه اثنی عشر(ع) در گزارش های واقفی». ***حدیث اهل بیت(ع)***. سال اول. شماره دوم. صص ۹۱-۱۲۲.
سبحانی تبریزی، جعفر. (۱٤۲۷ق). ***بحوث فی الملل و النحل***. قم: موسسة الامام الصادق(ع).
سبحانی، محمدتقی. (۱۳۸۷). «از تاریخ تا اندیشه». ***خردنامه همشهری***. شماره ۲۸.
شهرستانی، محمد. (بی‌تا). ***الملل و النحل***. قاهره: مکتبة الانجلو المصریة.
صابری، حسین. (۱۳۸۳). ***تاریخ فرق اسلامی***. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی(سمت).
صابری، هادی. (۱۳۹۹). «نگرشی نو به واقفه اصحاب امام کاظم(ع) در رجال طوسی». ***پژوهش های رجالی***. سال سوم. شماره ۳. صص ۷۷-۱۰٤.
صدیقی، غلامحسین. (۱۳۷۲). ***جنبش‌های دینی ایرانیان***. تهران: انتشارات پاژنگ.
صفری فروشانی، نعمت الله، بختیاری، زهرا. (۱۳۹۱). «امام رضا و فرقه واقفیه». ***پژوهش‌های تاریخی***. سال چهارم. شماره دوم. صص ۷۹-۹۸.
طبرسی، فضل بن حسن. (۱٤۱۷ق). ***إعلام الوری بأعلام الهدی***. قم: موسسة آل البیت(ع) لإحیاء التراث.
طقوش، محمدسهیل. (۱۳۹۲). ***دولت امویان***. مترجم: حجت الله جودکی. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
طوسی، محمدبن حسن. (۱٤۲۷ق). ***اختیار معرفة الرجال***. قم: موسسة النشر الاسلامی.
ـــــــــــــــ. (۱۳۹۷). ***کتاب غیبت***. ترجمه و تحقیق: مجتبی عزیزی. قم: کتاب جمکران.
عبدالحمید، عرفان. (۱۹٦۷م). ***دراسات فی الفرق و العقائد الاسلامیة***. بغداد: مطبعة الارشاد.
عسگری، سید مرتضی. (۱٤۱۲ق). ***معالم المدرستین***. تهران: البعثة.
فرامرز قراملکی، احد؛ ناسخیان، علی اکبر. (۱۳۹۸). ***قدرت انگاره***. قم: نشر مجنون.
فیرحی، داود. (۱۳۹٥). ***تاریخ تحول دولت در اسلام***. قم: دانشگاه مفید.
القاضی، وداد. (۱۳۹٥). ***کیسانیه؛ تاریخ، ادبیات***. مترجم: احسان موسوی خلخالی. تهران: کتاب رایزن.
الکاتب، احمد. (۱۹۹۸م). ***تطور الفکر السیاسی الشیعی من الشوری الی ولایة الفقیه***. بیروت: دارالحدید.
کلینی، محمد. (۱۳۹۱). ***اصول کافی***. ترجمه: محمدرضا انصاری محلاتی. قم: انتشارات هجرت.
ـــــــــــــــ. (۱٤۰۷ق). ***الکافی***. تصحیح و تعلیق: علي أکبر غفاري. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
گرامی، هادی. (۱۳۹٦). تاریخ نگاری انگاره‌ای و اندیشه‌ای. تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
ـــــــــــــــ. (۱۳۹٦). ***نخستین اندیشه های حدیثی شیعه***. تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
ـــــــــــــــ. (۱۳۹۷). ***رویکردهای نوین در حدیث‌پژوهی***. تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
گرامی، هادی؛ طاوسی مسرور، سعید. (۱٤۰۱). ***مطالعات تاریخی در فرهنگ و جامعه اسلامی***. تهران: دانشگاه بین المللی اهل بیت(ع).

گلدزیهر، ایگناس. (۱۳۵۷). ***درس‌هایی درباره اسلام***. ترجمه: علی نقی موسوی. تهران: انتشارات کمانگیر.

لالانی، ارزینا. (۱۳۸۱). ***نخستین اندیشه‌های شیعی: تعالیم امام محمدباقر*** علیه‌السلام. مترجم: فریدون بدره‌ای. تهران: فروزان روز.

مادلونگ، ولیفرد. (۱۳۸۱). ***فرقه های اسلامی***. ترجمه: ابوالقاسم سری. تهران: انتشارات اساطیر.

مدرسی طباطبایی. (۱۳۷٤). ***مکتب در فرایند تکامل***. ترجمه هاشم ایزدپناه. ایالات متحده آمریکا- نیوجرسی: موسسه انتشاراتی داروین .

محمدجعفری، سید حسین. (۱۳۸٦). ***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 موضع گیری امام رضا علیه‌السلام». ***انتظار موعود***. سال دهم. شماره ۳۳. صص۱٦۱-۱۸٦.

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. (۱٤۱٦). ***الارشاد فی معرفة الحجج علی العباد***. بیروت: آل البیت علیهم‌السلام لأحیاء التراث.

ملبوبی، 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 انگاره های واقفی در روایات غیبت». ***مشرق موعود***. سال سیزدهم. شماره ۵۰. صص ۹۹-۱۱۷.

نجاشی، احمدبن علی. (۱٤۳۱ق). ***رجال النجاشی***. بیروت: شرکة 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-Tabṣirah, Madrasat al-Imam al-Mahdi, Qom, 1984. [in Arabic].

Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali. Al-Tawḥid, Armaghan-e-Tooba, Tehran, 2005. [in Persian].

Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali. Uyūn Akhbār al-Riḍā, Translated by Ali Akbar Ghafari, Sadough 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 Shanehchi, 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. I’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, Astan 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, Astan 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 Arasteh, Amir; Soltani, Mostafa. 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. Firaq 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].

Farhange Razavi

Online ISSN: 2345-2560

https://www.farhangerazavi.ir

A Textual Analysis of the Lexical and Cohesive Structure of Imam Riḍā's A.S. 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

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
December 27, 2024

In Revised Form:
March 12, 2025

Accepted:
March 25, 2025

Published Online:
August 03, 2026

Abstract

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.

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 A.S. 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

CC BY

Publisheder: Unversity of Tehran Press

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.

فرهنگ رضوی
شاپای الکترونیکی:۲۵۶۰-۲۳۴۵
https://www.farhangerazavi.ir

واکاوی انسجام و پیوستگی واژگانی و پیوندی متن خطبهٔ توحیدیهٔ امام رضا علیه‌السلام با تاکید بر نظریهٔ انسجام متن هالیدی و رقیه حسن

فاطمه ملایم[۱]

۱. دانشیارگروه عربی، پردیس خواهران، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام تهران، ایران: f.molaym@isu.ac.ir

اطلاعات مقاله

تاریخ دریافت:
۱۴۰۳/۱۰/۰۷

تاریخ بازنگری:
۱۴۰۳/۱۲/۲۲

تاریخ پذیرش:
۱۴۰۴/۰۱/۰۵

تاریخ انتشار:
۱۴۰۵/۰۵/۱۲

چکیده

انسجام، مفهومی بنیادین در زبان‌شناسی است که به بررسی عوامل پیوستگی و ارتباط میان اجزای جمله، روابط بین‌جمله‌ای و ساختار کلی متن می‌پردازد. این اصطلاح که توسط زبان‌شناسان نقش‌گرا در حوزهٔ تحلیل گفتمان مطرح شده است، نقش مؤلفه‌های انسجام‌بخش را در شکل‌گیری و سازمان‌دهی متن به صورت عمیق و همه‌جانبه مطالعه می‌کند. خطبهٔ توحیدیهٔ امام رضا علیه‌السلام، متنی دینی با محتوای عمیق توحیدی و غنای ادبی است که امام علیه‌السلام با بهره‌گیری هنرمندانه و هوشمندانه از عناصر انسجام‌بخش، ساختاری منسجم و نظام‌مند به آن بخشیده‌اند. این پژوهش بر پایهٔ نظریهٔ 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 مؤلفه‌های انسجام‌بخش پیوندی، واژگانی و بلاغی، روابط بین گفتمانی و نقش این عناصر را در ساختار خطبه و انتقال مفاهیم فلسفی به طور جامع و نظام‌مند بررسی کرده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد در میان عناصر پیوندی، حرف ربط افزایشی «واو» بیشترین کاربرد و فراوانی را در متن داشته و در سطح واژگانی، امام علیه‌السلام از عناصر متعدد و متنوع انسجام واژگانی مانند تضاد، مقابله و مراعات‌النظیر به شکلی هنرمندانه بهره برده‌اند. این عناصر واژگانی که بر اساس روابط همنشینی در زنجیرهٔ گفتار شکل گرفته‌اند، نقش برجسته‌تر و تأثیرگذارتری در ایجاد انسجام متن داشته‌اند. نتایج این پژوهش به‌روشنی آشکار می‌سازد که با استفاده از نظریهٔ انسجام هالیدی و حسن می‌توان ضمن شناسایی عناصر انسجام‌بخش در متون دینی، چگونگی تأثیر این عناصر را در شکل‌گیری متن و انتقال شفاف و بدون ابهام مفاهیم عمیق فلسفی و دینی به شیوه‌ای علمی و روشمند تبیین کرد.

کلیدواژه‌ها:
امام رضا علیه‌السلام، خطبهٔ توحیدیه، نظریهٔ هالیدی و رقیه حسن، انسجام، واژگانی، پیوندی.

استناد: ملایم، فاطمه: (۱۴۰۵). واکاوی انسجام و پیوستگی واژگانی و پیوندی متن خطبهٔ توحیدیهٔ امام رضا علیه‌السلام با تاکید بر نظریهٔ انسجام متن هالیدی و رقیه حسن. فصلنامهٔ علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۴، شمارهٔ ۲، تابستان ۱۴۰۵، شمارهٔ پیاپی ۵۴ – (۱۲۵–۱۵۵).
DOI:10.22034/farzv.2025.496166.2061

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

CC BY

۱. مقدمه

خطبهٔ توحیدیهٔ امام رضا(ع) حاوی اندیشهٔ بنیادین توحید ناب است که با دلایل مستحکم بر پایهٔ تعقل تنظیم شده است. امام رضا(ع) پاره‌گفتارهای این خطبه را به‌گونه‌ای 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؛ به‌گونه‌ای که هرعبارتی استدلالی مستحکم برای عبارت قبل می‌شود. امام(ع) پاره‌گفتارهای این خطبه را با عناصر انسجام‌بخش دستوری، پیوندی و واژگانی به‌گونه‌ای به هم پیوند می‌دهد که درحالی‌که عبارت‌ها هدف‌محورند و می‌توان به‌تنهایی در جایگاه عبارت مستقل و تمثیل استفاده کرد، با قرار گرفتن در کنار هم، خطبه را به یک قالب واحد منسجم و غیرقابل‌تفکیک تبدیل می‌کند و معانی فلسفی عمیق را بدون ابهام، به خواننده انتقال می‌دهد. به‌رغم این قابلیت، این خطبه با رویکردهای نوین زبان‌شناختی، مانند انسجام متنی و کارکرد آن بررسی نشده است.

اصطلاح انسجام را اولین بار هالیدی[1] 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 پیوستهٔ معنی‌دارِ بزرگ‌تر از جمله و شناخت پیوندهای درونی متن و ارتباط داخلی بین بخش‌های گوناگون و اجزای آن می‌پردازد» (امیری خراسانی و علی‌نژاد، ۱۳۹٤: ۷). عناصر انسجام از نظر این دو زبان‌شناس، شامل عناصر انسجام دستوری، پیوندی و واژگانی است. پیش‌از آن‌ها، عبدالقاهر جرجانی در قرن پنجم در نظریهٔ 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. نظریهٔ انسجام متن هالیدی، به‌دلیل قاعده‌مند بودن و برخورداری از قابلیت سنجش‌های کمّی، در همهٔ 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 کاربست فراوانی داشته است و تجربه‌های موفقیت‌آمیزی از استفاده از این الگو در قرآن کریم در دسترس است»(زانوس و نبی‌پور، ۱۳۹٦: ۸۳).

این پژوهش، مؤلفه‌های انسجام‌بخش پیوندی و واژگانیِ فرازهای این خطبه را مبتنی بر نظریهٔ هالیدی و حسن و عوامل انسجام بلاغی و کارکرد آن‌ها را مبتنی بر بلاغت عربی سنتی، به‌صورت

1. M.A.K. Halliday

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

۱. کارکرد عناصرانسجام‌بخش 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 خطبهٔ توحیدیهٔ امام رضا ﵇ 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. پیشینهٔ پژوهش

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

کتاب «نشانه‌شناسی کاربردی»، اثر فرزان سجودی که سال ۱۳۸۷ در نشر علم به چاپ رسید. فصل سوم این کتاب به معرفی و مقایسهٔ زبان‌شناسیِ متن‌گرا و ساخت‌گرا پرداخته و نظریهٔ هالیدی و حسن را در انسجام متنی، شرح و توضیح داده است.

پورنامداریان و ایشانی(۱۳۹۸) مقالهٔ «تحلیل انسجام و پیوستگی در غزلی از حافظ با رویکرد زبان‌شناسی نقش‌گرا» را به چاپ رساندند. آن‌ها با تحلیل این غزل، بر اساس نظریهٔ 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 درجهٔ انسجام و پیوستگی هر یک از غزلیات حافظ یا دیگر متون ادبی را از نظر کمّی مشخص کرد.

مقالهٔ «مراعات‌النظیر در سورهٔ 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.

مقالهٔ دیگر با عنوانِ «عناصر برجستهٔ انسجام در بائیه متنبّی بر اساس نظریهٔ هالیدی» از سیدرضا میراحمدی و مریم آقاجانی (۱۳۹۶) است. در این بررسی، به این نتیجه می‌رسند که

متنبی به‌منظورِ 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.

مقالهٔ «انسجام متنی ابزاری زبان‌شناسی برای شناخت سبک‌های ادبیات فارسی» که علیرضا احمدی و اصلان 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.

مقالهٔ «عوامل انسجام متنی در سورهٔ 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.

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

مقالهٔ «تحلیل گفتمان خطبه توحیدیه امام رضا ﷺ» از فاطمه ملایم و حسن بشیر(۱۴۰۲)، نویسندگان در این مقاله به این نتیجه رسیده اند که دال های اساسی، فراگفتمانی و نقشه معنایی به دست آمده از تحلیل این خطبه نشان دهنده عمق معنایی آن درباره شناخت خداوند متعال است.

مقالهٔ «واکاوی عوامل انسجام در خطبه شقشقیه امام علی ﷺ 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 مادهٔ «سجم»، به معنایِ روان و سرازیر شدن آب و اشک است. در

اصطـلاح بلاغـت، روانـی و نظـم در سـخن را گویند(ابن‌منظـور، ۱۳٦۳: ریشـهٔ سـجم). در اصطـلاح معاصـر، انسـجام به‌معنـایِ هماهنگـی، همبسـتگی، همخوانـی، سـازگاری و یکپارچگـی و تناسـب به‌کار مـی‌رود (آذرنـوش، ۱۳۸۱: ۲۷۸).

در زبان‌شناسـی، انسـجام[1] بـه روابـط معنایـی موجـود در متـن و چگونگـی ترکیـب جمله‌هـا به‌وسـیلهٔ اتصـالات درون‌متنـی می‌پردازد(نظـری و همـکاران، ۱۳۹۰: ۸۷). ایـن اصطـلاح در زبـان فارسـی بـه پیوسـتگی و پیونـد و اتصـال بیـن اجـزای جملـه ترجمـه شـده اسـت.

انسـجام متـن، ریشـه در پژوهش‌هـای عربـی قدیـم دارد؛ از دیربـاز محققانـی چـون جاحـظ و عبدالقاهـر جرجانـی در نظریـهٔ نظـم در «دلائل‌الإعجـاز» و ابـن منقـذ در «البدیـع فـی نقـد الشـعر» و ابـن أبـی الإصبـع در «بدیـع القـرآن» بـه ایـن موضـوع پرداخته‌انـد. جرجانـی در این‌خصـوص، بـا ذکـر شـاهدمثالی از قـرآن کریـم (واشـتَعَلَ الـرَّأسُ شَـیباً) می‌گویـد: مزیـت و فضیلـت فنـی آیـه نـه از ناحیـهٔ اسـتعاره کـه از ناحیـهٔ نـوع چینـش کلمـات و اسـناد فعـل بـه «الـرأس» اسـت کـه سـبب، فعـل اسـت نـه فاعـل آن؛ همچنیـن قـرار دادن فاعـل بـا عنـوانِ تمییـز اسـت(الجرجانی، ۲۰۰۱: ۸۲).

در مطالعـات غربـی بیـن مکاتـب مختلـف زبان‌شناسـی، مکتـب «زبان‌شناسـی نقش‌گـرا»، بیشـترین بررسـی را در حـوزهٔ متـن و انسـجام متـن داشـته است(ساسـانی، ۱۳۸٤: ۱۲٤). ایـن اصطـلاح را اولیـن بـار، مایـکل هالیـدی و رقیـه حسـن در کتـاب «انسـجام در انگلیسـی»[2] بـه کار بردند(نقیـب و همـکاران، ۱۳۹۷: ۱۲۱-۱٤۳). از نظـر آن‌هـا، انسـجام روابـط مشـخصی اسـت کـه بیـن جمله‌هـای یـک متـن برقـرار اسـت و بـه پیونـد درونـی عبارت‌هـا و روابـط معنایـی موجـود در متـن اشـاره می‌کند(نظـری و همـکاران، ۱۳۹۰: ۸٤). روابـط بیـن آن‌هـا مانند ریسـمانی، کلمـات و عناصـر متفـاوت و دور از هم را جمع و بـه هـم متصـل می‌کنـد؛ ایـن روابـط را کـه آفرینـندهٔ متـن هسـتند، انسـجام متنـی گویند(لطفی‌پـور سـاعدی، ۱۳۷۱: ۱۲۲).

انسـجام متنـی متـن را از مجموعـه جملاتـی کـه بـه طـور تصادفـی کنـار هـم قـرار گرفته‌انـد، متمایـز می‌کنـد. نبـود و کـم بـودن نشـانه‌ها و عوامـل انسـجام بخـش روانـی متـن را از بیـن می‌بـرد. چنان‌کـه کمبـود عناصـر ارجاعـی مناسـب ماننـد ضمایـر یا عـدم اسـتفاده صحیـح از آن‌هـا می‌تواند به گسسـتگی متـن منجر شـود.

1. Cohesion
2. Cohesion in English

عناصر انسجام‌بخش شامل ابزارهای دستوری، واژگانی و معنایی هستند که موجب پیوند جمله‌ها می‌شوند ... (آقاگل‌زاده، 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 به‌کار می‌گیرند(پروینی 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، ۱۳۹٦: 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 زبان‌شناسیِ ساختارگرا «گفته» یا «پاره‌گفته» یا «پاره‌گفتار»[1] 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(مک دانل، ۱۳۸۰: ٥٦).

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[2] می‌شود که پاره‌گفتارها با ساختارشان، عبارت یا عنصری قبل از خود را تداعی کنند. عنصر محذوف، شکافی در سطح نحوی به‌جای

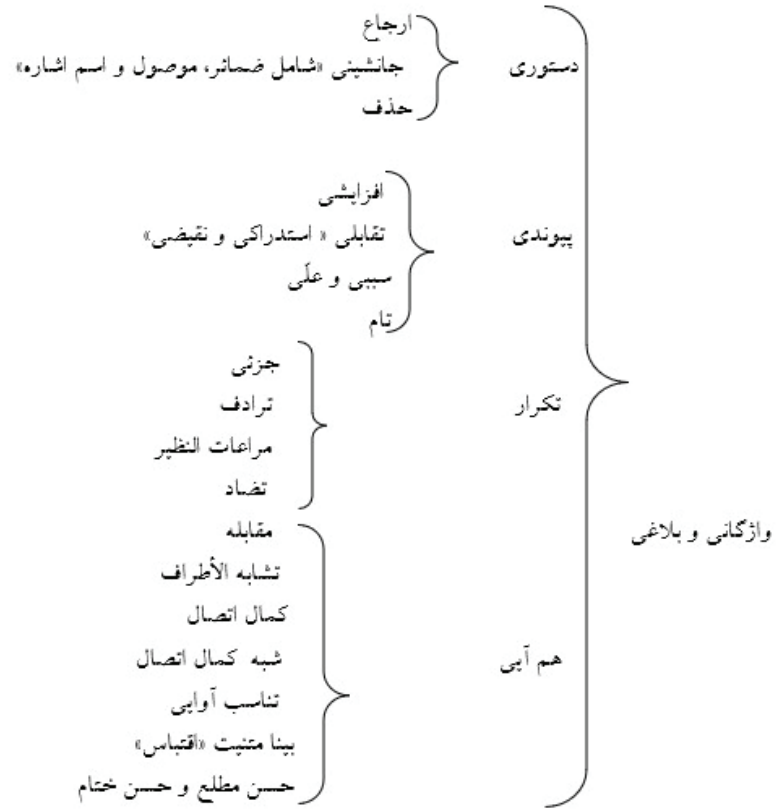
1. Utterance
2. ellipsis

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، ۱۳۹٤: 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، ۱۳۹٤: 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 خصوصِ 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، جملهٔ 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 تاکید 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، ۱۳۹٤: ۱۳۵). با توجه به اینکه بخش دستوری و پیوندی الگوی انسجام هالیدی بر زبان عربی قابل تطبیق است و با توجه به ساختار انسجامی خطبهٔ توحیدیه، عوامل انسجام متناسب با زبان عربی در تصویر ۱ ارائه شده است:



تصویر ۱: عوامل انسجام متناسب با زبان عربی

۲-٤. عناصر انسجام‌بخش پیوندی در زبان عربی

عوامل انسجام پیوندی در زبان عربی نقشی به مراتب مهم‌تر از عناصر واژگانی و دستوری دارند؛ زیرا این ارتباط بر پایهٔ منطق استوار است و خواننده باید رابطهٔ 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 جملهٔ دیگر انتقال می‌دهند(صلح‌جو، ١٣٩٤: ٢٤). انسجام متن بدون این ادوات تا حدودی غیرممکن است. این ابزارها غالباً، به‌تنهایی معنا ندارند؛ امّا 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،

تقابلـی و زمانـی تقسـیم می‌شـوند.

۲-٤-۱. افزایشی

ایـن عناصـر در عربـی، شـامل «واو»، «أو»، «أم» و «کذلـک» اسـت و پاره‌گفتارهایـی را بـه هـم پیونـد می‌زنـد کـه در موقعیـت یکسـانی باشـند و مطلبـی را بـه محتـوای جملـهٔ قبـل اضافـه می‌کنـد. ماننـد آیـات مبارکـهٔ ۲ و۳ سـورهٔ الزلـزال: «وَأَخْرَجَـتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَـا»؛ «وَقَـالَ الْإِنْسَـانُ مَـا لَهَا»(یارمحمـدی، ۱۳۸۳: ۵۹).

۲-٤-۱-۱. زمانی

ربـط زمانـی جملـه هایـی را کـه حـاوی رویدادهـای پـی در پی هسـتند به هـم پیونـد می‌دهـد و در متون روایـی و داسـتانی کاربـرد فراوانـی دارد، ادواتـی ماننـد «فـاء» در ایـن نـوع ربـط اسـتفاده می‌شـود. «ایـن اداوات بـرای پیونـد پاره‌گفتارهایـی بـه کار مـی‌رود کـه توالـی زمانـی، دگرگونـی زمانـی و هم‌زمانـی داشـته باشند(علیجانی، ۱۳۷۲: ۹۰).

ادوات زمانـی گاه بـر غایـت و انتهـای یـک مرحلـهٔ زمانـی و شـروع مرحلـهٔ زمانـی دیگـر نیـز اشـاره دارد کـه دگرگونـی زمانـی نامیـده می‌شـوند. ایـن امـر بـا ادوات «إلـی أن»، «حتـی ابتدائیـة»، به‌معنـایِ «إلـی أن» تحقـق می‌یابـد. ادوات هم‌زمانـی، ماننـد «واو» حالیـه، «حیـن»، «لمّـا» و «إذ»، جملـه‌ای را بـه لحـاظِ هم‌زمانـی بـه جملـهٔ دیگـر ملحـق می‌کننـد.

۲-٤-۱-۲. نقیضی یا استدراکی

ایـن ادوات کـه بـه آن‌هـا ادوات ربـط تباینـی «تقابلـی» نیـز می‌گوینـد بـرای نشـان دادن تقابـل و تضـاد بـه کار مـی‌رود و در مقایسـه‌ها و اسـتدلال‌های منطقـی نقـش مهمـی ایفـا می‌کنـد. ادوات ربـط تباینـی شـامل «لکـن»، «لا»، «بـل»، «مـع ذلـک»، «علـی الرغـم مـن»، «مـن ناحیـة أخـری»، «فـی نفـس الوقت» و... اسـت. زمانـی ایـن رابطـه شـکل می‌گیـرد کـه محتـوای یـک جملـه خـلاف انتظاراتـی باشـد کـه جملـهٔ قبـل ایجـاد کـرده اسـت(نظری، ۱۳۹۲: ۳۷) ماننـد آیـهٔ مبارکـهٔ «وَ قَالُـوا اتَّخَـذَ اللـهُ وَلَـداً سـبحانَهُ بَـل لَـه مـا فـی السـماواتِ وَالأرض کلٌّ لَـه قانتون»(بقـره، ۱۱٦)

۲-٤-۱-۳. علّی و سببی

رابطـه‌ای اسـت کـه در آن گوینـده بـه بیـان علـت و سـبب حـوادث می‌پـردازد. غالبـاً، دو یـا چنـد جملـه و گاه یـک پاراگـراف را بـه پاراگـراف دیگـر پیونـد می‌دهنـد؛ ایـن ادوات، شـامل «فـاء»، «إذ»، «کـی»، «لام

تعلیـل»، «لـذا»، «علـی هـذا»، «لهـذا»، «بهـذا»، «لأنّ»، «نتیجـةً لِ»، «سـببا لِ»، «لکـی»، «حتـی» و ... هسـتند. در آیـهٔ مبارکـهٔ ۷ از سـورهٔ زلـزال (فَمَـنْ یَعْمَـلْ مِثْقَـالَ ذَرَّةٍ خَیْـرًا یَـرَهُ...)، حـرف «فـاء» بـا بیـان نتیجـه، ایـن آیـه را بـه آیـهٔ قبـل پیونـد می‌دهـد؛ یعنـی تمـام رویدادهـا رخ می‌دهـد تـا انسـان‌ها بـه دیـدن نتیجـهٔ اعمـال خـود برسـند. انسـجام بـا حـرف تعلیـل «لام» ماننـد آیـهٔ ٦ همـان سـوره (یَومَئـذٍ یَصـدُرُ النّـاسُ أَشـتاتاً لِیَـروا أَعمالَهُـم).

۲-٤-۲. عناصر انسجام‌بخش واژگانی

ایـن نـوع انسـجام بـا انتخـاب واژه‌هـای مرتبـط بـا هـم و بـا حـوزهٔ وسـیعی، تحقـق می‌یابـد. در ایـن ارتبـاط، واحدهـای واژگانـی زبـان، بـه لحـاظِ معنـا بـا یکدیگـر مرتبـط می‌شـوند. «عناصـر انسـجام واژگانـی عبارتنـد از: تکـرار[1] (بازآیـی) و هم‌آیـی[2] کـه در علـم بدیـع عربـی مطـرح می‌شـود»(مهاجر و نبـوی، ١٣٧٦: ٦٨).

۲-٤-۲-۱. تکرار

تکـرار یـا مسـتقیم اسـت یـا بـه صـورت تـرادف اسـت. تکـرارِ مسـتقیم تـام ماننـد تکـرار لفـظ «تخشـی» در آیـهٔ مبارکـهٔ «وَ تَخشَـی النّـاس وَاللـه أحـقّ أن تخشـاه». ایـن تکـرار در مباحـث بلاغـی بـا عنـوان «رد العجـز علـی الصـدر» نیـز مطـرح می‌شود(هاشـمی، ١٣٧٩: ٣٥٤). تکـرارِ جزئـی بـا اندکـی تغییـر در صیغـه، تحقـق می‌یابـد؛ ماننـد آیـهٔ مبارکـهٔ «سَـوَاءٌ عَلَیْهِـمْ أَسْـتَغْفَرْتَ لَهُـمْ أَمْ لَـمْ تَسْـتَغْفِرْ لَهُـمْ لَـنْ یَغْفِـرَ اللّـهُ لَهُم»(منافقـون، ٦). ایـن نـوع تکـرار بـا اشـتقاق قرابـت دارد. تکـرار بـا تـرادف، ماننـد «وَ یَخشَـونَ ربَّهُـم وَیَخَافُـون سـوءَ الحسـابِ»(رعد، ٢١). در آرایه‌هـای بدیعـی دیگـر ماننـد «مشـاکله»، «جنـاس تـام»، «اشـتقاق» و «تردیـد» نیـز تکـرار وجـود دارد کـه موجـب انسـجام متـن می‌شـود.

۲-٤-۲-۲. هم‌آیی

بـا هم‌آیـی بـه هـم مربـوط بـودن عناصـر واژگانـی معینـی در چهارچـوب موضـوع یـک متـن اسـت کـه منجـر بـه پیدایـش ارتبـاط بیـن جملـه هـای آن متـن می‌شـود. «هم‌آیـی کـه جمـع بیـن دو یـا چنـد امـر اسـت کـه از نظـر معنـی بـا هـم متناسـب هسـتند، نقـش بسـزایی در انسـجام و پیوسـتگی دارد(ولیـی، ١٣٩٥: ٧٥). جرجانـی(٢٠٠١) بـا ذکـر شـاهد قرآنـی «وَ قِیـلَ یـا أَرضُ ابلَعِـی مـاءَک وَ یـا سَـماءُ اقلَعِـی وَ غِیـضَ المـاء وَ قُضِـیَ الأمـرُ وَ اسـتَوَت عَلَـی الجُـودی وَ قِیـلَ بُعـداً للقـوم الظّالمین»(هـود، ٤٤) می‌گویـد: «کلمـه مفیـد نخواهـد بـود، مگـر اینکـه بـا کلمـهٔ دیگـر پیونـد داشـته باشـد؛ گرچـه دامنـهٔ چنیـن آرایـی

1. Reiteration
2. Collocation

تقریباً محدود به جملات کنار هم است و نگاه کلان در آن‌ها دیده نمی‌شود، امّا می‌توان آن را ریشهٔ هم‌آیی به معنایِ 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 واژهٔ «الشجرة» در آیهٔ ۳۵ سورهٔ بقره (... وَ لا تَقرَبا هذه الشجرةَ فَتَکُونا مِن الظَّالِمین) که شامل درخت و بوتهٔ «گندم» است. ب. تضاد، ج. مقابله، تفاوت مقابله با طباق این است که طباق میان اضداد است، امّا مقابله میان اضداد و غیر آن است(حموی، ۱٤۲٦ق، ج۱: ۱۳۷). مانند آیهٔ مبارکهٔ ۵ تا ۱۰ سورهٔ لیل (فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ۵ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ٦ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى ۷ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى ۸ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى ۹ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى ۱۰). قابلیت انسجام این دو پاره‌گفتار به رابطهٔ همنشینی و تقابل نقیضی آن‌ها باز می‌گردد. د. مراعات النظیر، و. تشابه الأطراف

۲-٤-۳. کمال اتصال و شبه‌کمال 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 جملهٔ دوم بدل، عطف بیان یا تأکید جملهٔ اول است(تفتازانی، ۱۳٦۸: ۱۷۲). مانند آیهٔ مبارکهٔ ۱۲۰ از سورهٔ طه: «فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ». در این آیه عبارت «قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ» عطف بیان جملهٔ اول است.

ب. شبه‌کمال اتصال: تفتازانی آن را «الفصل بالاستئناف» نامیده که در آن جملهٔ دوم پاسخ پرسش مقدری است که از جملهٔ اول برآمده است(تفتازانی، ۱۳٦۸: ۱۷۷). مانند آیهٔ مبارکهٔ ۲۵ از سورهٔ ذاریات: «إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ».

۲-٤-٤. تناسب آوایی

نظام‌مندی و هماهنگی صوتی حروف در الفاظ، الفاظ در پاره‌گفتارها 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 مبارکهٔ ۱ تا ٤ سورهٔ نجم: «وَالنَّجمِ إذا هَوَى/ ما ضَلَّ صاحبُکم وَ ما غَوَى/ وَ ما يَنطِقُ عَن الهَوَى/ إن هُوَ إلاّ وَحيٌ يُوحَى...»

۲-٤-۵. حسن مطلع و حسن ختام

در «حسن مطلع» و «حسن ختام»، سخنور سخن خود را با ظرافت تمام، به‌گونه‌ای 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 أبی الاصبع، ۱۳۸٦: ۳۸٤).

۲-٤-٦. اقتباس «بینامتنیت»

اقتباس و بینامتنیت می‌تواند به‌عنوان 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 نثر یا شعرش، عبارتی از قرآن کریم یا حدیث می‌گنجاند، به‌گونه‌ای که اعلام نکند از قرآن یا حدیث است؛ مانند آیهٔ مبارکهٔ ٤۲ از سورهٔ ابراهیم. در این عبارت از عبدالمؤمن اصفهانی: «لا تَغُرَّنَّک من الظلمة کثرة الجیوش و الأنصار (إنّما یُؤَخِّرُهُم لِیَومٍ تَشخَصُ فِیه الأَبصَارُ)»(هاشمی،۱۳۷۹: ۲٦۰)، پیوستگی اقتباس از این جهت است که مطلب اقتباس‌شده معادل معنایی برای عبارتی است که در آن گنجانده شده است.

۳. خطبهٔ توحیدیه

انشای این خطبهٔ شریف در مجلس مأمون، قبل از موضوع ولایت‌عهدی امام رضا علیه‌السلام در اوایل سال ۲۰۱ قمری بوده است. علت ایراد خطبه در حقیقت آزمودن امام بوده است؛ زیرا هنگامی که مامون قصد واگذاری ولایت‌عهدی 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، ۱٤۰۱: 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 برفراز 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 اهلِ بیت اطهار 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).

محـور اصلـی موضـوع خطبـه معرفی مقـام توحیـد و مفاهیـم بنیادین دربـارهٔ شـناخت خداونـد و تبیین نگـرش توحیـدی اسـت و مباحـث عقلـی در ایـن بـاره بـه بحـث کشـیده شـده اسـت. موضوعاتـی چـون شـناخت خداونـد و تناسـب عبـادت بـا آن نفـی صفـات از ذات الهـی، راه‌هـای نادرسـت شـناخت خـدا «تشـبیه و تمثیـل و ...) و برداشـت‌های شـخصی غلـط دربـارهٔ شـناخت خـدا، راه‌هـای صحیـح شـناخت خـدا (توجـه بـه آفرینـش، فطـرت)؛ آسیب‌شناسـی شـناخت خـدا (عـادت کـردن بـه امـور مـادی و ...) نام‌هـای خداونـد، نتیجه‌گیری‌هـای نادرسـت دربـارهٔ شـناخت خداونـد و ... از مباحـث ایـن خطبـه اسـت(مجلسـی، ۱۴۰۱: ۱۸). واژهٔ کلیـدی در ایـن خطبـه، توحیـد اسـت کـه دیگـر واژگان ماننـد معرفت، عبـادت و ... حـول محـور ایـن واژه می‌چرخـد. امـام در ایـن خطبه، به مفاهیمـی بنیادین دربارهٔ شـناخت خداونـد و تبییـن نگـرش توحیـدی و مباحثـی عقلـی و فلسـفی پرداخته اسـت. خطبـهٔ متنـی ارتباطی با زبـان ادبـی اسـت (زبـان ادبـی بـا الگوهـای ویـژهٔ «آوایـی»، «دسـتوری» و «معنایـی» کـه در اختیـار دارد؛ کلام متعـارف را جـذاب و تأثیرگـذار به‌خدمـت می‌گیـرد تـا بـر خواننـده اثـر بگـذارد (صفـوی، ۱۳۸۰: ۳۳). امـام بـا شـناخت دقیـق از مخاطـب و معیارهـای سـخنوری و آگاهـی از اقتضائـات موضـوع و بافـت موقعیـت، تمـام فرازهـای خطبـه را به‌صـورتِ مجموعـه‌ای واحـد و منسـجم سـامان‌دهی می‌کنـد.

۴. عناصر انسجام پیوندی در خطبهٔ توحیدیه

٤-١. افزایشی

فـراز ۱-۳: «أَوَّلُ عِبَـادَةِ اللَّـهِ مَعْرِفَتِـهِ وَ أَصْـلُ مَعْرِفَـةِ اللَّـهِ توحیـدُهُ وَ نِظَـامُ توحید اللَّهِ تعالی نفـی الصِّفَاتِ عَنْـهُ لِشَـهَادَةِ الْعُقُـولَ أَنْ كلّ صِفَـةٍ وَ مَوْصُـوفٍ مَخْلُـوقٍ وَ شَـهَادَةُ كلّ مَوْصُـوفٍ أَنَّ لَـهُ خَالِقـاً لیـس بِصِفَـةِ وَ لَا مَوْصُـوفٍ وَ شَـهَادَةُ كلّ صِفَـةٍ وَ مَوْصُـوفٍ بالاقتـران وَ شَـهَادَةُ الِاقْتِـرَانُ بالحـدوث وَ شَـهَادَةُ الْحُـدُوثِ بالامتنـاع مِـنَ الْأَزَلِ الْمُمْتَنِـعِ مِـنَ الْحُـدُوثِ.»

یعنـی شـریف‌ترین و مقدم‌ترینـش از جهـت زمـان و رتبـه؛ زیـرا قبـول سـایر طاعـات مشـروط بـه آن اسـت و اصـل معرفـت توحیـد اسـت؛ زیـرا بـا اثبـات شـریک یـا قـول بـه ترکـب ذات یا زیـادت صفـات، قول بـه امـکان لازم آیـد پس مشـرک، خـدای واجب را نشـناخته و اثبـات نکـرده است(مجلسـی، ۱۴۰۱ :۵۸).

پیونـد پاره‌گفتارهـای «۱-۳» بـا حـرف «واو» بـرون جملـه‌ای بـا برد متوسـط اسـت و پیونـد پاره‌گفتارهای بعـدی (وَ شَـهَادَةُ و بعـد از آن) نیـز بـا حـرف «واو» در سـطح بیـن جملـه‌ای در سـاختاری خُـرد اسـت؛ «واو» در «وَ شَـهَادَةُ كلّ مَوْصُـوفٍ...» و پاره‌گفتارهـای بعـدی، معنـای «لام» تعلیـل را از پاره‌گفتـار قبـل (لِشـهادة العقـول)، بـا خـود حمـل می‌کنـد تـا بیـن ایـن دو پاره‌گفتـار پیونـد ایجـاد کند. سـپس فـراز ۵ (وَ

لا إيّاهُ عَنَى مَن شَبَّهَهُ وَ لا لَهُ تَذَلَّلَ مَن بَعَضَهُ وَ لا إيّاهُ أرادَ مَن تَوَهَّمَهُ) با حرف «واو» در سطح کلان با برد طولانی به فراز ٤ (فليس اللَّهِ عَرَفَ مَنْ عَرَفَ بالتشبيه ذَاتِهِ...) که نتیجهٔ فراز «۳-۱» است پیوند می‌یابد. بر این اساس، کارکرد برد «واو» درون و برون جمله‌ای و وسیع است.

٤-۱-۱. تباینی (نقیضی)

ادوات پیوند نقیضیِ «بل»، «لکن»، «لکنّ» و «لا» تصوری را که در جملهٔ قبل است، نفی می‌کنند؛ مانند فراز ۱۵ خطبه (أَحَدٌ لَا بِتَأْوِيلِ عَدَدٍ ظَاهِرٌ لا بِتأوِيلِ المُبَاشَرَةِ مُتَجَلٍّ لَا باستِهلالٍ رُؤيَةٍ بَاطِنٌ لا بِمَزَايَلَةٍ مُبَايِنٌ لا بِمَسافَةٍ قَرِيبٌ لا بِمُدَانَاةٍ لَطِيفٌ لا بِتَجَسُّمٍ). امام(ع) در این فراز، پاره‌گفتارهای بعداز «لا» را به‌وسیلهٔ «لا» با برد کوتاه و با رابطهٔ نقیضی به پاره‌گفتارهای قبل‌از «لا»، پیوند می‌دهد؛ زیرا حقایقی که دربارهٔ توحید مطرح می‌کنند، ممکن است نگرش مخالف نیز داشته باشد؛ حرف «لا» نگرش مخالف را نقض می‌کند و رابطه‌ای نظام‌مند در زنجیرهٔ سخن به وجود می‌آورد.

٤-۲. علّی و سببی

برخی از پیوندهای علّی و سببی در خطبهٔ توحیدیه عبارتند از:

٤-۲-۱. لام تعلیل

در این نوع عبارات، جملهٔ بعداز «لام» تعلیل، علت وقوع امری است که در عبارت‌های پیشین به‌وقوع پیوسته است. در فراز ۲ «وَ نِظَامُ توحيد اللَّهِ تعالى نفى الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولَ أَنْ كلّ صِفَةٍ... وَ شَهَادَةُ كلّ صِفَةٍ... وَ شَهَادَةُ... وَ شَهَادَةُ الْحُدُوثِ...» در پاره‌گفتار «لِشَهَادَةِ الْعُقُولَ...»، حرف تعلیل «لام» با ارتباط «علّی»، این دو پاره‌گفتار را با برد کوتاه به هم پیوند زده است. در ادامه، این سطح از پیوند، به‌واسطهٔ «واو» وسیع‌تر می‌شود و به اجزای قبل پیوند می‌خورد.

٤-۲-۲. «فاء» سببیت و نتیجه

پیوند سببیِ «فاء» در بازه‌ای گسترده‌تر و با خاصیت انسجامی قوی‌تری، استفاده می‌شود؛ به‌گونه‌ای که گاه یک فراز را باعنوانِ سبب به فراز دیگر پیوند می‌زند. در فراز ۲۰- ۲۲ امام می‌فرماید: «ضَادَّ النُّورَ بِالظُّلْمِ وَ الجلايةِ بالبُهمِ وَ... مُؤَلِّفُ بين متعادياتها مَفْرَقِ بين متدانياتها دَالَّةُ بِتَفريقها على مُفَرِّقِهَا وَ بِتألِيفها على مُؤَلِّفِهَا...» ابتدا پاره‌گفتارهای «مؤلّف...» و بعد از آن، با حذف ضمیر، یعنی مسندالیه، به پاره‌گفتار اول و دوم با برد کوتاه به هم پیوند می‌خورد. پاره‌گفتار

«ضَادَّ النُّورَ بِالظُّلْمِ وَ الجلایة...» با «واو» و تضاد با برد کوتاه، به هم گره می‌خورد. سپس کل فرازِ ۲۱ «دالّة...» با ضمیر مستتر در حال «دالة» و ضمیر بارز «ها» به فراز ۲۰ با برد متوسط پیوند می‌خورد؛ فراز ۲۲ «فَفَرَّقَ بِها بَینَ قَبلٍ وَ بعدٍ لِیُعلَم... » با ارتباط سببی و توالی زمانی در گستره‌ای وسیع، به‌وسیلهٔ «فاء»، به فرازهای ۲۰ و ۲۱ پیوند می‌خورد.

٤-۲-۳. «فاء» نتیجه

پاره‌گفتار اول در فراز ٤: «فَلَیسَ اللهَ عَرَفَ مَن عَرف بالتّشبیهِ ذاتَهُ و لا إیّاهُ وَحَّدَهُ مَن اکتَنَهَهُ وَ لا حقیقتَهُ أَصَابَ مَن مَثّلَهُ و لا بِه صَدَّقَ مَن نَهَّاهُ وَ لا صَمَدَ صَمدَهُ مَن أَشارَ إِلَیهِ» را با «فاء» نتیجه برای فراز قبل از آن قرار می‌دهد تا نتیجهٔ حادث پنداشتن خداوند را بیان کند و با ایجاد رابطهٔ دوسویه بین آن دو، پیوستگی و انسجام آن‌ها را تقویت کند. این رابطه، به‌وسیلهٔ پیوند افزایشی «واو» در پاره‌گفتارهای بعدیِ این فراز و فراز ٥ (وَ لا إیّاهُ عنی مَن شَبَّهَهُ...) با بردی متوسط و طولانی‌تر، ادامه می‌یابد. البته عوامل دیگری از انسجام، مانند تکرار «من» و «عرف» در پیوند دادن این پاره‌گفتارها، نقش دارند.

٤-۳. پیوند زمانی

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

الف. «فاء» در فراز ٢٦ «افترقَت فَدلّت علی مُفَرِّقِها...» در «فدلّت...» ضمن اینکه دلالت اشیای جداشده را نتیجهٔ افتراق آن‌ها می‌داند، ترتیب و توالی زمانی بدون تراخی، بین این دو حادثه را نشان می‌دهد.

ب. «بعد» در این پیوند با فاصله زمانی است. در فراز ۳۱: «...وَ کیف یُنشِیء الأشیاء مِنْ... إِذَا لَفاتت... وَ لَتَحَوَّلَ دلیلا بَعْدَ مَا کان مَدْلُولًا علیه»، «بعد» جملهٔ مضاف‌الیه را با فاصلهٔ زمانی به جملهٔ «لَتَحَوَّلَ دلیلا» پیوند می‌دهد.

ج. هم‌زمانی: در این فراز: «افتَرَقَت فَدَلَّت عَلَی مُفَرِّقها وَ... لَمّا تَجَلَّی صانِعُها لِلعقولِ...» دو رویداد که هم‌زمان انجام شده‌اند، به‌وسیلهٔ «لمّا» به هم ملحق می‌شوند تا تجلی خالق اشیا بر عقل‌ها و پوشیده ماندن او از ادراک را به‌صورت هم‌زمان نشان دهد.

در فـراز ۲۳ (...لَـهُ معنـی الربوبیـة إِذْ لَا مَرْبُـوبَ وَ... وحقیقـة الإلهیـة إِذْ لَا مَأْلُـوهَ وَ...)، ظـرف زمـان «إذ» پاره‌گفتارهـای «لا مربـوب» و «لا مألـوه» را بـا رابطـهٔ هم‌زمانـی بـه پاره‌گفتـار «لـه معنـی الربوبیـة» و «حقیقـة الإلهیـة» بـا بـرد کوتـاه، متصـل می‌کنـد. ایـن رابطـه در پاره‌گفتارهـای بعـد، به‌وسـیلهٔ حـرف افزایشـی «واو» ادامـه می‌یابـد.

۵. عناصر انسجام واژگانی

تکـرار و هم‌آیـی: عناصـر انسـجام واژگانـی شـامل تکـرار و هم‌آیـی اسـت؛ اگرچـه تکـرار بـه همـراه هم‌آیـی در دسـتور بلاغیـان قدیـم، بـا نگاهـی آرایـه‌ای مطـرح شـده اسـت، امّـا نقـش مهمـی در انسـجام و پیوسـتگی متـن ایفـا می‌کنـد. چنان‌کـه ابـن اثیـر دربـارهٔ تکـرار در قـرآن می‌گویـد: «به‌طورِکلـی، در قـرآن تکـراری کـه بی‌فایـده باشـد، وجـود نـدارد؛ پـس اگـر چیـزی دیـدی کـه بـه ظاهـر تکـرار شـده، بایـد بـه قبـل و بعـد آن بنگـری تـا فایـدهٔ آن بـر تـو روشـن شـود»(ابن اثیـر، ۱٤۱۱ق، ج۲: ۱٤۹).

۵-۱. انواع تکرار

عناصـر تکـراری بـا برجسـته کـردن نقـاط حسـاس، موجـب انسـجام متـن می‌شـود و همان‌گونـه کـه به فهـم موضـوع و تثبیـت آن در ذهـن خواننـده کمـک می‌کنـد، سـاختار متـن را محکـم و جانـب دلالـی آن را تقویـت می‌کند(حلـوة، ۲۰۱۲: ۲۰). تکـرار شـامل تکـرار تـام، جزئـی و تـرادف اسـت:

۵-۱-۱. تکرار تام

در فـراز اول (أَوَّلُ عِبَـادَةِ اللَّـهِ مَعْرِفَتِـهِ وَ أَصْـلُ مَعْرِفَـةِ اللَّـهِ توحیـده)، لفـظ جلالـه در پاره‌گفتـار دوم، تکرار و برجسته‌سـازی شـده اسـت. به‌رغـم اینکـه تکـرار عبـث و بیهـوده اسـت و بیهوده‌گویـی، انسـجام متـن را ضعیـف می‌کنـد، امّـا چـون ایـن تکـرار حـاوی تعظیـم و تفخیـم و تلـذذ اسـت، بـر حـذف و جانشـینی ضمیـر ترجیـح دارد و موجـب انسـجام ایـن دوپـاره شـده اسـت.

۵-۱-۲. تکرار جزئی

در فـراز ۱۹ (بِتَشْـعِیرِهِ المشـاعرَ عُـرِفَ أن لا مَشْـعَرَ لَـهُ وَ بِتَجهیـره الجواهـرَ عُـرفَ أن لا جَوهَـرَ لَـهُ و... بِمُضَادَّتِـهِ... لا ضِـدّ لـه وَ بِمُقارِنتِـهِ... لا قرِیـن...) علاوه‌بـر تکـرار تـام «عـرف»، «أن»، «لا» و «لـه»، تکـرار جزئـی «تشـعیر و مشـاعر»، «تجهیـر و جواهـر»، «مضـادّة و ضـدّ» و «مقارنـة و قریـن» بـا اشـتقاق و ترکیـب یکسـان و رابطـهٔ معنایـی نزدیـک و تناسـب آوایـی برآمـده از هم‌وزنـی، موجـب پیوسـتگی ایـن پاره‌گفتارها

شـده اسـت. ایـن نـوع تکـرار بـر محـور همنشـینی نقش‌آفرینـی می‌کننـد.

۵-۱-۳. تکرار با ترادف

در فـراز ۱۵ «أَحَـدٌ لَا بِتَأْوِيـلِ عَـدَدٍ ظَاهِـرٌ لا بِتأوِيـلِ المُبَاشَـرَةِ مُتَجَـلٌّ لَا بِاسـتِهلالٍ رُؤيَـةٍ بَاطِـنٌ لا بِمَزَايَلَـةٍ مُبَايِـنٌ لا بِمَسـافَةٍ قَرِيـبٌ لا بِمُدَانَـاةٍ لَطِيـفٌ لا بِتَجَسُّـمٍ»، اجتنـاب از تکـرار خـود کلمـه و ذکـر متـرادف آن در «ظاهـر، متجـلّ، اسـتهلال» و «مزایلـة، مسـافة»، ضمـن ایجـاد تنـوع و جذابیـت، موجـب پیوسـتگی پاره‌گفتارهـای ایـن فـراز شـده اسـت.

۵-۲. هم‌آیی

جمـع بیـن دو یـا چنـد امـر را کـه از نظـر معنـی بـا هـم متناسـب هسـتند، هم‌آیـی گوینـد کـه شـامل تضـاد، مقابلـه، مراعـات النظیـر، شـمول معنائـی و تشـابه الأطـراف در علـم بدیـع اسـت.

۵-۲-۱. تضاد

در فـراز ۲۱ (دالّـةً بِتَفرِيغِهـا عَلَـى مُفَرِّقِهـا وَ بِتَأْلِيفِهـا عَلَـى مُؤَلِّفِهَا...)، تضـاد واژگانی «تفریـق و تألیف» و« مفـرّق و مؤلّـف» ذهـن خواننـده را بـا دنیایـی متفـاوت درگیـر می‌کنـد و بـا ایجـاد تنـوع، موجـب انسـجام دو پاره‌گفتـار شـده اسـت.

در فـراز ۲۰ (ضَـادَّ النّـورَ بِالظُّلَـمِ وَ الجلايـةَ بِالبُهَـمِ وَ الجَسـوَ بِالبَلَـلِ وَ الصَّـردَ بِالحَـرُور مُؤلـفٌ بَيـنَ مُتَعادياتِهـا مُفَـرِّقٌ بَيـنَ مُتَدانِياتِهـا)، تضـاد واژگانـی درون‌جملـه‌ای در «النـور و الظلـم» و «الجلايـة و البهـم» و برون‌جملـه‌ای در «الصـرد و الحـرور» و «الجسـو و البلـل» و «مؤلـف و مفـرّق» و «متعاديـات و متدانيـات» بـر محـور هم‌نشـینی عمـل می‌کنـد و بـا تولیـد موسـیقی برآمـده از تناسـب آوایـی در «ظُلـم و بُهـم» و «مؤلّـف و مفـرق» و «متعاديـات و متدانيـات»، ضمـن متمرکـز کـردن ذهـن مخاطـب روی نقطـهٔ مقابـل و کشـف معنـا از ژرفـای تضـاد، موجـب انسـجام پاره‌گفتارهـای ایـن فـراز شـده اسـت.

۵-۲-۲. مقابله

در فـراز ۲۰، پاره‌گفتـار «مُؤَلِّـفٌ بَيـنَ مُتَعَادِيَاتِهـا» مقابـل «مُفَـرِّقٌ بَيـن مُتَدَانِياتِهَـا» و در پاره‌گفتـار ۲۱ «دالَّـةٌ بِتَفرِيغِهَـا عَلَـى مُفَرِّقِهَـا» مقابـل «و بِتَأْلِيفِهَـا عَلَـى مُؤَلِّفِهَـا...» و در فـراز ۲۲ (فَفَـرَّقَ بِهـا بيـن قبـلٍ و بعـدٍ لِيُعلَـمَ أَن لا قَبـلَ لَـهُ وَ لا بَعـدَ لـه)، پاره‌گفتـار «لا قَبـلَ لَـهُ» مقابـل پاره‌گفتـار «لا بَعـدَ لـه» و در پاره‌گفتـار ۲۶، «لَمّـا تَجَلَّـى صانِعُهـا لِلعقـولِ» مقابـل «و بهـا احتجـب عـن الرؤيـة...»

قـرار گرفته‌انـد. ایـن تقابل‌هـای نقیضـی بـر محـور همنشـینی نقش‌آفرینـی می‌کنـد و موجـب پیوسـتگی آن‌هـا بـا هـم می‌شـود.

۵-۲-۳. مراعات النظیر

در فـراز۱۶، ارتبـاط پاره‌گفتارهـای «موجـودٌ لا بَعـدَ عـدمٍ فَاعِـلٌ لا بِاضطِـرارٍ مُقَـدِّرٌ لا بِحـول فِکـرَةٍ مُدَبِّـرٌ لا بِحَرَکَـةٍ مُرِیـدٌ لا بِهَمَامـةٍ شَـاءٍ لا بِهِمّـةٍ مُـدرِکٌ لا بِمجَسّـةٍ سَـمِیعٌ لا بِآلـةٍ بَصِیـرٌ لا بِـأَداةٍ» بـا واژگان مقـدّر، مدبّـر» و «مریـد، شـاء» و «سـمیع، بصیـر» و«آلـة، أداة» بـا دامنـهٔ معنایـی نزدیـک بـه هم، موجب انسـجام و پیوسـتگی ایـن پاره‌گفتارهـا شـده اسـت.

در فـراز ۲۴ (لیـس مُـذْ خَلَـقَ اسْـتَحَقَّ معنـی الْخَالِـقِ وَ لَا بِإحداثـه البرایـا اسْـتَفَادَ معنـی البرائیـة کیـف وَ لَا تَغِیبُـهُ مُـذْ وَ لَا تُدنِیـه قَـدْ وَ لَا یحجبُـه لَعَـلَّ وَ لَا تُوقّتُـه متـی وَ لَا یشـتمله حیـنٌ وَ لَا تقاربهمَـعَ)، جمـع بیـن واژگان «مـذ»، «قـد»، «متـی»، «حیـن» و «مـع» بـا رابطـهٔ معنایـی زمانـی، پیوسـتگی و انسـجام دور اندیشـانه‌ای بـه پاره‌گفتارهـای ایـن فـراز بخشـیده اسـت.

امـام بـه صـورت غیرمسـتقیم بـه مخاطـب گوشـزد می‌کنـد کـه شـأن مقـام توحیـد مبراسـت از اینکـه بتـوان ایـن نـوع واژگان را بـا همـان معنایـی کـه بـرای مخلوقـات بـه‌کار می‌رونـد بـرای او نیـز بـه کار بـرد. در ایـن فـراز امـام ﷺ بـا اشـراف دقیـق بـر گزینـش واژگان و اصطلاحـات زبانـی و کارکـرد آن‌هـا در انسـجام متـن، بـه عالمـی فراتـر از زبـان بشـری وارد می‌شـوند و تأکیـد می‌کننـد کـه برخـی از ایـن واژگان و اصطلاحـات را نمی‌تـوان بـا همـان معنایـی کـه دربـارهٔ مخلوقـات بـه‌کار می‌رونـد در معرفـی مقـام توحیـد بـه کار بـرد. گویـی امـام در صـدد معرفـی اسـلوب بیانـی متمایـزی در ایـن زمینـه اسـت. حضـور علمـی ایـن مفاهیـم در ذهـن امـام ﷺ در بیـن احادیـث و خطبه‌هـای منسـوب بـه ائمـه ﷺ بی‌نظیـر اسـت.

۵-۲-۴. انسجام برآمده از تشابه الأطراف

امـام پاره‌گفتارهـای فـراز ۳-۱ (أوّلُ عبـادةِ اللـهِ معرفتُـهُ وَ أصـلُ معرفـةِ اللـهِ توحیـدهُ؛ و نظـام توحید الله تعالـی نفـی الصِّفـات عنـه لِشـهادة العقـول أنّ کلّ صفـة و موصـوف مخلـوق و شـهادة کل موصـوف أنّ لـه خالقـا لیـس بصفـة ولا موصـوف؛ وَشَـهادةِ کلّ صفـة وَ موصـوفٍ بِالاقتـران وَ شـهادةِ الاقتـرانِ بالحـدوثِ وَ شـهادةِ الحـدوثِ بالامتنـاعِ مِـن الأزلِ الممتنـع مـن الحـدوث) و پاره‌گفتارهـای فـراز ۱۳ (وَ مَـن غَیَّـاهُ فَقـد غَایَـاهُ وَ مَـن غَایَـاهُ فَقَـد جَـزَّأَهُ وَ مَـن جَـزَّأَهُ فَقَـد وَصَفَـهُ وَ مَـن وَصَفَـهُ فَقَـد أَلحَـدَ فِیـهِ) را علاوه‌بـر ضمیـر و حـرف «واو» بـا صنعـت تشـابه الأطـراف، بـه هـم پیونـد می‌زنـد. در ایـن صنعـت، بازگشـت آخریـن واژهٔ پاره‌گفتـار پیشـین در آغـاز پاره‌گفتـار بعـد، بـا ایجـاد شـباهت بیـن سـاختار بیانـی و نظـم خاصـی کـه بـه

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 دو پاره گفتار فراز ۲۱ (دالّةً بِتَفرِيغِها عَلَى مُفَرِّقِها وَ بِتَأْلِيفِها عَلَى مُؤَلِّفِهَا ذَلِكَ قَولُه عَزَّ وَ جَلَّ (وَ مِن كُلِّ شَيءٍ خَلَقنَا زَوجَينِ لَعَلَّكُم تَذَكَّرُون) (الذاریات، ۴۹)) نتیجهٔ 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 آیهٔ مبارکه که با این دو پاره گفتار، تداخل معنایی دارد، برای تضمین و کمال اتصال دو پاره گفتار می‌آید که ضمن کارکرد چندمعنایی یا سرشاری معنی فراز با وجود فشردگی واژگان و عبارت‌ها، موجب انسجام و پیوستگی بین آیهٔ کریمه و این فراز و فرازهای پیشین می‌شود؛ زیرا حاکی از آن است که در نظام جهان، نظم در امور به‌صورتِ جمع امور متخالف و جدایی امور متناسب است، چنان‌که زوجین با وجود تضاد، با هم ائتلاف پیدا می‌کنند.

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

امام فراز ٦ (بِصُنعِ اللهِ يُستَدَلُّ بِه وَ بِالعُقُولِ تعتقد معرفته و بِالفطرة تَثبُتُ حجّته) 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 احاطهٔ فکری باشد، محدود و ساختهٔ 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 (كلّ مَعْرُوفٍ بِنَفْسِهِ مَصْنُوعٌ وَ كلّ قَائِمٌ فی سِوَاهُ مَعْلُولٌ؛ خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ حِجَاباً بينه وَ بينهم وَ مباينتُه إيّاهم وَ مُفَارَقَتِهِ أينيّتهم) نیز با پاسخ به پرسش مقدر برآمده از فراز ٦، به آن گره می‌خورد. در فراز ٦ فرمود: «آنچه به‌سوی خداوند راهنمایی می‌کند، ذات خداوند نیست، بلکه ساختهٔ اوست.» پرسش مقدر می‌گوید: «دلیل آن چیست؟» و در فراز ۷ می‌فرماید: «زیرا هر چیزی که با خودش شناخته شود، ساختهٔ 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 به‌صورتِ 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 به‌کار رفته است که در انسجام بخشیدن به پاره‌گفتارها و روشنگریِ معنی و تأثیرگذاری بر مخاطب مؤثر است.

در این دو پاره گفتار (...وَ مَن قَالَ إِلَی مَ فَقَد نَهَّاهُ وَمَن قَالَ حَتَّامَ فَقَد غَیّاهُ)، 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 فتحه های متوالی و اتصال ضمیر «هُ» به این فعل‌ها، موسیقی موزون و پویا و برجسته‌سازی وحدت آوایی را به‌وجود آورده است؛ همچنین نقطهٔ ثقل سخن را بر معنا هماهنگ نموده و موجب انسجام و پیوستگی پاره‌گفتارها شده است.

انسجام و پیوستگی آوایی فراز ۷ (کلُّ مَعرُوفٍ بِنفسِهِ مَصنُوعٌ / وَ کُلُّ قَائِمٌ فِی سِواهُ مَعلولٌ) از ناحیه تکرار مصوت بلند «أُو» در واژه‌های «معروف»، «مصنوع»، «معلول» است که به آن هم‌صدایی گویند (شمیسا، ۱۳۷۹: ۵۷). و پیوستگی فراز ۱۰ ناشی از مصوت بلند «آ» در أسماء و أفعال در «فأسماؤهُ تَعبیرٌ و أفعالُهُ تَفهِیمٌ» و تکرار مصوت بلند «إی» در «تعبیر و تفهیم» است که توازن پاره‌گفتارها و موسیقی کشیده و خوش‌آوا و همراه با آرامش را به‌همراه 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 ﷺ 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 مَعْرِفَتِهِ وَ أَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ توحیده)، 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 نتیجهٔ هرآنچه در طول خطبه آمد، پایان می‌دهد و می‌فرماید: «ولیس فی مُحَالِ القَولِ حُجَّةٌ وَ لا فِی المَسألَةِ عَنهُ جَوابٌ وَ لا فِی مَعنَاهُ لَهُ تَعظِیمٌ وَ لا فِی إبانَتِهِ عَنِ الخَلقِ ضَیمٌ إلاّ بِامتناعِ الأَزَلِیِّ أَن یُثَنَّی وَ مَا لا بَدأَ لَهُ أَن یُبدَ...» تا تأکید کند که چه انسان مقام توحید

را درک کنـد و چـه درک نکنـد، هیـچ گـردی بـر دامـن کبریائـی پـروردگار ننشـیند؛ زیـرا نتیجـهٔ عبـادتِ بـدون شـناخت و بی‌حاصـل، چیـزی جـز زدوده شـدن نورانیـت از قلـب انسـان‌ها نیسـت. بـا ایـن فراینـد هـر فـراز مقدمـهٔ فـراز بعـدی می‌شـود و درنهایـت، خطبـه تبدیـل بـه ظرفـی می‌شـود کـه همـهٔ اجـزا و مناسـبات و موضوعـات را به‌صـورت یـک مجموعـهٔ واحـد در دل خـود سـامان می‌دهـد.

امـام در سراسـر ایـن خطبـه عنایـت دقیقـی نسـبت بـه تحریـک عواطـف مخاطبـان دارد و ایـن امـر اقتضـای فـن خطابـه اسـت، از طرفـی نقـش هدایتگـری امـام تـوأم بـا عطوفـت اسـت، زیـرا بـا وجـود آگاهـی از اهـداف مغرضانـهٔ کسـانی کـه او را بـرای ایـن سـخنرانی فی‌البداهـه دعـوت کردنـد، کلمـه‌ای دالّ بـر توبیـخ و مذمـت مخاطبـان در ایـن خطبـه بـه کار نمـی بـرد و ایـن امـر متـن خطبـه را از تشـتت و ازهم‌گسـیختگی حفـظ کـرده اسـت.

	ادوات		تعداد
پیوندی	افزایشی (واو)		۱۱۰
	نقیضی (لا)		۱۶
	سببی (فا)		۶
	علّی (ل)		٤
	هم‌زمانی (أذ لِمَا)		۲
واژگانی بلاغی	تکرار		هم‌آیی
	ادوات	تعداد	ادوات	تعداد
	تکرار تام	٤۳۵	تشابه الأطراف	۱۰
	تکرار جزئی	۳۷	تضاد	۲۵
	تکرار با ترادف	۱۵	مقابله	۳۰
			مراعات النظیر	٤٤
			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 ﷺ و آگاهی او از اقتضای فن خطابه که عنایت شدیدی به تحریک عواطف برای اقناع دارد، مانع از این می‌شود که امام ﷺ با وجود آگاهی از اهداف مغرضانهٔ کسانی که او را برای این سخنرانی فی‌البداهه دعوت کردند، کلمه‌ای دالّ بر توبیخ و مذمت مخاطبان در این خطبه به کار برد؛ این امر متن خطبه را از تشتت و از هم‌گسیختگی حفظ کرده است.

پاره‌گفتارها با وجود فشردگی واژگان و ایجاز عبارت‌ها، محتوای عمیق خطبه را بیشتر با کاربست 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 ﷺ با شناخت دقیق از کاربرد عناصر انسجام، در سطح پیوندی، حرف ربط افزایشی «واو» 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 زنجیرهٔ 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 ﷺ در فرازهای میانی و پایانی که تعداد و فاصلهٔ بین آن‌ها بیشتر می‌شود، این عناصر را به کار می‌برند و از عنصر انسجام طباق و مقابله برای قرینهٔ تعیین مصداق نیز استفاده می‌کنند تا اگر مخاطب معنای واژه‌ای را نداند یا در واژگانی که مصداق‌های گوناگونی دارند، ندانند کدام مصداق مقصود بوده است، واژهٔ 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 واژهٔ 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

وحـدت آوایـی، نقطـهٔ ثقـل سـخن را بـر معنـا هماهنـگ کـرده و موجـب انسـجام و پیوسـتگی پاره‌گفتارها شـده اسـت.

امـام ﵇ بـا اسـتفاده از ایـن عناصـر، پاره‌گفتارهـا و فرازهـا را بـه هـم پیونـد می‌زنـد و مطلـع خطبـه را بـه فرازهـای میانـی و سـپس بـه پایـان خطبـهٔ منسـجم متصـل می‌کنـد و پیـام را بـا وجـود عمیـق و پیچیـده بـودن، بـدون گسسـت و واضـح، بـه مخاطـب منتقـل می‌کنـد؛ به‌گونـه‌ای کـه خواننـده در پایـان خطبـه احسـاس می‌کنـد، متکلـم رسـالت خـود را در انتقـال معنـی، به‌خوبـی، انجـام داده اسـت و خـود نیـز بـا برقـراری ارتبـاط قـوی بـا متـن، بـا رضایـت کامـل از خطبـه خـارج می‌شـود.

امـام ﵇ بـا اشـراف دقیـق بـر گزینـش واژگان و اصطلاحـات زبانـی و کارکـرد آن‌هـا در انسـجام متـن، بـه عالمـی فراتـر از زبـان بشـری وارد می‌شـوند و کاربـرد برخـی از ایـن واژگان و اصطلاحـات را دربـارهٔ ذات پـروردگار و معرفـی صفـات او نارسـا می‌داننـد و تأکیـد می‌کننـد کـه نمی‌تـوان آن‌هـا را بـا همـان معنایـی کـه دربـارهٔ مخلوقـات بـه‌کار می‌رونـد در معرفـی مقـام توحیـد بـه کار بـرد. گویـی امـام در صـدد معرفـی اسـلوب بیانـی متمایـزی در ایـن زمینـه اسـت. حضـور علمـی ایـن مفاهیـم در ذهـن امـام ﵇ در بیـن احادیـث و خطبه‌هـای منسـوب بـه ائمـه﵈ بی‌نظیـر اسـت و می‌تـوان ادعـا کـرد کـه از معیارهایـی کـه امـام در اسـلوب بیانـی خـاص دربـارهٔ خالـق هسـتی، مطـرح کرده‌انـد، می‌شـود نوعـی الگـوی اسـلوب بیانـی در معرفـی توحیـد ارائـه داد.

منابع و مآخذ

قرآن کریم.

آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۸۱). ***فرهنگ معاصر عربی فارسی***. چاپ دوم. تهران: نشر نی.

آقاگل‌زاده، فردوس. (۱۳۸۵). ***تحلیل گفتمان انتقادی***. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

ابـن أثیـر، محمـد محیـی الدیـن عبدالحمیـد. (١٣٦٩). ***المثـل السـائر فـی أدب الکاتـب و الشـاعر***. بیـروت: المکتبـة العصریة.

ابن ابی الاصبع مصری. (١٣٦٨). ***بدیع القرآن***. ترجمهٔ علی میرلوحی. مشهد، آستان قدس رضوی.

ابـن بابویـه، أبـو جعفـر محمـد بـن علـی. (١٣٨٥). ***عیـون أخبـار الرضـا***. ترجمـهٔ محمدتقـی نجفـی اصفهانـی. تهـران: انتشـارات علمیه اسـلامیه.

ابن منظور، مصری. (١٣٦٣). ***لسان العرب***. قم: نشر ادب الحوزه.

احمـدی، علیرضـا؛ اسـتواری، اصـلان. (١٣٩٠). «انسـجام متنـی ابـزاری زبان‌شناسـی بـرای شـناخت سـبک‌های ادبیـات فارسـی». ***مطالعـات زبانـی و بلاغـی***. دوره٢. شـماره ٣. صـص ٧- ٢٠.

امرائـی، محمـد حسـن؛ بامـری، عبدالواحـد. (١٣٩٩). « واکاوی عوامـل انسجام در خطبـه شقشـقیه امـام علی ﷺ بـا اتـکا بـه الگـوی هالیـدی و حسـن». ***ذهـن***. بهـار ١٣٩٩. شـماره ٨١. صـص ١٧٥- ٢٠٢.

امرائـی، محمدحسـن؛ رضایـی هفتـادر، غلامعبـاس؛ زنـد وکیلـی، محمّدتقـی. (١٣٩٦). «ارزیابـی مقایسـه‌ای انسـجام در سـورهٔ علـق و ترجمـهٔ آن از حـداد عـادل براسـاس نظریـهٔ هالیـدی و حسـن». ***پژوهش‌هـای ترجمـه در زبـان و ادبیـات عربـی***. دوره ٧. شـماره ١٦. صـص١١٩-١٤٩.

امیـری خراسـانی، احمـد؛ علی‌نـژاد، حلیمـه. (١٣٩٤). «بررسـی عناصـر انسـجام در نفثةالصـدور بـر اسـاسِ نظریـهٔ هالیـدی و حسـن». ***متـن پژوهـی ادبـی***. دوره ١٩. شـماره ٦٣. صـص ٧-٣١.

پروینـی، خلیـل؛ نظـری، علیرضـا. (١٣٩٤). «زبان‌شناسـی متـن و انطبـاق الگـوی انسـجام بـا زبـان عربـی در دیـدگاه صاحب‌نظـران معاصـر عـرب». ***جسـتارهای زبانـی***. دوره ٦. شـماره ٥. صـص ١٢٣-١٤٦.

پورنامداریـان، تقـی؛ ایشـانی، طاهـره. (١٣٩٨). «تحلیـل انسـجام و پیوسـتگی در غزلـی از حافـظ بـا رویکـرد زانـوس، احمدپاشـا؛ نبی‌پـور، مریـم. (١٣٩٦). «عوامـل انسـجام در سـورهٔ زلـزال (بـر اسـاسِ نظریـه هالیـدی و حسـن)». ***پژوهش‌نامـهٔ معـارف قرآنـی***. دوره ٨. شـماره ٣٠. صـص٨١-١٠٢.

زبان‌شناسی نقش‌گرا». زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی. سال ١٨. شماره٦٧. صص ٧-٤٣.

تفتازانـی، حسـن بـن یوسـف. (١٣٩٩). ***شـرح المختصـر علـی تلخیـص المفتـاح للخطیـب القزوینـی فـی المعانـی و البیـان و البدیـع***. چـاپ دوم. قـم: دار التفسـیر.

جرجانـی، عبدالقاهـر. (١٩٨٨). ***دلائـل الإعجـاز فـی علـم المعانـی***. تصحیـح شـیخ محمـد عبـده و حاشـیهٔ سـیدمحمد رشـید رضـا. بیروت-لبنـان: دار الکتـب العلمیـة.

حلـوة، نـوال بنـت إبراهیـم. (٢٠١٢). ***أثـر التکـرار فـی التماسـک النّصّـی مقارنـة معجمیـة تطبیقیـة فـی ضـوء مقـالات د. خالـد المنیـف***. ریـاض: جامعـة الأمیـرة نـورة بنـت عبـد الرحمـن.

حموی، ابن حجّة. (۱۳۸٤). ***خزانة الأدب وَغایه الأرب***. بیروت: المکتبه العصریه.

خرقانی، حسن. (۱۳۹۸). «مراعات‌النظیر در سورهٔ انعام و نقش آن در انسجام سوره». ***پژوهش‌های قرآن و حدیث***. شماره۲. صص ۲۸۵-۳۰٦.

داد، سیما. (۱٤۰۰). ***فرهنگ اصطلاحات ادبی***. چاپ هشتم. تهران: انتشارات مروارید.

ذوقی، امیر. (۱۳۹۲). «نگره‌های جدید دربارهٔ انسجام متنی سوره‌های قرآن کریم». ***مطالعات قرآن و حدیث***. دوره ٦. شماره ۲. صص ۱۵۱-۱۷۵.

ساسانی، فرهاد. (۱۳۸٤). «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. (۱۳۹٤). ***از زبان‌شناسی به ادبیات (شعر)***. جلد دوم. چاپ پنجم. تهران: شرکت انتشارات سورهٔ مهر.

صلح‌جو، علی. (۱۳۹٤). ***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 سخن‌کاوی». ***زبان شناسی***. دوره۹. شماره پیاپی۱۷. صص۹-٤۰.

مصطفوی، حسن. (۱۳٦۳). ***ترجمه و شرح خطبهٔ توحیدیه***. مشهد: انتشارات کنگره جهانی حضرت رضا﵇.

مک دانل، دایان. (۱۳۸۰). ***مقدمه‌ای بر نظریه های گفتمان***. ترجمهٔ حسینعلی نوذری. تهران: فرهنگ گفتمان.

ملایم، فاطمه؛ بشیر، حسن. (۱٤۰۲). «تحلیل گفتمان خطبهٔ توحیدیه امام رضا﵇». ***فرهنگ رضوی***. دوره۱۱. شماره٤٤. صص ٥٦ -۹٦.

میراحمدی، سیدرضا؛ آقاجانی، مریم. (۱۳۹٦). «عناصر برجستهٔ انسجام در بائیه متنّبی، بر اساس نظریهٔ هالیدی». ***زبان و ادبیات عربی***. شماره ۱۷. صص ۲۳٤-۲٦٦.

نبوی، محمد؛ مهاجر، مهران. (۱۳۹۳). ***به سوی زبان‌شناسی شعر***. تهران: نشر آگاه.

نظری، علیرضا. (۱۳۹۲). «کارکرد ادات ربطی در انسجام‌بخشی به خطبه‌های نهج‌البلاغه». ***پژوهش‌نامهٔ نهج‌البلاغه***. سال اول. شماره۳. صص ۳۳ -٥٤.

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 ترجمهٔ قرآن بهرام‌پور و صفوی بر پایهٔ الگوی انسجام هالیدی و حسن (مطالعهٔ موردی سوره نازعات)». ***مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی***. سال ۲. شماره ٤. صص۱۲۱-۱٤۳.

وحیدیان کامیار، تقی. (۱۳۷۵). ***فرهنگ نام‌آوایی فارسی***. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.

ولیئـی، یونـس؛ میرزایی الحسـینی، سـیدمحمود؛ فرهـادی، محمـد. (۱۳۹۵). «عوامل انسـجام متنـی در سـورۀ نـوح». ***پژوهش‌های زبان شـناختی قـرآن***. سـال پنجـم. شـماره ۹. صـص ٦٩ -٨٦.

هاشمی، سید الأحمد. (۱۳۷۵). ***جواهر البلاغة***. تهران: مؤسسة الصادق للطباعة و النشر.

یارمحمدی، لطف الله. (۱۳۸۳). ***گفتمان شناسی 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-Munaif'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: Gofteman-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].

Mostafavi, 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., Sazjini, M., & Mousavi, S. M. 2018. A Comparative-Analytical Study of Bahrampour 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., Roshanfekr, 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 Zanus, 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].

Farhange Razavi

Online ISSN: 2345-2560

https://www.farhangerazavi.ir

An Examination of the Report Attributed to Imam Riḍā A.S. 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

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

Abstract

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 A.S. 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 A.S. 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 A.S..

Keywords: 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

Publisheder: Unversity 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.

فرهنگ رضوی
شاپای الکترونیکی:۲۵۶۰-۲۳۴۵
https://www.farhangerazavi.ir

بررسی خبر منسوب به امام رضا ﷺ دالّ بر تعلّق قدرت الهی به امور محال

ابراهیم نوئی[۱] سیدحسین سید ابراهیمی[۲]

۱. دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (نویسنده مسئول): E_noei@sbu.ac.ir
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد رشته مدرسی معارف اسلامی، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران: seyyed.hosein@yahoo.com

اطلاعات مقاله

تاریخ دریافت:
۱۴۰۳/۰۹/۲۵

تاریخ بازنگری:
۱۴۰۳/۱۲/۰۴

تاریخ پذیرش:
۱۴۰۳/۱۲/۰۵

تاریخ انتشار:
۱۴۰۵/۰۵/۱۲

چکیده

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 آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آن‌هاست در تخمی) هم می‌شود که صدور آن‌ها 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 پرسیده‌اند. در یکی از این روایت‌ها که ابن بابویه آن را در کتاب التوحید به امام رضا ﷺ نسبت داده، آن حضرت به‌صراحت هم به این پرسش پاسخ مثبت داده (امکان ذاتی) و هم بر وقوع آن هم تأکید فرموده‌اند.(در قالب تشبیه انطباع صورت اشیای بزرگ در چشم). این نوشتار درصدد بررسی این خبر و انتساب آن به حضرت رضا ﷺ است و می‌کوشد در نخستین گام به بررسی سندی و دلالی آن بپردازد. در گام دوم مؤیّدات (قرآنی و روایی) آن را نشان دهد. در مرحلهٔ سوم هم چالش‌هایی را برجسته سازد که در صورت التزام و پذیرش این خبر با آن‌ها 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 أحسن، تکیه بر ضعف درک سائل) را برای امکان پذیرش این خبر و امکان صدور آن از حضرت رضا ﷺ در اختیار نهد.

کلیدواژه‌ها: قدرت الهی، امور محال، امام رضا ﷺ، کتاب التوحید، ابن بابویه.

استناد: نوئی، ابراهیم؛ سید ابراهیمی، سیدحسین: (۱۴۰۵). بررسی خبر منسوب به امام رضا ﷺ دالّ بر تعلّق قدرت الهی به امور محال. فصلنامهٔ علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۴، شمارهٔ ۲، تابستان ۱۴۰۵، شمارهٔ پیاپی ۵۴ – (۱۵۷-۱۷۸).
DOI:10.22034/farzv.2025.494121.2056

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

CC BY

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 آیاتِ «إنّ اللـه علی کلّ شیء قدیرٌ»(بقره: ۲۰، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱٤۸، ۲۵۹، ۲۸٤؛ آل عمران: ۲٦، ۱٦۵؛ نحل: ۷۷؛ حج: ٦؛ نور: ٤۵؛ عنکبوت: ۲۰؛ فاطر: ۱) و «أنّ اللـه علی کلّ شیء قدیرٌ»(طلاق: ۱۲)، «واللـه علی کلّ شیء قدیرٌ»(آل عمران: ۲۹، ۱۸۹؛ مائده: ۱۷، ۱۹، ٤۰؛ انفال: ٤۱؛ توبه: ۳۹؛ حشر: ٦)، «و هو علی کلّ شیء قدیرٌ»(مائده: ۱۲۰؛ هود: ۵؛ روم: ۵۰؛ شوری: ۹؛ حدید: ۲؛ تغابن: ۱؛ ملک: ۱)، «فَهُو علی کلّ شیء قدیرٌ»(انعام: ۱۷) و «إنّه علی کلّ شیء قدیرٌ»(فصلت: ۳۹؛ احقاف: ۳۳). فراوانی تکرار مضمون واحد در قالب آیات متعددِ 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 إعمال این قدرت الهی به صورتی نامتعارف (و شگفتی برانگیز) برای انسان‌ها بیان شده و به نوعی إشعار به آن دارد که در مواردی خداوند کاری را انجام داده است که انسان‌ها تصوّر می‌کنند انجام آن کار شدنی نیست. از جمله آیه: «إنَّ مَثَلَ عیسی عندَاللـهِ کمثل آدمَ خَلَقَه مِن تُرابٍ ثُمَّ قال لَه کُن فیکونُ»(آل عمران: ۵۹). گویا این آیه اشاره به نحوهٔ اعمال قدرت الهی در قالب «کُن فیکونُ»(بقره: ۱۱۷؛ آل عمران: ٤۷ و ۵۹؛ انعام: ۷۳؛ نحل: ٤۰؛ مریم: ۳۵؛ یس: ۸۲؛ غافر: ٦۸) 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 ناشده) از امام رضا ﷺ دربارهٔ 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 ﷺ بپردازد.

۱-۱. پیشینهٔ پژوهش

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

فیض کاشانی، ملاصالح مازندرانی و علامه مجلسی بر کافی یا شرح قاضی سعید قمی و سید نعمت الله جزایری بر توحید درصدد نقل روایت و تبیین روایات دال بر امکان یا امتناع فرو رفتن اجسام بزرگ (مثل دنیا و زمین و آسمان) در اجسام کوچک (مانند تخمی) هستند؛ هرچند معمولا به صورت عام به نقل و بررسی اخبار می‌پردازند.

در کنار این قبیل منابع عام، می‌توان به برخی نوشته‌ها اشاره کرد که اخبار امکان فرو رفتن اجسام بزرگ در اجسام کوچک را از احادیث مشکله دانسته و درصدد ارائه رویکردهای حلّی نسبت به آن‌ها برآمده‌اند. از دستهٔ اخیر می‌توان به مقاله «رویکردهای حلّی در احادیث مشکل دالّ بر جا شدن دنیا در تخم مرغ» نوشتهٔ پویان میرزایی(۱۳۹۹) اشاره کرد که در آن گفته شده است که عالمان شیعه سه رویکرد «پذیرشی - تبیینی، پذیرشی - تأویلی و إنکاری» 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 فرو رفتن 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 ﵇ (و نه نگاهی عام به اخبار امکان إدخال أجسام کبیر در أجسام 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 سنّی همنوا و نیز با اخبار معارض

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

و. ترجیح وجوه سندی و دلالی نادرستی انتساب این خبر به حضرت رضا ﵇

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 ﷺ آمد و از حضرت پرسید که آیا پروردگارت این توانایی را دارد که آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آن‌هاست را در تخمی فرو برد؟ متن و ترجمه خبر چنین است:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اَللَّهِ اَلْبَرْقِيُّ رَحِمَهُ اَللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ جَدِّهِ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اَللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى اَلرِّضَا عَلَيْهِ السَّلاَمُ فَقَالَ هَلْ يَقْدِرُ رَبُّكَ أَنْ يَجْعَلَ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا فِي بَيْضَةٍ قَالَ: نَعَمْ وَ فِي أَصْغَرَ مِنَ اَلْبَيْضَةِ، قَدْ جَعَلَهَا فِي عَيْنِكَ وَ هِيَ أَقَلُّ مِنَ اَلْبَيْضَةِ لِأَنَّكَ إِذَا فَتَحْتَهَا عَايَنْتَ اَلسَّمَاءَ وَ اَلْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا وَ لَوْ شَاءَ لَأَعْمَاكَ عَنْهَا(ابن بابویه، ۱۴۱۶ق : ۱۳۰)؛

حدیث کرد ما را علی بن احمد بن ابی عبد اللّه برقی رحمه اللّه گفت که حدیث کرد ما را پدرم از جدش احمد بن ابی عبد اللّه از احمد بن محمد بن ابی نصر که گفت مردی به خدمت امام رضا ﷺ آمد و عرض کرد که آیا پروردگارت می‌تواند که آسمان‌ها و زمین و آنچه را که در میانهٔ این‌هاست در تخم مرغی قرار دهد فرمود آری و در کوچک‌تر از تخم مرغ نیز و آن‌ها 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 میانهٔ آن‌هاست ببینی و اگر می‌خواست تو را از آن‌ها کور می‌گردانید که آن‌ها 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 کرده‌اند(ابن بابویه، ۱۴۱۶ق: ۱۳۰). البته گویا در فاصلهٔ 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 ۱۰۵۰ق) در تفسیر خود این خبر را به‌صراحت نقل کرده است(صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج۳: ۴۳۹). پس از وی نیز ملا رفیعا، محمد بن حیدر نائینی (۹۹۷ - ۱۰۸۲ق) در الحاشیة علی اصول الکافی (: ۲۵۸و۲۵۹) و فیض کاشانی (م. ۱۰۹۱ق) در علم الیقین (۱۴۱۸ق، ج۱: ۱۰۵)، قاضی سعید قمی (۱۰۴۹ - ۱۱۰۳ق) در شرحش بر توحید صدوق(۱۴۱۵ق، ج۲: ۴۲۳)، شیخ علی بن محمد بن حسن بن زین الدین عاملی معروف به شیخ علی کبیر(ت. ۱۱۰۳ق) در الدرّ المنثور من المأثور و غیر المأثور(۱۳۹۸ق،

ج۱ : ۳۷)، علامـه محمدباقـر مجلسـی (ت. ۱۱۱۱ق) در بحـار الأنـوار (۱٤۰٤ق، ج٤: ۱٤۳)، سـید نعمـت اللـه جزایـری (ت. ۱۱۱۲ق) در الأنـوار النعمانیـه (۱٤۲۹ق، ج۳: ۹۵) و نـور البراهیـن (۱٤۳۰ق، ج۱: ۳۳۳) و میـرزا محمـد قمـی مشـهدی (ت. ۱۱۱۲۵ق) در کنـز الدقائـق و بحـر الغرائـب (۱۳٦۸، ج۱: ۲۳٦) ایـن خبـر را نقـل کرده‌انـد.

۲-۲. بررسی سند خبر

شـیخ صـدوق خبـر حاضـر را از علـی بـن احمـد بـن عبداللـه برقـی از پـدرش احمـد از جـدّش احمـد بـن ابـی عبداللـه از احمـد بـن محمـد بـن ابـی نصـر بزنطـی نقـل مـی کنـد. خبـر حاضـر بـه اعتبـاری می‌توانـد «خبـر حسـن» تلقـی شـود؛ زیـرا هرچنـد بیشـتر راویـان ایـن خبـر، افـرادی امامـی و ثقـه بوده‌انـد، امـا در میانشـان فـردی حضـور دارد کـه هرچنـد امامـی اسـت، عبارتـی در مـدح یـا ذمّـش در کتـب اصلـی رجالـی شـیعه صـادر نشـده اسـت. البتـه متفکـران شـیعه هیـچ گاه نسـبت بـه ایـن قبیـل اخبـار اظهـار بی‌اعتمـادی نمی‌کردنـد و معمـولاً فقهـای امامیـه حتـی طبـق ایـن قبیـل اخبـار، فتـوا هـم صـادر مـی کننـد.

۲-۲-۱. علی بن أحمد بن عبد اللّٰه برقی

هرچنـد کتـب رجالـی دربـاره وی مطلبـی کـه صریحـاً دلالـت بر وثاقـت کنـد، ندارنـد؛ ولـی فراوانی نقل شـیخ صـدوق در آثـار خـود از وی ماننـد إکمـال الدیـن، أمالـی، التوحیـد، الخصـال، صفات الشـیعة، علل الشـرایع، فضایـل الأشـهر الثلاثـة و معانـی الأخبـار از سـویی و بدرقـه نـام وی بـا دعاهایـی از قبیـل «رضی اللـه عنـه» و «رحمـه اللـه» می‌توانـد قرینـه‌ای بـر مـورد اعتمـاد بـودن وی نـزد شـیخ صـدوق باشـد(نمازی شـاهرودی، ۱٤۱٤ق، ج۵: ۹۳۷). البتـه روشـن اسـت کـه مـورد اعتمـاد بـودن راوی نـزد شـیخ صـدوق، لزومـا بـه منزلـه وثاقـت راوی نـزد متأخران نیسـت.

۲-۲-۲. أحمد بن عبد الله بن أحمد

کتـب رجالـی دربـارۀ احمـد بـن عبداللـه پـدر علـی نیـز ماننـد فرزنـدش علـی، عبارتـی کـه بـه نحـوی دلالـت بـر وثاقـت داشـته باشـد، ذکـر نکرده‌انـد. شـیخ محمدعلـی بـن حسـین بـن علـی بـن بهـاء الدین نائینـی اردسـتانی(ت. ۱۳۳۵ق) در ریـاض المحدثیـن از جـدّش علـی بـن بهـاء الدیـن نائینـی نقـل کرده اسـت کـه بـه عقیـده وی احمـد بـن عبداللـه بـن احمـد برقـی ظاهـراً نـزد شـیخ صـدوق ثقـه بـوده اسـت؛ چراکـه در بسـیاری از روایـات بـه وی اعتمـاد کـرده اسـت(نائینی، ۱۳۸۱: ۵۹). البتـه چنـان کـه پیـش از ایـن گذشـت نمی‌تـوان از مـورد اعتمـاد بـودن فـردی نـزد شـیخ صـدوق بـه ایـن نتیجـه رسـید کـه وی نـزد

رجالیـان متاخـر هـم لزومـاً مـورد اعتمـاد و ثقـه بـوده اسـت.

۲-۲-۳. أَحمد بن أَبی عبد اللّه

ابوجعفـر أَحْمَـدَ بْـنِ أَبِـی عَبْـدِ اَللَّـهِ (عبدالرحمـان) برقـی (ت.۲۷٤ یـا ۲۸۰ هجـری) مؤلـف کتـاب المحاسـن و الرجـال اسـت. نجاشـی او را «ثقـة فـی نفسـه» می‌دانـد هرچنـد بـر او ایـن خـرده را هـم می‌گیـرد کـه گاه از ضعفـاء روایـت می‌کنـد و گاهـی هـم بـر روایـات مرسـله اعتمـاد مـی‌ورزد. گویـا همیـن نقیصـه هـم باعـث شـد کـه بـزرگان قـم (از جملـه احمـد بـن محمـد بـن عیسـی) او را از قـم دور ساختند(شـیخ طوسـی، ۱۳٦٤، ج۱۰ : ٤٥). شـیخ طوسـی هم صریحاً او را ثقه و از اصحاب امام موسـی کاظـم و امـام رضـا علیهمـا السـلام دانسـته است(شـیخ طوسـی، ۱٤۲۰ق : ٥۱) علامـه حلـی بـا وجـود همیـن خـرده نیـز صریحـاً دربـاره پذیـرش روایات برقـی نوشـته اسـت: «عنـدی أنّ روایتـه مقبولة»(علامه حلـی، ۱٤۰۲ق، ج۲: ٤۲۱).

۲-۲-٤. أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ

ابوجعفـر (یـا ابوعلـی) احمـد بـن محمـد بن ابـی نصر (زیـد) مشـهور به ابـی نصـر بزنطی کوفـی(۱۵۲-۲۲۱ق) از محدثـان امامـی اسـت کـه از امـام موسـی کاظـم، امـام رضـا و امـام جـواد ﷺ روایـت نقـل کرده اسـت. هرچنـد پـس از شـهادت امـام موسـی کاظـم ﷺ مدتـی از واقفیـه بـود ولی به گفتهٔ شـیخ طوسـی ارتباطـش بـا امـام رضـا ﷺ باعـث شـد از ایـن انحـراف رهایـی یابد(شـیخ طوسـی، ۱٤۱۳ق، ج۱: ۷۱). وی از اصحـاب اجمـاع نـزد امامیـه و از ایـن جهـت جـزو راویانـی اسـت کـه «لا یـروون و لا یرسـلون إلّا عمّن یوثـق بـه». شـیخ طوسـی او را «ثقـة» و دارای منزلتـی عظیـم نـزد امـام رضـا ﷺ می‌داند(شـیخ طوسـی، ۱۳۷۳: ۳٥۱و۳۷۳و۳۳۲).

۲-۳. تحلیل مدلول پرسش

مطابـق ایـن خبـر، سـائل (کـه فـردی نامشـخص اسـت) از حضـرت دربارهٔ امـکان تعلق قـدرت پـروردگار بـه فـرو بـردن جسـمی بـا حجـم بـزرگ (آسـمان‌ها و زمیـن و آنچـه میـان آن‌هاسـت) در جسـمی کوچـک (تخـم) می‌پرسـد، بـدون آنکـه تغییـری در حجـم آن‌هـا ایجاد شـده باشـد. بـه تعبیـر رایج میـان حکیمان، پرسـش دربـارهٔ امـکان انطبـاع کبیـر در صغیـر اسـت کـه پذیـرش آن مسـتلزم نوعـی تناقـض اسـت؛ زیـرا هـم بایـد پذیرفـت جسـمی (دنیـا) هـم بزرگ‌تـر از جسـم دیگـر (تخـم) باشـد (و از ایـن جهـت امـکان گنجانـده شـدن در جسـم کوچک‌تـر را نداشـته باشـد) و هـم از آن بزرگ‌تـر نباشـد (و گنجانـده شـدن آن در جسـم کوچک‌تـر امـری ممکـن باشـد کـه تعلـق قـدرت الهـی بـه آن هـم ممکـن باشـد).

۲-٤. بررسی مدلول پاسخ

امـام رضـا ﵇ در پاسـخ بـه پرسـش سـائل، ابتـدا بـا تعبیـر «نَعَـم» صریحـاً اعـلام می‌کنـد کـه خداونـد قـدرت دارد آسـمان‌ها و زمیـن و آنچـه میـان آن هاسـت را در تخمـی فرو بـرد. امـام در ادامه هـم می‌فرماید خداونـد می‌توانـد آن‌هـا را حتـی در جسـمی کوچک‌تـر از تخـم هـم قـرار دارد؛ چراکـه در چشـم سـائل هـم آن‌هـا را قـرار داده اسـت. اسـتدلال امـام ایـن اسـت کـه هـرگاه سـائل چشـمانش را بگشـاید و بـه آسـمان و زمیـن و آنچـه میـان آن‌هاسـت بنگـرد، آن‌هـا را مشـاهده می‌کنـد و اگـر خداونـد اراده می‌کـرد، می‌توانسـت چشـمان او را از مشـاهده آن‌هـا بـاز دارد. برداشـت سـائل از ایـن گفتـار امـام ﵇ هرچـه باشـد، سـکوت او از ادامـه سـؤال می‌توانـد بـه نحـوی نشـان از آن داشـته باشـد کـه پاسـخ مطلوبـش را از امـام ﵇ دریافـت کـرده اسـت؛ هرچنـد ممکـن اسـت بـه ذهـن بیایـد کـه چـرا او از امام نپرسـید کـه مگر هنگامـی کـه مـا بـا چشـمانمان بـه اشـیا می‌نگریـم آن اشـیا در دیـدگان مـا فـرو می‌رونـد؟ روشـن اسـت کـه تصویـر آن‌هاسـت کـه در چشـم مـا بازتـاب می‌یابـد و اشـیا همچنـان ماننـد پیـش از مواجهـه مـا بـا آن‌هـا در جـای خـود و بـا حجـم خـود قـرار دارنـد.

۲-۵. مؤیدات این خبر

پیـش از هرچیـز بایـد توجـه داشـت کـه ممکـن اسـت چنیـن تلقـی شـود کـه مضمـون ایـن خبـر بـه نحـوی می‌توانـد مؤیّداتـی قرآنـی و روایـی هـم داشـته باشـد. از جملـه:

۲-۵-۱. تلقی هم‌راستایی با عمومات قرآنی

ممکـن اسـت مطابقـت بـا عمومیـت قـدرت الهـی در آیـات مختلـف قـرآن را بـه نحـوی مؤیّـد ایـن خبـر تلقـی کـرد. پیـش از ایـن تعـداد قابـل توجهـی از ایـن آیـات را برشـمردیم و متذکـر شـدیم کـه ایـن آیـات دلالـت بـر امـکان صـدور هـر فعلـی از سـوی خداونـد دارد. اینـک می‌افزاییـم کـه نمی‌تـوان پذیرفـت کـه امـام رضـا ﵇ بـدون التفـات بـه ایـن آیـات، پاسـخ مزبـور را بـه پرسـش سـائل داده باشـند و سـائل هـم همیـن انتظـار را از آن حضـرت داشـته اسـت کـه پاسـخی بـه او بدهـد کـه در ناسـازگاری بـا آیـات قـرآن کریـم نباشـد.

۲-۵-۲. روایات همراستای شیعی و سنّی

ایـن خبـر را عـلاوه بـر کلینـی، در الهدایـة الکبـری خصیبـی (بـا تفاوت‌هایـی) مـی بینیـم، هرچنـد در مجمـوع از سـند قابـل اعتمـادی برخـوردار نیسـت(خصیبی، ۱٤۱۹ق، ج۱: ۲۵۷). سـید نعمـت اللـه جزایـری (ف. ۱۱۱۲ق) هـم روایتـی را بـدون آنکـه بـه معصومـی نسـبت داده شـده باشـد و یـا از سـندی

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 ﷺ در مسجد کوفه رفت و از او پرسید که آیا پروردگارت می تواند دنیا را در تخمی فرو برد، بدون آنکه در حجم آن‌ها تغییری دهد؟ ادریس نبی ﷺ 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، ۱٤۲۹ق، ج۳: ۹٦). همین خبر در منابع اهل سنّت نیز تنها در کتاب البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید نوشتهٔ ابوالعباس احمد بن محمد بن مهدی بن عَجیبه حسنی(۱۱٦۰ - ۱۲۲٤ق) آمده است که مطابق آن ابلیس به سوی حضرت ادریس نبی ﷺ می‌رود و از او می‌پرسد که آیا پروردگارت می‌تواند دنیا را در یک پسته جای دهد؟ آن پیامبر الهی هم که مشغول خیاطی بود در جواب ابلیس هم صراحتاً اعلام کرد که خداوند می‌تواند دنیا را در پسته، بلکه حتی سر سوزنی جای دهد. آن حضرت بلافاصله با سوزنی که به دست داشت به چشم ابلیس آسیب زد(ابن عجیبه، ۱٤۱۹ق، ج۳ : ۳٤٤).

مطابق خبری ضعیف [۱] و منسوب به ابن عباس که نخستین بار در کتاب جامع البیان و فضله ابن عبدالبرّ اندلسی (۳٦۸ - ٤٦۳ق) آمده و پس از وی هم توسط خطیب بغدادی (۳۹۲ - ٤٦۲ق) و ابن قیّم جوزیه (٦۹۱ - ۷٥۱ق) 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 أدری و نمی دانم» بسنده می‌کند 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 می‌پرسد که خداوند چگونه می‌تواند دنیا را در تخم فرو برد؟ عالم هم در پاسخ به قول الهی «کُن» اشاره می‌کند که بلافاصله به «یکون» تبدیل می‌شود. ابلیس که پاسخ عالم را مطابق با واقع می‌بینید به دیگر شیاطین چنین می‌گوید که یک عالم با ارائه چنین پاسخ‌هایی، بسیاری از عوالم را از دسترس تباهی او رها می‌سازد. [۳] البته این خبر به نحوی در تعارض با خبر دیگری منسوب به

۱. به تعبیر بیارمی: «ضعیف: أخرجه الخطیب فِی «الفقیه و المتفقه»(۱٤۲۱ق، ج۱: ۲٦) من طریق إسماعیل بن یحیی المزنی، عن ابن عباس و سنده ضعیف؛ لأنه منقطع بیَن المزنی و ابن عباس.»

۲. مطابق نقل همین خبر توسط ابوالأشبال الزهیری در شرح اصول اعتقاد أهل السنة للألکایی(ج۴ : 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: یا فلان! هل یستطیع ربک أن یجمع الدنیا فی بیضة؟ قال: أعوذ بالله إنه لا یقدر علی ذلک، فنفی عن الله عزّ وجلّ القدرة - نسی أنه القدیر وأنه یفعل ما یرید- فرجعوا إلیه - أی: إلی شیخهم وأستاذهم إبلیس الکبیر- فقالوا: إنا سألناه فقال: أعوذ بالله، إنه لا یقدر علی ذلک. فقال: کفر من حیث لا یدری.»

۳. مطابق نقل همین خبر توسط ابو الأشبال الزهیری در شرح اصول اعتقاد اهل السنة للألکائی (ج۴ : 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؟ فضحک العالم وقال: نعم یقدر علی ذلک؛لأنه لایعجزه شیءٌ فی الأرض ولا فی السماء». قالوا: وکیف؟ قال: إمّا أن یکبر حجم البیضة فیدخل الدنیا فیها، وإما أن یصغر الدنیا ویدخلها فی البیضة».

ابـن عبـاس اسـت کـه مطابـق آن وقتـی ابلیـس از عابـدی و عالمـی می‌پرسـد: آیـا پـروردگارت می‌توانـد ماننـد خـودش را بیافرینـد؟ عالـم در پاسـخ بـه پرسـش فـوق گفتـه بـود: ایـن مسـئله، از امـور محـال (و غیرقابـل وقـوع) اسـت؛ زیـرا اگـر (خدایـی) مخلـوق باشـد دیگـر ماننـد خـدای آفریـدگار نخواهـد بـود و جمـع میـان مخلـوق بـودن و خالـق بـودن، محـال اسـت. ابلیـس بـا شـنیدن ایـن پاسـخ بـه شـیاطین گفتـه بـود: می‌بینیـد کـه او در سـاعتی می‌توانـد بنایـی را کـه سـال‌ها برایـش زحمـت کشـیده بـودم، از بیـن ببرد(خطیـب بغـدادی، ۱۴۲۱ق، ج۱: ۱۲۵). ایـن خبـر هـم بعدهـا توسـط ابـن قیـم جوزیـه در مفتـاح دار السـعادة (ج۱: ٦٩) آمـده اسـت.

۲-٦. موانع پذیرش این خبر

شـواهد و ادلـه قابـل توجهـی را می‌تـوان نشـان داد کـه بـه نحـوی مانـع پذیـرش خبـر مـد نظـر مـا می‌شـود. از جملـه:

۲-٦-۱. نادرستی سؤال و سکوت امام علیه‌السلام دربارهٔ این نادرستی

گرچـه معمـولاً از سـوی متفکـران مسـلمان نقـدی متوجـه درسـتی یـا نادرسـتی اصـل سـؤال‌های مزبور نشـده اسـت، ولـی سـید محمـد کاظـم عصّـار ناظـر بـه پرسـش‌هایی کـه در آن‌هـا، سـائل از امـکان تعلـق قـدرت الهـی بـه فـرو بـردن دنیـا در تخـم پرسـیده، چنیـن ایـراد گرفتـه کـه ایـن پرسـش گرفتـار نوعـی خودسـتیزی اسـت؛ چراکـه تخـم هـم جزئـی از دنیاسـت و گویی سـائل پرسـیده اسـت آیـا خداونـد قدرت دارد کلّ دنیـا را در جـزء کوچکـی از همیـن دنیـا فـرو بـرد، بـدون آنکـه دنیـا از جـزء خـودش کوچک‌تـر شـود و جـزء دنیـا از کل دنیـا بزرگ‌تـر گـردد؟ از سـوی دیگـر بایـد تخـم به‌عنـوان جزئـی از دنیـا در خـود تخـم فـرو رود و از ایـن جهـت هـم بایـد گفـت یـک شـیء هـم بایـد محیـط بـر خـود باشـد و هـم محـاط بـر خـود. روشـن اسـت کـه ایـن سـؤال نمی‌توانـد سـؤال درسـتی باشـد و نوعـی تناقـض اسـت(عصار، ۱۳۷٦: ۲۳۶).

۲-٦-۲. نادرستی پاسخ به سبب تعارض با حکم قطعی عقل

حتـی بـا فـرض چشـم پوشـی از ضعـف سـندی ایـن خبـر و اخبـار هم‌راسـتای بـا آن و نیـز حتـی بـا فـرض چشم‌پوشـی از عـدم واکنـش پاسـخ موجـود در ایـن خبـر بـه نادرسـتی اصـل سـوالِ سـائل، بایـد گفـت اندیشـمندان امامیـه بـر تعـارض ایـن خبـر بـا حکـم عقـل تاکیـد کرده‌انـد. در پاسـخ امـام رضـا علیه‌السلام و نیـز پاسـخ امـام صـادق علیه‌السلام بـه دیصانـی نمونـه‌ای از فـرو رفتن اشـیای بـزرگ (آسـمان و زمین) در اجسـام کوچـک (ماننـد چشـم) آمـده و افـزوده می‌شـود کـه خداونـدی کـه برایـن امـر توانایـی دارد بـر فـرو بـردن

آسمان‌ها و زمین در تخمی (بدون تغییر حجم آن‌ها) هم قدرت دارد. هرچند مخاطبان امام صادق ﷺ (یعنی دیصانی یا ...) و نیز مخاطب امام رضا ﷺ (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 ﷺ و امام رضا ﷺ 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 یافته های عقلی ما ناسازگار است. به گفتهٔ سید مرتضی علم الهدی(ف. ٤٣٦ ق) ناسازگاری این پاسخ‌ها با درک عقلیِ 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 فسادُه) به این پرسش داده‌اند؛ پس سید مرتضی ترجیح داده است که این خبرها را اخباری جعلی و غیرمعتبر و خبیث معرفی کند(شریف مرتضی، ۱٤۰٥ق، ج۱: ٤۱۱) و ناظر به روایت منسوب به امام صادق ﷺ که (کلینی در کافی آن را آورده و) هم‌راستا با خبر منسوب به امام رضا ﷺ 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 دربارهٔ این خبر آن است که آن را خبری موضوع و مدسوس بدانیم.»[1] این اعتراض سید مرتضی، البته به شیخ صدوق و خبری که در التوحید به امام رضا ﷺ نسبت داده است نیز قابل تسرّی است. سیدمرتضی هیچ ضرورتی برای التزام به مضامین این قبیل روایات نمی‌بیند؛ چراکه در کتب شیعه و نیز غیرشیعه 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 ﷺ است که آن حضرت فرمود: «اذا أردتَ أن تختبر عقلَ الرَّجُلِ فی مجلسٍ واحدٍ فحدّثه فی خلال حدیثِک بما لایکون، فإن أنکره فهو عاقلٌ و إن صدَّقَه فهو أحمق»(ن.ک: مفید، ۱٤۱۳ق: ۲٤٥؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۱، ج۱: ۱۲؛ مجلسی،

۱ . فکم روی هذا الرجل و غیره من أصحابنا فی کتبهم ما له ظواهر مستحیلهٔ او باطلهٔ، و الأغلب الأرجح أن یکون هذا خبرا موضوعا مدسوسا(شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج۱: ۴۱۱).

۱۴۰۴ق، ج۱: 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 ﵇ در پاسخ به چیستی مرگ فرمود: «هو التصدیق بما لا یکون» (ابن بابویه، ۱۴۱۸ق، : ۲۹۰). گویی فردی را که به تصدیق وقوع امور محال می‌پردازد به‌منزلهٔ 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 تعلق

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، ۱۴۱۶ق: ۱۲۷ و ۱۳۰). افزون بر این گاهی استدلالی ناظر به قابلیت نداشتن محالات ذاتی برای اتصاف به وجود سخن گفته‌اند (والذی سألتنی لا یکون)(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 متعلق 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 الحدیث صریحٌ فی أنّ الَّذی سأله ذلک الرجلُ أمرٌ ممتنعٌ بالذات محالٌ و المحال غیر مقدور علیه»(ملاباشی، ۱۳۹۱، ج۲: ۳۰). تعبیر «لایکون» در عبارت «والّذی 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 ممتنعاتی 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 تعلق پیدا کند(صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج۳: ۲۹)؛ بنابراین مثال‌هایی مانند گنجاندن دنیا در تخم، تخصّصاً از شمول آیاتی مانند «إنّ الله علی کلّ شیء قدیرٌ»(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: «التصدیق بما لا یکون»: الظاهر أنّ المعنی أنّ التصدیق بما لا یکون أی الأمر المحال هو بمنزلهٔ الموت و هو فعل الأحمق الذی لا عقل له و قد روی عن الصادق ﵇ أنّه قال: اذا أردت أن تختبر عقل الرجل فی مجلس واحد فحدّثه فی خلال دیثک بما لا یکون فإن أنکره فهو عاقل و إن صدّقه فهو أحمق».

می‌توان گفت با وجود تغییر در حجم اشیا همچنان ذاتشان باقی است. (همچنان‌که 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 عادّی 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؛ هرچند ممکن است به دلایلی تا کنون چنین تغییر حجمی رخ نداده باشد یا ضرورتی نداشته باشد. تعبیر «و مَن أقدر مِمَّن یُلَطِّفُ الأرضَ و یعظِّم البیضةَ؟» در برخی روایات دال بر عدم تعلق قدرت الهی به محالات را اندیشمندان مسلمان اشاره به همین وجه دانسته(میرداماد، ۱٤۰۳ق: ۱۸۲-۱۸۳) و چنین تلقی کرده‌اند که این عبارت به نحوی درصدد است امری را نشان دهد که مقدورٌ علیهِ خداوند است. صدرالمتالهین شیرازی مراد از «تلطّف الأرض» را فرو رفتن زمین به‌عنوان جسمی بزرگ در تخم به‌عنوان 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 دلالی مدلول پاسخ و علاجات محتمل

فارغ از مناقشات سندی و دلالی که تاکنون ذکر شد و اعتماد به صدور این خبر از حضرت رضا ﷺ (و نیز اخبار هم‌راستا و منسوب به امام صادق ﷺ) را با چالش مواجه می‌ساخت، گاهی توجیهاتی برای وجه صدور این اخبار از برخی از معصومین (امام صادق ﷺ) صادر شده که ممکن است به نحوی این توجیهات بر خبر منسوب به امام رضا ﷺ هم قابل تطبیق باشد. از جمله اینکه همراه با سیدمرتضی شاید بتوان گفت که امام ﷺ 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 الروایة أنّ ادخال العظیم فی الصغیر لا یمکن الّا بأن یضغّر العظیم أو یعظّم الصغیر بنحو التکاثف و التخلخل او ما یجری مجراها و أن تصغیر الأرض الی حدّ تدخل فی البیضة او تعظیم البیضة الی حدّ یدخل فیها الأرض غایة القدرة (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج۳: ۳۰؛ ملاباشی، ۱۳۹۱، ج۲: ۳۰).

کـه بـه انتسـاب عجـز بـه خداونـد نینجامـد و گویـی امـام ﵇ بـه سـائل گفتـه اسـت کـه اگـر چنیـن مثال‌هایـی شـدنی بـود، خداونـد قـدرت داشـت کـه آن‌هـا را انجـام دهد(شـریف مرتضـی، ۱٤۰۵ق، ج۱: ٤۱۱). علامـه مجلسـی هـم در بـاب توجیـه چرایـی پاسـخ امـام صـادق ﵇ بـه ابوشـاکر دیصانی، همیـن توجیـه سـیدمرتضی را بـه نحـوی پذیرفتـه و اشـاره داده اسـت کـه از سـویی دیصانـی از دقـت چندانـی در فهـم برخـوردار نبـوده و از سـوی دیگـر امـام ﵇ می‌دیـد کـه اگـر صریحـاً بخواهـد بـه او پاسـخ دهـد دیصانـی پاسـخ حضـرت را حمـل بـر انتسـاب عجـز بـه خداونـد خواهـد کـرد. پـس امـام بـا التفـات بـه اینکـه دیصانـی نمی‌توانـد میـان وجـود عینـی اشـیا و وجـود انطباعـی (صـورت انطبـاع یافتـه اشـیا در چشـم و نفـس) فـرق بگـذارد، ترجیـح داد قـدری متشـابه و غیـر روشـن پاسـخ او را بدهـد تـا بـه نحـوی او را قانـع گـردد و دسـت از مجادلـه بردارد(مجلسـی، ۱٤۰٤ق، ج٤: ۱٤۲)؛ بنابرایـن شـاید بتـوان گفـت امـام ﵇ در پاسـخش توجـه بـه شـرایطی کـرده بـود کـه سـائل در آن قـرار داشـت و می‌دیـد کـه او بـه نحـوی گرفتـار عنـاد و جـدال باطـل اسـت و اگـر امـام صراحتـاً پاسـخش را مـی داد سـخن امـام را حمـل بـر پذیـرش انتسـاب عجـز بـه خداونـد می‌کرد(مازندرانـی، صالـح بـن احمـد، ۱۳٤۲، ج۳: ۳۸). از ایـن رو می‌تـوان گفـت پاسـخ امـام ﵇ بـه نوعـی پاسـخی اقناعـی اسـت کـه بـر مقدمـه‌ای از جنـس مشـهورات مبتنـی اسـت. مطابـق ایـن مقدمـهٔ مشـهوره، مشـاهده و رؤیـت اشـیا بـه وارد شـدن دیدنی‌هـا در چشـم ناسـازگار بـا مشـاهده حقیقـی دیدنی‌هـا بـا خـروج شـعاع نیسـت و امـام ﵇ هـم گویـی بـا توجـه بـه همیـن مقدمـه مشـهوره پاسـخ را ارائـه دادنـد و سـائل هـم بـر اسـاس پذیـرش همیـن مقدمـه مشـهوره در برابـر پاسـخ امـام تسـلیم شـد و از ادامـه مجادلـه دسـت برداشـت(ن.ک: صدرالدیـن شـیرازی، ۱۳۸۳، ج۳: ۲۹). حـاج ملاهـادی سـبزواری نیـز معتقـد اسـت امـام ﵇ بـا التفـات بـه قصـور فهـم سـائل از درک امـور غامـض، از بـاب جـدال احسـن بـه پرسـش او پاسـخ داده اسـت(سـبزواری، ۱۳۷٦ : ٤۵۱).[۱] فیـض کاشـانی هـم پاسـخ امـام را «جـوابٌ جدلـیّ مُسـکِّتٌ» دانسـته اسـت(فیض کاشـانی، ۱٤۰٦ق، ج۱: ۳۲۱؛ همـان، ۱٤۱۸، ج۱ :۱۰۵) توجیـه دیگـر بـرای پاسـخ امـام صـادق ﵇ بـه دیصانـی (و احتمـالا حضـرت رضـا ﵇ در پاسـخ بـه سـائل) آن اسـت کـه گفتـه شـود سـائل بـا پرسـش خـود می‌خواسـت بپرسـد کـه آیـا بـه هـر نحـوی از انحـا (حقیقتـاً یـا مجـازاً) ممکـن اسـت جسـم کبیـر در جسـم صغیـر فـرو رود؟ امـام ﵇ هـم در پاسـخ بـه امـکان فـرو رفتـن وجـود ظلّـی اشـیای بـزرگ در چشـم (حـسّ بینایـی) اشـاره کـرده کـه بـه نحـو مجـاز دلالـت بـر فـرو رفتـن جسـم بـزرگ در جسـم کوچـک دارد(مجلسـی، ۱٤۰٤ق، ج٤: ۱٤۱؛ جزایـری، ۱٤۳۰ق، ج۱:۳۲۲).

۱. البتـه کسـانی حمـل پاسـخ امـام بـر جـدال احسـن را بعیـد از صـواب دانسـته‌اند؛ زیـرا در خبـر منسـوب بـه امـام صـادق ﵇، فردی کـه پاسـخ مسـتقیم امـام را دریافـت کـرده و بـه دیصانـی منتقـل نمـوده هشـام بـن حکـم اسـت کـه از اکابـر اصحـاب امـام اسـت و بعیـد اسـت امـام بـا او از بـاب جـدال احسـن ورود کـرده باشد(آشـتیانی، ۱۳۷۶: ۴۵۱).

۳. نتیجه‌گیری

ابن بابویه روایتی را در کتاب التوحید به امام رضا ﷺ 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 حدّ امکان باقی نمانده و آن حضرت با ذکر نمونه‌ای از وقوع آن در عالَم خارج هم سخن گفته و سائل را به فرایند إبصار و فرو رفتن (تصویر) اشیای بزرگی مانند کوه‌ها در چشم انسان متذکر شده‌اند. هرچند ممکن است چنین تلقی شود که این پاسخ حضرت هم با عمومات قرآنی دالّ بر تعلق قدرت الهی بر انجام هر کاری سازگار است و نیز به نحو فی الجمله أخبار مؤیّدی 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؛ همچنان‌که با دسته قابل توجهی از روایات هم در تعارض است؛ روایاتی که در میان آن‌ها خبر صحیح السند هم دیده می‌شود. متفکرانی مانند سیدمرتضی إبائی از این ندارند که مضمون اخباری مانند خبر منسوب به حضرت رضا ﷺ را به‌واسطهٔ 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 چشم بپوشند 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 ﷺ واسع نگه دارند.

منابع و مآخذ

قرآن کریم.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱٤۱٦ق). ***التوحید***. قم: جامعه مدرسین.

ـــــــــــــــ. (۱٤۱۸ق). ***معانی الأخبار***. قم: جامعه‌مدرسین.

ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله. (۱٤۱٤ق). ***جامع بیان العلم وفضله***. ریاض: دار ابن الجوزی.

ابن عجیبه. (۱٤۱۹ق). ***البحرالمدید فی تفسیر القرآن المجید***. قاهره: نشر دکتر حسن عباس زکی.

ابن قیم جوزیه. (بی‌تا). ***مفتاح دار السعادة***. بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابوالأشبال الزهیری. (بی‌تا). ***شرح اصول اعتقاد أهل السنة للألکایی***. اسکندریه: مکتب دارالبصیرة.

اردکانی، محمدعلی. (بی‌تا). ***اسرار التوحید***. تهران: انتشارات علمیه اسلامی.

جزایری، نعمت الله. (۱٤۲۹ق). ***الأنوار النعمانیة***. بیروت: دارالقاری.

ـــــــــــــــ. (۱٤۲٥ق). ***قصص الأنبیاء***. قم: دارالفقه.

ـــــــــــــــ. (۱٤۳۰ق). ***نورالبراهین***. قم: جامعه‌مدرسین.

خصیبی، حسین بن حمدان. (۱٤۱۹ق). ***الهدایة الکبری***. تهران: نشر البلاغ.

خطیب بغدادی. (۱٤۲۱ق). ***الفقیه والمتفقه***. السعودیه: دار ابن الجوزیة.

سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۷٦). ***رسائل حکیم سبزواری***. تهران: اسوه.

شریف مرتضی، علم الهدی. (۱٤۰٥ق). ***رسائل الشریف المرتضی***. قم: دارالقرآن الکریم.

شیخ طوسی، محمدبن حسن. (۱۳٦٤). ***تهذیب الأحکام***. تهران: دارالکتب الإسلامی.

ـــــــــــــــ. (۱۳۷۳). ***الرجال***. قم: جامعه‌مدرسین.

ـــــــــــــــ. (۱٤۱۳ق). ***الغیبة***. قم: دار المعارف الإسلامی.

ـــــــــــــــ . (۱٤۲۰ق). ***فهرست کتب الشیعة وأصولهم وأسماء المصنفین وأصحاب الأصول***. قم: مکتبه المحقق الطباطبایی.

شیخ علی کبیر، علی بن محمد. (۱۳۹۸ق). ***الدرّ المنثور من المأثور وغیر المأثور***. قم: مکتبة آیة الله المرعشی.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳٦٦). ***تفسیر القرآن الکریم***. قم: بیدار.

ـــــــــــــــ . (۱۳۸۳). ***شرح اصول الکافی***. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

عصار، محمدکاظم. (۱۳۷٦). ***علم الحدیث***. در مجموعه آثار عصار. تهران: امیرکبیر.

علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱٤۰۲ق). ***رجال العلامة الحلی***. قم: نشر الشریف الرضی.

فاضل مقداد. (۱۳۸۰). ***اللوامع الإلهیة فی المباحث الکلامیة***. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

فیض کاشانی. (۱٤۱۸ق). ***علم الیقین***. قم: بیدار.

ـــــــــــــــ. (۱۳۷۱). ***نوادر الاخبار***. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ـــــــــــــ. (۱٤۰٦ق). ***الوافی***. اصفهان: کتابخاانه امیر المؤمنین.

قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا. (۱۳٦۸). ***تفسیر کنز الدقائق***. تهران: سازمان چاپ و انتشارت وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

قاضی سعید قمی. (۱٤۱٥ق). ***شرح توحید صدوق***. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

کلینی. (۱٤۰۷ق). ***الکافی***. تهران: دارالکتب الإسلامیة.

مازندرانی، صالح بن احمد. (۱۳٤۲). ***شرح اصول کافی***. تهران: المکتبة الإسلامیة.

مجلسی، محمدباقر. (۱٤۰٤ق). ***بحار الأنوار***. بیروت: موسسة الوفاء.

مفید، محمدبن محمد. (۱٤۱۳ق). ***الاختصاص***. قم: المؤتمر الإسلامی لألفیة الشیخ المفید.

ملاباشی، محمد باقر بن محمد. (۱۳۹۱). ***لوامع الانوار العرشیة***. اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای حوزه علمیه اصفهان.

میرداماد، محمدباقر. (۱٤۰۳ق). ***التعلیقة علی کتاب الکافی***. قم: مطبعة الخیام.

میرزایی، پویان. (۱۳۹۹). «رویکردهای حلی در احادیث مشکل دال بر جا شدن دنیا در تخم مرغ». ***علوم حدیث***. سال۲٥. شماره۲. صص ۳ - ۲٤.

نایینی اردستانی، محمد علی بن حسین. (۱۳۸۱). ***ریاض المحدثین فی ترجمة الرواة و العلماء القمیین من المتقدمین و المتأخرین***. قم: مکتبة آیة الله المرعشی.

نمازی شاهرودی، علی. (۱٤۱٤ق). ***مستدرکات علم رجال الحدیث***. تهران: انتشارات نمازی.

References

The Holy Quran.

Ibn Babawiyyah, Muhammad ibn Ali, (1995), Al-Tawhid, Qom, Jamia al-Modaresin.]in Arabic[.

Ibn Babawiyyah, 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-Basayrah 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 Shahroudi, (1993), Mustadrakat in the science of the scholars of Hadith, Tehran.]in Arabic[.

Farhange Razavi

Online ISSN: 2345-2560

https://www.farhangerazavi.ir

A Functional Analysis of Imam Riḍā's A.S. Debates in Responding to al-Mảmūn'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

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
September 12, 2024

In Revised Form:
September 23, 2024

Accepted:
September 29, 2024

Published Online:
August 03, 2026

Abstract

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.

Keywords: Imam Reza A.S., 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 A.S. Debates in Responding to al-Mảmūn'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

CC BY

Publisheder: Unversity 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 decrease 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].

فرهنگ رضوی
شاپای الکترونیکی: ۲۵۶۰-۲۳۴۵
https://www.farhangerazavi.ir

کارکردشناسی مناظرات امام رضا علیه‌السلام در مواجهه با تهدیدهای هویتی مأمون

محسن فکری فلاح[۱] امیر محسن عرفان[۲] سید روح الله پرهیزکاری[۳]

۱. دانشجوی دکتری مدرسی تاریخ و فرهنگ و تمدن اسلامی، دانشکده مطالعات تاریخ و تمدن اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول): mohsenfekrifallah@gmail.com
۲. استادیار گروه تاریخ و تمدن اسلامی، دانشکده مطالعات تاریخ و تمدن اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران: erfan@maaref.ac.ir
۳. استادیار گروه تاریخ و تمدن اسلامی، دانشکده مطالعات تاریخ و تمدن اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران: parhizkari@maaref.ac.ir

اطلاعات مقاله

تاریخ دریافت:
۱۴۰۳/۰۶/۱۲

تاریخ بازنگری:
۱۴۰۳/۱۰/۲۰

تاریخ پذیرش:
۱۴۰۳/۱۰/۲۹

تاریخ انتشار:
۱۴۰۵/۰۵/۱۲

چکیده

مناظرهٔ صحیح و جدال احسن، به‌مثابهٔ محلی برای ملاقات اندیشه‌ها، با توجه به در برداشتن توأمان دو وجه ایجابی اثباتی و سلبی غیری ارتباط مستقیم و عمیقی با ساختار هویت‌بخشی به فرد، گروه و اجتماع دارد و قادر است نقش مهمی در مشخص‌شدن مرزهای هویت دینی ایفا کند. از سوی دیگر گذر از رویکردهای تقلیل‌گرایانه نسبت به بررسی سیرهٔ اهل بیت علیهم‌السلام و بازنگری و بازنگاری در آن با هدف فهم آگاهانه از سیرهٔ هویت‌سازانه ایشان به‌مثابهٔ الگویی اکنون‌ساز و آینده‌پرداز در جامعهٔ 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 برجسته‌اش مأمون عباسی بود، چه تأثیری داشته و کارکردهای آن چه بوده است. دستاوردهای هویت‌سازی در سیرهٔ حضرت رضا علیه‌السلام در سه ساحت کارکردهای تعین‌بخش، تمایزبخش و صیانت‌بخش تقسیم‌بندی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: امام رضا علیه‌السلام، مناظرات رضوی، هویت، هویت دینی، تهدید هویتی.

استناد: فکری فلاح، محسن؛ عرفان، امیر محسن؛ پرهیزکاری، سید روح الله: (۱۴۰۵). کارکردشناسی مناظرات امام رضا علیه‌السلام در مواجهه با تهدیدهای هویتی مأمون. فصلنامهٔ علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۴، شمارهٔ ۲، تابستان ۱۴۰۵، شمارهٔ پیاپی ۵۴ – (۱۷۹–۲۱۶).
DOI:10.22034/farzv.2025.476588.2035

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

CC BY

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 جملهٔ این زمان‌ها، عصر امامت حضرت رضا ﷺ 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 گستردهٔ 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 ﷺ و مجموعه راهبردهای حضرت، قرارگاهی امن و ایمن را برای جامعهٔ 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 طرح‌ریزی‌شده بود؛ اما با اهتمام عالمانه و هوشمندانه حضرت به فرصت و ابزاری مبارزاتی برای احیای هویت دینی جامعه تبدیل شد.

۱-۲. اهداف و ضرورت‌های پژوهش

شناخت دقیق جایگاه مناظرات رضوی به‌مثابهٔ 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 ﷺ در جغرافیای هویت‌پژوهی این امکان را برای جامعهٔ 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 تعین 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 علیه‌السلام به این پرسش پاسخ دهد که نقش مناظرات حضرت رضا علیه‌السلام 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 تعین‌بخشی به هویت جامعه، تمایزبخشی از غیر و صیانت‌بخشی به هویت دینی ساحت‌های هویت‌بخش مناظرات حضرت را شکل داده و بر این اساس در قوام هویت جامعهٔ شیعی نقش اساسی را داشته است.

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

۱-۳. پیشینهٔ پژوهش

در مقام پیشینه‌کاوی بحث و با گونه‌شناسی پیشینه‌ها، آثار مبتنی بر هویت‌پژوهی در سیرهٔ اهل بیت علیهم‌السلام به‌صورت عام و آثار مبتنی بر هویت‌پژوهی در سیرهٔ امام رضا علیه‌السلام به‌صورت خاص ذکر می‌شود:

کتاب هویت اجتماعی در نگرهٔ امام علی علیه‌السلام نوشتهٔ محصص(۱۳۹۸) که نگارنده در فصل سوم به بررسی هویت اجتماعی در کلام حضرت امیر علیه‌السلام 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 نوشتهٔ مبلغی(۱۳۹۸) که در فصل دوم کتاب به گفتمان نخست شیعه پرداخته‌شده است. این گفتمان که گفتمان شیعه سیاسی قلمداد شده است در محدوده زمانی از امام‌علی علیه‌السلام تا واقعه عاشورا را پوشش می‌دهد.

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

بـا کاربسـت برخـی تدابیـر و سیاسـت‌های هویتـی، جهت‌گیری‌هـای هویتـی خاصـی بـه شـیعیان دادنـد.

این آثار به‌رغم پرداختن به موضوع هویت، سیرهٔ امام رضا ﷺ را بررسی نکرده‌اند.

در زمینـهٔ هویت‌پژوهـی پیرامـون عصـر حضـرت رضـا ﷺ در مقالـهٔ تحلیـل گفتمـان مناظره‌هـا و مجادله‌هـای حضـرت رضـا ﷺ بـا دگرهـای گفتمانـی (مبانـی قرآنـی کلامـی سـاخت‌بندی هویـت اسـلامی) میراحمـدی و رضایی‌پنـاه(۱۳۹٥) آمـده اسـت کـه رویکـرد گفتمـان حضـرت مبتنـی بـر اصول کلامـی و اسـتوار بـر منطـق، مولفه‌هـا و ابزارهـای نظـری و عملـی منـدرج در قـرآن و سـنت نبـوی ماننـد احتـرام و اخلاق‌گرایـی، جـدال احسـن (متضـاد بـا مـراء)، مؤلفـه القلـوب، حکمـت و موعظـه حسـنه، مـدارا، اجـاره و امـان دادن، اصالـت برهـان، ارجـاع بـه فطـرت و سرشـت پـاک بشـری، توسـل بـه ادلـه و مبـادی مشـترک، احسـان و کرامـت و ... اسـت.

انـواری(۱٤۰۱) در مقالـهٔ الگـوی مواجهـهٔ امـام رضـا ﷺ بـا کنش‌هـای متظاهرانـه مأمـون معتقـد اسـت کنش‌هـای امـام در مواجهـه بـا تظاهـر مأمـون را می‌تـوان در قالـب کنش‌هـای «غیریت‌سـاز»، «افشـاگرانه»، «بصیرت‌افـزا» و «مصلحت‌گـرا» تحلیـل کـرد کـه آخریـن نـوع کنـش امـام حاکـم بـر سـه کنـش قبلـی اسـت. همـهٔ کنش‌هـای امـام در دایـرهٔ «مشـیت الهـی» انجـام می‌شـود. روح حاکـم بـر کنش‌هـای امـام، «هدایتگـری» اسـت کـه هـم ناظـر بـه فـرد متظاهـر و هـم ناظـر بـه عمـوم جامعـهٔ اسـلامی اسـت.

مقـدس(۱۳۹۹) در مقالـهٔ «تحلیـل مناظـرات امـام رضـا ﷺ بـر مبنـای نظریـهٔ گفتمانـی لاکلاو و موفه» بیـان می‌کنـد کـه مناظـرات امـام ﷺ بـا مفصل‌بنـدی دال‌هایـی چـون حقانیّـت نبـوت رسـول اکـرم ﷺ، برگزیدگـی و عصمـت عتـرت حـول دال مرکـزی امامـت، توانسـت خـود را در قالـب گفتمـان رقیـب کـه پاسـخی شایسـته بـرای تقاضاهـای اجتماعـی دارد، مطـرح کنـد و بـا برهـم زدن انسـجام و وحـدت گفتمـان عباسـی آن را دچـار بحـران، تزلـزل و بی‌قـراری کنـد.

مجیـدی(۱۳۹۲) در تحلیـل گفتمـان مناظره‌هـای امـام رضـا ﷺ معتقـد اسـت دقـت در مناظره‌هـای امـام بـا نماینـدگان ادیـان و فِـرَق دیگـر با تمرکـز بر مقولـهٔ واژگان، چشـم‌انداز، اسـتعاره، انسـجام تاریخی، نقل‌قـول و تأکیـد سـاختاری نشـان‌دهندهٔ ایـن واقعیـت اسـت کـه امـام بـا وجـود اثبـات حقانیـت و ابطال ادعاهـای طرف‌هـای مناظـره، از منازعـهٔ اخلاق‌گریـزِ گفتمانـی، برحـذر مانـده و در کمـال صراحـت، دقـت، ادب و احتـرام، نفـسِ ایـن مناظره‌هـا را بـه عرصـه‌ای بـرای اثبـات امامـت و خاتمیـت پیامبر اسـلام تبدیـل کرده‌انـد.

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 به‌عنوان 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 یک‌سو 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 به‌صورت پیشینی و به نحو مشترک برای همه افراد حاصل شده باشد، ولی تحقق و تداومش به جریان منحصربه‌فرد زندگی هر شخص و جامعه مرتبط است. هویت آغازین و نهادینه‌شده «فطرت الله» سرآغاز فرایند هویتی انسان است و جریان مستمر زندگی هویت نهایی را از طریق نوع رابطه‌ای که انسان با حق برقرار می‌کند تعیین می‌سازد و بستگی به انتخاب آزاد هر انسان دارد(علم‌الهدی، ۱۳۸۶: ۲۲۶ ـ ۲۲۷).

هویت را می‌توان معرفتی آگاهانه دانست که برایند 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 فرضیهٔ 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 به‌صورت پیشین و به نحو مشترک برای همه افراد حاصل است، ولی تحقق هویت به جریان منحصربه‌فرد زندگی هر شخص متوقف است و تنها می‌تواند به‌صورت فرایند یعنی به‌صورت «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، ۱۳۸٦: ٤٦)؛ بنابراین هویت، برایند آن ویژگی‌ها و خصوصیات است نه خود ویژگی‌ها و مجموع آن ویژگی‌ها پدیدآورندهٔ «هویت» است. هویت امر یکپارچه‌ای است که نمی‌تواند متفرق باشد(رشاد، ۱۳۹۷).

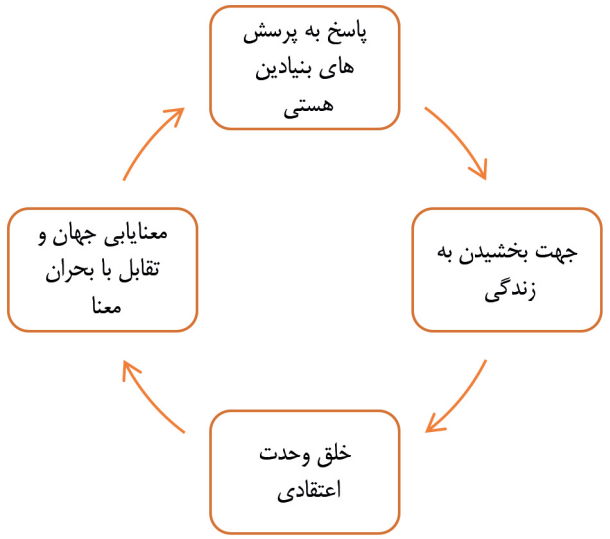
در جغرافیای هویت‌پژوهی توجه به نقش «دیگری» و «غیر» نیز حائز اهمیت بسیاری است؛ ولی نسبت این «دیگری» با شناخت و درک هویت در موارد مختلف متفاوت و متغیر است؛ چراکه گاه بدون دیگری متوجه خود و ویژگی‌های خویش می‌شویم و در واقع خود بی‌ارتباط با دیگری معنادار است و گاه دیگری منجر به شناخت یا توجه به ویژگی‌هایی 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 معنادار نمی‌شود و شکل نمی‌گیرد(پرهیزکار، ۱۳۹۹: ٤۳-٤۹).

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) ٤. هویت درون مذهبی (گفتمان‌های خاص موجود در داخل هر مذهب)(حاجیانی، ۱۳۹٤: ۲۱).

رکن اصلی هویت دینی تعهد و پایبندی به دین بوده و هویت دینی نشان‌دهندهٔ 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، جهت بخشیدن به زندگی، وحدت اعتقادی و معنایابی جهان و تقابل با بحران معنا است(نیکنام، ۱۳۹۸: ۷۵).



نمودار ۱: کارکردشناسی هویت دینی

۲-۳. 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 تعین و تمایزبخش 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 نامۀ خود به منصور می‌نویسد: خداوند شما را بعد از پنهانی و بی‌نام‌ونشانی و حقارت و خواری ظاهر ساخت سپس مرا از پرتو توبه نجات بخشید(ابن کثیر، ج۱۰: ٦٤).

همچنین منصور به عمویش عبدالصمد بن علی در این باره به‌صراحت گفت: ما بین مردمی قرار داریم که دیروز ما را مردمی عادی می‌دیدند و امروز خلیفه می‌بینند. پس هیبت و اقتدار ما جز با به‌کار گرفتن مجازات و فراموش‌کردن عفو برقرار نمی‌شود(ابن عساکر، ١٤١٥ق، ج ٣٢: ٣٣١).

بهره‌برداری از لقب مهدی از جمله حربه‌هایی 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 به‌مثابۀ مطلوبی کانونی قلمداد می‌شد. 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 شمرده‌شده است. بررسی القاب انتخابی عباسیان نشان می‌دهد پنج خلیفه اول عباسی با عناوین موعودگرایانه ملقب شده‌اند و این القاب از هشتمین خلیفه به بعد جای خود را با عناوینی با پسوند اسم جلاله الله می‌سپارد(طباطبایی و بهرامی، ١٣٩٢: ١٣٤-١٣٥).

جعل روایات در این راستا به‌گونه‌ای بود که عباسیان مدعی شدند دولتشان همان دولت موعودی است که در روایات پیامبر وعده داده شده و بدین وسیله قدرت‌یابی خود در راستای تحقق امر الهی القا می‌کردند(میرحسینی و همکاران، ١٣٩٩: ١٧٤). برای نمونه، آنان ادعا کردند پیامبر فرموده است: «مهدی از فرزندان تو (عباس) می‌باشد، او موفق، راضی و مرضی خواهد بود»(ابن عساکر، ١٤١٥ق، ج٢٦: ٣٠١).

منصور یکی از غلامان خود را به مجلس محمد بن عبدالله فرستاد و به او گفت: نزدیک منبر بنشین و آنچه محمد می‌گوید بشنو. غلام گوید شنیدم که محمد می‌گوید 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، ١٤١٩ق: ٢١٢).

در گزارشی دیگر مسلم بن قتیبه می‌گوید 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 نمی‌باشد، بلکه من

از بـاب میمنـت و مبارکـی او را چنیـن نامیـدم و آن را بـه فـال نیـک گرفتم(همـان: ۲۱۸).

۳-۱-۲. خلأ هویتی حاکم عباسی در روزگار امام رضا علیه‌السلام

بحـران مشـروعیتی کـه جریـان خلافـت عباسـی را از آغـاز به خود مشـغول سـاخته بـود در مأمون شـکل ویـژه‌ای بـه خـود گرفـت؛ چراکـه وی در خـود خانـدان عباسـی نیـز از جایـگاه ویـژه و مقبولـی برخـوردار نبـود. مقایسـه امیـن و مأمـون گویـای ایـن امـر اسـت کـه امیـن به‌تمـام معنـای کلمـه، عباسـی بـود. پـدرش هـارون و مـادرش زبیـده نـوادهٔ منصـور بود(ابـن تغـری بـردی، ۱۳۹۲ق، ج۲: ۸٤). وی در دامـان پـرورش فضـل بـن یحیـی برمکـی، بـرادر رضاعـی و پرنفوذتریـن مـرد دربـار رشـید قـرار داشـت و فضل بن ربیـع کـه جـدش از آزادشـدگان عثمـان بـود و کمترین شـکی در دوسـتی او نسـبت به عباسـیان نداشـت، بـر امـور وی نظـارت می‌کـرد؛ امـا از آن‌سـو، مأمـون در دامـان جعفـر بـن یحیـی کـه نفـوذ کمتـری از بـرادرش فضـل داشـت، پـرورش یافـت. مربـی و ناظـر امـور او نیـز فضـل بـن سـهل بـود کـه عباسـیان به‌ویـژه از او آسـوده‌خاطر نبودنـد چـه متهـم بـه داشـتن تمایـلات علـوی بـود و دشـمنی وی بـا مربـی امیـن درنهایـت درجـه شـدت بـود. همچنیـن مـادر مأمـون کنیـزی خراسـانی و غیرعـرب بـود کـه بعـد از بـه دنیـا آوردن او درگذشـت و هرگـز نمی‌توانسـت بـه مقـام زبیـده و نفـوذ او دسـت یابد(عاملـی، ۱٤۰۳ق: ۱۵۵-۱۵۸).

مأمـون بـرای جبـران ایـن امـر، ناگزیـر بـه گروههـای دیگـری پنـاه بـرد تـا وسـیلهٔ رسـیدن بـه هدف‌هـا و آرمان‌هایـش باشـد و در ایـن مسـیر جایـی جـز خراسـان بـرای او باقـی نمانـده بود و لـذا گرایش و دوسـتی خـود را بـه خراسـانیان نشـان داد(عاملـی، ۱٤۰۳ق: ۱۷۰). بدیـن ترتیـب، زمینـه بـرای قدرت‌یابی مأمون فراهـم شـد تـا جایـی کـه ابـن حـزم اندلسـی در توصیـف دولـت عباسـی می‌نویسـد و کانـت دولتهـم أعجمیـة، سـقطت فیهـا دواویـن العـرب، و غلـب عجـم خراسـان علـی الأمر(ابـن حـزم، ۲۰۰۷ م، ج۲: ۱۴۶).

۳-۲. ترفندهای مأمون در ایجاد تهدیدات هویتی

دسـتگاه خلافـت بـرای دور کـردن جامعـه از امامـت، حربه‌هـای مختلفـی را بـه کاربسـت کـه مجمـوع ایـن اقدامـات به‌مثابـهٔ یـک فراینـد طیفـی بـا هـدف بـه حاشـیه‌رانی گفتمـان امامـت و برجسته‌سـازی گفتمـان خلافـت صـورت می‌گرفـت. مجمـوع ایـن اقدامـات در محورهـای ذیـل قـرار می‌گیـرد:

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

سیاسـت مأمـون مبتنـی بـر هندسـه‌ای نامتـوازن رقـم خـورد و هـدف آن را می‌تـوان کاسـتن از مرجعیت

علمـی اهـل بیـت ﷺ در جامعـه دانسـت؛ چراکـه ورود مسـائل و اندیشـه‌های نوپدیـد کـه کمتر سـابقه‌ای در تاریـخ اسـلامی بـرای آن می‌تـوان پیـدا کـرد به‌تنهایـی چنـدان حساسـیت‌برانگیز نبـوده و چه‌بسـا نمی‌توانسـت واکنشـی را در پـی داشـته باشـد؛ امـا دسـتگاه عباسـیان نه‌تنهـا بـرای پاسـخگویی بـه این‌چنیـن شـبهاتی جایـگاه علمـی و اندیشـه‌ای تمهیـد و تدبیـر نکـرده بـود بلکـه بـا محدودسـازی مرزبانـان حقیقـی اندیشـه دینـی و اعمـال سـخت‌گیری‌های بسـیار بـر اهـل بیـت ﷺ و یـاران و شـاگردان ایشـان جـامعه را از حیـث اعتقـادی دچـار چنددسـتگی و سـرگردانی کـرده بـود.

ابـن ندیـم گـزارش می‌دهـد مأمـون گروهـی از مترجمـان معـروف چـون حجـاج بـن مطـر، ابـن بطریق، حنیـن بـن اسـحاق و یوحنـا بـن ماسـویه را کـه بـه زبان‌هـای مختلـف آشـنایی داشـتند بـه سـرزمین روم فرسـتاد و آنـان نیـز سـیل عظیمـی از کتاب‌هـای یونانـی و رومـی را بـه جهـان اسـلام آوردند(ابـن ندیـم: ۳۳۹).

همچنیـن قاضـی صاعـد اندلسـی در توصیـف اقـدام مأمـون بـه امـر ترجمـه می‌نویسـد: مأمـون مترجمـان ماهـر را برگزیـد و آنـان را مکلـف بـه ترجمـه کـرد. آنـان هرچـه در توانشـان بـود بـرای او ترجمـه کردنـد. آن‌گاه مأمـون مـردم را بـه قرائـت و خوانـدن آن کتاب‌هـا تشـویق و بـه تعلیمشـان ترغیـب کرد(ابـن صاعـد اندلسـی، ۱۳۷٦ق: ۲۱٤).

در تحلیـل ایـن اهتمـام مأمـون و علـت ترغیب‌هـا و تشـویق‌های وی بایـد گفـت او عرصـهٔ نـزاع و اختلافـات را از مشـکلات اجتماعـی و سیاسـی بـه عرصـهٔ فرهنگـی و علمـی کشـانید تـا نوعـی سـرگرمی علمـی ایجـاد کنـد و نیـز بـه جلـب اندیشـمندان و مبتکـران جامعـهٔ خـود بپـردازد و درنتیجـه قـدرت پایـه‌ای حکومـت را بـالا ببـرد و بـا مطرح‌کـردن اندیشـه معـارض، در مقابـل مکتـب علمـی اهـل بیـت ﷺ بایسـتد(خاکرند، ۱۳۹۲: ٤۷۹-٤۸۰).

علامـه مجلسـی از صفـدی مؤلـف شـرح لامیـة العجـم نقـل می‌کنـد کـه وقتـی مأمـون بـا یکـی از پادشـاهان مسـیحی معاهـده آتش‌بـس امضـا کـرد، خزانـهٔ کتـب یونـان را کـه در کتابخانـه‌ای جمع‌آوری‌شـده بـود از او خواسـت، پادشـاه همـه مشـاوران خـود را جمـع و در ایـن بـاره بـا آن‌هـا مشـورت کـرد و همـه مخالفـت کردنـد جـز یـك مطـران کـه گفـت همـه ایـن کتاب‌هـا را بـرای آن‌هـا بفرسـت؛ چـون ایـن کتـب در هیـچ دولـت دینی منتشـر نشـوند جـز اینکـه آن را تبـاه کننـد و میان علمـای آن‌هـا اختلاف اندازند(مجلسـی، ۱٤۰۳ق، ج٥۷: ۱۹۷)

پیامـد چنیـن سیاسـتی، آشـفتگی اعتقـادی پدیدآمـده در آن دوران بـود، چنان‌کـه در گزارشـی خدمـت امـام عـرض شـد: گروهـی از شـیعیان اعتقـاد بـه جبـر پیـدا کـرده و گروهـی قائـل بـه اختیـار

شده‌اند(همان، ج۵: 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 پیداشده است(ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ٤٧)

شاهد دیگری که انگیزهٔ غیرصحیح 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 گسترش‌یافتن 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، ١٤٠٣ق، ج۲: ٤٠١).

۳-۲-۲. کمرنگ سازی تعلق دینی

نهاد امامت در جامعهٔ اسلامی به‌عنوان 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: ٤٣٥).

کمااینکه بعد از طرح ولایت‌عهدی توسط مأمون، امام علیه‌السلام این هدف مأمون را به‌صراحت 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 دنیاست که به او بی‌رغبت است، مگر نمی‌بینید چگونه از روی آز و طمع ولایت‌عهدی را پذیرفت. مأمون از این سخن خشمگین شد(ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۲: ١٤٠).

با وجود این، چنین فضاسازی‌ها به‌قدری باقدرت در جامعه القا می‌شد که به‌عنوان 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، ١٣٧٦: ٧٢).

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 به‌سوی 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، ۱۳۷۸ق، ج۲ : ۱۷۰).

اباصلت هروی در گزارشی اجبار به ولایت‌عهدی و همچنین برگزاری جلسات گوناگون مناظره با علمای مذاهب گوناگون را بخشی از روش مأمون در تضعیف و تعلیق این تعلق دینی می‌داند که هرکدام 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 برآشفت و حسدش شدّت یافت و از سوی دیگر حضرت از مأمون باکی نداشت و حقّ را صریحاً می‌گفت و اکثر اوقات جوابی به سؤال مأمون می‌داد که خوشایند او نبود، و (مأمون نیز) بر او خشم می‌گرفت و کینهٔ او را در دل پنهان می‌داشت و اظهار نمی‌کرد و چون از هر حیله 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 مشخص‌بودن 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 بنی‌عباس، 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 جامهٔ عمل پوشید. فضل بن سهل، وزیر خلافت اعلام کرد که مقام ولایت‌عهد به علی بن موسی واگذارشده 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 پنج‌شنبهٔ بعد برای انجام مراسم بیعت حضور یابند و حقوق سالانهٔ خویش را نیز دریافت دارند. در آن روز رجال کشور از امرای سپاه و قضات و شخصیت‌های برجستهٔ دیگر جامهٔ سبز پوشیده، بر مرکب‌های خویش نشستند و به‌سوی کاخ خلافت روی آوردند(ابوالفرج اصفهانی، ١٤١٩ق: ٤٥٥).

واژهٔ الرضا می‌تواند تداعی‌گر بازگشت تاریخی به شعار معروف الرضا من آل محمد باشد که بر مبنای آن شیعیان و عباسیان به سرنگونی بنی‌امیه پرداختند. واژهٔ «رضا» شاید بتواند بحران

مشروعیت ساختاری از آغاز تا دوره مأمون در دولت عباسیان را برطرف سازد(برزگر، ۱۳۹۳: ١٤).

این اقدام فریبکارانه و ظاهری به‌گونه‌ای بود که وقتی مأمون در ماه ربیع‌الاول سال ۲۰۴ وارد مدینة السلام (بغداد) شد، لباس خود و لباس فرماندهان سپاهش و مردم همه سبز بود، پس یك هفته (همچنان) ماند و سپس آن را از تن درآورد و لباس سیاه را از سر گرفت(یعقوبی، ج۲: ٤٥٣).

در حقیقت و ورای ظاهرسازی‌های مأمون، وی به‌صورت کامل مرزبندی‌های هویتی خود را با گفتمان امام مدنظر قرار می‌داد و لذا امام را تهدید نموده و در برابر امتناع امام (ع) از قبول ولایت‌عهدی، سیرهٔ عمر را واکنش خود نسبت به امتناع امام، اعلام کرد و گفت: عمر بن خطاب به هنگام مرگ خلافت را به شورا واگذاشت. این شورا به عهدهٔ شش نفر افتاده بود و از این شش نفر یکی جد تو علی بن ابی‌طالب بود. عمر مقرر داشت که هرکدام از این شش تن راه خلاف پیش گرفت گردنش را بزنید. من همچنین مقرر می‌دارم؛ بنابراین چاره‌ای جز قبول نیست(ابوالفرج اصفهانی، ١٤١٩ق: ٤٥٥).

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

به رسمیت شناخته‌شدن خلافت عباسیان توسط علویان امتیاز بزرگی برای جریان خلافت محسوب می‌شد؛ چراکه بدین ترتیب اختلاف و دشمنی دیرینه‌ای که میان این دو خاندان وجود داشت و جامعه از آن آگاه بود خودبه‌خود و به نفع عباسیان از بین می‌رفت. نکتهٔ دیگر این‌که با آوردن امام رضا (ع) در تشکیلات خلافت، فعالیت‌های آن حضرت کنترل و محدود نموده و مردم نه‌تنها به پذیرش ولایت‌عهدی، بلکه حتی برای خلیفه‌ای که جانشینی او را پذیرفته شده بود دعوت می‌شدند(جعفریان، ۱۳۸۱: ٤٣٤). 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(فضل‌الله، ۱۳۸۲: ۱۱۷).

مأمون در نامهٔ خود به عباسیان می‌نویسد: مراد من از بیعت گرفتن برای علی بن موسی با توجه به لیاقتی که او به‌خودی خود داشت و گزینشی که من کردم جز آن نبود که خون‌های شما را حفظ کنم و با ادامهٔ دوستی بین ما و ایشان خطر را از شما دور سازم ... من در تدبیر کار شما هستم و به آینده خود و فرزندانتان پس از شما می‌نگرم(ابن طاووس، ١٤٠٠ق. ج۱: ۲۸۰).



نمودار ۲: ترفندشناسی تهدیدهای هویتی مأمون

۴. نقش مناظرات رضوی در مقابله با تهدیدات هویتی

مناظـره و گفت‌وگـو همـواره از اساسـی‌ترین ابزارهـای ارتباط‌جمعـی انسـان‌ها بـرای تفهیـم و تفاهـم بـوده و تاریـخ ادیـان توحیـدی نشـان می‌دهـد پیامبـران بـزرگ الهـی از ایـن شـیوه بهره‌هـای فـراوان برده‌انـد(ر.ک: بقـره، ٥٤ و ٥٥، آل‌عمـران، ٦٥، مائـده، ۲۰، انعـام، ۸۰-۸۱، هـود، ۲۸-۳۲، یوسـف، ۳۹). چنان‌کـه احتجاج‌هـای پیامبـر اکـرم بـا مشـرکان عـرب، مسـیحیان نجـران، یهودیـان، مادی‌گرایـان و منکـران معـاد در بسـیاری از آیـات(ر.ک: بقـره، ۱۱۱، انبیـاء،۲٤، یونـس، ۳٥، رعـد،۱٦، جاثیـه،۲٦)، انعـکاس یافتـه است(عیسـی‌زاده، ۱٤۰۱: ۳۳-۳٤).

مجموعـه اقدامـات امـام رضـا ﷺ به‌منظـور پشتوانه‌سـازی بـرای نظـام ارزشـی و ابطـال قرائت‌هـای ناصحیـح و تفاسـیر فاقـد حقیقـت موجـب شـد مناظـرات از موقعیتـی بـرای ایجـاد تهدیـدات هویتـی از

سـوی بنی‌عبـاس، بـه فرصتـی بـرای گفتمـان امامـت بـرای هویت‌سـازی تبدیـل شـود و در حقیقـت به‌مثابـهٔ یـک ابـزار مبارزاتـی در مقابـل دسـتگاه خلافـت قـرار گیـرد. از ایـن منظـر می‌تـوان کارکردهـای مناظـرات حضـرت را در سـه سـاحت تعین‌بخـش، تمایزبخـش و صیانـت بخـش تقسـیم‌بندی کـرد.

٤-١. کارکرد تعین‌بخش

منظـور از کارکردهـای معرفت‌بخـش، دسـتاوردهایی اسـت کـه از نقطـهٔ عزیمـت باورهـا تـا نقطـهٔ غایـی رفتارهـا و در طـی فراینـد تدویـن، تـداوم و غایتمنـدی هویت، قـوام آن را به ارمغـان آورده و موجب انسـجام و انتظـام هویـت فـرد و جامعـه می‌شـود.

٤-١-١. نظام‌مندی و یکپارچه‌سازی هویت با مرکزیت معنایی امامت

از مسـائل کلیـدی و اثرگـذار در شـکل‌گیری هویت فکری و سـاختار شـخصیتی انسـان، راهنماشناسـی و شـناخت منابـع آگاهـی انسـان اسـت. همان‌گونـه کـه دریافـت آگاهی‌هـای رحمانـی و هدایت‌بخـش از منبـع حـق، منشـأ روشـنگری و جوشـش اعتقـادات صحیـح و رفتـار درسـت انسـان می‌گـردد، دریافـت آگاهی‌هـای باطـل و گمراه‌کننـده نیـز سـبب پیدایـی باورهـا و پندارهـای نـاروا و انحـراف انسـان از مسـیر حـق اسـت؛ از ایـن رو توجّـه بـه چگونگـی منابـع معرفـت و درسـت بـودن منبـع کسـب دانـش ضـروری و حیاتی اسـت.

فهـم آگاهانـه ایـن مهـم، توجـه همه‌جانبـه افـراد بـه دانـش اهـل بیـت وحـی علیهم‌السلام و محوریـت گفتمـان معصومانـه و خطاناپذیـر ایشـان را اقتضـا دارد؛ چراکـه در اهتـدا و رهیابـی بـه راه راسـت نیـاز بـه راهبـری اسـت کـه خـود هدایتگـر اسـت و محتـاج هدایـتِ دیگـری نیسـت(جوادی آملـی، ۱۳۹۳، ج۹: ۳۸۷-۳۸۸). امامـت عهـده‌دار شـئون مختلـف تبییـن، تعلیـل، اجـرا، حمایـت و دفـاع از احـکام الهـی در دایـرهٔ تشـریع و برخـورداری از ولایـت کلیّـه الهیـه در مـدار تکویـن اسـت؛ چنیـن مسـئولیتی مسـتلزم داشـتن برتریـن علـم و والاتریـن قـدرت عادلانـه بـوده و اکتسـابی نیسـت، بلکـه موهبت ویـژه الهی اسـت(جوادی آملـی، ۱۳۸۹، ج۱: ۳٤۲).

بـر ایـن اسـاس، تحقّـق ذهنـی و عینـی دیـن در سـاختار جامعـه، مسـتلزم وجـود گرانیگاهـی اسـت که ضمـن اشـراف بـر تمـام ارکان و مؤلفه‌هـای هویت‌سـاز جامعـه، بتوانـد معنـای حقیقـی معـارف توحیـدی و نبـوی را بـه جامعـه ارائـه دهـد.

امامـت بی‌گمـان پیـش از عهـد صادقَیـن علیهماالسلام نیـز در میـان شـیعیان مفهومـی مهـم و تعیین‌کننـده به‌حسـاب می‌آمـد و در ادوار تاریـخ تشـیع نیـز نقشـی محـوری و کلیـدی داشـت؛ بـا ایـن حـال در ایـن

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: ۲٦٦-۲٦۷).

گفتمان رضوی همواره حول یک دال مرکزی مهم می‌گردد و آن حقانیت امامت است. تأکید امام رضا علیه‌السلام بر این مسئله و مطرح‌کردن 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 می‌فرمایند. در فرازی از این کلام حضرت تعبیر «نظام المسلمین» را به کار می‌برند و در ادامه می‌فرمایند: بِالْإِمَامِ تَمَامُ الصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ الصِّيَامِ وَ الْحَجِّ وَ الْجِهَادِ(ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۱: ۲۱۸). این رویداد، ضمن اینکه نشان‌دهندهٔ گونه‌ای دیگر از پاسخ‌های حضرت بوده و به‌نوعی مناظره‌ای غیرمستقیم با مخالفین را نمایانگر است، رصد حداکثری نیازها و ضرورت‌های فکری و ذهنی جامعه را نشان می‌دهد که ایشان به‌منظور 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 می‌دانند. 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 شمارا در اینجا جمع نموده‌ام تا از هرچه می‌خواهید از من سؤال کنید؛ از آثار نبوّت و علایم و نشانه‌های امامت که آن‌ها را مگر در نزد ما اهل بیت علیهم‌السلام نمی‌یابید. پس سؤال‌هایتان را ارائه کنید(قطب‌الدین راوندی، ۱٤۰۹ق، ج۱ :۳٤۳).

حضرت رضا علیه‌السلام در یکی از مناظرات خویش بیان می‌دارند: «امامت تنها شایسته کسی است که بر همه امت‌ها به‌وسیله برهان بر امامت احتجاج دارد». پس از این بیان، رأس الجالوت از

ایشـان از نشـانه‌های ایـن امـام می‌پرسـد و امـام پاسـخ می‌دهنـد: «اینکـه امـام، بـه تـورات، انجیـل، زبـور و قـرآن، احاطـه داشـته باشـد و بـا هرکـدام بـه کتـاب خودشـان احتجـاج کنـد و اینکـه عالـم بـه تمـام زبان‌هـا باشـد و بـا اهـل هـر زبانـی، بـه زبـان خودشـان، بحـث نمایـد و افـزون بـر این‌هـا، بایـد از هـر آلودگـی و عیبـی، پـاك باشـد و همچنیـن عـادل، باانصـاف، حکیـم، دلسـوز و مهربـان، بردبـار، اهـل بخشـش و گذشـت، راسـتگو و نیکـوکار، صمیمـی، امیـن و مطمئـن باشـد و امـور مـردم را حـلّ و فصـل کند»(همـان: ۳۵۰).

٤-١-٢. توانمندسازی هویتی

در منظومـهٔ هویت‌سـازی مطـرح در سـیرهٔ حضـرت رضـا علیه‌السلام، هـر دو سـاحت فـردی و اجتماعـی هویـت، مدنظـر قـرار می‌گیـرد.

محمّـد بـن عبـد اللّـه الخراسـانی گویـد کـه: مـردی از زنادقـه پـس از گفت‌وگـو بـا امـام، از خدمـت آن حضـرت دور نشـد تـا آنکـه مسـلمان شد(طبرسـی، ۱٤۰۳ق. ج۲: ۳۹۷). ایـن سـنخ از هویـت یابـی در مـوارد مختلفـی و پـس از گفت‌وگوهـای امـام بـا افـراد مختلـف گـزارش شـده اسـت.

امـام بـه انـدازه‌ای بـه امـر هدایـت مـردم و تقویـت هویـت دینـی مـردم اهمیـت می‌دادنـد کـه پـس از ممانعـت مأمـون از حضـور مـردم در محضـر امـام، حضـرت بـه نفریـن او اقـدام نمودنـد چنان‌کـه عبـد السّـلام هـروی نقـل می‌کنـد مأمـون مطلـع شـد کـه امـام رضـا علیه‌السلام مجالسـی علمـی مربـوط بـه اصـول دیـن و مذهـب تشـکیل می‌دهـد و مـردم شـیفته مقـام علمـی ایشـان شـده‌اند، از ایـن رو حاجـب خـود را مأمـور کـرد تـا از شـرکت در ایـن مجالـس جلوگیـری کنـد و آن حضـرت را احضـار نمـوده، پرخـاش و بی‌احترامـی کـرد، امـام علیه‌السلام بـا حالتـی آشـفته و ناراحـت بیـرون آمـد و فرمـود سـوگند بـه حـقّ مصطفـی و مرتضـی و سـیّدة النّسـاء کـه او را نفریـن می‌کنـم بـه قسـمی کـه یـاری خداونـد را از او برمـی‌دارم و بـه منـزل بازگشـت، دو رکعـت نمـاز بـه جـای آورد و در قنـوت رکعـت دوم دعایـی را خوانـد کـه بخشـی از آن عبـارت اسـت از: «ای ایجادکننـده تـام و ای نوآورنـده مـدام، و ای توانـای عزیـز، و والامقـام! درود فرسـت بـر آن‌کـس کـه نمـاز را بـه درود بـر او شـرف بخشـیدی، و انتقام‌گیـر از آن‌کـس کـه بـر مـن سـتم روا داشـته و مـرا سـبك سـاخته و پیـروان مـرا از در خانـه مـن رانـده اسـت، تلخـی خـواری، و خفّـت را بـدو بچشـان چنان‌کـه او بـه مـن چشـانیده اسـت و وی را از درگاه رحمـت و کرمـت دور سـاز.» ابـو الصّلـت می‌گویـد: امـام دعـای خـود را هنـوز تمـام نکـرده بـود کـه زلزلـه در شـهر افتـاد و شـهر بـه هـم خـورد و فریادهـا اوج گرفـت، و گردوغبـار برخاسـت، و غوغـای شـدیدی در شـهر افتاد(ابـن بابویـه، ۱۳۷۸ق، ج۲ : 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 روشن‌شدن حقیقت برای وی، از شیعیان حضرت شد و در جلسهٔ 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 حقّ مبعوث شده است، آن‌گاه رو به قبله، به سجده افتاده اسلام آورد. حسن بن محمد نوفلی گوید: وقتی سایر متکلّمین، عمران صابی را چنین دیدند، با آنکه بسیار سرسخت بود و تا به حال کسی در بحث بر او غلبه نکرده بود، هیچ کس دیگر از حضرت سؤالی نکردند(همان، ج۱: ۱۷۷)؛ پس از جلسه، امام یکی از خادمان را صدا زد و فرمود: به سراغ عمران صابی برو و او را نزد من آور. هنگامی‌که عمران آمد، حضرت به او خوش‌آمد گفتند و او را مورد لطف خویش قرار دادند. بعد از این قضیّه، متکلّمین از گروه‌های مختلف نزد عمران می‌آمدند و او سخنان و ادلّه آنان را جواب داده، باطل می‌کرد، تا اینکه بالاخره از او کناره گرفتند. حضرت رضا ﷺ او را مأمور صدقات بلخ کردند(همان: ۱۷۸).

٤-١-٣. 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 به‌واسطهٔ هویت تداومی را به یک سمت‌وسوی 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 تحقّق ظهور هدفمند می‌کند. کسانی چشم به راه ظهور مصلح جهانی‌اند که افزون بر صالح بودن، خودشان را به بزرگ‌ترین انقلاب تاریخ وابسته بدانند و در این راه سهم وافری داشته باشند(جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج۹: ٣٦٤).

بخش عمده کارکرد هدفمند و هدایت مآل‌سازی هویت دینی در این است که هر میزان هدف غایی یک فرایند تاریخی و یک جنبش فرهنگی و سیاسی برای پدیدآورندگان 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 دربارهٔ رجعت چیست؟ امام علیه‌السلام فرمود: آن بجا و حقّ است و در امت‌های پیشین هم بوده است و قرآن مجید هم بدان ناطق است و رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله هم فرموده: هرچه در امّت‌های سابق اتّفاق افتاده در این امّت نیز اتّفاق خواهد افتاد بی‌کم‌وکاست طابق النّعل بالنّعل و بدون تفاوت، و فرمود: هرگاه مهدیّ امّت از اولاد من خروج کند عیسی بن مریم علیه‌السلام 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 اللّه سپس چه خواهد شد؟ فرمود: سپس حقّ به صاحبش بازخواهد گشت(ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۲: ۲۰۱).

٤-۲. 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 مبهم ساختن مرزبندی‌های هویتی بود توانست به‌درستی به نفی و طرد دگرهای هویتی منجر شود.

٤-۲-۱. 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 به‌مثابهٔ 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: ۱۳۸-۱٤۰).

گفتمان مناظرات امام رضا ﷺ، 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 نقلی روایی و عقلی کلامی با این جریان‌های رقیب، دگراندیش و گاه معاند را نشان می‌دهد(میراحمدی و رضایی‌پناه، ۱۳۹۵: ۷٦).

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 هرچند بعد طبیعی آدمی او را به سویی متناسب با طبیعت و ماده می‌راند؛ اما بعد فطری او وی را به‌سوی دیگری می‌خواند(رشاد، ۱۳۸۲: ۲٥۹). فطرت چنان یك سنجه می‌تواند در سنجش و بازشناخت صحت‌وسقم 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 حوزهٔ 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 نشانهٔ خطا بودن استنباط باشد(رشاد، ۱۳۸۳: ۱۰٥).

به دلالت آیهٔ ۳۰ سورهٔ روم « فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً، فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا؛ لا 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 مفطور 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، ۱۳۹٦: ۷۰).

حضرت رضا ﷺ 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

حـواس را به‌سـوی او مسـدود دانسـته و دلیـل آن را تفـاوت بنیـادی میـان مخلـوق (محدودشـده) و خالـق (محدودکننـده) عنـوان کـرده اسـت (سـعیدی، ۱۳۹۷: ۸۱):

«سـتایش خدایـی را کـه سـتایش را بـه بندگانـش الهـام فرمـود و آنـان را بـر سرشـت خداشناسـی آفرید»(ابـن بابویـه، ۱۳۹۸ق: ٥٦).

مناظـرهٔ امـام با عمران صابی عـلاوه بـر در برداشـتن وجـه عقلانی، بیانی اسـت کـه هر کسـی فـارغ از مکتبش می‌تواند بـدان بیندیشـد، وجهـی فطـری نیـز دارد کـه هـر انسـان حق‌طلبی آن را می‌پذیرد و از اصلـی فطـری بـه نـام «خدایابی ذاتـی» در انسـان پـرده برمی‌دارد(عصاره‌نژاد دزفولی و همکاران، ۱٤۰۰: ٥۱).

در سـاحت توجـه بـه عقـل نیـز، تأملـی معرفت‌شناسـانه بـر مناظـرات امـام رضـا علیه‌السلام مـا را بـه ایـن نتیجه می‌رسـاند کـه ایشـان بـه کارکـرد عقـل پیـش از ایمـان دینـی و پـس از آن اعتمـاد داشـت. لـذا اعتقـادات دینـی را در تقابـل بـا تعقـل و تفکـر تلقـی نمی‌کـرد. ایشـان به مسـتدل کـردن باورهـای دینـی در محدوده توانایـی عقـل می‌پرداخـت و رأی کسـانی کـه لازمـهٔ ایمـان‌آوردن را رهاکـردن قـوای عقلانـی اعـلام می‌کردنـد، نمی‌پذیرفت(سـعیدی، ۱۳۹۷: ۸۰). احتجاجـات حضـرت در بـاب اثبـات توحیـد در مـوارد مختلـف بـا دلایـل عقلی(طبرسـی، ۱٤۰۳ق، ج۲: ۳۹٦)، نمونـه‌ای از ایـن اهتمـام اسـت.

در حدیـث معـروف امامـت، آن امـام همـام بـه ۲۳ آیـه از قـرآن کریـم به‌طـور صریـح استشـهاد می‌کننـد و عبارت‌هـای قرآنـی دیگـری نیـز به‌صـورت تلویحـی بـا سـخن ایشـان ترکیب‌شـده اسـت(مجیدی و ناصریـان خلیل‌آبـاد، ۱۳۹٤: ۳۳).

همچنیـن در دیگـر مناظـره حضـرت کـه پیرامـون توحید و در حضور مـأمون بـا سـلیمان مـروزی انجام گرفـت، از ۲۷ آیـه از قـرآن کریـم، در تبییـن معـارف توحیـدی بهـره گرفته‌شـده اسـت. در مناظـره حضرت بـا علـی بـن محمـد بـن جهـم کـه در حضـور مأمـون و پیرامون عصمـت انبیـا صـورت گرفت نیـز ۱۹ آیه از قرآن کریم تجلی‌یافته اسـت کـه نشـانگر اسـتدلال‌های زیاد حضرت به آیـات کـلام وحـی در زدودن شـبهات اعتقـادی و کلامـی است و نیز در مجلـس دیگـری کـه در حضـور مـأمون و پیرامـون عصمت انبیـا انجـام گرفـت، حضـرت در جهـت اثبـات عصمـت انبیای الهی به ٤۰ آیـه از قـرآن کـریم اسـتدلال فرمودنـد(خلیلی و قلی‌یـی، ۱۳۹۸: ۷٦).

در محور دیگر، اسـتناد امـام رضا بـه کلام رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله در جهـت آن بـود تـا مورد قبول مسـلمانان قرار گرفته و بـدون تردیـد آن را پذیـرا باشـند و از علـت بهره‌بردن امـام از سـخنان پیامبـر اکـرم می‌توان بـه مـواردی مثـل احیـای سـنت نبـوی و یادکـرد؛ میـراث دینـی کـه درگذر زمـان دچـار غبار گرفتگـی شـده

بـود، بیـان موقعیـت خویـش و ارائـه اهل بیت ﷺ واقعـی، تحکیم سـخن و ایجـاد پشـتوانه بـرای آن تـا مسـلمانان به‌حکم شـأن پیامبـر و توصیه‌های قرآنـی بـه تبعیـت از آن حضـرت بپردازنـد و امانتداری در انتقـال سـخنان پیامبـر بـه آینـدگان اشـاره کـرد کـه باعـث می‌شد تـا کلام مسـتند بـه ایشـان را پذیرفتـه و بـرای خـود حجـت بداننـد(میرهادی تفرشی و همکاران، ١٣٩٩: ٤٤-٤٦).

٤-٢-٢. نفی و طرد دگرهای هویتی

نفـی و طـرد دگرهـای هویتـی بـا اسـتفاده از مبانـی و باورهـای خـود آنـان، موجـب شـد مناظـرات حضـرت، وجهـی منحصربه‌فـرد بیابـد؛ چراکـه چنیـن تمایزبخشـی، افـزون بـر اینکـه نیازمنـد علـم و اشـراف کامـل بـر مبانـی و اندیشـه‌های آنـان بـود غنـا و برتـری هویـت خویـش را نیـز بـه ارمغـان مـی‌آورد.

امـام رضـا ﷺ پشـیمانی و شکسـت مأمـون رازمانـی می‌داننـد کـه او ببینـد حضـرت بـا اهـل تـورات بـا توراتشـان و بـا اهـل انجیـل بـا انجیل‌شـان و بـا اهـل زبـور بـا زبورشـان و بـا صابئیـن بـه عبـری و بـا زردشـتیان بـه فارسـی و بـا رومیـان بـه رومـی و بـا هـر فرقـه‌ای از علمـاء بـه زبـان خودشـان بحـث می‌کنند و پـس از پیـروزی و پذیـرش سـخنان حضـرت از سـوی آنـان مأمـون خواهـد دانسـت آنچـه درصـددش هسـت، شایسـته او نیسـت، در ایـن موقـع اسـت کـه پشـیمان خواهـد شـد(ابن بابویـه، ١٣٧٨ق، ج١: ١٥٦).

ایـن کارکـرد مناظـرات عـلاوه بـر شکسـت گفتمـان خصـم، سـندی بـود کـه حقانیـت گفتمـان امـام را بـرای مـردم هویت‌جـو، نشـان مـی‌داد. ابـو اسـماعیل سـندی گویـد: در سـند شـنیدم مـردی در میـان عـرب هسـت کـه او را حجـت خداونـد می‌داننـد، مـن از سـند بیرون‌شـدم و در طلـب او برآمـدم تـا نـزد او رسـیدم، چـون زبـان عربـی نمی‌دانسـتم بـا او بـه زبـان سـندی مراسـم سـلام و احوال‌پرسـی را انجـام دادم و او بـا زبـان سـندی جـواب مـرا داد و سـپس بـا زبـان سـندی بـه گفت‌وگـو پرداختیم(قطب‌الدیـن راونـدی، ١٤٠٩ق. ج١: ٣٤٠).

ایـن وجـه از قـدرت امـام در جلسـات متعـددی تکـرار شـد کمـا اینکـه در مجلسـی در ابتـدای امامـت حضـرت، عـده‌ای بـه منظـور اثبـات امامـت حضـرت افـرادی هنـدی، رومـی، فارسـی، و ترکـی را حاضـر کردنـد و هـر کـدام مسـئله‌ای بـه زبـان خـود پرسـیدند و امـام رضـا ﷺ پاسـخ آن‌هـا را بـه زبـان خودشـان دادنـد و همـگان تعجـب کردند(همـان: ٣٤٣).

٤-٣. ساحت صیانت‌بخش

امنیـت از نظـر لغـوی بـا دودسـته از واژگان تعریف‌شـده کـه نمایندگـی آن‌هـا را، «بی‌بیمـی» و

«اطمینـان» عهـده‌دار هسـتند. در تعریـف بـه «بی‌بیمـی» معمـولاً وجـه سـلبی امنیـت مدنظـر اسـت کـه بـر نبـود خطـر دلالـت دارد. لـذا «در امـان بـودن»، «محافظـت» و «حمایـت» به‌عنـوان معـادل امنیـت پیشـنهاد می‌شـود؛ امـا در تعریـف بـه «اطمینـان» معمـولاً وجـه ایجابـی امنیـت مدنظـر اسـت. واژگانـی چـون «اعتمـاد»، «اطمینـان خاطـر»، «آرامـش» و «رضایـت» معمـولاً از ایـن منظـر بـرای معـادل لغـوی امنیـت پیشنهادشـده‌اند(افتخاری، ۱۳۹٤: ۹).

خوانـش دقیـق و بررسـی عمیـق کلام امـام در مناظـرات گوناگـون، حکایتگـر کارکـرد مهـم مناظـرات حضـرت، افـزون بـر دو سـاحت تعیـن و تمایزبخـش دارد و آن امنیـت بخشـی بـه هویـت جامعـهٔ شـیعی اسـت.

٤-۳-۱. نشان دادن قدرت گفتمان امامت

پـس از ایجـاد مناظـرات مختلـف از سـوی جریـان خلافـت کـه بـا هـدف تغییـر مرجعیـت اذهـان و آرای جامعـه اسـلامی صـورت می‌گرفـت، عـلاوه بـر تسـلط و اشـراف علمـی بی‌نظیـر امـام، نحـوهٔ کاربسـت کلمـات و جمـلات در مقاطـع مختلـف مناظـرات قـدرت معنـوی گفتمـان امـام و درنتیجـه قـدرت معنایی واژگان را نشـان مـی‌داد کـه منجـر بـه ارتقـای قـدرت دینـی هویـت شـیعی می‌شـد.

قـدرت مهم‌تریـن مفهـوم و در حقیقـت دال گفتمـان اسـت؛ بـه عبـارت دیگـر زیربنای وجـودی گفتمان قـدرت اسـت. بـدون قـدرت، گفتمانـی متولـد نمی‌شـود و هیـچ گفتمانـی خالی از قـدرت نیسـت(بشـیر، ۱۳۹۷: ۸۳). بایـد توجـه داشـت کـه اسـلام، قـدرت را نفـی نمی‌کنـد؛ امـا قـدرت مبتنـی بـر ظلـم، بی‌عدالتـی و بی‌دینـی و امثالهـم را مـردود می‌شـمارد و قـدرت و اقتـدار در سـایهٔ عبودیـت خداونـد متعـال بـرای تحقـق عدالـت را مـورد تأییـد قـرار می‌دهـد. قـدرت از نـگاه اسـلام یـک ماهیـت هویتـی دارد(همـان: ۸۵-۸٦).

برتـری امـام در مواجههٔ علمـی بـا علمـای تمامـی فـرق و ادیـان، نشـان داد قـدرت تخصصی امـام منحصربه‌فرد اسـت و ایـن انحصـار، قـدرت خبرگـی و تخصص ایشـان را بیشـتر نمایـان کـرد و مأمـون را کـه بـه دوست‌داشتن علـم و دانـش، تظاهـر می‌کرد، مجبـور کـرد نقـاب از چهـره بـردارد و سیاسـت انـزوا و حصـر فرهنگـی ارتباطـی امـام را در پیش گیـرد و حتـی مجالـس درس امـام را تعطیـل کنـد(انواری، ۱٤۰۱: ۲٦-۲۷).

در یکـی از مناظره‌هـای برگـزار شـده میـان حضرت و سـران ادیـان و مذاهـب مختلف، امـام می‌فرمایند: یَـا قَـوْمِ إِنْ كَانَ فِيكُـمْ أَحَـدٌ يُخَالِـفُ الْإِسْـلَامَ وَ أَرَادَ أَنْ يَسْـأَلَ فَلْيَسْـأَلْ غَيْـرَ مُحْتَشِـمٍ(ابن بابویـه، ۱۳۷۸ق، ج۱: ۱٦۸).

ایـن فـراز از سـخن حضـرت، بیانگـر حفـظ و تـداوم ارزش‌هـا و باورهـای دینـی، پایـداری و اقتـدار نهـاد امامـت و پشتوانه‌سـازی به‌منظـور تأثیـر دیـن در جامعـه در حـوزهٔ تمدنـی اسـت.

در فـرازی دیگـر حضـرت خطـاب بـه جاثلیـق فرمـود: سـؤال کـن از آنچـه بـر تـو ظاهرشـده اسـت و جـواب آن را بدان(همـان: ١٥٦)

امـام در سـخنرانی و گفت‌وگویـی کـه در بصـره دارد کلام خـود را این‌گونـه آغـاز می‌فرمایـد: السَّـلَامُ عَلَيْكُـمْ وَ رَحْمَـةُ اللَّـهِ وَ بَرَكَاتُـه و در ادامـه می‌فرمایـد: آیـا می‌دانیـد چـرا مـن سـخنم را بـا سـلام آغـاز نمـودم؟ گفتنـد: خیـر. فرمـود: بـرای اینکـه بـه شـما آرامـش بدهم(قطب‌الدیـن راونـدی، ١٤٠٩ ق، ج١: ٣٤٢). تجلـی ایـن امنیـت هویتـی در ارزیابـی گـروه داخلـی و دیگـری نمایـان اسـت.

در نمونـهٔ ارزیابـی فـردی و گروهـی داخلـی می‌تـوان بـه نوفلـی اشـاره کـرد. وی کـه هنـوز بـه مقـام شـامخ علمـی امـام ﷺ معرفـت کامـل نداشـت و از توطئـه مأمـون وحشـت کـرده بـود، قبـل از برگـزاری مناظـره عرضـه داشـت: علمـای علـم کلام اهـل بدعت‌انـد و مخالـف دانشـمندان اسـلام‌اند؛ چراکـه عالِـم واقعیت‌هـا را انـکار نمی‌کنـد، امّـا این‌هـا اهـل انـکار و سفسـطه‌اند. اگـر دلیـل بیـاوری کـه خـدا یکـی اسـت، می‌گوینـد: ایـن دلیـل را قبـول نداریـم. اگـر بگویـی: محمّـد رسـول‌الله اسـت، می‌گوینـد: رسـالتش را اثبـات کـن و در برابـر انسـان دسـت بـه مغالطـه می‌زننـد و آن‌قـدر سفسـطه می‌کننـد تـا انسـان از حـرف خـودش دسـت بـردارد. فدایـت شـوم، از این‌هـا بـر حـذر بـاش! امـام ﷺ تبسـمی فرمود و گفـت: ای نوفلـی، تـو می‌ترسـی دلایـل مـرا باطـل کننـد و راه را بـر مـن ببندنـد؟! نوفلـی کـه از گفتـه خـود پشـیمان شـده بـود، گفـت: نـه بـه خـدا سـوگند، مـن هرگـز برتونمـی ترسـم. امیـدوارم کـه خداونـد تـو را بـر همـه آن‌هـا پیـروز کنـد.

نقل‌کننـده ایـن روایـت، یعنـی نوفلـی، می‌گویـد: مجلـس تمـام شـد و مـردم پراکنـده شـدند و مـن بـا جماعتـی از دوسـتان در آنجـا بـودم. ناگهـان محمـد بـن جعفـر به سـراغ من فرسـتاد. نـزد او رفتـم، گفت: ایـن نوفلـی، دیـدی چـه شـد؟ بـه خـدا سـوگند، مـن هرگـز گمـان نمی‌کـردم علـی بـن موسـی ﷺ در چیـزی از ایـن مسـائل وارد باشـد و هرگـز او را بـه ایـن امـور نشـناخته بـودم و عـارف نبودیـم کـه در مدینـه تکلـم کـرده باشـد و اصحـاب کلام نـزد او اجتمـاع یافتـه باشـند مـن گفتـم کـه حاجیـان نـزد او می‌آمدنـد و از مسـائل حـلال و حـرام خـود می‌پرسـیدند و او جـواب آن‌هـا را مـی‌داد و بسـا بـود کـه نـزد او می‌آمدنـد و بـا او محاجـه می‌کردند(ابـن بابویـه، ١٣٧٨ق، ج١: ١٧٨).

ابـو الصّلـت هـروی گویـد: آن‌گاه کـه مأمـون علمـای فـرق مختلـف اسـلامی و نیـز علمـای یهـود، نصـاری، مجـوس، صابئیـن و سـایر اهـل علـم و کلام را نـزد حضـرت رضـا ﷺ گـردآورد، و هـر کـس

از جـای برخاسـته و سـخنی گفـت جـواب قاطـع گرفـت و سـاکت مانـد کـه گوئـی سـنگ دردهانـش گذارده‌اند(همـان: ۱۹۲).

در ارزیابـی «دیگـری» و غیـر از ایـن امنیـت هویتـی اقرارهـای افـرادی نظیـر جاثلیـق کـه گفـت بـه حـقّ مسـیح قسـم، گمان نداشـتم در بین علماء مسـلمین کسـی مثل شـما وجود داشـته باشـد(همان: ١٦٤).

٤-٣-٢. پشتوانه‌سازی برای هویت دینی (نقش فراتاریخی)

رهـاورد اقدامـات حضـرت در مناظـرات در سـاحت معرفتـی و رویکـردی، قلمـرو اعتبـار هویـت دینـی را در ابعـادی فراتاریخـی و فرازمانـی وسـعت بخشـید. تأثیـر پایـدار و عمیـق مناظـرات به‌گونـه‌ای بـود کـه معمـاران افـکار و اذهـان جامعـه شـیعه در ادوار بعـد، بـا اطمینـان از نبـود خـلأ در هویـت شـیعی به‌مواجهـه بـا متولیـان گفتمان‌هـای غیـر بپردازنـد و هویـت شـیعی در جامعـه به‌رغـم تمـام مشـکلات و محدودیت‌هـا، یـک هویـت فعـال و پویـا بـا توانایـی رصـد حداکثـری شـبهات و ابهامـات در جهـت رفـع و پاسـخ بـه آنـان باشـد.

در بحـث امامـت کـه به‌مـرور زمـان و بـا توجـه بـه فضـای حاکـم بـر جامعـه، مسـئله نیازمنـد توضیـح عقلـی شـد بـرای پاسـخ بـه ایـن سـؤال کـه چـه کسـی بایـد پـس از رسـول خـدا صلی‌الله‌علیه‌وآله حکومـت کنـد و آیـا ایـن شـخص بایـد منصـوب از جانـب خـدا باشـد یـا مـردم، مبانـی عقلـی مطـرح گردیـد. از ایـن رو تا پیش از زمـان امـام رضـا علیه‌السلام غالبـاً شـیوه نقـل و گاهـی هـم روش عقلـی بـرای اثبـات ایـن اندیشـه اسـتفاده میشـد و در زمـان حضـرت رضـا علیه‌السلام بحث‌هـا بـا تفصیـل بیشـتری شـکل عقلـی بـه خـود گرفـت و امـام در ایـن بـاره معـارف زیـادی را مطـرح فرمود(جعفریـان، ۱۳۸۱: ٤٥٧-٤٥٨) و بدیـن گونـه غنی‌سـازی مبانـی اعتقـادی شـیعه صـورت گرفـت.

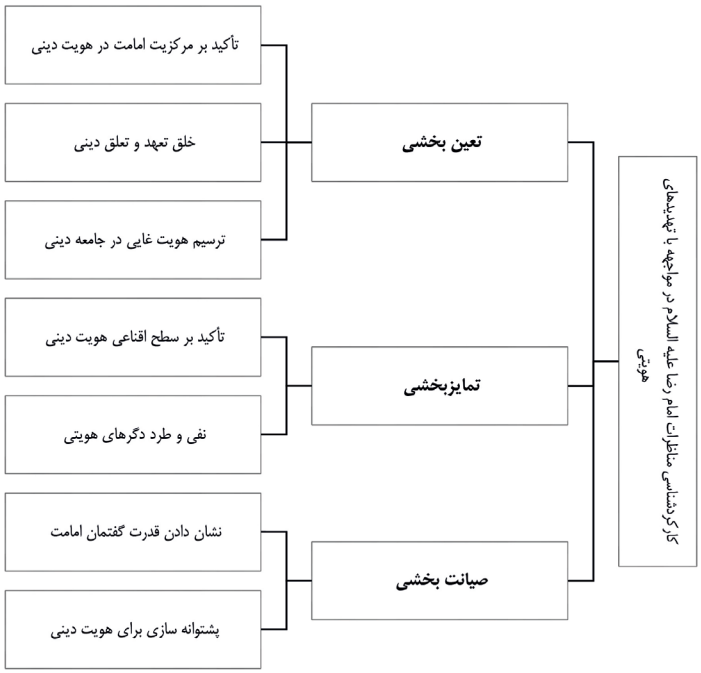
ایـن پشتوانه‌سـازی و صیانـت اندیشـه‌ای بـا سامان‌بخشـی بـه جامعـه شـیعی همـراه بـود به‌گونـه‌ای کـه پایـان‌دادن بـه فرقه‌گرایی‌هـا، نظام‌مندشـدن عقایـد و باورهـای شـیعی و سـاماندهی مبانـی کلامـی شـیعی ازجملـه دسـتاوردهای مدیریـت امـام رضـا علیه‌السلام بـه شـمار می‌رود(خاکپـور و همـکارن، ۱۳۹۳: ٤٥-٤٦)

اهتمـام بـه ثبـت مناظـرات امـام در آثـاری نظیـر مجالـس الرضـا علیه‌السلام مـع اهـل الادیـان نوشـته حسـن بـن محمـد بـن سـهل النوفلی(نجاشـی، ١٣٦٥: ٣٧) و کتـاب مناظـرات علـی بـن موسـی‌الرضا علیه‌السلام نوشـته عبدالعزیـز بـن یحیـی بـن أحمـد بـن عیسـی الجلـودی الأزدی البصری(همـان: ٢٤٤) کـه برخـی از مجالـس مناظـرات حضـرت را گـردآورده بودنـد جایـگاه و اهمیـت ایـن مناظـرات را در اذهـان افـراد جامعـه نشـان می‌دهـد.

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 ﷺ را درک نموده، در نیشابور در خدمت امام بوده و حدیث سلسله الذهب را از امام نقل کرده است و در مجالس امام رضا ﷺ حاضر می‌شد(قریشی، ١٣٨٦: ٢١٢). وی در حضور مأمون با بشر مریسی و اهل مرجئه، زنادقه، قدریه به مناظره پرداخت(خطیب بغدادی، ١٤١٧ق، ج١١: ٤٩).

همچنین فضل بن شاذان از دیگر شاگردان و یاران امام رضا ﷺ 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(مولایی‌نیا و خراسانی، ١٤٠١: ٧٧) و خود را جانشینان افرادی چون محمد بن ابی عمیر، صفوان بن یحیی و هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن می‌دانست(کشی، ١٤٠٩ق: ٥٣٩).



نمودار۳: کارکردشناسی مناظرات امام رضا ﷺ در مواجهه با تهدیدهای هویتی

۵. نتیجه‌گیری

مجموع مطالب پیش‌گفته حکایتگر آن است که مناظره بر اساس آموزه‌های دین، می‌تواند به‌مثابهٔ راهبردی در جهت هویت‌سازی افراد و جوامع قرار گیرد. شرایط دشوار عصر امام رضا علیه‌السلام 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 علیهم‌السلام، گفتمان شیعه دچار تحیر و تردید نشد.

در پایان میسزد به برخی از مهم‌ترین مسئله های علمی برآمده از این جستار اشاره شود. امید است پژوهشگران علاقه مند به این حوزهٔ مطالعاتی به ارتقای کیفی مباحث کمک کنند.

ردیف	عنوان
۱	سبک شناسی امام رضا علیه‌السلام در ایجاد هویت جمعی همگون در امامیه
۲	سیره امام رضا علیه‌السلام در مدیریت تعارضات هویتی در جهان اسلام
۳	چالش‌های هویتی فراروی امام رضا علیه‌السلام در پذیرش ولایت‌عهدی
٤	بررسی نقش مدیریت منابع انسانی در سیره امام رضا علیه‌السلام بر تحکیم و تعمیق هویت دینی
٥	راهکارهای امام رضا علیه‌السلام در مواجهه با چالش‌های هویتی برون دینی
٦	بازنمایی هویت واحد تمدنی در جهان اسلام مبتنی بر منظومه فکری امام رضا علیه‌السلام
۷	تهدیدات نرم هویت دینی در روزگار امام رضا علیه‌السلام (گونه شناسی، سنخ شناسی 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 علیه‌السلام
۱۰	نقش بارگاه مطهر امام رضا علیه‌السلام بر هویت یابی شیعیان در ایران با تأکید بر دوره صفویه

منابع و مآخذ

قرآن کریم.

ابن بابویه، محمد بن علی. (١٣٧٦). ***الأمالی (للصدوق)***. چاپ ششم. تهران: کتابچی

ـــــــــــــــــ (١٣٩٨ق). ***التوحید (للصدوق)***. قم: جامعه‌مدرسین

ـــــــــــــــــ. (١٣٧٨ق). ***عیون أخبار الرضا***. تهران: نشر جهان

ابن تغری بردی یوسف بن تغری بردی. (١٣٩٢ق). ***النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة***. ج ٢. قاهره: وزارة الثقافة و الإرشاد القومی. المؤسسة المصریة العامة

ابن حزم، علی بن احمد. (٢٠٠٧م). ***رسائل إبن حزم الأندلسی***. بیروت - لبنان: المؤسسة العربیة للدراسات و النشر.

ابن صاعد اندلسی، صاعد بن احمد. (١٣٧٦ق). ***التعریف بطبقات الأمم***. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

ابن طاووس، علی بن موسی. (١٤٠٠ق). ***الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف***. قم: خیام

ابن عساکر علی بن حسن. (١٤١٥ق). ***تاریخ مدینة دمشق***. بیروت: دارالفکر.

ابن ندیم محمد بن اسحاق. (بی‌تا). ***الفهرست لإبن الندیم***. بیروت: دار المعرفة.

ابن کثیر اسماعیل بن عمر. (بی‌تا). ***البدایة و النهایة***. بیروت: دارالفکر.

ابوالفرج اصفهانی علی بن حسین. (١٤١٩ق). ***مقاتل الطالبیین***. چاپ سوم. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

افتخاری، اصغر. (١٣٩٤). «منظومه مفهومی خرد «امنیت اجتماعی شده» در سیره پیامبر اکرم». ***دانش سیاسی***. ١١(١ (پیاپی ٢١)). صص ٥-٤٤.

افروغ، عماد؛ مبینی مقدس، مجید. (١٣٩٣). «بحران هویت فرهنگی؛ رویکردهای سازه‌گرا و ذات‌گرا». ***پژوهش‌های فرهنگ و تربیت اسلامی***. شماره ١. صص ١١٥ - ١٣٤.

انواری، محمدرضا. (١٤٠١). «الگوی مواجهه امام رضا علیه‌السلام با کنش‌های متظاهرانه مأمون». ***فرهنگ رضوی***. ١٠(٣٨). صص ٩-٣٧.

برزگر، ابراهیم. (١٣٩٣). «سیرة سیاسی امام رضا علیه‌السلام در قبال مأمون». ***فرهنگ رضوی***. ٢(٧). صص ٧-٣١.

بشیر، حسن. (١٣٩٧). ***تحلیل گفتمان دینی: مبانی نظری***. قم: نشر لوگوس.

پارسانیا، حمید. (١٣٩١). ***جهان های اجتماعی***. قم: کتاب فردا.

پرهیزکار، غلامرضا. (١٣٩٦). «بازسازی نظریه گفتمانی هویت لاکلاو و موفه براساس نظریه فطرت آیت‌الله شاه آبادی». ***اسلام و علوم اجتماعی***. ٩(١٨). صص ٥٣-٧٦.

پرهیزکار، غلامرضا. (١٣٩٩). ***تحلیل فرهنگی هویت شیعی در عصر صادقین علیهماالسلام***. قم: دانشگاه باقرالعلوم.

جعفریان، رسول. (۱۳۸۱). ***حیات فکری و سیاسی امامان شیعه(ع)***. چاپ ششم. قم: انصاریان.
جنکینز، ریچارد. (۱۳۹٦). ***هویت اجتماعی***. ترجمه نازنین میرزابیگی. تهران: آگاه.
جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). ***ادب فنای مقربان***. ج۱. چاپ هفتم. قم: اسراء.
ـــــــــــــ. (۱۳۹۳). ***ادب فنای مقربان***. ج۹. قم: اسراء.
حاجیانی، ابراهیم. (۱۳۹٤). «امنیت هویت: مبانی و چارچوب مفهومی». ***جامعه شناسی ایران***. ۱٦(٤). صص ۳-۳۵.
خاکپور، حسین؛ محمودی، مرضیه؛ سعیدی گراغانی، منصوره. (۱۳۹۳). «نقش و آثار مدیریت فرهنگی امام رضا(ع) بر جامعة شیعه». ***فرهنگ رضوی***. ۲(۸). صص ۳۱-٥٦.
خاکرند، شکرالله. (۱۳۹۲). ***سیر تمدن اسلامی***. قم: بوستان کتاب.
خطیب بغدادی احمد بن علی. (۱٤۱۷ق). ***تاریخ بغداد***. بیروت، لبنان: دار الکتب العلمیة.
خلیلی، میثم، قلی‌یی، سمیرا. (۱۳۹۸). «گونه‌شناسی استدلال‌های قرآنی در مناظرات رضوی (با محوریت عیون اخبارالرضا(ع))». ***حدیث و اندیشه***. ۱٤(۲۷). صص ٦۷-۸۵.
رشاد، علی‌اکبر. (۱۳۸۳). «نهادهای راهنمای فهم قرآن (۲)». ***قبسات***. ۹(۳۲). صص ۱۰۱-۱۲۰.
ـــــــــــــ. (۱۳۹۷). ***سایت پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی***. ۲۵. ۰٤. ۱۳۹۷، .t(ع)http://ii a(ع). ir. تاریخ مشاهده در ۱٤۰۱/۰۱/۱۵.
ـــــــــــــ. (۱۳۸۲). ***دموکراسی قدسی***. چاپ دوم۲. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
زروندی، مهدی؛ یاری، مریم. (۱۳۹٦). «کالبدشکافی تهدیدات با تأکید بر مفهوم امنیت ملی». ***مدیریت و پژوهش‌های دفاعی***. ۱٦(۸۵). صص۱۱۷-۱٤٤ .
سعیدی، زهره. (۱۳۹۷). «عقلانیت در مناظرات امام رضا(ع) در قرابت با عقل‌گرایی انتقادی». ***تحقیقات کلامی***. ٦(۲۳). صص۷۱-۸۸.
طباطبایی، سید محمدکاظم؛ بهرامی، علیرضا. (۱۳۹۲). «گونه های چالش آفرینی عباسیان نخستین در مسیر امامت». ***پژوهش های اعتقادی کلامی***. ۳(۹). صص۱۲۳-۱٤۱.
طبرسی، احمد بن علی. (۱٤۰۳ق). ***الإحتجاج علی أهل اللجاج*** (للطبرسی). مشهد: نشر مرتضی.
عاملی، جعفر مرتضی. (۱٤۰۳ق). ***الحیاة السیاسیة للإمام الرضا(ع)*** دراسة و تحلیل. قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
عصاره‌نژاد دزفولی، سینا؛ باقری قورتانی، مهدی؛ فرخی، میثم. (۱٤۰۰). «دلالت‌های سیرهٔ رضوی در سیاست فرهنگی». ***فرهنگ رضوی***. ۹(۳٤). صص۳۹-٦٦ .
علم‌الهدی، جمیله. (۱۳۸٦). «هویت از منظر قرآن و فلاسفه». ***بینات***. سال چهاردهم. ش ۵۵. صص۲۰۸-۲۳۰.
عیسی‌زاده، عیسی. (۱٤۰۱). «آداب مناظره از منظر قرآن و اهل بیت(ع)». ***مطالعات علوم قرآن***. ٤(۲). صص۲۷-٤۸.
فضل‌الله، محمدجواد. (۱۳۸۲). ***تحلیلی از زندگانی امام رضا(ع)***. مترجم سید محمد صادق عارف.

چاپ هفتم. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
فکری فلاح، محسن؛ عرفان، امیرمحسن. (۱٤۰۲). «سنخ‌شناسی مواجهه با تهدیدات هویتی از منظر امیرمومنان علیه‌السلام با تاکید بر نهج البلاغه». ***پژوهشنامه نهج البلاغه***. ۱۰(۳۸). صص۱٦۳-۱۸۸.
قریشی، سیدحسن. (۱۳۸٦). ***اصحاب ایرانی ائمه اطهار*** علیهم‌السلام. قم: آشیانه مهر،مجمع جهانی شیعه شناسی.
قطب‌الدین راوندی، سعید بن هبة الله. (۱٤۰۹ق). ***الخرائج و الجرائح***. قم: مؤسسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.
کشی، محمد بن عمر. (۱٤۰۹ق). ***رجال الکشی - إختیار معرفة الرجال***. مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
گل محمدی، احمد. (۱۳۸۹). ***جهانی‌شدن، فرهنگ، هویت***. چاپ چهارم. تهران: نشر نی.
گیدنز، آنتونی. (۱۳۸٦). ***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. (۱٤۰۳ق). ***بحار الأنوار***. چاپ: دوم. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
مجیدی، حسن. (۱۳۹۲). «تحلیل گفتمان مناظره های امام رضا علیه‌السلام». ***فرهنگ رضوی***. ۱(۲). صص۹-۳۹.
مجیدی، حسن؛ ناصریان خلیل‌آباد، اعظم. (۱۳۹٤). «استنادهای قرآنی امام رضا علیه‌السلام در تبیین تمایز عترت از امّت در مناظره با مأمون». ***پژوهشنامه معارف قرآنی***. ٤(۱٥). صص ۲۷-٤٤.
محصص، مرضیه. (۱۳۹۸). ***هویت اجتماعی در نگره امام علی*** علیه‌السلام. تهران: بنیاد نهج‌البلاغه.
مقدس، محمود. (۱۳۹۹). «تحلیل مناظرات امام رضا علیه‌السلام بر مبنای نظریه گفتمانی لاکلاو و موفه». ***پژوهشنامه مذاهب اسلامی***. ۷(۱٤). صص٦۳-۸۹.
مولایی‌نیا، عزت‌الله؛ خراسانی، نعیمه. (۱٤۰۱). «نقش اصحاب امام رضا علیه‌السلام در مقابله با جریان های انحرافی». ***فرهنگ و سیره اهل بیت*** علیهم‌السلام(معارف اهل البیت علیهم‌السلام). ۱(٤). صص۷۱-۸٦.
میراحمدی، منصور؛ رضایی پناه، امیر. (۱۳۹٥). «تحلیل گفتمان مناظره‌ها و مجادله‌های حضرت رضا علیه‌السلام با دگرهای گفتمانی (مبانی قرآنی کلامی ساخت‌بندی هویت اسلامی)». ***فرهنگ رضوی***. ٤(۱٤). صص۷٥-۹٦.
میرحسینی، یحیی؛ میرجلیلی، علی‌محمد؛ زارعی محمودآبادی، حسن؛ زارع زردینی، احمد؛ هاشمی، زهرا. (۱۳۹۹). «مواضع امام رضا علیه‌السلام در برابر گفتمان‌های مشروعیت سیاسی دستگاه خلافت». ***فرهنگ رضوی***. ۸(۳۱). صص۱٥٥-۱۸٤.
میرهادی تفرشی، سید محمدرضا؛ معتمدلنگرودی، فاطمه؛ معتمد لنگرودی، فرشته. (۱۳۹۹). «جستاری در راهکارهای مؤثر بر اقناع مخاطب در مناظرات رضوی». ***فرهنگ رضوی***. ۸(۳۰). صص۳۳-٥٥.
نجاشی، احمد بن علی. (۱۳٦٥). ***رجال النجاشی***. چاپ ششم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

نیکنام، مژگان. (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. ش۲۹. صص۱۱۳- ۱۳٤.
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'lami Foundation for Publications. [In Arabic].

Afrooh, Emad, & Mobini Mohaddas, Majid. (2014). "Cultural Identity Crisis: Constructivist and Essentialist Approaches." Studies in Islamic Culture and Education, 1(1), 115-134. [In Persian].

Al-Khatib al-Baghdadi, Ahmad ibn Ali. (1996). Tarikh Baghdad. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. [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." Bayyinat, 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].

Barzegar, 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: Lotos 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). Soiloy. In ollaboration with Karen Birdsall. (Hasan ha-voshian, Trans.). 1st ed, 4th revision. Tehran: Ney Publishin. [In Persian].

olmohammadi, Ahmad. (2010). lobalization, ulture, and Identity. 4th ed. Tehran: Ney Publishin. [In Persian].

Hajiani, Ibrahim. (2015). "Identity Seurity: Foundations and oneptual Framework." Iranian Journal of Soiloy, 16(4), 3-35. [In Persian].

Ibn Asakir, Ali ibn al-Hasan. (1995). Tarikh Madinat Dimashq. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabi].

Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali [Al-Shaykh al-Saduq]. (1997). Al-Amali. 6th ed. Tehran: Kitabhi. [In Arabi].

Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali [Al-Shaykh al-Saduq]. (1979). Al-Tawhid. Qom: Soiety of Seminary Teahers of Qom. [In Arabi].

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

Ibn Hazm, Ali ibn Ahmad. (2007). Rasail Ibn Hazm al-Andalusi. Beirut: Arab Institute for Researh and Publishin. [In Arabi].

Ibn Kathir, Ismail ibn Umar. [n.d.]. Al-Bidayah wa al-Nihayah. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabi].

Ibn Sa'id al-Andalusi, Sa'id ibn Ahmad. (1957). Al-Ta'ref bi-Tabaqat al-Umam. Tehran: Written Heritae Researh enter (Miras-e Maktoob). [In Arabi].

Ibn Tahribirdi, Yusuf ibn Tahribirdi. (1972). Al-Nujum al-Zahirah fi Muluk Misr wa al-Qahirah. Vol. 2. airo: Ministry of ulture and National uidane, The Egyptian eneral Oranisation. [In Arabi].

Ibn Tawus, Ali ibn Musa. (1980). Al-Tara'if fi Ma'rifat Madhahib al-Tawa'if. Qom: Khayyam. [In Arabi].

Ibn al-Nadim, Muhammad ibn Ishaq. [n.d.]. Al-Fihrist. Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabi].

Ja'fariyan, Rasul. (2002). The Intelletual and Politial Life of the Shia Imams (a.s.). 6th ed. Qom: Ansarian Publiations. [In Persian].

Javadi Amoli, Abdullah. (2010). Adab-e Fana-ye Moqarraban [The Etiquette of the Annihilation of those Brouht Near to Allah]. Vol. 1. 7th ed. Qom: Isra Publiations. [In Persian].

Javadi Amoli, Abdullah. (2014). Adab-e Fana-ye Moqarraban. Vol. 9. 1st ed. Qom: Isra Publiations. [In Persian].

Jenkins, Rihard. (2017). Soial Identity. (Nazanin Mirzabeii, Trans.). 1st ed. Tehran: Aah Publiations. [In Persian].

Khakpour, Hossein, Mahmoudi, Marziyeh, & Saeedi araihani, Mansoureh. (2014). "The Role and Effets of Imam Rida's (a.s.) ultural Manaement on the Shia ommunity." Razavi ulture, 2(8), 31-56. [In Persian].

Khakerand, Shokrollah. (2013). The History of Islami ivilization. Qom: Boostan-e Ketab. [In Persian].

Khalili, Meysam, & holiei, Samira. (2019). "Typoloy of Qurani Aruumentations in the Razavi Debates (With Emphasis on Uyun Akhbar al-Rida)." Hadith and Thouht, 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 Arabi].

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). "Quranic Citations of Imam Rida (a.s.) in Differentiatin the 'Itrah' (Household) from the 'Ummah' (Community) in the Debate with al-Ma'mun." Journal of Quranic 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 Arabi].

Mirahmadi, Mansour, & Rezaeipanah, Amir. (2016). "Discourse Analysis of Debates and Disputes of Imam Rida (a.s.) with Discourse 'Others' (Quranic and Theological Foundations of Islamic Identity Construction)." Razavi Culture, 4(14), 75-96. [In Persian].

Mirhadi Tafreshi, Seyyed Mohammad Reza, Motamed Lanroudi, Fatima, & Motamed Lanroudi, Fereshteh. (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].

Mobalehi, Abdulmajid. (2019). The Evolution of Shiite Identification. Qom: Islamic 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].

Mohaddas, Mahmoud. (2020). "Discourse Analysis of Imam Rida's (a.s.) Debates Based on the Discourse Theory of Laclau and Mouffe." Islamic Sects 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, Mojtaba. (2019). Identity: Foundations, Theories, Types, and Perspectives. 1st ed. Tehran: Tazkiyeh Publications. [In Persian].

Osarehnezhad Dezfouli, Sina, Bagheri Khorshahortani, 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, Hojjatolholamreza. (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, Hojjatolholamreza. (2020). Cultural Analysis of Shia Identity in the Era of the Sadeqayn [Imam al-Baqir & Imam al-Sadiq] (a.s.). Qom: Bagher al-Olum University. [In Persian].

Qoreishi, Seyyed Hasan. (2007). Iranian Companions of the Infallible Imams (a.s.). Qom: Ashiyaneh-ye Mehr, World Center for Shiah Studies. [In Persian].

Qutb al-Din al-Rawandi, Said ibn Hibatullah. (1989). Al-Kharaj wa al-Jaraih. 1st ed. Qom: Imam Mahdi Foundation. [In Arabi].

Rashad, Ali Akbar. (2003). Sacred Democracy. 2nd ed. Tehran: Research Institute for Islam-

i ulture and Thou ht. [In Persian].

Rashad, Ali Akbar. (2004). “The uidin Institutions for Understandin 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 riti al Rationalism.” Theolo i al Resear h, 6(23), 71-88. [In Persian].

Tabatabaei, Seyyed Mohammad Kazem, & Bahrami, Alireza. (2013). “Types of hallen es reated by the Early Abbasids in the Path of Imamat.” Theolo i al-Belief Studies, 3(9), 123-141. [In Persian].

Vase’i, Seyyed Alireza, & Erfan, Amir Mohsen. (2014). “Belief in the Do trine of Mahdism and Its Role in Revivin Islami ulture and ivilization.” Mashriq-e Mou’ood, 8(29), 113-134. [In Persian].

Zarvandi, Mehdi, & Yari, Maryam. (2017). “Anatomy of Threats with Emphasis on the on ept of National Se urity.” Defense Mana ement and Resear h, 16(85), 117-144. [In Persian].

Online Sour es

Rashad, Ali Akbar. (2018). Website of the Resear h Institute for Islami ulture and Thou ht. Published on July 16, 2018. http://ii t.a .ir (A essed 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 Shiʿism up to the Era of Imam Riḍā (as), with Special Emphasis on the Wāqifiyya 93
Hossein Sattar, Raza 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-Maʾmūn'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)
Hasan Bashir
Professor of Imam Sadegh University (AS)
Yahya Bouzerinejad
Professor of Tehran University
Mohammad Hadi Homayun
Professor of Imam Sadegh University (AS)
Abdul Reza Saif
Professor of Tehran University
Farshad Shariat
Professor of Imam Sadegh University (AS)
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

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.