



فرهنگ رضوی

سال سوم، شماره یازدهم، پاییز ۱۳۹۴



پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی



بنیادین المللی و مکتبی
سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

فصلنامه فرهنگ رضوی

علمی پژوهشی

سال سوم، شماره یازدهم، پاییز ۱۳۹۴

صاحب امتیاز: بنیاد بین‌المللی فرهنگی هنری امام رضا^(ع)

مدیر مسئول: سیدجواد جعفری احمدآبادی

سر دبیر: جلال درخشه

مدیر اجرایی: محمدعلی ندائی

هیئت تحریریه:

سید محمدرضا احمدی طباطبایی دانشیار همکار بنیاد بین‌المللی فرهنگی هنری امام رضا^(ع)

جلال درخشه استاد دانشگاه امام صادق^(ع)

علی سروری مجد استادیار همکار بنیاد بین‌المللی فرهنگی هنری امام رضا^(ع)

مهناز شایسته‌فر دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

محمود واعظی استادیار دانشگاه تهران

محمدهادی همایون دانشیار همکار بنیاد بین‌المللی فرهنگی هنری امام رضا^(ع)

سیده راضیه یاسینی استادیار پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات

ویرایش و صفحه‌آرایی: مؤسسه داده‌گستر هور

چاپخانه: زمرد

دفتر نشریه:

مشهد مقدس، بلوار شهید کامیاب، شهید کامیاب ۳۴، پلاک ۳، بنیاد بین‌المللی فرهنگی هنری امام رضا^(ع)،

طبقه سوم، دفتر نشریه

تلفن: ۰۵۱-۳۲۲۸۳۰۴۴-۹ ایمیل نشریه: fasname@shamstoos.ir

پایگاه اینترنتی فصلنامه: www.shamstoos.ir

بر اساس نامه شماره ۳/۱۸/۲۰۶۶ مورخ ۱۳۹۳/۱۱/۱ دفتر سیاست‌گذاری

و برنامه‌ریزی امور پژوهشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، فصلنامه فرهنگ

رضوی از شماره اول دارای اعتبار علمی پژوهشی است.

فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی در پایگاه‌های علوم استنادی جهان

اسلام (Isc) و اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (Sid) نمایه می‌شود.

• دربارهٔ مجله

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

• راهنمای تهیه و تنظیم مقاله

- چکیدهٔ فارسی و انگلیسی مقاله (حداکثر ۱۵۰ کلمه) و واژگان کلیدی (حداکثر ۵ واژه) همراه مقاله ارسال شود.

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

- در متن مقاله، هر جا 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 ترجمه‌شده به فارسی باید ضمیمهٔ مآخذ شوند.

- 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 فارسی‌زبان داخل و خارج کشور چاپ شده باشد.

- مجله در «ویرایش» مقاله رسیده، بدون تغییر در مفاهیم آن، آزاد است.
- «فرهنگ رضوی» ترجیح می‌دهد مقاله‌هایی را چاپ کند که نتیجه پژوهش‌هایی درباره معارف و فرهنگ رضوی (امام رضا^(ع)) باشد.
- مسئولیت مطالب مقاله‌های مندرج در فصلنامه، برعهده نویسندگان آنهاست.

• اشتراک

مبلغ اشتراک سالیانه در ایران ۱۶۰۰۰۰ ریال است. علاقه‌مندان به اشتراک، این مبلغ را به شماره حساب ۰۱۰۹۳۶۷۹۵۲۰۰۳ بانک ملی شعبه هاشمی‌نژاد واریز و اصل فیش را به نشانی مشهد مقدس، بلوار شهید کامیاب، شهید کامیاب ۳۴، پلاک ۳، بنیاد بین‌المللی فرهنگی هنری امام رضا^(ع)، طبقه سوم، دفتر نشریه ارسال کنند.

فهرست

- انسان‌شناسی قدمگاه (مطالعه موردی بیت‌النور)
کریم خان‌محمدی، معصومه موزن ۷
- برهان‌های اثبات وجود خدا در مناظره‌های امام رضا^(ع) در مرو
مرتضی حسینی شاهرودی، معصومه رودی ۳۹
- ارتباطات انسانی در فرهنگ رضوی
سید امیرحسن علم‌الهدی، علی شریفی ۷۷
- جایگاه «تفریح و سرگرمی» در سبک زندگی رضوی و تأثیر آن بر تمدن‌سازی
جواد ایروانی ۱۰۹
- آداب دانش‌اندوزی در سخنان امام رضا^(ع)
مرتضی رحیمی ۱۳۳
- بررسی سندی متنی «علم و عصمت امام» در کلامی از امام رضا^(ع)
صمد عبدالهی عابد، جمشید بیات، مصطفی فریدونی ۱۶۳
- آیکونوگرافیک جلوه‌های بصری توسل به امام رضا^(ع) در نگارگری
مرضیه علی‌پور ۱۹۷

انسان‌شناسی قدمگاه

(مطالعه موردی بیت‌النور)

کریم خان محمدی^۱، معصومه مودن^۲

چکیده

اماکن مقدسی مانند قدمگاه‌ها، در ادیان مختلف و مذاهب اسلامی، همواره مورد احترام بوده‌اند. نمونه قدمگاه‌ها در ایران، قدمگاه‌های امام‌رضا^(ع)، خواهران و برادران ایشان است. «بیت‌النور»، قدمگاه حضرت معصومه^(س) در قم، از مهم‌ترین این قدمگاه‌ها به‌شمار می‌آید. در این نوشتار، قدمگاه یادشده با رویکرد انسان‌شناختی، مورد بررسی قرار گرفته و بدین منظور با معرفی جامع نشانگاه تحقیق، هویت تاریخی و موقعیت جغرافیایی آن، دو نوع گزارش «عینی» و «تحلیلی» از وضعیت کنونی آن درج ارائه شده است. با بهره‌گیری از روش کیفی انسان‌شناختی، از فنون مشاهده مشارکتی، بررسی اسناد و مصاحبه، در سطح عینی، به آداب و مراسم، تجربه زوار و احساساتشان پرداخته و در سطح تحلیلی، سعی در معناکاوی لایه‌های ذهنی و پنهان کنشگران، شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد، بیت‌النور برای مردم قم هویت بخش بوده و کنشگران از طریق همانندسازی نسبت برادری حضرت معصومه^(س) و امام رضا^(ع)، با حضرت زینب^(س) و امام حسین^(ع) در مأنوس‌سازی و تعمیق اثر سفر بانو^(س) به قم، اثرگذار بوده‌اند.

واژه‌های کلیدی

حضرت معصومه^(س)، بیت‌النور، قدمگاه، انسان‌شناسی، قم

تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۸/۲۰

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۷/۰۵

khanmohammadi49@yahoo.com

۱. استادیار گروه فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم^(ع)

amir7912000@yahoo.com

۲. استادیار گروه مدیریت دانشگاه ایلام

مقدمه

جوامع دینی و آیینی به طور معمول، اماکن مقدسی دارند که دارای مجموعه‌ای از نمادها، شعائر و اعمال مذهبی است. این نشانه‌های زیارتی، کارکردهای اجتماعی و فرهنگی فراوانی دارند. علل و عوامل بسیاری، افراد را به سمت این اماکن مقدس سوق می‌دهند که شاید انبساط خاطر از فضای معنوی، ایجاد آرامش و پالایش روحی با انجام آداب زیارت، از مهم‌ترین عوامل شمرده شود، اینجاست که مکان مقدس با دین و آیین، ارتباط تنگاتنگی پیدا می‌کند. به نظر دین‌شناس معاصر، میرچا الیاده، برای انسان دین‌دار، مکان، امری همجنس و یکسان نیست، بلکه اماکن، به مقدس و نامقدس تقسیم می‌شوند و مورد تأکید ادیان نیز است. خداوند به موسی^(ع) می‌فرماید: کفش‌هایت را درآور، تو در سرزمینی مقدس پا نهاده‌ای (طه/ ۱۲، تورات، سفر خروج، ۳، ۵)، این مخاطبه نشان از وجود و اهمیت مکان مقدس در ادیان دارد (الیاده، ۱۳۷۵: ۲۱).

مکان‌های مقدس، از دو جنبه تقدس می‌یابند: یا خودشان دارای ارزش وجودی‌اند یا به علت واقعه‌ای خاص مانند حضور انسانی مقدس، اعم از پیامبر، امام، امامزاده یا اولیای الهی، جنبه تقدس گرفته‌اند. در هر دو مورد، انسان دین‌دار آن مکان را نمونه‌ای از تجلی قدسی می‌داند. این اماکن در سراسر جهان تحت عنوان معابد، کلیساها، حرم‌ها و ... نام گرفته‌اند و زیارت آنها امری معمول و پسندیده است. از جمله این اماکن مقدس می‌توان به قدمگاه‌ها اشاره کرد.

قدمگاه، معنایی وسیع‌تر از آنچه به ذهن می‌آید، دارد. دهخدا (۱۵۴۰۵) برای قدمگاه، این معانی را آورده است: «جای نهادن قدم؛ جای قدم؛ جایی که پای پیامبری یا امامی یا ولیی به آنجا رسیده باشد؛ جاهایی که اثر پایی در سنگ و جز آن پدیدار است و گمان برند که جای پای پیامبری یا امامی است.»

انوری نیز چهار معنی ذکر کرده است: «مکانی که دارای جای پایی از مقدسان است؛ جای قدم نهادن؛ محل زیست؛ سکونت‌گاه و آستانه و درگاه» (۱۳۸۱: ۵۵۰۱).

در زبان عربی نیز کلمه «مقام»، معادلی برای قدمگاه است. لسان‌العرب، دو معنای «اقامت» و «جای ایستادن» را برای آن آورده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ۴۹۸).

در هر صورت، شمار دقیقی از تعداد قدمگاه‌ها در دست نیست، اما شاید بتوان آنها را از فراوان‌ترین زیارتگاه‌های جهان دانست که همه روزه یا در زمان‌های خاصی، زیارت می‌شوند.

نمونه بسیاری از زیارتگاه‌ها را با منشأ قدمگاهی، در ادیان مختلف می‌توان دید. به‌طور مثال در آیین یهود می‌توان از زیارتگاه «سارا بت آش» در نزدیکی اصفهان نام برد. فارغ از صحت و سقم تاریخچه این مکان، چنان‌که در اذهان عمومی شهرت یافته او نوه یعقوب^(ع) و اولین کسی بوده که زنده بودن یوسف^(ع) را بشارت داده است، لذا یعقوب^(ع) به پاس این خبر، او را برای داشتن عمری جاودان، دعا می‌کند. طبق روایتی یهودی، او در مکان امروزی به‌نام «سارا خاتون»، متجلی شده است (هرتسفلد، ۱۳۵۴: ۲۷۸). این مکان، مورد توجه کلیمیان است و به‌عنوان قدمگاه، زیارت می‌شود.

در میان مسیحیان نیز می‌توان از زیارتگاه‌های مریم مقدس مانند قدمگاه «فاتیما» نام برد. هرچند در مصداق فاتیما، اختلاف است (حضرت فاطمه^(س) یا حضرت مریم^(س))، اما مقدس بودن این بانو و متجلی شدنش در این مکان، مورد اتفاق است. بانوی مقدس سال ۱۹۱۷ م. در دهکده‌ای در پرتغال، بر چند کودک، متجلی شد و پس از آن، با ساخت عبادتگاهی در محل تجلی، این مکان به زیارتگاهی مبدل شد که امروزه از مراکز بزرگ زیارتی مسیحیان است. اجازه کلیسا برای برگزاری مراسم عبادی مخصوص این مکان و زیارت پاپ ژان پل دوم، به این زیارتگاه پشتوانه‌ای رسمی داد (سجادی، ۱۳۸۶: ۱۵۹).

در آیین زرتشت نیز می‌توان از زیارتگاه «پیر هریشت» در نزدیکی اردکان نام برد. زرتشتیان با اعتقاد به غیبت و تجلی یکی از کنیزان یزدگرد، هر ساله هجدهم نوروز برای زیارت بدین محل می‌آیند و بیتوته می‌کنند. در قسمتی از کوه که محل غیبت بوده همواره آتشی روشن است (افشار، ۱۳۵۴: ۶۲).

فرهنگ بهدینان واقعه تجلی این بانو و علت ساخت زیارتگاه را طی حکایتی شرح داده است (سروشیان، ۱۳۷۰: ۲۰۵).

علاوه بر ادیان مذکور، قدمگاه‌ها در میان مسلمانان نیز از ارزش ویژه‌ای برخوردارند. شاید معتبرترین آنها قدمگاه ابراهیم^(ع) باشد که مورد توجه مذاهب اسلامی است. قرآن کریم در تکریم این مکان می‌فرماید: «وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّی» (بقره/ ۱۲۵) خداوند امر کرده است قدمگاه ابراهیم^(ع) را جایگاه نماز و دعا قرار دهند. مقام ابراهیم، به‌عنوان یکی از شعائر الهی، محلی است که ابراهیم^(ع) در آن به‌خاطر بنای کعبه یا انجام حج یا برای دعوت عمومی مردم ایستاد (مکارم، ۱۳۷۴: ۱۵).

قدمگاه در ایران و جامعه تشیع نیز همانند دیگر جوامع، ارزش والایی دارد. به‌نظر مارسل موس، اهمیت پدیده‌های مذهبی از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت است. جوامع مذهبی‌تر به پدیده‌های مذهبی اهمیت بیشتری می‌دهند (موس، ۱۳۸۰: ۲۹). بدین ترتیب، جامعه ایرانی که نسبت به جوامع دیگر بافت مذهبی محکم‌تر و پشتوانه‌ای حکومتی دارد، برای قدمگاه‌ها، ارزش زیادی قائل‌اند.

نمونه این قدمگاه‌ها مربوط به امام رضا^(ع) است که در مسیر ایشان از مدینه تا مرو قرار دارد. نمونه دیگر، بیت‌النور، محل اقامت حضرت معصومه^(س) است که از دیرباز به‌عنوان مکانی زیارتی در قم، مورد توجه بوده است. در این مقاله سعی می‌شود با نگاهی انسان‌شناختی^۱، به توصیف و تحلیل این مکان و وضعیت زائران آن پرداخته شود.

روش

رویکرد این نوشتار انسان‌شناختی است. انسان‌شناسی از ریشه یونانی «Anthropos» به معنای انسان و «Logos» به معنای «شرح»، به تبیین و توصیف پدیده طبیعی خاص مانند انسان هوشمند، از منظر فرهنگی می‌پردازد (بیتس، ۱۳۸۲: ۲۷).

تحقیقات انسان‌شناختی، به‌خصوص هنگامی که با امور دینی همراه شوند، سرشار از رازها و نمادهای گوناگون خواهند بود که محقق با شیوه‌ای تفهمی در پی رمزگشایی از آن است. بدین جهت تجربه‌های دینی و نحوه حضور اشیاء و رویدادها در آگاهی کنشگران اهمیت زیادی می‌یابد و محقق یا پژوهشگر دینی می‌کوشد خود را همدلانه در حریم زیستگاه امر دینی قرار دهد تا معانی دقیق پدیده‌ها را دریابد (داگلاس، ۱۳۷۲: ۲۲۸).

بنابراین، لازم است محقق برای رسیدن به مقصود از فنون مشاهده از جمله مشاهده مشارکت‌آمیز، مصاحبه، شجره‌شناسی و بررسی اسناد بهره بگیرد (کناک، ۱۳۸۶: ۵۳-۵۱). از این‌رو، در این بررسی در بازه زمانی سال ۱۳۹۱ تا ۱۳۹۳ در نشانگاه بیت‌النور از فنون ذیل استفاده شده است:

۱- مصاحبه

از مصاحبه نیمه‌ساختاریافته و سؤال‌هایی با محور مشخص، اما با لحن و تعداد متفاوت استفاده شد. برنامه‌ریزی مصاحبه‌ها طوری بود که هم در زمان‌های عادی و هم در مراسم خاص صورت بگیرد تا اگر زمان و مراسم خاص در پاسخ‌ها تأثیرگذار باشد، در مصاحبه‌ها نمایان شود. در مجموع، حدود ۳۰ مصاحبه صورت پذیرفت که در تحلیل نهایی مورد ارزیابی قرار گرفت.

۲- مشاهده

با ورود به میدان مطالعه و حضور مستمر در نشانگاه تحقیق، سعی در فهم دقیق کنش‌ها و تجربه‌های زائران بود. البته مشاهده به‌نحو مشارکتی انجام شد، زیرا بنابر نظر روش‌شناسان در مطالعات موردی، بهترین نوع مشاهده، مشاهده مشارکتی است (محمدپور، ۱۳۹۲: ۱۳۲). بدین ترتیب، پژوهشگران به‌طور مستقیم به‌عنوان زائر، وارد میدان مطالعه شدند تا نتایج ملموس‌تری به‌دست آید.

۳- بررسی اسناد

در کنار مشاهده و مصاحبه، برای شناخت همه ابعاد مسئله، نیاز به بررسی اسناد نیز بود که این بررسی در سه بخش انجام شد:

- استفاده از کتاب: در این بخش برای اعتباربخشی به بررسی، قدیمی‌ترین اسناد و کتاب‌های مربوط به بیت‌النور مورد جستجو قرار گرفت.

- استفاده از فیلم‌ها و عکس‌ها: برای مطالعه بهتر، از فیلم‌ها و عکس‌هایی که در کتاب‌ها و بایگانی حرم حضرت معصومه^(س) درباره هویت مکان یا مراسم‌های خاص وفات یا ولادت ایشان بود، استفاده شد.

- اسناد شفاهی: علاوه بر اسناد فوق، از اسناد شفاهی نیز استفاده شد، مانند اطلاعات تولیت مکان که نسل به نسل در خدمت بیت‌النور و زائران آن بوده‌اند.

پدیده‌هایی مانند زیارت و اماکن قدمگاهی ابعاد مختلفی دارند، درحقیقت چون انسان به‌عنوان کنشگری فعال در آن حضور دارد، می‌توان آنرا به‌مثابه پدیده‌ای انسانی یا به‌تعبیر مارسل موس «پدیده اجتماعی تام» در نظر گرفت که دارای سطوح مختلف عینی و ذهنی است (۱۳۸۰: ۲۸).

برخلاف سطوح عینی که دسترسی به آن چندان دشوار نیست، سطوح ذهنی به پژوهش‌های عمیقی نیاز دارد که از راه فنون فوق، قابل دسترسی است. محقق انسان‌شناس، با گذر از لایه‌های عینی و قابل مشاهده و رفتن به‌سوی لایه‌های عمقی، تلاش می‌کند به اذهان کنشگران دسترسی پیدا کند (خان‌محمدی، ۱۳۸۸: ۵۶)، بدین ترتیب، پژوهشگران در این نوشتار با ارائه گزارش‌های تاریخی، عینی و تحلیلی و با بررسی انسان‌شناختی درصدد پاسخ به این سؤال‌ها هستند:

هویت تاریخی این مکان در اسناد مکتوب چیست و چه ارتباطی با حضرت معصومه^(س) دارد؟ تقدس قدمگاه در بین مردم منطقه تا چه حد است؟ آداب زیارت و حاجت‌خواهی در این مکان، چیست؟ گونه‌شناسی زائران چگونه است؟ چه مراسمی در این مکان انجام

می‌شود و نحوه حضور و کنش کنشگران در آن چگونه است؟ بیت‌النور بر مردم منطقه و زائران چه تأثیری دارد؟ لایه‌های ذهنی و پنهان این مکان زیارتی چیست؟

گزارش تاریخی و جغرافیایی بیت‌النور

از ویژگی‌های انسان‌شناسی دینی، تاریخی و توصیفی بودن است. طبق نظر برخی دین‌پژوهان، انسان‌شناسی باید با پژوهش تاریخی توأم باشد (داگلاس، ۱۳۷۲: ۲۲۲). زمینه‌های خاص تاریخی، فرهنگی و اجتماعی در شناخت کامل پدیده، بسیار موثرند. از این رو، ابتدا موقعیت جغرافیایی و تاریخی بیت‌النور تشریح می‌شود:

۱- موقعیت جغرافیایی

بیت‌النور از نظر جغرافیایی در محله‌ای به نام «میدان میر» (بین دو محله آذر و چهارمردان) در کوچه شماره یک خیابان عمار یاسر، از محله‌های قدیمی قم واقع شده است. در زمان گذشته و قبل از توسعه شهر، این مکان در محدوده جنوب‌غربی شهر قم قرار داشت (فقیهی، ۱۳۷۸: ۹۴)؛ اما با گذشت زمان و گسترش شهرسازی با محوریت حرم حضرت معصومه^(س)، میدان میر، کم‌کم به یکی از محله‌های مرکزی شهر تبدیل شد. در اطراف بیت‌النور، مکان‌های زیارتی دیگری نیز وجود دارد، مانند: امامزاده سلطان محمدشریف، امامزاده سید سربخش، چهل‌اختران و مدرسه علمیه رضویه (بنابر قول مشهور، هنگام عزیمت امام رضا^(ع) به توس، این مکان قدمگاه ایشان بوده است). بیت‌النور، فاصله زیادی هم با حرم مطهر حضرت معصومه^(س) ندارد و می‌توان این مسیر را پیاده طی کرد. در مجموع باید گفت بیت‌النور در بافت سنتی شهر و در مکانی با فضای کاملاً مذهبی قرار دارد.

۲- هویت تاریخی بیت‌النور

برخلاف قدمگاه‌های جهان که به‌طور عمده از مستندات شفاهی برخوردارند، بیت‌النور،

هویت تاریخی مطلوب و محکمی دارد. تاریخچه این مکان، در اسناد معتبر، به سنه ۲۰۱ ق. یعنی سال ورود حضرت معصومه^(س) به قم بازمی‌گردد.

ظاهراً قدیمی‌ترین کتابی که به ورود و اقامت ایشان در قم اشاره کرده، کتاب تاریخ قم بوده که در قرن چهارم ق. توسط حسن بن محمد قمی نگاشته شده است و دیگر کتاب‌ها هم مطالب را از همین کتاب اقتباس کرده‌اند، از جمله بحار الانوار (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۰۳: ۲۹۰) و منتهی‌الامال (قمی، ۱۳۷۷: ۴۳۲).

طبق آنچه در تاریخ قم آمده است، با ورود امام رضا^(ع) به مرو در سال ۲۰۰ ق. پس از مدتی حضرت معصومه^(س) به قصد دیدار برادر، از مدینه به سمت مرو حرکت می‌کنند. در طول سفر، حوالی ساوه بیمار می‌شوند و از همراهان خود می‌خواهند ایشان را به قم ببرند. از نظر صاحب کتاب، بنابر اصل روایت‌ها، هنگامی که خبر به قم می‌رسد، بزرگان شهر به استقبال ایشان می‌شتابند. در پیشاپیش آنها، موسی بن خزرج با اجلال و اکرام، مهار ناقه حضرت را می‌گیرد و ایشان را به منزل خود دعوت می‌کند.

بانو، حدود ۱۷ روز در منزل موسی سکنی می‌گزینند و سپس رحلت می‌کنند. مولف، پس از بازگویی جریان رحلت، می‌گوید: محراب عبادت ایشان هنوز وجود دارد (حسن بن محمد قمی، ۱۳۶۱: ۲۱۳) مکان اقامت حضرت، در خانه موسی بن خزرج، پس از وفات ایشان از طرف موسی، وقف شد. این مکان در اسناد تاریخی، به نام محراب یا معبد فاطمه^(س)، بیت‌النور و بقعه سنتیه، نامیده شده است (فیض، ۱۳۴۹: ۶۹۹).

بیت‌النور در طول تاریخ، بارها مرمت شده است، اما چنان‌که از مدارک تاریخی برمی‌آید همواره جایگاه زائرپذیری خود را حفظ کرده و همین‌طور سبب آبادانی‌های دیگری نیز شده است؛ اضافه شدن مسجد و مدرسه به مجموعه بیت‌النور و در کل گسترش شهر در این سمت، از آن جمله است.

ناصرالشریعه که در سال ۱۳۲۴ کتابی در مورد قم نگاشته است، می‌نویسد: «اخیراً مسجد و مدرسه‌ای هم در آنجا ساخته‌اند» (۱۳۵۰: ۷۴) که احتمالاً به تجدید بنای مدرسه یا

گسترش آن اشاره داشته است، زیرا مرحوم رازی قزوینی، نگارنده کتاب *التقص* در قرن ششم ق. بسیار پیش از ناصرالشریعه، این مدرسه را در شمار مدارس مهم قم آورده است (۱۳۳۱: ۱۶۴) و نشان از آبادانی و رونق این مکان در همان زمان داشته است.

بنابر نوشته فیض: «ستیه مشتمل بر یک معبد در وسط محوطه، حجرات مدرسه در اطراف آن و یک مسجد در ضلع غربی مدرسه است. معبد فاطمه در وسط محوطه مدرسه قرار دارد و حجره‌ای است زیبا و آینه‌کاری به نام بیت‌النور» (۱۳۴۹: ۶۹۹).

در هر حال، هنوز نیز، مدرسه علمیه در جوار بیت‌النور قرار دارد. تنها تفاوتی که در سال‌های اخیر به وجود آمده مسدود شدن راه اتصال این دو است. در گفتگو با تعدادی از طلاب که سال‌هایی را در مدرسه گذرانده‌اند، مشخص شد در گذشته، پنجره‌هایی از مدرسه به محوطه بیت‌النور باز می‌شده است، طوری که از مدرسه، محوطه بیت‌النور مشاهده می‌شد، اما در سال‌های اخیر، برای آسایش زوار و طلاب مدرسه، پنجره‌ها مسدود شده‌اند و دیوار، جایش را گرفته، هرچند هنوز هم اتاق بیت‌النور، داخل حیاط مدرسه است، اما راه ورودی ندارد.

۳- توصیف مکان و ساختمان

مرحوم فیض، بیت‌النور را این‌گونه توصیف کرده است: «...حجره‌ای است زیبا و آینه‌کاری به نام بیت‌النور که به صورت چهار ضلعی مختلف به دهانه ۳/۵ در ۳ متر با محرابی در ضلع جنوبی و سه درگاه در اضلاع سه‌گانه با دری آهنی و سراسری و شیشه‌پوش» (۱۳۴۹: ۶۹۹). این مکان همچنان زیبایی و نورانیت خود را دارد. در ابتدای کوچه، میدانی کوچک با تعدادی درخت مشاهده می‌شود، دست راست میدان، ورودی بیت‌النور است و بر داریستی آهنی تابلویی با عبارت «عبادتگاه حضرت فاطمه معصومه^(س)» مشاهده می‌شود. در سمت راست بیت‌النور، مسجد و سمت چپ، کتابخانه قرار دارد. با گذر از در ورودی بیت‌النور، با محوطه‌ای حدود ۱۲ در ۱۸ متر مواجه می‌شویم که با فرش‌های یکدستی مفروش شده است، پس از آن به اتاق بیت‌النور می‌رسیم. چند پله پایین‌تر درگاهی شیشه‌ای مشاهده

می‌شود، بالای درگاه، عکسی از ضریح حضرت معصومه^(س) و جمله «يَا فَاطِمَةُ اشْفَعِي لِي فِي الْجَنَّةِ» دیده می‌شود و در ذیل آن عبارت «بنای تاریخی بیت‌النور، عبادتگاه حضرت معصومه^(س)» و عبارت انگلیسی: The Place of Worship for Hazrat Masumeh^(s) Beytonnoor the Historical Building نوشته شده است که مکان را برای گردشگران و زوار خارجی معرفی می‌کند. کاشی‌کاری رنگارنگ و زیبا با طرح‌های اسلیمی، دور درگاه را احاطه کرده و بالای کاشی‌ها این شعر نقش بسته است:

شده بنیاد این کاخ منور بپاس دختر موسی بن جعفر
عبادتگاه معصومه است اینجا کز اینجا قم شرافت یافت دیگر

و در ذیل آن:

این روشنی ز چیست که در قم منور است این سجده‌گاه دختر موسی بن جعفر است
البته مرحوم فیض، مصرع اول را این‌گونه نقل کرده است: «این جایگاه کیست که آنقدر منور است» (۱۳۴۹: ۷۰۰)، احتمالاً با تجدید بنای مکان، شعر، تغییر یافته است.

پس از این درگاهی، داخل اتاق بیت‌النور کاملاً نمایان می‌شود. ابعاد اتاق با آنچه مرحوم فیض نقل کرده اختلاف چندانی ندارد. دیوار اتاق تا حدود ۱/۵ متر از سنگ مرمر پوشیده شده و بالای آن به‌صورت زیبایی آینه‌کاری شده است، سقف هم به‌صورت گنبدی بوده و لوستری از آن آویزان است که همراه مهتابی‌ها، نور اتاق را تأمین می‌کند، کف اتاق هم با فرش از رنگ روشن، مفروش شده است.

در نهایت، در دیوار مقابل، محرابی کوچک و زیبا وجود دارد که با کاشی‌هایی در اطراف و آینه و سنگ‌کاری در داخل تزئین شده است و نمودی کامل از معماری اسلامی را نشان می‌دهد که از تمام نمادهای زیبایی‌شناختی در آن استفاده شده است تا چشم هر زائر مشتاقی را خیره کند. بیت زیر با خطی خوش در بالای محراب دیده می‌شود که نشان از ارادت خاص سازندگان و خادمان این بارگاه، به مقام شفاعت حضرت دارد:

کمینه درگه، غلامحسین نجاتی نجات می‌طلبد از تو که باب نجاتی

در مجموع، معماری و شیوه ساخت بنا، مملو از نمادها و رمزهایی است که زائر را به تقدس مکان رهنمون می‌سازد. سقف گنبدوار که در معماری اسلامی، نمادی از آسمان شمرده می‌شود و استفاده از سنگ و ترکیب آینه، کاشی، نورپردازی درونی اتاق، نقوش تزئینی و ... از جمله این مواردند.

در ایجاد محراب به شکل کنونی، رخدادی تاریخی وجود دارد که نشان می‌دهد بیت‌النور نیز مانند بسیاری از اماکن زیارتی، از شکل‌گیری خرافات مصون نبوده است، اما به دلیل وجود علما و نفوذ کلام آنان بین مردم، این خرافات برطرف شده است.

به نقل از مورخان به مرور زمان، واژه «النور» در اذهان عوام، به «التنور» تغییر یافت و مردم گمان کردند حضرت در این مکان تنوری داشتند و نان می‌پختند، زیرا دور محراب به صورت گرد و مدور و شبیه تنور بود (زمانی‌نژاد، ۱۳۸۳: ۴۳)، لذا به خاکستر آنجا تبرک می‌جستند، اما با دستور و روشنگری علما، حالت تنوری تخریب و محرابی مناسب تجدید بنا شد (فیض، ۱۳۴۹: ۶۹۹).

۴- تولیت مکان، مراسم و مناسک مذهبی

تولیت بیت‌النور، برعهده هیئت امناست و معمولاً از سادات میره‌ای و بستگان دیگرشان هستند. تمامی نسل آنان، متولی و خدمتگزار بیت‌النور بوده‌اند، اموالی را برای آن وقف کرده و در تجدید بنای آن نقش زیادی داشته‌اند. بر در و دیوار بیت‌النور نیز بعضاً به عکس یا نام بزرگان‌شان برمی‌خوریم.

اعمال و مراسم بیت‌النور، به دو دسته غیراختصاصی و اختصاصی تقسیم می‌شوند: مراسم غیراختصاصی همانند مراسمی که در بقیه اماکن مذهبی نیز برگزار می‌شود، معمولاً توسط هیئت محلی میدان میر انجام می‌شود و اعضای آنرا ساکنان محل تشکیل می‌دهند. این مراسم شامل موارد ذیل می‌شود:

- قرائت قرآن در ایام ماه مبارک رمضان؛

- روضه و عزاداری در محرم و صفر و پذیرایی با غذای تبرکی امام حسین (ع)؛
- جشن میلاد و عزاداری وفات ائمه (ع) و ایام فاطمیه؛
- نماز جماعت که همه روزه در مسجد بیت النور برگزار می شود.
- علاوه بر آن، مراسم دیگری نیز وجود دارد که به جهت ارتباط این مکان با حضرت معصومه (س)، به طور اختصاصی، در بیت النور انجام می شود و عبارت اند از:
- مراسم میلاد حضرت معصومه (س)؛ به دلیل اینکه این مکان، منزل حضرت نام گرفته است، هر ساله مراسمی در آن اجرا می شود؛
- مراسم ورود حضرت معصومه (س) به قم و کاروان نمادین؛ مردم قم در حرکتی نمادین، از میدان معصومیه تا بیت النور و حرم مطهر، کاروان استقبال از حضرت را بازسازی می کنند؛
- مراسم روز وفات حضرت معصومه (س)؛ در این روز نیز کاروان عزاداری، طی تشییعی نمادین از بیت النور به سمت حرم مطهر حرکت می کنند.
- این مراسم زیر نظر تولیت حرم مطهر و همکاری هیئت امنای بیت النور انجام می شود.

گزارش تحلیلی

این گزارش از دو منظر ارائه می شود: ابتدا در سطح عینی که گزاره های آن با مشاهده مستقیم قابل بررسی است و سپس تحلیل پدیدارشناختی که به ذهنیت باورمندان و ابعاد غیرعینی پدیده ارتباط دارد.

۱- سطح عینی

آنچه از مشاهده ها و مراجعه های مکرر در طول دوره بررسی به دست آمد، آن است که بیت النور به عنوان مکانی قدمگاهی به سبب حضور حضرت معصومه (س)، توسط مردم از راه های دور و نزدیک زیارت می شود. لذا از باب آداب زیارت، نذرها، گونه شناسی زائران و مراسم های اختصاصی قابل بررسی است.

آداب زیارت

اماکن زیارتی، آدابی دارند که آنها را از دیگر اماکن متمایز می‌کند. درحقیقت، رعایت این آداب، حاکی از گسستن از مکان و جهان عادی و پیوستن و درآمدن به مکان و جهان مقدس است، آداب زیارت ممکن است شامل: وضو، تطهیر، درآوردن کفش، احساس انابه و انکسار و ... باشد (کینگ، ۱۳۷۲: ۱۰۲).

چنان‌که پژوهشگران مشاهده کردند بیت‌النور نیز مانند سایر اماکن مذهبی، به‌علت تقدس در میان مردم، آدابی برای ورود و زیارت دارد که زائر آن‌را رعایت می‌کند.

آداب زیارت در اینجا عبارت‌اند از: درآوردن کفش‌ها، الزامی بودن حجاب چادر برای بانوان ایرانی، سلام و تعظیم هنگام ورود، لمس در ورودی و دیوارهای محراب، آستانه‌بوسی و بوسیدن محراب، کشیدن پارچه یا روسری برای تبرک به محراب، نماز و دعا.

همه این آداب، در ایجاد حس آرامش‌بخش زیارت اهمیت دارند به‌طور مثال، آستانه‌بوسی، زائر را آمادۀ ورود می‌کند. آستانه در مکان مذهبی، جدایی درون و امتیاز آن‌را نسبت به محدوده بیرونی نشان می‌دهد و با آئین‌هایی از قبیل سر فرود آوردن، لمس کردن با دست، بوسیدن و غیره همراه است (الیاده، ۱۳۷۵: ۲۴). آستانه، در اینجا از اهمیتی دوچندان برخوردار است، زیرا افراد محلی که همواره در کنار این مکان در رفت و آمدند و ورود همیشه مهیا نیست، با تعظیم و بوسیدن آستانه، احترام خود را به بیت‌النور ابراز می‌دارند.

در هر صورت، زائران، پس از ورود، برای زیارت به اتاق بیت‌النور می‌روند، اگر میسر باشد همان‌جا نماز می‌خوانند و در صورت ازدحام، در محوطه بیرونی، مشغول نماز و زیارت حضرت معصومه^(س) می‌شوند. زواری هم که به‌صورت کاروانی می‌آیند، معمولاً زیارت‌خوانی دسته‌جمعی دارند و پس از توقفی کوتاه، برای زیارت اماکن متبرکه نزدیک بیت‌النور خارج می‌شوند.

حاجت‌خواهی و نذر

حاجت‌خواهی، از ویژگی‌های اماکن مقدس است. زائر، با توجه به قداست مکان،

احساس می‌کند به خداوند نزدیک‌تر شده است و نیروی برتر صاحب‌مکان، او را در برآوردن حاجتش حمایت می‌کند. در این مکان نیز همانند حرم حضرت معصومه (س)، زائران از روی صدق و نیاز، حاجت‌های خود را مطرح و برای برآوردن آن، نذر می‌کنند. نذرها شامل سفره‌های نذری، برپایی مراسم روضه، پخش آجیل و... می‌شود. همچنین بنابر گفته خادم بیت‌النور، پشته‌ها و فرش‌های این محل، مربوط به همین نذرها و برآوردن حاجت‌ها است.

در ادامه به برخی از نذرها و حاجت‌خواهی‌ها اشاره می‌شود:

- سفره صلوات، از نذرهایی است که ظاهراً به زوار قمی اختصاص دارد. فرد، به نیت ۱۴ معصوم^(ع) نذر می‌کند و پس از حاجت گرفتن، در این مکان سفره‌ای سبزرنگ منقش به اسامی ائمه^(ع) و پر از تسبیح پهن می‌کند، افراد (که معمولاً با هم آشنا هستند و در سفره نذری یکدیگر شرکت می‌کنند) گرداگرد سفره نشسته و ذکر شریف صلوات را می‌گویند تا همه تسبیح‌ها (۱۴ هزار صلوات) ادا شود. در نهایت، نذرکننده، پذیرایی مختصری انجام می‌دهد. این سفره، اختصاص به روز یا ساعت معینی ندارد و همه می‌توانند آن را نذر کنند. در یکی از مراجعه‌ها به بیت‌النور، با چنین سفره‌ای مواجه شدیم، برای ایجاد ارتباطی صمیمانه با صاحب سفره (که خانم آموزگاری بود و به گفته خود بارها شاگردانش را به زیارت آورده بود) و بقیه حاضران، سر سفره نشستیم تا از آداب سفره و نیت نذرکننده مطلع شویم که نتیجه خوبی هم برای تکمیل اطلاعات و شناخت این پدیده زیارتگاهی نصیبمان شد.

در مراجعه دیگر، خانمی از اهالی محل را دیدیم که شکلات بین زوار پخش می‌کرد، در پاسخ سؤالی، با حالت بغض‌آلود اظهار داشت: «زمان زیادی است که در این محل زندگی می‌کنم، اما به دلیل مشکلات مالی شاید مجبور به فروش خانه‌ام شوم، این نذر را کرده‌ام که خداوند مرا از همسایگی منزل حضرت معصومه (س) محروم نکند، شما هم دعا کنید این توفیق از من سلب نشود.»

همین‌طور، در صحبت با هیئت امنای بیت‌النور، از زبان یکی از روحانیان منبری محل، نقل می‌کردند که اشتیاق زیادی برای زیارت و رفتن به خانه خدا داشتم، اما به سبب مشکلات مادی، امکانش نبود تا اینکه یکی از بزرگان به من گفت: «به بیت‌النور برو و زیارت بیت‌الله را بخواه، بیت‌النور محل استجابت دعاست.» من هم به اینجا آمدم، نماز خوانده و حاجتم را مطرح کردم. مدتی پس از آن، در همان سال، به طرزی باورنکردنی و بدون اینکه مالی از خود خرج کنم، زیارت خانه خدا نصیبم شد.

گونه‌شناسی حاجت‌ها

هرچند دسترسی به حوائج افراد که معمولاً در خلوت و راز و نیازهای خصوصی خود با حاجت‌دهنده بیان می‌کنند و از آشکار شدن آن‌ها دارند، چندان آسان نیست، اما گفتگو و مصاحبه همدلانه با زائران، حوائج آنها را به ترتیب زیر نمایان می‌سازد:

- حاجت‌خواهی در اینجا حول چند محور است: شفاعت اخروی، فهم علمی، حوائج مادی و شفای بیماران؛

- در گونه‌شناسی حاجت اقشار مختلف، تفاوت چندانی دیده نشد. تنها شاید بتوان از مجموع مصاحبه‌ها این‌گونه برداشت کرد که فهم علمی، از سوی افراد تحصیل‌کرده مانند دانشجویان یا طلاب علوم دینی، بیشتر مطرح می‌شد؛

- همین‌طور در مورد ادای نذر، معمولاً افراد چیزی را که به‌عنوان نذری می‌دادند، با محل سکونت، ملیت و آداب و رسومشان متناسب بود، به عبارت دیگر، نذر، متأثر از شرایط اجتماعی و فرهنگی نذرکننده بود.

- برخی معتقدند بین نذر و جنسیت، رابطه وجود دارد (بهار، ۱۳۸۳: ۱۲۵)، اما در اینجا جنسیت در نوع نذر تأثیر اندکی داشت و حداقل در مورد نذرهای خوراکی و دادن وجه می‌توان گفت، هم زنان و هم مردان چنین نذری انجام می‌دادند؛

- زمان تأثیر چندانی در پخش و ادای نذر نداشت، تقریباً در هر مراجعه، پخش نذر

مشاهده می‌شد، اما شاید بتوان گفت در زمان و مراسم خاص بیت‌النور، مانند روز وفات و روز ورود، تعدد و تنوع نذرها بیشتر بود؛

- زائران در حاجت‌خواهی، بین بیت‌النور و حرم مطهر، تفاوتی قائل نبودند و حتی برخی عنوان می‌کردند که در این مکان، احساس نزدیکی بیشتری با حضرت معصومه^(س) دارند؛

- زائران در اجابت حوائج، با وجود اعتقاد به نیروی برتر برای صاحب مکان، او را مستقل ندانسته، بلکه شفیع به درگاه خداوند متعال می‌دانستند.

زائران

زیارت و زائر شدن، امروزه چنان گسترشی یافته که در ادبیات اجتماعی کنونی، جامعه‌شناسی زیارت و مهندسی فرهنگی برای زیارت رواج زیادی پیدا کرده است. زیارت، دیداری معمولی نیست، بلکه از دید زائر مکان مقدس، به مکانی آمده است که صاحب آن، احترام، شرافت و خارق‌العادگی دارد. او با زائر شدن، خود را به مثابه مهمان می‌داند، مهمانی که صاحب‌خانه دعوتش کرده و به شرف حضور پذیرفته است.

سفر زیارتی، نوعی تخلیه احساسی است و زائر به دنبال کسب تجربه‌ای معنوی است که او را از روزمرگی و دنیای مادی، رهایی می‌بخشد (تیموتی و السن، ۱۳۹۲: ۲۴).

طبق آنچه مشاهده شد، زائران بیت‌النور نیز همین حالت‌های روحی را تجربه می‌کنند. آنها فراتر از هرگونه نظام طبقاتی، از هر قشر و طبقه‌ای هستند؛ پیر، جوان، زن، مرد، تحصیل کرده، غیر تحصیل کرده، ایرانی و غیر ایرانی.

برای بررسی بهتر این تجربه مذهبی و بازنگری انگیزه‌ها و نگرش‌های زائران، زوار بیت‌النور به سه دسته تقسیم می‌شوند:

- زائران قمی و اهل محل

حضرت معصومه^(س) و تمام اماکن مربوط به ایشان، در نظر اهالی سستی قم، از جایگاه و عظمت خاصی برخوردارند. روحیه افتخارآمیز دعوت بزرگان قم از حضرت، در بدو ورود،

هنوز در میان مردم قم وجود دارد، آنها این میزبانی را برای خود فخر و برکت می‌دانند. در مصاحبه با همسایگان بیت‌النور، این مطلب به‌وضوح دیده می‌شد، آنها عموماً جریان بیت‌النور را (حتی گاهی با تاریخ دقیق وقایع) می‌دانستند که این آگاهی، نشان از علاقه وافر مردم دارد. یکی از کسبه‌های اطراف بیت‌النور، در پاسخ به سؤال میزان ارادت اهالی به این مکان جواب داد: اینجا نزد اهالی، کمتر از حرم مطهر نیست. آنها اگر بتوانند هر روز به زیارت بیت‌النور می‌روند، در نمازهای جماعت شرکت می‌کنند و اگر مقدور نبود حداقل از همان بیرون و کنار در ورودی، برای اظهار ارادت، سر خم می‌کنند و سلام می‌دهند.

این مطلب در مراجعه نویسندگان مقاله پیش رو نیز مشاهده شد، چند تن از اهالی پس از تهیه نان هنگامی که از جوار بیت‌النور می‌گذشتند سلام می‌دادند، اظهار ارادت می‌کردند و بر در ورودی بوسه می‌زدند.

– زوار غیر قمی

زوار غیر قمی هم مانند قمی‌ها، زیارت این مکان را برای خود عنایتی از جانب خداوند می‌دانند. خانم زائری از ارومیه که مدتی ساکن قم بود و از وضعیت بی‌توجهی مردم به مسائل دینی در شهرستان‌ها گله‌مند بود، اظهار می‌کرد از وقتی با این مکان آشنا شده است، بستگان و مهمانان خود را هم به زیارت می‌آورد تا با آشنا کردن آنها با این نوع اماکن، فرهنگ دینی را در میان اعضای فامیل و دوستان خود رواج دهد.

فرد دیگری که از شهرهای جنوبی کشور با انگیزه تحصیل علوم دینی و عشق به آستان مقدس حضرت معصومه^(س)، به قم آمده و ساکن شده بود، اما به‌دلایلی نتوانسته بود تحصیل را ادامه دهد، کاسبی بود که دیوار به دیوار بیت‌النور، مغازه عسل‌فروشی داشت و از اینکه در جوار منزل حضرت، کار می‌کرد بسیار خوشحال بود. او اظهار می‌داشت که هنوز فرصت و توفیق مطالعه جامعی درباره ایشان نداشته است، اما قصد دارد با تکمیل مطالعات خود، علاوه بر ارتقای سطح معلوماتش، به زائرانی که برای خرید به محل کسب او می‌آیند و بعضاً در مورد بیت‌النور سؤال می‌کنند، اطلاعات مستندی ارائه دهد. او از حضرت معصومه^(س) فهم

و معرفت دقیق در شناخت ایشان و اندیشه‌های دینی را می‌خواست.

خانم دیگری که از کرمان برای زیارت آمده بود احساسش را این گونه بیان می‌کرد: اینجا جای قدم‌های حضرت است و جای جای آن خاطره ایشان را تداعی می‌کند، با آنکه فضای حرم، بسیار نورانی است، اما من شخصاً فضای معنوی اینجا را بیشتر می‌پسندم. هنگامی که وارد بیت‌النور می‌شوم واقعاً احساس می‌کنم مهمان حضرت معصومه^(س) شده‌ام و پا در منزل ایشان گذاشته‌ام.

- زوار غیر ایرانی

شاید بتوان گفت مصداق بارز مسافران معنوی، همین زوار غیر ایرانی هستند که در قالب کاروان‌های گردشگری دین و معنویت، رنج سفر را بر خود هموار و از راه‌های دور برای زیارت اماکن مقدس، به کشورمان سفر می‌کنند.

سفرهای جمعی، علاوه بر دستاوردهایی که دارد، تجربه زیارت فردی را به تجربه گروهی پیوند می‌زند و سبب تعمیق اثر زیارت می‌شود.

طبق مشاهده‌ها، در میان زائران غیر ایرانی بیت‌النور، تعداد زائران عراقی، چشمگیرتر است. آنان از شهرهای مختلف عراق به‌خصوص عتبات عالیات، به‌صورت کاروانی یا فردی به زیارت می‌آیند و هر یک انگیزه‌های خاصی دارند. از جمله این مورد: خانمی برای زوار خارجی عرب‌زبان، جریان بیت‌النور را شرح می‌داد. ابتدا گمان کردیم یکی از اهالی همان کاروان است اما متوجه شدیم کاروانیان او را نمی‌شناسند. کنجکاوانه پیش رفتیم، پس از سلام و احوالپرسی، با زبان فارسی همراه لهجه غلیظ عربی اظهار داشت اهل کاظمین است، دو سال قبل با شرکت در مراسم ماه رمضان بیت‌النور، محبت این مکان در دلش جای گرفته و به عشق دختر موسی بن جعفر^(ع) مقیم قم شده است. از انگیزه‌اش سؤال کردیم. با حالت خاصی، به جریان قرآنی نذر مادر حضرت مریم^(س) اشاره کرد و اظهار داشت: مادر مریم^(س) او را نذر معبد کرده بود، من نیز همین آرزو را داشتم و اکنون قسمت شده است در اینجا خدمتگزار باشم و به زائران اطلاع‌رسانی کنم، زیرا بسیاری از زائرانی که از کشورهای عربی

می‌آیند از تاریخچهٔ این مکان و حتی نسبت به مقام حضرت معصومه^(س) هم آگاهی چندان ندارند و لازم است مسئولان مربوطه برای این مهم چاره‌اندیشی کنند تا زوار پس از طی این مسیر طولانی که از کشورهای خود می‌آیند با کوله‌باری از معرفت، شهر قم را ترک کنند. در هر صورت زائران عراقی، چنان‌که مشاهده کردیم علاوه بر زیارت، به پخش نذر و خیرات هم می‌پردازند. در یکی از مراجعه‌ها، مرد زائری از کربلا، مشغول پخش شکلات و مهرهای کربلا بود و تعمداً آن‌را بین زائران غیر عراقی پخش می‌کرد و با اشاره و به زبان عربی می‌فهماند که اینها از خود کربلا و «تبرک امام حسین^(ع)» است؛ گویا می‌خواست اهمیت آن‌را به مخاطب بفماند و بگوید آنچه که به شما دادم ارزش ویژه‌ای دارد. علاوه بر زائران عراقی، زائران پاکستانی هم از تعداد زیادی برخوردارند. آنها معمولاً به‌صورت کاروانی، با ظاهری ساده و بی‌آلایش و با عشق و حرارت زیادی به زیارت می‌پردازند، بر در و دیوار محراب بوسه می‌زنند و گاهی عکسی برای یادگاری می‌گیرند. در مصاحبه‌ها متوجه شدیم پاکستانی‌ها فرهنگ خاصی برای زیارت دارند، آنها حاضرند هرچه دارند خرج کنند تا به زیارت اماکن مقدسه بروند، هر پس‌اندازی را هم برای زیارت مصرف می‌کنند، گویا در فرهنگشان صرف مال برای این کار، ارزش و جایگاه ویژه‌ای دارد. علاوه بر عراقی‌ها و پاکستانی‌ها، افرادی از لبنان، کشورهای حاشیهٔ خلیج فارس و عربستان، زائران دیگر بیت‌النور را تشکیل می‌دهند. آنان اغلب به‌صورت توره‌های مذهبی به این مکان می‌آیند و با علائم آژانس مسافرتی‌شان و تابلویی که سرگروه در دست دارد، مشخص می‌شوند، هرچند این زوار را از ظاهر متمول، تلفن‌های همراه و تبلت‌های پیشرفته که در دست کودکانشان است به راحتی می‌توان تشخیص داد، آنها نیز مانند دیگران زیارت می‌کنند، نماز می‌خوانند و عکس یادگاری می‌گیرند. در سؤال راجع به عکس گرفتن از بیت‌النور، متوجه شدیم این عکس‌ها در بازگشت، چند کارکرد برایشان دارد: هم خاطرهٔ سفر روحانی و زیارتی را برایشان زنده می‌کند، هم با نشان دادن آن به دیگر هموطنان خود که توفیق چنین سفری را نیافته‌اند، آنان را ولو از راه دور در تجربهٔ زیارتی‌شان شریک

می‌سازند و هم برای خودشان هویت زائر شدن را به ارمغان می‌آورد. آنان در میان هموطنان و آشنایان خود به‌عنوان کسی که از مکان مقدسی آمده و توفیق زیارت داشته معرفی می‌شوند. ایجاد هویتی جدید به نام «زائر»، احساسی دلچسب و احترام‌برانگیز ایجاد می‌کند. در مجموع می‌توان نکات ذیل را در مورد وضعیت زائران ذکر کرد:

۱- تجربه متمایز زائر شدن

زائران در همه اماکن مقدس، از ویژگی مشترکی برخوردارند. «آنها به دنبال نوعی تجربه عرفانی، معنوی و دینی هستند و انتظار دارند به آن برسند» (تیموتی و السن، ۱۳۹۲: ۴۶). زائران بیت‌النور نیز جدا از این امر نبودند، در مصاحبه‌هایی که داشتیم، زوار از احساسی متمایز و آرامش‌بخش سخن می‌گفتند که با حضور در این مکان نصیبشان شده است، آرامشی که دوباره یا چندباره آنان را به زیارت سوق می‌دهد.

۲- اعتقاد به قداست مکان

زوار بیت‌النور، به قداست مکان اعتقاد بسیار داشتند. فاصله دور و بُعد مکان نیز از اعتقاد آنها کم نکرده بود. زائران غیر قمی، همانقدر ارادت نشان می‌دادند که زائران قمی ابراز می‌کردند. ثروت و مقام نیز در وجود این علاقه‌تأثیرگذار نبود، همان‌طور که تحصیل‌کرده و غیر تحصیل‌کرده، ابراز یکسانی در میزان ارادت داشتند.

۳- مقایسه اطلاعات مذهبی زائران

زوار ایرانی نسبت به غیر ایرانی‌ها، اطلاعات مذهبی بیشتری داشتند که نشان از فرهنگ غالب مذهبی در کشورمان دارد. آنان به‌خصوص در مورد بیت‌النور و اماکن مربوط به حضرت معصومه^(س)، سطح مطلوبی از اطلاعات را ابراز می‌کردند.

۴- عدم منع جنسیتی در زیارت

در زیارت، منع جنسیتی وجود ندارد، مردان و زنان برای زیارت مشرف می‌شوند، اما تعداد زنان زائر در روزهای معمولی که مراسم خاصی وجود نداشت، بیش از مردان بود.

۵- از جهت ملیتی، در میان زائران غیر ایرانی، تعداد زائران عرب‌زبان، نمود بیشتری داشت.

۶- نقش راهنما در زیارت مکان

زائران غیر ایرانی، راهنمایان مشخصی هم‌زبان خودشان داشتند. این راهنمایان که معمولاً روحانی و ساکن قم هستند، با ورود کاروان زیارتی، در بیت‌النور حاضر می‌شوند و با توضیحاتی در مورد مکان و بعضاً روضه و زیارت دسته‌جمعی، هموطنان خود را به فیض می‌رسانند. شاید این مسئله به این دلیل باشد که اغلب مسافران زیارتی ترجیح می‌دهند، راهنما، هم‌کیش و هم‌زبان خودشان باشد تا بتوانند با او ارتباط برقرار کنند و حس مشترکی در تجربه دینی داشته باشند (تیموتی و السن، ۱۳۹۲: ۲۵).

وجود راهنمایان و نحوه توضیح و تفسیر آنان، در ایجاد انسجام فکری و آمادگی روحی زائران و تعلق خاطر به مکان اهمیت ویژه‌ای دارد.

گونه‌شناسی مناسک مذهبی در بیت‌النور

مناسک و مراسم مذهبی از عناصر تفکیک‌ناپذیر اماکن مقدس هستند، این مراسم در بسیاری موارد، کارکردهای فرهنگی و اجتماعی متنوعی برای مکان مقدس ایجاد می‌کنند. به‌نظر جامعه‌شناسان، مناسک مذهبی به‌خصوص وقتی به‌صورت دسته‌جمعی انجام می‌شود، شور و غلیان جمعی و همبستگی ایجاد می‌کند (اسمیت، ۱۳۷۸: ۲۹). یکی از این مناسک، جشن‌ها، عزاداری‌های مذهبی و حرکات‌های نمادین در بازنمایی وقایع تاریخی-مذهبی است. چنان‌که ذکر شد، در بیت‌النور دو نحو متفاوت از مناسک و مراسم قابل مشاهده است: مناسک عمومی بدون در نظر گرفتن واقعه زمانی خاص مکان و مراسم اختصاصی که شامل مراسم جشن و عزاداری مربوط به حضرت معصومه^(س) است و به‌نحو جمعی انجام می‌گیرد. طبق آنچه مشاهده شد، مراسم روز ولادت، با سخنرانی و مولودی‌خوانی همراه است و مردم با شیرینی و پخش نذر از همدیگر پذیرایی می‌کنند. مداحان با اشاره به شرافت یافتن قم به یمن مقدم بانو^(س)، زیارت ایشان را افتخاری برای زوار می‌دانند و چنین اشعاری می‌خوانند:

به خدا مهر تو را من نمی‌دم به هر دو عالم
 آب شور حرم تو نمی‌دم به آب زمزم
 آب شور حرم تو نمک زندگی مونه
 من نمک‌دونو شکستم ولی قلبم مهربونه

این اشعار هم اشاره به امکانات نامناسب شهری دارد و هم میزان ارادت به مقام بانو را متذکر می‌شود. هرچند در سال‌های اخیر، وضعیت آب قم بهتر شده، اما هنوز این گونه اشعار بر سر زبان‌هاست.

آستان مقدس هم یک روز از برنامه‌های دهه کرامت را به بیت‌النور اختصاص می‌دهد و خدام حرم بارفتن به بیت‌النور، طی مراسم ویژه‌ای اظهار ارادت خود را به این مکان مقدس ابراز می‌کنند. در مراسم روز ورود حضرت به قم، طی مراسم مفصلی، کاروانی نمادین به عنوان کاروان حضرت معصومه^(س) در شهر به راه می‌افتد، مردم سعی می‌کنند اتفاق‌هایی را که در زمان گذشته به وقوع پیوسته است بازنمایی کنند. کاروان متشکل از شترها، ساربان‌ها و کجاوه‌ای ترین شده که نمادی از کجاوه بانو^(س) است از میدان معصومیه که در زمان قدیم ورودی شهر محسوب می‌شد به راه می‌افتد و مردم گل و برگ‌های سبز نخل و مانند آن در دست می‌گیرند. اشک شوق استقبال‌کنندگان، نجوای مناجات‌گونه آنان، طبل و دهل پیش‌قراولان کاروان، همه و همه تداعی گر لحظه ورود حضرت معصومه^(س) به قم است. مردم پلاکاردهایی با عناوین و عبارت‌های گوناگون مانند این عبارت‌ها را به دست می‌گیرند: «ورود حضرت معصومه^(س) به شهر قم مبارک باد»، «با قدوم حضرت فاطمه معصومه^(س) بر خاک پاکان، شهر قم سرچشمه جوشان معارف و فرهنگ ناب اسلامی شد» که نشان‌دهنده شادی مردم از این واقعه مسرت‌بخش است و اهالی قم این جریان را سبب نزول برکت‌های الهی بر شهر می‌دانند. کاروان همچنان به حرکت ادامه می‌دهد و هر لحظه، بر شمار استقبال‌کنندگان افزوده می‌شود تا اینکه بالاخره به بیت‌النور می‌رسند. آنجا نیز اهالی محل و عده‌ای که نتوانسته‌اند به میدان معصومیه بروند و به‌طور عمده خانم‌ها هستند، حضور دارند. در نهایت

باز هم مداحان اهل بیت^(ع) در بیت‌النور به مدیحه‌سرایی می‌پردازند و سپس جمعیت به‌سوی حرم مطهر حرکت می‌کنند.

مراسم روز وفات

مراسم با توجه به مشاهده سالروز وفات حضرت معصومه^(س) در بیت‌النور بازگو می‌شود.

این مراسم در زمان مراجعه پژوهشگران، صبح روز پنجشنبه آغاز شد. آقایان در محوطه بیت‌النور و خانم‌ها در مسجد حضور داشتند. روز پر ازدحامی بود. مسجد کاملاً پر شده بود و مردم در محوطه میدان میر و اطراف آن نشسته بودند. دیوارهای بیرونی بیت‌النور با پرچم‌های سیاه پوشانده شده بود.

هیئتی از خدام حرم حضرت معصومه^(س) با تشریفات کامل و لباس متحدالشکل، برای عرض ادب به بیت‌النور آمده و با قرار دادن شمعدان‌هایی در راهروی ورودی کنار در بیت‌النور به ردیف ایستاده بودند. حضور آنان بر اهمیت و رسمیت مراسم می‌افزود.

پس از مراسم خطبه‌خوانی خدام حرم، سخنران، با تبیین مقام بانو^(س)، واقعه بیماری حضرت معصومه^(س) و ورود ایشان به قم را بازگو کرد.

تعریف این واقعه و به‌خصوص نحوه انتخاب قم از جانب حضرت، از مسائلی است که معمولاً سخنرانان بر آن تأکید می‌کنند، زیرا خانم^(س)، از بین همه اماکن، قم را انتخاب کردند و با آن حال بیماری و ناتوانی، اصرار بر آمدن به قم داشتند، چون از اجداد طاهری‌شان شنیده بودند که قم محل شیعیان است.

سخنران، در نهایت با بازگویی واقعه وفات حضرت معصومه^(س) و شکوه و عظمتی که مردم قم در تشییع پیکر ایشان به نمایش گذاشتند، خطاب به حضرت و از زبان مردم عرض کرد: «یا حضرت معصومه^(س) ما در جریان تشییع پیکر شما نبودیم، اما حضور این جمعیت فراوان در اینجا نشان می‌دهد که اگر بودیم پابره‌نه و بر سر و سینه‌زنان در تشییع

شما شرکت می‌کردیم.»

با پایان سخنرانی، مردم به تدریج از بیت‌النور و مسجد مجاور خارج شدند تا از مسیر خیابان عمار یاسر به طرف حرم مطهر حرکت کنند.

علاوه بر مردم قم، هیئت‌های زیادی از شهرهای مختلف نیز حضور داشتند، در این میان، کاروان بانوان مهدی که پرتعداد و با نظم خاصی به مراسم آمده بودند، نمود بیشتری داشت. مشاهده زائرانی از دیار امام رضا^(ع) با چهره‌هایی مغموم و اشک‌آلود، بسیار تأثیرگذار بود، در مصاحبه با تعدادی از این بانوان، احساسشان را این‌گونه یافتیم: آنان قاصدانی از دیار یار هستند و برای شرکت در مراسم تشییع پیکر پاک خواهر امام^(ع) مأموریتی دارند، خواهری که برای دیدن برادر، رنج سفری دراز را بر خود هموار کرد، اما تقدیر الهی بر این بود که بدون دیدار برادر از این دنیا رخت بربندد. حال اینان آمده‌اند تا به‌عنوان قاصدانی از سوی برادر و به نیابت از او، بر شکوه مراسم تشییع بیفزایند.

بالاخره هیئت عزاداری به راه افتاد. پیشاپیش جمعیت، خادمان حرم با پلاکارد «یا فاطمه اشفی لنا عند الله» قرار داشتند. در این هنگام یکی از مرثیه‌خوانان با ابیات ذیل شروع به مرثیه‌خوانی کرد:

قم و چشم و چراغ کشور اینجاست تجلی‌گاه نسل کوثر اینجاست

و

بفرمود صادق آل محمد^(ص) که قم عشق و نشان اهل بیت است

محتوای این اشعار، مدح قم و محبت قمی‌ها به اهل بیت^(ع) و مرثیه‌خوانی برای حضرت معصومه^(س) بود.

در هر صورت، پس از آنکه مردم سینه‌زنان به طرف حرم رفتند، عده‌ای که توان پیاده‌روی نداشتند در بیت‌النور باقی ماندند و در گوشه‌ای پای روضه یکی از روضه‌خوانان نشستند. روضه‌خوان پس از خواندن روضه حضرت معصومه^(س)، ماهرانه با شباهتی که جریان محبت این خواهر و برادر به حضرت زینب^(س) و امام حسین^(ع) داشت، گریزی به جریان کربلا زد.

در گوشه‌ای دیگر، یکی از خدام حرم هم که هنوز در بیت‌النور مانده بود، بسیار مودبانه و با لحنی گویا (این رفتار، زوار را تحت تأثیر قرار داده بود) مشغول پاسخگویی به افرادی بود که می‌خواستند در مورد بیت‌النور اطلاعات بیشتری کسب کنند.

۲- سطح تحلیلی

در سطور پیشین، گزارش‌های عینی ذکر شد، اکنون به بررسی و تحلیل لایه‌های زیرین مسئله پرداخته می‌شود:

ارتباط تقدس با حاجت‌دهی

مکان مقدس، مکان ارتباط با موجودات الهی است و از این جهت مأوای قدرت الهی به‌شمار می‌رود. به‌طور مثال در بسیاری از ادیان، بین زیارت اماکن مقدس و شفای بیماری‌های روحی و جسمی ارتباط نزدیکی وجود دارد و این نشانگر ارتباط با قدرت الهی در اماکن مقدس است (اکرمی، ۱۳۹۳: ۱۴).

در بیت‌النور این ارتباط کاملاً مشاهده می‌شد. گذشته از حاجت‌های برآورده‌شده که به برکت حضرت معصومه^(س) کم نیست، نکته‌ای که در مصاحبه با برخی از زوار مشاهده شد، اعتقاد به وجود کرامت و حاجت‌دهی اماکن مقدس بود. هنگامی که از بعضی زائران که شاید یک یا دو بار بیشتر به بیت‌النور نیامده بودند، سؤال می‌شد آیا شما کرامتی از این مکان دیده یا شنیده‌اید؟ در وهله اول می‌گفتند: بله، اما هنگامی که به‌طور جزئی شرح ماجرا خواسته می‌شد، چیزی برای گفتن نداشتند و اظهار می‌کردند: «خودم شخصاً کرامتی ندیدم ولی حتماً کرامت دارد و حاجت می‌دهد، چون مقدس و مربوط به حضرت معصومه^(س) است.» اعتقاد به رابطه بین تقدس و حاجت‌دهی، آنقدر قوی است که فرد، بدون دیدن یا شنیدن واقعه یا جریانی، قاطعانه به وجود آن حکم می‌کند. به‌نظر می‌رسد این مسئله دو دلیل داشته باشد: یا به‌سبب مشاهده مکرر حاجت‌دهی در اماکن مقدس است، به‌گونه‌ای که مردم در این مورد شرطی شده‌اند که هر جا مقدس باشد، حتماً حاجت هم می‌دهد، ولو ما خودمان

ندیده باشیم یا به سبب محبت فراوان به صاحب مکان است که زوار احساس می کنند هر چه خوبی و نیکی است حتماً با حضرت ارتباط دارد، از جمله این خوبی ها، حاجت دادن است، پس اینجا که منزلگاه و عبادتگاه ایشان است، حاجت می دهد.

تناسب پدیده قدمگاهی با شأن صاحب مکان

این تناسب را هم در حاجت خواهی و هم در خصوصیات مکانی می توان دید. حاجت هایی مانند شفاعت خواهی و شفای بیماران معمولاً در بیشتر اماکن زیارتی دیده می شود، اما حاجت خواهی در گشایش علمی و ساخت مدرسه علمیه، گرداگرد بیت النور، نشان از اعتقاد زوار به مقام علمی حضرت دارد.

به طور معمول این گونه است که افراد هنگام درخواست چیزی از کسی، در وهله اول معتقدند او خود همان چیز را دارد. در گونه شناسی حاجت، به حاجت های علمی اشاره شد. علم حضرت بر کسی پوشیده نیست و ادعای گزافی نکرده ایم اگر بگوییم ایشان منبع فیض الهی و دارای مقامی خاص برای اجابت دعاها به خصوص اجابت دعاهاى مربوط به استعداد یافتن برای فهم علوم دینی هستند.

درخواست فهم علمی از حضرت معصومه^(س) به این دوره اختصاص ندارد، بلکه در شرح احوال فیلسوفی مانند ملاصدرا نیز آمده است که برای حل مشکلات علمی و گشایش ذهن، از کهک به زیارت حضرت معصومه^(س) می آمدند و به ایشان توسل می جستند (قمی، ۱۳۸۵: ۶۱۸).

ساخت مدرسه در جوار بیت النور و با مرکزیت آن نشان می دهد که این مکان، از همان ازمنه قدیم، تنها مکانی زیارتی نبوده، بلکه همواره، بصیرت افزایی و معرفت جویی با آن همراه بوده است. هرچند در قم، اماکن مذهبی و امامزادگان زیادی وجود دارد، اما مدرسه در کنار مزار آنان دیده نمی شود، درحالی که طبق اسناد تاریخی که ذکر شد، حداقل از قرن ششم ق. وجود مدرسه ای پر رونق در بیت النور ثبت شده است.

به نظر می‌رسد، علاوه بر اعتقاد مردم به موقعیت علمی بانو^(س)، این مسئله بدان جهت باشد که ایشان در همان ایام اندک حضور و با وجود بیماری، علاوه بر عبادت، پاسخگوی مسائل علمی و شرعی مردم نیز بودند، زیرا به تصریح اسناد تاریخی، ایشان در مقام علمی، عالیه و محدثه بودند و در کتاب‌های مختلف شیعه و سنی، احادیثی از ایشان منقول است (امینی، ۱۳۶۶: ۱۹۶)، بدین ترتیب، بیت‌النور به نوعی، مکانی برای تلاقی معبد و مدرس و دین و دانش بوده است.

تسری تقدس از صاحب مکان به اشیاء

قداست در اماکن مقدس، از مکان و صاحب مکان به اشیاء منتقل می‌شود. اشیائی که در بیت‌النور هستند نیز به نوعی قداست می‌یابند، نمونه آن منبری است که در گوشه‌ای قرار گرفته و طوری روی آن پستی گذاشته‌اند که کودکان برای بازی از آن بالا نروند و به اصطلاح قداست آن‌را از بین نبرند. این مسئله شاید به نوعی تداعی گر «تابو» در فرهنگ اجتماعی باشد که اشیاء به خاطر تقدس، قوانین ویژه‌ای می‌یابند. این مسئله را می‌توان بدین گونه توضیح داد که تقدس، امری مسری است، یعنی یک شیء یا مکان مقدس، می‌تواند به سبب مجاورت و نزدیکی با شیء دیگر، آن‌را نیز مقدس کند (یعقوبی، ۱۳۸۹: ۶). این مطلب فقط به منبر بیت‌النور اختصاص نداشت، بلکه به کرات مشاهده شد که زائران برای تبرک جویی، در و دیوار را لمس می‌کردند.

استفاده از چادر نمازهای بیت‌النور نیز یکی دیگر از این موارد بود، گویا بانوی زائر احساس می‌کند اگر با این چادرها نماز بخواند معنویت بیشتری به دست می‌آورد، زیرا چادر مربوط به مکانی مقدس است. به خانمی برخوردیم که چادرها را یکی یکی برمی‌داشت، به صورت منظم تا می‌کرد و در جایگاه مخصوص قرار می‌داد، از انگیزه‌اش سؤال کردیم و متوجه شدیم به جهت آنکه احساس می‌کند اینجا خانه حضرت و مقدس است هر از چندگاهی به اینجا می‌آید و چادرها را که وسایل منزل

ایشان به شمار می‌آید مرتب و تا می‌کند، این وسایل به خاطر صاحب خود، تقدس پیدا کرده‌اند و شایسته احترام شده‌اند.

هویت بخشی

وجود قدمگاه بیت‌النور برای مردم قم همواره جنبه هویت بخشی و تمایز داشته است. این مسئله، به روشنی در جریان مراسم اختصاصی بیت‌النور، مشاهده شد. سخنرانان مذهبی با اشاره به انتخاب شهر قم از جانب حضرت معصومه^(س)، بر هویت دینی و تشیع خالص مردم قم و محبت آنان نسبت به اهل بیت^(ع) تأکید می‌کنند. این تأکید، نوعی تمایز معنوی، برای مردم قم، نسبت به دیگر شهرها ایجاد می‌کند و قدمت در تشیع و عشق به اهل بیت^(ع) را به رخ مردمان دیگر شهرها می‌کشد. به نظر برخی نویسندگان، القای تمایز بین «ما و دیگران» از عناصر اصلی هویت بخشی است (خان‌محمدی، ۱۳۸۵: ۸۵). این مورد، علاوه بر هویت بخشی، در تقویت گرایش‌های مذهبی مردم قم نیز موثر است.

همین‌طور استفاده سخنرانان (در تشییع نمادین پیکر حضرت معصومه^(س)) از جمله‌هایی مانند: اگر این مردم قم در روز وفات حضرت معصومه^(س) حضور داشتند، بر سر و سینه‌زنان به عزاداری می‌پرداختند...، این احساس را در آنها به وجود می‌آورد که خداوند، فرصتی ویژه و ارزشمند در اختیارشان گذاشته که ولو در زمان گذشته نبودند، اما به تاسی از سلف صالح خود، باید در این مراسم شرکت کنند تا بار دیگر وفای قمی‌ها به اهل بیت^(ع) را به نمایش بگذارند و این وظیفه‌ای اختصاصی برای آنهاست که نباید در انجام آن اهمال کنند. بدین ترتیب این نوع مراسم، تبدیل به مناسکی عبادت‌گونه و جمعی می‌شود که علاوه بر ایجاد همبستگی، احساس مطلوب انجام فریضه دینی را نیز در پی دارد.

این هویت بخشی و تمایز، در اشعار قمی‌ها نیز مشاهده می‌شود، عبارت‌هایی مانند «قم،

چشم و چراغ کشور»، «قم، نگین شهرها»، «قم، عشق اهل بیت^(ع)» و ... نمونه‌ای از این دست است.

تشابه با تجارب مأنوس‌تر

چنان‌که در مراسم اختصاصی بیت‌النور مشاهده شد، به‌خصوص در مراسم روز وفات، سخنرانان از تشابه جریان حضرت معصومه^(س) و حضرت زینب^(س) بسیار استفاده می‌کردند. این مطلب یکی از ابعاد فرهنگی مسئله است و به ملموس‌سازی واقعه هجرت و وفات ایشان برای مردم می‌انجامد. چون محبت بین امام حسین^(ع) و حضرت زینب^(س) در بین مردم، بسیار مشهورتر و مأنوس‌تر است، لذا ایجاد مشابهت بین آن و محبت امام رضا^(ع) و حضرت معصومه^(س) می‌تواند جریان را ملموس‌تر کرده و در اذهان ماندگارتر کند.

عناصر مشترک بین حضرت معصومه^(س) و حضرت زینب^(س) که به این مأنوس‌سازی کمک می‌کند عبارت‌اند از:

- هر دو خواهر پدری و مادری یک امام^(ع) بودند؛
- هر دو شأن علمی و دینی والایی داشتند؛
- هر دو علاقه فراوانی به برادر داشتند و بدین منظور رنج‌های زیادی کشیدند؛
- هر دو برای ترویج حقانیت و معرفی برادر، تلاش زیادی انجام دادند؛
- هر دو نمادی آشکار از حضرت فاطمه^(س) هستند؛
- در نحوه سفر، مشابهت‌هایی داشتند. سفرشان به‌صورت کاروانی از مدینه، متشکل از زنان و فرزندان اهل بیت^(ع) بود که باید مسیر طولانی و پرزحمتی را طی می‌کردند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

وجود قدمگاه‌های ائمه اطهار^(ع) و علاقه مردم به این مکان‌های مقدس، از سرمایه‌های

فرهنگی کشور محسوب می‌شود. قدمگاه‌های منسوب به امامزادگان^(۷) با محوریت امام رضا^(۸)، مجموعه نفیسی است که می‌توان بر طبق آن با نمادسازی مطلوب، در راستای ترویج فرهنگ رضوی سیاستگذاری کرد.

قدمگاه حضرت معصومه^(س)، یعنی بیت‌النور، یکی از مهم‌ترین نمونه‌های این اماکن از جهت قطعیت سندی، به‌شمار می‌رود. توجه به زیارت و آثار به‌جا مانده از این بانوی مقدس، اجابت سفارش امام رضا^(۹) در مورد ایشان است. وجود این مکان در جوار مدرسه علمیه می‌تواند ضمن هویت‌بخشی برای بانوان شیعه، شناسنامه «زن» و «دانش» را نیز تدارک نماید.

منابع و مآخذ

- ابن منظور، محمد، (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. چاپ سوم، بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر.
- اسمیت، فلیپ، (۱۳۷۸). *درآمدی بر نظریه فرهنگی*. مترجم حسن پویان، چاپ دوم، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- افشار، ایرج، (۱۳۵۴). *یادگارهای یزد*. جلد اول، چاپ اول، تهران: انجمن آثار ملی.
- اکرمی، غلامرضا، «*اماکن مقدس، آیین و وحدت*». سایت اینترنتی شهید آوینی تاریخ آخرین مراجعه: ۱۳۹۳/۱۲/۱۰ www.aviny.com.
- امینی، عبدالحسین، (۱۳۶۶). *الغدیر*. جلد اول، چاپ دوم، تهران: دارالکتب اسلامی.
- انوری، حسن، (۱۳۸۱). *فرهنگ بزرگ سخن*. چاپ اول، تهران: سخن.
- بهار، مهری، (زمستان ۱۳۸۳). «*نذر و هویت اجتماعی زنان*». *نامه علوم اجتماعی*، شماره ۲۴: ۱۳۲-۱۱۷.
- بیتس، دانیل، فردپلاگ، (۱۳۸۲). *انسان‌شناسی فرهنگی*. مترجم محسن ثلاثی، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- تیموتی، آلن و دانیل السن، (۱۳۹۲). *گردشگری، دین و سفرهای معنوی*. مترجم محمد قلی‌پور و احسان مجیدی، چاپ اول، تهران: جامعه‌شناسان.
- خان‌محمدی، کریم، (بهار ۱۳۸۵). «*تحلیل مردم‌شناختی مناسک مذهبی در فرایند جهانی‌شدن (مطالعه موردی: مناسک قالی‌شویان مشهد اردهال)*». *شیعه‌شناسی*، شماره ۱۳: ۹۰-۷۱.
- خان‌محمدی، کریم، (پائیز ۱۳۸۸). «*بررسی پدیدارشناختی پدیده چنار خونبار الموت قزوین*». *شیعه‌شناسی*، شماره ۲۷: ۹۲-۵۵.
- داگلاس، آلن، (۱۳۷۲). «*پدیدارشناسی دین*» در *دین‌پژوهی (دفتر اول)*. مترجم بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۸۵). *لغت‌نامه*. چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رازی قزوینی، عبدالجلیل، (۱۳۳۱). *النقص*. مصحح جلال‌الدین حسینی، چاپ اول، تهران: بی‌نا.
- زمانی‌نژاد، علی‌اکبر، (۱۳۸۳). «*شناخت‌نامه حضرت فاطمه معصومه (ع) و شهر قم*». چاپ اول، قم: زائر.
- سجادی، احمد، (۱۳۸۶). «*فاطمیما*» در *دایرةالمعارف تشیع*. جلد ۱۲، چاپ اول، تهران: مجبی.
- سروشیان، جمشید، (۱۳۷۰). *فرهنگ بهدینان*. به کوشش منوچهر ستوده، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- فقیهی، علی‌اصغر، (۱۳۷۸). *تاریخ مذهبی قم*. چاپ دوم، قم: زائر.
- فیض، عباس، (۱۳۴۹). *گنجینه آثار قم*. چاپ اول، قم: مهر استوار.
- قمی، عباس، (۱۳۷۷). *منتهی الامال*. چاپ پنجم، قم: هجرت.

- قمی، عباس، (۱۳۸۵). *فوائد الرضویه فی احوال علماء مذهب الجعفریه*. محقق ناصر باقری بیدهندی، جلد دوم، چاپ اول، قم: بوستان کتاب.
- قمی، محمد بن حسن، (۱۳۶۱). *تاریخ قم*. مترجم حسن بن علی قمی، مصحح جلال الدین تهرانی، تهران: توس.
- کینگ، وینستون، (۱۳۷۲). «دین» در *دین پژوهی (دفتر اول)*، مترجم بهاء الدین خرمشاهی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- کناک، کنراد فیلیپ، (۱۳۸۶). *انسان شناسی: کشف تفاوت های انسانی*. مترجم محسن ثلاثی، تهران: علمی و فرهنگی.
- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. جلد ۴۸، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محمدپور، احمد، (۱۳۹۲). *روش تحقیق کیفی*. جلد اول، چاپ دوم، تهران: جامعه شناسان.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. جلد سوم، چاپ اول، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- موس، مارسل، (مرداد و شهریور ۱۳۸۰). «*پدیده های مذهبی و صورت های مقدس*». *کتاب ماه هنر*. مترجم اصغر عسکری: ۲۸-۳۲.
- ناصر الشریعه، محمد حسین، (۱۳۵۰). *تاریخ قم*. چاپ اول، قم: دارالفکر.
- هرتسفلد، ارنست، (۱۳۵۴). *تاریخ باستانی ایران بر بنیاد باستان شناسی*. مترجم علی اصغر حکمت، تهران: انجمن آثار ملی.
- الباده، میرچا، (۱۳۷۵). *مقدس و نامقدس*. مترجم نصرالله زنگویی، چاپ اول، تهران: سروش.
- یعقوبی، عبدالرسول، (۱۳۸۹). «*مقدس و نامقدس*». معرفت، شماره ۳۴: ۵۶ - ۴۵.

برهان‌های اثبات وجود خدا در مناظره‌های امام رضا^(ع) در مرو

مرتضی حسینی شاهرودی^۱، معصومه رودی^۲

چکیده

اعتقاد به وجود خداوند، عمومی‌ترین سؤال ذهن بشر و اساسی‌ترین رکن اعتقاد دینی است. در منابع اسلامی، دلایل متعددی برای وجود خداوند ارائه شده است و فلاسفه نیز برهان‌های مختلفی در این زمینه مطرح کرده‌اند. امام رضا^(ع) در مناظره‌های مختلف خود با عمران صابی، جاثلیق، سلیمان مروزی و مرد زندیق در مرو، دلایلی برای وجود خداوند برشمردند. این مقاله با تحلیل فرمایش‌های امام^(ع) در آن مناظره‌ها، به دنبال اشاره‌های احتمالی ایشان به برهان‌های اثبات وجود خداوند است. براساس نتایج بررسی حاضر، برهان‌های حدوث، حرکت، نظم، امکان و وجوب و صدیقین از برهان‌های مورد اشاره امام^(ع) بودند. حتی بعضی از عبارت‌های مورد استفاده ایشان طوری بیان شده‌اند که به اعتبار گوناگون، ناظر بر برهان‌های مختلف است.

واژه‌های کلیدی

امام رضا^(ع)، برهان، حدوث، حرکت، نظم، امکان و وجوب، صدیقین، مناظره‌ها

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۸/۱۴ تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۹/۱۰

shahrudi@um.ac.ir

rudim1@mums.ac.ir

۱. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

۲. کارشناس ارشد، فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

❖ مقدمه

مسئله وجود خداوند، از بنیادی‌ترین مسائلی است که زندگی انسان را در حیطه‌های مختلف اعتقادی و عملی تحت تأثیر قرار می‌دهد. از این‌رو اثبات وجود خداوند، از مسائل پایه‌ای دین است. در فلسفه اسلامی، وجود خداوند با برهان‌های مختلفی از جمله صدیقین، امکان و وجوب، حدوث و حرکت و نظم، اثبات شده است.

قرآن کریم و سخنان ائمه اطهار^(ع) نیز به‌عنوان منابع دسته اول اسلامی مشتمل بر راه‌های مختلف اثبات وجود خداوند هستند؛ اما چون به زبان فلسفی بیان نشده‌اند، کشف آنها با مذاقه امکان‌پذیر است.

امام رضا^(ع) در مناظره‌های توحیدی خود در مرو که با فردی از زنادقه، عمران صابی و سلیمان مروزی انجام یافت، دلایلی بر وجود خداوند ارائه فرمودند. این مقاله به بازخوانی برهان‌های مورد استفاده امام^(ع) همت گماشته است.

برهان حدوث در مناظره‌های امام رضا^(ع)

برهان حدوث که از دیرباز توجه حکما و متکلمان را به خود معطوف داشته است، از این حقیقت نشئت می‌گیرد که موجودات برای ایجاد شدن، نیازمند علتی هستند. از این‌رو وجود موجودات حادث، دلیلی روشن بر وجود مُحدث آنهاست.

بعضی از متکلمان طبیعت‌گرا، برهان حدوث را با توجه به حدوث آیات آفاقی چنین تبیین نموده‌اند که: موجودات جهان، حادث‌اند و جهان که خالی از حوادث نیست، نیز حادث است. هر حادثی ممکن و نیازمند علت است. علت امر حادث اگر حادث باشد نیز نیاز به مُحدث دارد. بنابراین، برای اینکه تسلسل محال رخ ندهد، مُحدث باید غیرحادث یعنی قدیم باشد (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۳۳۷). بنا بر این نگرش، وجود خداوند به‌عنوان علت حدوث اثبات می‌شود و بنا به اینکه موجودات حادث اعم از اجسام و اعراض هستند، برهان حدوث در هر دو جاری است. از این‌رو قاضی عبدالجبار معتزلی ضمن تقسیم برهان حدوث

به حدوث اعراض و اجسام، استدلال به حدوث اجسام را به دلایلی چند، از جمله شامل بودن بر استدلال به اعراض، برهانی برتر می‌داند (۱۴۲۲ق: ۵۵).

یکی از ایرادهای برهان یادشده این است که گرچه موجود قدیم اثبات می‌شود، اما سایر صفات این موجود از جمله تجرد، از مادهٔ برهانی نمی‌شود.

برخی دیگر از طبیعت‌گرایان با نگاهی عمیق‌تر، برهان حدوث را با عنایت به جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس انسان تبیین کرده‌اند. در این برهان علاوه بر وجود مُحدث، تجرد او از ماده نیز اثبات می‌شود. بیان این برهان به‌طور خلاصه این است: از آنجا که نفس انسانی در عین حدوث، ذاتاً مجرد از ماده است، علت آن نمی‌تواند جسم یا جسمانی باشد؛ بلکه باید امری برتر از عالم طبیعت باشد (شیرازی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۴۶-۴۵).

ملاصدرا این نوع برهان حدوث را از برهان‌های نیکو و پسندیده می‌داند (همان) و مرحوم علامه طباطبایی نیز نظر و سیر در آیات انفسی را نافع‌تر از تفحص در آیات آفاقی می‌داند (۱۳۸۹: ج ۳، ۲۲۱-۲۲۰).

با مطالعهٔ بیان گرانقدر عالم آل محمد، حضرت رضا^(ع) در مناظره با مرد زندیق، اشاره‌هایی چند می‌توان بر برهان حدوث یافت. نخست آنکه ایشان در این مناظره، خداوند را [أَيْنَ الْإِنِّ] و [كَيْفَ الْكَيْفِ] معرفی فرمودند که قبل از مکان و کیف موجود بوده است «هُوَ أَيْنَ الْأَيْنِ وَ كَانَ وَ لَا أَيْنَ، وَ هُوَ كَيْفَ الْكَيْفِ، وَ كَانَ وَ لَا كَيْفَ» (طبرسی، ۱۳۸۶: ج ۲: ۱۷۱).

این فرمایش علاوه بر اعلام حدوث مکان و کیف و قدیم بودن خداوند، وجود یافتن آیین و کَیْفَ را به خداوند نسبت می‌دهد. قیاس مورد استفادهٔ امام^(ع) در این جمله قیاس اقترانی حملیهٔ ضمیر است (رک: حلی، ۱۳۸۸: ۲۶۶).

۱. آیین و کَیْفَ حادث هستند و خداوند قدیم است (ایشان علاوه بر اشارهٔ صریح به حدوث آیین و کَیْفَ که زمانی نبوده‌اند، با عبارت [هُوَ أَيْنَ الْأَيْنِ وَ كَيْفَ الْكَيْفِ] نیز به طور مرتب حدوث آیین و کَیْفَ را خاطرنشان می‌کنند، زیرا اگر آیین و کَیْفَ حادث نبودند، خداوند [أَيْنَ الْأَيْنِ وَ كَيْفَ الْكَيْفِ] نبود).

۲. هر حادثی توسط قدیم ایجاد شده است (این مقدمه به دلیل بداهت، محذوف است).
در نتیجه: اَیْن و کَیْف توسط خداوند ایجاد شدند و بدین ترتیب امام^(ع) خداوند را موجود قدیمی معرفی می کنند که اَیْن و کَیْف را هستی بخشیده است.

ایشان در جای دیگر، جسم و اعراض بدن انسان را دلیل وجود خداوند معرفی فرمودند:

إِنِّي لَمَّا نَظَرْتُ إِلَى جَسَدِي وَلَمْ يُكَيَّنْ فِيهِ زِيَادَةٌ وَلَا تُقْصَانٌ فِي الْعَرَضِ وَالطَّوْلِ وَدَفْعِ الْمَكَارِهِ عَنْهُ وَجَرِّ النِّفْعَةِ إِلَيْهِ عَلِمْتُ أَنَّ هَذَا الْبُتْيَانِ بَانِيًا فَأَقَرَرْتُ بِهِ؛ مَنْ جَوْنٌ بِهِ جَسْمٌ خُودِ مِي نَگرم که هیچ امکان کم و زیادی در طول و عرض و دفع آفت ها و جلب منافع ندارم، یقین می کنم که این ساختار را بنیانگذاری است و به وجود او اقرار می نمایم (طبرسی،

۱۳۸۶، ج ۲: ۱۷۱).

خواصی که امام^(ع) در این جمله ها در مورد بدن انسان به کار می برند، شامل این موارد است: جسم دارد؛ پذیرنده اعراض است؛ دارای حرکت است؛ اعراض آن کم و زیاد می شود؛ معلول است و خود قادر بر کم و زیاد کردن طول و عرض بدن خود نیست و قدرت دفع مضرات و جذب منافع را ندارد؛ بلکه برای همه این امور، محتاج به غیر است. همه این امور، از صفات و عوارض ذاتی موجود مادی و در نتیجه نشانه حدوث آن است و همان طور که امام^(ع) می فرمایند به علت نیازمند است. پس اگر به این سخنان از جنبه حدوث انسان نگاه کنیم، برهان مورد استفاده ایشان، برهان حدوث بوده که به شکل قیاس اقترانی حملیه بیان شده است:

۱. جسم انسان دارای اعراض قابل تغییر است (حادث است).

۲. هر چه دارای اعراض قابل تغییر باشد (حادث باشد)، به موجودی غیر از خود برای ایجاد شدن نیازمند است (کبرای محذوف قیاس ضمیر).

نتیجه: جسم انسان برای ایجاد شدن، به موجودی غیر از خود نیازمند است. بیان اینکه «من خود دخالتی در امور بدنم ندارم» برای رفع این شبهه است که موجودی دیگر غیر از خداوند در ایجاد انسان مؤثر باشد. این جمله با نظر به مبانی حکمت متعالیه که امام^(ع) را

واسطه فیض الهی برای سایر موجودات می‌داند، ثابت می‌کند که مؤثری غیر از خدا در عالم وجود ندارد [لا مؤثر فی الوجود الا الله].

با تعمق بیشتر و از آنجا که براساس حرکت جوهری، سرمنشأ نفس انسان نیز همین بدن خاکی است، می‌توان این سخنان را بیانی از برهان حدوث نفس انسانی دانست. نگرش مذکور به‌ویژه با اشاره امام^(ع) به ناتوانی انسان در دفع مکاره و جذب منافع، تقویت می‌شود، چرا که مکاره و منافع انسان بیشتر در رابطه با غایت وجود او مطرح است. با این نوع نگرش و با نظر به تجرد ذاتی نفس، سخن امام^(ع) راهی کوتاه‌تر را برای نشان دادن تجرد حق تعالی می‌پیماید.

قیاس مفصول سخنان بیان‌شده را این‌گونه می‌توان بیان کرد:

۱. نفس انسان به دفع مکاره و جذب منافع نیازمند است.
 ۲. هر چیز نیازمند به دفع مکاره و جذب منافع، ذاتاً مجرد است.
 ۳. هر چیز ذاتاً مجرد، به علتی مجرد نیازمند است.
 ۴. هر چیز ذاتاً مجرد، توسط خود یا مجرد دیگری ایجاد شده است.
 ۵. نفس انسان (که ذاتاً مجرد است) نمی‌تواند علت خود باشد.
- نتیجه: نفس انسان به مجردی غیر از خود نیازمند است.

امام^(ع) در ادامه همین مناظره می‌فرمایند: «از آنچه از قدرت او نسبت به حرکت روز و شب، ایجاد ابرها، گردش باده‌ها و سیر خورشید، ماه و ستارگان و غیره از نشانه‌های عجیب و شگفت‌انگیز و ظرافت‌ها و دقت‌های حکیمانه می‌بینم، یقین می‌کنم که همه اینها مقدری و آفریدگاری دارد» (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۷۱).

امام^(ع) در این سخنان ایجاد کُره‌ها، سیاره‌ها، ابر و باد را معلولی معرفی می‌فرمایند که به علت نیازمند است و این ایجاد و حرکت‌ها را نشان وجود خالق می‌دانند. با مراجعه به کتاب‌های لغت، درمی‌یابیم که کلمه‌های مورد استفاده امام رضا^(ع) شامل دوران (چرخیدن، گرد و مدور شدن)، انشاء (بلند کردن، به‌وجود آوردن، از عدم خلق کردن)، تصریف

(تبدیل کردن، برگرداندن، تکثیر کردن، مشتق کردن) و جریان (به جریان افتادن، رخ دادن، واقع شدن، تعیین کردن) (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲۷۹، ۷۷۶-۷۷۵، ۴۴۵-۴۴۴، ۱۴۸-۱۴۷)، معنایی اعم از حرکت داشته و دارای صبغه خلق و حدوث نیز است. با اتخاذ این معنا از سخنان امام^(ع)، برهان مورد نظر ایشان، برهان حدوث بوده است. جمله تکمیلی آن بزرگوار که سایر آیات عجیب خداوند را نیز گواه وجود خداوند می‌داند نیز به حدوث کل موجودات عالم ماده اشاره می‌فرماید: «وغير ذلك من الايات العجيبات المتقنات؛ و هر چیز دیگری از آیات عجیب و متقن خداوندی»، علاوه بر این که خود حرکت نیز از عوارض جسم مادی است و از آنجا که اعراض به تبع جوهر تغییر می‌کنند، نشان از حدوث و تغییر در جسم است (رک: طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۲۹۶).

امام^(ع) در اینجا نیز از قیاس اقترانی حملیه استفاده کرده‌اند:

۱. دوران فلک، تصریف ریاح،... و سایر آیات عجیب خداوند حادث‌اند.
 ۲. هرچه حادث باشد، به آفریدگاری نیازمند است (مقدمه محذوف در قیاس ضمیر).
- نتیجه: دوران فلک، تصریف ریاح،... و سایر آیات عجیب آفریدگاری دارند.
- ذکر این مطلب ضروری به نظر می‌رسد که فلاسفه، حدوث را به چهار نوع حدوث زمانی، ذاتی، به حق و دهری تقسیم می‌کنند (همان: ۴۱۶-۳۹۶) و موجودات مادی تنها موجوداتی هستند که هر چهار نوع حدوث، در آنها جاری است. بنابراین موجوداتی که امام^(ع) در این بخش سخنان خود به آنها اشاره می‌فرماید، حتی نفس انسان که حدوث جسمانی دارد، دارای هر چهار نوع حدوث هستند.

امام^(ع) در مناظره با عمران صابی، بارها به برهان حدوث اشاره فرمودند. ایشان در این مناظره به حدوث اشیای مختلف از مجردات گرفته تا موجودات مثالی و مادی، از ابداع و مشیت و اسماء و اصناف گرفته تا حروف و کلمه‌ها اشاره نموده، همه را آیت وجود خداوند و راهی برای شناخت او دانستند.

برای مثال در جایی فرمودند: «ثُمَّ خَلَقَ خَلْقًا مُّبْتَدِعًا مُخْتَلِفًا بِأَعْرَاضٍ وَ حُدُودٍ مُخْتَلِفَةٍ؛ سپس

خلقی تازه بیافرید که به حسب اعراض، متفاوت و دارای حدود گوناگون هستند» (صدوق، ۱۴۱۰ق: ۴۳۵).

در جای دیگر فرمودند: «فَجَعَلَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ الْخَلْقَ صَفْوَةً وَغَيْرَ صَفْوَةٍ وَاخْتِلَافاً وَائْتِلَافاً وَالْوَنَاءَ وَذَوْقاً وَطَعْمًا؛ سپس خلق را منتخب و غیر منتخب گرداند و مختلف و متفق و به رنگ‌های گوناگون و طعم و ذوق‌های دیگرسان قرار داد» (همان: ۴۳۶)، یعنی ایشان خلق حروف و عبارت‌ها را نیز از جانب خداوند دانستند که به مخلوق خود می‌آموزد.

امام^(ع) در خصوص مشیت خداوندی، اسم و صنف او و چیزهایی از این قبیل، به‌صراحت واژه حادث را به‌کار برده و وجود آنها را به تدبیر و تقدیر خداوند نسبت داده‌اند. با توجه به قاعده علت علّت، علت شیء معلول است، این سخن همان برهان حدوث است «مَشِيَّتُهُ وَاسْمُهُ وَصِفَتُهُ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ وَكُلُّ ذَلِكَ مُحَدَّثٌ مَخْلُوقٌ مُدَبَّرٌ؛ مشیت او، اسم او، صنف او و آنچه مانند این است و تمام اینها حادث و مخلوق هستند و به‌دست تدبیر و تقدیر او به‌وجود آمده‌اند» (همان: ۴۳۵).

گفتار ایشان در شکل قیاس اقترانی حملیه بدین صورت بیان شده است:

۱. مشیت، اسم و صنف خداوند و چیزهایی از این قبیل، مخلوق، محدث و مورد تدبیرند (حادث‌اند).

۲. هر چیز که مخلوق، محدث و مورد تدبیر باشد، به محدث، خالق و مدبّر نیازمند است (مقدمه محذوف قیاس ضمیر).

نتیجه: مشیت، صفت و صنف او و چیزهایی از این قبیل، به محدث، خالق و مدبّر نیازمندند.

ایشان همچنین ابداع را حادثی خواندند که به‌علت حدوث، وجودش به محدث آن برمی‌گردد و در توضیح مطلب تأکید فرمودند که بین ابداع و خداوند چیزی واسطه نبوده و ابداع فعل مستقیم خداوند است که از او حدوث یافته است.

قال عمران: ألا تخبرني عن الابداع خلق هو ام غير خلق. قال^(ع): بل خلق ساكن لا يدرك

بالسكون و إنما صار خلقاً لأنه شيء محدث، والله الذي أحدثه فصار خلقاً له، وإِنَّمَا هُوَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ وَخَلَقَهُ لَا ثَلَاثَ بَيْنَهُمَا؛ عمران عرض کرد: ای سید من آیا مرا خبر نمی‌دهی از ابداع که آیا مخلوق است یا غیر مخلوق؟ امام رضا^(ع) فرمودند: بلکه مخلوقی است ساکن که به سکون درک نمی‌شود و به آن خلق گفته می‌شود چون شیء محدث است. پس خلق آن به خدایی که آنرا احداث فرموده است برمی‌گردد و همانا خداست و خلق او و سومی در بین نیست و سومی غیر از این دو نیست (همان: ۴۳۹).

امام^(ع) در این سخن از قیاس اقترانی حملیه استفاده فرمودند:

۱. ابداع حادث است (لأنه شيء محدث).
 ۲. هر حادثی به محدث (خالق) نیازمند است (مقدمه محذوف قیاس ضمیر).
- نتیجه: ابداع به محدث (خالق) نیازمند است (إِنَّمَا صَارَ خَلْقًا لِأَنَّهُ شَيْءٌ مُحَدَّثٌ).
- سپس امام^(ع) بر خلق بی‌واسطه ابداع از سوی خداوند تأکید فرمودند: «إِنَّمَا هُوَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ وَخَلَقَهُ لَا ثَلَاثَ بَيْنَهُمَا» (صدوق، ۱۴۱۰: ۴۳۹) و آنرا خلق اول (موجودات مجرد) معرفی فرمودند که وجود خداوند مقدم بر آن است. این جمله بر حدوث ذاتی موجودات مجرد گواه بوده و آنها را به خداوند که قدیم ذاتی بوده منتسب کرده است.
- همچنین امام رضا^(ع) در مناظره با سلیمان مروزی برای اثبات اینکه اراده خداوند حادث است، برهان حدوث را از یقین‌هایی معرفی فرمودند که انسان را به حدوث اراده الهی راهنمایی می‌کند.

امام^(ع) در این جمله، حدوث و گوناگونی اشیاء را به اراده خداوند نسبت دادند که با توجه به این اصل که علت علّت، علت معلول‌هاست، حدوث اشیاء در واقع به وجود خداوند منتسب شده و این همان برهان حدوث اشیاء است. بنابراین فرمودند: «گفتید اشیای جهان حادث شده و با یکدیگر اختلاف پیدا کرده‌اند، چون خداوند چنین اراده کرده است و نه اینکه چون او سمیع و بصیر بوده...» (طبرسی، ۱۳۸۶: ۱۷۹).

قیاس مورد استفاده امام^(ع) در جمله‌های بیان‌شده این است:

۱. اشیاء حادث و مختلف‌اند.

۲. هر چیز که حادث است، نیاز به اراده‌ای خاص از سوی مُحدث دارد. (مقدمه محذوف قیاس ضمیر).

۳. هر اراده فعلی نشان حدوث اراده است.

۴. هر حدوث اراده‌ای به مرید نیازمند است.

نتیجه: اشیاء به مرید (محدث) نیازمندند.

این جمله با توجه به این حقیقت که خداوند علت اراده الهی است و علت علت شیء، علت است برای شیء، حدوث اشیاء را به خداوند منتسب می‌کند.

امام^(ع) در ادامه این مناظره از اینکه اراده صفت فعل است، بر حدوث آن استدلال کرده‌اند:

ألا تخبرني عن الإرادة، فعل أم هي غير فعل؟ قال: بل هي فعل. قال: فهي محدثة، لأن الفعل كله محدث؛ فرموندند: بگو ببینم، آیا اراده، فعل است یا غیر آن؟ عرض کرد: آری اراده، فعل است. امام^(ع) فرمودند: پس اراده، حادث است، زیرا افعال همه حادث‌اند. (طبرسی، ۱۳۸۶: ۱۷۹).

قیاس اقترانی حملیه شکل اول این جمله‌ها بدین صورت است:

۱. اراده صفت فعل است.

۲. هر صفت فعلی مُحدث است.

نتیجه: اراده، مُحدث است.

سپس امام^(ع) با اشاره به یکی نبودن اراده و مرید، اراده را حادث دانسته و وجود مرید را قبل از اراده و به‌عنوان فاعل اراده معرفی کرده‌اند که برهان حدوث را در خود مستتر دارد.

فألذی يعلم الناس أن المرید غیر الإرادة، وأن الفاعل قبل المفعول، وهذا يبطل قولكم: إن الإرادة والمرید شیء واحد؛ دانایان مردم می‌دانند که مرید، غیر از اراده است و مرید قبل از اراده است و فاعل قبل از مفعول است و این مسئله این قول را باطل می‌کند که اراده و مرید یک شیء واحد باشد. (طبرسی، ۱۳۸۶: ۱۷۹).

قیاس مورد استفاده امام^(ع) در این جمله، قیاس اقترانی حملیه است.

۱. اراده حادث است (امام^(ع)) علاوه بر اشاره صریح به حدوث اراده، وجود آن را بعد از مرید

معرفی فرمودند و این نشان حدوث اراده است) و خداوند (مرید) قدیم است.
 ۲. هر حادثی برای ایجاد شدن به قدیم (مرید) نیازمند است (مقدمه محذوف قیاس ضمیر).
 نتیجه: اراده به مرید (خداوند) نیازمند است.
 عین همین قیاس در مورد فعل و فاعل نیز به کار رفته است.

برهان حرکت در مناظره‌های امام رضا^(ع)

برهان حرکت از اولین برهان‌های اثبات خداوند است.
 ارسطو با تبیین این برهان، وجود محرک اولی را ضروری دانست:
 از آنجا که هر متحرکی بایستی به وسیله عاملی حرکت یابد، موردی را در نظر می‌گیریم که در آن شیء در جنبش است و به وسیله عاملی که خود عامل در حرکت است، حرکت داده می‌شود و آن عامل نیز حرکتش را از عامل تحرک دیگری اخذ می‌کند. آن عامل دیگر هم به وسیله چیز دیگری تحرک می‌یابد؛ تا آخر... البته چون تسلسل باطل است، باید محرک اولی باشد (۱۳۶۳: ۲۲۹).

همچنین در جای دیگر، وجود محرک و متحرک اولیه را به دلیل لزوم اتمام سلسله حرکت‌ها، ضروری خواند: «چون رشته حرکت‌ها باید به پایانی برسد، می‌بایستی یک محرک اول و یک متحرک اولی وجود داشته باشد» (همان: ۲۳۱).

افلاطون، محرک نهایی همه حرکت‌ها را موجودی دارای نفس و بلکه خود نفس معرفی کرده است و می‌گوید: «موجودات ذی‌روح خود می‌توانند منشأ حرکت باشند. اما حرکت سایر موجودات، بالاخره به یک موجود دارای نفس برمی‌گردد. پس همه حرکت‌های جهان، سرانجام به فعالیت نفس برمی‌گردد» (۱۳۸۰: ۲۲۰۰).

علامه طباطبایی در تقریر این برهان می‌نویسد:

جهان، خالی از حرکت نیست و حرکت نیاز به مُحرک یعنی فاعل دارد. هیچ متحرکی خودش محرک خود نیست. پس محرک غیر از متحرک است. حال اگر خود محرک، نیز

متحرک باشد، باید محرک دیگری که خود متحرک نباشد، وجود داشته باشد تا تسلسل پیش نیاید (۱۳۸۸، ج ۲: ۲۲۱-۲۲۰).

ملاصدرا این برهان را بنا به اصل حرکت جوهری و از آنجا که تجدد حرکت‌ها را به تجدد متحرک‌ها بازمی‌گرداند، از برهان‌های خوب در خداشناسی می‌داند (شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۹). سخنان امام رضا^(ع) در مناظره با مرد زندیق، حقایقی از برهان حرکت را نمایان می‌سازد. امام^(ع) ابتدا از تغییر اعراض و در نتیجه، تغییر بدن انسان که همانا تغییر در کم و کیف است، وجود خداوند را نتیجه می‌گیرند:

إِنِّي لَمَّا نَظَرْتُ إِلَى جَسَدِي وَلَمْ يُكُنِّي فِيهِ زِيَادَةٌ وَلَا نُقْصَانٌ فِي الْعَرْضِ وَالطَّوْلِ وَدَفْعِ الْمَكَارِهِ عَنْهُ وَجَرِّ الْمَنْفَعَةِ إِلَيْهِ عَلِمْتُ أَنَّ هَذَا الْبَشَرِ بَانِيًا فَاقْرُرْتُ بِهِ؛ مَنْ جَوْنٌ بِهِ جَسْمٌ خُودٍ مِى نَگرم که هیچ امکان کم و زیادی در طول و عرض و دفع آفت‌ها و جلب منافع ندارم، یقین می‌کنم که این ساختار را بنیانگذاری است و به وجود او اقرار می‌نمایم (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۷۱).

با عنایت به اینکه تغییر خواه دفعی و خواه تدریجی باشد، بدون حرکت تحقق ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۵۹) این سخنان یادآور برهان حرکت است:

۱. بدن انسان متحرک است.
۲. هر متحرکی به محرک (بانی) نیازمند است (این مقدمه عقلی به علت وضوح بر طبق قیاس ضمیر حذف شده است).

نتیجه: بدن انسان به محرک (بانی) نیازمند است.

در ادامه نیز امام^(ع) به قدرت خداوند نسبت به دوران افلاک، انشای ابرها، تصریف باد و جریان خورشید و ماه و ستارگان استناد می‌فرماید: «از آنچه از قدرت او نسبت به حرکت روز و شب، ایجاد ابرها، گردش باده‌ها، سیر خورشید و ماه و ستارگان و غیره از نشانه‌های عجیب، شگفت‌انگیز، ظرافت‌ها و دقت‌های حکیمانه می‌بینم، یقین می‌کنم که همه اینها مقدّری و آفریدگاری دارد.»

همان‌طور که اشاره شد، ایجاد حرکت در معنای لغوی کلمه‌های دوران، انشاء، تصریف

و جریان گنجانده شده است و این سخنان با التفات به این معانی، بیانگر برهان حرکت هستند. علامه طباطبائی نیز تصریف را به معنای تغییر چیزی از حالی به حالی یا عوض کردن آن (۱۳۷۴: ۱۴۴) و انشاء را به معنای احداث، ایجاد و تربیت (همان، ج ۱۹: ۱۶۷) در نظر گرفته است.

قیاس اقترانی حملیه مورد استفاده امام^(ع) را می‌توان چنین بیان کرد:

۱. موجودات ذکر شده، متحرک‌اند.
۲. هر چیز که متحرک است به محرک (مقدّر و منشأ) نیازمند است (مقدمه محذوف قیاس ضمیر).

نتیجه: موجودات ذکر شده به محرک (مقدّر و منشأ) نیازمند بودند.

در مناظره با عمران صابی نیز امام رضا^(ع) اشاره‌های متعددی بر برهان حرکت دارند. واضح‌ترین این اشاره‌ها، آن است که فرمودند: خدا، با خلق موجودات تغییر نمی‌کند، اما خلق، به سبب تغییر دادن او متغیر می‌شود (صدوق، ۱۴۱۰ق: ۴۳۰).

با التفات به اینکه تغییر همان حرکت است، این جمله تقریر مشهور برهان حرکت است که باز هم در شکل قیاس اقترانی حملیه بیان شده است:

۱. مخلوقات متغیرند.
۲. هر چیز که متغیر است، به تغییردهنده‌ای (که خود تغییر نکند) نیازمند است (مقدمه محذوف قیاس ضمیر).

نتیجه: این مخلوقات به تغییردهنده‌ای که خود تغییر نکند، نیازمندند.

با توجه به اینکه اگر تغییردهنده مخلوقات، خود متغیر باشد، نیازمند تغییردهنده است،

امام^(ع) با اشاره به عدم تغییر خداوند، وجود تسلسل فرضی را ابطال فرمودند.

ایشان در همین مناظره در باب فاعلیت خداوند برای ایجاد تغییر در کل عالم و نفی انفعال‌پذیری خداوند از این تغییر فرمودند: «إِنَّ الْكَائِنَ يَتَغَيَّرُ فِي وَجْهِهِ مِنَ الْوُجُوهِ حَتَّى يُصِيبَ الذَّاتَ مِنْهُ مَا يُغَيِّرُهُ؛ همانا خداوند در صورت‌های مختلف تغییر ایجاد می‌کند تا وقتی که به

ذات خود برسد که هیچ تغییری در آن راه ندارد» (همان: ۴۳۵).

امام^(ع) در این جمله ۱. تغییر را در تمام وجوه به جز ذات خداوند جاری و ساری دانسته و ۲. این تغییرها را منتسب به خداوند معرفی فرموده‌اند که خود از تغییر مبرا است و این همان برهان حرکت است.

قیاس امام^(ع) در این جمله بدین صورت است:

۱. در عالم تغییر جریان دارد.

۲. هر تغییر به متغیری که خود تغییر نکند نیازمند است (این مقدمه به شیوه قیاس ضمیر فرض گرفته شده است و امام^(ع) تنها به این قسمت اشاره فرموده‌اند که خداوند همان عامل تغییر است که خود دچار تغییر نمی‌شود).

نتیجه: خداوند کسی است که تغییر در عالم را ایجاد می‌کند (عالم برای تغییر، محتاج خداوند است).

امام^(ع) برای تقریب این حقیقت به ذهن، مثال نسوختن آتش توسط آتش و گرم نشدن حرارت توسط حرارت را عنوان کردند. این جمله علاوه بر انتساب حرکت مشهور که همانا تغییر تدریجی موجودات مادی به خداوند است، کلیه تغییرهای عالم را به خداوند نسبت می‌دهد.

امام^(ع) در جای دیگر از این مناظره برای اثبات عدم تغییر خداوند در نتیجه ایجاد تغییر در اشیاء، به نسبت آینه و انسان و اینکه آینه هیچ تغییری در انسان ایجاد نمی‌کند، مثال زدند. نکته مهم در مورد دو برهان حدوث و حرکت این است که در هر دوی آنها برای اثبات واجب‌الوجود، نیازمند برهان‌های قوی‌تری چون امکان و وجوب و امکان فقری هستیم. از این رو بعضی معتقدند این دو برهان مخصوص افرادی است که در بین راه‌اند نه آنان که در پایان راه هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۹۰).

در برهان حرکت، موجودی اثبات می‌شود که حرکت و زمان ندارد، یعنی این برهان ناظر بر نفی حرکت و زمان از محرک بوده که مجرد محرک را اثبات می‌کند. این در حالی

است که تجرد، تنها از آن خداوند نیست و می‌تواند موجودات دیگری را نیز شامل شود. به همین علت، صدرالمُتألهین برهان حرکت را برای اثبات مُثُل عقلانی مطرح می‌کند (شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۶۲-۱۵۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۴۴).

برهان حدوث نیز وجود موجودی مجرد و قدیم را اثبات می‌کند که می‌تواند دربرگیرنده موجودات متعددی باشد. بنابراین کاربرد آن از سوی امام رضا^(ع) به دلیل سطح درکی و اعتقادی فرد مناظره‌کننده یعنی مرد زندیق بوده است.

برهان امکان و وجوب در مناظره‌های امام رضا^(ع)

برهان امکان و وجوب از ابتکارهای فارابی بود که ابن‌سینا آن را با عمق‌نگری، بسط داد و نام صدیقین بر آن نهاد. تقریر این برهان که به فقر همه موجودات و بی‌نیازی مطلق حضرت حق اشاره می‌کند، از سوی ابن‌سینا بدین صورت است: «هر موجودی در عالم، با نظر به ذات خود یا واجب است (واجب‌الوجود) یا اگر واجب نباشد، به دلیل آنکه وجود یافته است، نمی‌توان آن را ممتنع دانست. بنابراین برای وجود یافتن به واجب دیگری نیازمند است؛ در غیر این صورت دور یا تسلسل لازم می‌آید که هر دو باطل است» (رک: ۱۳۸۳: ۲۱-۱۸). گرچه ملاصدرا بر صدیقین بودن این برهان نقدهایی وارد کرده است (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۲۷) اما آن را به عنوان شبیه‌ترین و نزدیک‌ترین برهان به برهان صدیقین پذیرفته و از برهان‌های بسیار مفید در خداشناسی می‌داند. این در حالی است که پیروان نظریه ابن‌سینا نیز دلایلی بر قبول این برهان به عنوان صدیقین و رد نقدهای ملاصدرا آورده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۲۱۵-۲۱۴).

به هر حال استحکام این برهان به قدری است که برای اثبات واجب‌الوجود در برهان‌های حرکت و حدوث نیز استناد می‌شود (همان: ۳۵۵ و ۴۸۲).

این برهان بر حقیقتی که از بررسی ممکنات به دست می‌آید، مبتنی است و آن اینکه مناط نیازمندی ممکنات به موجود واجب، حاصل خاصیت امکان آنهاست. از این رو هر جا نیازمندی

برای موجودی ثابت شود، ممکن بودن، صفت ذاتی او خواهد بود و بنابراین نیازمند به واجب است. ابن سینا نیاز ممکن به علت را بدیهی و بدون نیاز به اقامه برهان می‌داند (رک: ۱۳۸۳: ۱۹). با نظر به این نکته، حکمای اسلامی معتقدند هر جا که غنا، بی‌نیازی و وجوب خداوند در مقابل فقر، نیاز و امکان موجودات مطرح می‌شود، اشاره به برهان امکان و وجوب است و حتی گاهی نام این برهان به نام برهان فقر و غنا تبدیل می‌شود.

این برهان در قرآن کریم و سخنان اهل بیت^(ع) نیز مطرح شده است؛ اما از آنجا که بیانات این منابع گرانها درخور فهم شنوندگان ارائه شده است، دستیابی به این برهان نیز نیاز به تعمق و تدبر دارد. بنابراین برای یافتن موارد کاربرد این برهان باید به اشاره‌های متقابل فقر و غنا یا وجوب و امکان توجه داشت.

امام رضا^(ع) در مناظره با عمران صابی و مرد زندیق سخن از نیازمندی‌های انسان، اشیاء، آسمان و زمین، کوه‌ها و دریاها، ابرها و باده‌ها، خورشید و ستارگان و ماه و زمین یا حتی عقول، فرشتگان و سایر مجردات فرمودند. همچنین ایشان از غنای مطلق خداوند سخن به میان آوردند.

با عنایت به توضیحات ارائه‌شده، در بطن این سخنان، برهان امکان و وجوب گنجانده شده است. از این رو در فرمایش‌های امام^(ع) به مرد زندیق (طبرسی، ۱۳۸۶: ۱۷۱) که به فقر انسان و موجودات اشاره شده است که در اصل وجود و پذیرش اعراض و حرکت، هیچ نوع استقلال و نفوذی ندارند، برهان امکان و وجوب نیز مستتر است.

إِنِّي لَمَّا نَظَرْتُ إِلَى جَسَدِي وَلَمْ يُكُنِّي فِيهِ زِيَادَةٌ وَلَا تُقْصَانٌ فِي الْعَرَضِ وَالطَّوْلِ وَدَفْعِ الْمَكَارِهِ عَنْهُ وَجَرِّ الْمَنْفَعَةِ إِلَيْهِ عَلِمْتُ أَنَّ لِهَذَا الْبَنِيَانِ بَانِيًا فَأَقَرُّرْتُ بِهِ؛ من چون به جسم خود می‌نگرم که هیچ امکان کم و زیادی در طول و عرض و دفع آفت‌ها و جلب منافع ندارم، یقین می‌کنم که این ساختار را بنیان‌گذاری است و به وجود او اقرار می‌نمایم (طبرسی، ۱۳۸۶: ج ۲، ۱۷۱).

توضیح امام^(ع) را می‌توان در قالب قیاس اقترانی حمله چنین تبیین کرد:

۱. بدن من عوارض مختلفی می‌پذیرد (پس، ممکن است).

۲. هر موجود ممکن برای به وجود آمدن به علت نیازمند است (به نظر می رسد که چون نیاز ممکن به غیر، یک قضیه حقیقیه و موجب کلیه است (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۵۲) (امام^ع) این کبرای را بدیهی دانسته اند و قیاس ضمیر به کار برده اند).

۳. من خود نمی توانم علت باشم (این جمله به طور منطقی جهت رد دور تسلسل بیان شده است). نتیجه: بدن من به بانی (علتی که خود واجب باشد) نیازمند است.

همچنین امام^ع در ادامه فرمودند:

مَعَ مَا أَرَى مِنْ دَوْرَانِ أَلْفَلَكٍ يُقَدِّرَتُهُ وَإِنْشَاءِ السَّحَابِ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَتَجَرِّي الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَالتَّجْوُمِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ الْعَجِيبَاتِ الْمُتَبَيَّنَاتِ عَلِمْتُ أَنَّ هَذَا مُقَدَّرٌ وَمُشْتَبَأٌ؛ افزودن بر آن، از آنچه از قدرت او نسبت به حرکت و سیر روز و شب، ایجاد ابرها، گردش بادها و سیر خورشید، ماه، ستارگان و غیره از نشانه های عجیب و شگفت انگیز و ظرافت ها و دقت های حکیمانه می بینم، یقین می کنم که همه اینها مقدری و آفریدگاری دارد (طبرسی، ۱۳۸۶: ۱۷۲-۱۷۱).

با توجه به اینکه خصوصیات ذکر شده، نشان امکانی بودن (و فقر) موجودات است، تبیین قیاس مورد استفاده امام^ع بدین قرار است:

۱. این موجودات ممکن اند.

۲. هر موجود امکانی (یا فقیر) برای ایجاد شدن به موجودی واجب (یا غنی) نیازمند است (کبرای محذوف قیاس ضمیر که به دلیل بدهاقت بیان نشده است).

نتیجه: موجودات برای ایجاد شدن به علت (یا واجب) نیازمند هستند.

همچنین ایشان در مناظره با مرد زندیق می فرمایند: «نَحْنُ إِذَا عَجَزَتْ حَوَاسِنَا عَنْ إِدْرَاكِهِ أَيقَنَّا أَنَّهُ رَبَّنَا بِخِلَافِ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ؛ وقتی حواس ما از درک او عاجز ماند، یقین نمودیم که او پروردگار ماست و او شیء است متفاوت از سایر اشیاء» (همان).

امام^ع در جمله «أَنَّهُ شَيْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ؛ همانا او شیئی است بر خلاف سایر اشیاء» که مصداقی از «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ؛ شیئی مثل او نیست» است، به تفاوت میان خداوند و سایر اشیاء اشاره می کنند. اشیاء، همه وجودهایی ناقص و قائم به غیر هستند و در مقابل، خداوند،

وجودی تام و قائم به ذات است و تفاوت اصلی در این است که خداوند، واجب‌الوجود و سایر اشیاء، ممکن‌الوجودند.

بدین ترتیب امام^(ع) با این سخن همهٔ اشیاء که خصلت امکان از صفات آنهاست را در یک ردیف قرار داده و متفاوت از پروردگار می‌داند.

از طرفی، وجود داشتن ممکنات در عالم نشان می‌دهد که سلسلهٔ خلقت این موجودات از یک واجب‌الوجود نشئت گرفته و این همان تقریر برهان امکان و وجوب است. از طرفی، امام^(ع) عدم امکان شناخت حسی خداوند را دلیل رب بودن او دانستند. عدم امکان شناخت حسی، سلب حد و برهان از خداوند است و این یعنی سلب صفات امکانی از او. پس اینجا که امام^(ع) از سلب صفات امکانی، به رب بودن خداوند یقین فرمودند، در واقع پی بردن به سلبِ سلبِ صفات امکانی یعنی وجوب حضرت حق تعالی است.

به عبارت دیگر، نقیض قضیه: هر موجودی که حد داشته باشد و قابل شناخت باشد، ممکن است، این است که: هر چه حد نداشته باشد و قابل شناخت نباشد، واجب است.

قیاس مورد استفادهٔ امام^(ع) در این بیان، قیاس موصول از سه قیاس اقترانی حملیه است:

قیاس اول:

۱. خداوند قابل شناخت نیست.

۲. هر چه که قابل شناخت نباشد، حد ندارد.

نتیجه: خداوند حد ندارد.

قیاس دوم:

۱. خداوند حد ندارد.

۲. هر چه حد ندارد، واجب است.

نتیجه: خداوند واجب است.

قیاس سوم:

۱. خداوند واجب است.

۲. هرچه واجب باشد پروردگار ماست.

نتیجه: خداوند پروردگار ماست.

باز امام^(ع) در همین مناظره، خداوند را موجودی بی حد و انتها معرفی فرمودند: «قَالَ: لَا حُدَّ لَهُ. قَالَ: وَلَمْ؟ قَالَ: لِأَنَّ كُلَّ مُحَدَّودٍ مُتَنَاهٍ فَهُوَ غَيْرُ مُحَدَّودٍ؛ مرد زندیق گفت: اندازه او را برای من بیان کن. امام^(ع) فرمودند: اندازه‌ای برای او نیست. مرد زندیق گفت: چرا؟ امام^(ع) فرمودند: چون هر محدودی دارای نهایت است.»

حد داشتن و متناهی بودن از صفات ممکنات است (طبرسی، ۱۳۸۶: ۱۷۱).

امام^(ع) در ادامه بار دیگر تفاوت بین خداوند و سایر اشیاء را دلیل عدم درک خداوند با حواس معرفی فرمودند و او را اجلّ از ادراک توسط حواس یا احاطه توسط وهم یا ضبط از طریق عقل دانستند:

قال الرجل: فلم لا تدركه حاسة البصر؟ قال: للفرق بينه وبين خلقه الذين تدركهم حاسة الابصار، منهم ومن غيرهم، ثم هو اجل من ان يدركه بصر، أو يحيط به وهم، أو يضبطه عقل؛ مرد زندیق گفت: پس برای چه از چشم پنهان است و ما او را نمی‌بینیم؟ امام^(ع) فرمودند: به خاطر فرق میان او و سایر خلقی که چشم‌ها آنها را درک می‌کنند. او بزرگ‌تر و جلیل‌تر از آن است که با چشم دیده شود یا وهم به آن محیط شود یا عقل او را ضبط کند (همان).

آنچه توسط حواس یا وهم یا عقل درک می‌شود، به گونه‌ای دارای ماهیت است و خداوند اجلّ از داشتن ماهیت است. قیاس مورد استفاده امام^(ع) در این جمله‌ها شبیه همان قیاس ذکر شده است.

سخنان دیگر امام^(ع) که برهان امکان و وجوب را در خود مستتر دارد، در مناظره با عمران صابی مطرح شده‌اند. ایشان در جای جای این مناظره به عدم احتیاج خداوند به خلق اشاره فرموده و خداوند را چنین توصیف نمودند: «نه می‌توان اسم چیزی از چیزهای غیر او را بر وی حمل کرد و نه از زمانی بود و نه تا زمانی هست و نه به چیزی قائم است و نه به سوی چیزی قیام می‌کند و نه به چیزی استناد و اعتماد می‌کند و نه در چیزی سکنی می‌گزیند»

(صدوق، ۱۴۱۰: ۴۴۰-۴۳۰).

این صفات همه نیاز و امکان موجود را اثبات می‌سازد و بنابراین شایسته خداوند نیست.

قیاس این سخنان چنین است:

۱. خداوند صفات ذکرشده را ندارد.

۲. هر موجودی که این صفات را داشته باشد، محدود (ممکن) است (مقدمه محذوف در

قیاس ضمیر).

نتیجه: خداوند محدود (ممکن) نیست. با توجه به اینکه موجودات غیرواجب در عالم وجود دارند و نیاز آنها به علت بدیهی است، خداوندی علت موجودات است که محدود نیست و این در سخنان امام^(ع) مشخص است.

در ادامه امام^(ع) تفاوت موجودات و خداوند را در خلق نیاز آنها دانستند: «اگر خلق چیزی را بیافریند، جز به خاطر نیازش به آن نیست و مجاز است که گفته شود که او به خاطر نیاز به آن شیء به سمت آن متحول شده است. اما خدای عزوجل شیئی را برای حاجتش خلق نکرده است» (همان).

قیاس این سخنان چنین است:

قیاس اول:

۱. خلق (موجودات یا مردم) نیازمند است.

۲. هرچیز که نیازمند است، ممکن است.

۳. هر ممکنی به واجبی نیازمند است.

نتیجه: خلق به واجب نیازمند است.

قیاس دوم:

۱. خداوند نیازمند نیست.

۲. هرچیز که نیازمند نیست خلقش برای نیاز نیست (ممکن نیست).

نتیجه: خداوند خلقش برای نیاز نیست (ممکن نیست).

امام^(ع) در جای دیگر در همین مناظره به عمران می‌فرمایند:

اگر خداوند، مخلوقات را برای کمک به خود خلق کرده بود، باید به تعداد بسیار زیاد خلق می‌کرد تا از کمک بیشتری از آنان برخوردار شود. این در حالی است که هیچ مخلوقی خلق نشد مگر آنکه نیاز دیگری در او حادث شد. برای همین خداوند، مخلوقات را برای رفع نیاز خود خلق نفرمود. اما بعضی از مخلوقات، نیاز خود را با بعضی دیگر از مخلوقات برآورده می‌سازند (همان).

این مطالب علاوه بر مطرح‌سازی نیاز موجودات و نیازمندی بعضی ممکنات به بعضی دیگر و ارجاع خلق همه موجودات به خداوند، عدم نیازمندی او به موجودات را نیز بیان می‌دارند. همچنین در نفی اعتقاد بعضی از مردم نادان که وجود خداوند را نه در دنیا بلکه فقط در آخرت پذیرفته بودند، فرمودند: «وَلَوْ كَانَ فِي الْوُجُودِ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ نَقْصٌ وَ اهْتِضَامٌ لَمْ يَوْجَدْ فِي الْآخِرَةِ أَبَدًا؛ همانا اگر در وجود خداوند نقصی امکان داشت، هرگز در آخرت هم پدیدار نمی‌شد» (همان).

امام^(ع) در این سخنان ضمن اشاره به خلق موجودات توسط خداوند، ساحت او را از نیاز و فقر مبرّی دانسته و بر غنای او تأکید ورزیدند. ایشان همچنین فرمودند: «وَلَمْ يَخْلُقْ شَيْئًا فَرَدًا قَائِمًا بِنَفْسِهِ دُونَ غَيْرِهِ؛ هیچ شیء تنها و قائم به نفس خویش و بدون کمک غیر، خلق نمی‌شود» (همان).

این جمله که نیازمندی همه اشیاء را مطرح می‌سازد، تقریری است از سخن امام علی^(ع) که فرمودند: «كُلُّ مَعْرُوفٍ بِنَفْسِهِ مَصْنُوعٌ وَ كُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُولٌ» که بسیاری از اندیشمندان آن را تقریر برهان امکان و وجوب دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۵۰).

قیاس مورد استفاده امام^(ع) به این شکل است:

۱. اشیاء قائم به غیرند (ممکن‌اند).

۲. هر شیئی که به غیر نیازمند است (ممکنی) نیازمند واجب است.

نتیجه: اشیاء به غیر (واجب) نیازمندند.

امام^(ع) در ادامه برای شناساندن موجودات، از عبارت‌هایی چند استفاده فرمودند که همگی حاکی از برهان امکان و وجوب است. نخست فرمودند: «وَكُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ حَدٌّ فَهُوَ خَلْقٌ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ؛ هر چیز که بر آن حد واقع می‌شود، خلقی از خداوند است» (صدوق، ۱۴۱۰ق: ۴۴۰-۴۳۰).

قیاس اقترانی حملیه مورد استفاده امام^(ع) در این جمله‌ها این است:

۱. هر چه بر آن حد واقع شود، مخلوق (ممکن) است.

۲. هر مخلوقی (ممکنی) به خالق (واجب) نیازمند است.

نتیجه: هر چه بر آن حد واقع شود (ممکن) مخلوق خداوند (واجب) است.

بار دیگر امام^(ع) فرمودند: «خَلَقَ خَلْقًا مُّقَدَّرًا بِتَحْدِيدٍ وَتَقْدِيرٍ؛ خداوند یکتا خلقی را آفرید که با حدها و قدرهایش اندازه‌بندی شده است» (همان).

در جایی دیگر نیز فرمودند: «واعلم أن الواحد الذی هو قائم بغير تقدير ولا تحديد خَلْقًا مُّقَدَّرًا بِتَحْدِيدٍ وَتَقْدِيرٍ؛ و بدان که خدای سبحان یگانه که به غیر تقدیر و اندازه یا نهایت و تحدید، قائم به ذات خود است، مخلوقی را بیافرید که تحدید و تقدیر دارد» (همان). حد داشتن، صفت ممکنات است که به علت ذات امکانی خود، دارای حد و ماهیت هستند و حتی موجودات مجرد نیز از آن مبرا نیستند. پس این سخنان امام^(ع) را می‌توان چنین بیان کرد: هرچیز ممکن، خلقی از خداوند بوده و این همان بیان برهان امکان و وجوب است. در مناظره ایشان با جاثلیق مسیحی نیز اشاره‌هایی بر برهان امکان و وجوب به چشم می‌خورد. امام رضا^(ع) در این مناظره به سه طریق الوهیت را از وجود حضرت عیسی^(ع) نفی فرمودند. این سخنان، بر پایه برهان امکان و وجوب بنا نهاده شده است، یعنی ایشان تفاوت میان موجود ممکن و واجب را دلیل رد الوهیت از حضرت عیسی^(ع) معرفی کردند. آن امام همام^(ع) برای اثبات این امر، انسان بودن عیسی^(ع) را از راه‌های مختلف متذکر شدند. ابتدا به اقوال متی، مرقابوس و لوقا در مورد ابناء حضرت عیسی^(ع) اشاره فرمودند (رک: طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۰۸).

این سخنان نشان‌دهندهٔ انسان بودن و عدم استقلال عیسی^(ع) و وابسته بودن به ابناء خود به‌عنوان علل معدّ بوده و غنا و وجوب ایشان را باطل می‌سازد. قیاس مفصول حاصل از بیانات امام^(ع) بدین صورت است:

۱. عیسی^(ع) منتسب به پدران است.

۲. هر چیز که منتسب به پدران باشد، ممکن است.

۳. هر ممکنی به واجب نیازمند است.

نتیجه: عیسی^(ع) به واجب نیازمند است.

سپس امام رضا^(ع) سخنانی از قول عیسی^(ع) مبنی بر معرفی خود به‌عنوان یک انسان را شاهد عدم الوهیت ایشان دانستند (همان)، به‌طور مثال، این سخن عیسی^(ع) که فرمودند: «کسی به آسمان صعود نمی‌کند مگر کسی که از آسمان نازل شده باشد، مگر راکب بعیر خاتم الانبیاء» (همان).

حضرت عیسی^(ع) اینجا علاوه بر اعلام شباهت خود به سایر انسان‌ها، عدم توانایی‌شان را برای صعود به آسمان مطرح می‌سازند. امام رضا^(ع) عدم قدرت عیسی^(ع) را با قدرت لایزال و بی‌حد الهی در ربوبیت آسمان‌ها و زمین در تضاد دانسته و تلویحاً با اشاره بر صفات ممکن، وجوب ایشان را رد کردند.

قیاس مفصول این فرمایش‌ها بین صورت است:

۱. عیسی^(ع) به آسمان صعود نمی‌کند.

۲. هر کس به آسمان صعود نکند، وجودش لایتناهی نیست.

۳. هر کس که وجودش لایتناهی نیست ممکن است.

۴. هر ممکنی به واجب نیازمند است.

۵. هیچ نیازمند به واجبی، ربّ نیست.

نتیجه: عیسی^(ع) ربّ نیست.

سپس امام^(ع) با اشاره به یکی از مسلّمات مسیحیت یعنی عبادت مسیح^(ع) به‌ویژه روزه‌های

مداوم و شب‌زنده‌داری‌های طولانی‌شان نیز الوهیت ایشان را نفی نمودند (رک: متی، ۱۷:۴۶ / مرقس، ۱۵:۳۴).

به زبان فلسفی، عبادت از صفات، افعال و وظایف بنده فقیر در مقابل ربّ غنی است. علت عبادت نیز همان فقر و نیاز است که با الوهیت جمع نمی‌شود. پس جمع عبودیت و الوهیت، در واقع جمع فقیر و غنی و اجتماع نقیضین است که به بداهت عقل، محال است. لذا می‌توان عبودیت را از صفات سلبی خداوند دانست و امام^(ع) الوهیت عیسی^(ع) را از زاویه صفات سلبی به چالش کشاندند.

این سخنان را می‌توان در قالب قیاس مفصول چنین بیان کرد:

۱. عیسی^(ع) عبادت می‌کند.
 ۲. هرکس عبادت می‌کند، فقیر و نیازمند است.
 ۳. هر فقیر و نیازمندی به واجب نیازمند است.
 ۴. هیچ نیازمند به واجبی، ربوبیت ندارد.
- نتیجه: عیسی^(ع) ربوبیت ندارد.

در انتها، امام رضا^(ع) با اشاره به معجزه‌های انبیایی غیر از حضرت عیسی^(ع)، اثبات ربوبیت ایشان را از راه انجام معجزه‌ها و کارهای خارق‌العاده عقیم دانستند. جاثلیق به معجزه‌های خاصی از عیسی^(ع) چون زنده کردن مردگان به‌عنوان فعلی مختص خداوند نظر داشت و معتقد بود این فعل، مختص خداست، پس هرکس چنین عملی انجام دهد، خداست. سخنان امام^(ع) روشن ساخت که معجزه نیز چون سایر اعمال انسان، زیرمجموعه‌ای از قدرت خداوند بوده و انسان، موجود فقیری است که تنها با اذن آن رب غنی، اجازه انجام آن را دارد. اشاره‌های امام رضا^(ع) به حدوث اراده در مناظره با سلیمان مروزی نیز اگر از جنبه خصلت ذاتی موجودات حادث که همان امکان است، مدنظر قرار گیرد، می‌تواند به برهان امکان و وجوب تفسیر شود. قبلاً ذکر شد که هر مقایسه‌ای بین فقر و غنا اشاره‌ای بر برهان امکان و وجوب است، پس این فرموده امام^(ع): «إِنَّمَا قُلْتُمْ حَدَّثَتِ الْأَشْيَاءُ وَ اخْتَلَفَتْ لِأَنَّهُ شَاءَ وَ أَرَادَ؛ وقتی

می‌گویی اشیای جهان حادث شد و با یکدیگر اختلاف یافت زیرا خداوند «اراده» کرده چنین باشد» (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۷۹)، به اعتبار اینکه صفت بالذات موجودات حادث، امکان آنهاست، می‌تواند برهان امکان و وجوب را یادآور شود.

قیاس مورد استفاده امام^(ع) چنین است:

۱. اشیاء حادث‌اند.

۲. هر حادثی ممکن است.

۳. هر ممکنی به اراده‌ای از علت خود (واجب) نیازمند است.

۴. هر چیز که به اراده‌ای از علت خود (واجب) نیازمند است، به علت (واجب) نیازمند است.

نتیجه: اشیاء به علت (واجب) نیازمندند.

برهان نظم در مناظره‌های امام رضا^(ع)

برهان نظم از دیرباز در آثار فلاسفه قدیم هم‌چون افلاطون و ارسطو به چشم می‌خورد (رک: افلاطون، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۸۱).

تبیین این برهان به حدی واضح است که بسیاری از فلاسفه آن‌را بدیهی دانسته و حتی ملاصدرا آن‌را فطری معرفی کرده است (رک: شیرازی، ۱۴۱۹ق: ۱۱۸).

شاید به دلیل سهولت این برهان بوده است که پیامبران الهی نیز برای هدایت خلق از آن استفاده کرده‌اند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۹۴۱-۹۴۰).

ذکر این نکته ضروری است که ارائه برهان نظم از سوی انبیاء برای اثبات واجب‌الوجود نبوده، بلکه برای هدایت کسانی مطرح شده است که به یکتایی، وجوب و خالق بودن خداوند معتقد بوده‌اند؛ ولی در پاره‌ای از امور به شریک در ربوبیت الهی اعتقاد پیدا کرده‌اند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۱: ۱۰۵)، از این‌رو علت ارائه این برهان از سوی امام رضا^(ع) نیز امکان دارد همین باشد.

در تعریف برهان نظم چند نکته حائز اهمیت مطرح شده است: ۱. نظم، از امور نسبی و قیاسی است که در اثر سنجش دو یا چند شیء نسبت به هم و در شرایط خاص انتزاع می‌شود؛ ۲. در این برهان، نظم به معنای طبیعی و تکوینی مدنظر است که به این معنا در هر سه نوع موجودات عقلی، مثالی و مادی جاری است و معنایی مقابل با هرج و مرج دارد؛ ۳. نظم در ارتباط با سه علت فاعلی، غایی و داخلی اشیاء مطرح می‌شود (همان: ۲۶-۲۲). البته تنها اشیاء مادی در خارج، مرکب از علل داخلی هستند. از این رو نظم را با این عبارت تعریف کرده‌اند: «هماهنگی اجزای یک مجموعه جهت نیل به یک هدف یا دور هم گرد آمدن اجزای مختلف یک شیء از حیث کمّی و کیفی تا در پرتو هم‌گرایی و همکاری اجزاء آن، هدف مشخصی تحقق یابد» (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۷: ۷۳).

با توجه به اینکه مجموعه عالم طبیعت از نظم و هدفمندی ویژه‌ای برخوردار بوده (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۳۰) و علاوه بر این، هر یک از اجزای عالم طبیعت دارای نظم و هدف خاصی است. برهان نظم را چنین تقریر کرده‌اند:

۱. در عالم طبیعت و اجزای آن نظم برقرار است.

۲. هر نظامی نیاز به ناظم دارد.

نتیجه: در عالم باید ناظمی وجود داشته باشد.

بعضی فلاسفه، برهان نظم را برهانی تجربی دانسته‌اند و بر آن نقدهایی وارد کرده‌اند (ر.ک: باربور، ۱۳۶۲: ۴۷)، از جمله نقدهای این عده بر برهان نظم آن است که این برهان براساس شبیه‌انگاری میان مصنوعات طبیعت و انسان تبیین و گفته می‌شود: چون مصنوعات انسانی که معلول وجود انسان هستند، بدون قوه بیرونی ذی‌شعور امکان وجود ندارند، پس نظم موجود در طبیعت نیز باید از قوه بیرونی ذی‌شعور نشئت گرفته باشد. بدین ترتیب این برهان تنها وجود فاعل نظم را آن‌هم اگر سیستم خلقت از قوانین افعال بشری تبعیت کند، اثبات می‌کند.

استاد مطهری برهان نظم مبتنی بر علت فاعلی را ناکافی می‌داند؛ چرا که سلسله علل

فاعلی ناگزیر از نوعی نظم بین علل است که می‌تواند گواه وجود خداوند نباشد. اما علت غایی، از نوعی انتخاب و در نتیجه شعور فاعل نظم حکایت می‌کند (رک: ۱۳۷۸: ۱۱۵). ایشان در این خصوص می‌نویسد:

نظم ناشی از علت غایی به این معنی است که معلول، وضع و حالتی دارد که از وجود انتخاب در علت حکایت می‌کند، یعنی می‌توانست معلول را به شکل‌های دیگری به وجود آورد، ولی برای منظور خاصی آن را به یک شکل معین، موجود کرده است. پس باید در ناحیه علت، شعور، ادراک و اراده وجود داشته باشد که هدف را بشناسد، وسیله بودن این ساختمان و وضع را برای آن هدف تمیز دهد و این معلول را برای آن هدف به وجود آورد. اصل علت غایی در جایی ممکن است واقع شود که یا خود آن علتی که این معلول را به وجود آورده دارای شعور، ادراک و اراده باشد یا اگر فاعل، دارای شعور، ادراک و اراده نیست، تحت تسخیر و تدبیر اراده فاعلی بالاتر باشد که او را تدبیر می‌کند و به‌سوی هدفش هدایت می‌نماید.

درواقع، ایشان علاوه بر نظم مادی موجودات زنده و عالم ماده، معتقد به نوعی رهبری است که موجودات را به‌سوی هدف خویش هدایت می‌کند. این نوع تعریف از برهان نظم با تعاریف نظم تطبیق بیشتری دارد.

امام رضا^(ع) در مناظره با مرد زندیق فرمودند:

إِنِّي لَمَّا نَظَرْتُ إِلَى جَسَدِي وَلَمْ يُكُنْ فِيهِ زِيَادَةٌ وَلَا تَقْصَانٌ فِي الْعَرْضِ وَالطَّوْلِ وَدَفْعِ الْمَكَارِهِ عَنْهُ وَجَرِّ الْمَنْفَعَةِ إِلَيْهِ عَلِمْتُ أَنَّ هَذَا الْبَشَرِ بَانِيًا فَأَقَرُّرْتُ بِهِ؛ من چون به جسم خود می‌نگرم که هیچ/مکان کم و زیادی در طول و عرض و دفع آفت‌ها و جلب منافع ندارم یقین می‌کنم که این ساختار را بنیانگذاری است و به وجود او اقرار می‌نمایم (طبرسی، ۱۳۸۶: ۱۷۲).

اینکه انسان قادر به ایجاد زیادت و نقصان در بدن خود نیست و نیز توانایی دفع زیان و جذب منفعت آن را ندارد، نشانه نظم بدن انسان است و مهم‌تر آنکه کسی جز انسان در اداره آن نقش‌آفرین است.

قیاس‌های به‌کار رفته از سوی امام^(ع) را می‌توان چنین بیان کرد:

قیاس اول:

۱. انسان بر زیادت و نقصان بدن خود راه ندارد (بدن انسان دارای نظم است).
۲. هر چیز که انسان بر زیادت و نقصان آن راه ندارد (دارای نظم است)، نیازمند بانی (ناظم) است.

نتیجه: بدن انسان نیازمند بانی (ناظم) است (قیاس اقترانی حملیه).

همچنین این جمله را می‌توان در بیان قیاس استثنایی چنین گفت: اگر نظم بدن انسان به خود انسان برگردد، انسان خود قادر به ایجاد زیادت و نقصان و دفع زیان و ضرر و جذب منفعت آن خواهد بود. اما انسان قادر به ایجاد زیادت و نقصان و دفع زیان و ضرر و جذب منفعت آن نیست. پس باید برای بدن انسان ناظمی دیگر باشد. امام^(ع) پس از بیان این خصایص بدن انسان، فرمودند: «دانستم که برای این بنیان، بنیانگذاری وجود دارد». ایشان با اطلاق کلمه «هذا» برای بدن انسان، آن را مجموعه‌ای منظم و واحد معرفی فرمودند که نیازمند علت است.

در ادامه نیز امام^(ع) از نظم موجود در عالم آفرینش سخن گفتند، حوادثی چون دوران فلک، تصریف ریاح، انشای سحاب و جریان خورشید و ماه و ستارگان را یادآور شدند و تمام این آیات را به خداوند منتسب کردند. امام^(ع) برای تبیین برهان نظم، این حوادث و سایر آیات عجیب عالم را صراحتاً متصف به صفت متقنات نمودند و این اتقان صُنْع را دلیل وجود مقدر و ناظم دانستند (طبرسی، ۱۳۸۶: ۱۷۲).

استعمال کلمه «هذا» در آخر این فرمایش‌ها نیز حاکی از آن است که امام^(ع) همه دوران فلک، انشای ابر، تصریف باد، حرکت خورشید و ماه و ستارگان و سایر نشانه‌های عجیب عالم را تحت یک مجموعه معرفی فرموده‌اند که دارای یکپارچگی و نظم بوده و به خداوند منتسب است. این، همان تبیین معروف برهان نظم است.

مَعَ مَا أَرَى مِنْ دَوْرَانِ الْفَلَكَ بُقْدَرَتِهِ وَإِنْشَاءِ السَّحَابِ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَتَجَرِّي
الْشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَالنُّجُومِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ الْعَجِيبَاتِ الْمُتَقَنَاتِ عَلِمْتُ أَنَّ هَذَا

مُقَدِّرًا وُ مُنْشِئًا؛ افزون بر آن، از آنچه از قدرت او نسبت به حرکت و سیر روز و شب و ایجاد ابرها و گردش بادهای و سیر خورشید و ماه و ستارگان و غیره از نشانه‌های عجیب و شگفت‌انگیز و ظرافت‌ها و دقت‌های حکیمانه می‌بینم، یقین می‌کنم که همه‌ی اینها مقدری و آفریدگاری دارد (طبرسی، ۱۳۸۶: ۱۷۲).

قیاس مورد استفاده امام^(ع) در این بیانات چنین است:

۱. دوران فلک، انشای ابر، تصریف باد، حرکت خورشید و ماه و ستارگان و سایر نشانه‌های عجیب عالم، مجموعه منظمی است.

۲. هر مجموعه منظمی به مقدر (ناظم) نیازمند است.

نتیجه: دوران فلک، انشای ابر، تصریف باد، حرکت خورشید و ماه و ستارگان و سایر نشانه‌های عجیب عالم به مقدر نیازمند است.

بیانات حضرت رضا^(ع) در این باب، ناظر به هر دو علت فاعلی و غایی موجودات است. این نتیجه‌گیری از اطلاق صفاتی چون مُقَدِّر (تقدیرکننده)، منشأ (انشاءکننده) و بانی (بنیان‌گذار) برای خداوند به دست می‌آید. در این سخنان از تقدیر، انشاء و بناء به عنوان افعال الهی نام برده شده است. علامه طباطبایی تقدیر را هم‌معنای خلقت دانسته و تمامیت تدبیر خداوند در تقدیر موجودات را قرار دادن مرگ و حشر در قیامت معرفی کرده است (رک: ۱۳۷۴، ج ۷: ۲۷).

صفت انشاء نیز به معنای ایجاد دفعی و بدون تدریج است (همان، ج ۲: ۳۹۹) و در خود، معنای خلقت را داراست. بنیان نهادن هم، همان بناء نمودن است (همان، ج ۱۳: ۳۶۷) که وقتی در مورد آسمان به کار می‌رود به معنای تفصیل در امر خلقت آسمان است (همان، ج ۲۰: ۳۰۷) و با توجه به ترادف معنای تقدیر و خلقت، در همه این صفات، تعیین غایت و هدفمندی، رکن تمامیت تدبیر الهی است. بنابراین مقدر، منشأ و بانی بودن خداوند، نشان آن است که او علت غایی موجودات بوده و این فرمایش امام^(ع)، برهان نظم براساس علت غایی است. به بیان فلسفی، هر فعل دارای غایتی مشخص بوده و فعل بدون غایت، ممتنع‌الوجود

است؛ زیرا اگر فعل بدون غایت ممکن باشد، رابطه‌ای میان غایت و فعل وجود ندارد. پس در هر فعل، غرض خاصی مدنظر بوده و فاعل، علت غایی فعل است (همان، ج ۱: ۱۵۲).
امام^(ع) در انتهای این مناظره فرمودند: «فَأَنَّكَ لَا تَعْدُمُ صُنْعَتَهُ حَيْثُمَا تَوَجَّهْتَ؛ به هر سمت که توجه کنی، صنعت او را از دست نمی‌دهی» (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۷۴).

اشاره به صُنْع بودن همه آفرینش خداوند و انتساب آن به خداوند، برهان نظم را خاطر نشان می‌سازد.

قیاس امام^(ع) چنین است:

۱. همه آفرینش صُنْع است.

۲. هر صُنْعی به صانع نیازمند است.

نتیجه: همه آفرینش به صانع نیازمندند.

صُنْع خداوند در مناظره با عمران صابی نیز مورد اشاره امام رضا^(ع) گرفته است. ایشان فرمودند: «لَيْسَ يُقَالُ لَهُ أَكْثَرُ مِنْ فِعْلٍ وَ عَمَلٍ وَصُنْعٍ؛ درباره خداوند نمی‌توان چیزی گفت مگر آنکه او کسی است که فعل انجام می‌دهد، عمل می‌کند و صُنْع می‌سازد» (صدوق، ۱۴۱۰ق: ۴۴۰-۴۳۰).

سپس امام^(ع) آفریدگان خداوند را به شش دسته تقسیم نمودند و حروف را مصنوعات دانستند که باعث ایجاد عبارت‌ها شده‌اند و ابداع را مصنوعی معرفی فرمودند که باعث خلق سایر مصنوعات شده‌اند. سلوک از صُنْع خداوندی به وجود خداوند، همان برهان نظم است و هر جا فعل خداوند نام صُنْع بگیرد و وجود خداوند به عنوان صانع اثبات شود، از برهان نظم استفاده شده است.

قیاس امام^(ع) چنین است:

۱. حروف، عبارت‌ها و ابداع مصنوعاتند.

۲. هر مصنوعی به صانع نیازمند است.

نتیجه: حروف، عبارت‌ها و ابداع به صانع نیازمندند.

امام^(ع) در جای دیگر، خداوند را نوری معرفی فرمودند که خلق خود از اهل آسمان و زمین را هدایت کننده است: «هُوَ نُورٌ بِمَعْنَى أَنَّهُ هَادٍ لِّخَلْقِهِ مِنْ أَهْلِ السَّمَاءِ وَ أَهْلِ الْأَرْضِ» (همان). همچنین امام^(ع) در معرفی خلق خداوند، از دخالت تدبیر و تقدیر خداوند سخن به میان آوردند. اشاره شد که تمامیت تدبیر خداوند در تقدیر موجودات، قرار دادن مرگ و حشر در قیامت یعنی غایت مند بودن فعل است. این حقایق یعنی غایت داشتن و هدایت فعل به سمت غایت از لوازم فعل منظم است.

قیاس امام^(ع) چنین است:

۱. خلق (شامل) اهل آسمان و زمین غایت مندند.
 ۲. هر چیز غایت مند به هدایت کننده (ناظم) نیازمند است.
- نتیجه: خلق (شامل) اهل آسمان و زمین به هدایت کننده (ناظم) نیازمندند.

برهان صدیقین

برهان صدیقین استوارترین برهان بر اثبات وجود خداوند است. در این برهان، وجود خداوند به عنوان واسطه بر وجوب خداوند استفاده می شود. تقریرهای مختلفی برای برهان صدیقین وجود دارد.

ملاصدرا با عنایت به اصالت وجود و تشکیک آن و عین الربط بودن ماسوی الله دارای این تقریر است: «وجود، یک حقیقت عینی، واحد و بسیط است. اختلاف مراتب وجود گاهی به شدت و ضعف است و گاهی به امور زائد بر وجود. غایت کمال هستی چیزی است که اتم از آن نباشد، به غیر وابسته نیست و هر وجودی وابسته به اوست» (شیرازی، ۱۴۰۴ق، ج ۶: ۱۵).

ملاهادی سبزواری نیز تقریری خلاصه از صدیقین ارائه نموده است: «هستی هر موجودی که در خارج است یا واجب یا مستلزم واجب است. (اگر آن موجود هستی محض و اعلی المراتب بود، واجب و اگر هستی محض نبود و ناقص بود، ذاتاً به هستی محض تکیه

می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۱۹۵ و ۱۹۹).

با توجه به این تقریرها، با نظر به فقر وجودی و عین ربط بودن موجودات به خالق یکتا برهان صدیقین شکل می‌گیرد.

در قرآن کریم اشاره‌های متعددی بر برهان صدیقین شده و واضح‌ترین آن آیه ۵۳ سوره فصلت است که می‌فرماید: «آیا کافی نیست که پروردگارت بر هر چیزی شاهد و گواه است؟». این آیه به معنای آن است که خداوند در ضمن و بلکه قبل از هر شیء، مشهود بوده و این یعنی آنچه باعث شهود اشیاء می‌شود، خداوند است. اما همه آیات ناظر بر برهان صدیقین، از چنین شفافیتی برخوردار نیستند؛ از این رو مفسران، بعضی از آیات قرآن را تقریر این برهان دانسته‌اند. ملاصدرا و علامه طباطبایی نور بودن خداوند را در آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ؛ خداوند نور آسمان‌ها و زمین است» (نور/۳۵) بیان برهان صدیقین دانسته‌اند. در این آیه که خداوند را نور آسمان‌ها و زمین معرفی می‌نماید، سرّی نهفته است و آن اینکه آنچه باعث ظهور وجود موجودات می‌شود، نور وجود خداوند است، هر شناختی از موجودات به واسطه نور خداوند شکل می‌گیرد و این ممکن نیست مگر آنکه قبل از رؤیت شیء، نور خداوندی آشکار باشد. پس خداوند برای هیچ چیز مجهول نیست و آنچه قبل از همه موجودات و بالذات ظاهر بوده، خداوند است (رک: شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴: ۳۶۱-۳۶۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵: ۱۲۲).

ائمه اطهار^(ع) در جای جای سخنان خود به این برهان اشاره دارند.

روشن‌ترین اشاره به برهان صدیقین، در مناظره حضرت رضا^(ع) با مرد زندیق دیده می‌شود. پس از اینکه خداوند را برای هر که خداوند را اراده کند، ظاهر دانستند که خود تقریری است از برهان صدیقین، فرمودند:

أَنَّهُ الظَّاهِرُ لِمَنْ أَرَادَهُ لَا يُخْفِي عَلَيْهِ لِمَكَانِ الدَّلِيلِ وَالْبَرْهَانَ عَلَيَّ وَجُودِهِ فِي كُلِّ مَا دَبَرَهُ وَصُنْعِهِ
مِمَّا يَرِي، فَأَيُّ ظَاهِرٍ أَظْهَرَ وَأَوْضَحَ أَمْرًا مِنَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَ إِنَّكَ لَا تَعْدُمُ صُنْعَهُ حَيْثُمَا
تَوَجَّهْتَ؛ که همانا او ظاهر است بر هر کسی که او را اراده کند و این به علت وجود دلیل

و برهان بر وجود او در کل صنع و مخلوقات قابل رؤیت اوست. پس کدام امر، ظاهرتر و واضح‌تر از خداوند تبارک و تعالی است. پس تو هر وقت توجه کنی، صنعتش را از دست نمی‌دهی (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۷۱).

این جمله همان تقریر علامه طباطبایی از برهان صدیقین در تفسیر آیه نور است که فرمود: خدا نوری است که به واسطه او، آسمان‌ها و زمین ظهور پیدا کرده است، بنابراین او برای هیچ چیزی مجهول نیست، چون ظهور هر چیزی برای خود یا غیر، از ظهوری است که به واسطه خدای متعالی برای او حاصل شده است، پس خداوند به ذات خود برای آن چیز قبل از آن ظاهر است.

قیاس مفصول مورد استفاده امام^(ع) چنین است:

۱. خداوند ظاهرترین موجود است.

۲. هر موجودی که ظاهرترین باشد، تام‌ترین و صرف‌ترین وجود است.

۳. هر چیز که صرف‌ترین باشد، وجودش واجب است.

امام^(ع) با اشاره بر اینکه هیچ موجودی ظاهرتر و واضح‌تر از حضرت حق تعالی نیست، بر حقیقت نورانی و ظهور تام خداوند در عالم که همان برهان صدیقین است، صحه گذاردند. در ادامه نیز توضیح دادند که در هر صُنعی که نظر کنی، وجود خداوند باعث ظهور آن شیء برای تو می‌شود. این، همان نظریه ملاصدرا و علامه طباطبایی است که در بالا اشاره شد.

امام^(ع) در مناظره با عمران صابی، خداوند را به صفت نور توصیف فرمودند؛ آن هم نوری که هدایت‌کننده همه آفریدگان خداوند در زمین و آسمان است. سأل عمران: «يَا سَيِّدِي فَأَيُّ شَيْءٍ هُوَ؟ قَالَ^(ع): «هُوَ نُورٌ بِمَعْنَى أَنَّهُ هَادٍ لِّخَلْقِهِ مِنْ أَهْلِ السَّمَاءِ وَأَهْلِ الْأَرْضِ؛ او نور است به معنی اینکه هدایت‌کننده خلقت اعم از اهل آسمان و زمین است» (صدوق، ۱۴۱۰ق: ۴۳۴-۴۳۳).

پیشتر اشاره شد که نور بودن خداوند نشان برهان صدیقین است که با نظاره هر

موجودی پیش از آن موجود، نور وجود خداوند مشهود است.

قیاس مفصول مورد استفاده امام^(ع) چنین است:

۱. خداوند، هدایت‌کننده همه موجودات است.

۲. هادی همه موجودات باید خود تام و کامل باشد.

۳. هر تام و کاملی واجب‌الوجود است.

نتیجه: خداوند، واجب‌الوجود است.

باز در مناظره با عمران صابی فرمودند: «وَاللّٰهُ يَهْدِي مَنْ يَّشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ؛ خداوند

هرکس را بخواهد به راه مستقیم هدایت می‌کند» (همان: ۴۳۹).

اینکه امام^(ع) نور الهی را نه نور ظاهری و حسی، بلکه نور به معنای هدایت‌کننده همه مخلوقات و تمام اهل آسمان‌ها و زمین معرفی می‌کند و نیز هدایت به صراط مستقیم را فعل مستقیم خداوند معرفی می‌نماید، نشان برهان صدیقین است.

علاوه بر این موارد که برهان صدیقین به وضوح از سوی امام^(ع) مطرح شده است، سایر موجوداتی که ایشان در مناظره‌ها به کار برده‌اند، از بدن انسان، موجودات، ابر، باد، آسمان و زمین، خورشید و ماه و ستارگان تا ابداع، مشیت، صفات و اسماء خدا و تغییر و حرکت، اگر از جنبه فقر وجودی‌شان مدنظر قرار گیرند، انسان را به موجود مستقلی راهنمایی می‌سازند که هیچ وابستگی ندارد و این همان برهان صدیقین است. پس کلیه برهان‌های حدوث، حرکت، امکان و وجوب و نظم که از سوی امام^(ع) ارائه شده‌اند، می‌توانند به اعتباری، ناظر بر برهان صدیقین نیز باشند.

همان‌طور که مشهود است، بسیاری از سخنان امام رضا^(ع) در این مناظره‌ها، می‌تواند بر چندین برهان اثبات وجود خداوند دلالت نماید. برای مثال ایشان در انتهای مناظره با مرد زندیق فرمودند: «وَفِيكَ مِنْ آثَارِهِ مَا يُغْنِيكَ؛ و از آثار او در تو وجود دارد که باعث غنای تو می‌شود». (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۷۱)، این جمله به اعتبارهای مختلف می‌تواند، نشان برهان حدوث آفاقی و نفسی، برهان امکان و وجوب یا صدیقین باشد. بدین معنا که «فِيكَ» می‌تواند اشاره به بدن انسان باشد، در این صورت با توجه به اینکه بدن انسان حادث است، عبارت مورد نظر می‌تواند برهان حدوث آفاقی اعتبار شود. اما اگر منظور، خصوصیات نفس انسان باشد، آنچه مدنظر قرار می‌گیرد، حدوث نفس انسان بوده و بدین ترتیب برهان مورد نظر،

۱. خداوند، غنی کننده انسان است.

۳. هر کس غنی بالذات باشد، صرف است.

۴. موجود صرف، واجب الوجود بالذات است.

در ابتدای مباحثه امام رضا^(ع) با مرد زندیق، آن مرد ادعا می‌کند:

در مناظره با عمران صابی نیز اشاره‌های متعددی بر عدم امکان درک خداوند با حواس

شده است (صدوق، ۱۴۱۰ق: ۴۴۰-۴۳۰).

این عقیده که هر شیء در صورتی واقعیت دارد که توسط یکی از حواس درک شود، اعتقاد به اصالت حس و تجربه است. کسانی که به شناخت عقلی اعتقاد دارند، چندین ایراد اساسی بر این نوع تفکر وارد می‌کنند، مانند اینکه در توضیح چگونگی درک کلیات عقلی که

دارای وضع و محاذات نیستند، با مشکل مواجه می‌شود. علامه طباطبایی درباره درک امور جزئی نیز تفکر اصالت حس و تجربه را ناکام می‌داند و معتقد است حواس، فقط تصور را به نفس اعطا می‌کند و جمع‌بندی، قضیه‌سازی و حکم کردن بین قضایا توسط عقل انجام می‌گیرد (رک: ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۴۸-۴۷).

بدین ترتیب نظریه اصالت حس و تجربه، نه تنها وجود خدا بلکه وجود کلیه مجردات را از آن حیث که به حس نمی‌آیند، زیر سؤال می‌برد.

اثبات نقض صحبت مرد زندیق از راه برهان‌های مختلف خداشناسی که در آنها ضرورت وجود موجودی غیرمادی اثبات می‌شود، مثل برهان حدوث، حرکت و امکان و وجوب میسر است. امام^(ع) نیز درک شدن موجود با حواس را نشان عدم شایستگی او برای ربوبیت می‌داند. جمله ایشان بر هر سه برهان حدوث، حرکت و امکان و وجوب ناظر است. اگر منظور امام^(ع) را از موجودی که با حواس درک نمی‌شود، موجودی قدیم اعتبار کنیم، برهان حدوث است، اگر موجودی ثابت در نظر بگیریم، برهان حرکت خواهد بود و اگر موجودی واجب در نظر بگیریم، برهان ارائه شده، برهان امکان و وجوب است.

نتیجه‌گیری

امام رضا^(ع) در مناظره‌هایشان در مرو از برهان‌های مختلف خداشناسی شامل برهان‌های نظم، حدوث، حرکت، امکان و وجوب و صدیقین استفاده کردند. تسلط امام^(ع) در بیان این برهان‌ها و استفاده از قیاس‌های منطقی محکم در اثبات خداوند، باعث شد مناظره‌کنندگان به سرعت دلایل ایشان را پذیرفته و به وحدانیت خداوند شهادت دهند. ایشان در بعضی مناظره‌ها از جمله‌هایی استفاده نموده‌اند که با مذاقه می‌توان آنها را ناظر بر انواع چندگانه‌ای از برهان‌ها تلقی کرد. از این رو مطالعه عمیق و کنکاش‌های علمی در این مناظره‌ها به همه پیروان راستین‌شان و به‌خصوص دانشجویان علوم اسلامی و طلاب توصیه می‌شود.

منابع و مآخذ

قرآن کریم.

اناجیل متی و مرقس.

- ابن سینا، ابوعلی حسین، (۱۳۸۳). *اشارات*. جلد سوم، قم: البلاغه.
- ارسطو، (۱۳۶۳). *طبیعیات*. تهران: امیرکبیر.
- افلاطون، (۱۳۸۰). *دوره آثار افلاطون*. کتاب تیما نورس. مترجم محمدحسن لطفی. چاپ سوم، جلد سوم و چهارم، خوارزمی.
- باربور، ایان، (۱۳۶۲). *علم و دین*. مترجم بهاءالدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جواد آملی، عبدالله، (۱۳۶۸). *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه*. تهران: الزهراء.
- جواد آملی، عبدالله، (۱۳۸۱). *تبیین براهین اثبات خدا*. قم: اسراء.
- جواد آملی، عبدالله، (۱۳۸۶). *رحیق مخنوم*. جلد اول، قم: اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۸). *جوهرالنضید*. تهران: حکمت.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۸۷). *مفردات الفاظ قرآن*. مترجم حسین خداپرست، قم: نوید اسلام.
- سبحانی، جعفر، (۱۳۷۷). *مدخل مسائل جدید در علم کلام*. چاپ اول، جلد اول، قم: موسسه امام صادق (ع).
- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۶۰). *شواهد الربوبیه*. تصحیح و تعلیق جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۶۶). *تفسیر قرآن کریم*. چاپ دوم، جلد چهارم، قم: بیدار.
- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۸۰). *ترجمه و شرح مبدا و معاد*. جلد اول، قم: اشراق.
- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۸۸). *ترجمه اسفار اربعه*. مترجم خواجوی، چاپ سوم، جلد اول، تهران: مولی.
- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۴۰۴). *اسفار اربعه*. جلد هشتم، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*. چاپ سوم، جلد ششم، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- صدوق، محمد بن علی، (۱۴۱۰ق). *التوحید*. محقق هاشم حسینی تهرانی، قم: جامعه مدرسین حوزه.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۷ق). *المیزان*. جلد اول و پانزدهم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۴). *ترجمه المیزان*. مترجم محمدباقر موسوی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۸). *ترجمه و شرح نهج الحکمه*. مترجم شیروانی، جلد سوم، قم: بوستان کتاب.



- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۸۹). *ترجمه و شرح نه‌ایه‌الحکمه*. مترجم شیروانی، جلد دوم، قم: بوستان کتاب.
- طبرسی، احمدبن علی، (۱۳۸۶ق). *الاحتجاج*. تعلیق خراسان، جلد دوم، قم: دارالنعمان.
- قاضی عبدالجبار، (۱۴۲۲ق). *شرح الاصول الخمسة*. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- کاپلستون، (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه*. مترجم سید جلال‌الدین، جلد اول، تهران: علم و فرهنگ و سروش.
- کاپلستون، (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه*. مترجم سید جلال‌الدین، جلد اول، تهران: علم و فرهنگ و سروش.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۸). *مجموعه آثار*. چاپ پنجم، جلد چهارم، تهران: صدرا.

ارتباطات انسانی در فرهنگ رضوی

سید امیر حسن علم‌الهدی^۱، علی شریفی^۲

چکیده

ارتباطات انسانی یکی از دانش‌های نوینی است که اهمیت آن به دلیل پیشرفت‌های علمی و تغییرهای رخ داده در سبک زندگی بشری، روز به روز بیشتر می‌شود. توجه به اصول و مبانی این دانش نوین برای بهبود زندگی اجتماعی انسان و داشتن ارتباط صحیح با دیگران ضروری است. هدف، پیگیری و پیوند دادن مبانی این دانش نوین با فرهنگ و سیره اخلاقی امام رضا^(ع) است تا بتوان به فهمی عمیق از سیره عملی ایشان در همه سطوح ارتباطات انسانی دست یافت. آنچه که از مجموع روایت‌های ائمه^(ع) و گزارش‌های تاریخی به دست می‌آید، ارتباطات گسترده و مؤثر امام رضا^(ع) با فرهنگ‌ها و طبقات مختلف اجتماع است.

در این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی تلاش می‌شود در مرحله اول، الگویی برای عمل مسلمانان به این آموزه‌های دینی ارائه داد و در مرحله بعد، سیاستگذاری‌های فرهنگی و ارتباطی را در جامعه اسلامی پایه‌ریزی کرد.

واژه‌های کلیدی

امام رضا^(ع)، ارتباطات انسانی، ارتباطات کلامی، ارتباطات غیرکلامی، فرهنگ

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۷/۱۵ تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۹/۰۶

saha1366@yahoo.com

dralisharifi15@gmail.com

۱. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبائی

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبائی

مقدمه

ارتباطات انسانی بخش عمده‌ای از زندگی هر فرد را تشکیل داده است و حیات اجتماعی انسان بدون توجه به این نوع از ارتباط امکان‌پذیر نیست. رانکین^۱ یکی از پژوهشگران پیشگام علم ارتباطات به این نتیجه رسیده که در حدود ۷۰ درصد از زمان بیداری افرادی که او درباره آنها مطالعه کرده است، در ارتباطات می‌گذرد (فرهنگی، ۱۳۷۳: ۵۳).

میل برقراری ارتباط با دیگر انسان‌ها به‌طور طبیعی در نهاد بشر قرار داده شده و انسان برای تداوم حیات اجتماعی خود نیازمند برقراری ارتباط با دیگران است. این امر فطری در مورد ائمه معصومین^(ع) به دلیل اینکه وظیفه خطیر هدایت الهی بعد از پیامبر^(ص) بر عهده آنها بوده، حساسیت بیشتری پیدا کرده است. مطالعه دقیق تاریخ زندگی ائمه^(ع) و روایت‌ها و آثار به‌جا مانده از آنها، به شناخت فرهنگ اسلامی و ارتباطات انسانی آنها منجر می‌شود. امام رضا^(ع) در مدت کوتاه سه سال ولایتعهدی، شبکه وسیع ارتباطی را براساس فرهنگ امامت و ولایت بنا نهادند. هجرت تاریخی ایشان از مدینه به مرو نقطه عطفی در آداب و رسوم و فرهنگ سرزمین ایران به حساب می‌آید. فرهنگ، دارای ابعاد وسیعی است؛ اما در این بررسی، براساس تعریف ادوارد تایلور، نگاه پژوهشگران به بُعد اجتماعی آن است و به ارتباطات امام رضا^(ع) با طبقات مختلف اجتماع می‌پردازند.

بررسی دقیق جنبه‌های مختلف ارتباطات انسانی در فرهنگ رضوی نیازمند پاسخ به مسائل این‌چنینی است: نوع نگاه به فرهنگ؟ چگونگی رابطه فرهنگ و ارتباطات؟ چگونگی تعامل امام رضا^(ع) با طبقات مختلف اجتماع؟ گستره ارتباطات امام^(ع)؟ ویژگی‌های نهفته در ارتباطات امام^(ع)؟ ریشه و مبنای قرآنی این ارتباطات؟ آیا سیره عملی امام^(ع) می‌تواند مؤیدی برای نظریه‌های غربی پیرامون ارتباطات باشد؟

فرضیه ما این است که امام رضا^(ع) به‌عنوان حجت خدا بر اهل زمین، از تمامی روش‌های مؤثر ارتباطی برای ابلاغ پیام الهی و هدایت بندگان بهره جسته‌اند.

نوآوری مقاله حاضر، بررسی ارتباطات انسانی در فرهنگ رضوی با توجه به ویژگی‌های سطوح ارتباطات انسانی در دو حوزه کلامی و غیرکلامی است.

در ادامه، ابتدا به مفهوم فرهنگ و مفاهیم مرتبط با آن در ارتباطات پرداخته، سپس انواع ارتباطات انسانی در حوزه برون‌فردی همچون ارتباط میان‌فردی، گروهی و جمعی تبیین و در نهایت ارتباطات کلامی و غیرکلامی امام رضا^(ع) بررسی خواهد شد.

درباره این موضوع تاکنون بررسی جامعی صورت نگرفته، هرچند به تازگی، مقاله‌ای در هشتمین شماره فصلنامه علمی-پژوهشی فرهنگ رضوی منتشر شده که براساس مدل ارتباطات انسانی برلو، سیره ارتباطی امام رضا^(ع) از مدینه تا مرو را تحلیل و بررسی کرده است.

مفهوم‌شناسی

۱. فرهنگ

واژه فرهنگ در فارسی واژه بسیار کهنی است که پیشینه آنرا از زبان پهلوی در دست داریم. این واژه از دو پاره تشکیل شده است، یکی پیشوند «فر» به معنای «پیشین» و بن‌واژه «هنگ» به معنای کشیدن، در نتیجه معنای ریشه‌ای واژه «فرهنگ»، پیش کشیدن یا فرا کشیدن است (آشوری، ۱۳۸۹: ۱۴).

برای اولین بار مردم‌شناس انگلیسی، ادوارد بانت تایلور^۱ در سال ۱۸۷۱ م. با انتشار کتاب فرهنگ / بتدایی^۲، واژه فرهنگ را از معنی کلاسیک آن خارج و مترادف با تمدن، این‌گونه تعریف کرده است: «همه آن دسته از عقاید و افکار (آن کلی پیچیده) که دربرگیرنده دانش، عقیده، هنر، اخلاق، قانون، عادات‌ها و هر قابلیت یا عادتی که بشر به‌عنوان عضوی از جامعه برای خود کسب کرده باشد، فرهنگ نام دارد» (جعفری، ۱۳۷۸: ۵۵).

به این معنا، انسان «بی‌فرهنگ» و جامعه «بی‌فرهنگ» در کار نیست؛ زیرا زندگی اجتماعی،

1. Edward Bunt Tylor
2. Primitive Culture

یعنی با هم زیستن و به معنای در فرهنگ زیستن است (آشوری، ۱۳۸۹: ۱۱۲). پس در نتیجه با تعاریف و کارکردهایی که از واژه فرهنگ ارائه شد، جستار حاضر به مقوله فرهنگ از دریچه اخلاق و ادب اجتماعی نگریسته است.

۲. ارتباطات

کلمه ارتباطات^۱، از لغت لاتین «Communicare» مشتق شده و از آن «انتقال مفاهیم»، «انتقال معانی»، «انتقال و تبادل پیام‌ها» بین عموم مردم برداشت می‌شود (فرهنگی، ۱۳۷۳: ۳). تعاریف اولیه ارتباط که در علم ارتباطات مورد بررسی قرار گرفته، به سه عنصر فرستنده، پیام و گیرنده تکیه داشت، اما با گذشت زمان و تفکر در پیچیدگی‌های مفهوم ارتباطات، عناصری همچون معنی، کانال پیام، وسیله انتقال پیام، پارازیت و ... مدنظر قرار گرفت که ارتباطات را به عنوان رشته‌ای علمی مطرح کرد (محسنیان‌راد، ۱۳۸۲: ۵۷-۴۲). دیدگاه‌های متفاوتی نسبت به ارتباطات وجود دارد که هر کدام نظریه‌های خاصی را به دنبال داشته است. کریگ با توجه به عدم انسجام نظریه‌های ارتباطات، آنها را به هفت روش تقسیم‌بندی می‌کند: معانی بیان، نشانه‌شناسی، پدیدارشناسی، سایبرنتیک، روان‌شناسی اجتماعی، فرهنگ‌شناسی اجتماعی و انتقادی (1999: 161-119).

محسنیان‌راد با بررسی چندین تعریف از اندیشمندان این حوزه در کتاب *ارتباط‌شناسی*، به تعریفی از ارتباط براساس معنا دست یافته است که به تجلی معنی در گیرنده پیام اشاره دارد. او می‌نویسد: «ارتباط عبارت است از فراگرد انتقال پیام از فرستنده به گیرنده، مشروط بر آنکه در گیرنده پیام، مشابهت معنی با معنی مورد نظر فرستنده پیام ایجاد شود» (۱۳۸۲: ۵۷).

انواع ارتباطات انسانی

ارتباطات انسانی در مرحله اول به چهار دسته اساسی تقسیم می‌شود:

1. Communication

۱. ارتباط درون فردی

این نوع از ارتباط، در حقیقت حرف زدن با خود است و هر یک از ما به نحوی با خود یک ارتباط درونی برقرار می‌کنیم (بلیک، ۱۳۷۸: ۳۹).

۲. ارتباط میان فردی

ارتباط میان فردی بر ارتباط رودرروی دو نفر دلالت دارد (گیل و ادمز، ۱۳۸۴: ۲۶).

۳. ارتباطات گروهی

ارتباط گروهی به ارتباط میان افراد یک گروه یا ارتباط میان گروه‌های مختلف اطلاق می‌شود (همان: ۴۰) مانند سخنرانی در مجالس عمومی یا جلسه‌های اداری.

۴. ارتباطات جمعی

ارتباط جمعی اساساً یک طرفه است و شیوه مؤثری برای دریافت بازخوردها وجود ندارد (همان: ۲۸).

سطوح ارتباطات انسانی

ارتباطات انسانی در مرحله بعد برای ارتباطات برون فردی که شامل سه دسته آخر می‌شود، به دو دسته ذیل قابل تقسیم است:

۱. ارتباطات کلامی

ارتباطات کلامی روابطی است که میان انسان‌ها براساس گفتار و کلام شکل می‌گیرد. بنابراین مهارت‌های چهارگانه گفتن، شنیدن، خواندن و نوشتن برآمده از ارتباطات کلامی است. در این نوع ارتباط، خود کلام مورد توجه است و لحن کلام، تندی و نازکی صدا در ارتباطات غیرکلامی مورد توجه قرار می‌گیرد. سخن و کلام برای فرستنده پیام در گفتار و نوشتار و برای گیرنده پیام در شنیدن و خواندن منعکس می‌شود. محققان، عموماً معتقدند که انسان‌ها در ابتدا برای برقراری ارتباط به طرز حرکت اندام بدن اتکا می‌کردند و بعد رمزی را قرارداد کردند که به وسیله آن می‌توانستند ارتباط گفتاری نیز برقرار کنند (برکو و همکاران، ۱۳۸۶: ۱۰۱).

۲. ارتباطات غیرکلامی

از آنجایی که ارتباطات انسانی فراتر از کلام است، بسیاری از اندیشه‌ها و احساس‌های بشری از طریق ارتباطات غیرکلامی منتقل می‌شود. ارتباط غیرکلامی، ارتباط از طریق کلیه محرک‌های بیرونی غیر از کلمه‌های نوشتاری و گفتاری است.

انسان‌شناس آمریکایی، بیردویسل،^۱ برآورد کرده است که تنها ۳۵ درصد از معنی در یک وضعیت خاص با کلام، به دیگری منتقل می‌شود و ۶۵ درصد باقی‌مانده آن در زمره غیرکلامی است (فرهنگی، ۱۳۷۳: ۷۲).

هر فرهنگی، زبان بدنی^۲ خاص خود را دارد. کانال‌های ارتباط غیرکلامی عبارت‌اند از: زبان بدن (حرکت گفتاری)، صداها و آوایی (شبه‌اصوات)، فضا (مجاورت)، زمان، شامه، زیبایی‌شناسی، مشخصات فیزیکی و مصنوعات (برکو و همکاران، ۱۳۸۶: ۱۵۲).

به همین دلیل، وقتی ارتباط غیرکلامی را در فرهنگ رضوی در نظر بگیریم با موضوع‌ها و مسائل متعددی روبرو می‌شویم که نشان‌دهنده پیچیدگی و گستردگی این نوع از ارتباط است.

رابطه فرهنگ و ارتباط

اگر می‌خواهیم با دیگران ارتباط مؤثر برقرار کنیم، باید به رابطه بین فرهنگ و ارتباط توجه کافی داشته باشیم. فرهنگ، پدیده‌ای ارتباطی است، زیرا فرهنگ از طریق فرایند ارتباط، به صورت کتبی یا شفاهی یا کلامی و غیرکلامی مبادله می‌شود (فرهنگی، ۱۳۷۳: ۴).

ارتباطات درون‌فرهنگی و میان‌فرهنگی

وقتی با فردی که علقه فرهنگی داریم مراوده می‌کنیم، در حقیقت در حال برقراری «ارتباط درون‌فرهنگی» هستیم. اما وقتی با فردی که هیچ علقه فرهنگی نداریم (یا دارای

1. Ray L. Birdwhistell

2. Body Language

پیوندهای ضعیف فرهنگی هستیم) ارتباط برقرار می‌کنیم، این ارتباط «ارتباط میان فرهنگی» نامیده می‌شود. وقتی افراد با فرهنگ‌های مختلف در یک مکان زندگی می‌کنند، مشکلات خاص چندفرهنگی میان آنها بروز می‌کند (همان: ۴).

موقعیت فرهنگی امام^ع و مخاطبان

به‌خاطر جغرافیای سیاسی^۱ خراسان در عهد ولایتعهدی امام رضا^ع، فرهنگ‌های گوناگونی در منطقه مرو حاکم بوده است. امام رضا^ع با اخلاق اسلامی خود مرزهای فرهنگی را درنوردیدند. از این رو مشاهده می‌کنیم، به‌خاطر تعامل سازنده امام^ع با فرهنگ‌های مختلف و بعضاً مغایر با فرهنگ رضوی مشکلات خاص چندفرهنگی میان آنها بروز نکرده است.

مهارت‌های ارتباطی امام رضا^ع

شرط اساسی داشتن یک ارتباط برون‌فردی مؤثر، برخورداری و بهره‌برداری از مهارت‌های گوناگون ارتباطی است. در ادامه، انواع مهارت‌های ارتباطی امام رضا^ع در سطوح کلامی و غیرکلامی با اқشار و طبقات مختلف اجتماع بیان خواهد شد.

۱. هم‌زبانی با مردم

اولین مهارت برای برقراری ارتباط مؤثر با مردم، دانستن زبان آنهاست. امام رضا^ع تأکید زیادی بر این مطلب داشتند و حتی در توصیه‌ای غیرمستقیم به مأمون عباسی می‌فرمایند: «كَلِّمِ النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ» (حرعاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۱: ۸۳). یعنی به‌وسیله آنچه مردم می‌شناسند، با آنها سخن بگو. به فرموده امام رضا^ع از ویژگی‌های ضروری حجت خدا روی زمین اعم از انبیا و اوصیا، دانستن زبان عموم مردم است (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۲۲۸).

امام رضا^(ع) با مردم، به زبان آنها سخن می‌گفتند و فصیح‌ترین و داناترین فرد به هر زبان و لغتی بودند (مرعشی تستری، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸: ۵۹۰).

دانستن زبان مخاطب برای امام رضا^(ع)، نسبت به دیگر ائمه معصومین^(ع) از اهمیت بیشتری برخوردار است، زیرا گستره ارتباطی ایشان بسیار وسیع‌تر از دیگر ائمه^(ع) بوده است. امام^(ع) در زمان ولایتعهدی، با فرهنگ‌ها و لهجه‌های مختلفی روبرو بودند و به‌جای استفاده از مترجم، خود با زبان مخاطبان تکلم می‌کردند، این ارتباط مستقیم، از مهارت‌های مؤثر ارتباط میان‌فردی است.

حتی حجت خدا، در خارج از حیطه ارتباطات انسانی، با موجودات دیگر نیز ارتباط برقرار می‌کند؛ خداوند متعال در قرآن از قول حضرت سلیمان^(ع) می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ؛ ای مردم! زبان پرندگان به ما تعلیم داده شده است» (نمل/۱۶). داستان ارتباط برقرار کردن و تکلم امام رضا^(ع) با شیر (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۹۶)، آهو (همان، ج ۲: ۲۸۵) و گنجشک (صفار، ۱۴۰۴ق: ۳۴۵) هم مؤیدی بر همین مطلب است. دانستن زبان مردم، شرط اساسی همدلی با آنهاست.

۲. همدلی با مردم

همدلی، دومین مهارتی است که از طریق آن می‌توان به شناخت بیشتری از دیگری دست یافت و از این طریق به تفاهم بیشتری با دیگری رسید (فرهنگی، ۱۳۷۳: ۵۴).

در سیره اخلاقی امام رضا^(ع) نمونه‌های فراوانی از همدلی^۱ و همدردی^۲ با مردم سراغ داریم. طبرسی، از محمدبن ابوعباد نقل کرده است: «امام رضا^(ع) در تابستان بر حصیر و در زمستان بر پلاس بودند. جامه خشن می‌پوشیدند و چون در میان مردم می‌آمدند آن‌را زینت می‌دادند» (امین‌عاملی، ۱۳۷۶، ج ۵: ۱۴۵).

1. Empathy

2. Symphyaty

در توضیح مطلب فوق می‌توان گفت: تلاش امام رضا^(ع) همراهی با مشکلات مردم و همگامی با آداب اجتماع بوده و در ضمن مبارزه با نفس، توجه کافی به شرایط اجتماعی داشته‌اند. با دقت در این گزارش تاریخی، مشخص می‌شود که امام^(ع) برای همدلی با عامه مردم که فقیر بودند، خود را به شرایط سخت عادت می‌دادند، از طرفی به‌خاطر موقعیت حساسشان در جامعه اسلامی، به آراستگی ظاهر خود نیز توجه کافی داشته‌اند. نمونه‌ای دیگر از همدلی ایشان با مردم، شرکت در غم و شادی آنهاست.

موسی بن سیار می‌گوید:

همراه امام رضا^(ع) در یکی از کوچه‌های طوس می‌رفتیم که صدای گریه و زاری شنیدم. پس به دنبال صدا رفتم و متوجه جنازه‌ای شدم. در این هنگام، مولایم امام رضا^(ع) را دیدم که از اسب پیاده شدند، به‌سوی جنازه رفتند و با حالتی سرشار از مهربانی و عطوفت، با آن انس گرفتند. سپس رو به من کرده و فرمودند: ای موسی بن سیار، هر کس جنازه یکی از دوستان ما را تشییع کند، از گناهان خود بیرون می‌رود همانند روزی که از مادر به دنیا آمده است. بعد از آنکه جنازه آن مرد را بر کناره قبر گذاشتند، مولایم به کنار قبر رفتند، دست مبارک را بر سینه آن مرد نهاده و فرمودند: ای فلانی، مژده باد بر تو بهشت، بعد از این بر تو باکی نیست. از حضرت پرسیدم: فدایت شوم، آیا این مرد را می‌شناسید؟ شما که هیچ‌گاه به این محل نیامده‌اید؟ امام^(ع) فرمودند: ای موسی بن سیار، مگر نمی‌دانی که هر صبح و شام کارهای شیعیان ما بر ما عرضه می‌شود، هر کوتاهی که در اعمالشان باشد، از خداوند برای صاحبش طلب گذشت می‌کنیم و آنچه که از اعمال نیکو و بلندمرتبه باشد، از خداوند برای صاحبش طلب شکر^۱ می‌نماییم (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹ق، ج ۴: ۳۴۱؛ رک: مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۴۹: ۹۹-۹۸).

عیادت از مریضان و دلداری دادن به آنها از ویژگی‌های اخلاقی امام رضا^(ع) است (مجلسی، ۱۳۸۰: ۶۳؛ رک: قمی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۱۶۳۶).

ایشان با این شیوه، اهمیت خود را نسبت به آنها نشان داده و ارتباط میان‌فردی مؤثری

۱. ظاهراً منظور حضرت این است که از خداوند می‌خواهیم با پاداش نیکو از او تقدیر کند.

را برقرار کرده‌اند. روش برخورد امام^(ع) با مردم و مأمون با مردم، این نکته را به خوبی نشان می‌دهد که فرهنگ رضوی برخلاف فرهنگ عباسی، فرهنگ همدلی و هم‌زبانی است.

معروف کرخی که از غلامان امام^(ع) بود، روحیه همدلی ایشان را چنین شرح می‌دهد:

امام رضا^(ع) وارد حمام شدند، مردی که حضرت را نمی‌شناخت، به ایشان گفت بدن مرا مالش ده، امام^(ع) شروع به مالش بدن او نمودند. هنگامی که مردم آن مرد را متوجه خطایش کرده و حضرت را به او معرفی کردند، با پریشانی شروع به عذرخواهی کرد، اما امام^(ع) همچنان به مالش بدن او ادامه داد و او را دلداري می‌دادند (ابن شهر آشوب مازندران، ۱۳۷۹ق، ج ۴: ۳۶۲).

نکته برجسته این گزارش تاریخی، دلداری دادن امام^(ع) به آن شخص است. درک و پذیرش خطای اشخاص، نشانه همدلی و حساسیت و بی‌تفاوت نبودن نسبت به آنهاست. «همدلی محتاج حساسیت^۱ نسبت به دیگران و توانایی ارائه این حساسیت و نشان دادن آن به دیگران است» (فرهنگی، ۱۳۷۳: ۵۶).

نه تنها شرکت در غم و اندوه دیگران، بلکه شرکت در شادی آنها هم از نشانه‌های همدلی امام^(ع) با مردم شمرده می‌شود. توجه و اهتمام ایشان به شاد کردن شیعیان به قدری است که به حسن بن علی و شا از شاگردان خود فرمودند: «مَنْ فَرَّجَ عَنْ مُؤْمِنٍ فَرَجَ اللَّهُ عَنْ قَلْبِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛ هر کس اندوه مومنی را بزدايد، خداوند در روز قیامت، غم را از دلش می‌زداید» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۲۰۰). تبسم کردن به شیعیان و صله دادن به شاعران، از روش‌های همدلی امام^(ع) با مردم به حساب می‌آیند (طوسی، ۱۴۱۹ق: ۲۰۰؛ اربلی، ۱۴۲۱ق، ج ۲: ۷۸۸؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۱۴۲).

۳. توجه به حق و حقوق مردم

مشکل اساسی برخی از جوامع انسانی، نادیده گرفتن حق و حقوق مردم است که منجر به قطع ارتباط مسئولان با مردم می‌شود. جهان غرب که امروز مدعی حقوق بشر^۲ است، در

1. Sensitivity
2. Human rights

سال‌های دور (قرون وسطی) مهد تبعیض میان افراد بشر بوده است؛ در حالی که در همان زمان، آیات قرآن و سیره عملی ائمه^(ع)، بر حفظ کرامت و جایگاه انسانی، به دور از هرگونه تبعیض تأکید می‌کرد؛ چنانچه در قرآن آمده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ؛ ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید؛ گرامی‌ترین شما نزد خداوند باتقواترین شماست» (حجرات/۱۳).

نمونه‌های متعددی از برخورد کریمانه امام رضا^(ع) با مردم سراغ داریم که حضرت براساس همین آیه از قرآن بسیاری از تبعیض‌های اجتماعی را از میان برداشته‌اند. از این رو در سیره عملی امام^(ع) مشاهده می‌کنیم که هیچ‌گاه به غلامان و بردگان خود دشنام ندادند، بلکه هنگامی که سفره طعام انداخته می‌شد، همه غلامان و خادمان، حتی دربان و میرآخور را به سفره غذا می‌نشانند (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۱۸۴).
به عقیده امام رضا^(ع) بدترین مردم کسی است که غلامش را شلاق بزند (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۴۴۸).

در اصول کافی، از عبدالله بن صلت از مردی بلخی چنین نقل شده است:

من در سفر امام رضا^(ع) به خراسان، در خدمت ایشان بودم. حضرت دستور فرمودند سفره غذا را پهن کنند. در این هنگام تمام غلامان آن حضرت از سیاهان و غیر آنها کنار سفره ایشان گرد آمدند. من به امام^(ع) عرض کردم: فدایت شوم. کاش برای اینها سفره جداگانه‌ای انداخته می‌شد. امام^(ع) فرمودند: پروردگار ما، یکی است و پدر و مادر ما هم یکی و پاداش همه براساس کردار است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ۲۳۰).

امام رضا^(ع)، برخلاف مأمون که حق و حقوق مردم را پایمال می‌کرد، به حقوق آنها احترام می‌گذاشتند و از این طریق ارتباط قلبی و عاطفی با آنها برقرار می‌کردند. در مجلسی که مأمون برای بیعت گرفتن از مردم برای ولایتعهدی آن حضرت تشکیل داده بود، طبقات مختلف مردم حضور داشتند. امام^(ع) از این فرصت برای یادآوری حقوق متقابل مردم و

ائمه^(ع) استفاده کرده و بعد از حمد و ثنای الهی فرمودند: «همانا از برای ما بر شما به واسطه رسول خدا^(ص) حقی است و از شما نیز به واسطه آن حضرت بر ما حقی است. چنانچه شما حق ما را دادید، مراعات حق شما نیز بر ما واجب است» (امین عاملي، ۱۳۷۶، ج ۵: ۱۶۴).

اهمیت این سخن امام^(ع) هنگامی مشخص می شود که بدانیم در آن مجلس از آن حضرت به جز این سخن، سخن دیگری نقل نشده است. امام^(ع) از طرفی حقوق از دست رفته ائمه^(ع) را به مأمون و مردم گوشزد کرده و از طرفی برای حق و حقوق مخاطبان خود ارزش قائل می شوند. بدین وسیله، امام^(ع) ارتباط مؤثر کلامی و گروهی با اقشار مختلف مردم برقرار کرده اند.

۴. نفوذ بر مخاطب به وسیله علم و دانش

یکی از مهم ترین وظایف ارتباطات انسانی، تأثیرگذاری است. به کمک ارتباط می خواهیم نگرش ها، باورها، ارزش ها یا رفتار دیگران را تغییر دهیم. در بسیاری از وضعیت های ارتباطی، آنچه برای ما بسیار اهمیت دارد، اثرگذاری بر مخاطب و نفوذ در نگرش های اوست (فرهنگی، ۱۳۷۳: ۱۱-۱۰).

با مطالعه دقیق تاریخ زندگی امام رضا^(ع) به خوبی مشخص می شود که امام^(ع) نقش تأثیرگذاری بر فرهنگ و آداب و رسوم ایرانیان داشته اند. امام^(ع) با علم و دانش خود، فرهنگ رضوی را گسترش داده و ارتباطات مؤثری با دیگران برقرار ساخته اند. امام صادق^(ع) به فضل بن عمر از شاگردان خود فرمودند: «الْعَالَمُ بِزَمَانِهِ لَا تَهْجُمُ عَلَيْهِ اللَّوَابِسُ؛ کسی که به زمان خود آگاهی و بصرت دارد؛ هیچ گاه شبهات بر او هجوم نمی آورند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۷).

امام صادق^(ع) در حدیث دیگری، لقب عالم آل محمد^(ص) را به امام رضا^(ع) می دهند (طبرسی، ۱۳۹۰ق: ۳۲۸).

وقتی این دوروایت را کنار هم قرار دهیم، ژرفای علم و آگاهی امام رضا^(ع) بر ما مشخص می شود. شهید مرتضی مطهری می گوید:

در میان ائمه^(ع)، به اندازه ای که شخصیت علمی حضرت رضا و حضرت امیر^(ع) ثابت

شده- و حضرت صادق^(ع) هم در یک جهت دیگری- شخصیت علمی هیچ امام دیگری ثابت نشده است. حضرت در پست ولایتعهدی به طور غیررسمی شخصیت علمی خود را ثابت کردند. هوشیاری امام^(ع) سبب شد کاری به نفع آنها صورت نگیرد، بلکه به نفع خود حضرت صورت گرفت (۱۳۸۷، ج ۱۸: ۱۴۲).

امام رضا^(ع) با علم و دانش گسترده خود، بر بسیاری از مردم حتی مخالفان خویش تأثیر داشته‌اند. مأمون از همین نفوذ امام^(ع) بر مردم بیم داشت و تمام تلاش خود را برای محدود کردن ارتباط ایشان با مردم و نظارت بر کارهایشان انجام داد (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۱۵۳). ارتباط امام^(ع) با عالم غیب از طرفی، سبب پیشگیری از توطئه‌ها و از طرفی موجب جلب اطمینان مردم به آن حضرت شده است. البته این علم غیب برای امام^(ع) ذاتی و بالاستقلال نیست، بلکه همانطور که امام رضا^(ع) با استدلال به قرآن فرمودند: «عَالَمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهَرُ عَلَيَّ غَيْبُهُ أَحَدًا إِلَّا مَنْ أَرْتَضِي مِنْ رَسُولٍ؛ پس رسول خدا^(ص) از کسانی است که علم غیب را می‌داند و ما هم ورثه آن رسول^(ص) هستیم و اخبار آینده را تا روز قیامت می‌دانیم» (عطار دی، ۱۴۰۶ق، ج ۲: ۹۷). این علم، لطف الهی به بندگان خاص خود است. روایت‌های فراوانی به ارتباط امام هشتم^(ع) با عالم غیب اشاره دارد. در اینجا به ذکر دو نمونه اکتفا می‌کنیم:

مرحوم کلینی در اصول کافی از یاسر، خادم امام رضا^(ع) این گونه نقل می‌کند:

هنگامی که مأمون از خراسان به قصد بغداد خارج شد و فضل ذوالریاستین و ما، همراه امام رضا^(ع) خارج شدیم؛ نامه‌ای به فضل بن سهل ذوالریاستین از برادرش حسن بن سهل رسید در حالی که ما در یکی از منزل‌های میان راه بودیم، حسن به برادر خود نوشته بود: من در تحویل سال از نظر حساب نجومی نگاه کردم و از آنجا دریافتم که تو در فلان ماه روز چهارشنبه گرمی آهن و آتش را خواهی چشید و نظر من این است که در آن روز به همراه مأمون و امام^(ع) به حمام بروی، حجامت کنی و خون آن را به دست خود بریزی تا نحوست آن از تو برود. ذوالریاستین آن را به مأمون نوشت و از او خواست که از امام^(ع) این را درخواست کند؛ پس مأمون به امام^(ع) نوشت و از حضرت این درخواست را کرد. امام^(ع) در پاسخ نوشتند من فردا به حمام نمی‌روم و برای تو و فضل هم صلاح نمی‌دانم که فردا به حمام روید. مأمون دوباره به امام^(ع) نامه نوشت و ایشان دوباره در جواب نوشتند: من فردا

به حمام نمی روم زیرا رسول خدا^(ص) را امشب در خواب دیدم که به من فرمودند: ای علی، فردا به حمام مرو، من برای تو و سهل هم صلاح نمی دانم که فردا به حمام بروید، مأمون در پاسخ حضرت نوشت: ای آقای من، راست فرمودی و رسول خدا^(ص) هم راست گفته است، من فردا به حمام نمی روم و فضل به حال خود داناتر است (۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۹۰).

نکته حائز اهمیت در این روایت، نفوذ و تأثیر امام^(ع) بر مأمون و فضل بن سهل است. با اینکه شواهد تاریخی زیادی مبنی بر خصومت این دو با امام^(ع) وجود دارد، ولی وسعت علم و آگاهی امام^(ع) سبب شده که آنها هم در کارهای دشوار خود با حضرت مشورت کنند. بعد از شهادت امام کاظم^(ع)، مجلسی در بصره توسط امام رضا^(ع) برای اقامه براهین امامت تشکیل شد. امام^(ع) در جواب عمرو بن هذاب ناصبی که سعی در تخریب وجهه علمی امام^(ع) داشته فرمودند:

ای پسر هذاب، اگر به تو خبر بدهم در چند روز آینده مرتکب قتل یکی از خویشانت می شوی، حرفم را تأیید می کنی؟ ابن هذاب گفت: خیر، زیرا به جز خداوند کسی علم غیب ندارد. امام^(ع) فرمودند: مگر خداوند نفرموده است: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَيَّ غَيْبِ أَحَدًا» إِلَّا مَنْ أَرْتَضِي مِنْ رَسُولٍ (جن/۲۷-۲۶). پس بدان که پیامبر اکرم^(ص) مورد رضای خداست و علم غیب را می داند، ما هم ورثه آن رسول^(ص) هستیم و اخبار آینده را تا روز قیامت می دانیم. آنچه به تو خبر دادم تا پنج روز دیگر واقع می شود. اگر آنچه گفتیم راست نبود پس همانا من دروغ گو هستم، ولی اگر راست بود تو بر خدا و پیامبرش نسبت دروغ داده ای. علامت دیگر آنکه به زودی به کوری مبتلا می شوی و هیچ چیز نمی بینی، نه کوهی، نه دشتی و این خبر تا چند روز دیگر محقق می شود. همچنین قسم دروغی خواهی خورد و به مرض برص مبتلا می شوی. محمد بن فضل و عده ای دیگر گفتند: به خدا قسم هر چه حضرت رضا^(ع) فرموده بود به او رسید و مبتلا به قتل، کوری و برص شد. به او گفتند: حضرت رضا^(ع) راست گفتند یا دروغ؟ پاسخ داد: به خدا سوگند همان وقت که حضرت خبر دادند، می دانستم که واقعیت خواهد داشت ولی من با حضرت مقاومت و لجبازی می کردم (جزایری، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۳۴۸).

از این روایت برداشت می شود که حتی دشمنان امام^(ع)، به وسعت علم و دانش ایشان

واقف بوده و در اعماق قلب خود برای حضرت ارزش قائل بودند. امام^(ع) نهایت استفاده را از علم و دانش خود برای جذب قلوب مردم و برقراری ارتباط سازنده با آنها کرده است.

۵. توجه به نقش بازخورد در نفوذ بر دیگران

در روابط میان فردی، بازخورد می‌تواند به صورتی ظریف بر نتایج رابطه بین دو طرف ارتباط تأثیر گذارد. مثلاً بی‌توجهی مخاطب به گفته‌های فرستنده پیام پس از مدت کوتاهی او را به سمت خاموشی سوق می‌دهد (فرهنگی، ۱۳۷۳: ۱۷). تأیید کردن و تأیید گرفتن، تأثیر بسزایی در پویایی ارتباطات انسانی امام رضا^(ع) داشته است. امام^(ع) در مناظره با پیروان ادیان و مذاهب مختلف، نهایت استفاده را از مبانی کلامی و اعتقادی آنها کرده است. امام^(ع) به وسیله سؤال از مخاطب خود و اقرار گرفتن از او، حداکثر استفاده را از این مهارت ارتباطی برده‌اند. در مناظره امام^(ع) با جاثلیق انصاری، هفت پرسش اساسی مطرح شد و در نهایت به وسیله تورات و انجیل از او اقرار گرفتند (راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۳۴۶-۳۴۴).

البته ذکر این نکته ضروری است که بر مبنای آموزه‌های غربی در ابعاد گوناگون ارتباطات انسانی، تأیید گرفتن از مخاطب صرفاً جهت ارضای نیازهای درونی و اجتماعی ارتباط‌گر است (فرهنگی، ۱۳۷۳: ۴۳-۴۰)؛ در حالی که در سیره ارتباطی امام^(ع)، تأیید گرفتن از مخاطب، بیشتر برای اقناع کردن او و اتمام حجت با دیگران به منظور هدایت مردم انجام گرفته است.

۶. توجه به نقش بافت و زمینه در برقراری ارتباط

توجه به دو عنصر زمان و مکان برای برقراری ارتباط مؤثر، از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ به دلیل اینکه جوامع انسانی، شرایط اجتماعی و جغرافیای فرهنگی ویژه‌ای دارند و هیچ ارتباط‌گری بدون توجه به این شرایط، نمی‌تواند ارتباط صحیح با افراد آن جامعه برقرار کند، امام رضا^(ع) با آگاهی از شرایط اجتماعی مردم در عهد عباسیان، ارتباط نزدیکی با آنها

برقرار ساختند. در دوران حکومت عباسی، مردم و به خصوص شیعیان، دچار فقر شدید اقتصادی و اعتقادی بودند. تلاش امام^(ع) برطرف کردن فقر اقتصادی، به وسیله برکت دادن به کشاورزی و برطرف ساختن فقر اعتقادی، به وسیله شرکت در مناظره با منحرفان و تربیت شاگردان برجسته بود (عرفان منش، ۱۳۷۶: ۱۴۰-۱۳۹).

در زمان هجرت تاریخی امام^(ع) از مدینه به مرو، حکومت عباسیان قلمروی وسیعی از خاورمیانه را دربرگرفته است. گوستاو لوبون فرانسوی در این باره می نویسد:

حقیقت این است که سلطنت سیاسی اعراب در زمان هارون و پسرش مأمون به اوج قدرت رسید، زیرا حد شرقی سلطنت آنها در آسیا، مرز چین بود و در آفریقا، اعراب، قبایل وحشی را تا مرزهای حبشه و رومیان را تا تنگه بسفور به عقب راندند و همچنان تا کرانه های اقیانوس اطلس پیش رفتند (۱۳۵۸: ۲۱۱).

امام^(ع) در مدت کوتاه ولایتعهدی، حداکثر استفاده را از این موقعیت جغرافیایی با سفرهای متعدد به شهرهای مختلف کرده اند. حتی امام^(ع)، پیش از سفر، کسانی را به مقصد می فرستادند تا مردم را آگاه کنند و مقدمات سفر را آماده سازند (حکیم، ۱۳۸۴، ج ۱۰: ۲۲۸). این تدبیر موجب می شد که افراد بیشتری از وجود ذی جود امام^(ع) بهره مند شده و ارتباطات گسترده تری شکل بگیرد.

۷. مبارزه با شرک، انحراف و خرافه

آگاهی از شرایط زمانه برای برقراری ارتباط مؤثر ضروری است. دوران ولایتعهدی امام رضا^(ع)، مصادف با هجوم فرهنگ های بیگانه به جامعه اسلامی بوده است. در پایان قرن دوم و اوایل قرن سوم ه. از یک سو نهضت ترجمه آثار بیگانگان و از سوی دیگر گسترش جریان های انحرافی مانند واقفیه، معتزله و مرجئه باعث ناهموار شدن مسیر ارتباطی میان امام^(ع) و مردم شد.

به خاطر وجود ملحدان و منحرفان در آن زمان، بحث های کلامی بسیار وسیعی درباره

مسائلی چون توحید و امامت، به شدت مطرح شد. در این شرایط، دغدغه اساسی امام^(ع)، توحیدی کردن جامعه زمان خود و برداشتن اختلاف‌های مذهبی بود. امام هشتم^(ع) وحدت کلمه را در بین اقشار مختلف مردم و مذاهب اسلامی به وجود آورده و راه ارتباط مردم را هموار کردند. حدیث سلسله‌الذهب که ناظر به اساسی‌ترین شعار توحیدی مسلمانان (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) است، موید همین معناست. امام رضا^(ع) هنگام ورود به نیشابور در جمع زیادی از مردم، این حدیث قدسی را فرمودند: «كَلِمَةُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي فَمَنْ قَالَهَا دَخَلَ حِصْنِي وَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي: کلمه توحیدی «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» دژ و حصار محکم من است. هر کس آن را بگوید، داخل حصار من شده و هر کس داخل قلعه و حصار من شود، از عذاب من در امان است» (صدوق، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۳۴).

از آنجا که شهر نیشابور شاهراه ارتباطی ایران و کشورهای شرق آسیا به حساب می‌آمد؛ امام^(ع) با هوشیاری، ارتباط توحیدی دقیق بین مذاهب و مکاتب گوناگون برقرار کردند. از طرفی، هنگامی که کجاوه ایشان به راه افتاد، اشاره کردند که کجاوه را نگه دارند و فرمودند: «بِشَرِطِهَا وَ أَنَا مِنْ شُرُوطِهَا» (همان، ج ۲: ۱۳۴). حضرت با این فرمایش در جمع مردم نیشابور که اکثراً سنی‌مذهب بودند، با منطقی استوار، بین توحید و ولایت ارتباط برقرار کردند. یکی دیگر از مشکلات جامعه اسلامی در آن زمان، شیوع خرافه و بدعت‌ها بود. برخی، از احساس‌ها و عواطف مردم نسبت به خاندان رسالت و امامت سوءاستفاده کرده و به بهانه‌های مختلف سعی در فریب مردم داشتند. امام^(ع) با علم و آگاهی خود، به محض مشاهده خرافه با آنها مبارزه کردند. در ادامه به دو نمونه از مبارزه ایشان با این دسته از خرافه‌ها اشاره می‌شود:

ابوالفضل بن ابی‌نصرحافظ می‌گوید: در کتاب عیسی بن مریم عمانی خواندم که روزی از روزها امام رضا^(ع) بر مأمون وارد شدند و «زینب کذاب» را در حالی که ادعا می‌کرد دختر علی بن ابیطالب^(ع) بوده و برای بقایش تا روز قیامت دعا کرده، نزد او یافتند. مأمون به امام^(ع) گفت: به خواهرت سلام کن. حضرت فرمودند: به خدا سوگند، او خواهر من نیست

و علی بن ابیطالب^(ع) پدر او نیست. زینب هم گفت: به خدا سوگند، او برادر من نیست و علی بن ابیطالب^(ع) پدر او نیست. مأمون گفت: دلیل این سخن شما چیست؟ حضرت فرمودند: ما اهل بیت گوشتمان بر درندگان حرام است، او را پیش درندگان بینداز، اگر راست بگوید، درندگان از خوردن گوشتش خودداری می کنند. زینب گفت: با این شیخ (امام رضا^(ع)) آغاز کن. مأمون گفت: سخن منصفانه ای گفتی. حضرت فرمودند: باشد. در این هنگام در جایگاه حیوانات وحشی گشوده شد، سپس امام^(ع) به سوی آنها پایین رفتند. هنگامی که چشم آنان به حضرت افتاد، همه دم تکان دادند و در برابر ایشان سر تعظیم فرود آوردند. حضرت میان آنها دو رکعت نماز خواندند و از آنجا خارج شدند. آنگاه مأمون به زینب دستور داد که پایین برود؛ اما امتناع ورزید. از این رو، او را گرفتند و پیش آنها افکندند، درندگان هم او را خوردند. پس از آن مأمون برای این جایگاه حضرت حسادت ورزید. پس از مدتی امام^(ع) بر مأمون وارد شدند، او را اندوهگین یافتند، پس به او فرمودند: تو را غمگین می بینم؟ مأمون گفت: آری، صحرانشینی به درب دارالاماره آمده، هفت تار مو به من داده و معتقد است اینها از محاسن رسول خدا^(ص) است و درخواست جایزه کرده است. اگر راست بگوید و من به او جایزه ندهم، شرافت خود را زیر پا گذاشته ام؛ اگر هم دروغ بگوید و به او جایزه بدهم، مرا به استهزا گرفته است. نمی دانم چه کنم؟ امام^(ع) فرمودند: موها را به من بده. وقتی آنها را دیدند، بوییدند و فرمودند: این چهار تار مو از محاسن رسول خدا^(ص) است، اما بقیه نیست. مأمون گفت: از کجا چنین می گویی؟ حضرت فرمودند: آتش بیاورید. موها را در آتش افکندند. آن سه تار موی بدلی سوخت و آن چهار تار موی اصلی سالم ماند و آتش بر آنها تأثیری نداشت. مأمون گفت: آن صحرانشین را بیاورید. وقتی در برابر او ایستاد، دستور داد گردنش را بزنند. صحرانشین گفت: به چه جرمی؟ مأمون گفت: درباره موها راستش را بگو. گفت: چهار تار مو از محاسن رسول خدا^(ص) و سه تار آن از محاسن خودم است (بحرانی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۲: ۱۲۶).

امام^(ع) در این دو حادثه به مجرد مشاهده بدعت و خرافه، با آن مبارزه کردند، زیرا اگر به موقع جلوی خرافه گرفته نشود، آسیب های جبران ناپذیری به اعتقاد مردم وارد می شود. امام^(ع) بدین شیوه، راه فریب و سوءاستفاده از مردم را بسته و در مقابل، راه ارتباط مؤثر مردم با خود را هموار نمودند.

۸. مقابله با تفکر ماکیاولیستی

یکی از عواملی که بر رفتار ارتباطی افراد اثر شگرف می‌گذارد، شخصیت ماکیاول‌گونه آنهاست (فرهنگی، ۱۳۷۳: ۲۴).

نیکلا ماکیاولی^۱ که نظریه‌اش را پیرامون روش و هدف در سیاست قرار داده، در کتاب خود *شهریار*^۲، هدف عمل سیاسی را دستیابی به قدرت می‌داند. بنابراین، آنرا به هیچ حکم اخلاقی محدود نمی‌کند و در نتیجه به کار بردن هر وسیله‌ای را در سیاست برای پیشبرد اهداف مجاز می‌شمارد و بدین‌گونه سیاست را به کلی از اخلاق جدا می‌داند. به اعتقاد ماکیاولی، زمامدار اگر بخواهد باقی بماند و موفق باشد نباید از شرارت و اعمال خسونت‌آمیز بترسد، زیرا بدون شرارت، حفظ دولت ممکن نیست (۱۳۸۰: ۱۰۵-۱۰۱).

سیره عملی امام رضا^(ع) به‌عنوان شخصیت سیاسی، برخلاف تفکر ماکیاولیستی، براساس موازین اخلاقی است. به‌نظر امام^(ع) شیوه برخورد حاکمان با مردم باید براساس کرامت باشد نه اهانت و هدف، وسیله را توجیه نمی‌کند. شیوه حکومت مأمون درست برخلاف امام^(ع)، همسو با تفکر ماکیاولی بود. مأمون با زر و زور و تزویر سعی بر حکمرانی بر مردم داشت؛ در حالی که امام^(ع) با نیروی محبت بر قلب‌های مردم، حکومت می‌کردند. ازاین‌رو مشاهده می‌کنیم که روز به روز فاصله بین مردم و مأمون زیاد می‌شود درحالی که امام^(ع) به‌سبب تواضع و اخلاق حسنه با مردم ارتباطات بسیار خوبی دارند. حُسن‌خلق و مدارا با دیگران، یکی از مهارت‌های برجسته ارتباطی امام^(ع) است. البته این به معنای انفعال و دست برداشتن از مواضع خود نیست؛ بلکه امام^(ع) با رعایت اصل مدارای اجتماعی و تحمل دیگران، مخالفان خود را اقناع کردند. روش امام رضا^(ع) در برخورد با دیگران براساس سیره اجدادشان بود، چنان‌که امام صادق^(ع) در تفاوت حکومت بنی امیه با امامت خویش می‌فرماید: «حکومت بنی‌امیه با شمشیر، بر ظلم و جور بنا نهاده شده، در حالی که امامت

1. Niccolò Machiavelli

2. Il Principe or The Prince

ما بر مبنای مدارا، انس، بردباری، ورع، پرهیزکاری، حُسن معاشرت و کوشش است. پس مردم را بر دیتان و روشی که بر آن هستید؛ ترغیب کنید» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶: ۱۶۵).

۹. اجتناب از تقیّد

یکی از آسیب‌هایی که جامعه اسلامی ممکن است با آن روبرو شود جداسازی خواص از عوام است. مسئولان و امرا باید بدون تکلف با مردم ارتباط داشته باشند و فاصله نگیرند. امام رضا^(ع) با اینکه از منصب و جایگاه اجتماعی بالایی برخوردار بودند و در مرکز قدرت زندگی می‌کردند، محافظ شخصی نداشتند، مردم به راحتی می‌توانستند به خانه ایشان رفت و آمد کنند، در کنارشان بنشینند و هم‌سخن شوند (قائمی، ۱۳۸۵: ۳۹).

امام^(ع) در میهمانی‌ها از صدر مجلس که اشراف نشسته بودند، اجتناب می‌کردند و در بین مردم می‌نشستند (حاکم‌نیشابوری، ۱۳۳۹: ۳۴). ایشان نهایت تواضع را نسبت به مردم داشتند و خود را تافتۀ جدا بافته از دیگران نمی‌دیدند. همین مطلب باعث می‌شد حضرت در عمق قلب مردم جای گرفته و ارتباطشان تسهیل شود.

۱۰. خودگشودگی

خودگشودگی موجب بهتر شدن روابط ما با دیگران می‌شود. در یک فرایند ارتباطی، خودگشودگی موجب بالندگی شخصیتی فرد شده و او را در برابر دیگران از نظر ارتباطی تواناتر از پیش می‌کند (فرهنگی، ۱۳۷۳: ۴۹).

خوشرویی به عنوان عامل موفقیت پیامبر^(ص) در قرآن، در جذب افراد معرفی شده است (آل عمران/۱۵۹).

امام رضا^(ع) فردی خوشرو و خوش‌برخورد بودند، به همین خاطر به سادگی با هر مسلمانی ارتباط برقرار کرده و با آنها انس می‌گرفتند. همچنین آن بزرگوار در ارتباط با

مردم، نگاهی همراه با متانت و مهربانی داشته و با چهره‌ای گشاده با آنان برخورد می‌کردند (قائمی، ۱۳۸۵: ۳۹).

روش‌های ارتباطی امام رضا^(ع)

امام^(ع) از ابتدای حرکت از مدینه به مرو از انواع روش‌های ارتباطی برای هدایت مردم و پیشبرد اهداف والای انسانی استفاده کردند. ایشان علاوه بر خطبه‌های گوناگون، ارتباطات فردی مؤثری داشتند.

در ادامه به بررسی انواع ارتباطات انسانی امام^(ع) در سطوح کلامی و غیرکلامی پرداخته می‌شود:

۱. ارتباط میان‌فردی^۱

مفهوم ارتباط میان‌فردی برای نخستین بار در اوایل دهه ۱۹۵۰ م. مطرح شد. . ارتباط میان‌فردی را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «ارتباط میان‌فردی را می‌توان به‌عنوان فرایندی تعاملی که در جریان آن دو نفر پیام‌هایی را ارسال و دریافت می‌کنند، توصیف کرد. بنابراین لازمه این ارتباط، دادن و گرفتن است و همچنین در فرایند ارتباط، عنصر اطلاعات و رابطه همیشه با هم هستند» (برکو و همکاران، ۱۳۸۶: ۱۵۸).

ائمه معصومین^(ع)، توجه و تأکید فراوانی برای برقراری ارتباط فرد به فرد داشتند. این نوع ارتباط به‌خاطر بازخوردهای مستقیم و تأثیر فراوان در مخاطب از اهمیت بسزایی برخوردار است. امام رضا^(ع) به‌دلیل موقعیت حساسی که در حکومت عباسی داشتند، از این روش مؤثر ارتباطی نهایت بهره را جستند، زیرا تلاش مأمون محدود کردن ارتباط ایشان با شیعیان بود، او برای نیل بدین مقصود، مسیر سفر امام^(ع) را طوری طراحی کرد که با شیعیان ارتباط برقرار نکنند؛ درحالی‌که عملاً چنین نشد و هنگامی که محبت مردم را نسبت به آن بزرگوار دید دستور به حبس ایشان را در سرخس صادر و شایع کرد که امام رضا^(ع) ادعای الوهیت کردند و به همین خاطر ایشان را زندانی کرده است تا شاید از این طریق تماس آن امام

همام^(ع) با مردم را غیرممکن سازد (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۱۸۳). در این هنگام اگرچه ارتباط جمعی و گروهی امام^(ع) با مردم قطع شد، ولی حضرت، اباضیت هروی را که از اصحاب خاص ایشان بود، از این توطئه آگاه ساختند (همان: ۱۸۴).

این، یک نمونه از ارتباط میان فردی امام^(ع) و جایگزین مناسبی برای دیگر روش‌های ارتباطی است. نمونه‌های فراوانی از این نوع ارتباط در سیره امام رضا^(ع) سراغ داریم. دیدارهای خصوصی با مأمون و عیادت از بیماران، از جمله روابط میان فردی ایشان به حساب می‌آید (همان: ۱۶۷؛ معروف الحسینی، ۱۳۸۲ق، ج ۳: ۴۱۵).

یکی از مهم‌ترین شیوه‌های ارتباط میان فردی امام^(ع)، سازماندهی شبکه وکالت بود، در شرایطی که امکان ارتباط میان فردی با شیعیان نبود، افرادی همچون عبدالرحمن بن حجاج، پل ارتباطی میان امام^(ع) و شیعیان بودند (جباری، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۴۰).

۲. ارتباط گروهی^۱

وقتی ارتباط افراد با بیش از سه نفر شود، روابط آنها ارتباطات گروهی را تشکیل می‌دهد. همین روابط اگر میان افراد چند فرهنگ رخ دهد، ارتباطات میان فرهنگی خوانده می‌شود (Eadie, 2009: 19).

امام رضا^(ع) با شیوه مناظره، حداکثر استفاده را از این نوع ارتباط نموده و گامی مؤثر برای اثبات حقانیت مکتب اسلام و مذهب تشیع برداشتند. امام^(ع)، نواقص مکاتب و مذاهب انحرافی را تذکر داده و با مبانی فکری خودشان، آنها را قانع ساختند. ایشان به عنوان جانشین پیغمبر^(ص)، از طرفی دارای منطقی روشن و استوارند و از طرفی به حکم خداوند در قرآن: «فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيْنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى؛ اما به نرمی با او سخن بگوئید؛ شاید متذکر شود یا از خدا بترسد» (طه/۴۰)، باید رفتاری مناسب و لحنی خوش و آرام، در ارتباط با دیگران داشته باشند، زیرا از منظر روانی، لحن خوش و آهنگ کلام در روحیه مخاطب، تأثیر بسزایی دارد.

در ارتباط کلامی، اگر کلام با لحن شدید بیان شود، آرامش مخاطب را به هم ریخته و تأثیر منفی بر روحیه شخص می‌گذارد؛ در حالی که کلام نرم و آرام، عصبانیت و غضب را فرو می‌نشاند. خداوند متعال در قرآن، به این نکته در شکل‌گیری ارتباط مؤثر تأکید دارد: «وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ؛ و با آنها به روشی که نیکوتر است، استدلال و مناظره کن» (نحل/ ۱۲۵). امام رضا^(ع) با توجه به این نکات قرآنی، با گفتگوی روشن و به دور از خشونت و تعصب، مخالفان را تحت تأثیر کلام خود قرار دادند. این ویژگی قرآنی، در مناظره امام^(ع) با سلیمان مروزی در مجلس مأمون قابل مشاهده است (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۱۷۹).

امام^(ع) با توسل به آیات قرآن و به دور از جدل، به مناظره پرداختند تا آنجا که سلیمان را که یگانه متکلم خراسان بوده، اقناع کردند. در این هنگام، مأمون بالحنی کنایه آمیز خطاب به سلیمان گفت: «ای سلیمان، این شخص (امام رضا^(ع)) دانشمندترین بنی هاشم است» (همان: ۱۹۱).

۳. ارتباط جمعی^۱

ارتباطات جمعی را می‌توان شکل توسعه‌یافته ارتباط رو در رو یا مدل خطی ارتباط دانست که در یک طرف فرایند ارتباط، فرستنده پیام و در طرف دیگر، گیرنده وجود دارد. ارتباط جمعی، فرایند است و با اینکه فناوری جدید در شکل رسانه‌های گروهی برای این فرایند ضروری است ولی حضور این امکانات فنی را نباید با خود فرایند ارتباط جمعی اشتباه گرفت (بلیک و اوین، ۱۳۷۸: ۴۹).

در ارتباط جمعی، فرستنده پیام، یک شخص یا یک گروه یا یک سازمان است و دریافت‌کنندگان پیام، بزرگ و ناشناخته و نامتناجس از جهت ادراکی و فرهنگی هستند (Pearce, 2009: 232).

خطبه‌های متعدد امام^(ع) در مسیر سفر به خراسان و سازماندهی شبکه وسیع وکالت در مناطق مختلف ایران از جمله اقدام‌های عملی و تأثیرگذار آن حضرت، برای شکل‌گیری و تداوم ارتباط جمعی با اقشار مختلف مردم بود (جعفریان، ۱۳۸۱: ۴۹۴).

۴. ارتباط شفاهی

ارتباط شفاهی، به دلیل مزایای متعددی که دارد، از اهمیت ویژه‌ای در ارتباطات انسانی برخوردار است. ساده و مستقیم بودن، ارائه بازخورد و صرفه‌جویی در هزینه و وقت، برخی از این مزایا به حساب می‌آیند.

امام رضا^(ع)، در تربیت شاگردان و راویان حدیث و ارسال آنها به اقصای نقاط عالم، از این روش ارتباطی بهره جستند. در ابتدا با آنها ارتباط میان‌فردی برقرار نمودند که تأثیرگذارترین نوع ارتباط است. سپس آنها را برای انجام مأموریت‌های تبلیغی و ارتباط با شیعیان، روانه شهرهای خود کردند. البته ناگفته نماند که امام^(ع) هم مانند تمام ائمه^(ع)، شاگردان و اصحاب خاصی داشتند که با آنان اسرار پنهانی توحید و آفرینش و دیگر علوم را در میان می‌گذاشتند. بهره شاگردان از علوم و معارف امام^(ع) به مقدار ظرفیت روحی آنها بود. از جمله این شاگردان خاص می‌توان به علی بن مهزیار، صفوان بن یحیی، زکریا بن آدم، یونس بن عبدالرحمن، یونس بن یعقوب و فضل بن شاذان اشاره کرد. این همان شجره طیبه‌ای است که خداوند در قرآن از آن یاد کرده است: «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ؛ آیا ندیدی چگونه خداوند «کلمه طیبه» (و گفتار پاکیزه) را به درخت پاکیزه‌ای تشبیه کرده که ریشه آن (در زمین) ثابت و شاخه آن در آسمان است؟!» (یونس/۲۲). در مرکز و ریشه این شجره طیبه، امام^(ع) قرار داشتند و شاگردان و راویان ایشان، به منزله شاخه‌های این درخت در شهرهای مختلف هستند. امام رضا^(ع) با این روش، شبکه عظیم ارتباطی را با شیعیان خود بنا نهادند.

۵. ارتباط کتبی

ارتباط کتبی نسبت به ارتباط شفاهی، از برخی مزایا برخوردار است. از جمله اینکه امکان تحریف پیام و تفسیر غلط را کاهش می‌دهد و سوابق مدون و مکتوبی برای مراجعه‌های بعدی به وجود می‌آورد. در عصر امام رضا^(ع)، به علت دوری راه‌ها و دسترسی محدود برخی

راویان به ایشان، نامه‌نگاری و پاسخ به مراسلات مردم توسط امام^(ع)، بهترین و مطمئن‌ترین راه ارتباطی بود.

در جوامع روایی موجود، حدود ۱۸۸ مورد مکاتبه آن حضرت یافت شده که گزارش آنها از این قرار است:

مباحث توحیدی هشت مورد، مباحث امامت ۱۳ مورد، معجزه و کرامت ۱۷ مورد، مباحث فقهی ۱۱۱ مورد، پزشکی یک مورد، ادعیه ۱۳ مورد، موعظه ۱۰ مورد، نامه درباره واقفیه ۱۱ مورد، نامه‌های امام^(ع) در کارهای مختلف چهار مورد (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ج ۵: ۳۲۱-۳۰۳). امام رضا^(ع) با تألیف کتاب و رساله‌های مختلف، ارتباط کوتاه‌مدت با معاصران و بلندمدت با آیندگان برقرار کردند. رساله ذهبیه یا طب‌الرضا در پزشکی، فقه‌الرضا در احکام فقهی و مباحث اخلاقی، محض‌الاسلام در اصول دین، صحیفه‌الرضا در احادیث پیامبر^(ص) و ائمه^(ع) از مهم‌ترین آثار و نشانه‌های اهتمام آن امام^(ع)، به این نوع از ارتباط بوده و فرهنگ رضوی، از طریق فرایند ارتباط، به صورت شفاهی و کتبی منتقل شده است.

۶. ارتباط معنوی با مردم

امام رضا^(ع) از کوچک‌ترین فرصتی برای تهجد و عبادت به درگاه احدیت استفاده می‌کردند. زهد و پارسایی امام^(ع) باعث شده بود کسانی که حتی آشنایی چندانی با ایشان نداشتند، تحت تأثیر شخصیت معنوی ایشان قرار بگیرند. این ارتباط معنوی، یک ارتباط غیرکلامی بین امام^(ع) و مسلمانان به وجود می‌آورد. صدوق در عیون‌الخبر/الرضا به سند خود از رجاء بن ابوضحاک، که از طرف مأمون، برای انتقال امام رضا^(ع) از مدینه به مرو مأمور شده بود، نقل کرده است: «به خدا سوگند، هیچ‌کس را پرهیزکارتر از او به خداوند ندیده‌ام و کسی را همانند او خداترس ندیدم. او در تمام لحظاته به یاد خدا بود و ذکر او را می‌گفت» (۱۳۷۸ق، ج ۲: ۱۸۰).

حتی زندانبان امام^(ع) در سرخس، به تهجد و پارسایی ایشان اعتراف کرده است. در جواب

اباصلت هروی که اجازه ملاقات با امام^(ع) را می‌خواهد، می‌گوید: «راهی برای ملاقات امام^(ع) با تو نیست؛ زیرا او(امام^(ع)) چه بسا در روز و شب هزار رکعت نماز می‌گزارد و ساعتی در ابتدای روز و پیش از اذان ظهر در محراب نماز خود نشسته و با پروردگار خویش مناجات می‌کند»(همان: ۱۸۳).

۷. ارتباط رمزدار

هر ارتباطی با رمز و رمزگذاری سروکار دارد. منظور از رمز، هر نوع ترتیب و توالی یکپارچه‌ای است که دربرگیرنده نمادها، کلمه‌ها و حروف است که به‌گونه‌ای اختیاری برای انتقال مفاهیم یا ارتباط به‌کار گرفته می‌شوند. رمزهای کلامی شامل کلمه‌ها و ترتیب دستوری آنها در زمان به‌کارگیری است. رمزهای غیرکلامی، شامل رمزهایی است که ارتباطی با کلام ندارند و به حرکت‌های بدنی، استفاده از زمان و فضا، لباس، آرایش و غیره بستگی دارند (فرهنگی، ۱۳۷۳: ۶).

امام رضا^(ع) به تناسب موقعیت‌های مختلف از این رموز در ارتباطات کلامی و غیرکلامی خود، استفاده کرده‌اند. اشاره غیرمستقیم امام^(ع) در جمع مردم به عهدشکنی مأمون از جمله این رموز کلامی است (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۱۴۶).

انتقال مرکزیت تشیع از مدینه به ایران، تبدیل رنگ لباس از مشکی - که نشانه عباسیان بود- به رنگ سبز - که نشانه علویان بوده است- ضرب سکه به‌نام حضرت، تبسم کنایه‌آمیز به روش بیعت مأمون با مردم(همان) از جمله رموز غیرکلامی امام^(ع) به حساب می‌آیند که با فراست خاصی از سوی ایشان انجام گرفته است.

ارتباط با زبان عمل

محققان بر این باورند که پیام‌های غیرکلامی را در قالب زبان‌های گوناگونی همچون: زبان عمل، زبان علامت و زبان اشیا می‌توان به دیگران انتقال داد (فرهنگی، ۱۳۷۳: ۶۵).

یکی از مؤثرترین روش‌های ارتباطی، استفاده از زبان عمل است، زیرا زبان واژگان محدود بوده و آن تأثیری که انجام عمل در مخاطب دارد، بسیار بیشتر از گفتار است. گفتارهای شعاری و بی‌اساس ممکن است موجب دلسردی و ناامیدی مردم و قطع ارتباط مسئولان با آنها شود، همان‌گونه که امام صادق^(ع) فرمودند: «كُونُوا دُعَاةً لِلنَّاسِ بِغَيْرِ أَلْسِنَتِكُمْ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۷۸)، شایسته است که مردم را به وسیله پیام‌های غیرکلامی به دین دعوت کرد و در اینجا ارتباط غیرکلامی در اولویت قرار دارد. در سیره ارتباطی امام رضا^(ع) موارد متعددی از عمل‌گرایی مشاهده می‌شود. امام^(ع) به وسیله غذا خوردن با غلامان و خادمان، درس تواضع به دیگران می‌دهند. (امین‌عاملی، ۱۳۷۶، ج ۵: ۱۴۸).

زهد و پارسایی ایشان سبب شده بود که دشمنانی چون مأمون، تحت تأثیر شخصیت معنوی ایشان قرار بگیرند (مجلسی، ۱۳۸۰: ۱۱۶).

ارتباط با زبان علامت

زبان علامت، نسبت به زبان گفتاری می‌تواند رابطه مکمل^۱ داشته باشد (فرهنگی، ۱۳۷۳: ۷۳). در بسیاری از موارد، امام^(ع) از حرکت دست برای تأکید یا تأثیر بیشتر مطلبی استفاده کرده‌اند. شیخ مفید در کتاب *ارشاد* با استناد به روایتی، اتفاق‌های پس از قتل فضل بن سهل را از زبان یاسر، خادم حضرت این‌گونه شرح می‌دهد:

پس از واقعه قتل فضل، سربازان، سرلشکران و کارکنان وی، در خانه مأمون هجوم آورده و می‌گفتند، مأمون با حيله فضل را از پای درآورده و در حالی که به مأمون ناسزا می‌گفتند، از وی خونخواهی کرده و آتش آورده بودند تا خانه او را بسوزانند. مأمون به امام رضا^(ع) عرضه داشت: ای آقای من آیا ممکن است تشریف ببرید و با ملائمت، آشوبگران را از کنار خانه من دور فرمائید؟ امام^(ع) فرمودند: آری، آنگاه حضرت بر مرکب سوار شده و به من فرمودند: ای یاسر، بر مرکب سوار شو. هنگامی که از در خانه خارج شدیم حضرت نگاهی به تجمع مردم انداخته و سپس با اشاره دست به آنها فرمودند: متفرق شوید. یاسر

می‌گوید به خدا سوگند از این اشاره امام^(ع) چنان مردم سر به عقب نهادند که بر روی یکدیگر می‌افتادند تا زمانی که حضرت مراجعت فرمودند (۱۴۱۳ق، ج ۲: ۲۶۷).

امام^(ع) به وسیله دست و با نفوذی که در مردم داشتند، به راحتی اجتماع مردم را پراکنده ساختند. در این حادثه تاریخی، امام^(ع) از حرکت دست، به عنوان موکدی برای کلام خود استفاده کردند.

ارتباط با زبان تمثیل

امام^(ع) در مناظره با عمران صابی برای اثبات وحدانیت خداوند مثال‌های متعددی همچون چراغ، آتش و آینه برای تفهیم راحت‌تر به کار بردند. در نهایت فرمودند: «برای این موضوع مثال‌های بی‌شمار دیگری هم هست که نادان را به آنها راهی نیست» «وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى؛ و برای خدا، صفات عالی است» (نحل/۶۰؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۱۷۲-۱۷۱).

امام^(ع) به وسیله این تمثیل‌ها معنای مورد نظرشان را به فهم مخاطبانی که در مجلس مأمون حضور داشتند، نزدیک‌تر و به این شکل، ارتباط مؤثر میان فردی و گروهی را برقرار کردند.

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه بیان شد، به خوبی مشخص می‌شود امام رضا^(ع) با بهره‌گیری از انواع روش‌های ارتباطی، با مردم فرهنگ‌های گوناگون ارتباط داشته‌اند. ارتباط کتبی، شفاهی، علمی و عملی از جمله روش‌های ارتباطی ایشان در سطوح کلامی و غیرکلامی بود که به اختصار در این نوشتار مورد بررسی قرار گرفت. نکته حائز اهمیت در سیره ارتباطی امام^(ع) این است که ارتباطات ایشان برخلاف برخی نظریه‌های غربی پیرامون ارتباطات انسانی به‌خاطر نیازهای درونی و اجتماعی نبود؛ بلکه هدف امام^(ع)، استفاده مؤثر از این ارتباطات برای هدایت مردم بود. با توجه به تأکید مقام معظم رهبری مبنی بر همدلی و هم‌زبانی دولت و ملت، سیره عملی و مردم‌داری امام رضا^(ع) می‌تواند الگوی مناسبی برای مسئولان و مدیران اجرایی برای ارتباط مؤثر با مردم باشد.

منابع و مآخذ

- قرآن کریم. (۱۳۷۳). مترجم ناصر مکارم شیرازی. چاپ دوم، قم: دارالقرآن الکریم.
- آشوری، داریوش، (۱۳۸۹). *تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ*. چاپ چهارم، تهران: آگه.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۳۶۳). *تحف العقول عن آل الرسول (ص)*. چاپ دوم، قم: جامعه مدرسین.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی بن ابونصر، (۱۳۷۹ق). *مناقب آل ابطالب (ع)*. چاپ اول، قم: علامه.
- احمدی میانجی، علی، (۱۴۲۶ ق). *مکاتیب الأئمة (ع)*. محقق / مصحح مجتبی فرجی، چاپ اول، قم: دار الحدیث.
- اربلی، علی بن عیسی، (۱۴۲۱ ق). *کشف الغمة فی معرفة الأئمة*. چاپ اول، قم: رضی.
- امین عاملی، سید محسن، (۱۳۷۶). *سیره معصومان*. چاپ دوم، تهران: سروش.
- بحرانی، عبدالله بن نورالله، (۱۴۱۳ق). *عوامل العلوم والمعارف والأحوال من الآیات والأخبار والأقوال*. مصحح محمدباقر موحد ابطحي اصفهانی، چاپ اول، قم: الإمام المهدي (عج).
- برکو، ری ام، ولوین آندرو دی و ولوین دارلین آر، (۱۳۸۶). *مدیریت ارتباطات*. مترجم سیدمحمد اعرابی و داود ایزدی، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- بلیک، رید و هارولدسن اوین، (۱۳۷۸). *طبقه‌بندی مفاهیم در ارتباطات*. مترجم مسعود اوحدی، تهران: سروش.
- جباری، محمدرضا، (۱۳۸۲). *سازمان وکالت*. چاپ اول، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (قدس سره).
- جزائری، سید نعمت‌الله، (۱۴۲۷ ق). *ریاض الابرار فی مناقب الأئمة الاطهار*. چاپ اول، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- جعفری، محمدتقی، (۱۳۷۸). *فرهنگ پیرو و فرهنگ پیشرو*. چاپ اول، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفریان، رسول، (۱۳۸۱). *حیات فکری و سیاسی ائمه (ع)*. چاپ ششم، قم: انصاریان.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، (۱۳۳۹). *تاریخ نیشابور*. مترجم محمد خلیفه نیشابوری، تهران: ابن سینا.
- حرعاملی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*. چاپ اول، قم: آل البیت (ع).
- حرعاملی، محمد بن الحسن، (۱۴۲۵). *اثبات الهداة فی النصوص والمعجزات*. چاپ اول، بیروت: اعلمی.
- حکیم، سیدمنذر، (۱۳۸۴). *پیشوایان هدایت*. مترجم حسین اسلامی اردکانی، چاپ اول، تهران: مجمع جهانی اهل بیت (ع).

- راوندي، قطب الدين سعيد بن عبدالله، (۱۴۰۹ق). *الخرائج والمجرائح*. چاپ اول، قم: مدرسة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف.
- صدوق، محمد بن علی، (۱۳۷۸ ق). *عیون أخبار الرضا*. چاپ اول، تهران: جهان.
- صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ ق). *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص)*. چاپ دوم، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
- طبرسي، فضل بن حسن، (۱۳۹۰ق). *إعلام الوري بأعلام الهدي*. چاپ سوم، تهران: اسلاميه.
- طوسي، ابن حمزه، (۱۴۱۹ ق). *الثاقب فی المناقب*. چاپ سوم، قم: انصاریان.
- عرفان منش، جلیل، (۱۳۷۶). *جغرافیای تاریخی هجرت امام رضا (ع)*. چاپ دوم، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- عطاردي، عزیزالله، (۱۴۰۶ ق). *مسند الإمام الرضا (ع)*. چاپ اول، مشهد: آستان قدس رضوی.
- فرهنگی، علی اکبر، (۱۳۷۳). *مبانی ارتباطات انسانی*. چاپ اول، تهران: تهران تایمز.
- قائمی، علی، (۱۳۸۵). *در مکتب عالم آل محمد (ص) امام علی بن موسی الرضا (ع)*. قم: پیام مقدس.
- قمی، شیخ عباس، (۱۳۷۹). *منتهی الآمال*. چاپ اول، قم: دلیل ما.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق). *اصول کافی*. مصحح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ: چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- گیل، دیوید و بریجیت ادمز، (۱۳۸۴). *القبای ارتباطات*. مترجم رامین کریمیان و دیگران، چاپ اول، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه ها.
- لوبون، گوستاو، (۱۳۵۸). *تمدن اسلام و عرب*. مترجم سید هاشم حسینی، چاپ سوم، تهران: کتاب فروشی اسلامیة.
- ماکیاوی، نیکولو، (۱۳۸۰). *شهریار*. مترجم محمود محمود. چاپ سوم، تهران: عطار.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۳۶۳). *بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار*. چاپ دوم، تهران: اسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۳۸۰). *زندگانی حضرت امام رضا (ع)*. مترجم موسی خسروی، چاپ اول، تهران: اسلامیة.
- محسنیان راد، مهدی، (۱۳۸۲). *ارتباط شناسی*. چاپ پنجم، تهران: سروش.
- مرعشی تستری، القاضی نورالله، (۱۴۰۹ ق). *احقاق الحق*. چاپ اول، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۷). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*. چاپ هفتم، تهران: صدرا.
- معروف الحسینی، هاشم، (۱۳۸۲ ق). *سيرة الأئمة الاثني عشر (ع)*. چاپ اول، نجف: المكتبة الحيدرية.
- مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ ق). *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*. چاپ اول، قم: کنگره شیخ مفید.

Craig, Rabert T (1999). *Communication Theory as a Field*. Communication theory, nine: two: 119-161.

Eadie, William F (2009). “**Communication as A Field and as A Discipline**”. in *21st Century Communication A Refrence Handbook*, William F. Eadie (Ed), San Diego State University.

Pearce, Kevin J (2009), “**Media and Mass Communication Theories**”. *Encyclopedia of Communication Theory*, SAGE Publications. 10Apr.2010. http://www.sageereference.com/communicationtheory/Article_n231.htm.

جایگاه «تفریح و سرگرمی» در سبک زندگی رضوی و تأثیر آن بر تمدن سازی

جواد ابروانی^۱

چکیده

ازجمله نیازهای آدمی، نیاز به تفریح سالم است که براساس آموزه‌های دینی و سبک زندگی رضوی، بخشی از زمان مسلمانان را به خود اختصاص می‌دهد. با این حال، افراط در لذت‌جویی و سرگرمی، از مصادیق لهو و لغو و نیز اتراف و تن‌پروری، از آسیب‌های تفریح ناسالم به‌شمار می‌رود. به همین دلیل در سیره و سخنان امام رضا^(ع) بر پرداختن به تفریح سالم و حلال در چارچوب موازین شرعی و به اندازه تأکید شده است. نکته جالب در سبک زندگی رضوی، توجه دادن فرد به شخصیت والا و اهداف متعالی انسانی است تا جایگاهش را بالاتر از آن بیند که به کارهای بیپوده دست یازد. از سوی دیگر، بر پرهیز از مصارف زائد، تشریفاتی و تجملاتی با هدف تفریح و سرگرمی نیز به‌عنوان نمودهای قناعت تأکید شده است. نکته قابل توجه در این عرصه، تأثیر منفی افراط در لذت‌جویی و زیاده‌روی در تفریح و سرگرمی و رفاه‌طلبی عمومی بر ایجاد تمدن و بقای آن است، طوری که به گفته ویل دورانت، این خود یکی از علل افول تمدن بزرگ اسلامی پس از سده هفتم بوده است.

مسئله اصلی نوشتار حاضر، تبیین حد و مرز تفریح سالم و نقش آن در تمدن‌سازی در پرتو آموزه‌های رضوی است. روش گردآوری مطالب به‌صورت کتابخانه‌ای و شیوه بررسی، توصیفی-تحلیلی است.

واژه‌های کلیدی

تفریح سالم، لهو و لغو، اتراف، تمدن اسلامی

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۷/۲۲ تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۹/۰۴

irvani_javad@yahoo.com

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی

مقدمه

آدمی برای اینکه زنده، سالم و بانشاط باشد، نیازهایی دارد که بایستی در حد و کیفیت مطلوب تأمین شود، مثل نیاز به تفریح و سرگرمی و پاره‌ای از لذت‌های زندگی. از سوی دیگر، برای رسیدن به اهداف والا و نیل به سعادت مادی و معنوی، مسیری جز عبور از سختی‌ها، کار و تلاش مداوم و مجاهدت وجود ندارد. چنان‌که ساختن تمدنی سترگ و الگو شدن در علم و دانش و توسعه و پیشرفت، نیازمند عزمی ملی، وجدان کاری و پرهیز از تن‌پروری است. حال با توجه به نوع نگاه آموزه‌های دینی به مقوله‌هایی همچون لهو، لغو، لعب، اتراف و لذت‌گرایی از یک‌سو و کار و جهاد، زهد و قناعت و بهره‌گیری حداکثری از زمان، از سوی دیگر، پرسش‌هایی مطرح می‌شود، ازجمله اینکه تفریح، سرگرمی و لذت‌جویی در آموزه‌های دینی چه جایگاهی دارد؟ حد و مرز آن چگونه تعیین و تأثیر آن بر تمدن‌سازی چگونه ارزیابی می‌شود؟ اصولاً مقصود از لهو، لغو و لعب نکوهش‌شده در دین چیست و چگونه می‌توان لذت‌های حلال و تفریح‌های سالم را- که حتی ممکن است نوعی عبادت به‌شمار رود- از اموری همچون لهو و لغو- که مکروه یا حرام تلقی می‌شود- تمایز داد؟ نوشتار پیش رو تلاش دارد به پرسش‌هایی از این دست با تأکید بر آموزه‌های رضوی پاسخ دهد.

تفریح و سرگرمی، نیاز آدمی

نیاز به تفریح و سرگرمی‌های نشاط‌انگیز و لذت‌بخش، از نیازهای آدمی است. با این حال، روشن است که این نیاز در مقایسه با بسیاری از نیازهای جسمانی یا فیزیولوژیک در اولویت نیست، چنان‌که چنین اولویت‌بندی در مورد سایر نیازهای انسان نیز مطرح شده است که نمونه بارز آن‌را می‌توان در هرم نیازهای آبراهام مازلو (۱۹۰۸-۱۹۷۰م.) مشاهده کرد. با وجود این، تأمین نیازهای سطوح بالاتر، سلامت بهتر، عمر طولانی‌تر، کارایی بیشتر و نیز خوشی عمیق‌تر، سبب آرامش فکر و کمال زندگی درونی شخص می‌شود (نک: دفتر

همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۲، ج ۲: ۴۷۵-۴۶۳؛ شولتس، ۱۳۸۸: ۱۱۷؛ مرویان حسینی، ۱۳۸۳: ۲۱۷-۲۱۴).

از این روی در روایت‌ها تصریح شده که مؤمن، بایستی بخشی از وقت خود را به تفریح اختصاص دهد. امیرمؤمنان^(ع) فرمودند:

لِلْمُؤْمِنِ ثَلَاثُ سَاعَاتٍ: فَسَاعَةٌ يُنَاجِي فِيهَا رَبَّهُ وَ سَاعَةٌ يُرْمِ مَعَاشَهُ وَ سَاعَةٌ يُخَلِّي بَيْنَ نَفْسِهِ وَ بَيْنَ لَذَّتِهَا فِيمَا يَجِلُّ هُمْ يَجِلُّ وَ يُجْمَلُ وَ لَيْسَ لِلْعَاقِلِ أَنْ يَكُونَ شَاخِصًا إِلَّا فِي ثَلَاثِ مَرَمَةٍ: لِمَعَاشٍ أَوْ خُطْوَةٍ فِي مَعَادٍ أَوْ لَذَةٍ فِي غَيْرِ مُحَرَّمٍ؛ مؤمن وقت خویش را سه بخش می‌کند: بخشی را به مناجات با پروردگارش اختصاص می‌دهد، در بخشی دیگر به اصلاح معاش [کار روزانه] می‌پردازد، قسمتی دیگر را برای لذت‌جویی در آنچه حلال و زیباست، اختصاص می‌دهد و شایسته نیست جز آنکه خردمند در پی سه چیز حرکت کند: کسب حلال برای تأمین زندگی یا گام نهادن در راه آخرت یا به‌دست آوردن لذت‌های حلال (شریف‌الرضی، ۱۳۷۰: حکمت ۳۸۲؛ نک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵: ۸۷).

از حضرت رضا^(ع) نیز نقل شده است که فرمودند:

اجْتَهِدُوا أَنْ يَكُونَ زَمَانُكُمْ أَرْبَعَ سَاعَاتٍ: سَاعَةٌ مِنْهُ لِنَاجَاةٍ، وَ سَاعَةٌ لِأَمْرِ الْمَعَاشِ، وَ سَاعَةٌ لِمُعَاشَرَةِ الْأَخْوَانِ وَ التَّقَاةِ، الَّذِينَ يُعْرِفُونَكُمْ عُيُوبَكُمْ، وَ يُخَلِّصُونَ لَكُمْ فِي الْبَاطِنِ، وَ سَاعَةٌ تَخْلُونَ فِيهَا لِلذِّائِكُمْ، وَ يَهْدِي السَّاعَةَ تَقْدِرُونَ عَلَى الثَّلَاثِ سَاعَاتٍ؛ تلاش کنید تا زمانتان چهار بخش باشد: بخشی برای مناجات، قسمتی برای تأمین زندگی، زمانی برای دیدار با دوستان مورد اعتماد که عیوب شما را به شما نشان دهند و در نهان، دوستی خالصانه خود را نمایان سازند و بخشی را به لذت‌های خود بپردازید و با این زمان، خود را برای سه بخش پیشین توانمند سازید (منسوب به امام رضا^(ع)، ۱۴۰۶ق: ۳۳۷).

نیک روشن است که مقصود از «ساعت» در این گونه روایت‌ها، محدوده زمانی ۶۰ دقیقه نیست، بلکه به معنی بخشی از زمان است، چنان‌که تساوی زمانی بخش‌های یادشده نیز مدنظر نیست، چون ممکن است ساعت کار روزانه، بسی بیشتر از ساعت عبادت یا تفریح باشد. بر این اساس، اختصاص بخشی از وقت خود به تفریح سالم و لذت‌های حلال، نه تنها نکوهیده و مکروه نیست، بلکه در شرایط عادی دست‌کم استحباب دارد و نوعی عبادت-به

معنای گسترده- است. هرگاه ترک استراحت و تفریح سالم باعث زیان جسمی یا در مورد کارگر و کارمندی که برای دیگری کار می‌کند، موجب کاهش بازدهی در کار شود، مورد نکوهش قرار می‌گیرد (نک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵: ۸۱).

تفریح‌های سالم؛ چارچوب و فلسفه

تردیدی نیست که هرگونه سرگرمی و لذتی که فرد تمنای آن را دارد، نمی‌تواند مورد تأیید شرع هم باشد. بنابراین باید دید تفریح‌های لذت‌بخش با چه شرایطی و در چه چارچوبی مطلوبیت می‌یابد. از روایت‌های مربوط به بحث برمی‌آید که اباحه و بعضاً ارزشمندی آنها در گرو تحقق شرایط ذیل است:

۱. به تصریح روایت یادشده، تفریح و لذت مورد تأیید، آن است که در چارچوب مباحات باشد. بنابراین کارهای حرام، مانند غنا و نوازندگی‌های حرام، قماربازی، شراب‌خواری و به‌کارگیری محصولات فرهنگی ناسالم و فتنه‌انگیز یا تفریحی که آزار و اذیت دیگران را به‌دنبال داشته باشد، جزء تفریح‌های سالم به‌شمار نمی‌روند.

۲. تفریح‌های سالم و لذت‌بخش مورد تأیید و سفارش اسلام، آنهایی است که خستگی و ملالت را از آدمی رفع کند و به او نشاط و سرزندگی بخشد، به‌گونه‌ای که وی را برای انجام بهتر کار و عبادت، مهیا سازد. در سخن پیش‌گفته از امام رضا^(ع)، «وَبِهَذِهِ السَّاعَةِ تَقْدِرُونَ عَلَيِ الثَّلَاثِ سَاعَاتٍ» و در روایت امام صادق^(ع) چنین آمده است: «فَإِنَّهَا عَوْنٌ عَلَيِ تِلْكَ السَّاعَتَيْنِ» (همان: ۸۷) که فلسفه تشویق به تفریح سالم را روشن می‌سازد. بنابراین، آن دسته از سرگرمی‌ها که آدمی را ملول‌تر و بی‌نشاط‌تر سازد، دست‌کم رجحان و مطلوبیت ندارد و اگر به جسم زیان رساند، ممنوعیت نیز می‌یابد.

۳. برنامه‌ریزی فرد باید به‌گونه‌ای باشد که هر یک از موارد یادشده- کار، عبادت و تفریح- را در جای خود انجام دهد و زمان در نظر گرفته‌شده برای هر یک را با دیگری ادغام نکند. انجام برخی کارها در زمان تفریح یا سرگرم کردن خود در زمان کار یا کاستن از



وقت عبادت به نفع کار و تفریح یا بر عکس، همه نامطلوب بوده و پیامدهای منفی را در پی دارد. بدین جهت، در سخن معروف امیرمؤمنان^(ع)، پس از تقوا، به نظم و انضباط در کارها سفارش شده است: «أَوْصِيكُمْا ... وَمَنْ بَلَغَهُ كِتَابِي ... وَنَظْمِ أَمْرِكُمْ؛ شما و هرکس را نامه من بدو رسد، به... نظم در کارتان سفارش می‌کنم» (شریف الرضی، ۱۳۷۰: نامه ۴۷).

در سیره و سخنان امام رضا^(ع)، هم بر انجام عبادت در حد مطلوب تأکید شده است (برای نمونه نک: صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۱۵ و ۵۰۴)، هم بر انجام کار و تلاش (برای نمونه نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵: ۳۳۸) و هم بر پرداختن به تفریح سالم و حلال در چارچوب موازین شرعی و به اندازه (نک: منسوب به امام رضا^(ع)، ۱۴۰۶ق: ۳۳۷).

۴. حد زمانی مطلوب برای هریک از موارد یادشده بایستی مدنظر قرار گیرد و از هرگونه افراط و تفریط، دوری شود. کار و تلاش در حد توان و به دور از حرص و زیاده‌روی (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵: ۸۱)، عبادت و مناجات در زمان ویژه و پرداختن به مستحبات هنگام نشاط (نک: شریف الرضی، ۱۳۷۰: حکمت ۳۱۲) و پرداختن به تفریح سالم به مقدار رفع خستگی و ایجاد نشاط روحی.

رعایت نکردن انضباط و حد زمانی، ازجمله عواملی است که لذت و تفریح را به لهُو و لغو مذبوم- چنان‌که پس از این می‌آید- مبدل می‌سازد.

نمونه‌هایی از تفریح‌های سالم

تفریح‌های سالم مصادیق گوناگونی دارند و بر اساس شرایط زمانی و مکانی، میزان درآمد و امکانات و نیز سلیقه افراد متفاوت است. با این حال، مواردی را که در آموزه‌های دینی یاد شده، به اختصار مطرح می‌کنیم.

۱. تفرج و گشت و گذار

در آموزه‌های دینی بر تفرج و گشت و گذار به‌عنوان تفریحی سالم اشاره شده و حتی از آنها برمی‌آید که در سیره برخی از معصومان^(ع) نیز این کار وجود داشته است. قرآن کریم،

تفرج فرزندان یعقوب^(ع) را تأییدگونه نقل کرده است: «أَرْسَلَهُ مَعَنَا عَدَا يَرْزَعُ وَيَلْعَبُ وَإِنَّا لَهُ لِحَافِظُونَ؛ فردا او را با ما بفرست تا [در چمن] بگردد و بازی کند و ما به‌خوبی نگهبان او خواهیم بود» (یوسف / ۱۲).

از برخی روایت‌ها چنین برمی‌آید که این نوع تفریح‌ها در سیره امام رضا^(ع) نمود داشته است، در یکی از روایت‌ها آمده است که حضرت رضا^(ع) فرمودند:

عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي مُحَمَّدٍ قَالَ: قَالَ لَنَا الرِّضَاءُ: أَيُّ الْإِدَامِ أَجْزَأُ؟ فَقَالَ بَعْضُنَا: اللَّحْمُ وَقَالَ بَعْضُنَا: الزَّيْتُ وَقَالَ بَعْضُنَا: اللَّبَنُ. فَقَالَ هُوَ: لَا بَلِ الْمَلْحُ وَلَقَدْ خَرَجْنَا إِلَى نَزْهَةٍ لَنَا وَنَسِيَ بَعْضُ الْعِلْمَانِ الْمَلْحَ، فَذَبَحُوا لَنَا شَاةً مِنْ أَثْمَنِ مَا يُكُونُ فَمَا اتَّفَعْنَا بِشَيْءٍ حَتَّى أَنْصَرَفْنَا؛ ابراهیم بن ابی‌محمود گوید: امام رضا^(ع) به ما فرمودند: [وجود] کدام خورش [در کنار غذا] شایسته‌تر است؟ برخی از ما، گوشت را نام بردیم، برخی روغن و برخی هم شیر را. حضرت فرمودند: نه، بلکه نمک! ما [چندی پیش] به تفرجگاهی که از آن ما بود رفتیم، لیک برخی از خدمتکاران، نمک را فراموش کرده بودند. پس یکی از فربه‌ترین گوسفندان را برای ما ذبح کردند، ولی بی‌آنکه استفاده‌ای ببریم بازگشتیم (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۶: ۳۲۶).

در روایتی دیگر آمده است: یکی از یاران امام صادق^(ع) گوید: «نزد ایشان رفتیم در حالی که در منزل برادرشان عبدالله بن محمد به سر می‌بردند. عرض کردم: به چه انگیزه‌ای به این منزل آمده‌اید؟ فرمودند: طلب النَّزْهَةِ» (همان، ج ۲: ۲۳).

همچنین براساس برخی روایت‌ها، حضرت علی^(ع) همراه همسر مهربانشان فاطمه^(س)، گاه به صحرا می‌رفتند و با یکدیگر به گفتگویی صمیمی و سخنانی سرورآفرین می‌پرداختند (قمی، ۱۳۸۱ق: ۸۲-۸۰).

۲. ورزش‌های سالم

در برخی روایت‌ها، ورزش‌های سالم و سودمندی همچون شنا و سوارکاری، جزء تفریح‌های سالم به‌شمار رفته است (نک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۳۹۳؛ ابن حنبل، بی‌تا، ج ۴: ۱۴۶).

۳. مسافرت

در آموزه‌های دینی، سفر کردن، مطلوب شمرده شده و آدابی نیز برای آن بیان شده است. نیک روشن است که سفر، گاه مسافرت کاری و برای کسب روزی و درآمد است، گاه سفر زیارتی و دیگر بار سفر سیاحتی و تفریحی. ضمن آنکه مسافرت به شهرهای مختلف و دیدن آثار باستانی برجای مانده از پیشینیان، کارکرد درس‌آموزی و عبرت‌گیری نیز داشته و ضمن سیاحت و تفریح، پیام‌های تربیتی و اخلاقی نیز به همراه دارد. تأکید قرآن کریم بر سیاحت و جهانگردی، بیشتر ناظر به این مورد اخیر است و گردشگری در قرآن، توأم با درک پیام‌های یادشده است. برای نمونه: «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ أَنْظِرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ؛ بگو: در زمین بگردید، آن‌گاه بنگرید که فرجام تکذیب‌کنندگان چگونه بوده است؟» (انعام / ۱۱). رسول خدا^(ص) فرمودند: «سَافِرُوا تَصِحُّوا، سَافِرُوا تَعْمُرُوا؛ به سفر روید تا سالم بمانید، مسافرت کنید تا سود ببرید» (برقی، بی‌تا، ج ۲: ۳۴۵).

در سخنان امام رضا^(ع) نیز دربارهٔ سفر و اخلاق و رفتار مورد تأکید در آن چنین آمده است:

عَنِ الرِّضَا عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيٍّ^(ع) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ^(ص): سِنَّةٌ مِنَ الْمَرْوَةِ ثَلَاثَةٌ مِنْهَا فِي الْحَضَرِ وَثَلَاثَةٌ مِنْهَا فِي السَّفَرِ، فَأَمَّا الَّتِي فِي الْحَضَرِ فَتِلَاوَةُ كِتَابِ اللَّهِ، وَعِمَارَةُ مَسَاجِدِ اللَّهِ، وَاتِّخَاذُ الْإِخْوَانِ فِي اللَّهِ عِزَّوَجُلَّ وَ الَّتِي فِي السَّفَرِ قَبْدُلُ الزَّادِ وَحُسْنُ الْخُلُقِ وَالْمِزَاجِ فِي غَيْرِ الْمَعَاصِي؛ امام رضا^(ع) از پدران خود از رسول خدا^(ص) نقل کرده‌اند که فرمودند: شش چیز از مروت است: سه مورد در غیر سفر و سه مورد در سفر. اما در غیر سفر، تلاوت کتاب خدا، آباد کردن مساجد و انتخاب برادر دینی برای رضای خدا و اما [مروت] در سفر عبارت‌اند از عرضهٔ زاد و توشه [به همسفران]، خوش‌اخلاقی و بذله‌گویی به دور از گناه (صدوق، ۱۴۰۴ق: ۳۲۴).

بر این اساس، خوش‌اخلاقی و بذله‌گویی بیشتر، همراهی با همسفران و مخالفت نکردن با تصمیم آنان تا حد امکان، به همراه داشتن امکانات و زاد و توشهٔ مناسب و آن‌را در اختیار دیگران قرار دادن و نیز یاری رساندن به آنان، مورد تأکید قرار گرفته است و این، افزون بر ارزش اخلاقی موجب لذت‌بخش‌تر شدن سفر می‌شود.

آسیب شناسی تفریح

در کنار تفریح های سالم که در روایت های یادشده با عنوان «لَذَّةٌ فِي غَيْرِ مُحَرَّمٍ» و مانند آن آمده است، واژه های دیگری نیز وجود دارد که آموزه های دینی، به آنها نگاهی منفی دارد، واژه هایی مانند: لهو، لغو و لعب. شاید به همین دلیل باشد که برخی افراد، هرگونه سرگرمی را کاری ضد ارزش و ناپسند می دانند و تلاش می کنند خود را از آنها به دور دارند. اکنون پرسش این است که مرز بین تفریح های سالم با لهو و لغو و مانند آن چیست و اصولاً آیا هر لهوی، حرام یا دست کم مکروه است؟ به دیگر سخن، اگر لهو، لغو و لعب مذموم را هر کاری بدانیم که «فاقد سود مادی و فایده معنوی و اخروی» باشد، آیا می توان مصداقی برای لذت های حلال و تفریح های سالم پیدا کرد که کاری لغو و امری لهو نباشد؟!

رابطه مطلوبیت تفریح سالم با نکوهش لهو، لغو و لعب

«لهو» در اصل به هر کاری گویند که آدمی را به خود مشغول سازد و از کارهای مهم و اهداف اساسی بازدارد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۸۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۰ق، ج ۱۵: ۲۵۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ۷۴۸).

با این حال، لهو در موارد فراوان به مفهوم مطلق سرگرمی و بازی به کار می رود (همان: ۷۴۸). «لغو» نیز در اصل به معنای «باطل» است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ۴۴۹) و غالباً در مواردی به کار می رود که باطل و پوچ بودن، به جهت بی ارزش بودن و فقدان سود و فایده باشد (ابن منظور، ۱۴۱۰ق، ج ۱۵: ۲۵۰).

واژه «لعب» در غالب فرهنگ های عربی به وضوح خود وانهاده شده است. اما برخی، آن را عمل بی فایده (طریحی، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ۱۶۶) و فاقد هدفی صحیح (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ۷۴۱) معنا کرده اند.

از مجموع آیات (برای نمونه نک: منافقون / ۹؛ انبیاء / ۳؛ تکوین / ۳- ۱ و نور / ۳۷) و روایت ها- که پس از این اشاره می شود- و گفتار واژه شناسان چنین برمی آید که «لهو» گاه در

مفهوم اصلی خود به کار می رود یعنی حالت غفلت و سرگرمی خاصی که آدمی را از انجام وظایف مهم بازدارد و دیگر بار به معنی هر گونه سرگرمی به انگیزه لذت بردن یا سپری کردن وقت بی آنکه مانع کارهای مهم باشد. بر این اساس، می توان گفت لهو، امری نسبی است، چون یک فعل ممکن است برای فردی بازدارنده از وظایف مهم باشد، ولی برای دیگری چنین پیامدی نداشته باشد.

حال با توجه به این مطلب، به نظر می رسد لهو و مصادیق آن دست کم چهار حکم: حرمت، کراهت، اباحه و استحباب را می تواند داشته باشد. پاره ای از مصادیق لهو، حرام هستند و این در مواردی است که مصداق لهو به معنی اصلی آن باشد، بدین معنا که آدمی را به خود سرگرم سازد و «موجب اهمال وظایف واجب و مهم» شود (نک: منافقون / ۹؛ تکاثر / ۳-۱) یا آنکه مصداق یادشده- با قطع نظر از لهو- از مصادیق حرام باشد (مانند استهزاء به آیات الهی) (نک: نساء / ۱۴۰).

در برخی از موارد نیز مصداق لهو مقدمه و زمینه یا ابزار رسیدن به گناه قرار می گیرد، مانند آیه ای که «لهو الحدیث» را وسیله ای برای گمراه کردن از راه خدا معرفی می کند (نک: لقمان / ۶) یا دست کم مصادیقی از لهو که حالت «بطر» یعنی فرح برخاسته از قوای شهوانی حرام (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۱۶۰) را موجب می شوند که خود زمینه ساز مفاسدی دیگر باشد.

از دیگر مصادیق لهو حرام می توان به نواختن آلات لهو و استماع آن (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۶: ۴۳۲؛ محقق حلی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ۹۱۳)، وسایل قمار (نک: مائده / ۹۱-۹۰) و افسانه های خرافی با هدف گمراهی از یاد خدا و رویگردانی مردم از قصص قرآنی (نک: لقمان / ۶؛ زمخشری، بی تا، ج ۳: ۴۹۰) یاد کرد.

لهو مکروه نیز بر مواردی صدق می کند که آدمی را به خود سرگرم می کند و هیچ سود اخروی یا دنیوی منتهی به آخرت ندارد و در عین حال، مانع انجام وظایف واجب نمی شود، مانند: سخنان بیهوده (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۸: ۲۷۸)، افراط در مزاح و بذله گویی و خنده های بی جا و فراوان

(همان: ۶۸ و ۲۷۷ و ج ۷۳: ۵۸)، تجارت و خرید و فروش به وقت نماز (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵: ۱۵۴) و کارهای بیهوده دیگر (نک: مومنون/ ۳: قصص/ ۶۷). در حقیقت لهو مکروه همان «لغو» است، چه، لهو به این معنا نیز به کار می رود، چنان که لعب مورد نکوهش نیز به همین معنا است. مصادیق لهو مباح و مستحب نیز در روایت‌هایی یاد شده‌اند. امام باقر^(ع) می‌فرمایند:

«هُوَ الْمُؤْمِنُ فِي ثَلَاثَةِ أَشْيَاءَ: التَّمَتُّعُ بِالنِّسَاءِ وَ مُفَاكَهَةِ الْإِخْوَانِ وَ الصَّلَاةِ بِاللَّيْلِ؛ لهو مومن در سه چیز است: لذت‌جویی از همسر، بذله‌گویی با برادران دینی و نماز شب»^۱ (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۶۱).

پیامبر اکرم^(ص) نیز فرمودند: «كُلُّهُوَ لِلْمُؤْمِنِ بَاطِلٌ إِلَّا فِي ثَلَاثٍ: فِي تَأْدِيبِهِ الْفَرَسَ وَ رَمِيهِ عَنْ قَوْسِهِ وَ مُلَاعَبَتِهِ امْرَأَتَهُ فَإِنَّهُنَّ حَقٌّ؛ هر کار لهوی از مؤمن باطل است، جز در سه مورد: پرورش اسب خود، تیراندازی و لذت‌جویی از همسرش که اینها حق‌اند» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۳۹۳).

توجه به مصادیق یادشده به روشنی گواه آن است که منظور از لهو در اینجا، سرگرمی مطلق است، نه لهوی که غفلت‌زا و مانع وظایف مهم‌تر باشد. چنان که مصادیق لهو مستحب نیز مواردی هستند که از یک‌سو موجب غفلت از وظایف مهم و بالفعل دیگر نشوند و از سوی دیگر، یا به‌خودی خود مستحب باشند یا وسیله و زمینه‌ساز مسائل مهم و مطلوب مانند آموزش شنا. حال نکته مهم آن است که تفریح سالم در نوع اخیر جای می‌گیرد، چون موجب رفع خستگی جسمی و روحی و آمادگی برای انجام بهتر وظایف می‌شود.

بر این اساس، تفریح سالم با حدود و شرایط خود که پیشتر بیان شد، ارتباطی با لهو، لغو و لعب مذموم ندارد و فرد باایمان، ضمن پرهیز از این سه، زمانی را به تفریح سالم اختصاص می‌دهد. از بُعد اقتصادی، بایستی بخشی از درآمد فرد و خانوار صرف هزینه‌های تفریح سالم شود که مقدار آن براساس میزان درآمد فرد، اولویت‌بندی نیازها و شرایط بهره‌مندی از تفریح‌های گوناگون، متغیر خواهد بود.

۱. ذکر «نماز شب» در شمار لهو مومن ممکن است بدین جهت باشد که معمولاً هدف اصلی از پرداختن به امور لهوی، ایجاد فرصتی برای تفریح، سرگرمی و التذاذ است و از آنجا که فرد باایمان، از تهجد و نماز شب و انس با خداوند لذت می‌برد، در شمار لهو مجاز آمده است.

شخصیت والای انسانی و پرهیز از لهو و لغو در سبک زندگی رضوی

نکته جالب در سبک زندگی رضوی که از سخنان حضرت برداشت می‌شود، توجه دادن فرد به شخصیت والای انسانی و اهداف متعالی خود است تا از یک‌سو، خرد خویش را حاکم قرار دهد و مصادیق لغو و بیهوده را تشخیص دهد و از دیگر سو، شأن و جایگاه خود و ارزش وقت و امکانات خویش را بالاتر و بیشتر از آن بیند که به چنین کارهایی دست یازد، بی‌آنکه برای وی سودی به همراه داشته باشد.

الرَّيَّانُ بْنُ الصَّلْتِ قَالَ: سَأَلْتُ الرَّضَا^(ع) يَوْمًا بِخِرَاسَانَ فَقُلْتُ: يَا سَيِّدِي إِنَّ هِشَامَ بْنَ إِبْرَاهِيمَ الْعَبَّاسِيَّ حَكَمَ عَنْكَ أَنْكَ رَخَّصْتَ لَهُ فِي اسْتِمَاعِ الْغِنَاءِ فَقَالَ: كَذَبَ الزُّنْدِيقُ إِنَّمَا سَأَلَنِي عَنْ ذَلِكَ فَقُلْتُ لَهُ: إِنَّ رَجُلًا سَأَلَ أَبَا جَعْفَرٍ^(ع) عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ^(ع): إِذَا مَيَّزَ اللَّهُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ فَأَيُّنَ يَكُونُ الْغِنَاءُ فَقَالَ: مَعَ الْبَاطِلِ فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ^(ع): قَدْ قَضَيْتَ؛ رِيَانُ بْنُ صَلْتٍ
گوید: روزی در خراسان از امام رضا^(ع) پرسیدم: سرورم! ابراهیم بن هاشم عباسی از شما نقل کرده که به او اجازه گوش کردن به غنا داده‌اید! حضرت فرمودند: دروغ گفته است کافر! او صرفاً از من در این باره پرسید و من به او گفتم: مردی از امام باقر^(ع) در این باره سؤال کرد. امام باقر^(ع) فرمودند: هرگاه خدا حق را از باطل جدا سازد، غنا در کدام جهت قرار می‌گیرد؟ او پاسخ داد: در طرف باطل. امام^(ع) به او فرمودند: خود [به درستی] قضاوت کردی (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۷؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۶: ۴۳۵ - ۴۳۴ با اندکی اختلاف در لفظ).

«و سُئِلَ^(ع) عَنِ السِّفَلَةِ فَقَالَ: مَنْ كَانَ لَهُ شَيْءٌ يُلْهِمُهُ عَنِ اللَّهِ؛ درباره افراد پست و فرومایه از حضرت سؤال شد. فرمودند: کسی که چیزی دارد که او را از [یاد و مسیر] خدا بازدارد و به خود سرگرم سازد» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ۴۴۲).

عَنِ الرَّضَا^(ع) قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ^(ع) فَقَالَ: يَا أَبَا جَعْفَرٍ مَا تَقُولُ فِي الشَّطْرَنْجِ الَّتِي يُلْعَبُ بِهَا؟ فَقَالَ^(ع): أَخْبَرَنِي أَبِي عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ^(ع) عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ^(ع): عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ^(ع) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ^(ص): مَنْ كَانَ نَاطِقًا فَكَانَ مَنْطِقُهُ بَعِيرٍ ذَكَرَ اللَّهُ كَانُ لَاغِيًا، وَمَنْ كَانَ صَامِتًا فَكَانَ صَمْتُهُ لَعْنٍ ذَكَرَ اللَّهُ كَانُ سَاهِيًا، ثُمَّ سَكَتَ فَقَامَ الرَّجُلُ وَأَنْصَرَفَ؛ امام رضا^(ع) فرمودند: مردی نزد امام باقر^(ع) آمد و گفت: درباره شطرنج که مردم با آن بازی می‌کنند چه می‌گویید؟ حضرت فرمودند: پدرم علی بن حسین^(ع) از حسین بن علی^(ع) از امیر مؤمنان^(ع) نقل کرد که

رسول خدا (ص) فرمودند: هر کس سخن گوید و سخنش برای غیر یاد خدا [و در مسیر غیر

او] باشد، بیهوده گفته است، هر کس سکوت کند و سکوتش برای غیر یاد خدا باشد، خطا

کرده است. آن گاه امام (ع) سکوت کردند. مرد نیز برخاست و رفت (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۶: ۴۳۷)

بدین سان، امام رضا (ع) با نقل این سخنان، فرد را به خویشتن خویش می‌برند و از او می‌خواهند که خود بیندیشد آیا شایسته است به کارهای لهو و لغو بپردازد و جایگاه خود را تنزل داده از مقام قرب و معنویت نیز باز ماند؟!

اتراف (رفاه‌زدگی و مصرف‌گرایی)

از آسیب‌های تفریح و سرگرمی و مرزهای آن، افراط در لذت‌جویی در عرصه مصرف و لذت‌های مادی است که در قرآن کریم و روایت‌ها، با نام «اتراف» تعبیر می‌شود. اتراف از واژه «تَرْف» به معنای نعمت و برخورداری از آن به کار رفته است و مُتَرَف به کسی گویند که نعمت فراوان و غرق شدن در شهوات و خوشگذرانی‌ها، او را به غرور و سرکشی واداشته است (نک: ابن‌منظور، ۱۴۱۰ق، ج ۹: ۱۷؛ راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ۱۶۶).

کاربرد معنایی این واژه در قرآن کریم، بیانگر زندگی اشرافی، رفاه‌زدگی و لذت‌گرایی ثروتمندان بوده که همراه با غرور و طغیان است. بنابراین، کاربرد آن ویژه ثروتمندان بوده و برای افراد کم‌درآمد، هرچند به سهم خود مصرف‌گرا باشند، به کار نرفته است (نک: حکیمی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۳۱۲؛ مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴: ۴۱۸).

در فرهنگ مصرف‌گرایی مترفان، مصرف، هم ارزش مادی می‌یابد و هم ارزش نمادین؛ بدین معنا که مصرف، وسیله‌ای برای ابراز وجود و به‌دست آوردن هویت اجتماعی می‌شود، از این رو، نه تنها ارزش نمادین می‌یابد بلکه در برابر مصرف به معنای تأمین‌کننده نیازهای زیستی انسان قرار می‌گیرد و اولویت می‌یابد (نک: گل محمدی، ۱۳۸۱: ۱۰۶).

آنان تلاش می‌کنند با خرید و مصرف کالاهای لوکس و تجملاتی، مُدپرستی و ریخت و پاش، به پندار خود، پایگاه اجتماعی و آبروی فزون‌تری به‌دست آورند و در حقیقت به خودنمایی



و فخرفروشی می‌پردازند. این کار برای آنان، نوعی تفریح و سرگرمی نیز به‌شمار می‌رود. نیک روشن است که اتراف، زیان‌های متعددی در عرصه فردی و اجتماعی دارد؛ زندگی اترافی از چند سو، فساد اخلاقی و رفتاری را در پی دارد. از یک سو غرق شدن در شهوت‌ها و هوس‌ها و زیاده‌روی در لذت‌های جسمانی، مجالی برای اندیشه در کمال معنوی و انسانی و توجه به بُعد روحی باقی نمی‌گذارد و راه را برای تهذیب اخلاقی می‌بندد، به‌ویژه آنکه افتادن در دام هوس‌ها و لذت‌جویی‌ها، نور و نیروی خرد را سخت ناتوان می‌کند و پذیرش دعوت ادیان و مصلحان را دشوار می‌سازد. زندگی توأم با افراط در لذت و تن‌پروری، آدمی را به سرمنزول کمال نمی‌رساند، چه، «سختی و گرفتاری، هم تربیت‌کننده فرد و هم بیدارکننده ملت‌ها است. شداوند، همچون صیقلی که به آهن و فولاد می‌دهند، هر چه بیشتر با روان آدمی تماس گیرد او را مصمم‌تر و فعال‌تر و برنده‌تر می‌کند» (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۵۶) بدین‌جهت، تفریح سالم بایستی به اندازه و در راستای رسیدن به کمال بیشتر باشد نه مزاحم آن. از دیگرسو، حفظ این موقعیت و ادامه آن غالباً مستلزم یا همراه رذیلت‌های اخلاقی همچون آزمندی، طمع و بخل است (نک: قلم/ ۱۴-۱۲؛ مدثر/ ۱۵-۱۲).

از جنبه‌ای دیگر، پرداختن به تجمل و کامجویی‌ها نیز غالباً همراه با ناشایست‌های اخلاقی و رفتاری همچون فخرفروشی، خودبرتربینی (نک: سبا/ ۳۵-۳۴) و بی‌بندوباری خواهد بود و ازاین‌رو، قرآن کریم، مترفان را مُفسِد و فاسق معرفی می‌کند (نک: شعراء/ ۱۵۲-۱۴۷؛ فجر/ ۱۲-۶؛ اسراء/ ۱۶).

زیان اقتصادی مصرف‌گرایی و رفاه‌زدگی، بیش از همه، به افراد کم‌درآمد و جوامع عقب‌مانده و در حال توسعه می‌رسد، زیرا گسترش این پدیده، موجب کشاندن امکانات و ثروت‌هایی که بایستی در بخش‌های زیربنایی و تولیدی سرمایه‌گذاری شود، به‌سوی مصرف‌گرایی و خرید کالاهای تجملاتی و غیر ضروری می‌شود.

اتراف، آفت تمدن‌سازی

نتیجه آسیب‌های متعدد پدیده اتراف، به‌ویژه سقوط اخلاقی و مفسد اجتماعی، چیزی جز تهی شدن فرهنگ‌ها و جوامع از درون و در نتیجه، سقوط و نابودی آن نیست. قرآن کریم با تصریح به این نکته، می‌فرماید: «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا؛ و چون بخواهیم شهری را نابود سازیم، خوشگذرانانش را فرمان می‌دهیم تا در آن به انحراف [و فساد] پردازند و در نتیجه، عذاب بر آن [شهر] لازم شود، پس آن را [به تمامی] نابود می‌کنیم» (اسراء/ ۱۶).

تعبیر «أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا» یا بدین معناست که مترفان را به اطاعت و فرمانبری، امر کردیم ولی آنان سر باز زدند و گناه کردند یا اینکه طبق ظاهر آیه، به این معناست که آنها را به فسق فرمان دادیم که در این صورت، نوعی مجاز است و کنایه از فراهم ساختن وسایل و امکانات برای آنان تا با استفاده نادرست از آن، سزاوار نابودی شوند (زمخشری، بی‌تا، ج ۲: ۶۵۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳: ۶۱ - ۶۰).

با این حال، پیرامون مطلب و آیه یادشده پرسشی مطرح است: چرا جوامع به دور از ایمان و تقوا و غرق در «اتراف» و تباهی، از پیشرفت، تمدن و رفاه اقتصادی بیشتری در مقایسه با جوامع اسلامی برخوردارند؟ بنابراین، چگونه می‌توان گفت اتراف و عیاشی‌های بی‌حد و مرز، آفت تمدن‌سازی است؟

پاسخ این پرسش با توجه به نکات زیر روشن می‌شود:

۱. ادعای یادشده، کلیت ندارد و هیچ‌گاه فساد و هوسرانی جوامع، با پیشرفت اقتصادی آن ملازمه‌ای نداشته است (نک: ساعی، ۱۳۷۵: ۸۳؛ شریف‌النسیبی، ۱۳۷۵: ۱۰۶-۱۰۵).

افزون بر این، در درون بسیاری از کشورهای پیشرفته نیز بر اثر بی‌عدالتی، شکاف طبقاتی و استثمار توده‌ها که ناشی از اتراف، خوشگذرانی افراطی و ریخت و پاش اقلیتی محدود است، میلیون‌ها نفر از فقر و محرومیت رنج می‌برند. در این‌گونه کشورها، خلأ معنویت و نابسامانی‌های اجتماعی ناشی از آن، امنیت روانی و آرامش روحی مردم را سخت به مخاطره



افکنده است به گونه‌ای که برای بسیاری از آنان، رفاه اقتصادی ملموس نیست.

۲. بخش عمده‌ای از پیشرفت این گونه جوامع، به‌ویژه در مرحله شکل‌گیری تمدن، نه معلول فساد اخلاقی، بلکه مرهون رعایت نسبی برخی اصول اخلاقی و درواقع، رعایت تقوای اقتصادی است که میراث پیامبران و ثمره تلاش‌های دانشمندان در طول قرن‌هاست. عناصری چون دانش و تخصص، انضباط و برنامه‌ریزی، سختکوشی، وجدان کاری، پرهیز از اتلاف وقت، تن ندادن به خوشگذرانی‌های طولانی و مانند آن، که در متن آموزه‌های دینی جای دارند، نقش تعیین‌کننده‌ای در رشد اقتصادی دارد. بی‌گمان عمل به این آموزه‌ها، بخشی از تعهد و تقوای دینی به‌شمار می‌رود که به‌گونه‌ای تأثیر وضعی خود را به‌جای خواهد گذاشت (نک: قرضایی، ۱۴۱۷ق: ۱۶۲-۱۵۹).

۳. بی‌تردید هنگامی ایمان و تقوا، تأثیرگذار است که در رفتارها و امور زندگی افراد نمود عینی یابد، وگرنه ادعای ایمان و پرهیزکاری، هیچ‌گونه تأثیر مثبتی نخواهد داشت. امروزه در جوامع اسلامی، عمل به بسیاری از آموزه‌های اصیل اسلام، به فراموشی سپرده شده و بخش عظیمی از افراد و سران این کشورها، مبتلا به‌نوعی هدر دادن زمان، تن‌پروری یا غرق شدن در لذت‌جویی و خوشگذرانی شده‌اند.

۴. در کنار سنت الهی نابودی بر اثر اتراف، سنت‌های دیگری نیز هست، ازجمله سنت «املا» و «استدراج» که خداوند بر اساس آن، گناهکاران و سرکشان گستاخ را که امیدی به هدایت آنان نیست، به تندی گرفتار مجازات نمی‌کند، بلکه به آنان مهلت و نعمت فزون‌تری می‌بخشد تا کیفرشان دردناک‌تر شود (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸: ۲۰۵-۲۰۴ و ۳۵۰؛ ج ۱۵: ۳۹-۳۸).

بنابراین، ممکن است رفاه اقتصادی فرد یا جامعه فاسد، نشانه گرفتاری آنان به مجازات استدراج باشد (همان، ج ۱۸، ۶۰-۵۹)، چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «أَيُّسُبُونَ أَنَا مُدَّهُم بِه مِنْ مَالٍ وَبَيْنَ، نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ؛ آیا آنان چنین می‌پندارند که ثروت و فرزندان که به آنان می‌دهیم برای این است که درهای خیرات را به رویشان بگشاییم؟!

[هرگز چنین نیست] بلکه آنها نمی فهمند» (مؤمنون/ ۵۶- ۵۵).

نشانه استدراج نیز آن است که فرد یا جامعه، در برابر فزونی نعمت‌ها، بیشتر در گناه و طغیان فرو می‌روند و از نعمت‌دهنده حقیقی غافل می‌شوند (نک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۴۵۲).

مفهوم والای «قناعت»، در تقابل با فرهنگ اتراف

در فرهنگ دینی، مفاهیمی همچون «قناعت» با محتوای عمیق و فرازمند خود- و نه تلقی عوامانه که آن‌را صرفاً به معنی مصرف کمتر و صرفه‌جویی می‌دانند- در تقابل با پدیده‌های نامطلوبی همچون اتراف قرار دارد.

واژه قناعت در لغت به معنای «روی آوردن به چیزی» است و از آن مفهوم رضایت و خشنودی برداشت می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵: ۳۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۲۹۷). در اصطلاح، این واژه گاه صفت فعل و به معنای «بسنده کردن به اندک در کالاهای مورد نیاز» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ۶۸۵) دانسته شده است و گاه صفت نفس است و به مفهوم «صفت پایدار نفسانی که موجب اکتفا کردن به اندازه نیاز و ضرورت از مال» (نراقی، بی‌تا، ج ۲: ۱۰۱). از مجموع سخنان واژه‌شناسان زبان عربی، دانشمندان اخلاق و آموزه‌های دینی چنین برمی‌آید که قناعت و عناصر مرتبط با آن همچون رضایت، ویژگی مثبتی در شخصیت انسان است که موجب خشنودی و لذت انسان از حداقل‌های زندگی می‌شود و به صورت ترک آزمندی و فزون‌خواهی نمود می‌یابد. از این رو، طمع و حرص را نقطه مقابل قناعت دانسته‌اند (نک: منسوب به امام صادق^(ع)، ۱۴۰۰ق: ۲۰۲؛ نراقی، بی‌تا، ج ۲: ۱۰۱).

با این همه، قناعت هرگز به معنای رها کردن کار و تولید و راضی شدن به مشکلات و عامل عقب‌ماندگی اقتصادی نیست، بلکه خود، زمینه‌ساز رشد اقتصادی است، زیرا جامعه‌ای که مصارف اضافی خود را حذف کند و از تجملاتی که براساس نیازهای کاذب و روحیه اشرافی‌گری به وجود می‌آید دوری کند، می‌تواند پس‌انداز بیشتری برای سرمایه‌گذاری‌های لازم در توسعه داشته باشد، نکته‌ای که ماکس وبر بر آن تأکید داشت و درواقع، پیدایش

سرمایه‌داری و توسعه در غرب، معلول زهد پروتستانیسم بود (نک: وبر، ۱۳۷۱: ۱۵۰-۱۴۷). امام رضا^(ع) در تبیین قناعت فرموده‌اند: «القناعة تجتمع إلى صيانة النفس وعزّ القدر وطرح مؤونة الاستكثار...؛ قناعت با حفظ شخصیت و ارزشمندی جایگاه و رها کردن هزینه‌های فزون‌طلبی همراه است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵: ۳۴۹).

همچنین حضرت رضا^(ع)، کسی را در مسیر قناعت می‌دانند که خود را از مردم لئیم و پست، به دور می‌دارد: «ولا یسلك طریق القناعة إلا رجلاً: إمّا مُتَعَبِّدٌ یُریدُ أَجْرَ الآخِرَةِ، أو کَرِیمٌ مُتَنَزِّهٌ عَنِ لُثَامِ النَّاسِ؛ مسیر قناعت را جز دو نفر نمی‌مایند: اهل تعبدی که پاداش آخرت را می‌جوید یا بزرگواری که از مردم پست، خود را به‌دور دارد» (حلوانی، ۱۴۰۸ق: ۱۲۸) (با لفظ: متعلل به‌جای متعبد)؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵: ۳۵۷).

بدین‌سان، از نگاه روان‌شناختی، خشنودی و رضایتمندی، ارمغان قناعت است، به‌گونه‌ای که فرد با وجود مصرف اندک و گاه نداشتن ثروت، از زندگی خویش لذت می‌برد. قناعت در کنار غنا و ثروت نیز زندگی را گوارا می‌سازد (همان، ج ۱: ۸۳).

ثروت بدون قناعت، گوارایی زندگی را نخواهد چشاند؛ جامعه مصرف‌گرایی که قناعت‌پیشه نیست، رضایت‌خاطر شهروندان خود را برآورده نمی‌سازد (نک: درنینگ، ۱۳۷۶: ۳۱-۲۳)، از همین روست که از منظر آموزه‌های روایی، زندگی پاک و حیات طیبه بشری، حیاتی است که روح قناعت در آن دمیده شده باشد (نک: شریف‌الرضی، ۱۳۷۰: حکمت ۲۲۱). وارستگی حاصل از این روحیه آثار ذیل را به‌دنبال دارد: رشد یافتگی شخصیت، اعتماد و عزت نفس و عدم وابستگی.

به دیگر سخن، شخص تلاش کرده است خود را از قید و بند عادت‌های متفاوت با مصرف کالاهایی خاص برهاند. چه بسیارند افرادی که به پاره‌ای سرگرمی‌ها، تفریح‌ها و لذت‌جویی‌ها وابسته شده‌اند و این وابستگی، در مواردی حتی عزت و جایگاه اجتماعی و شخصیتی آنان را نیز به مخاطره می‌افکند. این گونه است که در روایت حضرت رضا^(ع) بر بُعد روانی آن، یعنی وارستگی و آزادگی و ثمره این رویکرد، همچون عزت و شرافت فرد تأکید شده است.

پرهیز از مصارف زائد، تشریفاتی و تجملاتی با هدف تفریح و سرگرمی، از دیگر نمودهای قناعت بوده که به نظر می‌رسد بارزترین آنها نیز است. بدین سان، نهادینه شدن اصل قناعت به معنای یادشده در الگوی مصرف و تفریح افراد جامعه، ثمره و برکت‌های مادی و معنوی فراوانی به همراه خواهد داشت.

تأثیر منفی افراط در تفریح و لذت‌جویی بر تمدن‌سازی

از مسائل مهم در این بحث، نقش و تأثیر تفریح و سرگرمی‌های رایج بین مردم بر پدیده تمدن‌سازی است. برای آنکه این تأثیر به صورت تاریخی و در عین حال اختصارگونه تحلیل شود، نگاهی به تاریخ فراز و فرود تمدن اسلامی می‌افکنیم:

علل ظهور و افول تمدن اسلامی

تمدن غرب، فروغ علم را از جهان اسلام، که خود در حال افول بود، گرفت و آنرا فروزان‌تر از پیش نگاه داشت. از پرسش‌های مهم در این باره آن است که چرا جهان اسلام در فاصله سده‌های اول تا ششم هجری، به سرعت رشد کرد و پس از آن به افول گرایید؟ اگرچه برخی نیروهای بی‌دین و ضد اسلام تمایل دارند اسلام را عامل افول معرفی کنند (نک: فروغی، ۱۳۴۴: ۱۲۸)، اما واقعیت‌های تاریخی و نیز آموزه‌های اسلامی نشانگر آن است که رشد و پیشرفت اولیه مسلمانان به سبب اجرای نسبی دستورهای اسلامی و افول و انحطاط آنان به سبب دوری از آموزه‌های دینی بوده است. برخی صاحب‌نظران همچون هیتی، هاجسون، بایک و لوئیس نشان داده‌اند که اسلام نقشی مثبت در توسعه جوامع مسلمان ایفا کرده است. تنها پاسخ این سؤال که چرا جامعه‌ای بدوی که از صفر شروع کرده بود، توانست با این سرعت در برابر سختی‌ها و مشکلات رشد کند، اسلام است. خصوصیت اصلی این جامعه بدوی در آن زمان، نزاع‌های خونین و خانمان‌برانداز، کمبود منابع، آب و هوایی سخت و طاقت‌فرسا و زمینی نامناسب بود. این جامعه هیچ‌یک از سرمایه‌های مادی

همسایگان قدرتمندش یعنی ساسانیان و امپراتوری بیزانس را نداشت. در چنین شرایطی، اسلام تنها عاملی بود که منجر به تغییر کیفیت این جامعه بدوی شد، به گونه‌ای که بر کاستی‌های خود فائق آمد و به قدرتی بزرگ تبدیل شد. به گفته کاهن، قانونمندی قرآن به نفع محرومان در کنار تضمین عدالت، همبستگی اجتماعی، بهزیستی همگانی، اصلاحات اخلاقی و نهادی و ارائه دولتی کارا و نظام حقوقی مقتدر، موجب فراهم آمدن الزام‌های نهادی برای توسعه شد. بدین جهت اسکاتز میلر می‌گوید: «همه عواملی که اروپا را قادر به موفقیت ساخت، خیلی پیش از اینها در اسلام وجود داشت» (نک: چپرا، ۱۳۸۴: ۲۷۰-۲۶۸). رودنسون نیز اسلام را واجد تمام خصوصیات معرفی می‌کند که موجب پیشرفت است، ولی مسلمانان هیچ‌گاه اسلام واقعی را به کار نبسته‌اند (تفضلی، ۱۳۷۲: ۵۰-۴۹) این جمله اخیر به درستی بیانگر عامل اصلی انحطاط و عقب ماندگی جوامع اسلامی در سده‌های اخیر است. برخی محققان، نمود بارز دوری از آموزه‌های اسلامی در این جوامع را در ضمن عواملی برشمرده‌اند، از جمله: فساد اخلاقی و سیاسی، فقدان پویایی پس از پیوند تحجر و تعصب، کاهش فعالیت‌های عقلانی و علمی، شورش و تفرقه‌های درونی همراه تهاجم و جنگ‌افروزی‌های مستمر، عدم توازن مالی، رکود کشاورزی، صنعت و تجارت در نتیجه سستی و کم‌کاری و عواملی دیگر (نک: چپرا، ۱۳۸۴: ۳۵۴-۲۶۴).

ویل دورانت، در تحلیلی برون‌گروهی، سبب انحطاط تمدن اسلامی را به دو عامل بیرونی (حمله مغول) و درونی (رفاه‌زدگی افراطی مسلمانان) تقسیم می‌کند:

هیچ‌یک از تمدن‌های تاریخ چون تمدن اسلام دچار چنین ویرانی ناگهانی نشده است.... وقتی موج خونین مغول باز پس رفت، آنچه برجای ماند، عبارت بود از اقتصادی به شدت آشفته، قنات‌هایی ویران یا کور، مدرسه‌ها و کتابخانه‌هایی سوخته، دولت‌هایی فقیر و ضعیف... و نفوسی که به نیم تقلیل یافته و روحیه باخته بودند. اما پیش از حمله خارجی، لذت‌طلبی، اپیکوری، خستگی جسمی و روحی، بزدلی و بی‌لیاقتی جنگی، فرقه‌گرایی و... ده‌ها شهر آباد... را به فقر و بیماری و عقب‌ماندگی کنونی دچار ساخت (۱۳۶۸، ج ۴: ۴۳۳-۴۳۱).

بازگشت به اسلام ناب، تنها راه احیای تمدن اسلامی

براساس آنچه گذشت و به‌ویژه با توجه به تحلیل ویل دورانت، می‌توان تأثیر منفی افراط در لذت‌جویی و زیاده‌روی در پرداختن به تفریح و سرگرمی و رفاه‌طلبی عمومی بر ایجاد تمدن و بقای آن‌را به روشنی فهمید. بدین ترتیب، نهادینه کردن سبک زندگی رضوی در خصوص پرهیز از لهو و لغو در زندگی و افراط در تفریح و سرگرمی، در کنار توصیه به تفریح سالم با هدف ایجاد نشاط و سرزندگی در کار و تلاش، می‌تواند زمینه‌ساز احیای دوباره تمدن شکوهمند اسلامی بر پایه پیشرفت و معنویت باشد.

بدین جهت، رنسانسی که جهان اسلام نیازمند آن است، نوعی بازگشت به خود و فرهنگ و آموزه‌های اصیل اسلامی و نوسازی در پرتو آن است و نه گونه‌ای از اصلاحات که با خود، لذت‌گرایی، آسان‌گیری و هرج و مرج معرفتی و فرهنگی را به‌دنبال آورد. قرآن کریم آشکارا، تعیین سرنوشت هر ملتی را به‌دست خود آنان دانسته است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ؛ در حقیقت، خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد، تا آنان حال خود را تغییر دهند» (رعد/ ۱۱).

بحث و نتیجه‌گیری

۱. تفریح سالم از جمله نیازهای آدمی است که براساس سبک زندگی رضوی، بخشی از وقت فرد مسلمان را به خود اختصاص می‌دهد.

۲. افراط در لذت‌جویی و سرگرمی، پاره‌ای مصادیق لهو و لغو و نیز اتراف و تن‌پروری، از آسیب‌های تفریح سالم به‌شمار می‌رود. مرزهای عناوین یادشده با تفریح سالم، در متن نوشتار تحلیل شده است. بدین جهت، در سیره و سخنان امام رضا(ع)، هم بر انجام عبادت در حد مطلوب، هم بر انجام کار و تلاش و هم بر پرداختن به تفریح سالم و حلال در چارچوب موازین شرعی و به اندازه تأکید شده است.

۳. نکته جالب در سبک زندگی رضوی، توجه دادن فرد به شخصیت والای انسانی و اهداف متعالی خود است تا از یک‌سو خرد خویش را حاکم قرار دهد و مصادیق لغو و

بیهوده را تشخیص دهد و از دیگر سو شأن و جایگاه خود را بالاتر از آن بیند که به چنین کارهایی دست یازد، بی آنکه برای وی سودی به همراه داشته باشد.

۴. در نقطه مقابل اتراف، بر پرهیز از مصارف زائد، تشریفاتی و تجملاتی با هدف تفریح و سرگرمی، به عنوان نمودهای قناعت تأکید شده است.

۵. افراط در لذت جویی و زیاده روی در پرداختن به تفریح و سرگرمی و رفاه طلبی عمومی، تأثیری منفی بر ایجاد تمدن و بقای آن دارد، به گونه ای که یکی از عوامل مهم افول تمدن اسلامی از سده هفتم، همین عامل معرفی شده است. بدین ترتیب، نهادینه کردن سبک زندگی رضوی در خصوص پرهیز از لهو و لغو در زندگی و افراط در تفریح و سرگرمی، در کنار توصیه به تفریح سالم با هدف ایجاد نشاط و سرزندگی در کار و تلاش، می تواند زمینه ساز احیای دوباره تمدن شکوهمند اسلامی بر پایه پیشرفت و معنویت باشد.

منابع و مآخذ

قرآن کریم.

- ابن حنبل، احمد، (بی تا). *المسند*. بیروت: دار صادر.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۴۰۴ق). *تحف العقول عن آل الرسول (ص)*. محقق علی اکبر غفاری، قم: اسلامی.
- ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*. قم: الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۰ق). *لسان العرب*. چاپ اول، بیروت: دارالفکر.
- انصاری، مرتضی، (۱۴۱۵ق). *المکاسب*. قم: باقری.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، (بی تا). *المحاسن*. محقق سید جلال الدین حسینی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- تفضلی، فریدون، (۱۳۷۲). *تاریخ عقاید اقتصادی*. چاپ اول، تهران: نی.
- چپرا، محمد عمر، (۱۳۸۴). *آینده علم اقتصاد (چشم اندازی اسلامی)*. مترجم احمد شعبانی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- حرعاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۳ق). *وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه*. مصحح و محقق عبدالرحیم ربانی شیرازی، چاپ ششم، تهران: مکتبه الاسلامیه.
- حکیمی، محمدرضا و دیگران، (۱۳۶۸). *الحیاه*. چاپ اول، تهران: مکتب نشر الثقافه الاسلامیه.
- حلوانی، حسین بن محمد، (۱۴۰۸ق). *نزهه الناظر و تنبیه الخاطر*. چاپ اول، قم: مدرسه الامام المهدی (عج).
- درنینگ، آلن، (۱۳۷۶). *چقدر کافیسست؟*. مترجم عبدالحسین وهاب زاده، چاپ دوم، مشهد: جهاد دانشگاهی.
- دورانت، ویلیام جیمز، (۱۳۶۸). *تاریخ تمدن*. مترجم احمد آرام، چاپ دوم، تهران: انقلاب اسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۶ق). *مفردات الفاظ القرآن*. محقق صفوان عدنان داوودی، چاپ اول، بیروت: دارالقلم؛ دمشق: الدار الشامیه.
- زمخشری، محمود بن عمر، (بی تا). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل*. مصحح مصطفی حسین احمد، بیروت: منشورات البلاغه.
- ساعی، احمد، (۱۳۷۵). *درآمدی بر شناخت مسائل اقتصادی - سیاسی جهان سوم*. چاپ دوم، تهران: قومس.
- شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۳۷۰). *نهج البلاغه*. مترجم و شرح نویس سید علی نقی فیض الاسلام، تهران: مرکز نشر آثار فیض الاسلام.
- شریف النسبی، مرتضی، (۱۳۷۵). *چرخه توسعه راهنمای رشد شتابان*. چاپ اول، تهران: رسا.

- شولتس، دوان، (۱۳۸۸). *روان‌شناسی کمال*. مترجم گیتی خوشدل، چاپ شانزدهم، تهران: پیکان.
- صدوق، محمدبن علی، (۱۴۰۴ق). *الخصال*. قم: جامعه مدرسین.
- صدوق، محمدبن علی، (۱۴۰۴ق). *من لا یحضره الفقیه*. محقق علی اکبر غفاری، قم: اسلامی.
- صدوق، محمدبن علی، (۱۴۰۴ق). *عیون اخبار الرضا^(ع)*. محقق حسین اعلی، چاپ اول، بیروت: للمطبوعات.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چاپ اول، بیروت: للمطبوعات.
- طریحی، فخرالدین، (۱۴۰۸ق). *مجمع البحرین*. محقق سید احمد حسینی، چاپ دوم، تهران: فرهنگ اسلامی.
- فراهیدی، خلیل‌بن احمد، (۴۰۹ق). *کتاب العین*. محقق مهدی المخزومی، قم: العین.
- فروغی، محمدعلی، (۱۳۴۴). *سیر حکمت در اروپا*. تهران: زوار.
- قرضاوی، یوسف، (۱۴۱۷ق). *دور التیم و الاخلاق فی الاقتصاد الاسلامی*. چاپ اول، بیروت: *الرسالی*.
- قمی، شاذان‌بن جبرئیل، (۱۳۸۱ق). *الفضائل*. نجف: منشورات حیدریه.
- کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۳۶۵). *الکافی*. چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- گل‌محمدی، احمد، (۱۳۸۱). *جهانی شدن*، فرهنگ، هویت. چاپ اول، تهران: نی.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*. بیروت: *دار احیاء التراث العربی*.
- محقق‌حلی، جعفر بن حسن، (۱۴۰۹ق). *شرائع الاسلام*. محقق سید صادق شیرازی، چاپ دوم، تهران: الاستقلال.
- مدرسی، محمدتقی، (۱۴۱۹). *من هدی القرآن*. بیروت: دار محبی الحسین^(ع).
- مرویان حسینی، سید محمود، (۱۳۸۳). *نیازهای انسان از منظر آموزه‌های دینی و روان‌شناسی*. چاپ اول، مشهد: به‌نشر.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۱). *انسان و سرنوشت*. چاپ یازدهم، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۰). *عدل الهی*. چاپ هفدهم، تهران: صدرا.
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، (۱۳۷۲). *مکتب‌های روان‌شناسی و نقد آن*. جلد دوم، تهران: سمت.
- منسوب به امام رضا^(ع)، (۱۴۰۶ق). *الفقه الرضا*. محقق مؤسسه آل‌البیت، چاپ اول، مشهد: کنگره جهانی امام رضا^(ع).
- منسوب به امام صادق^(ع)، (۱۴۰۰ق). *مصباح الشریعه*. چاپ اول، بیروت: للمطبوعات.
- نراقی، محمد مهدی، (بی‌تا). *جامع السعادات*. مصحح سید محمد کلانتر، چاپ چهارم، بیروت: للمطبوعات.
- وبر، ماکس، (۱۳۷۱). *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*. مترجم عبدالمعبود انصاری، چاپ اول، تهران: سمت.

آداب دانش‌اندوزی در سخنان امام رضا(ع)

مرتضی رحیمی^۱

چکیده

امام رضا(ع) امتیازهای زیادی برای علم برشمرده و طلب و دریافت معارف دینی را تنها از افرادی که واجد شرایط خاص هستند، مجاز دانسته‌اند، در عین حال اشاره نموده‌اند که طلب و دریافت دیگر علوم از هر کس که آن را دارا باشد مطلوب است. بررسی حاضر در پاسخ به پرسش «امام رضا(ع) چه آدابی را شرط تحقق امتیازهای علم دانسته‌اند؟» اشاره نموده که ایشان بر ضرورت انگیزه الهی در دانش‌اندوزی تأکید نموده و مواردی، مانند خشیت از خداوند، خدمت نمودن به مردم و انجام کارهای خوب را از نشانه‌های انگیزه الهی برشمرده‌اند، عمقی بودن تعلیم و تعلم و نیز پرسش برای طلب علم را مورد تأکید قرار داده و شرم جاهل از پرسش و شرم پاسخ‌دهنده از گفتن «نمی‌دانم» را در فرض عدم آگاهی وی نکوهش کرده‌اند. از دیدگاه آن حضرت، معلم باید دارای ویژگی‌های خاصی باشد و متعلم نیز باید خویشتن خود را بشناسد. هدف از نوشتار حاضر که به روش توصیفی و تحلیلی انجام شده آن است که آداب دانش‌اندوزی و امتیازهای علم از منظر فرهنگ رضوی بیان و با رعایت آن آداب، به توسعه علم و دانش تشویق شود.

واژه‌های کلیدی

علم، آداب، پرسش، خودشناسی، نیت، تعلم (دانش‌آموزی)

مقدمه

در متون اسلامی ضمن بیان اهمیت علم، آداب و ویژگی‌هایی نیز برای علم‌اندوزی بیان شده و رساله‌هایی مانند *آداب‌المعلمین* خواجه نصیر نگاشته شده، اما تحقیق مستقلی پیرامون امتیازهای علم و آداب دانش‌اندوزی از دیدگاه امام رضا^(ع) وجود ندارد، لذا مقاله حاضر به این امر اختصاص یافته تا به پرسش‌هایی مانند «آیا امام رضا^(ع) ویژگی‌ها و امتیازهایی برای علم بیان نموده‌اند؟»، «آیا امام رضا^(ع) آدابی برای طلب علم بیان داشته‌اند؟»، «آیا علمی که امام رضا^(ع) از آن سخن گفته‌اند به معارف دینی محدود می‌شود؟»، «آیا گرفتن علوم مربوط به شریعت از غیرمسلمان مجاز است؟» و «آیا امام رضا^(ع) مفهوم نیت الهی در علم‌آموزی را بیان داشته و برای آن نشانه‌هایی بیان فرموده‌اند؟» پاسخ دهد.

نوآوری نوشتار حاضر از دو جهت است: ۱. تبیین و شرح امتیازهای علم در سخن امام رضا^(ع): حضرت تنها در یک حدیث به ۲۸ امتیاز علم اشاره کردند، در کتاب‌های اخلاقی و برخی تفاسیر و نیز کتاب‌های حدیثی و فقهی به نقل و احیاناً ترجمه حدیث اکتفا شده است؛ ۲. در نوشتار حاضر، آداب دانش‌اندوزی و شرایط لازم معلم از دیدگاه امام رضا^(ع) بررسی شده است.

اهمیت علم

در متون اسلامی، از علم تمجید شده و عالمان، از جمله محبوب‌ترین مردم در پیشگاه خداوند به حساب آمده‌اند، مثلاً حضرت موسی^(ع) از خداوند پرسید محبوب‌ترین مردم در پیشگاه شما کیست؟ خداوند فرمودند: «عالمی که در طلب علم باشد» (زمخشری، ۱۴۱۲، ج ۴: ۱۶). همچنین در برخی از روایت‌ها، ارزشمندترین افراد، عالم‌ترین آنها و کم‌ارزش‌ترین افراد، کم‌علم‌ترین آنها به‌شمار آمده‌اند (مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۱۶۴).

در برخی روایت‌ها آمده که خیر دنیا و آخرت، در علم و شر دنیا و آخرت، در جهل نهفته است (فتال نیشابوری، بی‌تا: ۱۲).

امام رضا^(ع) نیز فرموده‌اند:

طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ، فَاطْلُبُوا الْعِلْمَ فِي مَظَانِهِ، وَاقْتَنِسُوهُ مِنْ أَهْلِهِ، فَإِنْ تَعَلَّمَهُ اللَّهُ حَسَنَةً، وَطَلَبَهُ عِبَادَةً، وَالْمَذْكَرَةَ فِيهِ تَسْبِيحٌ، وَالْعَمَلُ بِهِ جِهَادٌ، وَتَعْلِيمُهُ مِنْ لَا يَعْلَمُهُ صَدَقَةٌ، وَبَذْلُهُ لِأَهْلِهِ قُرْبَةٌ إِلَى اللَّهِ (تعالی)، لِأَنَّهُ مَعَالِمُ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، وَمَنَارُ سُبُلِ الْجَنَّةِ، وَالْمُنَسِّ فِي الْوُحْشَةِ، وَالصَّاحِبُ فِي الْغُرْبَةِ وَالْوَحْدَةِ، وَالْمُحَدِّثُ فِي الْخُلُوعِ، وَالدَّلِيلُ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ، وَالسَّلَاحُ عَلَى الْأَعْدَاءِ، وَالتَّرْتِيزُ عِنْدَ الْأَخْلَاءِ. يُرَفِّعُ اللَّهُ بِهِ أَقْوَامًا فَيَجْعَلُهُمْ فِي الْخَيْرِ قَادَةً، تَقْتَبِسُ آثَارَهُمْ، وَيُتَهَدَّى بِفَعَالِهِمْ، وَيُنْتَهِي إِلَى آرَائِهِمْ، تَرْغَبُ الْمَلَائِكَةُ فِي خَلَّتِهِمْ، وَبَأْجَنْجَتِهَا تَسْمَهُمْ، وَفِي صَلَاتِهَا تَبَارَكَ عَلَيْهِمْ، يَسْتَغْفِرُ لَهُمْ كُلُّ رُطْبٍ وَيَابِسٍ حَتَّى حَبْتَانِ الْبَحْرِ وَهَوَامُهُ، وَسَبَاعُ الْبَرِّ وَأَنْعَامُهُ، إِنَّ الْعِلْمَ حَيَاةُ الْقُلُوبِ مِنَ الْجَهْلِ، وَضِيَاءُ الْأَبْصَارِ مِنَ الظُّلْمَةِ، وَقُوَّةُ الْأَذْيَانِ مِنَ الضَّعْفِ، يَبْلُغُ بِالْعَبْدِ مَنَازِلَ الْأَخْيَارِ، وَبِمَجَالِسِ الْأَبْرَارِ، وَالدَّرَجَاتِ الْعَالِيَةِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، الذِّكْرُ فِيهِ يَعْدِلُ بِالصِّيَامِ، وَمَدَارِسُهُ بِالْقِيَامِ، بِهِ يُطَاعُ الرَّبُّ وَيُعْبَدُ، وَبِهِ تُوَصَّلُ الْأَرْحَامُ، وَيَعْرِفُ الْحَلَالُ مِنَ الْحَرَامِ، الْعِلْمُ إِمَامُ الْعَمَلِ وَالْعَمَلُ تَابِعُهُ، يَلْهَمُ بِهِ السُّعْدَاءَ وَيُحَرِّمُهُ الْأَشْقِيَاءَ، فَطُوبَى لِمَنْ لَمْ يَحْرَمْهُ اللَّهُ مِنْهُ حَظَّهُ؛ طَلَبَ دَانِش بِرِ هَرِ مُسْلِمَانِي وَاجِبِ اسْتِ، پِس دَانِش رَا اَزِ هَرِ جَا كِه اِحْتِمَالِ مِي دِهِيْدِ وَجُوْدِ دَارْدِ وِ اَزِ اِهْلِش بِجُوِيْدِ. آموزش در راه خدا حسنه است و طلب آن، عبادت و گفتگوی علمی، تسبیح و عمل بدان، جهاد و آموزش آن به کسی که آگاهی ندارد، صدقه بوده و دادن آن به اهلش، موجب نزدیکی به خداوند است، زیرا علم، نشانه‌هایی حلال و حرام و علامت راه‌هایی است که به بهشت می‌رسد و هنگام وحشت، یاور آدمی است و هنگام غربت، یار انسان و تنهایی و سخنگوی در خلوت و هنگام سختی و شدت، راهنما و در برابر دشمنان، جنگ‌افزار و در میان دوستان زینت است. خداوند در پرتو آن، مردمانی را به اوج می‌رساند و در امور خیر، راهبرشان بوده تا جایی که از آثار ایشان اقتباس شده، از رفتار نیکشان ره می‌یابند و همه به اندیشه ایشان می‌رسند. فرشتگان، دوستی با ایشان را دوست دارند، بال خویش را برای طالبان علم گسترانده و در نمازشان برای آنها طلب برکت و آموزش می‌کنند. هر خشک و تری، حتی ماهیان دریا، حشره‌ها، درندگان و چهارپایان خشکی، برای ایشان طلب آموزش می‌کنند. دانش، موجب زنده بودن دل در برابر جهل، پرتو دیدگان در میان ظلمت و نیرومندی جسم از سستی است. دانش، نیکان را به منزلگاه‌های برگزیدگان، سرای نیکان و درجه‌های والای دنیا و آخرت می‌رساند.

یادآوری در دانش، همسنگ روزه و مباحثه آن چونان شب‌زنده‌داری است. در پرتو آن، خداوند را فرمان‌برده و او را می‌پرستند. با آن صله رحم به‌جای آورده می‌شود و به‌وسیله آن، حلال از حرام تمیز داده می‌شود. علم، جلودار عمل و عمل، پیرو علم است. نیک‌بختان، از آن برخوردار و ننگون‌بختان، از آن بی‌بهره هستند، پس خوشا به حال آن کس که خدا از دانش، بی‌بهره‌اش نساخته است (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۸۸).

نکاتی از سخن امام رضا^(ع)

از میان سخنان امام رضا^(ع) که بیان شد، نکات ذیل برداشت می‌شوند:

۱. وجوب طلب علم

جمله «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ...» (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۸۸)، نشانگر آن است که طلب علم، واجب است. در برخی احادیث، طلب علم از طلب مال، واجب‌تر دانسته شده است، مثلاً امام علی^(ع) فرمودند: «طلب علم بر شما واجب‌تر است تا طلب مال» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۷۳).

منظور از اوجب بودن طلب علم آن است که در فرض تراحم بین علم و کسب، علم بر مال مقدم می‌شود (عراقی، ۱۴۱۴ق، ۵: ۱۱۸).

در توجیه اوجب بودن علم می‌توان گفت مال و علم از راه‌های خاص و به مقدار معلوم و مشخصی که در علم خدا مقدر است به‌دست می‌آیند، اما چون مردم غالباً در فکر تحصیل علم نیستند، تحصیل علم، به زحمت و طلب بیشتری نیاز دارد، زیرا در اینکه مال و علم قسمت شده‌اند و هر یک از آنها به طلب نیاز دارند تردیدی نیست (حسینی شیرازی، بی‌تا، ج ۱۰: ۳۵۲). از همین روی، دعای ترک‌کننده طلب مال به اجابت نمی‌رسد (خویی، ۱۴۰۰ق، ج ۶: ۲۹۵). در برخی از روایت‌ها آمده که ازجمله علل اوجب بودن طلب علم آن است که با توجه به آیاتی مانند «لَنُحْضِرَنَّ لَهُمْ مِمَّا يَشْتَهُونَ» (زخرف / ۳۲)، خداوند عادل، تقسیم مال را تضمین نموده و به وعده‌اش در این باره وفا می‌کند، اما علم در نزد صاحبان آن ذخیره

بوده و لذا به مردم امر شده که آنرا از اهلش طلب کنند (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷: ۲۵)؛ اما با بیانی که گذشت، مقدار معلوم علم در نزد خداوند نیز تقسیم شده است، ولی رسیدن به آن زحمت بیشتری دارد. در عین حال نمی‌توان انکار کرد که ازجمله دلایل اوجب بودن طلب علم آن است که براساس روایت‌ها، علم در موارد چندی بر مال برتری دارد، مثلاً امام علی^(ع) فرمودند:

علم در هفت چیز بر مال برتری دارد، از جمله: ۱. علم میراث پیامبران اما مال میراث فراغنه است؛ ۲. علم با بذل کاهش نمی‌یابد، اما مال با هزینه کردن کاهش می‌یابد؛ ۳. مال به نگهبان نیاز دارد، اما علم صاحب خویش را حفظ می‌کند؛ ۴. علم در کفن داخل می‌شود اما مال باقی می‌ماند؛ ۵. مال برای مؤمن و کافر و علم فقط برای مؤمن حاصل می‌شود؛ ۶. همه مردم در امور دین خود به عالم نیاز دارند، اما به صاحب مال نیاز ندارند؛ ۷. علم برای عبور از پل صراط به انسان قدرت می‌دهد، اما مال مانع عبور وی از روی پل صراط می‌شود (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۱۸۵).

با توجه به لزوم برنامه‌ریزی در اوقات و استفاده بهینه از آنها که امام رضا^(ع) به آن اشاره نمودند (همان، ۱۴۱۰ق، ج ۷۵: ۳۴۶)، امام صادق^(ع) به اختصاص مقداری از شبانه‌روز برای تحصیل و طلب علم توصیه و فرمودند: «در آنچه که لقمان پسرش را به آن موعظه کرد این بود که به او گفت ای فرزندم، در روزها و شب‌ها و ساعت‌های (زندگی) خود قسمتی را برای خودت در طلب علم و دانش قرار بده» (همان، ج ۱: ۱۶۹).

روایت مزبور، مداومت در طلب علم و گفتگو درباره آنرا تشویق می‌کند، زیرا ترک طلب علم و گفتگو درباره آن موجب از بین رفتن و فراموش کردن آنچه انسان به دست آورده می‌شود (همان).

در مواردی، امام رضا^(ع) به برخی از علوم همچون شناخت قرآن، فقه و حدیث به‌طور ویژه توجه کرده‌اند، موارد مزبور دلیل بر انحصار وجوب طلب علم به قرآن، فقه و حدیث نیست، بلکه آنها برخی از مصادیق مهم علم هستند که مورد تأکید و توجه خاص ایشان قرار گرفته‌اند، مثلاً فرمودند: «خداوند به پیامبر^(ص) قرآن را آموزش داد» (طوسی، ۱۴۱۴ق).

۴۸۸) و نیز درباره تفقه در دین فرمودند: «حقیقت ایمان در بنده‌ای به کمال نمی‌رسد مگر اینکه سه خصلت در او باشد: دین را درست و کامل بفهمد، در معیشت، خوب اندازه‌داری کند و در برابر بلاها بردبار باشد» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۷۵: ۲۳۹).

همچنین برای مبتلا نشدن به ربا، یادگیری احکام مربوط به تجارت را توصیه و فرمودند: «هر که بدون علم و فقه، تجارت کند، گرفتار ربا شده و در آن فرو می‌رود» (امام رضا^ع، ۱۴۰۶ق، ب: ۲۵۰).

درباره تعلیم و آموزش احادیث به دیگران نیز فرمودند: «پیامبر^ص سه بار فرمودند: خدایا، جانشینان مرا رحمت کن، پرسیدند: ای پیامبر خدا^ص! جانشینان شما چه کسانی هستند؟ فرمودند: آنان که پس از من می‌آیند، احادیث و سنت مرا نقل می‌کنند و به مردمان پس از من می‌رسانند» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۱۴۴).

تشویق امام رضا^ع به خستگی‌ناپذیری از طلب علم در طول عمر و برشمردن آن از جمله خصوصیات ده‌گانه که موجب کمال عقل انسان می‌شوند (همان، ج ۷۵: ۳۳۶) و نیز تشویق به سیری‌ناپذیری از علم در جمله «چهار چیز از چهار چیز سیر نمی‌شوند: زمین از باران، زن از مرد، چشم از نگریستن و عالم از علم» (صدوق قمی، ۱۳۶۲: ۲۲۲)، نشانگر توجه ایشان به مطلق علم و محدود ندانستن آن به معارف دین است. از جمله دلایل توجه امام رضا^ع به مطلق علم، آن است که طلب علم - گرچه نزد مشرک باشد - را تشویق کردند، مسلمانان را نسبت به آن سزاوارتر دانستند (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۸۸) و فرمودند: «علم، گمشده مؤمن است» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۱۶۸).

۲. لزوم دریافت علم از جاهایی که احتمال وجودش می‌رود.

امام رضا^ع در جمله «فَاطْلُبُوا الْعِلْمَ فِي مَوَاطِنِهِ» (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۸۸) اشاره نمودند در هر جا که مسلمان احتمال دهد علم وجود دارد، باید برای دریافت آن اقدام کند، پس دریافت علم را حتی اگر در نزد مشرکی باشد، تشویق کردند، مسلمان را برای دریافت آن سزاوارتر

دانستند و فرمودند: «دانش، گمشده مؤمن است، دانش را فرا گیرید، گرچه نزد مشرک باشد، در اینجا شما شایسته‌تر از آن هستید» (همان) تعبیر «أَحَقَّ بِهَا» نشانگر آن است که مسلمان، صاحب واقعی علم بوده و علمی که مشرک دارد، علم مسلمانان بوده که در نزد وی عاریه است.

۳. اقتباس و طلب علم از افرادی که ویژگی و اهلیت لازم را دارند.

جمله «وَ اقْتَبِسُوهُ مِنْ أَهْلِهِ» علم را از اهل آن بگیرید» (همان)، به لزوم دریافت از افرادی که اهلیت و شایستگی لازم را دارند، اشاره دارد.

اقتباس در لغت به معنای طلب قیس، یعنی شعله بوده، اما استعاره در معنای طلب علم است (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۵۲؛ محمود، بی‌تا، ج ۱: ۲۵۸).

سخن علی^(ع) که فرمودند: «علم، بسان گنجی در نزد دانشمندان محفوظ است و به شما امر کرده‌اند که آن را از دارندگان اقتباس (طلب) کنید» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷: ۲۵)، مؤید آن است که در جمله «وَ اقْتَبِسُوهُ مِنْ أَهْلِهِ»، اقتباس در معنای طلب علم به کار رفته است.

گرچه طلب علومی که معارف دینی نیستند، حتی اگر نزد مشرک باشند، ضروری و واجب بوده و گمشده عاقل یا مؤمن تلقی شده‌اند، اما علوم مربوط به دین (معارف دینی) را باید از افرادی که شایستگی آن را دارند دریافت کرد و با توجه به سخن علی^(ع) که تبعیت از اهل بیت^(ع) و عدم پیشی گرفتن از ایشان را توصیه و عقب ماندن از آنها را نهی نمودند، اهل بیت^(ع) کارشناسان واقعی علوم دینی بوده و مسلمانان تنها مجاز هستند علوم دین را از ایشان دریافت کنند، چنان‌که فرموده‌اند: «بر آنها پیشی مگیرید که گمراه می‌شوید و از آنان پس نمانید که تباه می‌شوید» (رضی، ۱۳۷۹: ۱۴۳).

حدیث ثقلین (صدوق قمی، ۱۴۰۰ق: ۴۱۵)، آیه ذکر (نحل/۴۳) و... نیز این مدعا را ثابت می‌کنند. علی^(ع) در جای دیگر فرمودند: «ای کمیل! (علم و معارف و اعتقادات را) جز از ما نگیر تا از ما باشی» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۶۲: ۱۷۱).

حدیث مزبور، دریافت علم از کسانی که علوم اهل بیت^(ع) را نشر می‌دهند رد نمی‌کند، زیرا گرفتن علم از فقها و نشردهندگان علوم اهل بیت^(ع) به نوعی اخذ علوم از اهل بیت^(ع) است، از سویی امام رضا^(ع) در جمله «خدا بیامزد کسی را که امر ما را زنده کند، (راوی گفته است:): عرض کردم: امر شما چگونه زنده می‌شود؟ فرمودند: به آموختن علوم ما و تعلیم دادن آن به مردمان» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۳۰)، اخذ علم از اهل بیت^(ع) و آموزش آنها به دیگران را تشویق نمودند. همچنین حضرت، راویان حدیث، سنت پیامبر^(ص) و تعلیم‌دهندگان آنها به مردم را خلفای پیامبر^(ص) تعبیر نمودند (همان: ۱۴۴)، خلفا به ائمه^(ع) محدود نشده است، بلکه شامل فقها نیز می‌شود (خمینی، ۱۴۲۳ق: ۶۲).

۴. خصال و امتیازها و نقاط مثبت علم

امام رضا^(ع) موارد ذیل را از امتیازها و ویژگی‌های علم برشمردند:

آموختن علم، حسنه است.

جمله «تَعْلَمُهُ لِلَّهِ حَسَنَةٌ؛ یادگیری علم برای خداوند حسنه است» (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۸۸)

به این ویژگی اشاره دارد.

طلب علم، عبادت است.

جمله «طَلَبُهُ عِبَادَةٌ» (همان) به این ویژگی اشاره دارد. در برخی روایت‌ها، نشستن در

جلسه درس فقها، عبادت تلقی شده است، مثلاً پیامبر^(ص) فرمودند: «فقیهان، فرمانروایان

جامعه‌اند، نشستن نزد ایشان عبادت است» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۶۷: ۲۹۰).

مذاکره علم، تسبیح خداست.

جمله «الْمُذَاكَرَةُ فِيهِ تَسْبِيحٌ؛ مذاکره علم، تسبیح خداوند است» (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۸۸) به

این ویژگی اشاره دارد، پس یک ساعت در طلب علم بودن بهتر از احیای یک شب و یک روز

در طلب علم بودن بهتر از ۳۰ ماه روزه، دانسته شده است (متقی‌هندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۰: ۱۳۱).

عمل به علم، جهاد است.

جمله «الْعَمَلُ بِجِهَادٍ؛ عمل به علم جهاد است» (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۸۸) به این امتیاز علم اشاره دارد.

آموزش علم به دیگران، صدقه است.

با توجه به جمله «تَعْلِيمُهُ مِنْ لَا يَعْلَمُهُ صَدَقَةً» (همان)، از دیدگاه امام رضا^(ع) آموزش علم به افراد فاقد آگاهی، نوعی صدقه است، زیرا صدقه، به کمک مالی محدود نمی‌شود، بلکه شامل هر کار خوبی می‌شود، چنان‌که فرمودند: «انجام هر کار معروف، صدقه است» (امام رضا^(ع)، ۱۴۰۶ق. ب: ۳۷۳).

همچنین در برخی از روایت‌ها، اصلاح بین دیگران، صدقه محبوب خداوند دانسته شده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳: ۵۳۱). در تفسیر آیه «مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (بقره/۳) نیز آمده که از آنچه به ایشان یاد دادیم، دیگران را آموزش می‌دهند (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۱۷). از سویی، صدقه انتقال علم به دیگران، آموزش به افراد مستحق و نیازمند به آن است (همان، ج ۹۳: ۱۳۶).

در برخی روایت‌ها نیز آمده زکات علم، در آموزش آن به بندگان خداوند است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۱۰۱).

در توجیه اطلاق صدقه بر آموزش علم به دیگران و اصلاح بین دیگران می‌توان گفت صدقه به پنج بخش تقسیم می‌شود:

- صدقه مال: این نوع صدقه بسیار روشن است.

- صدقه زبان: آن است که انسان با بهره گرفتن از زبان خود، بین دیگران واسطه شود و در اصلاح بین آنها بکوشد، چنان‌که خداوند فرموده است: «در بسیاری از نجواهایشان فایده‌ای نیست، مگر در سخن آنان که به صدقه دادن یا نیکی کردن یا آشتی‌جویی فرمان می‌دهند» (نساء/۱۱۴).

- صدقه جاه و مقام: این نوع صدقه، یعنی فردی که از جاه و مقام و نفوذی برخوردار است از نفوذ خود برای آزادی اسیر، جلوگیری از ریختن خون دیگران، مقابله با امور

ناخوشایند، انجام کار نیک برای هم‌نوع و مشابه آنها بهره‌گیر (ابن‌فهد حلی، ۱۴۰۷ ق: ۷۱).
 - صدقه علم: بذل آن به افراد ناآگاه و نیازمند به علم است. پیامبر^(ص) فرمودند: «از جمله صدقه آن است که شخص، علم را فرا گرفته و به مردم آموزش دهد» (همان: ۷۲).

- با استناد به سخن پیامبر^(ص) که فرمودند: «به برادر خود علمی صدقه دهید که راهنمای او شود و اظهارنظری که او را در راه حق و عمل به آن استوار دارد» از صدقه دیگری به نام «رأی و مشورت دادن به دیگران» سخن به میان آمده است (همان)، اما به‌نوعی می‌توان این صدقه را از اقسام نوع چهارم صدقه برشمرد.

بذل علم به دیگران (آموزش علم) موجب تقرب به خداوند است.
 جمله «بَذَلُهُ لِأَهْلِهِ قُرْبَةً إِلَى اللَّهِ؛ بذل علم به اهل آن موجب تقرب به خداوند است» (طوسی، ۱۴۱۴ ق: ۴۸۸) به این ویژگی اشاره دارد.

علم، ممیز حلال و حرام است.
 جمله «لِأَنَّهُ مَعَالِمُ الْحَالِلِ وَالْحَرَامِ؛ زیرا علم، تمیزدهنده حلال و حرام است» (همان) به این ویژگی علم اشاره دارد و علوم مربوط به دین همچون فقه و... را توصیه می‌کند.
 از سویی، اگر فردی عالم نباشد، راه مبارزه با نفس و شیطان را نمی‌داند، پس علم اخلاق مهم است.

علم، طالبان خود را به بهشت می‌برد.
 جمله «مَنَارُ سُبُلِ الْجَنَّةِ؛ علم، علامت راه‌های بهشت است» (همان)، نشانگر آن است که یادگیری علم از روی انگیزه الهی و عمل به آن موجب ورود به بهشت می‌شود، در برخی روایت‌ها نیز آمده «علم ثمره بهشت است» (مجلسی، ۱۴۱۰ ق، ج ۷۵: ۱۸۹).

علم، مونس تنهایی یا ترس انسان است.
 جمله «الْمُونِسُ فِي الْوَحْشَةِ؛ علم، مونس ترس یا تنهایی است» (طوسی، ۱۴۱۴ ق: ۴۸۸) به این ویژگی اشاره دارد.

حضرت علی^(ع) نیز فرمودند: «هر که با علم خلوت کند، هیچ خلوتی او را به وحشت

نیندازد، زیرا در هر خلوتی، علم مونس اوست و از تنهایی به وحشت نمی‌افتد» (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۵: ۲۳۳).

با توجه به ارتباط علم و کتاب، امام علی^(ع) فرمودند: «هر که با کتاب‌ها تسلی یابد، هیچ آرامشی را از دست نداده است» (آمدی، ۱۳۶۶: ۴۹).

همچنین فرمودند: «کتاب‌ها، باغ‌های دانشمندان هستند» (همان).

«الصَّاحِبُ فِي الْغُرَّةِ وَالْوَحْدَةِ: علم، دوست انسان در غربت و تنهایی است» (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۸۸).

با توجه به این ویژگی علم، عالم هیچ‌گاه از تنهایی خسته نمی‌شود، زیرا همیشه همراهی به نام علم دارد که همراهی‌اش می‌کند.

علم با فرد عالم در خلوت، هم‌صحبت است.

«المُحَدِّثُ فِي الْخُلُوةِ» (همان)، با توجه به این ویژگی، عالم در خلوت، آگاهی‌ها و علوم خود را مرور می‌کند و همراه دارد، پس در عین خلوت و تنهایی، به دلیل تفکر و مرور در علم خود، با علم خود سخن می‌گوید.

علم در هنگام سختی‌ها و مشکلات، راهنماست.

«الدَّلِيلُ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ» (همان)، براساس این ویژگی علم، عالم در هنگام سختی‌ها، از امتحان، ابتلاء و لزوم صبر سخن می‌گوید و در غلبه بر مشکلات یاری می‌رساند و چاره‌جویی و به آرامش کمک می‌کند.

علم، سلاحی بر علیه دشمنان است.

«السَّلَاحُ عَلَى الْأَعْدَاءِ» (همان)، با توجه به این ویژگی علم در دنیای امروز که عصر اطلاعات بوده و با وسایل ارتباط جمعی، تهاجم فرهنگی صورت می‌گیرد، مقابله با دشمنان، به‌ویژه دشمنان خارجی با علم و ترویج آن، مقابله با جهل، پاسخگویی به شبهه‌ها و نیز تأکید بر خودباوری امکان‌پذیر است، پس علم می‌تواند سلاحی علیه دشمنان باشد.

علم، موجب زیبایی و زینت دوستان است.

«الزَّيْنُ عِنْدَ الْأَخْلَاءِ» (همان)، ازجمله امتیازهای علم آن است که دوستان را یاری رسانده

و موجب زینت‌شان می‌شود. از سویی، با توجه به این امتیاز، عالم نزد دوستان خود مورد احترام قرار می‌گیرد، زیرا آنها به شایستگی او بیشتر آگاهی دارند.

بالا رفتن عالم و الگوی خوبی و هدایت برای دیگران قرار گرفتن

جمله «يَرْفَعُ اللَّهُ بِهِ أَقْوَامًا فَيَجْعَلُهُمْ فِي الْخَيْرِ قَادَةً...» خداوند در پرتو علم، مردمانی را به اوج می‌رساند. در امور خیر، راهبرشان می‌گرداند که از آثار ایشان اقتباس می‌شود، از رفتار نیکشان ره می‌یابند و همه به اندیشه ایشان می‌رسند» (همان) به این ویژگی علم اشاره دارد. صاحب علم مورد رغبت ملائکه قرار می‌گیرد.

با توجه به جمله «تَرْغَبُ الْمَلَائِكَةُ فِي خَلَّتِهِمْ...» (همان)، ملائکه آرزوی دوستی با صاحبان علم را دارند، بال‌هایشان را برای ایشان می‌گسترانند و در نمازشان بر آنها درود و تبریک می‌فرستند. امام سجاده^(۲) نیز در جمله‌ای مشابه فرمودند: «همانا، فرشتگان بال‌های خود را برای جوینده دانش می‌گشایند، زیرا از آنچه او می‌جوید خشنود هستند» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۱۲). درباره معنای وضع جناح ملائکه چند احتمال وجود دارد:

۱. وضع جناح، آن است که ملائکه بال‌های خود برای نشستن طالب علم فرش می‌کنند.
۲. وضع جناح ملائکه، تواضع و فروتنی ایشان برای طالبان علم است.
۳. منظور از تعبیر مزبور، مهربانی و لطف ملائکه نسبت به طالب علم است، زیرا پرنده بال‌هایش را برای جوجه‌هایش می‌گسترانند.

۴. منظور از تعبیر مزبور، یاری کردن طالب علم است.

تعبیر امام رضا^(۳) مؤید دیدگاه سوم است (همان).

همه موجودات، برای طالب علم، طلب مغفرت می‌کنند.

«يَسْتَغْفِرُ لَهُمْ كُلُّ رَطْبٍ وَ يَأْسٍ حَتَّى حَيْثَانُ الْبَحْرِ...»؛ هر تر و خشکی، حتی ماهیان دریا و درندگان و چهارپایان صحرا برای طالب علم، طلب مغفرت و آمرزش می‌کنند» (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۸۸).

ممکن است منظور از طلب مغفرت همه موجودات برای عالم آن باشد که جایگاه

بلندی دارد به‌گونه‌ای که حتی در آسمان از وی یاد می‌شود. ممکن است منظور از طلب مغفرت آن باشد که به تعداد طالبان مغفرت، گناه صاحب علم بخشیده شده یا به همان تعداد به وی پاداش داده می‌شود. احتمال دارد منظور از طلب مغفرت آن باشد که همه موجودات، درخواست پوشیده شدن گناه طالب علم را می‌کنند، زیرا طالب علم، ستر گناه جهل خویش را طلب می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۱۲).

علم، زنده‌کننده دل‌ها از مرگ جهل است.

«إِنَّ الْعِلْمَ حَيَاةُ الْقُلُوبِ مِنَ الْجَهْلِ» (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۸۸).

در متون اسلامی، جهل نكوهش شده است، مثلاً علی^(ع) فرمودند: «هیچ فقری بدتر از جهل نیست» (آمدی، ۱۳۶۶: ۷۳). همچنین آن‌را سرچشمه هر نوع شر و بدی برشمردند (همان). پیامبر^(ص) نیز فرمودند: «خیر دنیا و آخرت همراه علم و شر دنیا و آخرت همراه جهل است» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۲۰۴)، از همین روی مبارزه با جهل توصیه شده است، مثلاً امام علی^(ع) فرمودند: «توسط علم با جهل مبارزه کنید» (آمدی، ۱۳۶۶: ۴۴).

تصریح حضرت علی^(ع) در روایت «جهل، مرگ است» (همان: ۷۵) به مرگ بودن جهل، مفهوم جمله «إِنَّ الْعِلْمَ حَيَاةُ الْقُلُوبِ مِنَ الْجَهْلِ» (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۸۸) را روشن می‌کند، زیرا علم، زنده‌کننده دل از مرگ جهالت است، از همین روی امام رضا^(ع) فرمودند: «عالم در بین جاها لان همانند زنده بین مردگان است» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷: ۲۸).

حضرت علی^(ع) در جمله دیگری فرمودند: «علم، میراننده جهل است» (آمدی، ۱۳۶۶: ۴۴). با توجه به آنچه در مورد اطلاق مرگ بر جهل گذشت، در برخی از روایت‌ها، از جاهل به عنوان «میت» و از عالم- حتی در فرض فوت وی- به عنوان «حی» تعبیر شده است، مثلاً امام علی^(ع) فرمودند: «عالم، زنده است گرچه مرده باشد» (آمدی، ۱۳۶۶: ۴۷) و نیز فرمودند: «جاهل مرده است گرچه زنده باشد» (همان: ۷۵).

علم، روشنی چشم‌ها در تاریکی است.

«ضِيَاءُ الْأَبْصَارِ مِنَ الظُّلْمَةِ» (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۸۸).

از آنجا که جهل نوعی تاریکی و ظلمت است، علم به عنوان چراغ عقل، تاریکی جهل را از بین می برد. علی^(ع) فرمودند: «علم، چراغ عقل است» (آمدی، ۱۳۶۶: ۴۳).

در روایت دیگری، از شیعیان عالم خواستند که در خارج کردن ضعفای شیعه از تاریکی جهل بکوشند، آنجا که فرمودند: «از شیعیان ما، هر که به آیین ما آگاه باشد و شیعیان ناتوان را از تاریکی جهل به نور دانش - که ما به او بخشیده ایم - در آورده، در روز قیامت با تاجی از نور که بر سر دارد و به اهل محشر نور می بخشد، وارد می شود» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۲). در تفاوت این دو امتیاز علم باید گفت در جمله «إِنَّ الْعِلْمَ حَيَاةُ الْقُلُوبِ مِنَ الْجَهْلِ» (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۸۸)، از علم در رابطه با قلب سخن به میان آمده، اما این ویژگی به رابطه علم و عقل اشاره دارد، بدیهی است که علم می تواند هم زنده کننده دل باشد و هم در مبارزه با جهل به عنوان چراغ عقل عمل کند، لذا امام رضا^(ع) فرمودند: «علم، پیشرو یا پیشوای عقل بوده و عقل تابع آن است» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۱۷۱).

علم، مایه نیرومندی تنها در برابر سستی و ضعف است.

«قُوَّةَ الْأَبْدَانِ مِنَ الضَّعْفِ» (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۸۸).

نقش علم در نیرومندی بدن انکارناپذیر است، زیرا علم راههای حفظ سلامتی را آموزش می دهد، از سویی، نیرومندی بدن حتی در اجرا و عمل به تعالیم و دستورهای دینی مؤثر است، چنان که در تفسیر آیه «خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ» (بقره/۶۳) آمده که از امام صادق^(ع) پرسش شد آیا منظور از گرفتن آیات الهی با قوت و قدرت، قوت جسمانی است یا معنوی و روحانی؟ حضرت فرمودند: «هم با قدرت جسمانی و هم روحانی» (امام رضا^(ع)، ۱۴۰۶ق. ب: ۳۷۸). جمله مزبور، دستوری برای همه پیروان ادیان آسمانی است که برای حفظ این تعلیمات و اجرای آنها در هر زمان، هم به نیروهای مادی مجهز باشند و هم قوای معنوی.

علم، بنده را به درجه برگزیدگان و مجالس نیکان می برد.

«يُبْلَغُ بِالْعَمَلِ مَنَازِلَ الْأَخْيَارِ، وَ مَجَالِسَ الْأَبْرَارِ» (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۸۸).

علم در دنیا و آخرت موجب علو درجات می‌شود.

«وَالدَّرَجَاتُ الْعُلَى فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (همان).

آیه «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (مجادله/۱۱) و موارد مشابه، به بالا بردن درجات عالمان اشاره دارد. آیه مزبور دال بر آن است که مؤمنان دو گروه هستند، یکی، آنهایی که تنها مؤمن هستند، دوم، آنهایی که هم مؤمن هستند و هم عالم و گروه دوم بر گروه اول برتری دارند.

توصیه به همنشینی با علما در سخن حضرت علی^(ع) که فرمودند: «کسی که با دانشمندان معاشرت کند مورد احترام قرار می‌گیرد» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۷۴: ۲۸۴) برتری صاحب علم را در دنیا نشان می‌دهد.

مذاکره علم و گفتگو در مباحث علمی، مانند آن است که صاحب علم، روزه داشته یا در عبادت پروردگار شب‌زنده‌داری کند.

«الذَّكْرُ فِيهِ يَعْدِلُ بِالصَّيَامِ وَ مَدَارِسُهُ بِالْقِيَامِ: یادآوری در دانش، همسنگ روزه و مباحثه آن مانند شب‌زنده‌داری است» (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۸۸).

در روایت دیگری عبارت مذکور به شکل «الفكر فيه يعدل الصيام» (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق: ۷۳) به کار رفته، در این صورت معنایش، فکر را به علم مشغول کردن، معادل روزه گرفتن است. اطاعت و عبادت پروردگار با علم امکان‌پذیر است.

«بِهِ يُطَاعُ الرَّبُّ وَيَعْبُدُ» (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۸۸).

چگونگی اطاعت و عبادت خداوند در قرآن و سنت بیان شده است، از این رو عالمان دینی با استفاده از این دو، می‌توانند چگونگی اطاعت و عبادت خدا را بیان کنند.

پیوند با خویشاوندان، توسط علم میسر می‌شود.

«بِهِ تُوَصَّلُ الْأَرْحَامُ: صلة رحم با علم صورت می‌گیرد» (همان).

در چگونگی این ویژگی علم باید گفت معارف دینی اعم از قرآن و سخنان معصومان^(ع)، از جمله امام رضا^(ع) ضمن تشویق و ترغیب به صلة رحم و نکوهش قطع رحم، فواید و

چگونگی صلهٔ رحم و زیان‌های قطع رحم بیان شده است، از سویی، در علم اخلاق با استناد به آیات قرآن و روایت‌ها از جمله روایت‌های امام رضا^(ع)، صلهٔ رحم به صور گوناگون تشویق شده و قطع رحم، گناه کبیره دانسته شده و شیوه‌های گوناگون صلهٔ رحم همچون سلام کردن به خویشاوند، پاسخ خوب دادن به سلام و آب دادن به وی (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱: ۵۳۹؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳: ۳۸۹) و... بیان شده است. از این رو صلهٔ رحم، چگونگی و دلیل ضرورت آن و نیز شیوه‌ها و فواید آن توسط معارف دین تبیین شده است.

حلال و حرام به وسیلهٔ علم مشخص شناخته می‌شوند.

«وَيَعْرِفُ الْحَلَالَ مِنَ الْحَرَامِ» (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۸۸).

حلال‌ها و حرام‌ها توسط قرآن و معصومان^(ع)، از جمله امام رضا^(ع) بیان شده‌اند. علوم مربوط به دین (معارف دینی)، از جمله فقه، عهده‌دار بیان حلال و حرام هستند. از آنجا که شرافت علوم با موضوع آنها ارزیابی می‌شود، بی‌تردید بهترین علم، علمی است که نفع‌اش فراگیرتر و فایده‌اش کامل‌تر باشد، یقیناً چنین علمی، علم شریعت و دین است.

امام رضا^(ع) در مرو اشاره نمودند که در هنگام رحلت پیامبر^(ص) خداوند دین ایشان را کامل نمود و قرآن را بر ایشان نازل کرد که حاوی هر چیزی از حلال‌ها، حرام‌ها و حدود بوده است و نیازهای انسان را به‌طور کامل دربر دارد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۴۸۹).

معصومان^(ع)، از جمله امام رضا^(ع) مفهوم حلال و حرام را بیان نموده‌اند (همان)، از سویی، با توجه به آنکه احادیث معصومان^(ع) حاوی حلال و حرام بوده، حفظ و فهم آنها مورد تشویق گرفته است، مثلاً امام رضا^(ع) به نقل از پیامبر^(ص) فرمودند: «هر کس از امت من ۴۰ حدیث که مردم از آن سود برند را حفظ کند، خداوند در روز قیامت وی را عالم فقیه محشور می‌کند» (۱۴۰۶ق. الف: ۴۵).

همچنین فرمودند:

پیامبر^(ص) سه بار فرمودند: خدا یا جانشینان مرا رحمت کن، پرسیدند: ای پیامبر خدا/

جانشینان شما چه کسانی هستند؟ فرمودند: آنان که پس از من می‌آیند و احادیث و سنت

مرا نقل می‌کنند و به‌دست مردمان پس از من می‌رسانند (صدوق قمی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۶۱) در سخن یاد شده خلفا به ائمه^(ع) محدود نمی‌شود، بلکه فقها را نیز شامل می‌گردد. (خمینی، بی‌تا، ج ۲: ۶۲۹).

همراه بودن علم و عمل

«الْعِلْمُ إِمَامُ الْعَمَلِ وَالْعَمَلُ تَابِعُهُ» (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۸۸).

ازجمله امتیازهای علم آن است که با عمل همراه باشد، از سویی، عمل به راهنمایی علم نیاز دارد، پس هیچ‌یک از آن دو بدون دیگری، نفعی ندارند. عالم باید اهل عمل باشد و بداند که علم بدون عمل، او را نجات نخواهد داد. پیامبر^(ص) فرمودند: «کسی که علمش زیاد شود اما هدایت (و عملش) افزون نشود، نفعی جز دوری از خدا نبرده است» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۳۷).

عمل بدون علم نیز نفعی ندارد، چنان‌که امام رضا^(ع) فرمودند: «کسی که بدون آگاهی و بصیرت عمل کند، مانند کسی است که بیراهه حرکت می‌کند، هر چه سریع‌تر برود، از راه اصلی دورتر می‌شود» (۱۴۰۶ق. ب: ۳۸۱).

ایشان همچنین درباره لزوم همراهی عمل با علم، در تفسیر آیه «فَكُبْكِبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ: آنان و گمراهان در آتش افکنده شوند» (شعراء/۹۴) فرمودند:

آنها گروهی هستند که با زبان‌شان کار خوبی را بیان نموده، آن‌گاه بر خلاف آن عمل کرده‌اند. از حضرت پرسیده شد منظور چیست؟ فرمودند: هرگاه انسان با زبان خود عدل را توصیف کند و آن‌گاه بر خلاف آن عمل کند و آن‌گاه در روز قیامت ببیند که ثواب آنچه توصیف کرده به دیگری داده شده است، حسرتش زیاد خواهد شد (۱۴۰۶ق. ب: ۳۷۶).

الهام شدن علم به مردمان خوشبخت و محروم شدن مردمان بدبخت و سیه‌روز از آن

«يُلْهِمُ بِهِ السُّعْدَاءَ وَيُجْرِمُهُ الْأَشْقِيَاءَ» (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۸۸).

ازجمله نقاط مثبت علم آن است که خداوند آن‌را به مردم خوشبخت، الهام و مردم بدبخت را از آن محروم می‌فرماید، پس امام رضا^(ع) فرمودند: «خوش به حال کسی که خداوند، وی را از علم محروم نکند» (همان).

علاوه بر آنچه گذشت، امام رضا^(ع) امتیازهای خوب دیگری نیز در سخنانشان برای علم برشمرده‌اند، از جمله:

علم بر حکام و زمامداران حاکم است.

امام رضا^(ع) در جمله «پادشاهان، حاکم بر مردم هستند، اما علم بر ایشان حاکم است» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۴۸)، اشاره نمودند که هر چند زمامداران، حاکم بر مردم هستند، علم بر زمامداران حاکم است، پس قدرت علم بیش از قدرت حاکمان است.

عالم نسبت به عابد برتری دارد.

از جمله امتیازهای علم از دیدگاه امام رضا^(ع) آن است که صاحب علم (عالم) بر عابد برتری دارد، زیرا در روز قیامت، عابد به تنهایی وارد بهشت می‌شود، اما نمی‌تواند با شفاعت خود دیگران را به بهشت ببرد، ولی عالم، علاوه بر آنکه خودش وارد بهشت می‌شود، کسانی را که از علم وی یا شاگردانش بهره گرفتند نیز شفاعت می‌کند و به بهشت می‌برد، چنان‌که فرمودند:

روز قیامت به عابد گفته می‌شود تو مرد خوبی بودی، برای خودت کوشش کردی و زاد و توشت خود را فراهم ساختی، اینک داخل بهشت شو، اما فقیه کسی است که جامعه را از علوم خود بهره‌مند و آنان را به سمت خیر و سعادت هدایت کند، از چنگال دشمنان برهاند، از نعمت‌های پروردگار بهره‌مند سازد و خشنودی خداوند را برای آنها فراهم آورد. روز قیامت به فقیه گفته می‌شود ای کسی که از ایثار آل محمد^(ص) سرپرستی و دوستان ضعیف آنها را راهنمایی کردی، اینک از کسانی که از تو علم آموختند، شفاعت کن. پس آن فقیه توقف می‌کند و مردم را دسته دسته با خود به بهشت می‌برد، اینان کسانی هستند که از وی یا شاگردان او علم آموخته‌اند و تا روز قیامت هر کسی از گفته‌های این عالم استفاده کند مشمول شفاعت وی خواهد بود (همان: ۵).

علم میراث نیکی است.

از جمله امتیازهای علم آن بوده که میراث خوبی است، چنان‌که امام رضا^(ع) فرمودند: «دانش میراثی نیک است» (همان، ج ۱: ۱۶۹).

علت اطلاق میراث بر علم آن است که هر عالمی علمش را از استادش می‌گیرد، پس مثل آن است که علم خویش را از استادش به ارث برده است، همان‌گونه که فرزند، مال را از پدرش به ارث می‌برد. از سویی در روایت‌ها از استاد به عنوان «پدر» تعبیر شده است. مثلاً پیامبر^(ص) فرمودند: «پدران سه گونه‌اند: پدری که تو را به دنیا آورده، پدری که ازدواج تو را موجب شده و پدری که تو را تعلیم داده است» (مشکینی، ۱۴۲۴ق: ۲۴۷).

علم موجب پیروی مردم از اهل بیت^(ع) و زنده شدن امر ایشان می‌شود.

امام رضا^(ع) به نقش علم در پیروی از اهل بیت^(ع) اشاره و پیروی از اهل بیت^(ع) را در گرو فراگیری علوم ایشان و آموزش آن به دیگران عنوان و فرمودند: «خدا بیامرزد کسی که امر ما را زنده کند». راوی پرسید امر شما چگونه زنده می‌شود؟ فرمودند: «به آموختن علوم ما و تعلیم دادن آن به مردمان، زیرا اگر مردم از آن تعلیم والا که در سخنان ماست آگاهی یابند، پیرو ما خواهند شد» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۳۰).

توقف ویژگی‌ها و امتیازهای علم بر رعایت آداب لازم

امتیازهایی که پیش از این با استناد به سخنان امام رضا^(ع) مورد اشاره قرار گرفتند، شروطی دارند که تحت عنوان «آداب دانش‌آموزی» از آنها یاد می‌شود، پیش از بیان شروط و آداب دانش‌اندوزی، بیان مفهوم ادب ضروری است:

مفهوم ادب

علمای لغت به صور گوناگون تعریف ادب را بیان کرده‌اند، برخی گفته‌اند: «فلانی را ادب یاد داد، یعنی به خوبی‌های اخلاقی و عادت‌ها وی را ریاضت داد و به کارهای پسندیده فراخواند» (مصطفی، ۱۳۸۲: ۹).

فیومی گفته است: «ادب بر هر نوع ریاضت و ورزش پسندیده‌ای که موجب انجام فضیلتی از فضائل توسط انسان شود اطلاق می‌شود» (بی‌تا، ج ۲: ۹).

طریحی نیز مشابه این تعریف را بیان کرده است (۱۴۱۶ق، ج ۱: ۲۹).
 از همه تعاریف برمی آید که ادب، با مشقت و سختی همراه است، چنان که امام رضا^(ع) فرمودند: «عقل و خرد، عطیه و موهبتی الهی است ولی ادب، با کوشش و تلاش حاصل آید، هر کس رنج تحصیل ادب را تحمل کند آن را به دست آورد، اما آنکه برای به دست آوردن عقل رنج برد جز نادانی نیفزاید» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۵۳).
 امام رضا^(ع) ادب را جامه زیبا تعبیر نموده و فرموده اند: «آداب، جامه های زیبا هستند» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۱۸۴).

آداب و شروط لازم دانش اندوزی

امام رضا^(ع) آداب و شروط چندی را برای تحقق ویژگی ها و امتیازهای علم ضروری دانستند، از جمله:

۱. نیت و انگیزه الهی داشتن

نیت در ارزشمندی کارها، از جمله طلب علم نقش مهمی دارد، به همین دلیل امام رضا^(ع) به صور گوناگون آن را توصیه و فرمودند: «نیت مؤمن از عملش بهتر است».
 از ایشان درباره چگونگی بهتر بودن نیت مؤمن از عملش پرسیدند، در پاسخ فرمودند: «ریا در عمل وارد می شود اما در نیت وارد نمی شود» (۱۴۰۶ق. ب: ۳۷۸) و نیز فرمودند: «هیچ سخنی بدون عمل و هیچ عملی بدون نیت مؤثر نیست» (همان).
 امام رضا^(ع) آموزش نیت نیک را حتی به کودکان توصیه کردند و چگونگی نیت را توضیح دادند. مثلاً به مردی که دو فرزندش را از دست داده و یک فرزندش باقی مانده بود فرمودند: «کودک را امر کن تا با دست خود صدقه بدهد، اگرچه کم باشد، هر چیزی که برای رضای خداوند داده شود گرچه کم هم باشد در نزد خداوند، بزرگ است» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۷: ۲۱۳).
 تعبیر «رضای خدا» در سخن ایشان مفهوم نیت را بیان و انجام کارها برای رضای خدا را توصیه می کند.

ایشان نیت نیکو را در افزایش رزق و روزی مؤثر دانستند و فرمودند: «هر که نیتش نیکو باشد، خداوند رزق و روزی وی را زیاد کند» (امام رضا^(ع)، ۱۴۰۶ق. ب: ۳۷۸).

از دیدگاه آن حضرت، ارزشمندی نیت به صدقه و انفاق مالی محدود نمی‌شود، بلکه نیت خوب در اخلاق، طلب علم و... نیز مطلوب است، چنان‌که فرمودند: «خوش‌خلقی به سرشت و نیت فرد بستگی داشته و نیت بالاتر است» (همان). همچنین در نکوهش کسانی که با انگیزه‌هایی مانند مراء، فخرفروشی، فریب مردم و... علم را فرامی‌گیرند فرمودند: «هر که علم جوید تا با سفیهان مجادله کند یا بر علما فخر بفروشد یا توجه مردم را به‌سوی خود جلب کند، جایگاهش آتش دوزخ خواهد بود» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۳۰).

مراء به معنای محاجه و جدال از روی مباهات و فخرفروشی بر سفیهان (جاهلان) است، در نام‌گذاری مراء دو احتمال وجود دارد: ۱. ممکن است کلمه مزبور از «مریه» به معنای شک گرفته شده باشد، زیرا هر یک از دو طرف مجادله‌کننده در سخن طرف مقابل خود شک یا آنکه در دلایل طرف مقابل خود ایجاد شک می‌کند؛ ۲. ممکن است کلمه مراء از «مری» به معنای کشیدن بر پستان حیوان برای دوشیدن وی باشد، زیرا هر یک از جدال‌کنندگان، نقطه‌نظر طرف مقابل خود را از وی بیرون می‌کشد. سفهاء به معنای جاهلان است، زیرا چنین افرادی در مقایسه با عاقلان عقل کمتری دارند (شوکانی، بی‌تا، ج ۶: ۳۲۶). امام رضا^(ع) در جای دیگر ضمن نکوهش مراء و جدال با علما و سفیهان، زبان آن‌را بیان و فرمودند: «با علما، مراء و جدال نکنید که شما را ترک خواهند کرد و با سفیهان نیز ستیز نکنید که شما را جاهل خواهند پنداشت» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۱۳۷).

از دیدگاه ایشان، سفهاء، قصه‌گویان مخالف اهل بیت^(ع) بوده و منظور از علما، علمای آل محمد^(ص) است (همان: ۳۰).

با توجه به اهمیت نیت در طلب علم و آموزش آن، امام رضا^(ع) گرفتن دستمزد برای آموزش قرآن را در فرضی که معلم آن‌را شرط کند نکوهش و فرمودند: «اجرت معلم حرام است، هر گاه گرفتن اجرت را برای آموزش قرآن شرط کند. همچنین معلمی که تنها قرآن را آموزش می‌دهد،

دستمزد گرفتن وی حرام است، خواه گرفتن دستمزد را شرط کند یا نکند» (۱۴۰۶ق.ب: ۲۵۳). از ابن عباس نیز در تفسیر آیه «أَكَلُونَ لِقْهَاسًا» (مائده/۴۲) نقل شده که منظور، اجرت معلمانی است که در آموزش قرآن شرط دستمزد می‌کنند» (همان).

فقه‌ها، گرفتن دستمزد برای آموزش قرآن و همه احکام را مکروه دانستند و اشاره نمودند بهتر است کسب درآمد از طریق آموزش مزبور ترک شود (مفید بغدادی، ۱۴۱۳ق: ۵۸۸). از سویی، فضل بن ابی قره گفته است: «به امام صادق^(ع) عرض کردم: اینها می‌گویند کسب معلم سحت است، حضرت فرمودند: دشمنان خدا دروغ گفتند، هدف ایشان آن است که به فرزندان قرآن را آموزش ندهند، اگر فردی دیه فرزندی را به معلم دهد، گرفتن آن بر معلم مباح است» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۹: ۶۶۷).

نظر به کراهت دستمزد آموزش قرآن که مشهور از آن جانب‌داری کرده‌اند، باید روایت‌های نهی‌کننده از اخذ دستمزد برای آموزش قرآن از جمله روایت امام رضا^(ع) در نکوهش دستمزد آموزش قرآن بر اشتراط اخذ دستمزد یا گرفتن دستمزد برای آموزش حمد و سوره حمل شوند. امام رضا^(ع) موارد ذیل را نشانه داشتن انگیزه الهی دانش‌اندوزی دانسته‌اند:

خشیت و ترس از خداوند

با توجه به این نشانه، هر چه علم انسان بیشتر باشد، ترس وی از خداوند بیشتر است، چنان‌که خداوند فرمود: «از بین بندگان خداوند فقط عالمان از خدا می‌ترسند» (فاطر/۲۸)؛ آیه مزبور نشانگر برتری عالم بر عابد است.

پیامبر^(ص) نیز فرمودند: «در علم آدمی همین بس که از خدا بترسد» (متقی‌هندی، ۱۴۰۹ق: ۱۴۲). همچنین امام رضا^(ع) درباره لزوم خشیت فرمودند: «از علم تو همین بس که از خدا بترسی» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۴۸).

از سویی، خشیت، میراث علم دانسته شده است (بلخی صوفی، ۱۴۰۰ق: ۲۶۵).

خدمت کردن به مردم

از جمله نشانه‌های داشتن انگیزه الهی در طلب علم آن است که هر چه علم فرد بیشتر

شود، خدمت وی به مردم نیز افزایش می‌یابد، چنان‌که امام رضا^(ع) فرمودند: «آگاه باشید فقیه (عالم) کسی است که جامعه را از علوم خود بهره‌مند و ایشان را به‌سوی خیر و سعادت راهنمایی می‌کند، از چنگال دشمنان می‌رهاند، از نعمت‌های پروردگار بهره‌مند و خشنودی خداوند را برای آنها فراهم می‌سازد» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۵).

در تأیید این نشانه انگیزه الهی، حضرت مسیح^(ع) فرمودند: «شایسته‌ترین مردمان برای خدمت، شخص عالم است» (همان: ۶۲).

همراهی علم با فضائل اخلاقی

علم باید با عمل و فضائل اخلاقی همراه باشد، از همین روی امام علی^(ع) فرمودند: «سفاهت و غفلت در قلب عالم وجود ندارد» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶: ۳۰).

امام رضا^(ع) نیز عجب و خودپسندی فرد را- گرچه آن فرد در ظاهر عالم باشد- نشانه جهالت دانستند و فرمودند: «برای جهالت تو همین بس که به‌خاطر علمت دچار خودپسندی شوی» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۴۵).

همچنین دربارهٔ بردباری و سکوت صاحب علم فرمودند: «ازجمله نشانه‌های فقه، حلم و بردباری، سکوت و دم فرو بستن است. سکوت، یکی از درهای حکمت و ایجادکننده محبت بوده و به همهٔ نیکی‌ها رهنماست (همان: ۴۸).

بدیهی است که غضب و حرف‌های بیهوده، با علم همخوانی و سازگاری ندارد. منظور از سکوت که در سخن امام رضا^(ع) به آن توصیه شده است، سکوت مطلق نیست، زیرا سکوت مطلق، صمت نامیده نمی‌شود، منظور از صمت، سکوت معنی‌دار، کنترل‌شده و بجاست، از این‌رو در برخی موارد، وقتی حقیقتی یا حکمی باید بیان شود یا امر به معروف و نهی از منکر ضرورت دارد، سکوت، مذموم دانسته شده است. مثلاً علی^(ع) فرمودند: «خیری در سکوت از بیان حکم و نیز خیری در سخن گفتن از روی جهل نیست» (همان: ۸۱).

همچنین در پاره‌ای از روایت‌ها، سخن گفتن وسیله‌ای برای ورود به بهشت و رهایی

از دوزخ دانسته شده است. مثلاً امام سجاده^(ع) فرمودند: «سخن نیکو گفتن موجب افزایش مال و روزی، تأخیر مرگ، محبت بین خانواده و موجب ورود شخص به بهشت می شود» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۶۸: ۳۱۰).

۲. عمقی بودن تعلیم و تعلم

از جمله آداب اخلاقی آموختن از دیدگاه امام رضا^(ع) آن است که متعلم به درک عمقی آنچه فرامی گیرد اقدام و از یادگیری حفظی بدون درک مطلب خودداری کند، چنان که فرمودند: «از دانایان باشید نه از راویان، اگر حدیثی را از روی فقه، بصیرت و دانایی درک کنید و معنایش را دریابید بهتر است از اینکه هزار حدیث را بدون درک معانی روایت کنید» (بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۳۱). امام علی^(ع) نیز اکتفا به صرف نقل و عمل نکردن را شیوه جاهلان دانستند و فرمودند: «فقط آنچه را که می خواهید عمل کنید یاد بگیرید، زیرا خداوند از علم، جز از طریق عمل کردن به آن، به شما سودی نمی رساند. همواره دانشمندان راستین در فکر عمل کردن به علم هستند و دانشمندان سفيه در فکر یاد گرفتن و نقل علم» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۳۷).

۳. لزوم یادگیری علم از معلمان شایسته

نظر به تأثیر معلم بر متعلم و اینکه علم نوعی غذای روحی است، یادگیری علم از معلمان شایسته ضروری است، چنان که در ذیل آیه «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ» (یس/۲۴) از امام باقر^(ع) پرسیده شده «طعامه» چیست؟ حضرت در پاسخ فرمودند: «علم وی است که آن را از فردی می گیرد» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۱۲۳).

امام رضا^(ع) درباره لزوم یادگیری علم از افراد شایسته فرمودند: «علم را از افرادی که شایستگی آن را دارند طلب کنید» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۱۷۱).

از دیدگاه ایشان، معلم علاوه بر آنکه باید بردبار باشد، سکوت اختیار کند و حرف های بیهوده نزنند، باید از عجب و خودپسندی به خاطر علمش (همان، ج ۲: ۴۸) و نیز از مراء و جدال پرهیزد

(همان: ۳۰) و آموزش وی به‌خاطر انگیزه‌های الهی باشد (امام رضا^(ع)، ۱۴۰۶ق. ب: ۲۵۳).
در روایتی، به سه ویژگی لازم معلم اشاره شده است: «نشینید مگر نزد عالمی که شما را از سه چیز به سه چیز دعوت کند: از کبر به تواضع، از چاپلوسی به خیرخواهی و از جهل به علم» (ورام، بی‌تا، ج ۲: ۲۳۳).

۴. لزوم پرسیدن

ازجمله آداب لازم طلب علم، پرسیدن است که در آموزش و طلب علم، اهمیت زیادی دارد، از همین روی در متون اسلامی مانند قرآن و سخنان معصومان^(ع)، ازجمله امام رضا^(ع) به آن سفارش شده است. مثلاً خداوند فرمود: «فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل/۴۳).

گرچه در سخن امام رضا^(ع) «أَهْلَ الذِّكْرِ» به معنای اهل بیت^(ع) بیان شده است (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۲۳: ۱۷۳) اما پیامبر^(ص) ضمن توصیه به جاهل برای پرسش و رفع جهل خود، به آیه مزبور استناد کردند (سیوطی، ۱۳۶۵، ج ۴: ۱۱۹).

استناد ایشان به آیه مزبور عدم حصر آن را به اهل بیت^(ع) نشان می‌دهد، از سویی، فقهای شیعه معنای آیه را عام دانسته و با استناد به آن، لزوم تقلید افراد عام از مجتهدین را نتیجه گرفته‌اند (طباطبایی حائری، ۱۲۹۶ق: ۲۵۳).

امام رضا^(ع) پرسش را وسیله‌ای برای دستیابی متعلم به علم معلم دانستند و اشاره نمودند: سؤال‌کننده، پاسخ‌دهنده، شنونده و دوستداران ایشان به‌خاطر پرسش از ثواب برخوردار می‌شوند، آنجا که فرمودند: «دانش، گنجینه‌هایی است که کلید آن پرسش است. بنابراین سؤال کنید تا خدا شما را مورد رحمت قرار دهد، زیرا در رابطه با دانش به چهار کس پاداش می‌دهند: به سؤال‌کننده، آموزگار، شنونده و دوستدار آنان» (صدوق قمی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۸).

پرسش در مورد مسائل دینی، از دو جهت اهمیت دارد: یکی به لحاظ پرسش‌کننده و دیگری به لحاظ پاسخ‌دهنده، اهمیت پرسش پرسش‌کننده از آن روی است که جهل، عذر قابل قبولی نبوده و پرسش‌کننده باید به‌وسیله پرسش، جهل خود را از بین ببرد، در صورت عدم پرسش ممکن است

در انجام وظیفه شرعی خطا کرده و مسئولیت انجام عمل اشتباه و تکرار آن بر عهده‌اش باشد، لذا از وی خواسته شده که حیا و شرم را کنار نهاده و وظیفه خود را بپرسد. گرچه امام رضا^(ع) حیا به معنای شرم از خداوند و خجالت از انجام گناه در محضر خداوند را تشویق کردند و این نوع حیا را از نشانه‌های ایمان (ج: ۱، ۲۶۵) و غیبت فردی را که چنین حیایی ندارد مجاز دانستند (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج: ۷۲، ۲۶۰) اما با گشاده‌رویی پرسش‌های دیگران را پاسخ می‌دادند و در نکوهش حیا برای پرسش فرمودند: «کسی که چیزی را نمی‌داند، از پرسش برای دانستن آن حیا نکند» (۱۴۰۶ق. الف: ۸۱). در روایت‌ها حیا برای پرسش «حیای حمق» نامیده شده است، مثلاً پیامبر^(ص) فرمودند: «حیا دو قسم است: یکی حیای عقلانی و دیگری حیای احمقانه. حیای عقلانی ناشی از علم و دانش است و حیای احمقانه عبارت از جهل و نادانی است» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۲: ۴۵) و نیز فرمودند: «سزاوار نیست که جاهل به‌خاطر جهلش سکوت کند و پرسش نکند» (ری‌شهری، ۱۳۷۵، ج: ۳، ۳۵۲۶).

اهمیت پرسش به‌لحاظ پاسخ‌دهنده از آن روست که امام رضا^(ع) نسبت به پاسخ‌دهندگان، به‌ویژه در پرسش از مسائل دین‌هشدار دادند و از پاسخ دادن بدون علم نهی و فرمودند: «هر گاه از کسی در مورد چیزی پرسش شود که درباره آن علم ندارد، از گفتن «نمی‌دانم» نباید شرم داشته باشد» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج: ۶۶، ۳۷۶).

پاسخ نادرست به پرسش، عواقب بدی دارد و مسئولیت عمل اشتباهی که پرسش‌کننده انجام می‌دهد به‌عهده پاسخ‌دهنده است، چنان‌که امام رضا^(ع) فرمودند: «هر که بدون علم فتوا دهد، ملائکه آسمان و زمین، وی را لعنت خواهند کرد» (صدوق‌قمی، ۱۳۷۸، ج: ۲، ۴۶).

۵. لزوم خودشناسی

از دیدگاه امام رضا^(ع) از جمله آداب دانش‌اندوزی آن است که متعلم، به علمی که فرا می‌گیرد اکتفا نکند و خودشناسی را نیز مدنظر قرار دهد، زیرا خودشناسی از یک‌سو، موجب می‌شود متعلم علم را با انگیزه درست فرا بگیرد و از طرفی آن‌را در جهت درست به‌کار ببندد، از سویی،

علمی که با خودشناسی همراه نباشد، بسیار مخرب است، از همین روی در روایت‌ها، عالمان بدون عمل نکوهش شده‌اند، چنان‌که حضرت علی^(ع) فرمودند: «لغزش عالم فاسد، جهانی را فاسد می‌کند» (آمدی، ۱۳۶۶: ۴۷).

خودشناسی به دلیل اهمیت و نقش شگرفی که در تعلیم و تعلم دارد، در متون اسلامی به‌طور مکرر مورد توصیه و تشویق قرار گرفته است، چنان‌که امام رضا^(ع) فرمودند: «بهترین عقل آن است که انسان خودش را بشناسد» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۷۵: ۳۵۲).

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت نتایج ذیل به‌دست می‌آید:

امام رضا^(ع) ضمن تشویق‌های گفتاری و عملی علم، آدابی را در مورد علم لازم دانستند، آداب مزبور برای استفاده بهینه از علم و بهره گرفتن از آن در جهت صحیح است. از جمله دلایل توصیه ایشان به رعایت آداب اخلاقی آموختن، تأثیرگذاری روی معلم و متعلم است. امتیازهای زیادی که آن حضرت برای علم برشمردند، برخی مربوط به معارف دینی و برخی از آنها هر نوع علمی را شامل می‌شوند.

گرچه توصیه آن امام همام^(ع) بر کسب علم از هر جایی که احتمال وجودش است، دریافت علم از غیرمسلمان را مجاز می‌شمارد و به تعبیر برخی روایت‌ها، علم در نزد مشرک عاریه بوده و مسلمان، مالک و صاحب حقیقی آن بوده، بهتر است در صورت امکان در علوم غیر از معارف دینی نیز آداب لازم رعایت شود و دریافت علم غیردینی از مسلمان در اولویت قرار گیرد.

گرچه دریافت علوم غیر از معارف دینی از غیرمسلمانان مجاز بوده و در روایت‌ها به آن توصیه شده و همین امر از جمله دلایل پیشرفت تمدن اسلامی به حساب آمده است، اما در خصوص علوم مربوط به دین و شریعت، به‌ویژه قرآن سخت‌گیری خاصی وجود دارد، به گونه‌ای که دریافت چنین علوم از افرادی مجاز دانسته شده است که ویژگی‌های خاصی را دارا باشند.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم، (۱۳۷۴). مترجم عبدالمحمد آیتی، چاپ چهارم، تهران: سروش.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۳۶۲). *تحف العقول*. چاپ دوم، قم: النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم.
- ابن فهد حلی، (۱۴۰۷ق). *عدة الداعی و نجاح الساعی*. چاپ اول، قم: دار الکتاب الاسلامی.
- امام خمینی، روح الله، (۱۴۲۳ق). *ولایت فقیه*. چاپ دوازدهم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ره).
- امام خمینی، روح الله، (بی تا). *کتاب البیع*. چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ره).
- امام رضا^(ع)، (۱۴۰۶ق. الف). *صحیفة الرضا*. مشهد: کنگره امام رضا^(ع).
- امام رضا^(ع)، (۱۴۰۶ق. ب). *فقه الرضا*. چاپ اول، مشهد: آل البيت^(ع).
- بغدادی، احمد بن علی، (۱۴۰۸ق). *نصیحة أهل الحديث*. چاپ اول، بی جا: مکتبة المنار- الزرقاء.
- بلخی صوفی، شقیق، (۱۴۰۰ق). *مصباح الشریعه*. منسوب به امام صادق^(ع)، چاپ اول، بیروت: الاعلمی.
- تیمی آمدی، عبدالواحد (۱۳۶۶). *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*. چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- حرعاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعه*. چاپ اول، قم: آل البيت^(ع).
- حسینی شیرازی، محمد، (بی تا). *ایصال الطالب الی المكاسب*. چاپ اول، تهران: منشورات اعلمی.
- خوانساری، جمال، (۱۳۶۶). *شرح غرر الحکم*. چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- خویی، حبیب الله، (۱۴۰۰ق). *منهاج البراعة*. چاپ چهارم، تهران: مکتبة الاسلامیة.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*. چاپ اول، دمشق- بیروت: دار العلم الدار الشامیة.
- رسولی محلاتی، سید هاشم، (۱۳۹۶). *صحیفة علوی*. چاپ سوم، تهران: علوی.
- رضی، محمد بن حسین، (۱۳۷۹). *نهج البلاغه*. مترجم محمد دشتی، چاپ اول، قم: مشهور.
- ری شهری، محمد، (۱۳۷۵). *میزان الحکمة*. چاپ اول، قم: دارالحديث.
- زمخشری، ابوالقاسم، (۱۴۱۲ق). *ربیع الابرار و نصوص الاختیار*. بیروت: الاعلمی.
- زین الدین، شیخ محمد، (۱۴۱۳ق). *کلمة التقوی*. چاپ سوم، بی جا: بی نا.
- سیوطی، جلال الدین، (۱۳۶۵). *الدر المنثور*. چاپ اول، جده: دار المعرفة.
- شوکانی، محمد بن علی، (بی تا). *فتح القدير*. بی جا: عالم الکتب.
- صدوق قمی، محمد بن علی، (۱۳۶۲). *الخصال*. چاپ اول، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- صدوق قمی، محمد بن علی، (۱۳۷۸). *عیون اخبار الرضا*. چاپ اول، تهران: جهان.

- صدوق قمی، محمدبن علی، (۱۴۰۰ق). *الامالی*. چاپ پنجم، بیروت: الاعلمی.
- طباطبایی حائری، محمد مجاهد، (۱۲۹۶). *القواعد و الفوائد*. چاپ اول، قم: آل البيت^(۴).
- طریحی، فخرالدین، (۱۴۱۶ق). *مجمع البحرین*. چاپ سوم، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- طوسی شیخ، محمدبن حسن، (۱۴۱۴ق). *الامالی*. چاپ اول، قم: دارالثقافة.
- عراقی کزازی، آقا ضیاءالدین، (۱۴۱۴ق). *شرح تبصرة المتعلمین*. چاپ اول، قم: اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- فقال نیشابوری، ابوعلی، (بی تا). *روضة الواعظین و بصيرة المتعلمین*. قم: رضی.
- فیومی مقری، احمدبن محمد، (بی تا). *المصباح المنیر*. چاپ اول، قم: منشورات دارالرضی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۴۲۹ق). *الکافی*. چاپ اول، قم: دار الحديث للطباعة و النشر.
- مازندرانی، ملا محمد صالح، (۱۳۸۲). *شرح اصول الکافی*. چاپ اول، تهران: المكتبة الاسلامية.
- متقی هندی، علاءالدین علی، (۱۴۰۹ق). *کنز العمال*. بیروت: الرسالة.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق). *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*. چاپ دوم، تهران: دار الکتب الاسلامية.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۱۰ق). *بحار الانوار*. چاپ اول، بیروت: الطبع و النشر.
- محمود، عبدالرحمان، (بی تا). *معجم المصطلحات و الالفاظ الفقهية*. بی جا: بی نا.
- مشکینی، علی، (۱۴۲۴ق). *تحریر المواعظ العددية*. چاپ هشتم، قم: الهادی.
- مصطفی، ابراهیم و دیگران، (۱۳۸۲). *المعجم الوسيط*. تهران: بی نا.
- مفیدبغدادی، محمدبن محمد، (۱۴۱۳ق). *المقنعة*. چاپ اول، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
- ورام بن ابی فراس، (بی تا). *مجموعه ورام (تنبيه الخواطر)*. چاپ اول، قم: مکتبه فقهیه.

بررسی سندی متنی «علم و عصمت امام» در کلامی از امام رضا^(ع)

صمد عبدالهی عابد^۱، جمشید بیات^۲، مصطفی فریدونی^۳

چکیده

جهان اسلام از دیرباز دارای مذاهب فکری و اعتقادی با گرایش‌های خاص از جمله شیعه، معتزله و اشاعره بود. این مذاهب در برخی از مسائل و اعتقادات همچون «امامت و رهبری» دارای اختلاف‌های ریشه‌دار و عمیقی بودند. افرادی با توجه به مبانی فکری و عقیدتی خویش، امامت و به تبع آن، عصمت و اعلم بودن را در غیر پیامبر^(ص) نمی‌پذیرفتند و با توجه به شبهه‌هایی همچون نبودن نصی بر امامت ائمه^(ع)، خطاکار بودن همه افراد جامعه به غیر از پیامبر^(ص)، سعی بر انکار این امر می‌کردند. ولی عالمان امامیه با توجه به مبانی فکری، عقیدتی و نصوص وارده، امامت را مختص امامان معصوم^(ع) می‌دانستند. یکی از این نصوص وارده، حدیثی جامع از امام رضا^(ع) درباره «صفات امام معصوم» است. در این نوشتار تلاش شده با توجه به این حدیث شریف رضوی، دوصفت ضروری علم و عصمت امام^(ع) از نظر عالمان امامیه بررسی و تبیین شود. در این بررسی که به روش کتابخانه‌ای انجام گرفت، مشخص شد این حدیث از نظر سند جزو احادیث «حسن» به شمار آمده و در کتاب‌های معتبر روایی بسیاری نقل شده است و از نظر متن و محتوا هم با اصول عقلی و محکّمات و معارف قرآنی، همخوانی و سازگاری تام و تمامی دارد.

واژه‌های کلیدی

بررسی متنی سندی، عصمت، علم امام، امام رضا^(ع)

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۷/۳۰ تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۹/۰۲

s1.abdollahi@yahoo.com

jam.bayat@yahoo.com

mostafafaridoni@gmail.com

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

۲. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی آذربایجان (نویسنده مسئول)

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی

مقدمه

جهان اسلام از دیرباز تاکنون، دارای مذاهب فکری و اعتقادی با گرایش‌های خاص بوده است. پاره‌ای از این مذاهب و گرایش‌ها در زمانی کوتاه یا در میانه تاریخ حیاتشان، طرفداران و هواداران بسیاری یافته و شهرتی به هم رسانده، ولی امروزه جز نام بی‌رسم، چیز دیگری از آنها باقی نمانده است. تاریخ کهن هزار و ۴۰۰ ساله اسلامی با میراثی از آثار مکتوب، از سه بنیان فکری اصلی به نام‌های شیعه، معتزله و اشاعره نام می‌برد؛ اما آنچه نگاه دانشوران مسلمان و بلکه غیرمسلمان را به آثار مذاهب یادشده جلب و جذب نموده، آن است که این مذاهب نقش برجسته و عمده‌ای در سازگاری و ناسازگاری باورهای مسلمانان با داده‌ها و یافته‌های کلامی و حیانی قرآن کریم و سنت نبوی دارند. به همین علت، اختلاف دیدگاه دانشمندان به‌طور عموم و مفسران مسلمان (شیعه، معتزله و اشاعره) به‌خصوص و جدال سخت، دامنه‌دار و بی‌پایان آنان، قصه‌ای شنیدنی و طولانی دارد. اما پنهان نیست که ریشه‌دارترین، باسابقه‌ترین و پردامنه‌ترین اختلاف دیدگاه نزد عموم عالمان مذاهب یادشده، موضوع «امامت اهل بیت^(ع)» بعد از عصر رسالت محمدی است. عالمان شیعه، معتزله و اشاعره، دریافت‌ها و برداشت‌های متفاوتی از موضوع امامت و ویژگی‌ها و شرایط امام دارند. عالمان امامیه، هم‌رأی و هم‌داستان بر این باورند که امامان اهل بیت^(ع) که از خاندان پیامبر بزرگوار اسلام^(ص) برگزیده شده‌اند، تداوم بخش خط نبوت و رسالت‌اند. بر این پایه، امام معصوم، همه وظایف و مسئولیت‌های نبوی جز موارد مخصوص مقام نبوت و رسالت را بر عهده دارد. از این‌رو همانند مقام نبوت، دارا بودن امتیازها، فضیلت‌ها و صفاتی همچون عصمت، دارا بودن علم لدنی و ... از شرایط اصلی و اولی مقام امامت است. این موضوع در روایت‌های رسیده از پیامبر^(ص) و امامان معصوم^(ع) به روشنی بیان شده است. اما افرادی (گروهی از معتزله) با توجه به مبانی فکری و عقیدتی خویش، عصمت را در غیر پیامبر اکرم^(ص) نمی‌پذیرند و دلایل و شبهه‌هایی که بر عدم عصمت و امامت امامان معصوم^(ع) می‌آورند به این قرار است: ۱. نص بر امامت ائمه^(ع) نداریم؟ ۲. امام می‌تواند گناهکار باشد؟

۳. زمانه می‌تواند بدون امام باشد؟ (آلوسی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲: ۲۶).

به همین خاطر در این حیطة، به بررسی روایت جامعی از امام رضا^(ع)، درباره امامت و صفات ویژه امام معصوم پرداخته می‌شود.

در این مقاله، پس از تبیین لغوی و اصطلاحی «امام» و «امامت»، درباره ضرورت امامت و سند، دلالت و نکات بلاغی روایت مورد بحث بررسی و سعی می‌شود صفات ضروری امام از جمله عصمت و علم مورد بررسی و تبیین قرار گیرد.

امام از دیدگاه لغت‌شناسان

لغت‌نویسان، ریشه واژه «امام» را از «امّ» به معنای «اصل، پایه و قصد کردن» یاد کرده و چند معنا برای آن برشمردند که عبارت‌اند از: پیشوا، پیشرو، سرپرست، دلیل، راهنما، طناب و چوبی که در ساختمان به کار برده می‌شود تا پایه‌های آن به صورت برابر قرار گیرد و نیز نشانه‌ای که سپاهیان لشکر به دنبال آن حرکت می‌کنند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ماده امّ؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق: ماده امّ؛ راغب اصفهانی، ۱۳۶۲، ماده امّ؛ دهخدا، ۱۳۷۳: ماده امّ).

ناگفته نماند که واژه امام دارای اشتراک معنوی است، یعنی هم درباره افراد شرور و هم درباره افراد مثبت و متعالی به کار برده می‌شود. راغب اصفهانی در مفردات نوشته است:

الإمام الموثّم به، إنسانا كان یقتدی بقوله أو فعله، أو کتابا، أو غیر ذلك محققا كان أو مبطلا، و جمعه: أئمة؛ امام به کسی گفته می‌شود که پیش رو قرار گرفته است، خواه از افراد انسانی باشد که دیگران به گفته یا عملش اقتدا نموده‌اند یا نوشته‌ای که پیش رو قرار دارد یا غیر آن باشد و فرقی ندارد که امام حق‌گرا یا باطل‌گرا باشد و جمع آن «ائمه» است (۱۳۶۲: ماده امّ).

مفهوم اصطلاحی امام

علامه حلی به عنوان یک متکلم شیعی می‌گوید: «الامامة رئاسة عامّة فی الدّین والدّنیا لشخص من الاشخاص نیابة عن التّبی^(ص)؛ امامت عبارت است از یک ریاست عامه در جمیع شئون دین و

دنایای مردم برای شخص معینی از انسان‌ها به‌عنوان نیابت و جانشینی از پیامبر^(ص) (حلی، ۱۳۷۸: ۴۰۴).

این نیابت اعم از بیان احکام، اجرای حدود، اداره جامعه، ایجاد عدالت اجتماعی، جنگ، صلح و ... است.

با استفاده از دیدگاه دیگر دانشمندان امامیه می‌توان گفت:

امام به کسی گفته می‌شود که از ناحیه پیامبر گرامی^(ص) و به اذن پروردگار، ریاست یافته است تا امور دینی و دنیوی مردم را بر عهده گیرد و دین و دنیای آنان را سامان و آباد سازد و از این رو بر مردم لازم شمرده است تا از دستورهای وی پیروی و اطاعت کنند (رک: مظفر، ۱۳۹۶ق، ج ۲: ۴).

ضرورت امامت

اینکه آیا اصولاً وجود امام و رهبر در جامعه بشری ضرورت دارد یا خیر و اگر ضرورت دارد، ضرورتش شرعی است یا عقلی و آیا نصب امام بر خداوند واجب است یا انتصاب آن بر انسان‌ها واجب است و به عبارتی دیگر آیا نصب امام، انتخابی است یا انتصابی، از سؤال‌هایی بوده که ذهن مسلمانان را از دیرباز مشغول خود کرده است.

در اصطلاح و به‌خصوص با توجه به نگرش عالمان شیعه، امام و امامت، تعریف خاصی پیدا می‌کند و سابقه تاریخی آن، به زمانی بازمی‌گردد که آخرین پیامبر الهی چشم از جهان فرو بست. عده‌ای از مهاجرین و انصار در مکانی به‌نام سقیفه بنی‌ساعده گرد آمدند و در اندیشه تعیین خلیفه برای اداره امور امت برآمدند؛ در آن گردهمایی کسی از خاندان رسالت به‌دلیل دلمشغولی آنان به مسئله تدفین رسول اکرم^(ص) حضور نداشتند و علاوه بر آن، برخی از نزدیک‌ترین یاران پیامبر^(ص) در آن جلسه شرکت نداشتند یا دعوت به شرکت در آن گردهمایی نشدند. باری، در اجتماع سقیفه بنی‌ساعده، بعد از گفتگوها و شور و مشورت‌ها همراه با اختلاف دیدگاه میان افراد و پاره‌ای از بزرگان مهاجر و انصار، این نتیجه رقم خورد

که ابوبکر بن ابی قحافه از گروه مهاجران به عنوان خلیفه و جانشین رسول خدا^(ص) انتخاب و امامت امت اسلامی بر دوش وی نهاده شد (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲: ۳۱).

اما آیا قصه انتخاب خلیفه مسلمین به همین سادگی و راحتی به پایان رسید؟ تاریخ نگاران جواب منفی داده و نوشته اند: خاندان بنی هاشم و پیشگام آنان حضرت علی^(ع) و دخت بزرگوار رسول اکرم^(ص)، حضرت زهرا^(س) و عده ای از صحابی نامدار و با سابقه مانند سلمان فارسی، مقداد، ابوذر غفاری و ... فریاد اعتراض به انتخاب ابوبکر بلند کردند (همان: ۴۵۵).

با این توصیف چگونه می توان ادعای اجماع و اتفاق در انتخاب خلیفه کرد؟ این چگونه اجماعی است که بی حضور این جماعت سرشناس حاصل می شود؟ قرن هاست این پرسش و همانند آن، پیش روی خردمندان، اندیشمندان و پژوهشگرانی که به دور از تعصب های ناروای فرقه ای به تحقیق و جستجو می پردازند، قرار دارد اما بی پاسخ مانده است.

به نظر برخی از آن تاریخ به کسانی که معتقدند امامت امت بعد از دوره رسالت از ناحیه خدای متعال و به دست پیامبر اسلام^(ص) بر دوش امیر مؤمنان علی^(ع) نهاده شده است، شیعه گفته می شود. این باور ریشه دار و پایدار، اولین تعریف از مفهوم امامت در اندیشه شیعه را نشان می دهد؛ اما با عبور از این تاریخ و پیدایش جریان های مختلف فکری، ایده های تازه ای در بستر جامعه مسلمانان به وجود آمد و دایره مفهوم امام و امامت، به قانون قبض و بسط دچار شد و هر فرقه و مسلک، برداشتی خاص از این مفهوم ارائه دادند و نتیجه آن، به وجود آمدن مذاهبی با نام های مختلف بود.

امروز اغلب این مذاهب در صحنه جامعه اسلامی حضور ندارند؛ ولی پاره ای از آنها باقی مانده و دارای پیروانی بسیار یا اندک در سراسر جهان اند. از مذاهب شیعه سه جریان فکری و فرقه ای (امامیه، زیدیه و اسماعیلیه) وجود دارد که تعریف آنها از امام و امامت با آنکه در نقطه هایی اشتراک دارند، متفاوت است (عظیمی فر، ۱۳۸۹: ۳۲).

دانشمندان امامیه معتقدند: بشر همیشه نیاز به امام و رهبر دارد و این ضرورت عقلی بوده و بر خداوند واجب است که شخصی را به عنوان امام و رهبر نصب کند و مسئله انتصابی

است؛ نه انتخابی و یکی از استدلال‌های ما این است که نصب امام در جامعه، لطف است (صغری) و لطف بر خدا واجب است (کبری)، پس نصب امام بر خدا واجب است (نتیجه)، هر کسی که اهل مطالعه باشد و تجربه سیاسی باشد، می‌داند هرگاه جامعه دارای رهبری شایسته باشد، او راهنمای مردم باشد و جلوی ستمگران را بگیرد، سرکشان و متجاوزان به حریم دیگران را سر جای خود بنشانند، داد مظلوم از ظالم بازستانند، عدالت اجتماعی را برقرار سازد، حدود الهی را اجرا کند، با متخلف برخورد قاطع داشته باشد، مردم را به اطاعت خدا دعوت کند و از نافرمانی حق برحذر دارد و... یقیناً چنین جامعه‌ای به اطاعت، نزدیک و از معصیت، دور خواهد بود و معنای لطف هم همین است (همان: ۴۰۳).

با این وجود، گاهی ما انسان‌ها با پذیرش لطف الهی مخالفت می‌کنیم و از آن جمله است آنچه برخی امت‌های پیشین، پیامبران و رهبران دینی خود را با شکنجه، قتل و غیره از بین می‌بردند و از آنجا که نبی مکرم اسلام (ص)، آخرین پیامبر و اوصیای ایشان، آخرین اوصیای بلافصل‌اند، لازم است خداوند متعال، آخرین ذخیره‌های خود را از خطرها مصون بدارد و در این راستا، امام دوازدهم^(ع) را به غیبت می‌برد و «راز اصلی غیبت آن حضرت این است که از شر جباران و ستمگران محفوظ بماند» (رک: مصباح‌یزدی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۸۶).

البته در زمان غیبت هم مردم به کلی از فیوضات آن حضرت بی‌بهره نیستند و به تعبیری که در روایت‌ها آمده، همانند خورشیدی که پشت ابر باشد، کمابیش از نور او استفاده می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲: ۹۲).

افراد بی‌شماری هرچند به صورت ناشناس به زیارت ایشان مشرف شده و برای رفع گرفتاری‌های مادی و معنوی، از آن بزرگوار، بهره‌مند شده‌اند و اساساً حیات آن حضرت، عامل مهمی برای دلگرمی و امیدواری مردم است تا خود را اصلاح و آماده ظهور کنند (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۳۸۶).

علاوه بر آن، به افراد خاصی که فقیه، عالم، نفس‌نگهدار، مطیع امر مولا و مخالف هوای نفس باشند، اجازه داده که با اجتهاد و استنباط‌های روشمند خود، مردم را راهنمایی کنند و

بر مردم واجب است از چنین افرادی تبعیت کنند.

روایت‌هایی مثل مقبوله عمر بن حنظله که براساس فرمایش امام صادق^(ع)، کسانی که حدیث امامان^(ع) را روایت کنند و حلال و حرام آنها را شناسند، از جانب امام حاکم بر امت اسلامی هستند (حرعاملی، ۱۴۲۴ق، ج ۲۷: ۱۳۶، باب ۱۱ از کتاب قضا، حدیث [۳۳۴۱۶]).
نامه امام زمان^(ع) به شیعیان که در رویدادهای زمان باید به روایان حدیث ما رجوع کنید که آنان، حجت‌های من بر شما هستند و من حجت خدا بر ایشان هستم (همان، ج ۲۷: ۱۴۰، باب ۱۱ از کتاب قضا، حدیث [۳۳۴۲۴]۹) و حدیث امام حسین^(ع) که مجاری امور به دست علماست و امین بر حلال و حرام خدا هستند (ابن شعبه حرانی، ۱۳۸۹: ۵۲۲، حدیث اول) بر این امر دلالت می‌کنند که جای بحث آن اینجا نیست.

متن حدیث

أَبُو مُحَمَّدٍ الْقَاسِمُ بْنُ الْعَلَاءِ رَحِمَهُ اللَّهُ رَفَعَهُ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ:
كُنَّا مَعَ الرَّضَا^(ع) يَمُرُّو فَاَجْتَمَعْنَا فِي الْجَامِعِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِي بَدْءِ مَقْدَمِنَا فَأَذَارُوا أَمْرَ الْإِمَامَةِ وَذَكَرُوا
كَثْرَةَ اخْتِلَافِ النَّاسِ فِيهَا فَدَخَلْتُ عَلَى سَيِّدِي^(ع) فَأَعْلَمْتُهُ خَوْضَ النَّاسِ فِيهِ فَتَنَسَّيْتُ^(ع) ثُمَّ قَالَ يَا
عَبْدَ الْعَزِيزِ... أَنْزَلَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ وَهِيَ آخِرُ عُمْرِهِ^(ص) «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ
نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مانده/۳) وَأَمْرَ الْإِمَامَةِ مِنْ تَمَامِ الدِّينِ وَلَمْ يَمِضْ^(ص) حَتَّى بَيَّنَّ
الْأُمَّتَ مَعَالِمَ دِينِهِمْ وَأَوْضَحَ لَهُمْ سَبِيلَهُمْ وَتَرَكَهُمْ عَلَى قَصْدِ سَبِيلِ الْحَقِّ وَأَقَامَ لَهُمْ عَلِيًّا^(ع) عَلِمَا وَ
إِمَامًا... الْإِمَامُ أَمِينُ اللَّهِ فِي خَلْقِهِ وَحُجَّتُهُ عَلَى عِبَادِهِ وَخَلِيفَتُهُ فِي بِلَادِهِ وَالِدَاعِي إِلَى اللَّهِ وَالذَّائِبُ
عَنْ حُرْمِ اللَّهِ الْإِمَامُ الْمُطَهَّرُ مِنَ الذُّنُوبِ وَالْمُبْرَأُ عَنِ الْغُيُوبِ الْمُخْصُوصُ بِالْعِلْمِ الْمُسَوِّمُ... وَالْإِمَامُ
عَالِمٌ لَا يَجْهَلُ وَرَاعٍ لَا يَنْكُلُ مَعْدِنِ الْقُدُسِ وَالطَّهَارَةِ وَالتَّسْكِينِ وَالْعِلْمِ وَالْعِبَادَةِ مُخْصُوصُ
بِدَعْوَةِ الرَّسُولِ^(ص) وَنَسْلِ الْمُطَهَّرِ الْبَتُولِ لَا مَعْمَزَ فِيهِ فِي تَسْبِ وَ لَا بُدَانِيَةَ دَوْحَسَبِ فِي الْبَيْتِ مِنْ
قُرَيْشٍ وَالذُّرُوهِ مِنْ هَاشِمٍ وَالْعِزَّةِ مِنَ الرَّسُولِ^(ص) وَالرَّضَا مِنْ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ... فَهُوَ مَعْصُومٌ مُؤَيَّدٌ
مُؤَقَّتٌ مُسَدَّدٌ قَدْ أَمِنَ مِنَ الْخَطَايَا وَ الزَّلَلِ وَ الْعِثَارِ يُخْصُّهُ اللَّهُ بِدَلِيلٍ يَكُونُ حُجَّتَهُ عَلَى عِبَادِهِ
و شَاهِدَهُ عَلَى خَلْقِهِ و...! ... اى عبدالعزیز! در آخر عمر پیامبر^(ص) در حجة الوداع این آیه
بر ایشان نازل شد «امروز دین شما را برایتان کامل و نعمت خود را بر شما تمام کردم و

اسلام را برای شما [به عنوان] آیینی برگزیدم» (مأنده/۳). همانا امامت از شرایط کمال و اتمام دین است و پیغمبر^(ص) از دنیا نرفتند تا آنکه نشانه‌های دین را برای امتشان بیان کردند، راه‌هایشان را روشن ساختند، آنها را بر شاهراه حق واداشتند و علی^(ع) را به عنوان پیشوا و امام منصوب کردند. امام، امین خداست در میان خلقتش، حجت او بر بندگانش، خلیفه او در بلادش، دعوت کننده به سوی خدا و دفاع کننده از حقوق اوست، امام، از گناهان پاک و از عیب‌ها برکنار است، به دانش مخصوص و به خویشننداری نشانه دار است، امام، عالمی است که نادانی در او راه ندارد، سرپرستی است که عقب‌نشینی ندارد، کانون قدس، پاکی، طاعت، زهد، علم و عبادت است، دعوت پیغمبر^(ص) به او اختصاص دارد، از نژاد پاک فاطمه بتول^(س) است، در دودمانش جای طعن و سرزنشی نیست و هیچ شریف‌نژادی به او نرسد، از خاندان قریش و بنی‌هاشم، از عترت پیغمبر^(ص) و مورد پسند خدای عزوجل است، پس او معصوم است و تقویت شده و با توفیق استوار شده، از هر گونه خطا و لغزش و افتادگی در امان است، خدا او را به این صفات امتیاز بخشیده تا حجت رسایی او باشد بر بندگانش و گواه بر مخلوقش و ... (کلینی، ۱۴۰۷، ق، ج ۱: ۱۹۹).

۱. بررسی سندی حدیث

این حدیث، مرفوع است و حدیث مرفوع، حدیثی است که در آن قول یا فعل یا تقریری به معصوم نسبت داده شود؛ چه سند آن به معصوم متصل و چه منقطع باشد (شهید ثانی، ۱۴۲۳ق: ۳۱). بدین جهت استاد بهبودی این حدیث را در گزیده کافی که بنایش درج احادیث صحیح بوده، نیآورده است (رک: ۱۳۶۳ش: ۶۱-۶۰)؛ ولی بنابر گفته علامه مجلسی، این حدیث در احتجاج طبرسی و غیبت نعمانی و غیره (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۳۷۶) و در عیون اخبار الرضا، امالی صدوق و کمال الدین و معانی الاخبار نیز ذکر شده است (کلینی، ۱۴۳۰ق، ج ۱: ۴۸۸، پاورقی) که در برخی موارد به صورت مسند ذکر شده که به عنوان نمونه در معانی الاخبار صدوق با این سند ذکر شده که صدوق از ابوالعباس محمد بن ابراهیم بن اسحاق طالقانی از ابواحمد قاسم بن محمد بن علی هارونی از ابو حامد عمران بن موسی بن ابراهیم

از حسن بن قاسم رقام از قاسم بن مسلم از برادرش عبدالعزیز بن مسلم به صورت سماع نقل می‌کند (۱۳۸۹: ۱۹۲، حدیث ۲ [۱۲۱]) که بر توثیق برخی از این افراد گواهی نشده است.

ابومحمد قاسم بن علاء

وی از اهالی آذربایجان است (اردبیلی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲: ۱۹). او را می‌توان از کسانی شمرد که توفیق همراهی چندین امام معصوم^(ع)، (امام هادی، امام حسن عسگری و امام زمان^(ع)) را داشته و به مقام وکالت نائل آمده است (طوسی، ۱۴۱۱ ق: ۳۰۸) و از آنجا که وکلا به دو دسته تقسیم شده‌اند: عده‌ای ممدوح بودند و دسته‌ای به انحراف رفتند و گمراه شدند. از جمله وکلای ممدوح، قاسم بن علاء است.

بنابر آنچه شیخ طوسی بدان اشاره فرموده، او را از کسانی شمرده است که وکیل بوده و به انحراف نرفته است (همان).

همچنین در رجالش وی را جلیل‌القدر معرفی می‌کند (همان، ۱۳۷۳: ۴۳۶).

همچنین از مضامین توقیعات چنین استنباط می‌شود که جلالت قدر، منزلت مقامش عالی و مورد توجه و عنایت امامان^(ع) بوده است. در مجامع روایی، روایت‌های او یا به واسطه از امام آمده است یا در مواردی بدون واسطه از امام عسکری^(ع) و امام زمان^(عج) نقل می‌کند. قاسم، علاوه بر اینکه وکیل امام زمان^(عج) بوده، توقیعات و نامه‌هایی هم از جانب آن حضرت برای او صادر می‌شده است، از جمله این توقیعات و نامه‌ها می‌توان به منابع ذیل مراجعه کرد (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۵۱۹؛ کشی، ۱۳۶۳: ۵۳۵)، با این حال می‌توان گفت، از آنجا که وی مورد توجه و اعتماد امامان^(ع) قرار گرفته و همچنین بنا بر گفته شیخ طوسی که وی را جلیل‌القدر و از وکلای ممدوح دانسته، ایشان ثقه است.

عبدالعزیز بن مسلم

از اصحاب امام رضا^(ع) بوده است (خوئی، ۱۳۷۱، ج ۱۱: ۳۹).

از وی در باب نادر درباره فضائل امام، از امام رضا^(ع) روایت شده است (اردبیلی، ۱۴۰۳ ق،

ج ۱: (۴۵۹).

این حدیث مرفوع بوده و برخی سلسله سند ذکر نشده است؛ ولی در جهت تقویت آن باید گفت این حدیث با سند کامل توسط شیخ صدوق در کتاب کمال الدین و تمام النعمه بدین صورت نقل شده است: «حدثنا محمد بن موسى بن المتوكل قال حدثنا محمد بن يعقوب قال حدثنا ابو محمد القاسم بن العلاء قال حدثني القاسم بن مسلم عن اخيه عبدالعزيز بن مسلم...» (۱۳۹۵ ق، ج ۲: ۶۷۵). ولی اشکال در این است که شیخ صدوق این حدیث را به سندش از کلینی نقل می‌کند و کلینی هم از قاسم بن علاء به طور مرفوع از عبدالعزیز بن مسلم از امام رضا^(ع) نقل کرده است. چگونه می‌شود کلینی در کافی مرفوعاً نقل کرده، ولی شیخ صدوق به نقل از کلینی مسند نقل کرده است؟

حل اشکال: شیخ صدوق این روایت را از کتاب کافی کلینی اخذ نکرده است. بیان مطلب اینکه نجاشی، ضمن ترجمه کلینی و بیان کتاب‌های کلینی، غیر از کافی که در مدت ۲۰ سال تصنیف کرده است، کتاب رسائل الائمة^(ع) را می‌شمارد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۷۷) و شیخ طوسی در فهرست نیز آن را از کتاب‌های کلینی می‌شمارد و می‌گوید: «وله كتاب الرسائل» (۱۴۲۰ ق: ۱۳۵)، این کتاب کلینی به دست ما نرسیده؛ ولی در دست شیخ صدوق بوده و در مواردی از آن اخذ کرده است. از آنجا که کسانی چون محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی و محمد بن موسی بن متوکل از ثقات هستند (خویی، ۱۳۷۱: ۱۹-۱۸، ۳۰۰-۵۴) و اینکه قاسم بن مسلم نیز از اصحاب امام صادق^(ع) و فاضل و ممدوح هستند (همان: ۱۵ و ۶۲) و از آنجا که درباره‌ی راویان این حدیث ذمی ذکر نشده و اکثر راویان آن، ثقه و مورد مدح هستند، می‌توان این حدیث را در شمار احادیث حسن به شمار آورد.

۲. غریب اللغة و نکات بلاغی حدیث

در حدیث مذکور، اصطلاحاتی وجود دارد که فهم آنها برای فهم حدیث، ضروری است،

از جمله:

۱. عبارت «أَمِينُ اللَّهِ» یعنی امانت دار علم و دین خداوند (مجلسی، ۱۴۰۴ ق: ۲، ۳۸۶).
۲. عبارت «وَالذَّابُّ عَنْ حُرْمِ اللَّهِ» به ضم الحاء و فتح الراء جمع «الحرمة» است یعنی دوری از محرمات خداوند یا آنچه امر بر بزرگی و رعایت آن شده است از قبیل حرمت خانه خدا، کتاب، خلق، فرائض، نواهی و اوامرش (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۳۸۶) که امام مانع هتک حرمت خانه خدا می شود (مازندرانی، ۱۴۲۹ ق، ج ۵: ۲۱۲).
۳. عبارت «عَالَمٌ لَا يَجْهَلُ» یعنی امام در چیزی که امت به آن نیاز دارد، جاهل نیست (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۳۹۴).
- امام باید به هر چیزی که امت تا قیامت به آن احتیاج دارد دانا باشد والاغرض از امامت باطل و سرگردانی واقع می شود. واجب است خدا، امام را در اصل فطرت به کمال زیرکی و عقل تیزفهمی قرار دهد (مازندرانی، ۱۴۲۹ ق، ج ۵: ۲۲۶).
۴. عبارت «رَاعٍ» یعنی سرپرست تمام موجودات از طرف خداوند و عبارت «لَا يَتَّكِلُ» یعنی سرپرستی که ضعف در او راه ندارد.
۵. عبارت های «مُعَدِنُ الْقُدْسِ وَ الطَّهَارَةِ وَ النَّسْكِ وَ الزَّهَادَةِ» به ترتیب به معنی امامی که کانون قدس، پاکی، طاعت، زهد و عبادت باشد (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۳۹۴).
- امام باید از لحاظ علمی، افضل مردم باشد و از جهت خداترسی، کامل ترین و از جهت عمل، بیشترین باشد، چرا علم، خشیه را می آفریند و خشیت، عمل را، پس هرکس که این امور در او جمع شود، علوم نظری در نزد او ضروری است و پیامبر^(ص) به اتفاق امت، عالم ترین امت بود که روایت های عامه نیز بر آن دلالت دارد، عقل سلیم اقتضاء می کند که نائیش نیز برترین امت باشد و به غیر از امیرالمؤمنین^(ع) کسی به این صفات، توصیف نشده است و ... پس چگونه با آرای قاصر می توان امام بعد از پیامبر^(ص) را برگزید؟ (مازندرانی، ۱۴۲۹ ق، ج ۵: ۲۲۷).
۶. عبارت «مُخْصَّصٌ بِدَعْوَةِ الرَّسُولِ^(ص)» یعنی امامی که ادامه دهنده دعوت پیامبر^(ص) به سوی خداست، همچنان که خداوند در قرآن فرمود: «أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعْنِي؛ که من و هر کس پیروی ام کرد با بینایی به سوی خدا دعوت می کنیم» (یوسف/۱۰۸).

پیامبر^(ص) در این مورد می‌فرمایند: «لا يبلغه إلا أنا أو رجل مني أو بدعاء الرسول إياه قبل سائر الخلق أو للامامه أو بدعاء الرسول له»، همان‌گونه که پیامبر^(ص) فرمودند: «اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ» و همچنین فرمودند: «اللهم أذهب عنهم الرجس، اللهم ارزقهم فهمي و علمي و غيرهما» (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۳۸۶؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۳: ۲۷۱).

۷. عبارت «الْبُتُولُ» به معنی «الْقَطْع» است، به همین معناست که فاطمه زهرا^(س) بتول نامیده شدند، چون از نظر فضل و دین از بقیه زنان قطع شده است. به عبارت دیگر، یعنی از بقیه پاک‌ترند.

۸. عبارت «لَا مَعْمَزَ فِيهِ فِي نَسَبٍ»، المعْمَز، مصدر یا اسم مکان از غمز بوده که به معنی «طعن» است یعنی امامی که در دودمانش جای طعن و سرزنشی نیست (مازندرانی، ۱۴۲۹ ق، ج ۵: ۲۲۸).
۹. عبارت «فِي الْبَيْتِ مِنْ قُرَيْشٍ» یعنی امامی که از خاندان قریش و به‌صورت خاص، از بنی‌هاشم بوده و حرف «مِنْ» در این عبارت، مِنْ «بیانیه» است و دلالت بر این دارد که همانا امام بدون شک از قریش است.

در روایت‌های عامه نیز به این مطلب که امامان ۱۲ گانه از قریش هستند، اشاره شده و از آن جمله است که مسلم در صحیح خودش ۱۰ حدیث آورده که به این مطلب اشاره دارد و از آن جمله است آنچه از جابر بن سمره روایت شده است که گفت: همراه پدرم بر پیامبر^(ص) وارد شدیم، از آن حضرت شنیدیم که فرمودند: «از این امت کم و کاسته نمی‌شود تا زمانی که از آنها ۱۲ خلیفه ظاهر شود، سپس به‌صورت آهسته در مورد علی^(ع) فرمودند: همگی اینها (اهل بیت^(ع)) از قریش هستند» (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۳۸۶).

۱۰. همچنین عبارت «مُؤَيَّدٌ» یعنی قوت و تقویت‌شده به‌وسیله ملائکه و... و عبارت «مُسَدَّدٌ» یعنی استوارشده به‌وسیله روح‌القدس (همان: ۳۹۹).

۳. نکات مهم و فقه‌الحدیثی

امامت معصومان، کمال دین

«أَمْرُ الْإِمَامَةِ مِنْ تَمَامِ الدِّينِ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۱۹۹).



امام رضا^(ع) در این مورد و در همین حدیث می‌فرمایند: در حجة‌الوداع که در سال آخر عمر پیامبر^(ص) بود، این آیه نازل شد «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده/۳).

حضرت در ادامه فرمودند: موضوع امامت، از کمال دین است و پیغمبر^(ص) از دنیا نرفتند تا آنکه نشانه‌های دین را برای امتشان بیان کردند، راه ایشان را روشن ساختند، آنها را بر شاهراه حق واداشتند، علی^(ع) را به‌عنوان پیشوا و امام منصوب کردند و همه احتیاج‌های امت را بیان کردند. پس هر که گمان کند خدای عزوجل دینش را کامل نکرده، قرآن را رد کرده و هر که قرآن را رد کند، به آن کافر شده است (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۱۹۹).

اکمال گاهی به معنای اتمام ذات چیزی به‌کار می‌رود مانند کامل شدن نوع به‌سبب فصل و کامل شدن خانه به‌وسیله ستون‌ها و سقف و گاهی در اتمام چیزی به‌سبب محسنات و متممات زاید بر ذاتش استعمال می‌شود مانند کامل شدن انسان به‌سبب مهارت در علوم و صنایع و کامل شدن خانه به تزئینات و فرش کردن آن و مقصود از دین در اینجا عبارت از اسلام است که با بیعت عام نبوی و قبول احکام نبوی حاصل می‌شود و مقصود از کامل شدن آن، اتمام ذاتی آن است، زیرا اسلام بر پنج رکن بنا شده که رکن آخر آن ولایت بوده و آن، بیعت با علی^(ع) به امامت است، زیرا ولایت به معنی محبت یا اعتقاد ولایت علی^(ع) خارج از اعمال قالبی اسلام است، پس نمی‌تواند از ارکان اسلام و متمم‌های احکام قالب باشد، ولی به یک اعتبار، در خارج ذات اسلام می‌تواند متمم اسلام باشد، زیرا اسلام مانند ماده ولایت است و چون باید ولایت را هم به آن معنی بگیریم که از ارکان اسلام است و آن عبارت از ایمانی است که در قلب داخل شده، به‌وسیله آن حرکت و سیر الی الله حاصل می‌شود، در این صورت ولایت به‌منزله صورت برای اسلام می‌شود و صورت اگرچه حاصل از ماده اسلام بوده و با وجودی که قوام و بقای ماده به آن است، ولی از ذات ماده خارج است (گنابادی، ۱۴۰۸ ق، ج ۴: ۲۸۳).

شیخ طبرسی در پاسخ به اقوال بعضی از افراد که «اکمال دین» را کامل شدن حلال و

حرام الهی یا حج می‌پندارند، می‌نویسد: مگر دین خدا قبلاً ناقص بود که خداوند در روز عرفة آن سال، کاملش کند؟! در ادامه می‌گوید: دین خدا همواره کامل بود، اما قبلاً در معرض نسخ و افزونی بود و در آن زمان به وسیله وحی چیزهایی حلال یا حرام می‌شد و با این مطلب منافات ندارد که هنگامی که دین به مرحله‌ای برسد که از هر گونه فزونی و کم و کاست ایمن باشد، کامل خوانده شود، مثل اینکه گویند: عدد ۱۰ کامل است و چون عدد ۱۰۰، بیشتر و کامل‌تر است، عدد ۱۰، ناقص شمرده نمی‌شود.

در ادامه، ایشان روایت‌هایی از امام باقر و امام صادق (ع) بیان می‌کنند که فرمودند: این آیه، هنگامی نازل شد که پیامبر (ص) در روز غدیرخم، در حین بازگشت از حجة الوداع، علی (ع) را برای مردم، علم و پیشوا ساختند. می‌فرمایند: آخرین امر واجبی که خداوند نازل فرمود، همین است. بعد از آن دیگر، فریضه‌ای نازل نشد. همچنین می‌فرمایند: سید عالم، ابوالحمد، مهدی بن نزار حسینی از ابوالقاسم، عبیدالله بن عبدالله حسکانی، از ابوعبدالله شیرازی از ابوبکر جرجانی، از ابواحمد بصری، از احمد بن عمار بن خالد، از یحیی بن عبدالحمید حمانی، از قیس بن ربیع، از ابی‌هارون عبدی، از ابوسعید خدری روایت کرده است که چون این آیه نازل شد، پیامبر (ص) فرمودند «الله اکبر! که دین کامل و نعمت تمام و خدا از رسالت من و ولایت علی بن ابی‌طالب (ع) بعد از من، خشنود شد» و فرمودند: «هر کس من مولای اویم، علی مولای اوست. خدایا دوستانش را دوست و دشمنانش را دشمن بدار، یارانش را یاری و دشمنانش را خوار کن» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۲۰۲).

عبارت «وَأَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي» و نعمتم را بر شما تمام کردم» و از آنجا که اسلام نعمتی از خداست، اما، آن مرکب از ارکان پنج‌گانه است و مجموع چیزی تمام نمی‌شود مگر با تمام شدن جمیع اجزای آن و نیز اسلام ماده ولایت به معنی دیگر است و ماده، قوام و بقایی ندارد مگر به وسیله صورت، پس با ولایت، نعمت اسلام تمام می‌شود.

در عبارت «وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» و بهترین آیین را که اسلام است، برایتان برگزیدم»، چون اسلام از باب اینکه ارکانش ناقص بود و بدون ولایت، نتیجه‌ای از آن حاصل نمی‌شد،

پس مورد رضای خدا نبود و اکنون است (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۴: ۲۸۴) و از امام باقر و امام صادق^(ع) است که فرمودند:

پس از آنکه پیغمبر^(ص) علی^(ع) را در روز غدیر خم برای مردم منصوب کردند، آن وقت که می‌خواستند از حجة الوداع برگردند، این آیه نازل شد، آن دو امام^(ع) فرمودند: این امر، آخرین فریضه‌ای است که خداوند نازل کرد و بعد از آن، فریضه‌ای نازل نشده است (همان).

علامه طباطبایی نیز با نادرست دانستن سه احتمال که کلمه «یوم» به معنی دوره و ایام باشد، نه یک روز خاص که آفتاب در آن طلوع و غروب کرده باشد و خلاصه وقتی نتوانستیم بگوئیم مراد از روز، دوره پیدایش دعوت اسلامی یا دوره بعد از فتح مکه یا قطعه زمان بین نزول سوره براءت و رحلت رسول خدا^(ص) است، لاجرم و به ناچار باید بگوئیم مراد از این کلمه روز معینی است، روزی که آیه در آن نازل شده و قهراً روز نزول این سوره است و از آنجا روشن شد که تمامیت یأس کفار حتماً باید به خاطر عامل و علتی باشد که عقل و اعتبار صحیح، آنرا تنها عامل ناامیدی کفار بداند و آن، این است که خدای سبحان برای این دین کسی را نصب کند که قائم مقام رسول خدا^(ص) باشد و در حفظ دین و تدبیر امر آن و ارشاد امت متدین کار خود آن جناب را انجام دهد که جایی برای آرزوی شوم کفار باقی نماند و کفار برای همیشه از ضربه زدن به اسلام مأیوس شوند و این روز، روز غدیر خم، در مورد ولایت علی^(ع) نازل شد، یعنی روز هجدهم ذی‌الحجه سال دهم هجرت است (۱۴۱۷ ق، ج ۵: ۲۸۵-۲۷۵) و اگر توطئه‌ای هست، از جانب منافقان است، نه کافران.

در اینکه امر امامت به منزله تمام‌کننده دین بوده، بین شیعه و اهل سنت اتفاق نظر است و به همین دلیل بعد از وفات پیامبر^(ص) و قبل از تدفینشان، اقدام به نصب خلیفه و این گونه توجیه کردند که نصب امام مهم‌تر از دفن پیامبر^(ص) است تا اینکه هیچ زمانی خالی از امام نباشد و این عذر آوردن دلیل بر ایراد مذهبشان است که اگر تأمل شود، فهمیده می‌شود (مازندرانی، ۱۴۲۹ق، ج ۵: ۱۹۷).

مفهوم این فراز به‌طور خلاصه این می‌شود که امامت از اجزای دین است که جز با آن

کامل نمی‌شود و اکمال دین بدون بیان آن، غیرمتصور است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۳۷۹).

امام معصوم، عالم‌تر از تمام انسان‌ها

«الْإِمَامُ عَالِمٌ لَا يَجْهَلُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۹۹).

حضرت در این عبارت به روشنی بیان می‌کنند که پیشوای جامعه، باید از معرفت لازم نسبت به آنچه در رهبری جامعه به آن نیازمند است، برخوردار باشد. این آگاهی به‌طور عمده به دو محور کلی باز می‌گردد: یکی، علم نسبت به آیینی که مبنای نظام اجتماعی و سیاسی جامعه است و دیگری، معرفت نسبت به شیوه درست رهبری. معرفت نخست، جنبه نظری دارد و معرفت دوم، عملی است. از معرفت دوم معمولاً تحت عنوان کفایت در رهبری یاد می‌شود، هوش و دانش مدیریت.

متکلمان اسلامی در لزوم علم برای امام، اختلافی ندارند، چنان‌که کفایت و توان مدیریت را نیز لازم دانسته‌اند، ولی در گستره و مقدار علم امام در حوزه معارف و احکام اسلامی، دیدگاه‌های متفاوتی را اظهار نموده‌اند؛ متکلمان شیعه امامیه، علم و کفایت در امامت را در عالی‌ترین حد لازم، از صفات ضروری امام دانسته‌اند. از آنجا که آنان «عصمت» را از صفات لازم امام می‌دانند و با وجود عصمت، علم و کفایت در عالی‌ترین مرتبه آن تحقق خواهد یافت، نیاز چندانی به ذکر صفت علم و کفایت در رهبری، به‌طور مستقل، احساس نکرده‌اند. با این حال در مواردی آشکارا از آن نام برده‌اند.

شیخ مفید در کلام جامع با استناد به برخی آیات قصص قرآن کریم، «اعلم بودن» را از شرایط خلافت و امامت می‌داند:

۱. داستان تعلیم اسماء به حضرت آدم^(ع)

شیخ مفید با توجه به این داستان بر این باور است که قضاوت‌های علی^(ع) در عصر پیامبر^(ص) بر شایستگی امامت و خلافت ایشان و وجوب تقدم آن حضرت در مقام امامت بر دیگران دلالت می‌کند، همچنان‌که قرآن در این باره می‌فرماید:

أَفَمَنْ يُهْدَىٰ إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدَىٰ إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ؟ پس

آیا کسی که به سوی حق رهبری می‌کند سزاوار است مورد پیروی قرار گیرد یا کسی که راه نمی‌یابد مگر آنکه هدایت شود؟ شما را چه شده، چگونه دآوری می‌کنید؟ (یونس/۳۵).

و در آیه دیگر می‌فرماید: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ؛ بگو: آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟ تنها خردمندانند که پندپذیرند» (زمر/۹).

و در قصه حضرت آدم^(ع) نیز می‌فرماید:

قَالُوا اتَّجَعَلْ فِيهَا مِنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ - وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ - قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ - قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ... [فرشتگان گفتند: آیا در آن کسی را می‌گماری که در آن فساد انگیزد و خون‌ها بریزد؟ و حال آنکه ما با ستایش تو، [تو را] تنزیه می‌کنیم و به تقدیست می‌پردازیم. فرمود: من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید. و خدا همه [معانی] نام‌ها را به آدم آموخت. سپس آنها را بر فرشتگان عرضه فرمود: اگر راست می‌گویید، از اسامی اینها به من خبر دهید. گفتند: منزه می‌تو. ما را جز آنچه [خود] به ما آموخته‌ای، هیچ دانشی نیست؛ تویی دانای حکیم. فرمود: ای آدم، ایشان را از اسامی آنان خبر ده.... (بقره/۳۳-۳۰).

خداوند متعال در این آیات در تذکر نسبت به فرشتگان، آدم^(ع) را به خلافت شایسته‌تر می‌داند، زیرا او از فرشتگان نسبت به اسماء داناتر و در علم انباء برتر از آنها بود (مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۱۹۳).

مفسران اهل سنت نیز یکی از شرایط خلافت را اعلم بودن می‌دانند، بیضاوی در این باره گوید: «این آیات بر شرافت انسان، ارزش و برتری علم بر عبادت دلالت می‌کند و اینکه علم شرطی در خلافت، بلکه شرط عمده آن است» (۱۴۱۸ ق، ج ۱: ۷۰).

مراغی (بی‌تا، ج ۱: ۸۵)، زحیلی (۱۴۱۸ ق، ج ۱: ۱۳۱) و دیگر مفسران اهل تسنن همچون بیضاوی به این مطلب اشاره کرده‌اند.

حال شاید ایراد گیرند که از این عبارت بیضاوی و دیگران این‌طور بر نمی‌آید که رهبر جامعه باید اعلم مردم باشد؛ بلکه می‌گویند باید عالم باشد. در پاسخ باید گفت که عالم غیر

اعلم به موارد زیادی که عالم اعلم به آنها علم دارد، جاهل است و لذا تبعیت از عالم غیر اعلم به منزله تبعیت از جاهل بوده ... و این امری عقلی است.

۲. داستان طالوت

شیخ مفید پس از اشاره به آیات تعلیم اسماء، به آیه‌ای که درباره قصه طالوت بوده، استناد کرده است:

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ... و پیامبرشان به آنان گفت: در حقیقت، خداوند، طالوت را بر شما به پادشاهی گماشته است. گفتند: چگونه او را بر ما پادشاهی باشد با آنکه ما به پادشاهی از وی سزاوارتریم و به او از حیث مال، گشایشی داده نشده است؟ پیامبرشان گفت: درحقیقت، خدا او را بر شما برتری داده و او را در دانش و [نیروی] بدن بر شما برتری بخشیده است... (بقره/۲۴۷).

مفید در ذیل این آیه می‌فرماید:

خداوند در این آیه، فزونی در علم، نیرومندی طالوت و برگزیده شدن او از ناحیه خدا بر سایرین را دلیل برتری او بر دیگران قرار داده است، این آیات موافق با ادله عقلیه‌اند که ثابت می‌کند اعلم از دیگران، که سایرین در رتبه علمی او قرار ندارند، شایسته‌تر به امامت است و نیز دلالت بر وجوب تقدم علی^(ع) بر همه مسلمانان در خلافت پیامبر^(ص) و امامت بر امت دارد، زیرا در علم و حکمت بر همگان مقدم بوده و دیگران همتای او نبوده‌اند (۱۴۱۳ق، ج ۱: ۱۹۴).

شیخ طوسی نیز در رساله امامت، دومین صفت از صفات امام را علم دانسته و چنین گفته است:

دومین صفت از صفات لازم برای امام، علم به اموری است که به آگاهی از آنها در امامت خویش نیاز دارند، اعم از آگاهی‌های دینی و دنیوی، مبارزه با دشمنان و جزآن، زیرا بدون داشتن چنین آگاهی‌هایی نخواهد توانست به امر امامت قیام کند (۱۴۰۵ق: ۴۳۰).

ابن میثم بحرانی نیز علم، عفت، عدالت و شجاعت را به عنوان اصول کمال نفسانی یاد کرده و گفته است:

از آنجا که ما عصمت را شرط امامت می‌دانیم، باید امام واجد کمال‌های نفسانی مزبور باشد. امام باید به همه آنچه که در ایفای مقام امامت به آنها نیاز دارد، عالم باشد، خواه علوم دینی باشد یا علوم دنیوی، مانند علم به احکام شرعی، سیاست، آداب و فصل خصومت‌ها، زیرا اگر در امور یادشده جاهل باشد به آنچه بر او واجب است، با عصمت منافات دارد (۱۴۰۶ق: ۱۷۹).

۳. امامان معصوم^(ع)، معدن علم‌الله

از واژگان و مفاهیمی که امامان معصوم^(ع) بارها برای معرفی خود، در مقام متصدیان منصب امامت از آن بهره برده‌اند، تعبیر «معدن و خزان علم‌الله» است. این مفهوم که امامان^(ع) بیش از ۲۰ بار برای تبیین امامت به کار برده‌اند، بیشتر به علم آن بزرگواران اشاره دارد.

امام صادق^(ع) در این رابطه در حدیث صحیح به سدید فرمودند:

نَحْنُ خُزَّانُ عِلْمِ اللَّهِ، نَحْنُ تَرَاجِمُهُ أَمْرُ اللَّهِ، نَحْنُ قَوْمُ مَعْصُومُونَ أَمْرُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بِطَاعَتِنَا وَنَهْيِ عَنِ مَعْصِيَتِنَا، نَحْنُ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ عَلَيَّ مَنْ دُونَ السَّمَاءِ وَفَوْقَ الْأَرْضِ، مَا خَزَانَهُ دَارُ عِلْمِ خَدَائِثِهِمْ، مَا مَرْتَجِمُ أَمْرِ خَدَائِثِهِمْ، مَا مَرْدَمِي مَعْصُومِ هَسْتِيم، خَدَائِي تَبَارَكَ وَتَعَالَى مَرْدَمِ دَارِ بَهْ فَرْمَانِبَرِي مَا مَرْمُودِ وَازِ نَافَرْمَانِي مَا نَهْيِ نَمُودِ اسْت، مَا حَجَّتِ رَسَائِلِهِمْ، بَرِ هَرِ كِهْ زِيرِ آسْمَانِ وَرُویِ زَمینِ اسْت (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۲۶۹).

براساس آثار مکتوب و موجود، به نظر می‌رسد، این مفهوم برای نخستین بار در دوران امام سجاده^(ع)، آن هم به گونه‌ای مبهم، به کار رفته است. در روایت معتبر از ایشان نقل شده است: «إِنَّ مِنَّا لَخُزَّانُ اللَّهِ فِي سَمَائِهِ وَخُزَانِهِ فِي أَرْضِهِ وَلَسْنَا بِخُزَّانٍ عَلَى ذَهَبٍ وَلَا فِضَّةٍ؛ هَمَانَا از ماست خازنان خدا در آسمان و خازنان او در زمین و ما خازنان بر طلا و نقره نیستیم» (صفار، ۱۴۰۴ ق: ۱۰۴).

چنان‌که روشن است، در این روایت ۱. به اختصاص این مفهوم بر امامان اثنی عشر^(ع) تصریح نشده است و ۲. تبیین نشده است که ایشان خازن و نگهدارنده چه چیزی هستند. امام باقر^(ع)، پس از شهادت امام سجاده^(ع) تبیین متعدد و متنوعی از این مفهوم عرضه کردند که براساس آن، اختصاص این مفهوم به امامان معصوم^(ع) ثابت می‌شود (فاریاب، ۱۳۹۱: ۳۲۱).

در عرف حکما و موافق با شریعت الهی، مراد از خزانه، قوه حفظ‌کننده صور ادراکی جزئی یا کلی است. پس خیال در نزد ایشان، خزانه حفظ‌کننده صورت‌های محسوس‌هاست و هم خزانه موهومات و آنچه از اولیات به دنبال آن می‌آید و عقل فعال، خزانه عقلیات از علوم است، اما خزائن علم خداوند سبحان، جواهر عقلیه و ذوات نوریه است که از آمیختگی با مواد و اجرام مبرا است، در باب علم و عقل، کمال بالفعل را دارد و در آن، هیچ نقص و قوه استعدادی وجود ندارد، پس علوم آن از جنس صورت‌هایی که در اجرام نقش می‌بندد، نیست؛ زیرا نفس در آغاز فطرتش، امر بالقوه در باب عقل است و برای آنکه به عقل بالفعل تبدیل شود، نیاز به چیزی دارد که آن را از حد عقل بالقوه به حد عقل بالفعل تبدیل نماید؛ زیرا هیچ شیئی نمی‌تواند خود را از قوه به فعل و از نقص به کمال برساند و آنچه که نفس را کامل بالفعل می‌سازد، می‌باید خود، عقل بالفعل و در اصل فطرت کامل باشد و گرنه او خود برای خروج از قوه به فعل، احتیاج به کامل دیگری دارد. پس تسلسل لازم می‌آید که محال است. پس وجود ذوات قدسی و جواهر عقلی ثابت می‌شود که به واسطه آنها نفوس کمال می‌یابند و از حالت قابل بالقوه به عاقل بالفعل درمی‌آیند و ایشان کلمه‌های تام خداوند هستند که فناپذیرند، ایشان بر حسب اعتبارها و وجوه مختلف، اسامی متعددی می‌پذیرند که از جمله آنها سخنان الهی، عالم امر و قضای الهی، مفاتیح غیب خداوند و خزائن علم اوست (رستمی، ۱۳۸۸: ۱۲۵).

اگر سؤال شود که چگونه خدا از قول پیامبر^(ص) می‌فرماید: «لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ» (انعام/۵۰) ولی امام رضا^(ع) خود را خزانه‌دار علم خدا معرفی می‌کنند، باید گفت که مراد از خزینه، منبع فیض الهی است که هستی و آثار آن را به هر چیزی افاضه می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷: ۱۴۹) و ذاتاً از آن خداست؛ ولی گاهی برای اجرای اوامر و اجرای امور، برخی اطلاعات و اختیارها را به برخی شایستگان اعطا می‌فرماید که خزینه‌داری معصومان^(ع) و اطلاع از برخی امور غیبی، از آن جمله است و این افراد بالعرض متصف به آن اوصاف می‌شوند.

۴. امامان معصوم^(ع) وارث علم و فهم پیامبر^(ص)

پیامبر^(ص) در حدیثی در این باره می‌فرماید: «يَا عَلِيُّ أَنْتَ وَصِيٌّ وَوَارِثِي قَدْ أَعْطَاكَ اللَّهُ عِلْمِي وَفَهْمِي» (خزازی، ۱۴۰۱ق: ۱۲۴).

با توجه به این روایت، پس از پیامبر اکرم^(ص)، امام علی^(ع) افضل و اعلم امت‌اند و در میان صحابی و غیر ایشان کسی در علم و فضیلت به پای ایشان نمی‌رسد و همه علوم و دانش‌های اسلامی به ایشان بازمی‌گردد، چنان‌که بسیاری از دانشمندان اهل سنت و شیعه بر این امر اعتراف دارند. شریف‌ترین علوم، علم الهی است، زیرا شرف هر علم در گرو شرافت معلوم و موضوع آن علم بوده و موضوع علم الهی از تمامی علوم، شریف‌تر است. این علم از گفتار علی^(ع) اقتباس و نقل شده و همه راه‌های آن از ایشان آغاز شده و به ایشان پایان یافته است.

امیرالمؤمنین^(ع) پس از پایان جنگ نهروان، ضمن ایراد خطبه‌ای پرشور و حیات‌آفرین، با بیان این مطلب که من چشم فتنه و فساد را کور کردم، جز من کسی را یارای این کار نبود و هرگز توان آن‌را نداشت، فرمودند: «از من بپرسید تا در میان شما هستم» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۹). البته علم علی^(ع) به علم حق اتصال داشت و بسیاری از دانش‌هایی که دیگران فاقد آن بودند، ایشان از آن به‌خوبی برخوردار بودند و ظرف دلشان مملو از علوم الهی بود، آری علی^(ع) از علوم غیبی و دانش‌هایی نهانی برخوردار بودند و به دنبال آن حضرت، این علم خدا و پیامبرش در اختیار ائمه بعدی نهاده شد که طبیعتاً این علوم را از انبیای الهی به ارث بردند، چنان‌که در روایت‌ها آمده که علی^(ع) فرمودند: «از من درباره اسرار امور غیبی سؤال کنید، زیرا من وارث علوم پیامبران و رسولان هستم» (حسینی مرعشی، بی‌تا: ج ۷: ۶۲۰).

همچنین در روایتی دیگر فرمودند: «أَنَا الَّذِي عِنْدِي مَقَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا بَعْدَ مُحَمَّدٍ غَيْرِي؛ من همان هستم که کلیدهای غیب نزد من است و پس از پیامبر^(ص)، کسی جز من بر آن واقف نیست» (همان: ۶۰۸).

همچنین پیامبر گرامی^(ص) فرمودند: «أَعْلَمُ أُمَّتِي عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ^(ع)؛ داناترین امت من علی بن

ابی طالب^(ع) است» (حرعاملی، ۱۴۲۵ ق، ج ۲: ۲۶۸).

پس امام هادی کسی است که مردم را هدایت می‌کند، از این رو، دست‌کم باید علوم لازم برای هدایت انسان‌ها را به‌طور واقعی و خطاناپذیر در اختیار داشته باشد و در غیر این صورت، غرض از نصب او نقض خواهد شد. امام صادق^(ع) نیز از رسول خدا^(ص) نقل می‌کند که فرمودند: «اهل بیت من هادیان پس از من هستند، خداوند علم و فهم مرا به آنها داده است» (صدوق، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۶۰۲).

پیامبر^(ص) در روایتی دیگر خطاب به علی^(ع) فرمودند: «يَا عَلِيُّ أَنْتَ حُجَّةُ اللَّهِ وَأَنْتَ بَابُ اللَّهِ وَأَنْتَ الطَّرِيقُ إِلَى اللَّهِ وَأَنْتَ النَّبَأُ الْعَظِيمُ وَأَنْتَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ...» (همان، ۱۳۷۸، ج ۲: ۶).

امام باقر^(ع) نیز در روایتی دیگر فرمودند: «همانا رسول الله، باب الله بودند که تنها از طریق ایشان، به خدا راه یافت می‌شود و طریق خداوند بودند که هر کس آن‌را می‌پیمود، به خدا می‌رسید. پس از ایشان نیز امیرالمؤمنین^(ع) چنین مقامی داشتند و برای امامان نیز یکی پس از دیگری همین حکم جاری بوده است» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۱۹۷).

بنابراین راز و رمز علوم الهی در اختیار معصومین^(ع) است و پیامبر^(ص) همه رازهای نهفته را برای آنان آشکار نموده، تعالیم الهی را به آنها سپرده و تنها آنان ظرفیت پذیرش این امانت بزرگ خداوندی را داشتند.

امامان معصوم، معصوم از گناهان کبیره و صغیره

«مَعْصُومٌ... مِنَ الْخَطَايَا وَالزَّلَلِ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۱۹۹).

قبل از پرداختن به این عبارت حضرت ضروری است که با واژه‌ی معادل با عصمت آشنا

شویم تا مسئله عصمت امام به‌درستی تبیین شود:

۱. واژه‌های معادل (هم‌ردیف) با عصمت

تنزیه

عالمان مسلمان گاه به‌جای مفهوم عصمت از واژه‌ای مانند «تنزیه» بهره جسته و آن‌را

به عنوان آثارشان قرار داده‌اند. همان‌طور که سید مرتضی کتاب ماندگارش را درباره عصمت پیامبران^(ع) تنزیه الانبیاء نامیده است، از این مطلب می‌توان دریافت که واژه تنزیه، هم‌ردیف با معنای عصمت در فرهنگ‌نامه اعتقادهای اسلامی است. لغت‌دانان زبان عرب، تنزیه را از ریشه «نزه» به معنای «دور شدن از یک مکان و غیر آن» دانسته‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق: ماده نزه؛ زبیدی، ۱۴۱۴ ق: ماده نزه).

از این رو وقتی گفته می‌شود «رجل نزه الخلق» به معنای آن است که شخصی خودش را از امور بی‌ارزش دور داشت. ابن‌درید از قدیمی‌ترین لغت‌نویسان زبان عرب نیز گفته است: «نزه النفس» معنایش این است که انسان جان و روان خود را از کار بی‌ارزش رها ساخت (۱۴۲۶ ق: ماده نزه).

اما فرهنگ‌نویسان فارسی‌زبان، تنزیه را عبارت از «روی گرداندن»، «دور داشتن خود از زشتی و بدی»، «دور و پاک کردن از چیزهای زشت و ناپاک»، «پارسایی و پاکدامنی» و «پاک و بی‌آلایش» دانسته‌اند (دهخدا، ۱۳۷۳: ماده نزه؛ انوری، ۱۳۸۱: ماده نزه).

به عنوان نمونه، در زیارت جامعه‌ای که از امام هادی^(ع) نقل شده است می‌خوانیم:

اللّٰهُمَّ اجْعَلْ أَفْضَلَ صَلَوَاتِكَ ... عَلَي سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ عَبْدِكَ وَرَسُولِكَ... المَعصُومِ مِنْ كُلِّ خَطَاٍ وَ زَلَلِ الْمَنَزَّهِ مِنْ كُلِّ دَنَسٍ وَ خَطَاٍ؛ خدایا بهترین درودهایت را بر سرور ما محمد، بنده و رسولت بفرست... آن‌که معصوم از هر خطا و لغزشی بود و منزّه از هرگونه آلودگی و سبکسری (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۹۹: ۱۷۸).

توفیق

برخی علمای اسلامی، واژه «توفیق» را معادل و مساوی با اصطلاح عصمت دانسته‌اند (مفید، ۱۴۱۳ ق: ۶۷)، اما از علمای معتزلی نقل شده است که بین اصطلاح «عصمت» و «توفیق» تفاوت قائل شده‌اند، به این صورت که نخست «لطف» را به چیزی تعریف کرده‌اند که وقتی خداوند آن‌را در حق کسی انجام دهد، آن شخص اختیار واجبی را انجام خواهد داد یا حرامی را ترک خواهد کرد، سپس گفته‌اند لطفی که سبب ترک حرام می‌شود، عصمت

نامیده می‌شود (تفتازانی، ۱۴۲۲ ق، ج ۴: ۳۱۲)، یعنی لطف، مقدمه عصمت است، نه توفیق. شاید بتوان گفت منشأ این کاربرد، روایت‌هایی است که در کنار واژه عصمت، لغت توفیق و مشتقات آنرا نیز به کار برده‌اند؛ در این زمینه دو نمونه را یادآور می‌شویم:

(الف) امام صادق^(ع) درباره رسول گرامی اسلام^(ص) می‌فرماید:

إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ^(ص) كَانَ مُسَدِّدًا مُوَفِّقًا مُؤَيِّدًا بِرُوحِ الْقُدُسِ لَا يَزِلُّ وَلَا يُخْطِئُ فِي شَيْءٍ مِّمَّا يَسُوسُ بِهِ الْخَلْقَ؛ رسول خدا^(ص) برخوردار از راهنمایی و توفیق الهی بودند و مؤید به روح القدس، لغزش و خطایی در هر آنچه که به واسطه آنها، امور مردم را اداره می‌کردند، نداشتند (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۲۶۶).

(ب) امام رضا^(ع) در تبیین مقام امام و امامت می‌فرماید: «و هو مَعْصُومٌ مُؤَيِّدٌ مُوَفِّقٌ مُسَدِّدٌ قَدْ أَمِنَ مِنَ الْخَطَايَا وَ الزَّلَلِ وَ الْعِثَارِ...؛ امام، معصوم است و برخوردار از تأیید، توفیق و راهنمایی‌های الهی و از هر خطا و لغزشی در امان است» (همان: ۲۰۳). البته باید توضیح داد که در این احادیث، توفیق به تنهایی معادل عصمت در نظر گرفته نشده؛ بلکه توفیقی که همراه تأیید و تسدید است.

تسدید

در فرهنگ‌نامه‌های لغت عرب، «تسدید» از «سد» و «سواد»، به کسر سین و «سدد» به معنای «چیزی که پرده و مانع میان دو چیز باشد» و «پایداری و استواری نفوذناپذیر»، «بر پا داشتن» و «قصد و طلب کردن خواه به آن برسد یا نرسد» دانسته شده است (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲ ش: ماده سدد؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ ق: ماده سدد).

در لغت‌نامه‌های فارسی معانی ذیل برای این واژه آمده است: «توفیق دادن، نیکو کردن، ارشاد کردن در کردار و گفتار، راست گرداندن، راست کردن، راه راستی و درستی و هدایت کردن» (دهخدا، ۱۳۷۳: ماده سدد؛ انوری، ۱۳۸۱: ماده سدد).

براساس آنچه در معنای تسدید آمد، می‌توان دریافت که پیامبران و امامان^(ع)، در گفتار و کردارشان دارای حالت وصفی پایدار و استوارند که جز راستی و درستی در آن راه ندارد و

این معنا از تسدید با مفهوم عصمت پیوندی پیوسته پیدا می‌کند، هرچند این واژه نیز همراه تأیید و توفیق است که به معنی عصمت نزدیک می‌شود.

تأیید

این واژه از ریشه «أید» به فتح همزه و سکون یاء، به معنای «نیروی قوی» و «نیرومند کردن»، «نیرو و قوت دادن»، درست و متناسب تشخیص دادن سخن یا عملی، نیرو دادن و اسباب موفقیت را فراهم کردن آمده است (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲: مادهٔ أید؛ جوهری، ۱۴۰۷: ق، ج ۲: ۴۴۳).

از معنای «تأیید» استفاده می‌شود برای اینکه فرستادگان خدای متعال و جانشینان شایستهٔ آنان از یک نیرو و قدرت درونی برخوردارند و از آن می‌توانند سخن و عملی را درست بفهمند و صحیح تشخیص دهند، در نتیجه دچار خطا و اشتباه نشوند و این تعریف از تأیید، ارتباط این واژه را با عصمت روشن می‌کند.

تطهیر

لغت‌نویسان، بنیان اصلی این لفظ را از «طهر» به ضم طاء و سکون هاء و «طهاره» به معنای «پاک شدن» و «پاکیزگی» دانسته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲: مادهٔ طهر؛ جوهری، ۱۴۰۷: ق: مادهٔ طهر).

نکتهٔ دیگر آنکه، مقصود از پاک گرداندن، آراستگی ظاهری و پاکی باطنی است، این پاکی اختصاص به پیامبران خدای متعال و امامان معصوم^(ع) دارد و از این رو ارتباط و تعامل این معنا با عصمت روشن می‌شود.

مخلص / مخلصین

نزدیک‌ترین معنا به تعریف عصمت، لفظ «مخلص» بوده و این لفظ در فرازی از قصهٔ پرماجرای شیطان بازگو شده و چنین آمده است: «قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ، إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ» (ص / ۸۳-۸۲)، واژهٔ «مخلص» اسم مفعول از ریشهٔ «خلوص» و «خلاص» به معنای «صاف و خالص از هر چیز ناصواب» آمده است (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲: مادهٔ

خلص؛ جوهری، ۱۴۰۷ ق: ماده طهر)، خداوند بزرگ با یادکرد این صفت برای بندگان و فرستادگانش، به ستایش از آنان پرداخته و جایگاه والای آنان را به مردم نشان داده است. حال با توجه به این عبارت حضرت «مَعْصُومٌ... مِنْ الْخَطَايَا وَالزَّلَلِ»، علمای شیعه بر این باورند که همه گناهان، بزرگانند و صغیره نامیدن برخی از آنها، به منزله کوچک بودنشان نیست؛ بلکه در مقایسه با گناهان کبیره است.

در اندیشه شیخ طوسی، امام از همه گناهان کبیره و صغیره معصوم است و در عبارت‌هایی که در ادامه از وی نقل خواهد شد، روشن می‌شود که ایشان نه تنها امامان را از همه گناهان معصوم می‌داند، بلکه عصمت از گناه را برای متصدی منصب امامت، امری ضروری به‌شمار می‌آورد. شیخ طوسی در این باره می‌گوید: «و الأئمة المنتجبين الذين لا يجوز عليهم الخطأ و لا فعل القبيح لا صغيرا ولا كبيرا...» (بی‌تا: ج ۸: ۴۲۹).

استفاده از واژگانی همچون جواز و عدم جواز صدور گناه از امام، بیانگر اعتقاد به لزوم عصمت امام از گناه در اندیشه مرحوم شیخ است.

شیخ طوسی در این باره میان پیش از امامت و پس از آن، تفاوتی نگذاشته و در هر دو زمان، امام را از همه گناهان، معصوم دانسته است. این نظریه را می‌توان از عبارت زیر به‌دست آورد که وی پس از بیان برهان بر عصمت امام از گناه پس از تصدی منصب امامت، می‌نویسد: «اما عصمت امام... پیش از حال امامت، از دلیل دیگری دانسته می‌شود» (۱۳۶۲: ۳۶۱)؛ نظریه‌ای که براساس منابع موجود، برای نخستین بار مرحوم شیخ طوسی در کلام شیعه مطرح کرده است، امام را نه تنها پیش از تصدی منصب امامت که از آغاز عمر تا پایان معصوم می‌داند، در آنجا که می‌گوید: «الإمامُ مَعْصُومٌ مِنْ أَوَّلِ عُمرِهِ إِلَى آخِرِهِ فِي أَقْوَالِهِ وَأَفْعَالِهِ وَ تَرْوِكَه...» (۱۴۱۰ ق: ۹۸).

افزون بر آن، شیخ طوسی، از کسانی است که پیامبر (ص) و به تبع آن، امام را از گناه سهوی نیز معصوم دانسته است، در آنجا که می‌گوید: «النبي يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَعْصُومًا مِنَ الْقَبَائِحِ كُلِّهَا صَغِيرَهَا وَ كَبِيرَهَا عَلَى طَرِيقِ السَّهْوِ وَ عَلَى كُلِّ حَالٍ» (همان: ۱۰۶).

ایشان به طور کلی پیامبر و به تبع آن، امام را از هر عملی که موجب رویگردانی و نفرت مردم از آنان شود، اگر چه آن عمل قبیح نباشد، معصوم دانسته است، آنجا که می گوید: «قد لا يقع من الانبياء والمرسلين والائمة ما ينفر عن قبول اقوالهم و ان لم يكن ذلك قبيحا» (طوسی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲: ۵۶۸-۵۶۶).

با این توضیحات روشن می شود که در اندیشه شیخ طوسی و قبل از وی شیخ مفید، امام به طور ضروری و وجوبی از آغاز عمر تا پایان از گناهان سهوی و عمدی معصوم است.

۲. تبیین چگونگی تحقق عصمت

حال با توجه به مطالب بیان شده، چگونه ممکن است انسانی در برابر گناه معصوم باشد و حتی فکر و خیال انجام گناه در وجودش راه پیدا نکند؟ در پاسخ این سؤال می گوئیم خود ما در اموری که علممان از مغز به دل برسد و به اصطلاح به یقین برسیم، مرتکب خلاف و خطایی نمی شویم، آیا هیچ انسان عاقلی به فکر خوردن آتش و کثافت می افتد؟ آیا هیچ انسان باشعوری خود را در گودالی از آتش می اندازد یا کاسه ای پر از زهر را می نوشد؟ حتماً در جواب این سؤال خواهید گفت هیچ عاقلی این کارها را نمی کند و حتی آرزو یا فکر آن را هم در سر ندارد و اگر کسی چنین کرد، مبتلا به یک نوع بیماری است، در نتیجه هر انسان عاقلی در برابر چنین اعمالی، یک نوع مصونیت یا به تعبیر دیگر، نوعی عصمت دارد و اگر از شما پرسند چرا انسان در مقابل این کارها معصوم است، می گوئید به علت اینکه عیب و ضرر حتمی آنها را باور دارد و می داند که ارتکاب آن اعمال، جز نابودی و نیستی چیزی به دنبال ندارد. بنابراین اگر انسان به مفاسد و زیان های گناه، یقین و باور پیدا کند، با غلبه نیروی عقل بر شهوت ها هرگز گرد گناه نمی چرخد و حتی فکر آن را در سر راه نمی دهد، چنین انسانی چنان به خدا و دادگاه عدل او، ایمان و یقین دارد که گویی همه آنها را در برابر چشمان خود می بیند. برای چنین کسی، گناه و حرام، همان آتش و زهر کشنده است، پس هرگز به آن نزدیک نمی شود و خود را آلوده نمی کند، پیامبران و اولیای الهی با

این یقین و اعتماد که به نتیجه و آثار گناه داشتند، نه تنها از گناه، بلکه از فکر گناهان به دور بودند (فائمی، ۱۳۹۰: ۹۸).

به روایتی از امام علی^(ع) دقت کنیم که فرمودند:

مَنْ أَيْقَنَ أَنَّهُ يُفَارِقُ الْأَحْبَابَ وَيَسْكُنُ التُّرَابَ وَيُوجِدُ الْحِسَابَ وَيَسْتَعْنِي عَمَّا خَلَفَ وَيَقْتَرِ إِلَى مَا قَدَّمَ كَانَ حَرِيًّا بِقَصْرِ الْأَمَلِ وَطُولِ الْعَمَلِ؛ هر کس یقین پیدا کند که حتماً از دوستان جدا، در خاک ساکن و با حساب روبرو می‌شود و از آنچه گذاشته بی‌نیاز و به آنچه پیش فرستاده محتاج می‌شود، حتماً آرزویش کوتاه و عملش طولانی می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۷۳: ۱۶۷).

۳. عصمت، لطف و موهبت باطنی خداوند به امامان معصوم^(ع):

عده‌ای از متکلمان اسلامی بر این باورند که لطف خدای بزرگ سر منشأ اصلی ارتباط ناگسسته میان عصمت و عمل اختیاری معصومان^(ع) است؛ اما این لطف، وابسته و پیوسته به چند عامل است که عبارت‌اند از:

الف) معصومین^(ع) نسبت به دیگر انسان‌ها از خصوصیات و امتیازهای خاصی برخوردارند و خداوند، شرایط و وضعیت جسمانی و روانی آنان را به گونه‌ای تنظیم کرده که هرگز به سوی گناه کشیده نمی‌شوند.

ب) معصومین^(ع) از دانش و بینشی برخوردارند که می‌توانند از راه آن کیفر، اعمال گناه‌آلود را ببینند و بشناسند و همین شناخت، سبب می‌شود تا رو به اطاعت آورده و از معصیت بپرهیزند.

ج) معصومین^(ع) همواره با وحی و الهام از دستورهای الهی آگاه می‌شوند و همین مسئله، باعث شناخت زشتی و کیفر گناهان از یک سو و زیبایی و پاداش فرمانبرداری از سوی دیگر می‌شود و بدین سان آنان به اطاعت رو می‌آورند و از کار گناه‌آلود روگردان می‌شوند.

د) اینان در صورتی که از روی فراموشی مرتکب خطا و اشتباه در گفتار یا رفتارشان شوند یا ترک اولی نمایند، خداوند بزرگ و بخشنده، آنان را مورد عتاب و سرزنش قرار می‌دهد

و به سرانجام کارهایشان آگاه می‌کند (حلی، ۱۳۷۸: ۲۷۸).

مرحوم سید مرتضی در این باره گفته است: «إعلم! أنَّ العصمة هي اللطف بفعله تعالى فيختار العبد عنده الامتناع من فعل القبيح؛ بدان که عصمت عبارت است از لطفی که خداوند در مورد بنده خود انجام می‌دهد و به واسطه آن، انسان از فعل قبیح امتناع می‌ورزد» (علم‌الهدی، ۱۴۰۵ ق، ج ۳: ۳۲۶).

وی، آنگاه به ریشه لغوی عصمت که به معنای منع بوده، اشاره کرده و گفته است: «در اصطلاح متکلمان، این معنا، کاربرد خاصی پیدا کرده و آن عبارت است از خودداری اختیاری انسان از گناه به واسطه لطفی که خداوند در حق او انجام داده است» (همان). شیخ طوسی هم درباره عوامل عصمت گفته است: «بر مبنای عقیده معتزله، خداوند در حق معصوم، لطفی را اعمال می‌کند که با وجود آن، داعی بر ترک واجب و فعل معصیت ندارد، اگرچه بر انجام آن تواناست» (۱۴۱۰ق: ۳۶۹).

این تعریف یادشده از طوسی اختصاص به معتزله ندارد؛ بلکه مورد قبول متکلمان امامیه نیز است. این تعریف بر مبنای قاعده لطف است که متکلمان امامیه و معتزله بر آن توافق دارند، چنان‌که فاضل مقداد گفته است:

اصحاب ما و دیگر متکلمان عدلیه در تعریف عصمت گفته‌اند: عصمت، لطفی است که خداوند به مکلف ارزانی می‌دارد، به گونه‌ای که صدور معصیت از وی ممتنع می‌شود؛ زیرا با وجود لطف، داعی بر انجام گناه ندارد؛ بلکه صارف از آن در او موجود است؛ اگرچه بر انجام گناه توانایی دارد؛ بر این اساس، صدور معصیت از معصوم به لحاظ قدرت او ممکن است و به لحاظ نداشتن داعی بر گناه و وجود صارف از آن، ممتنع خواهد بود (سیوری، ۱۴۲۲ ق: ۳۴۳).

ابن میثم بحرانی، برهان لطف و وجوب امامت معصوم را با توجه به تکالیف شرعی تقریر کرده و گفته است:

إِنَّ نصب الإمام لطف من فعل الله تعالى في أداء الواجبات الشرعيّة التكليفية وكلّ لطف بالصفة المذكور فواجب في حكمه الله تعالى... فنصب الإمام المذكور واجب من الله في كلّ زمان

التکلیف؛ نصب امام معصوم، لطفی است از جانب خداوند در انجام دادن واجبات و تکالیف شرعی و انجام دادن هر لطفی با ویژگی یادشده، به مقتضای حکمت الهی واجب است. پس نصب امام از جانب خداوند تا وقتی که تکلیف باقی است، واجب است (۱۴۰۶ ق: ۱۷۵).

شیخ مفید نیز در این باره می نویسد:

از آنجا که عصمت، لطف خداوند و صفتی است که هر گاه خداوند آن را به بنده ای عطا کند، بنده با آن، نافرمانی او را اختیار نمی کند و این، از حال همه خلق دانسته نمی شود، بلکه در اهل «صفوه» و «اخیار» چنین ویژگی وجود دارد. خداوند متعال در این باره می فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ» (انبیاء/۱۰۱)؛ «وَلَقَدْ اخْتَرْنَا لَهُمْ عَلِيَّ عَلِيَّ الْعَالَمِينَ» (دخان/۳۲) و «وَأَوْثَقْنَاهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ» (ص/۴۷)، (۴۱۳ ق: ۱۲۸).

و در ادامه می گویند:

پیامبران و امامان^(ع) بعد از ایشان در حالت رسالت و امامت از همه گناهان کبیره و صغیره معصوم هستند، عقل، ترک مستحبی را بدون قصد تقصیر و معصیت بر ایشان ممکن می داند و ترک واجب را بر ایشان جایز نمی داند. البته پیامبران و امامان^(ع) بعد از او از ترک مستحب و واجب، پیش از حالت امامت و بعد از آن نیز سالم و مبرا بودند و توصیف ایشان به کمال در همه احوال یقینی است (همان: ۱۳۰-۱۲۹).

نتیجه گیری

از آنجا که بشر همواره نیاز به امام و رهبری دارد و این ضرورت عقلی است، بر خداوند واجب است که شخصی را به عنوان امام و رهبر جامعه نصب کند که دارای صفات ویژه باشد. همچنین از آنجا که نصب امام، لطفی از طرف خداوند است، شرایط خاص و حساسی را می طلبد، از جمله أعلم بودن نسبت به افراد جامعه و داشتن عصمت از طرف خداوند.

۱. أعلم بودن امام

این صفت با توجه به آیات و روایت های رسیده و همچنین استدلال منطقی عالمان امامیه با توجه به این نصوص ثابت می کند، که ۱. أعلم بودن امام، از صفات ضروری و لاینفک

امامت و رهبری جامعه بوده؛ ۲. أعلم بودن امام، نه تنها از طرف خداوند، بلکه متصل به علم خداوند است.

۲. عصمت داشتن

این صفت نیز با توجه به آیات و روایت‌ها و همچنین استدلال منطقی عالمان امامیه با توجه به این نصوص ثابت می‌کند که ۱. عصمت امام، یک صفت ضروری و لطفی از طرف خداوند در اداره و رهبری جامعه است؛ ۲. عصمت نداشتن امام، نه تنها خود را دچار اشتباه و گمراهی می‌کند بلکه افراد جامعه را به گمراهی و تباهی می‌کشاند که نمونه آن در گذر تاریخ به وفور وجود دارد.

بنابراین، این دو صفت که در کلام امام رضا^(ع) روایت شد، از جمله صفاتی بوده که لازمه رهبری جامعه است و وجودش تنها از طرف خداوند و به نص است که این در روایت‌های رسیده از پیامبر و امامان معصوم^(ع) به وضوح دیده می‌شود.

منابع و مآخذ

- القرآن الکریم**، (۱۴۱۵ق). مترجم محمد مهدی فولادوند، تهران: دارالقرآن الکریم.
- آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۴ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید هبه الله، (۱۴۰۴ق). *شرح نهج البلاغه لابن أبی الحدید*. قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
- ابن درید، محمد بن حسن، (۱۴۲۶ق). *جمهره اللغه*. ایران: التابعه للاستاتة الرضویه.
- ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق). *مقاییس اللغه*. قم: مرکز نشر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- اردبیلی، محمد بن علی، (۱۴۰۳ق). *جامع الرواه*. قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی نجفی.
- انوری، حسن، (۱۳۸۱). *فرهنگ بزرگ سخن*. تهران: سخن.
- بحرانی، میثم بن علی، (۱۴۰۶ق). *قواعد المرام فی علم الکلام*. قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی نجفی.
- بهبودی، محمدباقر، (۱۳۶۳). *گزیده کافی*. تهران: علمی و فرهنگی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق). *انوار التنزیل و اسرار التأویل*. محقق محمد عبدالرحمن مرعشی، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۲۲ق). *شرح المقاصد*. قم: منشورات الشریف الرضی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷ق). *الصحاح*. بیروت: دارالعلم للملایین.
- حرانی، ابومحمد حسن بن علی بن الحسین بن شعبه، (۱۳۸۹). *تحف العقول عن آل الرسول*. مترجم احمد جنتی، چاپ سوم، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- حرعاملی، محمد بن حسن، (۱۴۲۴ق). *وسائل الشیعه*. چاپ دوم، بیروت: آل البيت لاحیاء التراث.
- حرعاملی، محمد بن حسن، (۱۴۲۵ق). *إنباه الهداه بالنصوص والمعجزات*. بیروت: أعلمی.
- حسینی مرعشی، نورالله، (بی تا). *احقاق الحق*. تهران: اسلامیة.
- حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۷۸). *کشف المراد*. قم: دارالفکر.
- خزازازی، علی بن محمد، (۱۴۰۱ق). *کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الاثنی عشر*. قم: بیدار.
- خوئی، أبوالقاسم، (۱۳۷۱). *معجم رجال الحديث*. تهران: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی.
- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۳). *لغت نامه*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۶۲). *مفردات الفاظ القرآن*. تهران: المکتبه المرتضویه.
- رستمی، محمدزمان، (۱۳۸۸). *علم امام*. قم: بوستان کتاب.

- زبیدی، محمدمرتضی، (۱۴۱۴ق). *تاج العروس*. بیروت: دارالفکر.
- زحیلی، وهبه بن مصطفى، (۱۴۱۸ق). *التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج*. بیروت: دارالفکر المعاصر.
- سیوری، فاضل مقداد، (۱۴۲۲ق). *اللوامع الالهيه*. قم: مکتب الاعلام الإسلامی.
- سیوطی، جلال الدین، (۱۴۲۱ق). *الدرا المنثور*. بیروت: دار احیاء التراث.
- شهیدثانی، زین الدین بن علی العاملی، (۱۴۲۳ق). *البدایه فی علم الدرايه*. چاپ اول، قم: بوستان کتاب.
- صدوق، محمدبن علی، (۱۳۷۸). *عیون أخبار الرضا*. تهران: جهان.
- صدوق، محمدبن علی، (۱۳۸۹). *معانی الاخبار*. مترجم حمیدرضا شیخی و مقدمه صمد عبداللهی عابد، چاپ اول، قم: ارمغان طوبی.
- صدوق، محمدبن علی، (۱۳۹۵). *کمال الدین و تمام النعمه*. قم: دارالکتاب الإسلامیه.
- صدوق، محمدبن علی، (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*. قم: جامعه مدرسین.
- صفار، محمدبن حسن، (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات*. قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی نجفی.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمدبن جریر، (۱۴۱۲ق). *تاریخ الامم والملوک*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- طوسی، محمدبن حسن، (۱۳۷۳). *الرجال*. قم: الإسلامی.
- طوسی، محمدبن حسن، (۱۳۶۲). *تمهید الاصول فی علم الکلام*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- طوسی، محمدبن حسن، (۱۴۰۵ق). *تلخیص الشافعی*. نجف: مکتبه العلمی الطوسی و بحر العلوم.
- طوسی، محمدبن حسن، (۱۴۱۰ق). *الرسائل العشر*. قم: جامعه مدرسین.
- طوسی، محمدبن حسن، (۱۴۱۱ق). *الغیبه*. قم: دارالمعارف الإسلامیه.
- طوسی، محمدبن حسن، (۱۴۱۷ق). *العدة فی اصول الفقه*. قم: ستاره.
- طوسی، محمدبن حسن، (۱۴۲۰ق). *فهرست*. قم: ستاره.
- طوسی، محمدبن حسن، (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عظیمی فر، علیرضا، (۱۳۸۹). *قرآن و عصمت أهل بیت (ع)*. قم: مهر امیرالمؤمنین (ع).
- علم الهدی، سیدمرتضی، (۱۴۰۵ق). *الرسائل*. قم: دارالقرآن الکریم.
- فاریاب، محمدحسین، (۱۳۹۱). *معنا و چیستی امامت در قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- قائمی، اصغر، (۱۳۹۰). *اصول اعتقادات*. قم: ادباء.

- کشی، محمدبن عمر، (۱۳۶۳). *الرجال*. قم: آل البيت.
- کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دارالکتاب الاسلامیه.
- کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۴۳۰ق). *الکافی*. قم: دارالحديث للطباعة و النشر.
- گنابادی، سلطان محمد، (۱۴۰۸ق). *بیان السعاده فی مقامات العبادہ*. بیروت: الأعلمی.
- مازندرانی، مولی محمدصالح، (۱۴۲۹ق). *شرح اصول کافی*. تعلیق میرزا ابوالحسن شعرانی و محقق سید علی عاشور، چاپ دوم، بیروت: داراحیاء التراث العربی و التاريخ العربی.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق). *بحارالانوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق). *مرآة العقول فی شرح أخبار الرسول*. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- مراغی، احمدبن مصطفی، (بی تا). *تفسیر المراغی*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۴). *آموزش عقاید*. چاپ سیزدهم، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
- مظفر، محمدحسن، (۱۳۹۶ق). *دلائل الصداق*. الطبعة الثالثة، قاهره: دارالعلم للطباعة.
- مفید، محمدبن نعمان، (۱۴۱۳ق). *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*. قم: کنگره شیخ مفید.
- مفید، محمدبن نعمان، (۱۴۱۳ق). *اوائیل المقالات*. قم: کنگره شیخ مفید.
- نجاشی، احمدبن علی، (۱۳۶۵). *الرجال*. قم: الاسلامی.

آیکونوگرافیک جلوه‌های بصری توسل به امام رضا^(ع) در نگارگری

مرضیه علی‌پور^۱

چکیده

توسل به پیامبر اکرم^(ص) و ائمه اطهار^(ع) از امتیازهای خاص فرهنگ تشیع به‌شمار می‌رود که ریشه در آیات و روایت‌ها دارد. از آنجایی که هر یک از امامان^(ع) مظهر یکی از اسمای حسناى الهی هستند، در حین توسل به ایشان، بایستی به نوع مظهریت و تجلی ویژه آنها توجه کرد.

از این رو، هنرمندان صفوی، بازنمایی توسل به امام رضا^(ع) را که دارای ارزش معنوی و نمایانگر سنت مضمونی است، در قالب باور اعتقادی به تصویر کشیده‌اند. هدف مقاله حاضر، بررسی جلوه‌های بصری نگاره «نجات مردم دریا توسط امام رضا^(ع)» به شیوه آیکونولوژی به‌عنوان یکی از رویکردهای جدید در زمینه روش‌های کیفی در حیطه هنر است. این روش پویا و همه‌جانبه‌نگر، در نیل به معنا و محتوای آثار هنری به‌ویژه نگارگری ایرانی که فراتر از زیبایی بصری دارای نظام پیچیده و گسترده‌ای از ظرایف ارزش‌های اخلاقی، عرفانی، اجتماعی و روان‌شناسی بوده، شایان توجه است. زیرا فرایند تفسیر اثر هنری طی سه مرحله راهبردی توصیف، تحلیل و تفسیر، پژوهش‌ها را به‌صورت نظام‌مند توسعه می‌دهد. نوشتار پیش رو، ضمن مطالعه تاریخیچه آیکونولوژی و ویژگی‌های مکتب نگارگری قزوین، به بررسی آیکونوگرافیک نگاره یادشده می‌پردازد. روش، آیکونولوژی و گردآوری داده‌ها به‌صورت کتابخانه‌ای و اسنادی است. بررسی‌ها نشان می‌دهد نگارگری دوره صفویه بازتاب تحول بنیان‌های فکری هنرمندان آن دوره بوده که متأثر از شرایط و اوضاع اجتماعی خاص آنها است. بنابراین روش تأویلی مانند آیکونوگرافی موجب بازشناسی و معرفی ارزش‌های نمادین در این آثار می‌شود.

واژه‌های کلیدی

توسل به امام رضا^(ع)، نگارگری، دوره صفویه، آیکونولوژی، آروین پانوفسکی

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۱/۲۲ تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۵/۲۱

marziealipoor@yahoo.com

۱. دانشجوی دکتری تاریخ تطبیقی تحلیلی هنر اسلامی دانشگاه شاهد

❖ مقدمه

بدون شک آدمی برای تحصیل کمال مادی و معنوی بایستی به عواملی خارج از محدوده وجودی خویش تمسک جوید.

انسان، با توسل می‌تواند به خداوند نزدیک شده و حوائج مادی و معنوی خود را طلب کند، ولی شناخت «وسیله» تنها از راه شرع و وحی قابل شناسایی است.^۱ اگرچه آیات قرآن، محور اصلی دعوت را توحید قرار می‌دهد، در عین حال تأثیر اسباب و علل جهان هستی را می‌پذیرد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۹۰).^۲

از آنجا که امامان معصوم^۳ برگزیدگانی هستند که بر دیگران حق ولایت دارند و شئون ولایی آنها در بُعد تکوینی و تشریعی مطرح بوده، بنابراین در حوزه تکوین، امام^۴ محور عالم وجود است و علاوه بر اینکه بقا و تداوم هستی وابسته به اوست، تمام نعمت‌های الهی-اعم از مادی و معنوی- نیز از مجرای مقام امامت به دیگران افاضه می‌شود (حسینی تهرانی، ۱۳۶۰، ج ۵: ۱۳۰).^۵ امیرالمؤمنین^۶ می‌فرماید: «هیچ بشری بر ما نعمتی ندارد، بلکه فقط خداوند است که بر ما نعمت ارزانی داشته است. پس بین ما و خداوند هیچ واسطه‌ای نیست و مردم به تمامی و همگی دست‌پرورده ما هستند، بنابراین ما واسطه بین مردم و خدا هستیم» (همان: ۱۳۰).^۷

بر این اساس، امر توسل به اولیای الهی مطرح می‌شود. چون هر یک از امامان^۸ مظهر نامی خاص از اسمای حسنای الهی و اسم اعظم هستند، بهتر است در حین توسل، به نوع مظهریت و تجلی ویژه آنها توجه کرد. بر اساس دعای توسل دیگر، در نجات از هول و بیم

۱. ولی شناخت وسیله در امور ماورای طبیعی و مکنونات غیبی از دایرة علم و تجربه بیرون بوده و تنها از طریق شرع و وحی قابل شناسایی است.

۲. چه علل ظاهری و عادی باشند، مانند اینکه می‌فرماید: «خداوند از آسمان آب را فرستاد و به وسیله آن انواع گوناگون گیاهان را از زمین برآوردیم» (طه/ ۵۳) یا علل غیر عادی مانند اینکه یوسف به برادرانش گفت: «این پیراهن مرا ببرید و بر صورت پدرم بیاندازید تا بینا شود» (یوسف/ ۹۳) بر اساس روایت‌های اهل بیت^۹: «خداوند فقط از راه اسباب و علل، کارها را به جریان می‌اندازد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۹۰).

۳. در بعد تشریع، اولیاء الله تمامی شئون پیامبر اکرم^ص را به جز شأن نبوت دارا هستند.

۴. شیخ محمد عبده گوید: «آل پیغمبر اسیران احسانی هستند که خدا به آنها کرده است و مردم اسیران فضلی هستند که اهل بیت^{۱۰} بر آنها کرده‌اند» (حسینی تهرانی، ۱۳۶۰، ج ۵: ۱۳۰).

سفر دریاها، صحراها و بیابان‌ها بایستی به امام رضا^(ع) متوسل شد تا رأفت و مهربانی خاص ایشان شامل حال افتادگان و درماندگان شود.

نسخه فالنامه، از شاهکارهای نفیس هنر شیعی در دوره صفوی، بر اساس مضامین قرآنی، وقایع مهم اسلام، تشیع و داستان‌هایی از معجزه‌های قرآن و کرامت‌های ائمه اطهار^(ع) شکل یافته، لذا هنرمند صفوی بر اساس باورهای شیعی و با توجه به ویژگی‌های بینشی، مضمونی و ساختاری ویژه خویش برای نمایش مفهوم توسل، نگاره «نجات مردم دریا توسط امام رضا^(ع)» را به تصویر کشیده است.

آثار هنری، پدیده‌هایی چندوجهی هستند که برای شناخت بهتر و کامل‌تر بایستی از روش‌های متنوع پژوهش کیفی بهره برد تا حقیقت آثار هنری را آشکار کند. یکی از این شیوه‌ها توسط آروین پانوفسکی، با توانایی خارق‌العاده‌ای که در «شرح» محتوای آثار هنری داشت و با ارجاع به طیف گسترده‌ای از مصادیقی از سایر رشته‌ها به روش آیکونولوژی، انجام شد و تاریخ هنر را به جایگاهی والاتر از تمام معارف حوزه علوم انسانی ارتقا داد. در روش تفسیر آثار سنتی، تحلیل‌گر در مقابل اثری که منشأ ماورایی دارد قرار می‌گیرد و بایستی همانند کاوشگری، در نهفته در اثر هنری (معنا) را بیابد. بنابراین لزوم روشی برای تحلیل آثار سنتی که بر مبنای نمادگرایی است ضرورت می‌یابد که آیکونوگرافی می‌تواند برای رمزگشایی آنها به کار رود و به مضامین آثار هنری در مقابل فرم بپردازد. محدودیت کاربرد این روش کیفی در مطالعه آثار هنری، توجه نگارنده را به طرح بررسی نمادهای تزینی و مفهومی نگاره «نجات مردم دریا توسط امام رضا^(ع)» به شیوه آیکونولوژی و بر اساس گردآوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای و اسنادی معطوف کرد.^۱

۱. از آنجا که قالب هنر متأثر از قواعد زیبایی‌شناختی است، ولی محتوای آن از ارزش‌ها و اعتقادهای موجود در جامعه نشئت می‌گیرد، بنابراین برای شناخت عمیق‌تر یک اثر هنری از دوره‌ای خاص، بایستی اطلاعاتی درباره آن جامعه کسب کرد و از سایر روش‌های تحقیق واقعیت همچون تحقیقات اسنادی، تاریخی و غیره نیز بهره برد مانند آثار پانوفسکی که در آنها می‌توان به وجود روابط متقابل میان سطح کلی یک فرهنگ و سطح جزئی اثر هنری پی برد.

پیشینه

در گستره شیوه آیکونولوژی، پژوهش‌هایی انجام گرفته که از آن جمله، عبدی در رساله «بررسی تحلیلی نگارگری ایران در مکاتب هرات و تبریز از منظر آیکونوگرافی» در سال ۱۳۸۷ برای اخذ درجه دکتری از دانشگاه هنر تهران، ضمن معرفی این روش و کاربردهای آن، به تحلیل و بررسی نگاره‌های این مکاتب پرداخته است.

محمدزاده نیز در نشریه نقدنامه هنر، در مقاله‌ای با عنوان «نقد شمایل‌شناسانه و کاربرد آن در حوزه نقاشی مذهبی قاجار» در سال ۱۳۹۰ ضمن بیان تمایز میان آیکونوگرافی و آیکونولوژی به نمونه‌هایی از نقاشی‌های مذهبی عصر قاجار می‌پردازد و به‌کارگیری سه مرحله تفسیر پانوفسکی را برای درک بهتر نقاشی مذهبی این دوره مؤثر می‌داند. همچنین نصری در مقاله «رویکرد شمایل‌نگاری و شمایل‌شناسی در مطالعات هنری» در نشریه رشد آموزش هنر، در سال ۱۳۸۹، طی بررسی شمایل و شمایل‌نگاری، به توصیف آرای نظریه‌پرداز این روش پرداخته و ضمن واکاوی آنها به این نتیجه دست یافته که رویکرد پانوفسکی، مطلق و جهان شمول نیست، بلکه روشی در راستای بررسی رابطه قوم‌شناسی و قوم‌نگاری است، نه شیوه‌ای برای تفسیرهای بدون بنیان طالع‌شناسی و طالع‌نگاری که در توصیف آثار هنری به کار می‌رود.

تاریخچه آیکونولوژی

هنر، به آیکون توجه ویژه‌ای دارد و حضور آن در مطالعات هنری به دو صورت - موضوع مطالعات هنری و دیگری روشی برای تحقیقات - مطرح می‌شود. آیکونوگرافی به توصیف یا تفسیر محتوای آثار هنری و تاریخ آن - که به تاریخ اندیشه‌های بشری برمی‌گردد - می‌پردازد و عبدی به این نکته اشاره می‌کند که آیکونولوژی شاخه‌ای از تاریخ هنر است و به مضامین یا معناهای آثار هنری در مقابل فرم می‌پردازد (۱۳۹۰: ۸۴).

در ابتدا وازاری (۱۵۷۴-۱۵۱۱) به شیوه شمایل‌نگاری به تفسیر پیچیده و رمزآلود مفاهیم

تابلوهای - آویخته بر دیوارهای - پلاتزو و تچپو پرداخت، ولی نخستین محقق در حوزه شمایل‌نگاری، جیوانی پی یتروللوری^۱ است که در صدد شناسایی ارتباط موتیف‌ها با منابع کلاسیک یا مدرن برآمد و تلاش کرد تا معنای عمیق اندیشه رمزی عام اثر را بیابد. البته پیشینه شمایل‌شناسی کنونی به نیمه دوم قرن ۱۶ م. برمی‌گردد که به یافتن معنای نهانی در هر عنصر از آثار هنری پرداخته است. یکی از دستاوردهای مهم دوره رنسانس که تا اندازه‌ای هم بر شمایل‌نگاری اثر گذاشت، تجدید پیوند سنت‌های ادبی و تجسمی دوران باستان در قرن ۱۵ م. بوده است و سزار رپا از برجسته‌ترین محققان ایتالیایی با کتاب *آیکونولوژیا* در سال ۱۵۹۳ م. آغازگر جریان بسیار مهمی در عرصه هنر-به‌ویژه تاریخ و نقد هنر - شد. نخستین مطالعات آیکونوگرافی در قرن ۱۶ م. به‌صورت مجموعه‌ای از سمبل‌ها، تزئین‌ها و نشانه‌های متعلق به ادبیات باستان عرضه شد.^۲ تا قرن ۱۸ م. تحت تأثیر باستان‌شناسی قرار داشت و در قرن ۱۹ م. از باستان‌شناسی جدا شد و به‌صورت رشته‌ای مجزا در شاخه‌های دینی و غیردینی گسترش یافت. تحول عظیم در حوزه بررسی شمایل‌نگاری با نهضت رمانتیک آغاز شد (با شاعران برجسته‌ای مانند لسینگ در آلمان). تحقیق در حوزه شمایل‌نگاری قرون وسطایی - که عمدتاً روحانی بود - در فرانسه تکوین یافت. عرصه بررسی این موضوع را در قرن ۱۹ م. زیر سیطره خود گرفت، آثار زیر پای بست محکم شمایل‌شناسی را فراهم کرد و محققان قرن ۲۰ م. بنای مدرن و جامع را بر آنها بنیان نهادند. از دیگر برجستگان این عرصه، امیل مال^۳ است که با گردآوری فرهنگی، درک و خوانش تصاویر مذهبی را برای انسان‌های جدید میسر کرد. در عرصه تحقیق تاریخی نیز مکتب بین‌المللی هنر به بررسی‌های مربوط به شمایل‌نگاری جهت تازه‌ای دادند - مشخصه این‌گونه تحقیقات در قرن ۲۰ م. است - و سردمدار آن هم محقق هامبورگی «ابی واربرگ» است که در کنگره بین‌المللی تاریخ هنر در وطن، دیوارنگاره‌های فرانچسکو کوسا و همکارانش

۱. باستان‌شناس و نظریه‌پرداز هنر قرن ۱۷ م.

۲. این سمبل‌ها، تزئین‌ها و نشانه‌ها در هنرهای تجسمی کاربرد داشت.

۳. امیل مال مطالعات فرانسوی آیکونولوژی - به‌ویژه مطالعات دیدرو - را تکمیل کرد.

در فررا را به تمثال اشکال منطقه البروج تفسیر کرد^۱ و همچنین حلقه واربورگ را که مرکز پژوهش‌های آیکونولوژی است، راه‌اندازی کرد که چهره‌های برجسته آن آروین پانوفسکی^۲، ارنست گامبریچ و فریتز ساکسل هستند.

در هامبورگ، ارنست کاسیرر فلسفه صور رمزی‌اش را بنیاد نهاد که پیشینه دیگری برای نظام پانوفسکی می‌سازد. نخستین کسی که لفظ «Iconology»^۳ را برای شیوه تحلیل محتوا در اثر هنری پیشنهاد کرد «هوگ ورف» بود.^۴ هدف وی از شمایل‌شناسی عبارت است از فهم «معنای رمزی و اصولی یا عرفانی که در صور مجازی جلوه می‌کند یا پنهان است» (بیالوستوکی، ۱۳۸۵: ۱).^۵

مهم‌ترین و تأثیرگذارترین شخصیت حوزه آیکونولوژی، آروین پانوفسکی است. وی معتقد بود سه سطح معنایی مجزا از درک و تفسیر اثر هنری بایستی وجود داشته باشد که شامل پیش آیکونوگرافی، تحلیل آیکونوگرافیک و تفسیر آیکونوگرافیک - حوزه شمایل‌شناسی - است. نصری دلیل اینکه پانوفسکی چندان با مورخان هنر پیش از خود و

۱. محقق هامبورگی «ای واربرگ» تاریخ‌شناس هنر - به‌ویژه متخصص رنسانس - است که به‌دلیل فعالیت‌هایش در حوزه روش‌شناسی، وی را بنیانگذار آیکونوگرافی معاصر می‌دانند. او با گذر از مطالعات صرفاً کمی، به تحلیل و تفسیر شمایل‌شناسی روی آورد و همچنین با طرح چنین موضوعی موجب احیای مجدد شمایل، شمایل‌نگاری و شمایل‌شناسی به شکلی نوین شد. از مهم‌ترین ویژگی‌های مطالعات واربورگ گسترش حوزه آیکونولوژی از متون و هنرهای مذهبی به متون و هنرهای غیرمذهبی است و در ادامه، وی حلقه واربورگ را که مرکز پژوهش‌های آیکونولوژی است راه‌اندازی کرد. نظر واربرگ برای نظریه بسیار متنقد تفسیر شمایل‌نگارانه در قرن بیستم که آروین پانوفسکی ساخته و پرداخته بود، حائز اهمیت فراوان است.

۲. آروین پانوفسکی در حوزه‌های مختلف هنری به‌ویژه تاریخ و زیبایی‌شناسی هنر قرون وسطی و رنسانس مطالعات گسترده‌ای داشت که حاصل آن ده‌ها کتاب و مقاله است. پانوفسکی برخلاف محققان پیش از خود علاوه بر شناسایی و تعیین هویت نمادها و سمبل‌های درون اثر، به شناسایی درون‌مایه، موضوع و عناصر درون یک اثر معتقد بود که بدین روش می‌توان به مضامین عمیق‌تری دست یافت. درک عمیق‌تری که منجر به دریافتی ورای فرهنگ غالب بر دوره‌ای که اثر در بستر آن شکل گرفته می‌شود. جستجوی معنا از طریق تصویر در رویکرد پانوفسکی به تاریخ هنر اهمیت دارد و لازمه دستیابی بدین معنا، اعتقاد به ارتباطی ضروری میان جزئیات اثر هنری با کلیات فرهنگ و جامعه‌ای که اثر در آن شکل گرفته است. وی معتقد بود سه سطح معنایی مجزا از درک و تفسیر اثر هنری بایستی وجود داشته باشد که شامل پیش آیکونوگرافی - شناسایی و توصیف نقش‌مایه (موضوع‌ها و رویدادهایی که به‌واسطه خطوط، احجام و رنگ‌ها تصویر می‌شوند) - و دومی تحلیل آیکونوگرافیک - شناسایی و توصیف انگاره معنایی (ثانویه یا قراردادی) که از طریق این نقش‌مایه‌ها منتقل می‌شوند و با ارجاع‌هایی به منابع مکتوب تعیین می‌شوند (حوزه شمایل‌نگاری) و سومی تفسیر آیکونوگرافیک - تفسیر این انگاره‌ها را شامل می‌شود (حوزه شمایل‌شناسی) - است.

۳. شمایل‌شناسی

۴. اگرچه واربرگ هم قبلاً درباره تحلیل شمایل‌شناسانه اظهارنظر کرده بود.

۵. هوگ ورف آخرین هدف شمایل‌شناسی را یافتن پیشینه فرهنگی و ایدئولوژیکی تلقی می‌کرد که آثار هنری متجلی می‌سازند و همین‌طور هم اهمیت فرهنگی و اجتماعی که می‌توان به شکل‌ها و وسیله بیان نسبت داد.

هم‌دوره‌اش موافق نیست را چنین ذکر می‌کند: «پانوفسکی به این موضوع توجه داشت که در دوره رنسانس، بحث تاریخ‌مندی (سیالیت) انسان و اینکه انسان در این دوره نسبت به تاریخ درک و بصیرتی داشته است مطرح بود و در آن تمدن‌ها نمی‌توان چنین بصیرتی را یافت» (۱۳۸۹: ۵۸). بنابراین محققانی همچون پانوفسکی، بررسی‌های متعددی را به تفکر نوافلاطونی موجود در پس‌زمینه ایدئولوژیکی آثار مشهور میکِل آنژ و نیز نقاشی‌های اساطیری تیتیان اختصاص داده‌اند. در راستای تحول در عرصه مطالعات شمایل‌نگاری، نهاد مراکز اسناد و مدارک نیز پیشرفت کرد و در سال ۱۹۵۶ م. ا. پیگلر کتاب بسیار مفیدی با عنوان *Barockthemen* را منتشر ساخت.^۱

هنر نگارگری دوره صفویه

هنر نگارگری صفویان محصل نگارگری اسلامی بوده، به‌تدریج به معنویت، روحانیت و استفاده از خطوط نرم و عناصر صمیمی آن افزوده شده و در این دوره به کمال معنویت و ظرافت، دست یافته است. این روحانیت خاص در نگاره‌های مذهبی صفویه، سندی بر یکپارچگی دین و دولت بود و سلیقه و هنر آنها نیز در پیوند مستقیم با عناصری قرار گرفت که ماهیت مذهبی داشتند. در این دوره، آموزه‌های فقهی شیعه که چشمگیرترین و حساس‌ترین مسائل مذهبی در تاریخ اسلام به‌شمار می‌روند به‌نحو قابل توجهی گسترش یافتند و شیوه‌ها و تمهیدهای نمادینی ابداع شدند تا نظرها به شیعه نسبت به شخصیت‌های مقدس در عرصه نگارگری را جلوه دهند. زیرا مقدسان شیعه، برگزیدگانی هستند که اگر صورت جسمانی و زمینی آنها بی‌واسطه و بدون به‌کار بردن این تمهیدها در تصویر ظهور یابد، مخاطب را به مدلول واقعی آنها ارجاع نمی‌دهد و احتمالاً یکی از دلایل حرمت تصویرگری به‌خصوص شمایل اولیای الهی را بر همین مبنا باید دانست، زیرا صورت مادی این جهانی بر مناسباتی دلالت دارد که انسان را از رسیدن به مدلول حقیقی بازمی‌دارد (مهدی‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۸۵).

۱. پیگلر در کتاب *Barockthemen* فهرست هزاران اثر هنری مربوط به عصر باروک را برحسب موضوع آورده و نخستین مقاله در بنیاد نهادن نمایه نظام‌مند مربوط به شمایل‌نگاری خاص هنر هر دوره را در موسسه تاریخ هنر در هلند ارائه داده و در بررسی مسئله محتوا در هنر، درجه آگاهی در زمان‌ها و مکان‌های مختلف فرق کرده است (بیالوستوکی، ۱۳۸۵).

بنابراین ابداع نماد و شیوه‌های تصویری که اهمیت موضوع‌های شیعی همچون تقدس، بزرگی و شأن والای شخصیت آنها را نشان دهد در این دوره بروز و تجلی یافت. به‌ویژه این موضوع در دوره شاه تهماسب تشدید و تثبیت شد و تحولی اساسی در عناصر بصری برای نمایش جنبه‌های مقدس تفکر شیعی به‌وجود آمد^۱ و نقطه اوج آن در *فالنامه تهماسبی* قابل مشاهده است.^۲

خوانش آیکونوگرافیک نگاره «نجات مردم در دریا توسط امام رضا(ع)»



(تصویر ۱) نگاره «نجات مردم در دریا توسط امام رضا(ع)» (Farhad, 2009: 132).

نگاره «نجات مردم در دریا توسط امام رضا(ع)»، با توجه به روش آیکونولوژی به اختصار مورد خوانش قرار می‌گیرد.^۳ این تصویر یکی از بیشمارترین نگاره‌هایی است که موضوع مبارزه میان نیروهای خیر و شر را به نمایش گذاشته است.^۴ (تصویر ۱).

۱. به‌طور مثال در اکثر نسخ خطی، چهره اولیای دین با روبند و هاله نورانی به نمایش درآمده است.
 ۲. به‌دلیل پیشینه طولانی نقالی و قصه‌خوانی در ایران و توجه حکام این دوره به وقایع و حماسه‌های مذهبی و نفوذ آن در میان مردم، انواع شیوه‌های بیان داستان‌های مذهبی رواج یافت.
 ۳. خوانش یعنی عمل ادراکی و شامل سه سطح دریافت، برداشت و استنباط می‌شود: (Calvino 1998:3) (Perceptive Act).
 ۴. مانند داستان رستم با دیو سفید در آخرین منزل از هفت خان رستم و داستان مبارزه پهرام گور با اژدها و ده‌ها داستان دیگر که مشابه این موضوع را به تصویر کشیده‌اند.

در واقع مضمون این تصویر با ده‌ها نگاره مشابه در همین موضوع مشترک است و تنها با اندک تمایزی درباره شخصیت‌های مختلف در ورای قرن‌ها در قالب داستان‌های گوناگون و جذاب، منتقل و تکرار شده است. در حقیقت این نگاره، بازنمایی توسل به امام رضا^(ع) بوده که دارای ارزش معنوی و نمایانگر سنت مضمونی است که در قالب یک باور اعتقادی به تصویر کشیده شده است. اهمیت این موضوع زمانی برجسته‌تر می‌شود که خداوند در آیه ۳۵ سوره مائده به موضوع توسل اشاره می‌کند و شامل هر چیزی است که مرضی و مورد توجه خدا باشد و موجب نزدیکی به پیشگاه مقدس پروردگار شود^۱ و ضرورت مطالعه دقیق‌تر جنبه‌های مختلف توسل در قرآن و تأثیر آن در فرهنگ ایران را ایجاب می‌کند.^۲ بنابراین نیل به معنای پنهان در این تصویر در سه سطح معنایی بر اساس شیوه پانوفسکی با درک معنای ابتدایی نقوش ترسیم‌شده، موضوع تصویر و روابط آنها با مراجعه به متون روایی و تاریخی میسر می‌شود.

بر اساس اصول پانوفسکی، نخستین سطح دریافت یک اثر هنری صرفاً با ویژگی‌های بصری اثر مرتبط بوده و اساساً درک آن بر مبنای واقعیت صوری و تجربه تصویری است. سطح نخستین دریافت نگاره «نجات مردم در دریا توسط امام رضا^(ع)» این است که در پیش‌زمینه آن، فردی با لباس سبز و فاخر سوار بر اسبی آبی‌رنگ با زینی تشریفاتی، شمشیری بر کمر و نیزه‌ای در دست در مقابل دیوی شیطن‌آمیز و غیرعادی ترسیم شده است.^۳ چهره ناجی با پوششی سفید و هاله‌ای شعله‌سان مستور شده و درحالی‌که نیزه را به شکم دیو

۱. مهم‌ترین آنها ایمان به خدا و پیامبر اکرم^(ص) و جهاد و عبادت‌هایی همچون نماز، زکات، روزه، زیارت خانه خدا، صلۀ رحم، اتفاق در راه خدا - اعم از اتفاق‌های پنهانی و آشکار - و همچنین این واسطه می‌تواند محبت اولیای خدا باشد که خود او تأکید کرده است. بنابراین انسان با توسل به کسانی که محبوب خدا هستند، مانند پیامبران، معصومان و مؤمنان صالح، به تقرب ال‌هی دست می‌یابد.

۲. در آیه مدح متوسلان (آیات ۵۷ - ۵۶ سوره اسراء): مفسران اتفاق نظر دارند که «يَتَّغَوْنَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيْتُهُمْ أَقْرَبُ»، مدح و توصیف برای مؤمنان است؛ زیرا آنان برای رسیدن به خدا توسل می‌جویند. مؤمنان برخلاف مشرکان به کسانی متوسل می‌شوند که اهل باشند و صلاحیت رفع مشکلات را داشته باشند. این آیه مشرکان را نکوهش می‌کند که آنها چیزهایی را عبادت و از آنها طلب حاجت می‌کنند که اصلاً مالک نفع و ضرر خود نیستند. به مشرکان خطاب شده است: «ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِن دُونِهِ».

۳. موجودات دیوسان در تخیل مردم ایران به‌منزله دشمن قهرمانان نیک از جایگاه خاصی برخوردارند. اصولاً نبرد با دیوها یکی از ویژگی‌های قهرمانان قصه‌های عامیانه ایرانی است که با شخصیت‌های مذهبی برای بالا بردن مقام و قدرت آنها درآمیخته شده است.

بزرگ و نارنجی‌رنگ با چهره‌ای خشن فرو کرده، مشاهده می‌شود. در این نگاره، افرادی اسیر چنگال موجودات وحشی به‌صورتی بی تناسب و بدون دقت نمایش داده شده‌اند، اما تصویر هیولا و قهرمان و مرکبش با دقت و ارائه جزئیات مصور شده‌اند. در این مرحله به ویژگی‌های بصری، ساختاری و تکنیکی اثر توجه می‌شود، همچون نمایی از صخره‌ها و طبیعت سرسبز و پرشکوفه که با رنگ‌های شاد و بانشاط تصویر شده، ولی این مرحله از درک اثر هنری عاری از معلومات ضروری فرهنگی است.

دومین مرحله آیکونوگرافی عمیق‌تر از مرحله نخست است و بایستی برای درک اثر هنری، اصول تصویری و غیرتصویری را دانست و این سطح به دانش فرهنگی مخاطب بستگی دارد. اگر مخاطب این نگاره با فرهنگ ایرانیان آشنایی داشته باشد با مشاهده اثر متوجه می‌شود شخصیت در حال مبارزه با دیو دهشتناک، احتمالاً یکی از معصومان^(ع) است که چهره‌اش پوشیده و به دور سرش هاله‌ای از نور وجود دارد و از افراد وحشت‌زده، سراسیمه و عریانی که به دنبال پناهگاه هستند و از وی کمک می‌طلبند، متوجه موضوع نگاره و هویت افراد خواهد شد که در قرآن کریم و سنت شریف نبوی بدان اشاره شده است. نوع فضاسازی و کاربرد عناصر بصری می‌تواند نشانه‌ای برای دستیابی به دوره تاریخی اثر باشد. از آنجایی که درون‌مایه و موضوع‌های متعلق به یک دوره تاریخی مشخص لزوماً واضح نیستند، بنابراین بایستی با تاریخ، ادبیات و هنر آن دوره نیز آشنایی داشت.^۱

سطح سوم که مرحله عمیق‌تری از این روش بوده شامل معنا و محتوای درونی اثر است و در این سطح، معنایی از اثر و کلیت فرهنگی که این نگاره در آن خلق شده به‌دست می‌آید. در این مرحله «ارزش‌های نمادین» مطرح می‌شوند و آن به شناخت تاریخ هنر نیاز دارد. بر این اساس شخصیت، فرهنگ، جامعه و شیوه نگارگری زمان خالق این اثر - حتی گرایش‌های فکری و اعتقادی او - مشخص می‌شود. توصیف ارزش‌های نمادین، تفسیری تحلیلی بوده،

۱. با رواج اسلام، در قرن ۷ ق. کاربرد آیات قرآنی و احادیث در میان ایرانیان نضج یافت و تأثیر فرهنگ اسلامی بر ادبیات فارسی به حیطه لغت و زبان محدود نشد، بلکه در محتوای آثار ادبی این دوره نیز ظاهر شد و تا قرن ۹ ق. به اوج شکوفایی رسید و نفوذ کلام وحی به‌ویژه مضامین قرآنی در نگارگری مشهود شد.

نه ترکیبی و این گونه تفسیر نیازمند مقایسه مضمون اثر با مستندهای تاریخی (به ویژه که موضوع اثر از قرآن و سنت شریف نبوی نشئت گرفته) است. پانوفسکی، آیکونولوژی را فقط جستجو در نمادهای فرهنگی یک دوره خاص نمی‌داند، بلکه تفسیر دائمی اصول تکنیکی و نیز مضامین کلی اثر هنری را لازم می‌شمرد. به اعتقاد او، تفسیر تحلیلی، محقق را به قصد و خواسته هنرمند رهنمون نمی‌کند، بلکه احتمال دارد اصولاً با قصد آگاهانه هنرمند تفاوت داشته باشد و بر این اساس اثر به تفسیری و رای خواست خودآگاه هنرمند نیاز دارد. موضوع این نگاره احتمالاً بازتابی از این فراز «دعای توسل» است:

«خدایا! از تو درخواست می‌کنم به حق ولایت رضا، علی بن موسی (درود خدا بر او) که مرا در همه مسافرت‌هایم در خشکی‌ها، دریاها، کوه‌ها، بیابان‌های خشک، دره‌ها و بیشه‌ها از آنچه می‌ترسم و پرهیز دارم در امان بداری، همانا تو مهربان و مهربورزی»^۱ (قمی، ۱۳۶۹: ۲۰۴). ولی برای بررسی زمینه‌های بروز این مضمون، ذکر ترجمه آیات و روایت‌ها نیز ضرورت می‌یابد و از مفاد آنها مشخص می‌شود که پیامبر^(ص) و اهل بیت^(ع) - به عنوان بندگان مقرب الهی و کسانی که به سرحد کمال بشری رسیده^۲ و نزد خداوند از جلالت و منزلت خاصی برخوردارند - «وسیله» ما به درگاه الهی هستند و کرامت‌ها و معجزه‌های آنها نشان‌دهنده جایگاه آسمانی و فوق‌زمینی ایشان است.^۳

در این مرحله از تفسیر، توجه به جزئیات نگاره - به ویژه توجه به پیکره‌ها و صحنه‌آرایی درون نگاره - ضرورت می‌یابد. با بررسی وضعیت قرارگیری دو شخصیت اصلی داستان و نیز نقش مایه‌های موجود در زمینه تصویر می‌توان به نکات حائز اهمیتی اشاره کرد. این

۱. «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِحَقِّ وَلِيِّكَ الرَّضَا عَلِيِّ بْنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَّا سَلَمْتَنِي بِهِ فِي جَمِيعِ أَسْفَارِي فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَالْجِبَالِ وَالْقَفَارِ وَالْأَوْدِيَةِ وَالْغِيَاضِ مِنْ جَمِيعِ مَا أَخَافُهُ وَأُخْذِرُهُ أَنْكَ رَوْفٌ رَحِيمٌ»

۲. رسول الله^(ص) فرمودند: «ای جابر، هرگاه خواستی در پیشگاه الهی دعا کنی و خداوند نیز دعای شما را مستجاب گرداند، متوسل به اهل بیت^(ع) شو و خداوند را به اسمای آنان بخوان که محبوب‌ترین اسم‌ها نزد خدا اهل بیت^(ع) من هستند» (همان، ج ۹۱، ح ۱۶: ۲۱).

۳. واژه «کرامت» در اصل به معنی بزرگواری و عظمت معنوی است. در اصطلاح علم کلام، کارهای خارق‌العاده‌ای که از پیامبران برای اثبات نبوت صادر می‌شود به نام «معجزه» و همین‌گونه کارها از غیر پیامبران، «کرامت» نامیده می‌شود. بر همین اساس امام صادق^(ع) فرمودند: «معجزه، نشانه‌ای برای خداست که خداوند آن را به کسی جز پیامبران، رسولان و حجت‌هایش عطا نمی‌کند و هدف این است که به وسیله آن، راستگویی راستگو از دروغ‌گویی دروغ‌گو شناخته شود» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۲: ۷۷).

اثر، حضور یکی از اولیای الهی را در حال کمک به مردم سراسیمه و پراکنده در دریا نشان می‌دهد که چهره‌اش با پوششی سفید و هاله‌ای نورانی احاطه شده و درحالی‌که نیزه را به شکم دیو بزرگ و نارنجی‌رنگ با چهره‌ای خشن فرو کرده، مشاهده می‌شود. شدت خشم این موجود دهشتناک نیز با شعله‌های منشعب از چشمان و دهانش نمایش داده شده است. بر اساس دعای توسل دیگر، احتمال دارد نجات‌دهنده افراد غریق در دریا، امام هشتم^(ع) باشد. آنچه در ابتدا توجه بیننده را به خود جلب می‌کند و قابلیت تفسیر دارد، نوع گزینش رنگ‌های موجود در نگاره است که نمادی از خصوصیات درونی پیکره‌ها و نشان‌دهنده آگاهی خردمندانه نگارگر نسبت به روان‌شناسی رنگ‌هاست. بنابراین، بعضی رنگ‌ها، نماد صفات زمینی و برخی، صفات روحانی و ملکوتی را نشان می‌دهند. چنانچه لباس امام رضا^(ع) با توجه به ایمان و اعتقاد ذاتی‌شان به رنگ روحانی سبز که رنگ ولایت، عصمت و طهارت و در یک کلام «صبغة الله» بوده به نمایش درآمده است.^۱ احتمال دارد دلیل انتخاب رنگ آبی اسب امام^(ع) به معنی ایمان صاحب آن باشد زیرا این رنگ در هنر کهن گرا به منزله رنگ الهی و آسمانی و رحمت الهی نیز بیان شده است (آیت‌اللہی، ۱۳۷۷: ۱۶۴) (تصویر ۲).



(تصویر ۳) بخشی از تصویر (۱)

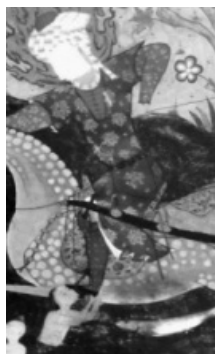


(تصویر ۲) بخشی از تصویر (۱)

درحالی‌که رنگ نارنجی متمایل به قرمز دیو خشمگین، بیان‌کننده حالت تهاجمی، رنگ زمینی و نمادی از وسوسه‌های شیطانی بوده و تقریباً تنها رنگ گرم کل این نگاره است و بایستی

۱. طبق نظر درخشانی، قرآن کریم این رنگ را رنگ بهشتی می‌داند و در اینجا نماد قرب الی الله است. از دیرباز رنگ سبز در ایران تقدس داشته و پس از اسلام رنگ ولایت، عصمت و طهارت و در یک کلام «صبغة الله» است (۱۳۸۲: ۶).

تمام توجه بیننده را به خود جلب کند، ولی نگارگر با به کارگیری آن در بخش‌های مختلف تصویر از شدت آن کاسته و با سایر سطوح نگاره هماهنگ و مرتبط کرده است (تصویر ۳). نگارگر برای تأکید بر عظمت امام^(ع) و بزرگی کار ایشان، تصویر هیولا، آن بزرگوار و مرکبشان را بزرگ‌تر و با دقت و ارائه جزئیات بیشتر نشان داده، درحالی‌که انسان‌های اسیر چنگال موجودات وحشی و دیو را به صورتی بی‌تناسب و بدون دقت ترسیم کرده که وحشت‌زده، سراسیمه و عریان به دنبال پناهگاهی هستند و از این رو به امام^(ع) پناه آورده و استمداد می‌طلبند. هنرمند از حیث تصویری برای نمایش مفهوم توسل به امام^(ع) برای رهایی از دست دیو، یکی از افراد را در حالتی که به نعلین و رکاب اسب ایشان دست می‌ساید و طلب کمک می‌کند نشان داده است. عده‌ای نیز در حین گریز از دست دیو شیطان‌صفت، به سمت امام رثوفی که عنایت و لطف ویژه‌ای به مبتلایان و بیچارگان دارند^۱ و در این مهربانیشان کوچک‌ترین ناملایمتی دامنگیر آنها نمی‌شود، پناه می‌برند و متحیرانه به مبارزه امام رضا^(ع) با دیو می‌نگرند^۲.



(تصویر ۴) بخشی از تصویر (۱)

۱. طباطبایی، رأفت را مختص اشخاص مبتلا و بیچاره می‌داند، ولی رحمت در اعم از آن (بیچاره و غیر بیچاره) استعمال می‌شود (۱۴۱۷ ق، ج ۱: ۳۳۵). در زیارتی از امام جواد^(ع) نقل شده است: «سلام بر امامی که بر مبتلایان و بیچارگان عنایت و لطف ویژه دارد و در این مهربانیش کوچک‌ترین ناملایمتی دامنگیر آنها نمی‌شود» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۵۵: ۹۹). رثوف، لقبی است که بعد از شهادت امام^(ع) به آن حضرت داده شده و دلیلش شهرت ایشان به برآورده کردن حوائج زائران است. صاحب‌نجم/ثاقب می‌نویسد: «برای رهایی از هر گرفتاری به‌خصوص صحت و سلامتی در سفر، به امام رضا^(ع) متوسل شوید» (<http://www.khabaronline.ir>).
۲. اگرچه این پیش‌زمینه تباهی و گمراهی در دریای تصویر، یادآور توصیف روز جزا نیز می‌تواند باشد. این شگردهای نسبتاً کوچک از حیث مدیریت صحنه و فضا، بعضاً چشمگیر و کم‌نظیر می‌نماید (مهدی‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۲۵). با فرض اینکه این نگاره می‌تواند نمایی از صحنه قیامت تصور شود، نگارگر نجات در آنجا را نیز متضمن توسل به امامان معصوم^(ع) نشان داده است.

در پس‌زمینه نگاره، نمایی از صخره‌ها و طبیعت سرسبز و پرشکوفه به شیوه مکتب قزوین مشاهده می‌شود که دو میمون در حال نزاع یا کمک به یکدیگرند و احتمالاً خبر از وقوع این حادثه مهم را می‌دهند یا اینکه آنها را نمادی از مبارزه دیو با امام^(ع) نیز می‌توان تصور کرد، زیرا دقیقاً در پس‌زمینه و میان امام^(ع) و موجود افسانه‌ای قرار دارند و هاله‌های نورانی اطراف چهره ایشان، چشم را به طرف آنها هدایت می‌کند. در بخشی دیگری از تصویر، دو پرنده بر روی شاخسار درخت چناری نشسته و پرنده‌ای نیز بر صخره‌ای ایستاده است. اگرچه این‌گونه طراحی در اکثر نگاره‌های این مکتب دیده می‌شود، ولی وجود آسمانی طلایی با ابرهای صورتی را می‌توان نشانی از رحمت وجودی امام^(ع) تصور کرد.

نگارگر با توجه به اهمیت وجود امام^(ع) و دیو نسبت به سایر عناصر بصری، آنها را معیار ایجاد تقسیم و ترکیب‌بندی سایر اجزاء قرار داده و هارمونی لازم را در قسمت‌های مختلف نگاره به‌وجود آورده است. تحلیل دیگری که بر پیکره‌ها می‌توان ارائه داد حالت آنهاست که موجب تحرک و پویایی صحنه شده، مانند مبارزه میان امام^(ع) با دیو بوده و ایشان درحالی‌که سوار بر اسب‌اند نیزه را به شکم دیو خشمناک فرو کرده و هیولا، مضطرب و سرکش با دستی فردی را بالای سرش می‌چرخاند و با دست چپ نیزه را گرفته است.

در حقیقت، نحوه نگرش نگارگر به عناصر تصویری و شیوه کاربرد رنگ و نقوش با چگونگی انتظام ساختار اثر، انطباق یافته است. رنگ آبی اسب، پوشش امام^(ع) و هاله دور چهره ایشان، نماد وجوه ملکوتی ولی خداست. نوع پوشش ایشان نیز نشانی از پوشش دوران صفویه دارد، زیرا در این دوره، از عمامه و دستار برای نشان دادن تشخیص فرد استفاده می‌شد. نگارگر با مهارت کافی برای بازنمایی حالت توسل، با ایجاد فضای دلهره و رعب‌آور و حالت سراسیمه و عریان افرادی که از امام^(ع) استمداد می‌طلبند و به‌ویژه با ترسیم فردی که به نعلین اسب ایشان متوسل شده و حرکت ساینده به سمت امام^(ع) استفاده کرده است تا حالت پیکره‌ها بتواند تأثیر بسزایی را در بیننده القاء کند. همچنین ترسیم پیش‌زمینه‌ای تیره و تار که مردم در آن گرفتار شده‌اند، تشدیدکننده بزرگی حادثه است (تصویر ۴).

احتمالاً این دیو دهشتناک را می‌توان نمایی از زندگی دنیوی نیز تصور کرد که نگارگر وی را به رنگ نارنجی و با وسایل زینتی همچون گردنبند، بازوبند، دستبند و خلخال طلایی ترسیم کرده است. این موجود خیالی با زنگوله‌ای بزرگ بر گردن و زنگوله‌های کوچک آویزان از شاخ‌هایش احتمالاً مردم را به ضلالت می‌کشاند. در بخشی دیگری از نگاره، موجودی افسانه‌ای که زن و مردی بر آن سوارند و درحالی‌که بقیه در حال فرار از دست دیو هستند آنها شادی‌کنان به سمت وی می‌روند (احتمالاً دیو که نمودی از دنیا است برخی مردم بدون دانستن خطری که از جانب وی آنها را تهدید می‌کند، با رغبت به سمت آن می‌روند) نقوش روی لباس دیو نیز از موجودات افسانه‌ای رایج در دوره صفویه تبعیت می‌کند (تصویر ۵).



(تصویر ۶) بخشی از تصویر (۱)



(تصویر ۵) بخشی از تصویر (۱)

اگرچه در اینجا صحنه‌ای مانند مضمون «یونس^(۴) در شکم ماهی» مشاهده می‌شود که طبق آیه «وَ ذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ...» در گرفتاری و ظلمات بایستی به پروردگار پناه برد تا از مشکلات رها شد، ولی هنرمند با تأکید بر استمداد از امام رضا^(۵) در مقابله با دیو، موضوع «توسل» را به نمایش گذاشته تا بدین نکته اشاره کند که نقش توسل در دنیا غیر قابل انکار است و انسان به‌وسیله آن بایستی به خداوند نزدیک شده و حوائج مادی و معنوی خود را طلب کند (تصویر ۶).

با توجه به شیوه نگارگری مکتب قزوین، چهره شخصیت‌های اصلی به‌صورت سه رخ ترسیم شده و تحت تأثیر نقاشی غربی نیز از شدت تزئین‌ها و ریزه‌کاری‌های عناصر بصری کاسته شده است. همچنین هنرمند با کاربرد نقش‌مایه‌های متناسب با هر یک از

شخصیت‌های اصلی نگاره و تأکید بر معنای مکنون‌ها در اعمال پیکره‌ها و روابط آنها با سایر عناصر تصویری کوشیده، واقع‌گرایی را با بیان مفاهیم عمیق درآمیزد و در عین حال با طراحی ساده ولی مفهومی، حالت تحرک را در نگاره ایجاد و نیز حالت‌ها، چهره‌ها و رنگ‌ها را متنوع‌تر کرده تا حرکت‌ها و روابط آنها به طرز چشمگیری نمایان شود. از آنجا که فضا در نگارگری ایرانی با جهان فراسو پیوند دارد و دارای ابعاد مستقل از مکان محسوس است، نگارگر واقعیت را از طریق نشانه‌ها بیان کرده و بدین ترتیب منظره‌پردازی و فضاسازی قدسی را بر نگاره حاکم کرده است، چنان‌که در نگاره‌های این دوره بیشتر به موضوع‌های شیعی توجه می‌شد و ترکیب‌بندی نگاره‌ها نیز ناشی از این مضامین بود.

نتیجه‌گیری

روش آیکونوگرافی برای یافتن معنای یک اثر هنری، روابط متقابل میان سطح کلی یک فرهنگ (نمادهای کاربردی) و سطح جزئی یک اثر هنری (فرم و تکنیک) را مورد مطالعه قرار می‌دهد. بنابراین تحلیل نحوه خاص نمادپردازی نگاره «نجات مردم در دریا توسط امام رضا(ع)»، ارتباط میان نمادهای تصویری و جهان‌بینی تصویر با شرایط حاکم بر نگارگران مکتب قزوین و روش‌های نگاره‌پردازی آن دوره را مشخص می‌کند و معنای احتمالی اثر که ورای هدف هنرمند وجود دارد با روش آیکونوگرافیک که متضمن استناد به مستندهای تاریخی است به‌دست می‌آید. چنانچه کاربرد نقش‌مایه‌های متناسب با هر یک از شخصیت‌های اصلی نگاره و تأکید بر معنای مکنون‌ها در اعمال پیکره‌ها و روابط آنها با سایر عناصر تصویری کوشیده، واقع‌گرایی را با بیان مفاهیم عمیق درآمیزد و در عین حال با طراحی ساده ولی مفهومی، حالت تحرک را در نگاره ایجاد و نیز حالت‌های چهره‌ها و رنگ‌ها را متنوع‌تر کرده تا حرکت‌ها و روابط آنها به طرز چشمگیری نمایان شود. از آنجا که فضا در نگارگری ایرانی با جهان فراسو پیوند دارد و دارای ابعاد مستقل از مکان محسوس است، نگارگر، واقعیت را از طریق نشانه‌ها بیان کرده و بدین ترتیب منظره‌پردازی و فضاسازی قدسی را بر نگاره حاکم کرده است. در نگاره‌های این دوره بیشتر به موضوع‌های شیعی توجه می‌شد و این موضوع

به‌ویژه در دوره شاه تهماسب تشدید و تثبیت شد و تحولی اساسی در عناصر بصری برای نمایش جنبه‌های مقدس تفکر شیعی به‌وجود آمد، چنانچه در ترکیب‌بندی این نگاره از *فالننامه تهماسبی* زمینه القای آموزه‌های فقهی شیعه مشخص است و نقش مایه‌های اصلی آن از نظر مفهوم، با مضمونی هماهنگ هستند که به زیبایی به تصویر کشیده است.

منابع و مآخذ

قرآن کریم

- ابن ابی الحدید، (۱۳۸۵ ق). *شرح نهج البلاغه*. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: داراحیاء الکتب العربیه.
- اروینگ، لوین، (۱۳۸۶). «بحران تاریخ هنر». مترجم افرا بانک، *گلستان هنر*، شماره ۷: ۴۳ - ۳۷.
- آیت اللهی، حبیب الله، (۱۳۷۷). *مبانی نظری هنرهای تجسمی*. تهران: سمت.
- بیالوستکی، یان، (۱۳۸۵). «شمایل نگاری ۳». *فرهنگ تاریخ اندیشه ها*، مترجم صالح حسینی، سایت باشگاه اندیشه.
- حسینی تهرانی، محمدحسین، (۱۳۶۰). *امام شناسی*. بی جا: حکمت.
- درخشانی، حبیب الله، (۱۳۸۲). «جلوه های ابداع در آثار کمال الدین بهزاد». در مجموعه مقالات همایش بین المللی کمال بهزاد، تهران: فرهنگستان هنر.
- صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، (۱۴۰۴ ق). *عیون الاخبار الرضا*. حمیدرضا مستفید و علی اکبر غفاری، بیروت: صدوق.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چاپ اول، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- عبدی، ناهید، (۱۳۹۰). «تحلیل نگاره بهرام گور کشتن اژدها را». *نقدنامه هنر*، شماره ۱: ۹۷ - ۸۳.
- عبدی، ناهید، (۱۳۸۷). «بررسی تحلیلی نگارگری ایران در مکاتب هرات و تبریز از منظر آیکنوگرافی». استاد راهنما مهدی حسینی. دانشکده هنر دانشگاه تهران.
- علامه طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۶۳). *تفسیر المیزان*. مترجم محمدباقر موسوی همدانی. تهران: فرهنگی، رجاء و امیرکبیر.
- قمی، عباس، (۱۳۶۹). *مفاتیح الجنان*. تهران: فرهنگ اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ ق). *بحار الانوار*. بیروت: داراحیاء التراث العربی، جلد ۳۲ با تحقیق محمدباقر محمودی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- موزن جامی، «خصوصیت هر یک از معصومین^(ع) در برآورده شدن حاجات». در سایت <http://www.khabaronline.ir/detail/337161/weblog/moazzen>
- محمدزاده، مهدی، (۱۳۹۰). «نقد شمایل شناسانه و کاربرد آن در حوزه نقاشی مذهبی عصر قاجار». *نقدنامه هنر*، شماره ۱: ۱۰۸ - ۹۷.
- مهدی زاده، علیرضا، (۱۳۹۲). «نقش اندیشه شیعه در پیدایی فالنامه تهماسبی». استاد راهنما یعقوب آژند، استاد مشاور حسن بلخاری، دانشکده هنرهای تجسمی پردیس هنرهای زیبا دانشگاه تهران.

نصری، امیر، (۱۳۸۹). «رویکرد شمایل‌نگاری و شمایل‌شناسی در مطالعات هنری». هنر. شماره ۱: ۶۲-۵۶.
نوری، حسین‌بن محمدتقی، (۱۳۷۸). *نجم‌الشاغب*. قم: مسجد جمکران.

CALVINO I. (1998). *If on a Winter's Night a Traveller*. Translated by William Weaver, London: Vintage.

Farhad, Massumeh. (2009). *Falanah*. The United Kingdom, First Published.

<http://www.bashgah.net/fa/category/show/58403>.

Comparative- Analytical History of Islamic Art

Marzieh Alipour: PhD Student of Comparative Analytical History of Islamic Art of Shahed University

Abstract

Resorting to Prophet (Muhammad) and Imams 'P.B.U.H.' is one of the special privileges of Shiite religion that come from verses from Koran and traditions. Any of twelve Imams ^(AS) is a sign of The Names of God (asmā allāh al- usnā) therefore when someone wants to resort them must pay attention to it. Since Safavid painters had special sight and philosophical bases and principals with roots in Shiite beliefs and Persian deep culture illustrated Shiite contents. The main goal of this paper is study of visual displays of resorting to Imam Reza ^(AS) via an iconographic approach. This dynamic and multilateral approach is regarded to reach to meaning and content of artwork, specially Persian painting that has a various and complicated collection of social, psychological, mystical and moral values is visual beauty, because this interpreted method of artwork includes three strategic stages: identification, description, analysis and interpretation of artworks that cause to develop researches as systematic studies. Its data baser relies largely on library sources and printed materials. The result suggests that one of appropriate approaches of study Persian painting is iconographic analysis because recognize every era involves in historical information about present revolutions and written culture of describer and reaching to symbolic in visual language that age and iconology can provide this purpose.

- What iconic meanings are there in this illustration's visual elements?
- Painters' Shiite beliefs, what impacts have had on illustrating their works?

Keywords: Resorting to Imam Reza ^(AS), Persian painting, Safavid period, Iconology, Ervin Panofsky

Search Text Document «Science and Infallible Imam» in the Word of ImamReza(PBUH)

SamadAbdullahi Abed:(University of civil martyr Azerbaijan)

JamshidBayat: (Master of Science in the Quran and Hadith civil martyr of Azerbaijan)

Mustafa Fereydouni: (Quran and Hadith Sciences graduate student at Ferdowsi University)

Abstract

Islam has long been thought of religions and beliefs with certain tendencies, including Shi'a, Mu'tazila and was Ash'ari. The religions and beliefs on some issues such as "Leadership and leadership" has had deep-rooted conflicts. With regard to their intellectual and ideological foundations, leadership and consequently, innocence and declared to be in non-prophet rejected And due to a lack of evidence of leadership Shbhhhayy Imams,guilty of all people except the Prophet (PBUH), they try to deny it. But Shiite scholars, according to belief, conscience and incoming texts, dedicated leadership of the Imams ^(AS) knew. One of the texts received, comprehensive hadith from Imam Reza ^(AS) on "the qualities of the Imam" is. In this paper, according to the Hadith Sharif tried Razavi, essential Dvsft Vsmt science Imam Shiite scholars to examine and explain the terms. The study, which was conducted by the library, The tradition of the document was found among the sayings of "good" is and has been quoted in the prestigious anecdotal And in terms of text and content with rational and strict Quranic principles, consistency and compatibility is complete.

Keywords: Text search document, purity, knowledge of Imam, ImamReza^(AS)

Conventions of Learning Knowledge in The Words of Imam Reza (peace be upon him)

Morteza Rahimi: Assistante Professor of Quranic Sciences and Law, Faculty of Theology, University of Shiraz

Abstract

Imam Reza has recited so many privileges for knowledge and he has considered the reception of religious knowledges, from the people who has the special qualifications as a permissible work. Also, he has pointed out this matter that demanding and receiving other sciences from every person who has that knowledge, is desirable. The present research has pointed out this response for the question of Imam Reza “which conventions have been considered as a condition for accomplishment of knowledge privileges?” that his Holiness has emphasized on the necessity of divine motion in learning knowledge, and he has considered some cases such as humanity from God, giving service to people and doing good works as the signs of divine motivation. He has emphasized the deep learning and education and also asking questions in demanding knowledge, more over, he has reproached the shame of an ignorant person from asking questions and also the shame of the responder from telling “I don’t know” in supposition of his/her lack of awareness. From the viewpoint of His holiness, the teacher should have some special features and the student should also know his/her self. The purpose of the present study which has been done through a descriptive and analytic method is to express the conventions of learning knowledge and privileges of it from the viewpoint of culture descended from Imam Reza, so that development of science and knowledge is encouraged by observing those conventions.

Key words : knowledge, conventions, asking question, self examination, intention, learning, clearing knowledge.

The Role of “Entertainment” in Razavi Lifestyle and its Effect on Civilization

Javad Irvani: Associate Professor Quran and hadith Sciences of Razavi University of Islamic Sciences

Abstract

Including human needs, the need for healthy recreation Based on religious and lifestyle Razavi, especially acts as part of a Muslim man. However, indulge in enjoyment and entertainment, amusement and cancellation, as well as spoilage instances, are the damage to the healthy recreation. Therefore, in the tradition of Imam Reza ^(AS), the emphasis is desirable recreation. Interestingly, lifestyle Razavi, according to a person's dignity as human beings and their lofty goals to his place of work is higher than see it. On the other hand, to avoid excessive consumption of luxury to recreation, as an expression of contentment emphasized. It is noteworthy in this regard, negative impact on the development of civilization indulge in Indulge in the pleasure-seeking. According to Will Durant, This is one of the causes of the decline of the great Islamic civilization was after the seventh century. The main issue in this article is the explanation of recreation and its role in civilization building, In the light of the teachings of razavi. The compilation method to method library and the way it is descriptive-analytic study.

Keywords: Recreation, Play and Canceled Around, Islamic Civilization.

Human Communication Kinds in Razavi Culture

Amir Hasan Alamolhodaa: M.A of Quranic Science, Allame Tabatabaie University

Ali Sharifi: Assistant Professor, Allame Tabatabaie University

Abstract

Human communication is one of the new sciences that its importance is increasing today because of scientific progresses and changes in the human life style.

Attention to the principals and fundamentals of this science is essential for utilizing human social life and having correct relation with others.

The goal of this research is connecting the principals of this new science with Razavi culture and his ethical approaches so to understand his pragmatic approach in all level of human communication deeply.

It is clear from all of Imams traditions and historical reports that Imam Reza has a vast effective communication with all of people of different class and culture in society.

In this study with a descriptive-analytic method, we are going to present a pattern for each Muslim to do their religious teachings and building cultural and communicative policies in Islamic society.

Keywords: Human communication, verbal communication, nonverbal communication, culture, Imam Reza

Arguments for God's Existence in Imam Reza's Debates

Morteza Shahrudi: Professor of and Theology of Islam

Masoomeh Roudi: Master degree of Philosophy

Abstract:

Belief in God is the most common question of human mind, and the most fundamental necessity of faith. In Islamic sources are given some reasons for the existence of God and also philosophers have discussed several arguments.

Imam Reza also has approved God's existence in Marvazi's debates with Omran Saby, Soleiman Marvazi, one of the Catholics, and a Zandigh man. In this article we have shown that Imam has referred to order, contingency, motion, probability and necessity, and truthfulness arguments. Even some of his reasons are able to be watched as different arguments

Key Words: Imam Reza, argument, contingency, motion, order, probability and necessity, truthfulness, debate

Anthropology Qadqmgahs: The Study of “Beyt-O-Nour”

KarimKhanmohammadi: Assistant Professor of Baqer-ol-olum,
Field of culture and communication

Ma'sumeh Muezzin: M.A student of Propaganda and cultural Relations

Abstract

Holy places like qadamgah (the place of holy people step), in different religions or Islamic sects, have always respected. Some of these qadamgahs in Iran belong to Imam Reza ^(AS) and his sisters or brothers. “Beyt-o-nour”, Hadhrat Ma'sumeh ^(SA) qadamgah, is one of the most important qadamgah.

In this study, “Beyt-o-nour” has been examined by anthropological approach. For this purpose, two types reports of its current situation, “objective” and “analysis”, have been provided by comprehensive introduction of target of study, historical identity and geographical location of the place.

In objective report, , the customs, ceremonies and pilgrims' experiences or emotions have been examined by using the qualitative method of anthropology, cooperative observation technique, document review and interview. In analysis report, we tried to explore the meaning of the activists' subjective and hidden layers.

Finding of study show “Beyt-o-nour” had given the Qomish people identity. Activists had been effective to deepen the effect of Hadhrat Ma'sumeh ^(SA) journey by simulating brotherhood relation between Imam Reza ^(AS) and Hadhrat Ma'sumeh ^(SA) to Imam Hussein ^(AS) and Hadhrat Zeinab ^(SA) brotherhood relation.

Keywords: Hadhrat Ma'sumeh ^(SA), Beyt-o-nour, qadqmgah, Anthropology, Qom

Editorial Office

No.3, Shahid Kamyab 34 St. Shahid Kamyab

Intersection,Mashhad, Islamic Republic of Iran

Tel: (051) 32283044-9

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

In the Name of God

Journal of Razavi Culture

Imam Reza ^(AS) International Foundation for Cultural and Arts
Vol.3, No.11, Autumn 2015

Managing Director: Seyyed Javad Jafari Ahmadabadi

Editor in Chief: Jalal Dorakhshah

Executive Director: Mohammad Ali Nedaei

Seyyed Mohammad Reza Ahmadi Tabatabai: Associate Professor of
Imam Reza ^(AS) International Foundation for Cultural & Arts

Jalal Dorakhshah: Professor of Imam Sadeq ^(AS) University

Ali Sorooshmajd: Assistant Professor of Imam Reza ^(AS) International
Foundation for Cultural & Art

Mahnaz Shayestehfar: Associate Professor of Tarbiat Modares
University

Mahmoud Vaezi: Assistant Professor of Tehran University

Mohammad Hadi Homayoon: Associate Professor of Imam Reza ^(AS)
International Foundation for Cultural & Arts

Seyedeh Razieh Yasini: Assistant Professor of Research Institute of
Culture, Art and Communication

Editing and Layout: Dadeh Gostar Hor Institute

Printing office: Zomorrod