



# فرهنگ و سیره اهل بیت

سال پنجم، شماره هفدهم، بهار ۱۴۰۵



صاحب امتیاز:

بنیاد بین‌المللی فرهنگی هنری امام رضا علیه السلام  
مدیر مسئول: فرشید فلاح لاله زاری  
سر دبیر: کریم خان محمدی  
مدیر اجرایی: محمدعلی ندائی



نشانی:

مشهد مقدس، بلوار شهید کامیاب، شهید کامیاب  
۳۴، پلاک ۳، بنیاد بین‌المللی فرهنگی هنری امام  
رضا علیه السلام، دفتر نشریه. تلفن: ۹-۴۴-۳۲۲۸۳۰-۵۱  
پایگاه اینترنتی فصلنامه و سامانه دریافت مقالات:

[www.farhangeahlalbayt.ir](http://www.farhangeahlalbayt.ir)

فصلنامه «فرهنگ و سیره اهل بیت علیهم السلام» به صاحب امتیازی بنیاد بین‌المللی فرهنگی هنری امام رضا علیه السلام پس از اخذ پروانه انتشار به شماره ثبت ۷۹۸۵۸ از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به منظور ترویج و تعمیق فرهنگ و سیره اهل بیت علیهم السلام در جامعه و گسترش و حمایت از پژوهش‌های فرهنگ و سیره اهل بیت علیهم السلام به طور مستمر و در قالب فصلنامه در حال انتشار است.

فصلنامه فرهنگ و سیره اهل بیت علیهم السلام در دو نسخه چاپی و الکترونیکی منتشر شده و از کمیسیون نشریات علمی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری رتبه علمی دریافت کرده است.

فصلنامه فرهنگ و سیره اهل بیت علیهم السلام در پایگاه‌های علوم استنادی جهان اسلام (ISC)، اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)، پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags) و پایگاه اطلاعات نشریات کشور (magiran) نمایه می‌شود.

## فصلنامه علمی فرهنگ و سیره اهل بیت علیهم السلام

سال پنجم، شماره هفدهم، بهار ۱۴۰۵

هیئت تحریریه:  
محمد رضا آرام

دانشیار دانشکده حقوق، هیات و علوم سیاسی واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی  
ناصر باهنر

استاد دانشکده معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات  
دانشگاه امام صادق علیه السلام  
الهه پنجه باشی

دانشیار گروه نقاشی، دانشکده هنر، دانشگاه الزهرا علیها السلام  
سید مرتضی حسینی شاهرودی  
استاد دانشکده هیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی  
مشهد

کریم خان محمدی  
استاد گروه مطالعات فرهنگ و ارتباطات، دانشگاه  
باقر العلوم علیه السلام  
سید علاءالدین شاهرخی

استاد دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان  
حسن خرقانی

استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی  
باقر قربانی زورین  
استاد دانشکده ادبیات و علوم انسانی واحد تهران مرکزی،  
دانشگاه آزاد اسلامی

ویراستار:

نعمت الله پناهی، محمدعلی ندائی

ویراستار انگلیسی:

دکتر محمد رضا آرام

طراح و صفحه آرا:

فهیمة ناجی

## در باره مجله

فصلنامه علمی فرهنگ و سیره اهل بیت (علیهم السلام)، مقاله‌های پژوهشی در زمینه‌های اعتقادی، کلامی، تفسیری، حدیثی، تاریخی، اجتماعی، سیاسی، تطبیقی و سایر ابعاد علمی با محوریت ائمه اطهار (علیهم السلام) را می‌پذیرد.

## راهنمای تهیه و تنظیم مقاله

- چکیده فارسی و انگلیسی مقاله (حداکثر ۲۰۰ کلمه) و واژگان کلیدی (حداکثر ۵ واژه) همراه مقاله ارسال شود.
- چکیده مقاله می‌بایست به ترتیب حاوی طرح مسئله و موضوع، روش تحقیق و نتایج محصل و کاربردی باشد.
- یادداشت‌ها و مآخذ به ترتیب الفبایی نام خانوادگی در پایان مقاله درج شود.
- در متن مقاله، هر جا که لازم بود، نام مؤلف، سال انتشار، منبع و صفحه موردنظر (روش APA) و در مورد منابع خارجی (لاتین) معادل خارجی آن‌ها در پایین همان صفحه درج شود.
- نشانی کامل مقاله‌ها، کتاب‌ها، رساله‌ها و گزارش‌های لاتین ترجمه شده به فارسی باید ضمیمه مآخذ شود.
- مؤلف باید سمت پژوهشی یا آموزشی، نشانی کامل محل کار و نشانی پست الکترونیکی (e-mail) خود را ضمیمه مقاله کند.
- پذیرش نهایی مقاله و چاپ آن در مجله منوط به تأیید هیئت تحریریه و داوران متخصص «فرهنگ و سیره اهل بیت (علیهم السلام)» است.
- مقاله‌های رسیده نباید در مجله‌های فارسی زبان داخل و خارج کشور چاپ شده باشد.
- مجله در «ویرایش» مقاله رسیده، بدون تغییر در مفاهیم آن، آزاد است.
- «فرهنگ و سیره اهل بیت (علیهم السلام)» ترجیح می‌دهد مقاله‌هایی را چاپ کند که نتیجه پژوهش‌هایی درباره معارف، سیره و فرهنگ اهل بیت (علیهم السلام) باشد.
- مسئولیت مطالب مقاله‌های مندرج در فصلنامه، برعهده نویسندگان آن‌هاست.

## اشتراک

هزینه اشتراک سالیانه فصلنامه مبلغ ۸,۰۰۰,۰۰۰ ریال است. متقاضیان محترم می توانند این مبلغ را به شماره حساب ۰۱۱۲۵۵۸۰۱۴۰۰۴ بانک ملی به نام بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام رضا (علیه السلام) واریز کنند و فیش آن را همراه با نشانی پستی خود به ایمیل فصلنامه یا به نشانی بنیاد بفرستند.



## مقاله اول

واکاوی راهکارهای پیشگیری  
و درمان اعتیاد بر مبنای  
آموزه‌های قرآن و اهل بیت (علیهم‌السلام)

اصغر طهماسبی بلداجی

۹

## مقاله دوم

تبلور «عقلانیت کرامت  
محور» در کنشگری مذهبی؛  
مطالعه تطبیقی آرای پیتر  
بلاو و شهید مطهری در بستر  
کلان‌رویداد اربعین حسینی

کریم خان محمدی  
سید محمد علی مرتضوی  
شاهرودی

۳۷

## مقاله سوم

تحلیل متن‌شناسی دعای چهل  
و هفتم صحیفه سجادیه بر پایه  
نظریه کنش گفتاری سرل

عزت ملا ابراهیمی  
حسن جلالی

۶۹

۹۱

فاطمه انصاری  
زینب روحانی شهرکی

انتقال سیادت از طریق مادر  
مبتنی بر مکتب ثقلین

مقاله چهارم

۱۲۱

مجید کافی  
محمدسجاد کافی

سبک زندگی امام رضا علیه السلام  
و بازتولید انسجام اجتماعی  
(تبیین دلالت پژوهانه)

مقاله پنجم

۱۴۹

زینب امیدیان

تحلیل احادیث امام حسن  
عسکری علیه السلام در بستر  
سیاسی فرهنگی عصر ایشان

مقاله ششم





# واکاوی راهکارهای پیشگیری و درمان اعتیاد بر مبنای آموزه‌های قرآن و اهل بیت (علیهم‌السلام)

دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۱۹، بازنگری: ۱۴۰۵/۰۲/۲۵، پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۶

اصغر طهماسبی بلداجی<sup>۱</sup>

## چکیده

اعتیاد به مواد مخدر از مهم‌ترین و پیچیده‌ترین آسیب‌های اجتماعی عصر حاضر به شمار می‌آید که افزون بر تهدید سلامت جسمی و روانی انسان، بنیان خانواده، امنیت اجتماعی و کرامت انسانی را نیز با چالش‌های جدی روبه‌رو می‌سازد. در همین راستا، این پژوهش با محوریت راهکارهای پیشگیری و درمان اعتیاد بر مبنای آموزه‌های قرآن و اهل بیت (علیهم‌السلام)، درصدد تبیین ظرفیت‌های معرفتی و تربیتی دین در مدیریت این پدیده است. این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی و مبتنی بر تحلیل محتوای کیفی منابع دینی، با رویکردی فقهی قرآنی به استخراج و تبیین راهکارهای پیشگیری و درمان اعتیاد پرداخته است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که الگوی اسلامی مواجهه با اعتیاد بر سه محور اساسی استوار است: نخست، رویکرد پیشگیرانه با تأکید بر اصولی همچون قاعده «لاضرر»، نهی از افکندن خویش در هلاکت و ضرورت صیانت از عقل و سلامت انسان؛ دوم، رویکرد بینشی و معرفتی شامل تقویت ایمان، توکل، امید و تفکر که زمینه اصلاح نگرش و بازسازی شخصیت فرد را فراهم می‌سازد؛ و سوم، رویکرد رفتاری با محوریت اقدام عملی، مشورت، تلاش مستمر، ترک محیط‌های آلوده و تقویت صبر و استقامت در مسیر درمان. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که آموزه‌های قرآن و اهل بیت (علیهم‌السلام) با ارائه الگویی جامع و هماهنگ از راهکارهای بینشی و رفتاری، ظرفیت بالایی در پیشگیری و درمان اعتیاد دارد و می‌تواند چهارچوبی منسجم برای کاهش آسیب‌های اجتماعی فراهم آورد.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن کریم، اهل بیت (علیهم‌السلام)، اعتیاد، پیشگیری، درمان، رویکرد بینشی، رویکرد رفتاری، کارآمدی دین.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران: asghar.tahmasebi@sku.ac.ir

## ۱. مقدمه

سلامت جسم و روان، از بنیادی‌ترین مؤلفه‌های حیات انسانی و از مهم‌ترین بستری‌های رشد معنوی، اخلاقی و اجتماعی انسان به شمار می‌آید. در منظومه معرفتی اسلام، انسان موجودی برخوردار از کرامت الهی است که حفظ سلامت و صیانت از جان، عقل و روح او، جایگاهی اساسی در نظام تشریح دارد. از این منظر، هر پدیده‌ای که موجب آسیب به جسم، تضعیف اراده، اختلال در تعادل روانی و دوری انسان از مسیر تعالی و بندگی خداوند شود، نه تنها یک مسئله فردی، بلکه تهدیدی جدی برای سلامت اجتماعی و معنوی جامعه محسوب می‌شود. در این میان، اعتیاد به مواد مخدر به عنوان یکی از پیچیده‌ترین و فراگیرترین آسیب‌های اجتماعی عصر حاضر، آثار مخرب و گسترده‌ای بر ابعاد فردی، خانوادگی و اجتماعی بر جای می‌گذارد و امنیت روانی و اخلاقی جامعه را با چالش‌های جدی مواجه می‌سازد. اعتیاد، افزون بر تخریب سلامت جسمانی و روانی، قدرت تصمیم‌گیری، اختیار و اراده انسان را تضعیف می‌کند و او را از مسیر کمال، آرامش درونی و حیات طیبه دور می‌سازد. این پدیده، بنیان خانواده را متزلزل ساخته، زمینه‌ساز بروز آسیب‌هایی چون فقر، بزهکاری، خشونت، انحرافات اخلاقی و گسترش ناهنجاری‌های اجتماعی می‌شود. از این رو، بررسی ابعاد مختلف پیشگیری و درمان اعتیاد، نه تنها یک ضرورت پزشکی و اجتماعی، بلکه مسئله‌ای مهم در حوزه مطالعات دینی و اخلاقی نیز به شمار می‌رود. در آموزه‌های اسلامی، هر چند پدیده اعتیاد به شکل امروزی آن از مسائل مستحدثه محسوب می‌شود، اما اصول و قواعد کلی دین اسلام ظرفیت پاسخ‌گویی به این مسئله را داراست. قواعدی همچون «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام»، اصل حفظ نفس، حرمت ضرر به خویشتن و دیگران، و نیز نهی قرآن کریم از افکندن خویش در هلاکت در آیه شریفه «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (بقره، ۱۹۵)، همگی بر ضرورت پیشگیری از رفتارهای آسیب‌زا و اهتمام به درمان و اصلاح دلالت دارد. افزون بر این، تأکید فراوان متون دینی بر تقویت ایمان، امید، صبر، توکل، خودکنترلی و مسئولیت‌پذیری، نشان می‌دهد که اسلام در مواجهه با آسیب‌های فردی و اجتماعی، صرفاً به بیان احکام اکتفا نکرده، بلکه الگوی جامعی از اصلاح شناخت، گرایش و رفتار ارائه داده است.

بر این اساس، پژوهش حاضر درصدد است با تکیه بر منابع اصیل اسلامی، به‌ویژه قرآن کریم و روایات معصومان (علیهم‌السلام)، راهکارهای پیشگیری و درمان اعتیاد را استخراج و تبیین کند. مبنای اصلی این تحقیق، جامعیت و جاودانگی دین اسلام و توانایی آن در پاسخ‌گویی به مسائل نوپدید اجتماعی است. از این منظر، پژوهش حاضر بر دو محور اساسی استوار است: نخست، تبیین اصل تقدم و اولویت پیشگیری بر درمان در آموزه‌های دینی؛ و دوم، ارائه الگویی درمانی مبتنی بر دو رویکرد شناختی و رفتاری. بر این اساس، مسئله اصلی پژوهش آن است که با توجه به نوظهور بودن پدیده اعتیاد و در عین حال، جاودانگی جامعیت دین اسلام، چه راهکارهایی برای پیشگیری و درمان اعتیاد می‌توان از آموزه‌های قرآن کریم و روایات اسلامی استنباط و استخراج کرد؟ این پژوهش می‌کوشد با رویکردی تحلیلی توصیفی، ظرفیت‌های معرفتی و تربیتی آموزه‌های اسلامی را در مواجهه با معضل اعتیاد تبیین کرده و الگویی دینی برای پیشگیری و درمان این آسیب اجتماعی ارائه دهد.

### ۱-۱. پیشینه پژوهش

مطالعات متعددی درباره پیشگیری و درمان اعتیاد انجام شده است که می‌توان آن‌ها را به دو دسته کلی پژوهش‌های عمومی و پژوهش‌های با رویکرد دینی تقسیم کرد. بخش قابل توجهی از تحقیقات، راهکارهای پیشگیرانه و درمانی اعتیاد را از منظرهای روان‌شناختی و جامعه‌شناختی بررسی کرده‌اند؛ آثاری مانند نوروزی (۱۳۹۲)، آزاد ارمکی و صرامی (۱۳۹۷)، مجرد بهره و رحیمی (۱۳۹۷) و قاسم‌نژاد (۱۳۹۱) با تحلیل ابعاد رفتاری و اجتماعی این معضل، به ارائه راهکارهای درمانی پرداخته‌اند، اما عمدتاً بدون تمرکز بر مبانی دینی خاص بوده‌اند. این پژوهش‌ها با وجود کارآمدی در تبیین عوامل محیطی و رفتاری اعتیاد، کمتر به ارائه چهارچوبی مبتنی بر مبانی اعتقادی که بتواند لایه‌های درونی اراده فرد معتاد را تقویت کند توجه داشته‌اند. در میان پژوهش‌های با رویکرد دینی، خادم جهرمی و همکاران (۱۳۹۴) در مقاله «بررسی تطبیقی قدم‌های دوازده‌گانه گروه معتادان گمنام (NA) با اصول و تعالیم اسلامی» کوشیده‌اند مستندات دینی برای مبانی روانی اجتماعی برنامه NA ارائه کنند؛ با این حال، دامنه این پژوهش بیشتر بر

انطباق‌سازی مراحل NA با تعالیم اسلامی متمرکز بوده و به استنباط مستقل راهکارهای بومی از منابع دینی پرداخته است. همچنین ندیمی (۱۳۹۴) در پژوهش «نقش مذهب و نهادهای مذهبی در پیشگیری از سوءمصرف»، بیشتر به جنبه‌های شناختی و پیشگیرانه دین در جلوگیری از اعتیاد توجه کرده و نتوانسته است الگوی جامعی شامل راهکارهای درمانی رفتاری مبتنی بر آیات و روایات ارائه دهد. بر این اساس، خلأ پژوهشی موجود در نبود یک چهارچوب کاملاً دین‌محور است که بتواند آموزه‌های ثابت اسلامی را در قالب الگویی منسجم برای مواجهه با پدیده نوظهور اعتیاد سامان دهد؛ از این رو، پژوهش حاضر با تکیه مستقیم بر منابع دینی و با ارائه همزمان راهکارهای بینشی و رفتاری مستند به آیات و روایات، درصدد پر کردن این خلأ تحقیقاتی است.

## ۲. مبانی قرآنی و روایی پیشگیری از اعتیاد؛ صیانت همه‌جانبه از انسان بر پایه اصل دفع مفسده

آموزه‌های قرآن و روایات در مواجهه با ابتلای انسان به مواد مخدر، بر صیانت پیشینی از وجود انسان استوار است و رویکردی صرفاً انفعالی و درمان‌محور پس از وقوع اعتیاد را ناکافی می‌داند. در منطق دین، پیشگیری فعال مهم‌ترین تکلیف فردی و اجتماعی برای حفظ سلامت، کرامت و حیات طیبه انسان به شمار می‌آید و این رویکرد، هم بر بنیان‌های اجتماعی سیاسی و هم بر مبانی معرفتی تکیه دارد. قاعده بنیادین «دفع مفسده» به‌عنوان یکی از اصول حاکم بر فقه و حقوق اسلامی، چهارچوبی کارآمد برای مقابله با هر پدیده‌ای فراهم می‌کند که سلامت انسان را تهدید می‌سازد. مواد مخدر، به‌ویژه در اشکال نوپدید، مصداق روشن چنین مفسده‌ای هستند و مواجهه با آن‌ها نیازمند نص خاص برای هر مصداق نیست، بلکه بر استنباط از اصول ثابت و فرازمانی شریعت مبتنی است؛ اصولی که پویایی احکام اسلامی را در بستر تحولات اجتماعی تضمین می‌کنند. قرآن کریم با تبیین معیار «غلبه زیان بر منفعت»، مبنای عقلانی و شرعی این رویکرد پیشگیرانه را ارائه می‌دهد. در آیه تحریم شراب و قمار تصریح می‌شود که حتی اگر منافعی محدود وجود داشته باشد، هنگامی که «إِثْمٌ كَبِيرٌ» بر آن‌ها غلبه یابد، حکم الهی بر منع استوار خواهد بود: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعُ

لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» (بقره، ۲۱۹). این معیار عام، هر ماده یا رفتاری را که آثار مخرب آن بر سلامت جسمی، روانی و اجتماعی انسان غالب باشد، در دایره حرمت قرار می‌دهد و از این حیث، مواد مخدر نوظهور نیز بی‌تردید مشمول این حکم‌اند.

این مبنا در سنت روایی به صورت قاعده‌ای فقهی تثبیت شده است. امام صادق (علیه السلام) معیار حلیت و حرمت را سودمندی یا زیان‌بخشی واقعی اشیا برای انسان می‌داند و تصریح می‌کنند که هر آنچه موجب تقویت جسم و صلاح انسان باشد حلال و هر آنچه زیان، فساد یا هلاکت در پی داشته باشد حرام است (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۶۲: ۱۶۶). بر این اساس، مواد مخدر به دلیل تضعیف قوای جسمی و روانی، زوال عقل و اراده و برهم‌زدن تعادل فردی و اجتماعی، ذاتاً در شمار محرمات قرار می‌گیرند. این حکم با قاعده فراگیر «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ» که هرگونه رفتار ضررآفرین را نفی می‌کند، تقویت می‌شود (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق: ۲۸۱)؛ به گونه‌ای که نه تنها مصرف، بلکه تولید، توزیع و ترویج مواد مخدر نیز به عنوان منشأ ضرر عمومی، ممنوع و مستوجب مقابله است. بر پایه همین مبانی، مسئولیت حکومت اسلامی در برابر مواد مخدر، صرفاً به حفظ نظم یا برخورد انتظامی محدود نیست، بلکه ریشه در مأموریت دینی آن برای پاسداری از سلامت و کرامت انسان دارد. قرآن با نهی صریح «وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (بقره، ۱۹۵)، هرگونه رفتار منتهی به نابودی جسمی، روحی و اجتماعی را مردود می‌داند. اعتیاد، که به فروپاشی فردی و تضعیف بنیان‌های خانواده و جامعه می‌انجامد، از آشکارترین مصادیق «تهلکه» در روزگار معاصر است و مقابله با آن، تکلیفی حکومتی در راستای دفع مفسده عمومی و صیانت از مصالح اساسی جامعه محسوب می‌شود. روایات نبوی این رویکرد پیشگیرانه را به روشنی تثبیت می‌کنند؛ آنجا که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) می‌فرمایند: «هر مست‌کننده‌ای حرام است و هر ماده مخدر نیز حرام است؛ و آنچه مقدار زیادش مستی می‌آورد، مقدار اندکش نیز حرام خواهد بود، و هر آنچه عقل را بپوشاند، حرام است» (متقی هندی، ۱۴۰۱ق، ج ۵: ۳۶۸). اطلاق این بیان نشان می‌دهد که ملاک حرمت، زوال عقل و اختلال اراده است، نه نام یا شکل ماده؛ از این رو، همه انواع مواد مخدر، اعم از سنتی و نوپدید، مشمول این حکم‌اند. هشدار شدید نسبت به مصرف «بَنگ» نیز (نوری طبرسی، ج ۱۷: ۷۶)

بیانگر حساسیت ویژه شریعت نسبت به هر عامل تهدیدکننده سلامت عقل و روان انسان است. فقیهان معاصر نیز بر همین اساس، مبارزه با تولید، توزیع و ترویج مواد مخدر را وظیفه قطعی حکومت اسلامی و مسئولیتی اجتماعی برای عموم جامعه دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، سؤال ۷۴۸).

در سطح معرفتی، صیانت از انسان در برابر ابتلاء به مواد مخدر مستلزم آگاهی بخشی و شناخت ماهیت هلاکت‌زای این پدیده است؛ زیرا اصلاح و درمان، بدون چنین شناختی ممکن نیست. آموزه‌های دینی با تأکید بر تقدم پیشگیری بر درمان، انسان را به تفکر در فرجام اعمال و پرهیز از رفتارهای تباه‌کننده فرامی‌خوانند؛ رویکردی که از منظر علوم اجتماعی نیز نقش بازدارنده در برابر رفتارهای پرخطر دارد (ترابی، ۱۳۹۳: ۱۲۰). قرآن با ارائه مفهوم جامع «تهلکه» (بقره، ۱۹۵)، نابودی مادی، اخلاقی و معنوی را توأمان مدنظر قرار می‌دهد و ترک اعتیاد را مصداقی از احسان و تعهد دینی معرفی می‌کند. همچنین دعوت به تأمل در «طعام»؛ «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ» (عبس، ۲۴) نشان می‌دهد که همان‌گونه که غذای جسم باید سلامت‌آفرین باشد، «غذای روح» نیز باید انسان را به رشد معنوی و قرب الهی رهنمون سازد. مواد مخدر با تخدیر عقل و اختلال در ادراک معنوی، این مسیر را مسدود می‌کنند؛ از این رو، حرمت و جرم‌انگاری آن‌ها تجلی روشن اصل دفع مفسده و صیانت جامع از وجود انسان است. بر این اساس، پیشگیری ساختاری و مقابله همه‌جانبه با مواد مخدر، نخستین گام در حفظ سلامت فرد و جامعه و تحقق مسئولیت تمدنی حکومت اسلامی در برابر تهدیدهای بنیادین حیات انسانی به شمار می‌آید.

## ۲-۱. راهکارهای معنوی درمان اعتیاد بر بنیاد آموزه‌های قرآن و روایات

بر پایه تعالیم قرآن کریم و سنت معصومان (علیهم‌السلام)، درمان اعتیاد فرایندی تک‌بعدی و صرفاً پزشکی نیست، بلکه مسیری عمیق و انسان‌ساز و مستلزم بازسازی درونی و اصلاح بیرونی انسان است. از منظر آموزه‌های دینی، راهکارهای درمان اعتیاد را می‌توان در دو ساحت بنیادین «شناختی» و «رفتاری» سامان داد؛ دو ساحتی که به ترتیب ناظر به تحول در نگرش، باور و بینش انسان نسبت به خویشتن و جهان، و سپس اصلاح کنش‌ها، عادات

و سبک زندگی اوست. در ادامه، این دو حوزه به صورت تحلیلی و نظام‌مند مورد تبیین و بررسی قرار می‌گیرد.

## ۱-۱-۲. رویکردهای شناختی معرفتی در درمان اعتیاد

اعتیاد، به عنوان یک آسیب مزمن که فرد را در برابر اراده خود منفعّل می‌سازد، نیازمند یک مدل درمانی جامع است که از همانندسازی با مدل پزشکی پیروی کند. همان‌گونه که در درمان جسمانی، ابتدا شناخت دقیق بیماری و داروها تجویز می‌شود، در درمان معنوی نیز تقویت شناخت (بینش) فرد نسبت به امور دینی و حقیقت اعتیاد، گام نخست است؛ این بینش تقویت‌شده، زمینه‌ساز پذیرش و اجرای موفقیت‌آمیز راهکارهای عملی خواهد بود.

### ۱-۱-۱-۲. استمداد از امداد غیبی برای بازسازی اراده در درمان اعتیاد

در رویکرد شناختی معرفتی درمان اعتیاد، نخستین اقدام، بازتعریف منبع قدرت و اتکای فرد است. اعتیاد با ایجاد توهم استقلال و خودبستگی در مصرف‌کننده، او را از اتصال به نیروی برتر جدا می‌سازد؛ لذا، غلبه بر این مشکل در گرو تقویت ایمان و اعتقاد به خداوند است. این ایمان، هسته اصلی تغییرات شناختی است؛ زیرا ایمان و توکل به معنای اتصال به قدرت لایتناهی است که می‌تواند هر ناممکنی (مانند رهایی از اعتیاد) را ممکن سازد. تقویت این مؤلفه شناختی، آرامش و ثبات را برای فرد به ارمغان می‌آورد: «الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»<sup>۱</sup> (رعد، ۲۸). این آرامش قلبی، سنگ بنای توانایی اراده و مقاومت در برابر وسوسه‌های مصرف‌مجدد است. مصادیق عملیاتی و راهکارهای شناختی تقویت این ایمان در آموزه‌های دینی متعدد است که همگی بر محور تثبیت معرفتی عمل می‌کنند:

**تثبیت ایمان معرفتی:** همان‌گونه که خداوند امر فرموده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

۱. آنان که ایمان آورده‌اند و قلب‌هایشان در پرتو یاد خدا به آرامش و اطمینان می‌رسد، بدانید که آرامش حقیقی دل‌ها تنها در یاد خداست.

بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَيَّ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِن قَبْلُ»<sup>۱</sup> (نساء، ۱۳۶)، فرد باید دائماً در حال تعمیق پذیرش خود نسبت به حقایق هستی باشد. این تکرار و تثبیت شناختی، ساختار ذهنی او را از تمرکز بر ماده مخدر به سمت تمرکز بر منبع قدرت مطلق تغییر می‌دهد.

**یاد و ذکر مداوم:** «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا»<sup>۲</sup> (احزاب، ۴۱)، یاد مداوم خداوند، به‌عنوان یک استراتژی شناختی، مانع از ورود افکار مخرب و وسوسه‌آمیز مصرف به دایره توجه فعال فرد می‌شود و جایگزین تمرکز وسواس‌گونه بر ماده می‌شود.

علاوه بر این، **تقوای الهی** به‌عنوان بالاترین سطح شناخت عملی، نقش کلیدی در امدادهای غیبی ایفا می‌کند: کسانی که تقوا پیشه می‌کنند، خداوند «فُرْقَانًا» (ابزار تشخیص حق از باطل) به آنان عطا می‌کند «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ تَقْوَا اللَّهَ يَجْعَلُ لَكُمْ فُرْقَانًا...»<sup>۳</sup> (انفال، ۲۹). این قوه تمییز، دقیقاً همان ابزاری است که فرد معتاد برای تمایز میان لذت آنی مخرب و سعادت بلندمدت نیازمند آن است. امام علی (علیه السلام) نیز بر این اصل امدادی تأکید دارند که «اگر همه راه‌های زمین و آسمان بر انسانی فروبسته شود، اما او تقوای الهی را پیشه سازد، خداوند برای او راه نجات و گشایش پدید می‌آورد» (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳)؛ یعنی اتکای مطلق بر تقوا، حتی در بن‌بست‌ها، راهکار (مخرج) را فراهم می‌آورد. این مؤلفه شناختی معنوی، نه تنها در متون دینی، بلکه در مدل‌های روان‌شناختی درمان اعتیاد نیز نمود عینی دارد. در برنامه قدم‌های دوازده‌گانه (NA)، این اصل به وضوح در قدم‌های دوم و سوم منعکس شده است: باور به اینکه «یک نیروی برتر می‌تواند سلامت عقل را بازگرداند» (قدم دوم) و «تصمیم به سپردن اراده و زندگی به مراقبت خداوند» (قدم سوم)، عملاً همان فرایند تغییر شناختی از اتکا به خود معیوب به اتکاء به نیروی برتر است (خادم جهرمی و همکاران، ۱۳۹۴: ۴۰ - ۴۴).

۱. ای مؤمنان! ایمان خویش را به خدا و فرستاده او، و به کتابی که بر پیامبرش نازل فرموده و نیز کتاب‌های آسمانی پیشین استوار و پایدار سازید.

۲. ای اهل ایمان! خدا را فراوان و پیوسته یاد کنید.

۳. ای مؤمنان! اگر تقوای الهی پیشه کنید، خداوند برای شما بصیرتی قرار می‌دهد که به‌وسیله آن حق را از باطل بازشناسید.

در شرایط اعتیاد، تقویت ایمان به خدا باید به صورت تدریجی، عملی و متناسب با واقعیت‌های روانی فرد انجام شود تا بتواند به عنوان سازوکاری مؤثر در مقابله با وسوسه‌های مصرف عمل کند. این تقویت، صرفاً در سطح باور ذهنی باقی نمی‌ماند، بلکه به تجربه‌ای زیسته و روزمره تبدیل می‌شود.

نخست، **نظم معنوی روزانه** اهمیت بنیادین دارد؛ انجام منظم اعمال ساده اما مستمر مانند نماز، دعا، ذکر کوتاه در لحظات هجوم وسوسه و خواندن متون معنوی، ذهن را از تمرکز افراطی بر میل به مصرف خارج کرده و جهت توجه را به منبعی متعالی معطوف می‌سازد. این جابه‌جایی توجه، شدت تکانه‌های اعتیادی را کاهش می‌دهد.

دوم، **بازخوانی وسوسه در چهارچوب ایمانی** ضروری است؛ فرد می‌آموزد وسوسه را نه نشانه ضعف مطلق، بلکه آزمونی گذرا بداند که با یاری خدا قابل عبور است. چنین بازتفسیری شناختی، احساس گناه فلج‌کننده و ناامیدی را کاهش داده و به جای آن، احساس مسئولیت همراه با امید را تقویت می‌کند.

سوم، **تقویت رابطه صادقانه با خدا** به جای نگاه تنبیهی یا ترس محور اهمیت دارد. گفت‌وگوی صمیمی با خداوند درباره ترس‌ها، لغزش‌ها و نیاز به کمک، احساس پذیرش و امنیت درونی ایجاد می‌کند؛ احساسی که یکی از خلأهای اصلی منجر به مصرف مواد است.

چهارم، **هم‌افزایی ایمان با درمان علمی و حمایت اجتماعی** ضروری است. توکل واقعی به معنای کناره‌گیری از درمان نیست، بلکه به معنای استفاده آگاهانه از درمان‌های پزشکی و روان‌شناختی، در کنار اعتماد به خداوند است. این هم‌افزایی، ایمان را از حالت انتزاعی خارج و آن را به نیرویی عملی برای مقاومت در برابر وسوسه تبدیل می‌کند. در مجموع، ایمانی که به صورت آگاهانه، تدریجی و کاربردی تقویت شود، می‌تواند به سپری روانی معنوی بدل گردد که در لحظات هجوم وسوسه، به فرد آرامش، معنا و توان ایستادگی می‌بخشد و مسیر ترک را پایدارتر می‌سازد؛ بنابراین، ایمان به خدا و توکل بر او، در زمینه درمان و ترک اعتیاد، به عنوان یک سرمایه معنوی و روان‌شناختی عمیق قابل تبیین است.

ایمان به خدا به فرد این باور را می‌بخشد که زندگی او هدفمند و ارزشمند است و حتی در شرایط ضعف، لغزش و رنج نیز معنا و امکان رشد وجود دارد. این باور، احساس ناامیدی و بی‌ارزشی را که از عوامل تداوم اعتیاد هستند، تضعیف می‌کند. توکل بر خدا، به معنای سپردن نتیجه تلاش‌ها به او همراه با اقدام آگاهانه و مسئولانه است. در این چهارچوب، فرد ضمن بهره‌گیری از درمان‌های علمی، حمایت‌های اجتماعی و تلاش شخصی، منبع اصلی آرامش و اطمینان خود را در اعتماد به خدا می‌یابد. این اعتماد، اضطراب ناشی از ترس شکست را کاهش و توان روانی لازم برای مقاومت در برابر وسوسه‌ها را افزایش می‌دهد. بدین ترتیب، ایمان و توکل نه تنها پناهگاهی عاطفی، بلکه نیرویی فعال در تقویت اراده، پایداری درمان و بازسازی هویت سالم فرد به‌شمار می‌آیند.

## ۲-۱-۱-۲. تقویت امید به عنوان سازه حفاظتی در برابر ناامیدی و بازگشت به مصرف

در ادبیات روان‌درمانی اعتیاد، ناامیدی یک پیش‌بینی‌کننده قوی برای شکست درمان و بازگشت به مصرف است. از منظر شناختی، ناامیدی به معنای شکل‌گیری یک طرح‌واره منفی نسبت به آینده است که در آن، فرد معتقد است هر تلاشی برای بهبود بی‌نتیجه خواهد ماند. این طرح‌واره، مستقیم منجر به کاهش انگیزه و در نهایت، تسلیم در برابر وسوسه مصرف می‌شود. آموزه‌های دینی، این خطای شناختی یعنی ناامیدی را به شدت نهی و امیدواری را به یک اصل اساسی برای حفظ مسیر اصلاح تبدیل می‌کنند. امید در اینجا، نه یک آرزوی منفعل، بلکه یک سازه شناختی فعال است که فرد را به سمت کنشگری سوق می‌دهد.

قرآن کریم با قاطعیت بر ضرورت حفظ امید تأکید می‌ورزد و یأس از رحمت الهی را در ردیف کفر قرار می‌دهد: «وَلَا تَيْئَسُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ»<sup>۱</sup> (یوسف، ۸۷). این آیه، یک دستورالعمل شناختی قوی برای مقابله با افکار خودتخریبی و ناامیدی پس از لغزش‌های احتمالی است. این امر به فرد معتاد این اطمینان شناختی را می‌دهد که گذشته، تعیین‌کننده نهایی آینده او نیست و همواره

۱. از رحمت و گشایش الهی نومید نگردید؛ چراکه تنها کافرانند که از رحمت خدا مأیوس می‌شوند.

امکان بازگشت به مسیر درست (به سوی خداوند ثواب) فراهم است؛ بنابراین، تقویت امید در چهارچوب آموزه‌های دینی، یک استراتژی شناختی رفتاری پیشگیرانه قدرتمند در درمان اعتیاد است. این راهکار، با مقابله مستقیم با طرح‌واره ناامیدی، انگیزه فرد را پایدار نموده و او را قادر می‌سازد تا با اتکا به پشتوانه ایمانی، در برابر فشارهای روانی پس از ترک مقاومت کند و مسیر رهایی را تا انتها بپیماید.

### ۲-۱-۱-۳. تعقل‌رهایی‌بخش

در فرایند درک و درمان اعتیاد، ابعاد شناختی معرفتی نقشی حیاتی ایفا می‌کنند. آموزه‌های دینی همواره بر اهمیت بنیادین تفکر و تعقل تأکید ورزیده‌اند؛ تأکیدی که در آیات قرآن کریم نیز با به‌کارگیری مکرر مشتقات واژه عقل مشهود است. عمق این اهمیت در منابع شیعی تا بدان جاست که شیخ کلینی در کتاب وزین کافی، باب نخست را به مفهوم عقل و جهل اختصاص داده و روایات متعددی را در این زمینه گرد آورده است. یکی از نتایج کلیدی این تأکید، بیان فلسفه غایت‌مند بعثت انبیاست که به‌صراحت اعلام می‌دارد: «خداوند هیچ پیامبر و رسولی را مبعوث نساخت، مگر پس از آن که عقل و خرد او را به مرتبه کمال رسانید» (کلینی، ۱۳۸۸ ق، ج ۱: ۱۳). این گزاره نشان می‌دهد که تحقق رشد و تعالی فردی، وابسته به بلوغ عقلانی است. در چهارچوب درمان اعتیاد، که اساساً یک بیماری اختلال در تصمیم‌گیری و اراده است، کاربست تفکر به دو استراتژی متقابل اما مکمل تقسیم می‌شود که هر دو در بیدارساختن صداقت درونی (معادل گام اول NA) نقشی محوری دارد:

#### ۱. رویکرد سلبی: اجتناب از تحریکات فکری (پاک‌سازی ذهن)

این رویکرد بر مداخله شناختی پیشگیرانه تأکید دارد و فرد را از درگیری با افکار مخرب منع می‌کند. امام علی (ع) با بیانی استعاری این خطر را هشدار می‌دهند و می‌فرماید: «آن که مرغ فکرش در اطراف گناهان زیاد پرسه می‌زند بالاخره روزی به دام گناه خواهد افتاد» (طوسی، ۱۹۶۴ م: ۶۴۱). این روایت، مستقیم به اصل پرهیز از اولین فکر اشاره دارد. برای شخص معتاد، مرحله حیاتی شناختی این است که از هرگونه اندیشه‌ای که محرک

گرایش به مصرف است، اجتناب فعال نماید و به شکلی کنترلی و ارادی، روان خود را از تصاویر و خاطرات منفی مرتبط با اعتیاد پاک سازد. این عمل، زمینه‌ساز پذیرش حقیقت (گام اول) است.

## ۲. رویکرد ایجابی: تفکر صحیح بر فرجام کار (تولید بینش)

در مقابل، رویکرد ایجابی بر تعمق در عواقب بلندمدت اعمال متمرکز است. این تفکر، نه صرفاً تفکر، بلکه تعقلی است که نوری از معرفت بر آن تابیده شده باشد. امام صادق (علیه السلام) ارزش این نوع تفکر را چنین بیان می‌فرماید: «ساعتی تفکر و تأمل، برتر از یک سال عبادت است؛ و منزلت والای اندیشه‌ورزی را جز کسی که خداوند او را به نور معرفت و توحید ممتاز ساخته باشد، به دست نخواهد آورد» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۷۱: ۳۲۶). این تفکر صحیح، انسان را به انتخاب مسیر درست رهنمون می‌شود؛ به طوری که کل مسیر زندگی او، ثمره آن یک ساعت اندیشه صحیح خواهد بود. در درمان اعتیاد، صرف نصیحت و ارشاد بیرونی ناکافی است؛ زیرا تا زمانی که قوه تفکر در شخص معتاد به صورت خودانگیخته و آگاهانه فعال نشود، او به عمق خطایی که مرتکب شده پی نخواهد برد. فعال‌سازی این قوه، افزایش شناخت فرد نسبت به بیماری‌اش را تضمین می‌کند و او را به انتخاب خودآگاهانه رهایی (همبسته با گام دوم NA: باور به نیرویی برتر جهت بازگرداندن سلامت عقل) سوق می‌دهد.

در مجموع، کاربست موفق این دورویکرد (اجتناب از تحریکات و تفکر در فرجام)، یک مداخله شناختی جامع ایجاد می‌کند که با تقویت قوه تعقل، فرد را از دام جهل خارج ساخته و بنیان لازم برای بازسازی اراده در مسیر بهبودی را فراهم می‌آورد.

## ۲-۱-۲. اراده و عزم محوری در درمان اعتیاد

تحقق هرگونه موفقیت شناختی و رفتاری، از جمله ترک اعتیاد، مرهون دارا بودن اراده و عزم قوی است. در بُعد دینی و اخلاقی، عزم یک عامل اساسی در شکست دادن مشکلات و غلبه بر سختی‌ها قلمداد می‌شود. این اهمیت بنیادین در توصیه‌های لقمان حکیم

به فرزندش تجلی می‌یابد که در آن، پس از اقامه نماز، بر شکیبایی بر سختی‌ها تأکید می‌ورزد: «وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ»<sup>۱</sup> (لقمان، ۱۷). قرآن کریم نیز موفقیت جوامع را منوط به تغییر درونی و عزمی جمع می‌داند: «ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...»<sup>۲</sup> (انفال، ۵۳). در مسیر درمان اعتیاد، عزم راسخ به عنوان مهم‌ترین عامل شناختی-عملی برای مقاومت در برابر وسوسه‌ها و سختی‌های ترک مواد مخدر شناخته می‌شود. برای تحقق این اصل، سه راهکار اساسی که با مفاهیم بنیادین درمان (به‌ویژه گام سوم: تصمیم به تسلیم اراده به مراقبت خداوند، و گام دوازدهم: بیداری روحانی همراه با این تغییرات) همپوشانی دارد، ضروری است:

#### ۱. برنامه‌ریزی منسجم و تدبیر (پایه تصمیم‌گیری متمرکز)

در مسیر درمان اعتیاد، تنها داشتن تصمیم ترک کافی نیست؛ بلکه آنچه انسان را در این راه دشوار ثابت‌قدم نگه می‌دارد، داشتن برنامه‌ای روشن و حساب‌شده برای ادامه مسیر است. بسیاری از افرادی که گرفتار بازگشت دوباره به مصرف می‌شوند، در آغاز راه اراده و انگیزه داشته‌اند، اما چون برای لحظه‌های سخت، وسوسه‌ها، تنهایی، فشارهای روحی و محیط‌های آلوده آمادگی نداشته‌اند، به تدریج دچار لغزش شده‌اند. از این‌رو، اراده زمانی قدرت واقعی پیدا می‌کند که همراه با تدبیر، آینده‌نگری و برنامه‌ریزی باشد. امیرمؤمنان علی (علیه‌السلام) می‌فرماید: «التَّدْبِيرُ قَبْلَ الْعَمَلِ يُؤْمِنُكَ مِنَ النَّدَمِ»؛ «برنامه‌ریزی و تدبیر پیش از عمل، انسان را از پشیمانی حفظ می‌کند» (ابن بابویه، ۱۴۰۰ ق: ۴۴۷). این سخن نورانی بیانگر آن است که انسان پیش از هر اقدام، باید مسیر خود را بشناسد و برای دشواری‌های آن آماده باشد. در درمان اعتیاد نیز لازم است فرد، پیش از مواجهه با شرایط خطرناک، برای خود نقشه‌ای مشخص طراحی کند؛ برای مثال بداند هنگام وسوسه چه کاری انجام دهد، از چه مکان‌ها و افرادی فاصله بگیرد، اوقات تنهایی خود

۱. و در برابر سختی‌ها و حوادثی که بر تو وارد می‌شود، صبر و استقامت پیشه کن؛ زیرا این، از امور مهم، استوار و شایسته عزم و اراده است.

۲. این از آن روست که خداوند نعمتی را که به مردمی ارزانی داشته، دگرگون نمی‌سازد مگر آن‌گاه که آنان خود آنچه را در درون خویش است تغییر دهند.

را چگونه پُر کند و در زمان ضعف روحی به چه کسی یا چه پناهگاهی رجوع نماید. در حقیقت، داشتن طرح اقدام شخصی به فرد کمک می‌کند تا اراده او تنها یک احساس زودگذر نباشد، بلکه به تصمیمی پایدار و عملی تبدیل شود. چنین برنامه‌ای، ذهن انسان را از سردرگمی نجات می‌دهد، امید او را تقویت می‌کند و سبب می‌شود در برابر وسوسه‌ها و فشارهای روانی، استقامت بیشتری داشته باشد. به همین دلیل، درمان پایدار اعتیاد تنها با خواستن آغاز نمی‌شود، بلکه با تدبیر، نظم و استمرار به ثمر می‌رسد.

## ۲. مقابله با هوای نفس (سلطه بر دشمن درونی)

مقابله با هوای نفس و مهار خواهش‌های درونی، یکی از بنیادی‌ترین گام‌ها در مسیر رهایی از اعتیاد به شمار می‌آید؛ زیرا بسیاری از رفتارهای اعتیادآور، نه بر پایه انتخابی عقلانی، بلکه در اثر تسلیم شدن در برابر امیال زودگذر و کشش‌های ویرانگر نفس شکل می‌گیرند. از این رو، درمان حقیقی اعتیاد تنها به ترک ماده محدود نمی‌شود، بلکه مستلزم بازسازی قدرت درونی انسان و بازیابی توان «نه گفتن» به خواهش‌هایی است که سلامت، آرامش و کرامت او را تهدید می‌کنند. امیرمؤمنان علی (علیه السلام) در تبیین این حقیقت، بزرگ‌ترین دشمن انسان را نفس سرکش او معرفی می‌کند و می‌فرماید: «أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك»؛ «دشمن‌ترین دشمن تو، همان نفس درون توست» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۷۶: ۴۶). بر این اساس، فرد گرفتار اعتیاد باید بداند که میدان اصلی مبارزه، پیش از آن که بیرون از او باشد، در درون او قرار دارد. وسوسه مصرف، میل به فرار از رنج، و کشش به لذت‌های فوری، همگی جلوه‌هایی از همین دشمن پنهان‌اند که اگر مهار نشوند، انسان را بارها به سوی لغزش بازمی‌گردانند. در همین راستا، آن حضرت می‌فرماید: «أقوى الناس من قوى على نفسه»؛ «توانمندترین انسان‌ها کسی است که بر نفس خویش چیره گردد» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۲۴۰). بر پایه این نگرش، قدرت حقیقی در ترک اعتیاد، نه در زور جسمانی، بلکه در توان ایستادگی در برابر وسوسه‌ها و مدیریت خواسته‌های درونی نهفته است. از این رو، هر بار که فرد معتاد در برابر میل به مصرف مقاومت می‌کند، در حقیقت گامی در جهت بازسازی شخصیت، عزت نفس و آزادی حقیقی خویش برمی‌دارد.

این معنا با اصل «واگذاری اراده به قدرت برتر» نیز پیوندی عمیق دارد؛ زیرا انسان در لحظات ضعف و وسوسه، هنگامی که خود را ناتوان می‌بیند، می‌تواند با توکل، دعا و استمداد از خداوند، نیرویی تازه برای مقاومت به دست آورد. تجربه بسیاری از بهبودیافتگان نیز نشان می‌دهد که پیوند معنوی با خدا، در لحظه‌های بحران، مانع فروپاشی اراده و بازگشت به مصرف شده است.

امام علی (ع) همچنین هشدار می‌دهد که دستیابی به ارزش‌های بزرگ، بدون چشم‌پوشی از برخی لذت‌های زودگذر ممکن نیست و می‌فرماید: «لا تجتمع عزيمة و ولیمة»؛ «اراده استوار با خوش‌گذرانی و کام‌جویی سازگار نیست» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، خطبه ۲۴۱). بر این اساس، فردی که در پی رهایی از اعتیاد است، باید بپذیرد که بخشی از درمان، دوری از محیط‌های ناسالم، ترک برخی عادت‌های گذشته، فاصله گرفتن از دوستان آلوده و تحمل دشواری‌های موقت است. این محرومیت‌ها، نشانه شکست نیست، بلکه بهای آزادی و مقدمه بازگشت به آرامش، سلامت و کرامت انسانی است. از این رو، غلبه بر نفس، به معنای سرکوب کورکورانه خواسته‌ها نیست، بلکه نوعی مدیریت آگاهانه تمایلات در جهت حفظ سلامت جسم، آرامش روان و تعالی معنوی انسان است؛ مسیری که هر چند دشوار به نظر می‌رسد، اما با صبر، برنامه‌ریزی، توکل بر خدا و استمرار در مقاومت، به رهایی پایدار و بازیابی زندگی سالم خواهد انجامید.

### ۳. رهایی از گذشته و جبران (تثبیت عزم برای آینده)

رهایی از گذشته و حرکت به سوی جبران، یکی از بنیادی‌ترین مراحل درمان اعتیاد و بازسازی هویت انسانی است؛ زیرا بسیاری از افراد گرفتار اعتیاد، بیش از آن که در بند ماده مخدر باشند، در اسارت احساس گناه، سرزنش خویش، شکست‌های گذشته و خاطرات تلخ زندگی به سر می‌برند. تکرار لغزش‌ها، آسیب رساندن به خانواده، از دست دادن فرصت‌های ارزشمند و تجربه ناکامی‌های مداوم، گاه چنان روح انسان را فرسوده می‌سازد که او توان آغاز دوباره را در خود نمی‌بیند. در حالی که توقف در گذشته، نه زخمی را درمان می‌کند و نه آینده‌ای می‌سازد؛ بلکه اراده انسان را برای تغییر و حرکت به سوی

بهبودی تضعیف می‌نماید. در این باره، امام هادی علیه السلام انسان را از فرسوده شدن در حسرت شکست‌های گذشته بازمی‌دارند و بر جبران و تصمیمی تازه برای آینده تأکید می‌فرمایند؛ بدین معنا که انسان باید به جای غرق شدن در اندوه ناکامی‌های پیشین، با عزمی استوار برای اصلاح آینده برخیزد (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۷۵: ۳۷۰). این نگرش، حقیقتی عمیق و درمانگر را آشکار می‌سازد: گذشته، هر اندازه تاریک و سنگین باشد، نباید به زندانی برای ادامه زندگی تبدیل گردد، بلکه می‌تواند به تجربه‌ای بیدارکننده و نقطه آغاز تحولی نو بدل شود.

از این رو، فردی که در مسیر ترک اعتیاد گام نهاده است، باید بداند که جبران، مهم‌تر از حسرت خوردن است. اگر در گذشته اعتماد خانواده را از بین برده، فرصت‌های زندگی را تباه ساخته یا به خویشتن و دیگران آسیب رسانده است، راه درمان در فرو رفتن در ناامیدی نیست؛ بلکه باید با رفتارهای تازه، مسئولیت‌پذیری، صداقت و استمرار در پاکی، آرام‌آرام ویرانی‌های گذشته را بازسازی کند. گاه یک عذرخواهی صادقانه، بازگشت به کار، وفاداری به خانواده، یا حتی مقاومت در برابر یک وسوسه، نخستین گام در مسیر این جبران بزرگ است. این معنا با گام‌های برنامه بهبودی NA نیز هم‌سو است؛ چنان که در گام نهم، فرد می‌کوشد خسارت‌های گذشته را تا حد امکان جبران نماید و در گام دوازدهم، پس از دستیابی به بیداری روحانی، تلاش می‌کند این پیام بهبودی را به دیگر معتادان منتقل کرده و اصول معنوی را در تمام عرصه‌های زندگی خویش به کار گیرد. در حقیقت، انسان بهبودیافته هنگامی به پایداری واقعی می‌رسد که رنج‌ها و تجربه‌های گذشته را نه مایه سقوط، بلکه وسیله‌ای برای رشد خویش و یاری رساندن به دیگران قرار دهد. چنین رویکردی، احساس بیهودگی و شکست را به احساس ارزشمندی، مسئولیت و امید تبدیل می‌کند و اراده انسان را در مسیر سازندگی استوار می‌سازد. در نهایت، تجربه بسیاری از بهبودیافتگان نشان داده است که گذشته، سرنوشت قطعی انسان نیست. چه بسا افرادی که سال‌ها در دام اعتیاد گرفتار بوده‌اند، اما با توکل بر خدا، تصمیمی قاطع، برنامه‌ریزی منظم، پایداری در برابر وسوسه‌ها و خدمت به دیگران، زندگی خویش را از نو ساخته‌اند. از این رو، عزم حقیقی زمانی شکل می‌گیرد که انسان به جای اقامت در تاریکی گذشته،

نگاه خود را به سوی امکان تغییر، جبران و آغاز دوباره معطوف سازد؛ چرا که تا هنگامی که امید، اراده و پیوند با خداوند باقی است، راه بازگشت و ساختن آینده‌ای سالم و شرافتمندانه هرگز بسته نخواهد شد.

### ۳-۱. دعا و استعانت الهی به‌عنوان مؤلفه محوری آرامش و تداوم درمان در اعتیاد

موفقیت در فرایند رهایی از اعتیاد، صرف‌نظر از مداخلات رفتاری، نیازمند فعال‌سازی مؤلفه‌ای درونی است که منبعی از آرامش، اطمینان قلبی و قوت قلب را فراهم آورد. این مؤلفه کلیدی، دعا و استعانت خالصانه از قادر متعال است که به‌عنوان یک راهبرد شناختی معنوی در درمان مطرح می‌شود. دعا در این چهارچوب، فراتر از یک عبادت صرف، به‌عنوان یک ارتباط عاطفی و نزدیک با خداوند عمل می‌کند. این ارتباط باعث می‌شود فرد درمانی، قدرت لایتناهی الهی را همواره همراه خود ببیند و در مواجهه با سختی‌ها و تنهایی‌های ناشی از فرایند بهبودی، احساس امنیت کند. قرآن کریم بر این نقش ذاتی و پاسخ‌دهی تأکید می‌ورزد: «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ»<sup>۱</sup> (بقره، ۱۸۶). باور به این نزدیکی و پاسخ‌گویی، نیروی محرکه‌ای است که قوت قلب لازم برای پایداری در برابر وسوسه‌ها و بازگشت‌ها را فراهم می‌سازد.

برنامه دوازده قدمی معتادان گمنام (NA) نیز به‌طور صریح بر اهمیت این مؤلفه تأکید دارد. قدم یازدهم از قدم‌های دوازده‌گانه، مستقیم به نقش دعا اشاره دارد و آن را نه فقط برای درخواست، بلکه برای ارتقای سطح آگاهی تعریف می‌کند. طبق این تعریف، فرد معتاد در مسیر درمان باید: «ما از راه دعا و مراقبه خواهان ارتقای رابطه آگاهانه خود با خداوند بدان‌گونه که او را درک می‌کردیم شده و فقط جویای آگاهی از اراده او برای قدرت اجرایش شدیم» (خادم جهرمی و همکاران، ۱۳۹۴: ۴۴). این امر نشان می‌دهد که دعا، ابزاری فعال برای کسب آگاهی از اراده الهی است که نهایتاً فرد را به مقصد نهایی درمان،

۱. و هرگاه بندگانم از تو درباره من بپرسند، بدانند که من نزدیکم؛ دعای دعاکننده را هنگامی که مرا بخواند، اجابت می‌کنم. پس باید دعوت مرا بپذیرند و به من ایمان آورند، باشد که به راه رشد و هدایت دست یابند.

یعنی رهایی‌یابد، هدایت می‌کند؛ بنابراین، درخواست خالصانه کمک از قادر متعال، سنگ بنای تداوم و موفقیت در درمان اعتیاد محسوب می‌شود.

### ۳-۲. راهکارهای رفتاری در الگوهای جامع درمان اعتیاد: پیونددهنده بینش و عمل

در الگوهای مبتنی بر رویکردهای شناختی معنوی در درمان اعتیاد، فرایند بهبودی مسیر متوالی را دنبال می‌کند که پس از تبیین و تحکیم رویکردهای بینشی (مانند درک ماهیت بیماری و پذیرش محدودیت‌های فردی)، مرحله حیاتی راهکارهای رفتاری آغاز می‌شود. راهکارهای رفتاری به‌عنوان رویکرد عملیاتی و کاربردی تعریف می‌شوند که پل ارتباطی ضروری میان درک نظری (بینش) و اجرای مداوم در زندگی روزمره فرد معتاد هستند. این مرحله از درمان یک مفهوم انتزاعی نیست، بلکه مجموعه اقدامات ملموسی است که فرد برای حفظ پرهیز و بازسازی زندگی خود به کار می‌گیرد. موفقیت و به فرجام رسیدن رویکردهای بینشی وابستگی کامل به انجام صحیح و مستمر راهکارهای رفتاری دارد. یک فرد ممکن است به صورت نظری ماهیت اعتیاد خود را بپذیرد، اما بدون به کارگیری استراتژی‌های رفتاری مشخص (مانند مهارت‌های مقابله با وسوسه، مدیریت استرس، و برقراری ارتباطات سالم)، این بینش به سادگی در برابر چالش‌های زندگی فرو می‌ریزد. در ادامه این تحلیل، تمرکز بر معرفی و تبیین مهم‌ترین مؤلفه‌های رفتاری خواهد بود که برای اطمینان از ترجمه موفق بینش‌ها به عملکرد پایدار، مورد نیاز است.

### ۳-۲-۱. مشورت و مشاوره با اهل علم و افراد با تجربه

در مسیر درمان اعتیاد، بسیاری از شکست‌ها از آنجا آغاز می‌شود که فرد می‌خواهد به تنهایی با اعتیاد مبارزه کند؛ در حالی که بهبودی پایدار، زمانی شکل می‌گیرد که انسان پس از بیداری و پذیرش درونی، دست‌یاری به سوی اهل تجربه و آگاهی دراز کند. از این‌رو، مشورت با افراد متخصص، مشاوران درمانی و بهبودیافتگان، یکی از عملی‌ترین و نجات‌بخش‌ترین گام‌ها در فرایند ترک اعتیاد به شمار می‌آید؛ زیرا فرد معتاد در لحظه‌های وسوسه، ناامیدی و لغزش، بیش از هر چیز به راهنمایی، حمایت و تجربه کسانی نیاز دارد که این مسیر را پیش‌تر پیموده‌اند. قرآن کریم نیز این اصل را در قالب الگویی تربیتی و

رفتاری مطرح می‌سازد و می‌فرماید: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظًا لَفُضِّلْنَا عَنْكَ فَاغْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ»<sup>۱</sup> (آل عمران، ۱۵۹). این آیه نشان می‌دهد که توکل حقیقی، به معنای رها کردن اسباب و بی‌نیازی از مشورت نیست؛ بلکه انسان باید ابتدا از عقل، تجربه و راهنمایی دیگران بهره‌گیرد و سپس با اراده‌ای استوار بر خدا تکیه کند. بر همین اساس، فرد گرفتار اعتیاد نباید شرم، غرور یا ترس از قضاوت دیگران را مانع کمک گرفتن قرار دهد. حضور مستمر در جلسات NA، انتخاب راهنما، گفت‌وگو با افراد بهبودیافته و عمل به توصیه‌های درمانی، می‌تواند در لحظه‌هایی که اراده انسان تضعیف می‌شود، مانع بازگشت به مصرف گردد. تجربه بسیاری از بهبودیافتگان نشان داده است که گاه یک تماس با راهنما، یک جلسه مشارکت، یا شنیدن تجربه فردی که سال‌ها پاک مانده، توانسته انسان را از یک لغزش بزرگ نجات دهد. از این رو، مشورت در درمان اعتیاد، صرفاً یک توصیه اخلاقی نیست، بلکه راهکاری عملی برای عبور از تنهایی، شکستن خودرایی و تبدیل تصمیم ترک به یک مسیر پایدار و قابل استمرار است؛ مسیری که با همدلی، تجربه، توکل و همراهی دیگران، امکان رسیدن به رهایی واقعی را برای انسان فراهم می‌سازد.

### ۳-۲-۲. تلاش و کوشش و جدیت در درمان اعتیاد

در مسیر بهبودی از اعتیاد، هیچ عاملی به اندازه تلاش، جدیت و کار مداوم نقشی تعیین‌کننده ندارد. ترک اعتیاد یک تصمیم لحظه‌ای نیست؛ یک «مبارزه هرروزه» است که نیاز به عزم، پشتکار و قدم‌های پیوسته دارد. انسان تا زمانی که برای رهایی خود اقدام نکند، تغییری پایدار در زندگی او شکل نخواهد گرفت. قرآن کریم، اصل بنیادین مسئولیت‌پذیری و تلاش انسان را چنین بیان می‌کند: «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى»

۱. پس به برکت رحمت الهی، با آنان نرم‌خو و مهربان شدی؛ و اگر تندخو و سخت‌دل بودی، بی‌گمان از پیرامون تو پراکنده می‌شدند. پس از آنان درگذر، برایشان آمرزش بخواه و در کارها با آنان مشورت کن؛ و هنگامی که تصمیم گرفتی، بر خدا توکل نما؛ چرا که خداوند توکل‌کنندگان را دوست دارد.

و «وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى» و «ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى»<sup>۱</sup> (نجم، ۳۹-۴۱). این آیات، مبنای مسئولیت‌پذیری فعالانه را در درمان اعتیاد بنا می‌نهند که معادل مفهوم «کار سخت» در ساختار گام‌های دوازده‌گانه NA است. مهم‌ترین آفت این مسیر، که با هرگونه پیشرفت درمانی مغایرت دارد، تنبلی و سستی است که از منظر کلامی، خود ریشه تباهی است: امام علی (ع) به صراحت بیان می‌فرماید: «آفت موفقیت تنبلی است» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۴۶۳) و «تنبلی آخرت را تباه می‌کند» (همان). مقابله با این آفت، به ویژه هنگام ترک مواد، مستلزم اتخاذ اراده‌ای قاطع در برابر تسویف (به تأخیر انداختن اقدام) است؛ زیرا تعلل، نیروی محرکه تلاش را تضعیف می‌کند.

از منظر ارتقای منزلت انسانی، همت والا و تلاش مستمر عامل رسیدن به سعادت است؛ چنان‌که از امام علی (ع) نقل شده است: «شرافت به همت‌های بلند است نه استخوان‌های پوسیده» (همان: ۴۴۸) و «ارزش انسان به اندازه همت و تلاش اوست» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ ق: حکمت ۴۸). برای فرد در حال بهبودی، تجلی این همت، «مجاهدت» درونی برای پاک ماندن و درگیر شدن فعالانه در برنامه بهبودی است. این سطح از کوشش خالصانه، که با نیت درست همراه باشد، وعده الهی برای هدایت را به همراه دارد: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» (عنکبوت، ۶۹). این اصل قرآنی، مسیر نجات را بر کسانی می‌گشاید که با تلاش و عمل خود در مسیر بهبودی مجاهده می‌کنند. این الزام به تقویت اقدام و عمل، همسو با فرایندهای حمایتی و مشارکت جمعی است که در ساختار NA (از طریق حمایت اطرافیان و راهنمایان) برای پایداری بهبودی فراهم می‌گردد.

### ۳-۲-۳. مراقبت از هدف و استمرار پاکی از اعتیاد به مواد مخدر

پس از ترک موفقیت‌آمیز عادت ناشایست اعتیاد، فرد وارد فاز استمرار پاکی می‌شود که نیازمند سطح بالایی از مراقبت ویژه رفتاری است؛ وضعیتی که مشابه مراقبت‌های پس از

۱. و اینکه برای انسان، بهره‌ای جز حاصل تلاش و کوشش او نیست؛ و این‌که به‌زودی تلاش او دیده خواهد شد؛ سپس پاداشی کامل و شایسته به او داده می‌شود.

ترخیص بالینی است. در آموزه‌های دینی، این مفهوم به عنوان «مراقبه» (Self-Monitoring) در امور معنوی مطرح شده و به عنوان راهکار رفتاری برای پایداری در مسیر بازبانی الزامی است. هدف مقدس فرد که رهایی از اعتیاد است، باید تحت نظارت دائمی قرار گیرد تا از انحراف و خطا مصون بماند. این نظارت درونی، ریشه در نیایش و تعهد عمیق فرد به پروردگار دارد؛ چنان که امام سجاد (ع) در دعای توبه به صراحت طلب مراقبت از پایبندی به عهد با خداوند را می‌نماید: «پروردگارا شرطی در پیشگاه تو کرده ام که به آنچه دوست نداری بازنگردم» (صحیفه سجادیه، ۱۳۹۳: دعای ۳۱). این نوع دعا، سازوکار شناختی عاطفی ایجاد حصار در برابر بازگشت به وضعیت نامطلوب است. علاوه بر این، امام علی (ع) مراقبه را وظیفه‌ای بنیادین برای مؤمن می‌دانند و آن را با تزکیه نفس و مقابله با امیال واهی پیوند می‌زنند: «خداوند رحمت کند کسی را که مراقب پروردگارش باشد و از گناه بپرهیزد و با هوای نفس خویش مبارزه کند و آرزوهای واهی را تکذیب کند» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق: خطبه ۷۶). ایشان همچنین بر اهمیت تسلط بر نفس تأکید می‌ورزند: «سزاوار است انسان بر خویشتن مسلط و همیشه مراقب قلب خود و نگهدار زبان خویش باشد» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۲۳۵). انطباق این آموزه‌های مراقبتی با ساختار درمانی NA در اصل نظارت مستمر بر لغزش تجلی می‌یابد؛ به طوری که فرد مبتلا باید لحظه به لحظه، به‌ویژه در مواجهه با وسوسه‌ها، این تفکر را نهادینه کند که نظارت الهی بر اعمالش جاری است و بازگشت به اعتیاد، مستلزم کسب رضایت خداوند نیست و منجر به زیان دنیا و آخرت خواهد شد. این تبیین معنوی از نظارت، عملاً به عنوان سازوکار کنترل‌کننده درونی عمل می‌کند و پایداری فرد در مسیر بهبودی را تضمین می‌نماید.

### ۳-۲-۴. ضرورت اجتناب هدفمند از محیط‌ها و روابط تحریک‌آمیز در فرایند ترک اعتیاد

یکی از اساسی‌ترین و در عین حال تعیین‌کننده‌ترین الزامات در تثبیت ترک اعتیاد، به‌ویژه در مراحل آغازین بهبودی، بازآرایی آگاهانه و قاطعانه محیط زندگی و شبکه روابط اجتماعی فرد است. فردی که به‌تازگی مصرف را متوقف کرده است، از نظر روانی و عصبی در وضعیت شکننده‌ای قرار دارد و ظرفیت او برای مقاومت در برابر محرک‌های

مرتبط با مصرف هنوز به پایداری لازم نرسیده است. در چنین شرایطی، حضور در فضاهایی که پیش‌تر محل مصرف بوده‌اند یا تداوم ارتباط با افرادی که همچنان در چرخه اعتیاد قرار دارند، می‌تواند میل به مصرف را به شدت فعال کرده و روند درمان را با خطر جدی بازگشت مواجه سازد. از این رو، پرهیز از موقعیت‌های تحریک‌آمیز نه یک توصیه جانبی، بلکه یک اصل محوری و غیرقابل اغماض در راهبرد درمان اعتیاد محسوب می‌شود. در سطح فرهنگی و دینی، این ضرورت بر شناخت عمیق از نقش محیط در شکل‌دهی به رفتار و انتخاب‌های انسان استوار است. قرآن کریم در نقل درخواست حضرت نوح (علیه السلام) به روشنی بر اثر مخرب تداوم یک محیط فاسد تأکید می‌کند: «إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَ لَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا» (نوح، ۲۷). مفاد این آیه ناظر بر ذاتی بودن انحراف انسان نیست، بلکه بیانگر آن است که استمرار یک فضای ناسالم، افراد را با وجود اختیار به سمت فساد و انحراف سوق می‌دهد. بر این اساس، انتظار پایداری پاکی بدون فاصله‌گیری از محیط و روابط آلوده، انتظاری غیرواقع‌بینانه و برخلاف منطق تربیتی و درمانی است.

در بعد کاربردی، قطع ارتباط با افراد مصرف‌کننده و ترک مکان‌هایی که یادآور یا تسهیل‌کننده مصرف هستند، اقدامی پیشگیرانه و در عین حال درمانی به‌شمار می‌آید. معاشرت با هم‌تایان معتاد، یکی از نیرومندترین عوامل تحریک میل به مصرف است و استمرار آن، عملاً دستاوردهای ترک را در معرض فرسایش قرار می‌دهد. این فاصله‌گذاری، نه از سر‌طرد یا قضاوت دیگران، بلکه نشانه‌ای از خودآگاهی، مسئولیت‌پذیری و تعهد فرد به حفظ سلامت روان و جسم خویش است. در چارچوب برنامه‌های خودیاری مانند انجمن معتادان گمنام، این اصل با تأکید بر شناسایی عوامل تحریک‌کننده، اجتناب فعال از آن‌ها و جایگزینی روابط سالم و حمایتگر همسو است. ترک محیط‌های آلوده و ساختن زیست‌جهانی امن و معنادار، به فرد امکان می‌دهد تا توان خودکنترلی را به تدریج بازسازی کرده، هویت تازه و سالم خویش را تثبیت نماید و مسیر بهبودی را با ثبات و پایداری بیشتری ادامه دهد. در مجموع، مدیریت محیط و روابط، یک راهبرد بنیادین و غیرقابل جایگزین در موفقیت بلندمدت ترک اعتیاد محسوب می‌شود.

### ۳-۲-۵. تقویت تاب‌آوری در مسیر بهبودی

بقا در مسیر بهبودی پس از ترک اعتیاد، مستقیم به میزان صبر و استقامت فرد در برابر چالش‌ها و فشارهای روحی و جسمی وابسته است. این پایداری در هدف، که در متون دینی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است به‌عنوان نیروی محرکه اصلی برای حفظ پاکی عمل می‌کند؛ زیرا بدون استقامت در برابر سختی‌ها، دستیابی به نتایج بلندمدت در بهبودی میسر نخواهد بود. آموزه‌های اسلامی، صبر را نشانه‌ای از مؤمن بودن و عامل اساسی در سعادت دنیوی و اخروی می‌دانند و بر یاری جستن از آن تأکید می‌ورزند: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اسْتَعِیْزُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِینَ»<sup>۱</sup> (بقره، ۱۵۳) این اصل، در فرهنگ اسلامی به صورت گسترده‌ای به عنوان فضیلت کلیدی برای دستیابی به اهداف والا مطرح شده است (بقره، ۱۵۳؛ آل عمران، ۲۰۰؛ آل عمران، ۱۸۶ و غیره)، و خداوند بشارت‌های خاصی را مختص صابران می‌داند (بقره، ۱۵۷-۱۵۵).

در چهار چوب گام‌های دوازده‌گانه NA، این مفهوم با توسعه سازوکارهای مقابله‌ای و کسب پختگی عاطفی پیوند می‌خورد. دوران اولیه ترک اعتیاد، به واسطه فشار شدید جسمی و روانی به شدت نیازمند این استقامت است تا فرد دچار شکست مجدد نگردد. تقویت صبر، فرد را در برابر بی‌تابی و عدم شکیبایی محافظت می‌کند. پیامبر اکرم (علیه‌السلام) مشخصه‌های عملی انسان صبور را تبیین نموده‌اند که راهکاری عملی برای تقویت این ویژگی در دوران بهبودی فراهم می‌آورد: «صبور سه نشانه دارد، اول آنکه سستی نمی‌کند دوم آن که افسرده و دل‌تنگ نمی‌شود، سوم آن که از پروردگار خود شکوه نمی‌کند، زیرا اگر سستی کند حق را ضایع کرده و اگر افسرده و دل‌تنگ شود شکر نمی‌گذارد و اگر از پروردگارش شکوه کند او را معصیت نموده است» (ابن بابویه، ج ۲: ۴۹۸). این ویژگی‌ها دقیقاً با هدف توسعه تاب‌آوری در NA همخوانی دارد: عدم سستی (تعهد به برنامه)، عدم افسردگی و دل‌تنگی (حفظ نگرش مثبت و شکرگزاری)، و عدم شکایت از پروردگار (پذیرش قدرت برتر و تسلیم در برابر آنچه نمی‌توان تغییر داد). لذا، التزام عملی به صبر و استقامت، سنگ بنای اهتمام به هدف‌رهایی از اعتیاد و تضمین‌کننده نتایج مثبت در فرایند بازیابی است.

۱. ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از صبر و نماز [در همه امور زندگی] یاری جوید زیرا خدا با صابران است.

#### ۴. نتیجه‌گیری

پدیده اعتیاد به مواد مخدر، در روزگار معاصر، تنها یک ناهنجاری فردی یا اختلال رفتاری محدود نیست، بلکه بحرانی چندلایه و ویرانگر است که ابعاد جسمانی، روانی، اخلاقی، خانوادگی و اجتماعی حیات انسان را در معرض فروپاشی قرار می‌دهد. گستردگی آثار مخرب این آسیب، ضرورت بازاندیشی در الگوهای پیشگیری و درمان را دوچندان ساخته و توجه به ظرفیت‌های معرفتی و تربیتی دین را به‌عنوان یکی از مؤثرترین منابع هدایت انسان، اهمیتی ویژه بخشیده است. در این میان، پژوهش حاضر کوشید با رجوع به قرآن کریم و روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) و با بهره‌گیری از رویکردی تحلیلی توصیفی، چهارچوبی منسجم از راهکارهای پیشگیری و درمان اعتیاد را از دل آموزه‌های اسلامی استخراج و تبیین کند. نتایج پژوهش نشان داد که هر چند اعتیاد به شکل کنونی آن از مسائل مستحدثه به شمار می‌آید، اما اصول بنیادین و فرازمانی شریعت اسلامی، ظرفیت کامل برای مواجهه با این پدیده را داراست. در نگرش اسلامی، اعتیاد صرفاً وابستگی به یک ماده نیست، بلکه نوعی انحراف از مسیر حیات طیبه، تضعیف عقلانیت، اختلال در اراده و سقوط تدریجی انسان از جایگاه کرامت الهی تلقی می‌شود. از همین رو، آموزه‌های دینی با تکیه بر قواعدی چون «لاضرر و لاضرار»، حرمت اضرار به نفس، و نهی از افکندن خویش در هلاکت، هر عاملی را که سلامت جسم و جان انسان را تهدید کند، مردود و ممنوع می‌شمارند. بر این اساس، اعتیاد در منظومه فکری اسلام، نه تنها آسیبی جسمانی، بلکه تهدیدی علیه سلامت معنوی و اجتماعی انسان است. یافته‌های تحقیق آشکار ساخت که الگوی درمانی برگرفته از منابع دینی، بر نوعی پیوستگی بنیادین میان اصلاح بینش و اصلاح رفتار استوار است و درمان پایدار، بدون تحقق هم‌زمان این دو ساحت، امکان‌پذیر نخواهد بود. در سطح بینشی، دین با احیای معنویت، تقویت ایمان، توکل، امید، خودآگاهی و بازگرداندن جایگاه عقل و اراده، زمینه‌بازسازی شخصیت فرد را فراهم می‌سازد. بسیاری از گرایش‌های اعتیادآور، ریشه در خلأ معنوی، احساس پوچی، ناامیدی و ضعف در مدیریت بحران‌های درونی دارند؛ از این رو، بازسازی جهان‌بینی و تقویت پیوند انسان با خداوند، به عنوان سرچشمه آرامش و معنا، در فرایند درمان نقشی محوری ایفا

می‌کند. آموزه‌های دینی از طریق ایجاد امید، تقویت احساس ارزشمندی و تبیین غایت زندگی، فرد را از وضعیت استیصال روانی خارج ساخته و توان بازگشت به حیات سالم را در او احیا می‌کنند.


در کنار این تحول معرفتی، اسلام بر ضرورت مجاهدت عملی و اصلاح سبک زندگی نیز تأکید می‌ورزد. یافته‌های پژوهش نشان داد که از منظر دینی، ترک اعتیاد فرآیندی مستمر و نیازمند صبر، استقامت، مراقبت دایمی و مدیریت محیط پیرامونی است. دوری از فضاهای آلوده، بهره‌گیری از مشورت و حمایت اجتماعی، تقویت پیوندهای خانوادگی، التزام به رفتارهای دینی و اخلاقی، و استمرار در تلاش فردی، از مهم‌ترین مؤلفه‌های بُعد رفتاری درمان به شمار می‌روند. در حقیقت، رفتار سالم زمانی پایداری می‌یابد که بر بنیانی استوار از بینش و باور صحیح تکیه داشته باشد؛ از این‌رو، پیوند عمیق میان تحول درونی و اصلاح عملی، مهم‌ترین ویژگی الگوی درمانی اسلام در مواجهه با اعتیاد است. براین اساس، نهایی این پژوهش آن است که نظام تربیتی اسلام، در مواجهه با اعتیاد، رویکردی صرفاً سلبی و محدود به تحریم ارائه نمی‌دهد، بلکه الگویی جامع، انسان‌ساز و بازآفرین عرضه می‌کند که هدف آن، احیای کرامت انسانی و بازگرداندن فرد به مسیر تعادل، سلامت و تعالی است. امتیاز بنیادین این الگو در توجه هم‌زمان به ابعاد جسم، روان، عقل و روح انسان نهفته است؛ رویکردی که به جای تمرکز صرف بر حذف رفتار اعتیادی، به درمان ریشه‌های معرفتی، اخلاقی و رفتاری آن می‌پردازد. از این‌رو، بهره‌گیری از ظرفیت‌های فرهنگی و تربیتی آموزه‌های اسلامی در نظام‌های آموزشی، برنامه‌های پیشگیرانه، سیاست‌گذاری‌های اجتماعی و فرایندهای درمان و بازتوانی، می‌تواند زمینه کاهش آسیب‌های ناشی از اعتیاد و ارتقای سلامت معنوی و اجتماعی جامعه را فراهم سازد.

## منابع و مأخذ

### قرآن کریم

- صحیفه سجاده. (۱۳۹۳). ترجمه محمد مهدی رضایی. قم: دفتر نشر معارف.
- نهج البلاغه. (۱۴۱۴ق). قم: هجرت.
- آزادارمکی، تقی؛ صرامی، فاطمه. (۱۳۹۷). «مطالعه کارکردهای جامعه شناختی سازمان‌های غیردولتی فعال در حوزه درمان اعتیاد». *اعتیاد پژوهی*. پیاپی ۴۷. صص: ۲۹-۵۰.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (بی تا). *علل الشرايع*. قم: انتشارات داوری.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۳ق). *معانی الاخبار*. قم: جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰ق). *أمالی*. چاپ پنجم. بیروت: اعلامی.
- ترابی، یوسف. (۱۳۹۰). «نقش دین و معنویت در پیشگیری از جرم با تکیه بر اسلام». *کارآگاه*. سال چهارم. شماره ۱۴. صص: ۱۰۸-۱۳۵.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد. (۱۳۶۶). *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*. قم: دفتر تبلیغات.
- حرّ عاملی، محمدحسن. (۱۳۸۳ق). *وسائل الشیعه*. تهران: مکتبه الاسلامیه.
- خادم جهرمی، حامده؛ رحیمی، جلیل؛ رئوفی، رحیم. (۱۳۹۴). «بررسی تطبیقی قدم‌های دوازده گانه گروه معتادان گمنام با اصول و تعالیم اسلامی». *پرستار و پزشک در رزم*. شماره ششم. سال سوم. صص: ۴۰-۴۸.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۹۶۴م). *امالی*. بغداد: انتشارات المکتبه الأهلیة.
- قاسم نژاد، الیاس. (۱۳۹۱). «تاثیر بهداشت روانی در درمان اعتیاد». *اصلاح و تربیت*. سال دهم. شماره ۱۲۹. صص: ۳۱-۳۵.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸ق). *اصول کافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- متقی هندی، علاء‌الدین. (۱۴۰۱ق). *کنز العمال*. بیروت: موسسه الرساله.
- مجرد بهره، طیبه؛ رحیمی، مهدی. (۱۳۹۷). «نقش نگرش در پیشگیری و درمان اعتیاد». *سلامت اجتماعی و اعتیاد*. پیاپی ۱۷. صص: ۱۶۳-۲۰۱.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۳۶۲). *بحار الانوار*. تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
- مدرسی، سید محمد تقی. (۱۳۷۷). *من هدی القرآن*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۷ق). *استفتانات جدید مکارم شیرازی*. قم: انتشارات مدرسه امام علی.
- ندیمی، محسن. (۱۳۹۴). «نقش مذهب و نهادهای مذهبی در پیشگیری از سوء مصرف». *سلامت اجتماعی و اعتیاد*. دوره ۲. شماره ۶. صص: ۴۷-۶۸.
- نوروزی، علیرضا. (۱۳۹۲). «جایگاه آموزش در درمان اعتیاد ضرورت‌ها و چالش‌ها». *طب اعتیاد*. پیاپی ۳. صص: ۸۹-۹۰.
- نوری طبرسی، حسین. (بی تا). *مستدرک الوسائل*. قم: موسسه آل‌البیت لاحیاء التراث.

## An Exploration of Addiction Prevention and Treatment Strategies Based on the Teachings of the Qur'an and the Ahl al-Bayt (as)

Asghar Tahmasbi Boldaji  <sup>1</sup>

Received: May 09 , 2026

Revised: May 15 , 2026

Accepted: May 16 , 2026

### Abstract

Drug addiction is regarded as one of the most significant and complex social problems of the contemporary world, threatening not only the physical and mental health of individuals but also undermining family foundations, social security, and human dignity. In this regard, the present study, focusing on addiction prevention and treatment strategies based on the teachings of the Holy Qur'an and the Ahl al-Bayt (A), seeks to explain the cognitive and educational capacities of religion in managing this phenomenon. Employing a descriptive-analytical method and relying on qualitative content analysis of religious sources, this research adopts a jurisprudential and Qur'anic approach to extract and explain strategies for the prevention and treatment of addiction. The findings indicate that the Islamic model of confronting addiction is founded upon three principal dimensions. First is the preventive approach, emphasizing such principles as the rule of "no harm" (la darar), the prohibition against casting oneself into destruction, and the necessity of safeguarding human intellect and well-being. Second is the cognitive and perceptual approach, which includes strengthening faith, trust in God, hope, and reflection, thereby providing the basis for reforming attitudes and reconstructing personal identity. Third is the behavioral approach, centered on practical action, consultation, continuous effort, avoidance of corrupt environments, and the reinforcement of patience and perseverance throughout the process of recovery. The results of the study demonstrate that the teachings of the Qur'an and the Ahl al-Bayt (A), through presenting a comprehensive and integrated framework of cognitive and behavioral strategies, possess considerable capacity for the prevention and treatment of addiction and can provide a coherent model for reducing social harms.

### Keywords

Holy Qur'an, Ahl al-Bayt (A), addiction, prevention, treatment, cognitive approach, behavioral approach, religious efficacy.

---

1. Faculty Member of Shahrekord University, Assistant Professor, Department of Qur'anic Sciences and Hadith Studies: asghar.tahmasebi@sku.ac.ir





# تبلور «عقلانیت کرامت‌محور» در کنشگری مذهبی؛ مطالعه تطبیقی آرای پیتربلاو و شهید مطهری در بستر کلان‌رویداد اربعین حسینی

دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۱۱ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۳/۲۳ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۲۴

کریم خان محمدی<sup>۱</sup> سید محمد علی مرتضوی شاهرودی<sup>۲</sup>

## چکیده

کلان‌رویداد اربعین به‌عنوان پدیده‌ای فراملی، چالش‌های نظری عمیقی را پیش روی نظریات کلاسیک جامعه‌شناسی، به‌ویژه نظریه مبادله اجتماعی قرار داده است. این پژوهش با هدف تبیین تقابل پارادایمیک میان «عقلانیت مبادله‌ای» پیتربلاو و «عقلانیت کرامت‌محور» شهید مطهری در بستر کنشگری اربعین انجام شده است. این پژوهش یک «تحلیل ثانویه کیفی» است که از نوع «نمونه‌گیری هدفمند از نوع معیارمند» است. به این منظور شش پژوهش میدانی منتخب که به روش مصاحبه و مشاهده مشارکتی انجام شده، به‌عنوان منابع اصلی داده‌های اولیه تحلیل شده‌اند. استراتژی تحلیل، «تحلیل مضمون نظریه‌محور» بوده است. تحلیل داده‌ها در هفت محور نشان داد که در میدان اربعین، مفاهیم محوری برآمده از تجربه زیسته کنشگران؛ یعنی، «خدمت بی چشم‌داشت»، «تکلیف‌گرایی»، «عشق به امام حسین (علیه السلام)»، «برکت»، «گمنامی» و «رنج مقدس» با مفروضات بنیادین پارادایم بلاو (محاسبه هزینه-فایده، انتظار پاداش متقابل، تمایز مقام و تفاخر) ناسازگار بوده و در مقابل، با پارادایم شهید مطهری (توسعه مفهوم سود به ربح اخروی، منطق حماسه، استغنائی معنوی، سیادت در خدمت و اقتصاد برکت) هم‌خوانی کامل دارد. نتایج پژوهش نشان‌دهنده غلبه «عقلانیت جوهری» و «کرامت‌محور» بر «عقلانیت رسمی» و «ابزاری» در اربعین است. پنج اصل بنیادین و متمایز «تکلیف‌گرایی»، «استغنائی معنوی»، «اقتصاد برکت»، «سیادت در خدمت» و «دیگری‌متعالی» برای عقلانیت کرامت‌محور بر ضرورت بازنگری در مبانی نظریه‌های غربی در تحلیل پدیده‌های جوامع اسلامی تأکید می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** اربعین، عقلانیت مبادله‌ای، عقلانیت کرامت‌محور، پیتربلاو، شهید مطهری، تحلیل ثانویه کیفی.

۱. استاد گروه مطالعات فرهنگ و ارتباطات، دانشگاه باقرالعلوم (علیه السلام)، قم، ایران (نویسنده مسئول): khanmohammadi49@yahoo.com  
۲. دانشجوی دکتری فرهنگ و ارتباطات، دانشگاه باقرالعلوم (علیه السلام)، قم، ایران: m.shahroudy90@gmail.com

## ۱. مقدمه

پدیده راهپیمایی اربعین در سال‌های اخیر از یک آیین مذهبی صرف، به یک «ابرروداد هویت‌ساز» و پدیده‌ای تمدنی بدل شده که مرزهای جغرافیایی، قومی و زبانی را درنور دیده است. آیین‌های مذهبی یکی از فرصت‌های ویژه اصحاب ادیان و مذاهب برای اعلام موجودیت خود به هویت‌های دیگر و همچنین موقعیتی مناسب برای بازنمایی و برساخت اهالی مذهب از وضعیت فرهنگی و اجتماعی خود است (گیویان و امین، ۱۳۹۶: ۱۶۷). آنچه اربعین را از سایر تجمعات انبوه بشری متمایز می‌سازد، ظهور نوعی از «کنشگری» است که در آن مؤلفه‌هایی نظیر ایثار، بذل مال بی‌چشم‌داشت، خدمت رایگان و تحمل رنج داوطلبانه در کانون تعاملات قرار می‌گیرد و همه کنش‌ها در سطوح گوناگون آن اعم از همه سنت‌ها و خدمت‌ها، همه خواستن‌ها و نخواستن‌ها، همه گذشت‌ها و فداکاری‌ها، همه رهانشدگی‌ها از تعلقات و همه دلدادگی‌ها و وصل شدن‌ها به اصل‌ها می‌شود و پیوندی با امام ایجاد می‌کند که فرای همه این‌هاست و آن چیزی جز سرسپردگی و دلدادگی محض به امام نیست (شراهی و ذوالفقارزاده کرمانی، ۱۳۹۸: ۱۴۳). این کنشگری، برخلاف الگوهای رایج در اقتصاد سیاسی جهانی، مبتنی بر نوعی «بخشش یک‌جانبه» و «منطق غیربازاری» است که تبیین آن در چهارچوب نظریه‌های کلاسیک علوم اجتماعی با دشواری‌های جدی مواجه است.

در نقطه مقابل، جهان مدرن زیر سیطره نوعی خردورزی قرار دارد که ماکس وبر آن را «عقلانیت رسمی» یا «عقلانیت ابزاری» می‌نامد. این عقلانیت که ستون فقرات نظام سرمایه‌داری و بوروکراسی مدرن را تشکیل می‌دهد، بر اساس «حسابگری هدفمند و انتخاب ارزان‌ترین و کارآمدترین راه برای رسیدن به هدف» تعریف می‌شود (عضدانلو، ۱۳۸۸: ۱۰۲). نمود بارز این عقلانیت ابزاری در جامعه‌شناسی، نظریه «مبادله اجتماعی» پیتر بلاو است. بلاو با تلفیق مبانی رفتارگرایی روان‌شناختی و اقتصاد خرد، روابط انسانی را بر پایه مبادله و پاداش تحلیل می‌کند. از دیدگاه بلاو، مبادله اجتماعی تنها محدود به کنش‌هایی است که مشروط به واکنش‌های پاداش‌دهنده دیگران باشند؛ به گونه‌ای که اگر این کنش‌ها واکنش‌های مورد انتظار را در پی نداشته باشند، متوقف خواهند شد. افراد به

(کریم خان محمدی، سید محمد علی مرتضوی شاهرودی)

دلیل پاداش‌های متقابلی که به دست می‌آورند جذب یکدیگر شده و پیوندهای اجتماعی برقرار می‌کنند. پایداری و تقویت این پیوندها نیز کاملاً منوط به همین پاداش‌هاست که می‌توانند درون‌ذاتی (مانند عشق، محبت و احترام) یا برون‌ذاتی (مانند پول و کار جسمانی) باشند (ریتزر، ۱۳۸۴: ۴۳۵). نکته کلیدی آنکه «پاداش» در نظریه بلاو صرفاً مادی نیست، بلکه «تأیید اجتماعی»، «منزلت» و «تفاخر» را نیز در بر می‌گیرد (Blau, 1964: 17). این تعریف موسّع، مجال طرح این فرضیه رقیب را فراهم می‌کند که شاید کنشگران اربعین نیز در جست‌وجوی «اعتبار اجتماعی» باشند.

مسئله اساسی این پژوهش، لحظه‌ای است که نظریه مبادله بلاو در برابر رفتارهای خادمان و زائران در اربعین قرار می‌گیرد. چگونه می‌توان «بذل مال بی چشم‌داشت»، «اطعام میلیون‌ها غریبه بدون دریافت هزینه» و «تحمل رنج جسمانی داوطلبانه» را با منطق «سود حداکثری» و «محاسبه هزینه-فایده» تبیین کرد؟ آیا می‌توان این رفتارها را ذیل مفهوم «پاداش روانی تأیید اجتماعی» (که بلاو مطرح می‌کند) توضیح داد، یا اینکه این پدیده نشان‌دهنده افق جدیدی از عقلانیت است که در قالب نظریات مدرن نمی‌گنجد؟

برای عبور از این چالش تحلیلی، رجوع به اندیشه اجتماعی-الهیاتی شهید مرتضی مطهری به‌عنوان یکی از منسجم‌ترین چهارچوب‌های نظری در جهان اسلام که مفاهیم سود و ارزش را بازتعریف کرده، راهگشا و واجد اصالت نظری خواهد بود. در اندیشه او، «اقتصاد مستقل یکی از شرایط حیات ملی است» و این استقلال نه از راه انباشت سرمایه و پیروی از عقلانیت ابزاری، بلکه از راه ایشار و جریان یافتن مال در خدمت به خلق حاصل می‌شود. همچنین، برخلاف تصور رایج، مطهری انسان را موجودی «سودجو» می‌داند، اما سود را به «سود اخروی» و «برکت» بسط می‌دهد. در فلسفه ثروت نیز، مطهری ثروت را یک «وسیله» و نه «هدف» تلقی می‌کند. از نظر او، بنیه مالی و ثروت برای یک جامعه، حکم عامل پایداری و استقلال را دارد و جامعه‌ای که اهمیت اقتصاد مستقل را درک نکند، اسیر وابستگی می‌شود؛ با این حال، ارزش ثروت در جریان یافتن آن برای خیر جامعه است، نه در انباشت و بخل فردی (مطهری، ۱۳۶۸: ۲۲).

هدف این پژوهش، رد یا اثبات جزم‌گرایانه هیچ‌یک از دو نظریه نیست؛ بلکه مواجهه تجربی میان دو فرضیه رقیب در یک میدان غیربازاری است. فرضیه اول بر پایه عقلانیت مبادله‌ای (بلاو) درصدد تبیین کنش‌ها بر اساس بازده‌های مادی و نمادین درون جهانی است و فرضیه دوم بر پایه عقلانیت کرامت‌محور (مطهری)، تبیین کنش را در ساحت الهیاتی پیگیری می‌کند. این مطالعه تلاشی است بی‌طرفانه برای سنجش این موضوع که کدام‌یک از این دو چارچوب، از ظرفیت اکتشافی و انسجام تبیینی بیشتری در مواجهه با داده‌های تجربی این ابرروداد برخوردار است. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که یافته‌های مستند از پژوهش‌های میدانی معتبر درباره کنشگران اربعین، کدام یک از دو دیدگاه بلاو و مطهری را تأیید می‌کنند؟

### ۱-۱. پیشینه پژوهش

مطالعات مرتبط با اربعین در سال‌های اخیر رشد چشمگیری داشته و از زوایای مختلفی به این پدیده پرداخته‌اند. برای سهولت، این مطالعات را در چهار دسته اصلی مرور می‌کنیم.

**دسته اول: مطالعات پدیدارشناختی و مردم‌نگارانه.** این گروه از پژوهش‌ها بر تجربه زیسته کنشگران متمرکز بوده‌اند. رضوی‌زاده (۱۳۹۶) در مطالعه‌ای با عنوان «ادراک و تجربه زیسته زائران پیاده ایرانی در عراق» سه مضمون اصلی را شناسایی کرد: تجربه تعلیق امر مادی و روزمره، رنج مقدس به مثابه مولد معنا و برانگیزاندگی عاطفی مناسب جمعی زیارت. درودیان (۱۳۹۷) در پژوهشی با عنوان «منظر معنوی رویداد پیاده‌روی اربعین حسینی» مؤلفه‌هایی چون هم‌ذات‌پنداری، حس امنیت در عین ناامنی، مهمان‌نوازی صادقانه، تجربه عشقی داوطلبانه و عشق دوطرفه میزبان و مهمان به سیدالشهدا (علیه السلام) را کشف کرد. رضانی تمیجانی (۱۳۹۹) با تمرکز بر جهان ذهنی خادمان، چهار مضمون اصلی ایستارها، ایماژها، انگاره‌ها و تفسیرها را استخراج کرد. تاج‌بخش (۱۳۹۹) نیز به‌طور ویژه بر زائران جوان متمرکز شد و پنج مضمون سفر فیزیکی، سفر شناختی-اعتقادی، تجربی-احساسی، سبک زندگی اربعینی و هویت اربعینی را شناسایی کرد.

**دسته دوم: مطالعات تطبیقی و جامعه‌شناختی.** این دسته به ابعاد کلان‌تر و تطبیقی

(کریم خان محمدی، سید محمد علی مرتضوی شاهرودی)

پدیده پرداخته‌اند. پویافر (۱۳۹۹) در مطالعه‌ای تطبیقی با عنوان «خیر ایرانی - خیر عراقی» به مقایسه الگوی فعالیت‌های خیر دینی در پیاده‌روی اربعین بین دو ملت پرداخت و هفت نوع فعالیت خیر دینی را شناسایی کرد. غفاری هاشجین و آقایی (۱۳۹۷) با بهره‌گیری از نظریه چارلز تیلی، اربعین را به‌مثابه یک جنبش عظیم اجتماعی تحلیل کردند و مؤلفه‌های استمرار ستادها، بهره‌گیری از طیفی از تظاهرات عمومی و ابراز عمومی چهار مشخصه ارزشمندی، وحدت، تعداد و تعهد را در آن بارز دانستند. گیویان و امین (۱۳۹۶) نیز از منظر ارتباطات آیینی، سه رکن ماهیت، ساختار و کارکردهای پیاده‌روی اربعین را با مفاهیم محبت اهل بیت (علیهم‌السلام)، نمایش جهانی و هویت شیعی تبیین کردند.

**دسته سوم: مطالعات انگیزه‌شناختی و گونه‌شناختی.** این پژوهش‌ها به دنبال فهم چرایی حضور کنشگران بوده‌اند. ایمانی خوشخو و بد (۱۳۹۵) با مطالعه موردی پیاده‌روی اربعین، انگیزه زائران را در دو دسته اصلی «احساسات درونی» (شامل ۹ مؤلفه) و «اعتقادات مذهبی» (شامل نذر، قسم و تقدیر) طبقه‌بندی کردند. فروغی و همکاران (۱۴۰۰) نیز در مطالعه‌ای کیفی، انگیزه‌های زائران ایرانی را ذیل سه مقوله «احساس نیاز»، «احساس تکلیف» و «احساس شور» تحلیل کردند.

**دسته چهارم: مطالعات مردم‌شناختی رفتار و فرهنگ.** شرایی و ذوالفقارزاده کرمانی (۱۳۹۸) در پژوهشی با عنوان «واکاوی ادراک زائران از رفتار خادمان در اربعین» رفتار خادمان را با مفاهیم سنت، برکت و محبت بی‌منت تبیین کردند. بنی‌اسد (۱۳۹۸) نیز با روش قوم‌نگاری، فرهنگ پیاده‌روی اربعین را در چهار مقطع زمانی توصیف و تحلیل کرده و راهبردهایی برای نهادهای انقلاب اسلامی ارائه داده است.

شکاف پژوهشی: با وجود غنای این مطالعات، هیچ‌یک از آن‌ها به‌طور مستقیم به مقایسه و سنجش تجربی دو پارادایم رقیب (نظریه مبادله بلاو در برابر اندیشه مطهری) در بستر اربعین پرداخته‌اند. این پژوهش با استفاده از داده‌های این مطالعات، درصدد پر کردن این شکاف نظری-تجربی است.

## ۱-۲. چهارچوب مفهومی: پارادایم‌های رقیب

در این بخش، دو الگوی نظری متقابل برای فهم انگیزه و ساختار کنش‌های اجتماعی به‌ویژه در پدیدهٔ اربعین معرفی می‌شود: پارادایم عقلانیت مبادله‌ای (پیتر بلاو) و پارادایم عقلانیت کرامت‌محور (شهید مطهری). پارادایم نخست بر پایهٔ «محاسبه سود و پاداش» در روابط انسانی شکل گرفته و کنش را نوعی مبادله برای بیشینه‌سازی منافع می‌داند؛ اما پارادایم دوم با توسیع مفهوم «سود» به ساحت اخروی و تأکید بر کرامت ذاتی انسان، الگویی فراتر از مبادله ابزاری ارائه می‌کند. در ادامه، هر یک از این دو پارادایم به تفکیک بررسی می‌شود:

### الف. پارادایم عقلانیت مبادله‌ای (پیتر بلاو)

نظریهٔ مبادله اجتماعی پیتر بلاو، به‌عنوان یکی از ستون‌های اصلی جامعه‌شناسی خرد و میان‌برد، تلاش می‌کند تا پیچیده‌ترین رفتارهای انسانی را به زیربناهای روان‌شناختی و انگیزشی تقلیل دهد. بلاو معتقد است واحد اصلی تجزیه و تحلیل در جامعه، روابط متقابل و رویارویی رو در روی افراد است. به تصریح بلاو، هدف وی از طرح نظریهٔ تبادل، «فهم ساختار اجتماعی بر پایه تحلیل فرایندهای اجتماعی حاکم بر روابط میان افراد و گروه‌هاست». پیش‌فرض بنیادین بلاو این است که کنش‌های اجتماعی، «اقداماتی داوطلبانه هستند که با انگیزه دریافت بازده و پاداش از سوی دیگران انجام می‌شوند» (Blau, 1964: 91).

نکتهٔ کلیدی در تحلیل بلاو، تعریف موسّع او از «سود» و «پاداش» است. از منظر او، «پاداش» هر چیزی است که کنشگر برای آن ارزش ذهنی قائل باشد؛ شامل پول و کالا (پاداش‌های مادی)، تأیید و تحسین اجتماعی، منزلت و پرستیژ، تفاخر (پاداش‌های نمادین)، و حتی احساس رضایت درونی (پاداش‌های روان‌شناختی). به‌طور خلاصه، چهارچوب این نظریه بیان می‌کند که هر کاری انسان‌ها در زندگی انجام می‌دهند، نوعی فعالیت مبادله‌ای است که هدفشان در آن، رسیدن به حداکثر سود است. انسان‌ها آرزوها و عقایدی دارند که بر اساس آن و همچنین امکانات مادی و معنوی خود تصمیم می‌گیرند

(کریم خان محمدی، سید محمد علی مرتضوی شاهرودی)

به کدام فعالیت مبادله دست بزنند که بیشترین سود و منفعت را برایشان به همراه داشته باشد (Blau, 1964: 15). این تعریف موسّع، نقدی بالقوه بر این پژوهش وارد می‌کند؛ زیرا ممکن است مدافع نظریه بلاو استدلال کند که خادمان اربعین نیز در حال کسب «اعتبار اجتماعی» یا «تفاخر» هستند؛ بنابراین رفتارشان همچنان در چهار چوب عقلانیت مبادله‌ای قابل تبیین است.

بلاو برای تبیین چگونگی گذار از مبادلات ساده خُرد به ساختارهای کلان اجتماعی، فرایندی چهارمرحله‌ای ترسیم می‌کند (ibid, 1964: 250-253):

۱. تبادلات شخصی: شروع روابط بر پایه جذب متقابل و انتظار دریافت سود.
  ۲. تمایز در مقام و منزلت: در جریان مبادله، کسانی که منابع (پاداش‌های) بیشتری برای عرضه دارند، به جایگاه فرادست می‌رسند و نابرابری شکل می‌گیرد.
  ۳. سازمان‌یافتگی و مشروعیت: اگر توزیع پاداش‌ها مطابق با هنجارهای عدالت اجتماعی (تناسب پاداش با هزینه) باشد، نظام سیاسی و اجتماعی مشروعیت می‌یابد.
  ۴. دگرگونی و تضاد: بی‌عدالتی در مبادله منجر به اعتراض، مقاومت و تغییر ساختار می‌شود.
- از این منظر، هر کنشی که در آن هزینه بر پاداش پیشی بگیرد مانند بذل مال بدون بازگشت در اربعین از دیدگاه بلاو رفتاری «غیرعقلانی» محسوب می‌شود. نباید نظریه تبادل اجتماعی بلاورا به یک الگوی صرفاً پولی یا اقتصاد خرد تقلیل داد. بلاو (ibid, 1964: 17) به صراحت تبیین می‌کند که بخش عمده‌ای از تعاملات انسانی برای کسب پاداش‌های غیرمادی و نمادین نظیر تأیید اجتماعی، کسب منزلت و پرستیژ و تفاخر نمادین صورت می‌گیرد. در این پژوهش، میدان اربعین نه تنها در برابر بعد مادی نظریه بلاو، بلکه دقیقاً در برابر این بعد موسّع و نمادین (فرضیه کسب اعتبار اجتماعی خادمان) به آزمون گذاشته شده است تا مشخص شود آیا مفهوم گمنامی و تواضع خادمان با منطق منزلت‌خواهی بلاو هم‌خوان است یا خیر.

### ب. پارادایم عقلانیت کرامت‌محور (شهید مطهری)

در تقابل با پارادایم مبادله‌ای، شهید مطهری الگویی از کنشگری ارائه می‌دهد که می‌توان آن را «عقلانیت کرامت‌محور» نامید. در این پارادایم، کنش‌های اقتصادی و اجتماعی انسان نه در خلأ، بلکه در پیوند با یک نظام منسجم الهیاتی معنا می‌یابند.

#### ۱. نگاه سیستمی و توسعه معنای «سود»

نقطه تمایز شهید مطهری در تحلیل مسائل اجتماعی، پرهیز از نگاه جزئی‌نگر و متمیزه به رفتارهای انسانی است. یکی از مهم‌ترین وجوه تمایز پارادایم کرامت‌محور با پارادایم مبادله‌ای، نه در «سودجو بودن» یا «نبودن» انسان، بلکه در تعریف و گستره مفهوم «سود» است. شهید مطهری انسان را موجودی «سودجو» می‌داند، اما سود در این پارادایم به «سود مادی و این‌دنیایی» محدود نیست، بلکه «سود اخروی»، «قرب الهی» و «برکت در مال و عمر» را نیز در برمی‌گیرد (مطهری، ۱۳۶۸: ۲۲). علامه طباطبایی در تفسیر المیزان تصریح می‌کند که انسان بالطبع به دنبال جلب منفعت و دفع ضرر است و تمامی افعال او بر اساس نوعی محاسبه سود و زیان انجام می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۴۱۸). مطهری تأکید می‌کند که انسان مؤمن نیز یک «محاسبه‌گر» است، اما محاسبه‌گری او بر اساس معادلات وسیع‌تری صورت می‌گیرد که در آن «سرمایه‌گذاری برای آخرت» و «تجارت با خداوند» به‌عنوان عقلانی‌ترین شکل مبادله تلقی می‌شود. از منظر او، قرآن کریم ایمان و مجاهدت با مال و جان را یک معامله و «تجارت» سودآور معرفی می‌کند که خروجی آن نجات از عذاب و دستیابی به ربح اخروی است؛ تجارتی که در آن طرف حساب پروردگار است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۷: ۳۵).

#### ۲. اصالت کرامت، منطق حماسه و فلسفه ثروت

مطهری ریشه کنش را در «کرامت ذاتی» و «فطرت» انسان جست‌وجو می‌کند. در اندیشه او، انسان دارای دو «من» است: من سفلی (حیوانی و سودجو) که مشابه «انسان اقتصادی» بلاو است، و من علوی (کریم و الهی) که کمال خود را در «عطا کردن» می‌بیند.

(کریم خان محمدی، سید محمد علی مرتضوی شاهرودی)

عقلانیت کرامت‌محور زمانی ظهور می‌کند که انسان از سطح نیازهای مادی عبور کند و به واسطه «فطرت»، کمال خود را در «بخشیدن» بیابد. بر این اساس، خادم اربعین با بخشیدن مال خود، نه تنها احساس خسارت نمی‌کند، بلکه به واسطه احیای کرامت نفس، بزرگی روح را تجربه می‌کند؛ چراکه در این دیدگاه، روح‌های بزرگ با ایثار و بخشش به بهجت و کمال می‌رسند، در حالی که روح‌های کوچک از بخشیدن احساس تهی شدن دارند (مطهری، ۱۳۸۶: ۲۰۴).

شهید مطهری میان «عقل حسابگر» و «منطق حماسه» تمایز قائل می‌شود. عقل معمولی و حسابگر تنها به دنبال منافع شخصی، عافیت‌طلبی و حفظ بقای مادی است؛ اما منطق حماسه و ایثار، منطق فداکاری، غیرت و گذشتن از خود برای آرمان‌های متعالی است که فرسنگ‌ها با منطق مصلحت‌سنجی‌های رایج فاصله دارد (همان، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۲۰). در این پارادایم، رنج و مشقت در راه هدف، نه یک «هزینه» منفی، بلکه ابزاری برای تعالی و تزکیه نفس است. در فلسفه ثروت نیز مطهری ثروت را یک «وسیله» و نه «هدف» تلقی می‌کند. تفاوت اصلی در اینجاست که در نظام‌های مادی، ثروت تا زمانی ارزش دارد که در «ملکیت و تصرف فرد» باشد (انباشت)، اما در پارادایم کرامت، ثروت زمانی ارزش آفرین است که «در راه خدا و خدمت به خلق جریان یابد» (همان، ۱۳۶۸: ۲۲). ایثار اقتصادی در اربعین، نه یک هدررفت منابع، بلکه یک «مانور استقلال» و راهی برای تقویت بنیه معنوی و مادی جامعه اسلامی از طریق چرخش ثروت و نفی وابستگی است.

در تبیین حدود و ثغور مفهومی عقلانیت کرامت‌محور، تمایز آن با عقلانیت ارزشی ماکس و بر ضرورتی روش‌شناختی دارد. در عقلانیت ارزشی، کنشگر بدون محاسبه عقلانی پیامدها، صرفاً بر اساس تکلیفی صلب، عقیده‌ای جزم‌گرایانه یا وفاداری به یک ارزش مطلق پیشین عمل می‌کند (عضدانلو، ۱۳۸۸: ۱۰۵)؛ اما عقلانیت کرامت‌محور بر پایه اندیشه الهیاتی-اجتماعی شهید مطهری، واجد منطقی پویاتر و ارگانیک است؛ در این الگو، کنش نه یک فرمانبرداری فرساینده از تکلیفی خشک، بلکه فرایندی برخاسته از تجلی فطری «من علوی» و سعه وجودی انسان کریم برای رسیدن به کمال است (مطهری، ۱۳۸۶: ۲۰۴).

نظام اخلاق اقتصادی در این پارادایم، برخلاف نگاه وبری، تقابلی میان عقل و احساس ایجاد نمی‌کند، بلکه مؤلفه عقل حماسی (امتزاج شور عاطفی و شعور معرفتی) را صورت‌بندی می‌کند (همان، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۲۰). در این سنخ از عقلانیت، شاخص‌های سنجش‌پذیر عبارتند از: ۱. جهت‌گیری معطوف به دیگری متعالی (تجارت با خدا)، ۲. بسط معنای سود به ربح اخروی و برکت (همان، ۱۳۶۸: ۲۲) و ۳. تجلی کرامت نفس در قالب «سیادت در خدمت» (کرم‌الهی و مطهری‌فر، ۱۴۰۲: ۲۳۹). رنج و هزینه مادی در این چهارچوب، امری منفی یا اتلافی محسوب نمی‌شود، بلکه ابزاری فعال برای توسعه وجودی، تزکیه نفس و نفی وابستگی جامعه اسلامی است (همان: ۲۲۹).

### ۱-۳. روش پژوهش

این پژوهش از نظر استراتژی اجرا، یک «تحلیل ثانویه کیفی» از نوع تطبیقی است. در این رویکرد، داده‌های کیفی گردآوری شده در پژوهش‌های اولیه، به‌منظور پاسخ به پرسش‌های جدید یا ارزیابی مجدد در پرتو یک چهارچوب مفهومی متفاوت، تحلیل می‌شوند (Bryman, 2016: 312). بر اساس چهارچوب روش‌شناختی هیتون، این نوع تحلیل ثانویه از سنخ «تحلیل فراتئوریک» است که در آن، محقق فراتر از اهداف اولیه پژوهش‌های مبدأ حرکت کرده و داده‌های موجود را برای ارزیابی یک پارادایم رقیب به کار می‌گیرد (Heaton, 2004: 37). این روش به محقق اجازه می‌دهد تا بدون انجام کار میدانی زمان‌بر، از داده‌های غنی موجود برای آزمون فرضیه‌های جدید و ارائه سنتزهای نظری بدیع استفاده کند.

### ۱-۴. منابع داده‌های ثانویه

در این پژوهش، برای استخراج مستند یافته‌ها از ۶ مقاله مبدأ، فرایند کدگذاری در دو مرحله انجام شد: ابتدا ۳۸ کد اولیه (وصفی) استخراج شد. ملاک انتخاب نقل‌قول‌ها از مقالات مرجع، اشباع مضمونی و فراوانی بالای تکرار آن‌ها در تجربه زیستهٔ خادمان و زائران بود. این کدهای اولیه بر اساس شباهت‌های ساختاری در گام دوم به ۱۲ مضمون پایه و سپس شش مضمون سازمان‌دهنده تقلیل یافتند (ثبت در جدول ۲). برای کنترل

(کریم خان محمدی، سید محمد علی مرتضوی شاهرودی)

سوگیری پژوهشگر و تضمین پایایی: ابتدا کدگذاری چند مرحله تکرار شد تا از کد استخراج شده اطمینان حاصل شود؛ ثانیاً معیار ارزیابی کیفیت داده‌های ثانویه بر اساس شاخص هیتون (Heaton, 2004: 42) مبنی بر تناسب کامل داده‌های اولیه با سوالات جدید پژوهش اعمال شد و در نهایت فرایند تحلیل به تایید استادان ناظر رسید. منابع نهایی در جدول ۱ ارائه شده است.

جدول ۱: مقالات منتخب برای تحلیل ثانویه کیفی

ردیف	نویسنده (سال)	عنوان	روش تحقیق	حجم نمونه	مضامین اصلی	نشریه
۱	رضوی‌زاده (۱۳۹۶)	ادراک و تجربه زیسته زائران پیاده ایرانی در عراق	کیفی (مصاحبه نیمه‌ساختاریافته + مشاهده)	۱۷ مصاحبه	تعلیق امر مادی، رنج مقدس، برانگیزاندگی عاطفی	مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران
۲	درودیان (۱۳۹۷)	منظر معنوی رویداد پیاده‌روی اربعین حسینی	کیفی (مصاحبه گلوله برفی + مشاهده + اسناد)	۳۸ مصاحبه	هم‌ذات‌پنداری، امنیت در ناامنی، مهمان‌نوازی، عشق دوطرفه	مجله منظر
۳	رمضانی تمیجانی (۱۳۹۹)	بررسی ابعاد مشارکت جمعی در پیاده‌روی اربعین	کیفی (تحلیل مضمون + نمونه‌سازی آرمانی)	۱۷ مصاحبه با خادمان	ایستارها، ایمازها، انگاره‌ها، تفسیرها	فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران
۴	تاج‌بخش (۱۳۹۹)	پیاده‌روی اربعین و معنایابی کنش زیارت زائران جوان	کیفی (مصاحبه نیمه‌ساختاریافته)	۳۵ مصاحبه (جوانان ۱۸ تا ۳۵ سال)	سفر فیزیکی، شناختی، تجربی، سبک زندگی، هویت اربعینی	فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

دوفصلنامه علمی-پژوهشی دین و ارتباطات	توصیف و تحلیل فرهنگ در چهار مرحله سفر	مطالعه در ۴ مقطع زمانی	قوم‌نگاری (مشاهده + مصاحبه باز + تصویری)	قوم‌نگاری فرهنگ پیاده‌روی اربعین	بنی‌اسد (۱۳۹۸)	۵
فصلنامه علمی-پژوهشی گردشگری و توسعه	احساسات درونی (۹ مؤلفه)، اعتقادات مذهبی (نذر، قسم، تقدیر)	۲۰ مصاحبه	مطالعه موردی کیفی (مصاحبه نیمه‌ساختاریافته)	گونه‌شناسی زائران کربلا بر اساس هدف و انگیزه	ایمانی خوشخو و بد (۱۳۹۵)	۶

استراتژی تحلیلی در این پژوهش، «تحلیل مضمون نظریه‌محور» است (Bryman, 2016: 585). منظور از تحلیل مضمون نظریه‌محور (که به آن تحلیل مضمون قیاسی یا چهارچوب‌مدار نیز گفته می‌شود)، رویکردی است که در آن فرایند کدگذاری و استخراج کدهای اولیه برخلاف رویکردهای استقرایی (داده‌محور)، بر پایه چهارچوب نظری از پیش تعیین شده یا یک «کدنامه پیش‌پنداشته» آغاز می‌شود. در این استراتژی، پژوهشگر به جای اینکه اجازه دهد مضامین صرفاً از دل خود داده‌ها بجوشند، ابتدا سازه‌ها، مؤلفه‌ها و کدهای محوری را از ادبیات و پارادایم‌های نظری رقیب (در این پژوهش: مفاهیم مبادله‌ای بلاو و مؤلفه‌های عقلانیت کرامت‌محور مطهری) استخراج می‌کند؛ سپس با این عینک نظری به سراغ داده‌های متن (تجربه زیسته زائران و خادمان) می‌رود تا فراوانی، کیفیت بازتاب، و میزان انطباق یا چالش این مفاهیم نظری را در میدان واقعی پدیده مورد مطالعه، ردیابی، دسته‌بندی و تحلیل کند. مراحل تحلیل عبارت‌اند از:

۱. ساخت کدنامه نظری: مفاهیم محوری دو پارادایم رقیب (بلاو و مطهری) استخراج و تعریف عملیاتی شدند. برای پارادایم بلاو، کدهایی مانند «انتظار پاداش مادی/نمادین»، «محاسبه هزینه-فایده»، «تمایز مقام و منزلت»، «بستانکاری متقابل»، «عدالت توزیعی» و «تفاخر» تعریف شدند. برای پارادایم مطهری، کدهایی مانند «تکلیف‌گرایی»، «عشق به امام حسین (علیه السلام)»، «برکت»، «استغناغی معنوی»، «گمنامی»، «منطق حماسه»، «رنج مقدس»، «تجارت با خدا» و «سیادت در خدمت» تعریف شدند.

(کریم خان محمدی، سید محمد علی مرتضوی شاهرودی)

۲. گردآوری داده‌های ثانویه: تمامی نقل قول‌های مستقیم مشارکت‌کنندگان و مقوله‌های استخراج‌شده توسط محققان اولیه که به مفاهیم کدنامه مرتبط بودند، از شش مقاله اصلی استخراج و در یک ماتریس تحلیلی ثبت شدند.

۳. کدگذاری و تحلیل: داده‌های گردآوری‌شده بر اساس کدنامه کدگذاری شدند. سپس میزان هم‌خوانی/ناهم‌خوانی آن‌ها با هر یک از دو پارادایم سنجیده شد. در مرحله نهایی، یافته‌های کدگذاری در قالب هفت محور تقابل پارادایمیک سازماندهی و تفسیر شدند.

## ۲. یافته‌های پژوهش

در رویکرد تحلیل مضمون نظریه‌محور، فرایند استخراج مضامین مستند به داده‌های تجربی، از طریق یک حرکت نظام‌مند از «نظریه به داده» و سپس تشکیل شبکه مضامین صورت می‌گیرد. بر این اساس، ابتدا با ابتنا بر پیش‌فرض‌های پارادایم عقلانیت مبادله‌ای (پیتر بلاو) و پارادایم عقلانیت کرامت‌محور (شهید مطهری)، یک «کدنامه نظری پیش‌پنداشته» شکل گرفت. در گام دوم، با عینک این کدنامه نظری، محتوای غنی ۶ پژوهش میدانی مرجع (تجربه زیسته و نقل قول‌های مستقیم خادمان و زائران) به روش قیاسی مورد اسکن و تحلیل محتوا قرار گرفت. کدهای اولیه استخراج‌شده که واجد وجه مشترک معنایی بودند، ذیل مضامین فرعی یا «مضامین پایه» دسته‌بندی شدند. در گام بعد، از تقاطع و هم‌گرایی مضامین پایه، «مضامین سازمان‌دهنده» برساخت گردیدند و در نهایت، با جهت‌گیری غایی، ذیل دو کلان‌مفهوم یا «مضمون فراگیر» یعنی دو پارادایم رقیب، سامان یافتند.

به منظور حفظ اصالت روش‌شناختی، شفافیت فرایند تحلیل و اجتناب از سوگیری گزینشی، شبکه مضامین استخراج‌شده از داده‌های تجربی شش پژوهش مرجع، در قالب جدول ۲ صراحت یافته است. این جدول نشان می‌دهد که هر یک از کدهای پایه یافته‌ها، دقیقاً از دل کدام مستندات میدانی و در تقابل با کدام مؤلفه نظری حاصل شده‌اند:

جدول ۲. شبکه مضامین سه‌سطحی پژوهش؛ صورت‌بندی ساختاری یافته‌ها مستند به داده‌های میدانی

مضمون فراگیر	مضمون سازمان‌دهنده	مضامین پایه / کدهای اولیه	پژوهش‌های میدانی مرجع
۱. پارادایم عقلانیت کرامت‌محور (شهید مطهری)	منطق تکلیف و توفیق معنوی (بازتعریف محرک کنش)	۱-۱. احساس تکلیف و وظیفه شرعی - قدسی ۱-۲. تلقی کنشگری به‌مثابه رزق الهی و توفیق‌اهدایی ۱-۳. باور به قسمت، تقدیر و هدایت ناخودآگاه	تاج‌بخش (۱۳۹۹)؛ رضوی‌زاده (۱۳۹۶)؛ رمضانی تمیجانی (۱۳۹۹)؛ ایمانی خوشخو و بد (۱۳۹۵)
	استغنائی معنوی و نفی تفاخر (اعتبار و جایگاه اجتماعی)	۲-۱. التماس معکوس میزبان برای خدمت به زائر ۲-۲. ترجیح هویت خادمی بر مناصب رسمی موبک ۲-۳. پوشش یکنواخت مشکی برای محو تفاخر طبقاتی	درودیان (۱۳۹۷)؛ رمضانی تمیجانی (۱۳۹۹)؛ تاج‌بخش (۱۳۹۹)؛ ایمانی خوشخو و بد (۱۳۹۵)
	اقتصاد برکت و رنج مقدس (نگرش به هزینه و رنج)	۳-۱. بازسازی تاریخی رنج اهل بیت (علیهم‌السلام) در سختی مسیر ۳-۲. تاول پا به‌مثابه کفاره گناهان و عامل برآورده شدن حاجات ۳-۳. باور به وسعت رزق مادی و پربرکت شدن خانه با حضور مهمان	رضوی‌زاده (۱۳۹۶)؛ درودیان (۱۳۹۷)؛ تاج‌بخش (۱۳۹۹)؛ بنی‌اسد (۱۳۹۸)؛ رمضانی تمیجانی (۱۳۹۹)
	سیادت در خدمت (الگوی نقش و ساختار قدرت)	۴-۱. واژگونی سلسله‌مراتب قدرت سیاسی در برابر امر قدسی ۴-۲. توسعه حس فروتنی و تحقیر نفس در برابر زائر ۴-۳. برابری مطلق انسان‌ها و محو نظام قشر‌بندی	درودیان (۱۳۹۷)؛ رمضانی تمیجانی (۱۳۹۹)؛ تاج‌بخش (۱۳۹۹)

(کریم خان محمدی، سید محمد علی مرتضوی شاهرودی)

۱. پارادایم عقلانیت کرامت‌محور (شهید مطهری)	عقلانیت الهیاتی و دیگری متعالی (جهت‌گیری و غایت کنش)	۵-۱. خدمت خالصانه معطوف به ذات امام حسین (علیه السلام) ۵-۲. تعمیم قدسیت از حرم به بستر فیزیکی مسیر ۵-۳. کنشگری با غایت زمینه‌سازی ظهور و شفاعت اخروی	درودیان (۱۳۹۷)؛ رضوانی تمیجانی (۱۳۹۹)؛ تاج‌بخش (۱۳۹۹)؛ رضوی‌زاده (۱۳۹۶)
	عقل حماسی (امتراج شور و شعور)؛ مبنای عقلانیت	۶-۱. حس سبکی، اتصال معنوی و ارتباط با ملکوت ۶-۲. جذب مغناطیسی و فراموشی مصائب مادی در پیاده‌روی ۶-۳. فوران شور و عاطفه همگام با بینش تاریخی	ایمانی خوشخوو بد (۱۳۹۵)؛ درودیان (۱۳۹۷)؛ رضوانی تمیجانی (۱۳۹۹)؛ تاج‌بخش (۱۳۹۹)
۲. پارادایم عقلانیت میادله‌ای (پیتر بلاو)	محاسبه‌گری ابزاری درون‌جهانی	۷-۱. کنش ارادی منوط به دریافت بازده مستقیم از دیگری ۷-۲. انباشت منابع برای کسب منزلت و تفاخر نمادین ۷-۳. شکل‌گیری تمایز مقام، نابرابری و سلطه فرادست بر فرودست	این مضامین به‌عنوان «فرضیه رقیب نظری» وارد تحلیل شدند؛ اما شواهد حاصل از شش پژوهش میدانی مورد بررسی، مؤید آن‌ها نبوده و در فرایند تحلیل تطبیقی ابطال شده‌اند.

## ۲-۱. انگیزه خدمت: غلبه «منطق تکلیف» بر «منطق پاداش»

نظریه بلاو پیش‌بینی می‌کند هرگاه در یک گروه، افرادی نتوانند برای رفع نیازهایشان چیز قابل مقایسه و برابری برای جبران ارائه دهند، ناچار می‌شوند خود را تابع دیگران سازند. در نتیجه، آن‌هایی که می‌توانند پاداش‌های بیشتری ارائه کنند، بیشتر از همه احتمال دارد که به سمت‌های رهبری و جایگاه فرادست دست یابند که این امر به پیدایش تفاوت قدرت و تفکیک مقام می‌انجامد (ریتزر، ۱۳۸۴: ۴۳۶). با این حال، داده‌های میدانی تصویری کاملاً متفاوت ارائه می‌دهند.

تاج‌بخش (۱۳۹۹: ۱۵۷-۱۵۵) در مطالعه خود با ۳۵ زائر جوان، «احساس تکلیف شرعی» را به‌عنوان یکی از مضامین اصلی انگیزه شناسایی می‌کند. یکی از مصاحبه‌شوندگان (دانشجوی کارشناسی ارشد فیزیک هسته‌ای) می‌گوید: «احساس تکلیف و وظیفه شرعی کردم که بیایم برای باشکوه‌تر کردن این امر قدسی». در جای دیگر، زائری ۲۶ ساله اظهار می‌دارد: «تهدیدها همواره از گذشته تاکنون وجود داشته است؛ وظیفه من ادای دین شرعی و پیوستن به عنوان قطره‌ای به این سیل جمعیت است» (همان: ۱۵۷).

رضوی‌زاده (۱۳۹۶: ۶۰۴) نیز گزارش می‌دهد که بسیاری از مشارکت‌کنندگان، تصمیم به سفر را خارج از چهارچوب‌های متعارف و محاسبه‌گرانه توصیف می‌کنند. یکی از مصاحبه‌شوندگان (۴۰-۵۰ ساله، اصفهانی) این‌ها امری خدایی و برخاسته از عشق است و دست ما نیست؛ چرا که بر اساس روایات، خداوند خیر هر کسی را بخواهد، عشق امام حسین (علیه السلام) را در دلش می‌اندازد. این گزاره، کنشگرانه یک «فاعل ذی‌نفع»، بلکه یک «محبوب» و «طلبیده شده» معرفی می‌کند.

رمضانی تمیجانی (۱۳۹۹: ۱۵-۱۶) در تحلیل جهان ذهنی خادمان، «آموزه توفیق» را به‌عنوان یکی از انگاره‌های اصلی معرفی می‌کند: «مقام زائر اکتسابی نیست، اهدایی است» و «شرکت در مراسم پیاده‌روی اربعین رزق الهی و خدمت به زائر توفیق الهی است». ایمانی خوشخو و بد (۱۳۹۵: ۱۵۲) نیز مفهوم «قسمت و تقدیر» را به‌عنوان یکی از مضامین اصلی انگیزه معرفی می‌کنند: «حس طلبیده شدن و تصمیم سریع برای رفتن به پیاده‌روی اربعین»، «باور و اعتقاد به قسمت و تقدیر» و «هماهنگی‌های ناخودآگاه در فراهم شدن امکان رفتن به سفر».

تحلیل تطبیقی: تقابل اصلی در این لایه، روی پیش‌فرض «ارادی و معطوف به بازده بودن» کنش در پارادایم مبادله است. در پارادایم بلاو، کنش اجتماعی موقعی به وجود می‌آید که شخصی در ازای عملی، انتظار دریافت پاداش مستقیم داشته باشد (امام جمعه‌زاده و مرتضوی، ۱۳۹۶: ۳۹۵). با این حال، داده‌های میدانی نشان می‌دهند که در میدان اربعین، فاعلیت مستقل کنشگر به نفع یک هویت فراتر یعنی «حس طلبیدگی و توفیق

(کریم خان محمدی، سید محمد علی مرتضوی شاهرودی)

معنوی» تعلیق می‌شود. لذا کارگزار به جای محاسبه پاداش، در افق «منطق تکلیف» عمل می‌کند؛ امری که شهید مطهری آن را برترین مرتبه آزادی معنوی و تجلی فرمانروایی روح بر نفس می‌داند (مطهری، ۱۳۸۶: ۲۱). در این ساحت، اندیشه و کردار انسان مؤمن یکسره در خدمت اهداف الهی قرار گرفته و فرایند آن کاملاً متمایز از انتخاب‌های عقلانی ابزاری درون‌جهانی است (کرم‌الهی و مطهری فر، ۱۴۰۲: ۲۳۹).

## ۲-۲. ابطال نظریه «بستانکاری» و فرضیه «کسب اعتبار»

نظریه بلاو بر این اصل استوار است که «پاداش» شامل «تأیید اجتماعی، منزلت و تفاخر» نیز می‌شود (Blau, 1964: 17)؛ بنابراین، ممکن است استدلال شود که خادمان اربعین نیز در جستجوی «اعتبار اجتماعی» هستند. با این حال، داده‌های میدانی این فرضیه را ابطال می‌کنند.

درودیان (۱۳۹۷: ۶۱) به پدیده «مهمان‌نوازی رقابتی» اشاره می‌کند، اما این رقابت نه برای کسب منزلت که از روی عشق به امام حسین (علیه السلام) است. او نقل می‌کند: «پیرزنی که از لحاظ مالی هم قوی به نظر نمی‌رسید، در مسیر زائران حسینی، التماس کنان به دنبال مهمان بود تا برای پذیرایی به خانه خود بیاورد. حرف‌های وی این‌گونه بود: «هنوز زوار گیرم نیامده... زائرین! به خاطر امام حسین بیایید منزل من استراحت کنید.» این «التماس معکوس» نشان می‌دهد که میزبان خود را مدیون و نیازمند حضور مهمان می‌بیند، نه برعکس.

رضانی تمیجانی (۱۳۹۹: ۲۲) در تحلیل «ایستار مثبت‌نگری» خادمان، نشان می‌دهد که آن‌ها خود را «خادم» می‌نامند، نه «مسئول». یکی از مصاحبه‌شوندگان می‌گوید: «من خادم هستم نه مسئول موکب»، «خادمی؛ لطف امام حسین (علیه السلام) به منه و نه لطف من به زائرش».

تاج‌بخش (۱۳۹۹: ۱۶۱) نیز نشان می‌دهد که زائران، پوشش یکنواخت مشکی را به‌عنوان نماد «ابراز احترام و ارادت» انتخاب می‌کنند، نه برای تفاخر یا تمایز طبقاتی.

ایمانی خوشخو و بد (۱۳۹۵: ۱۴۹) در تحلیل انگیزه‌ها، به «فاصله گرفتن از تعلقات مادی و تجملات» و «احساس رضایت از قدم برداشتن در راه درست» اشاره می‌کنند که کاملاً با «کسب اعتبار» در تضاد است.

تحلیل تطبیقی: در این محور، فرضیه بلاو مبنی بر «کسب پاداش‌های نمادین و منزلت‌خواهی» (Blau, 1964: 17) از طریق داده‌های مربوط به گمنامی‌گزینش شده ابطال می‌شود. سازوکار تعاملی خادمان در این میدان از نوع «بستانکاری یا منزلت‌خواهی» نیست، بلکه نوعی «التماس معکوس» و حس مدیون بودن به زائر است. این تواضع معکوس و گمنامی با مفهوم «تجلی من علوی» در اندیشه مطهری تبیین می‌شود؛ جایی که انسان کریم به دلیل غنا و بزرگواری درونی، بخشش و خدمت را فرصتی برای لذت معنوی می‌یابد، نه ابزاری برای تفاخر یا معامله بر سر پرستی اجتماعی (مطهری، ۱۳۸۶: ۲۰۵؛ شراهی و ذوالفقارزاده کرمانی، ۱۳۹۸: ۱۲۴)

## ۲-۳. تلقی از رنج و هزینه: منطق «برکت» در برابر «کمیابی»

پیش‌فرض بلاو (که ریشه در اقتصاد کلاسیک دارد) «کمیابی منابع» و «محاسبه هزینه-پاداش» است. هنگامی که شخصی قدرتی بر دیگری اعمال می‌کند، هر مقدار که خود او منتفع می‌شود، دیگری باید هزینه آن را بپردازد. این امر، ضرورتاً بدین معنا نیست که روابط اجتماعی به منزله بازی‌ای است که نتیجه آن صفر است؛ بلکه بدین معناست که «افراد ذی‌نفع، گرچه از تبادل خود سود می‌برند، اما سود برابر به دست نمی‌آورند؛ زیرا در این نوع مبادله، بعضی بیشتر منتفع می‌شوند و در مقابل، برخی هزینه‌های بیشتری را متحمل می‌شوند» (محمودی و همکاران، ۱۴۰۲: ۱۴۶). با این حال، داده‌های میدانی یک «اقتصاد برکت‌محور» را به نمایش می‌گذارند.

رضوی‌زاده (۱۳۹۶: ۶۱۷-۶۱۶) «رنج مقدس» را به‌عنوان یکی از سه مضمون اصلی تجربه زیسته معرفی می‌کند. او نشان می‌دهد که رنج در این سفر حامل سه معناست: چشم‌داشت پاداش (اخروی)، احساس تعلق هویتی به اجتماع مذهبی با بازسازی تجربه تاریخی رنج‌آلود، و اعلام عملی باور به عقیده مذهبی. یکی از مصاحبه‌شوندگان میان‌سال

(کریم خان محمدی، سید محمد علی مرتضوی شاهرودی)

عقیده دارد: برای دیدن حقیقت محض روی زمین باید به امام حسین (علیه السلام) نگریم؛ این فوران عشق، باعث می‌شود هیچ کس از هیچ چیز هراسی نداشته باشد.

درودیان (۱۳۹۷: ۶۱) «هم‌ذات‌پنداری سختی مسیر» را به‌عنوان یک مؤلفه معنوی معرفی می‌کند. یکی از مصاحبه‌شوندگان در پاسخ به چرایی نپوشیدن کفش می‌گوید: «به خاطر رنجی که آن‌ها (اهل بیت (علیهم السلام)) تحمل کردند. هیچ رنجی قابل مقایسه با آن نیست!». تاج‌بخش (۱۳۹۹: ۱۵۷) نیز نقل می‌کند: «مهدی زائر ۱۸ ساله می‌گوید: پاهام تاول زده و خیلی اذیت می‌شم... ولی اصلاً برام مهم نیست؛ چراکه این رنج باعث مغفرت گناهان و برآورده شدن حاجات می‌شود.»

بنی‌اسد (۱۳۹۸: ۲۸) در قوم‌نگاری خود با اشاره به حضور معلولان و سالمندان در مسیر سؤال می‌کند: «دلیل این همه تحمل سختی و زحمت چیست؟ پاسخ همه یک چیز بود: عشق به حسین علیه‌السلام». رضانی تمیجانی (۱۳۹۹: ۱۶) نیز «آموزه برکت» را به‌عنوان یک انگاره محوری معرفی می‌کند: «با حضور مهمان امام حسین (علیه السلام)، خانه پربرکت خواهد شد» و «وسعت شعائر سبب افزایش برکت آن شده و اثرگذاری‌اش را بیشتر خواهد کرد.»

تحلیل تطبیقی: تضاد بنیادین در این بخش، میان مفروضه «کمیابی منابع و محاسبه هزینه-پاداش» در اقتصاد کلاسیک با «منطق برکت» در اندیشه اسلامی است. در حالی که الگوی مبادله، کنش‌های ارادی را منوط به بازگشتی مادی یا نمادین می‌داند که انتظار می‌رود از جانب دیگران ارائه شود (احمدی رکن‌آبادی و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۲۴)، داده‌های تجربی نشان می‌دهند رنج جسمانی در این میدان به یک «رنج مقدس و هویت‌ساز» تبدیل شده است. بر اساس الهیات مطهری، انفاق مادی در راه خدا نه مایه استهلاک ثروت، بلکه باعث تزکیه نفس، استحکام پیوندهای اجتماعی و سرمایه‌گذاری برای ربح اخروی و تکاثر معنوی در تعامل با پروردگار است (مطهری، ۱۳۶۸: ۲۲؛ کرم‌الهی و مطهری‌فر، ۱۴۰۲: ۲۲۹).

## ۲-۴. ساختار قدرت: «سیادت در خدمت» به جای «سلطه مبادله‌ای»

الگوی چهارمرحله‌ای بلاو (به‌ویژه مرحله «تمایز مقام») پیش‌بینی می‌کند که «کسانی که منابع بیشتری برای عرضه دارند، به جایگاه فرادست می‌رسند» در فرایند شکل‌گیری ساختارهای اجتماعی از دیدگاه بلاو، چهار گام متوالی وجود دارد که گام دوم آن «تمایز در منزلت و قدرت» است (ریترز، ۱۳۸۴: ۴۳۵)؛ اما یافته‌های میدانی، الگویی کاملاً معکوس از قدرت را به نمایش می‌گذارد.

درودیان (۱۳۹۷: ۶۰) مفهوم «امنیت در عین ناامنی» را مطرح می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه «ناامنی بیشتر با حس نزدیکی و صمیمیت بیشتر با امام حسین (علیه السلام) همراه است». یک زائر عراقی در این پژوهش می‌گوید: «در زمان عباسیان مچ زائران را قطع می‌کردند و در دوران بعث شکنجه می‌کردند، اما مردم باز هم پیاده می‌آمدند؛ آیا این تداوم پدیده یک معجزه نیست؟» (درودیان، ۱۳۹۷: ۶۰). این گزارش نشان می‌دهد که قدرت سیاسی و سرکوبگر در مقابل عشق به امام حسین (علیه السلام) بی‌اعتبار می‌شود و «سلطه» وارونه می‌گردد.

رضانی تمیجانی (۱۳۹۹: ۲۲-۲۳) در تحلیل «ایماژ از خود» خادمان، نشان می‌دهد که آن‌ها خود را «نالایق خدمت» می‌بینند. یکی از گزاره‌های کلیدی: «من لایق خدمت به زوار امام حسین نیستم». این «تحقیر نفس» در مقابل وجود قدسی، منزلت و ارتقا می‌یابد: «هرچه بتواند این حس حقارت را در مقابل او و هر آنچه منسوب به اوست در خود توسعه دهد و خالص کند، به کنشگر مطلوب و مناسب برای جامعه اربعین نزدیک‌تر خواهد شد». این «واژگونی سلسله‌مراتب» دقیقاً نقطه مقابل «تمایز مقام» بلاو است.

تاج‌بخش (۱۳۹۹: ۱۶۰) نیز نشان می‌دهد که در اربعین «تساوی و برابری انسان‌ها و محور نظام قشربندی» رخ می‌دهد. یکی از مصاحبه‌شوندگان (۱۹ ساله) می‌گوید: «عشق میزبانان عراقی که بدون شناخت قلبی و علی‌رغم وضعیت مالی ضعیف، به عشق امام حسین (علیه السلام) از جان مایه می‌گذاشتند، بسیار لذت‌بخش بود.»

(کریم خان محمدی، سید محمد علی مرتضوی شاهرودی)

تحلیل تطبیقی: تقابل اصلی در این لایه، بر سر سازوکار تولید منزلت و ساختار قدرت است. در فرایند چهارمرحله‌ای بلاو، گام دوم منوط به «تمایز در مقام و قدرت» از طریق انباشت منابع برتر و عرضه بیشتر پاداش‌هاست که متضمن سلطه، تعارض ساختاری و مقاومت فرودستان است. مرتضوی امامی و جمال (۱۴۰۰: ۳۶۷)؛ اما داده‌های تجربی اربعین، مدلی کاملاً معکوس را به نمایش می‌گذارند که در آن اقتدار اجتماعی نه از مسیر انباشت منابع، بلکه از طریق مصرف منابع در اوج تواضع پدید می‌آیند. این پدیده، بر مبنای اندیشه شهید مطهری پیرامون «منطق حماسه» و سازوکار «سیادت در خدمت» تبیین می‌شود؛ الگویی که در آن اقتدار واقعی در خادم‌ترین مردم بودن تشخیص می‌یابد و سلسله‌مراتب صلب به نفع برابری قدسی و محور نظام قشربندی واژگون می‌گردد (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۲۰).

## ۲-۵. بر ساخت «دیگری» مقدس و جهت‌گیری کنش

یکی از ابعاد مهم، «مخاطب» کنش ایثارگرانه است. تحلیل داده‌ها نشان می‌دهد که خادم و زائر اربعین، «خدمت» و «کنش» خود را نه برای یک «انسان معمولی»، که برای «امام حسین (علیه السلام)» و «خداوند» (به‌عنوان «دیگری مقدس») انجام می‌دهند.

درودیان (۱۳۹۷: ۶۲) مفهوم «عشق دوطرفه میزبان و میهمان به امام حسین (علیه السلام)» را معرفی می‌کند و می‌نویسد: «آنچه تنها عنصر شکل‌گیری این حس و حال متمایز با سایر اماکن مقدس است، وجود حس عشق و عبادت دوطرفه میهمان‌ها و میزبان‌ها به حسین است». یک زائر مسلمان انگلیسی‌زبان ۴۰ ساله در این پژوهش می‌گوید: «من سال‌هاست به اماکن مقدسه گوناگون سفر کرده‌ام، اما تجلی معنوی ویژه‌ای را در اینجا ادراک می‌کنم که حتی در مکه نیز تجربه نکرده‌ام».

رضانی تمیجانی (۱۳۹۹: ۱۷) «رویکرد قدسی‌ساز» را به‌عنوان یکی از رویکردهای اصلی معرفی می‌کند: «توسعه قدسیت از وجود مقدس امام حسین (علیه السلام) به زیارت بارگاه ایشان و لوازم و حواشی آن و همچنین کنشگران فعال در نسبت با آن». زائری (۲۰۰۴) نقل می‌کند: «بنا نیست ضریح رو زیارت کنیم. تو اربعین خود پیاده‌روی زیارتی». تاج‌بخش (۱۳۹۹:

۱۶۳) نیز نشان می‌دهد که زائران جوان، هدف نهایی خود را «زمینه‌سازی برای ظهور امام زمان عجل‌الله فرجه» و «شفاعت امام حسین علیه‌السلام در روز قیامت» می‌دانند.

رضوی‌زاده (۱۳۹۶: ۶۰۹) به آموزه‌های دینی اشاره می‌کند که «عنایت ویژه خداوند» عامل چنین سفری دانسته می‌شود. یکی از مصاحبه‌شوندگان (۴۰-۵۰ ساله، روحانی) می‌گوید: «در حج، شرط وجوب استطاعت است، اما در این مسیر تاکید می‌شود که حتی در صورت فقدان امنیت نیز حرکت کنید؛ این امر واجد سیری الهی است.»

تحلیل تطبیقی: گره تحلیلی این لایه، به غایت‌شناسی و مخاطب‌هدف در کنشگری بازمی‌گردد. نظریه مبادله به دلیل ابتننا بر تحلیل فرایندهای رویارویی رو در روی افراد، اساساً فاقد ابزار مفهومی برای تحلیل تعاملاتی است که مخاطب نهایی آن‌ها یک پدیده ماورایی یا «دیگری متعالی» است (احمدی رکن‌آبادی و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۱۸)؛ اما در پارادایم مطهری، نیت و جهت‌گیری الهی، بخش جدایی‌ناپذیر و مقوم عقلانیت‌کنش است؛ بر این مبنا، اعمالی که به ساحت روحانی جامعه آسیب می‌زنند یا سلطه مادی را تشدید می‌کنند، حذف می‌شوند و در مقابل، کنش‌های ایثارگرانه ذیل منطق «تجارت با خدا» واجد عقلانیت‌الهیاتی و غایتی فرامادی می‌گردند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۷: ۳۵؛ کرم‌الهی و مطهری‌فر، ۱۴۰۲: ۲۴۳).

## ۲-۶. زمان و مکان مقدس: تحلیل ساختاری کنش

عامل مهم دیگر، «ظرف زمانی و مکانی» کنش است. اربعین در یک «زمان مقدس» و در یک «مسیر مقدس» رخ می‌دهد. داده‌های میدانی نشان می‌دهد که این «ظرف قدسی» نقشی تعیین‌کننده دارد.

رضوی‌زاده (۱۳۹۶: ۶۱۸) نشان می‌دهد که «تقدس از حرم ائمه به مسیر پیاده‌روی تعمیم داده می‌شود.» یکی از مصاحبه‌شوندگان (۴۰-۵۰ ساله، روحانی) می‌گوید: «این مسیر بهترین جاست و کل آن حکم بین‌الحرمین را دارد؛ در این بستر قدسی، واقعه تاریخی کربلا برای انسان مجسم می‌شود.»

(کریم خان محمدی، سید محمد علی مرتضوی شاهرودی)

تاج‌بخش (۱۳۹۹: ۱۶۳) نیز نشان می‌دهد که «برای برخی از زائران ایرانی، این مسیر به‌عنوان مکان مقدسی تبدیل شده است. تکرار هر ساله مناسک، به تقویت احساس حضور امر قدسی در این مکان منجر می‌شود.» درودیان (۱۳۹۷: ۵۶) اربعین را یک «پدیده هولوگرافیک» می‌نامد که «از هر زاویه به آن نگاه شود، جلوه‌های خاص از معنویت را در خود دارد.»

بنی‌اسد (۱۳۹۸: ۲۰-۲۱) در قوم‌نگاری خود، به تفصیل فضای «آستانه‌ای» مسیر را توصیف می‌کند: «در طول مسیر، نوشته‌های روی ماشین (مسافر کربلا)، نمادها و پرچم‌های روی خودروها، خود فرهنگی است که بیانگر این بود که این‌ها راهیان کربلا هستند و تقریباً نگاه مردم نسبت به آن‌ها بسیار متفاوت بود.» او همچنین به موبک‌هایی اشاره می‌کند که در داخل ایران (قم، اراک، بروجرد، خرم‌آباد) برپا شده بودند و «با عشق از زائرین پذیرایی می‌کردند.»

تحلیل تطبیقی: تضاد ساختاری در این محور، معطوف به ظرف زمانی و مکانی کنش است. عقلانیت رسمی و ابزاری مد نظر در مدل‌های مبادله، مستلزم محاسبه‌گری دایمی کارگزار در بستر زمان و مکان عرفی، روزمره و مادی است (Blau, 1964). در نقطه مقابل، شواهد میدانی نشان می‌دهند که گسست از روزمرگی و ورود به فضای آستانه‌ای مسیر، ظرف فیزیکی حرکت را کاملاً قدسی و مجزا می‌کند. بر پایه بنیان‌های اخلاق اقتصادی مطهری، این تقدس‌بخشی به مسیر بر مبنای حسن ظن به خالق شکل می‌گیرد؛ سازوکاری که ترجیحات کارگزار را تغییر داده و الگویی از رفتار جمعی را پدید می‌آورد که از آسیب‌های صلب، مادی و بوروکراتیک نظام‌های سرمایه‌داری کاملاً عاری است (کرم‌الهی و مطهری‌فر، ۱۴۰۲: ۲۲۹).

## ۲-۷. دیالکتیک عقل و عشق در کنش اربعینی

آخرین لایه تحلیل، به بررسی نسبت «عقل» و «عشق» اختصاص دارد. داده‌ها نشان می‌دهد که کنشگران اربعین، «عشق» را نه در مقابل «عقل» که در امتزاج با آن می‌بینند. ایمانی خوشخو و بد (۱۳۹۵: ۱۴۹) نشان می‌دهند که «احساسات درونی» به‌عنوان یکی

از دو دسته اصلی انگیزه شامل ۹ مؤلفه است: به دست آوردن احساس سبکی و راحتی، فیض معنوی، فاصله گرفتن از تعلقات مادی، احساس رضایت از قدم برداشتن در راه درست، فراموشی مصائب مادی، رهایی از سردرگمی، ارتباط با ملکوت، شناخت خداوند، نزدیکی به خداوند. این مؤلفه‌ها نشان می‌دهد که «عشق» و «احساس» در اینجا نه یک «انگیزه غیرعقلانی» که یک «جهان‌بینی» و «نظام معنایی» است.

درودیان (۱۳۹۷: ۶۲) «تجربه عشقی داوطلبانه» را به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های درک معنوی معرفی می‌کند. یکی از مصاحبه‌شوندگان جوان ایرانی از ورامین می‌گوید: «من در موطن خود با طی مسافت‌های کوتاه خسته می‌شوم، اما جاذبه معنوی این مسیر چنان کششی ایجاد می‌کند که فقط تمایل به حرکت دارم». زائر جوان سوری اذعان دارد: «شوق رسیدن به امام (علیه السلام) باعث فراموشی مخاطرات محیطی و انفجارها می‌شود؛ در آستانه ورود به کربلا، جاذبه و نوری معنوی انسان را به سمت خود کدهای مغناطیسی جذب می‌کند.»

رضانسی تمیجانی (۱۳۹۹: ۱۹) «رویکرد عاطفه‌محور» را به‌عنوان یکی از رویکردهای اصلی معرفی می‌کند: «بدون وجود عامل دلدادگی به وجود امام حسین (علیه السلام) این حجم مشارکت فعال با سطح درگیری بالا ممکن نبود». تاج‌بخش (۱۳۹۹: ۱۵۴) نیز «احساس اتصال و نزدیکی با امام حسین (علیه السلام)» و «احساس تحول و دگرگونی و سبک‌بالی» را به‌عنوان مضامین اصلی تجربه جوانان گزارش می‌دهد.

تحلیل تطبیقی: لایه غایی تقابل پارادایمیک، منبعث از دوگانه کاذب «عقل و احساس» در نظریه‌های کلاسیک علوم اجتماعی است. الگوی مبادله به دلیل تقلیل انسان به موجودی محاسبه‌گر، هرگونه کنش برخاسته از دلدادگی رفتاری غیرعقلانی تلقی می‌کند و اینجاست که محدودیت تعریف اقتصادی و محاسبه‌گرانه از انسان آشکار می‌شود (احمدلو، ۱۳۹۴: ۱۴). با این حال، تجارب زیسته کنشگران نشان‌دهنده امتزاج کامل شور و شعور در قالب یک نظام معنایی منسجم است. مطهری با طرح مفهوم «عقل حماسی» یا عقل متصل به عشق، این دوگانه را مرتفع می‌سازد؛ از این منظر، فوران عاطفه در پیاده‌روی، نه

(کریم خان محمدی، سید محمد علی مرتضوی شاهرودی)

یک احساس کور، بلکه یک جهش عقلانی توأم با بینش تاریخی و معرفتی برای دستیابی به آرمان‌های متعالی و بهجت روحی است (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۲۰).

جدول ۳. سنتز تحلیلی یافته‌ها؛ تقابل پارادایمیک در میدان کنشگری اربعین

مؤلفه تحلیلی	رویکرد مبادله‌ای (پیتر بلاو)	شواهد برآمده از میدان اربعین	رویکرد جایگزین (شهید مطهری)
محرك و انگیزه کنش	اقدام داوطلبانه با انگیزه دریافت بازده، پاداش و محاسبه هزینه فایده	غلبه حس طلبیدگی، توفیق الهی و ادای دین	منطق تکلیف: کنش به‌مثابه رزق الهی و راهی به آزادی معنوی
جایگاه اجتماعی و اعتبار	جست‌وجوی منزلت، تفاخر و تأیید اجتماعی (پاداش‌های نمادین)	گمنامی، تواضع، امتناع از پذیرش عنوان «مسئول» و التماس برای خدمت	استغنائی معنوی: احیای کرامت نفس و بی‌نیازی در پرتو بخشش
نگرش به هزینه و رنج	تلقی هزینه به‌عنوان امری منفی، غیرعقلانی و قابل اجتناب	پذیرش داوطلبانه سختی‌ها، رنج مقدس و شوق آور در مسیر	اقتصاد برکت: انفاق و رنج به‌مثابه ابزار تعالی، ترکیه و تجارت با خدا
الگوی نقش و قدرت	تمایز مقام، انباشت منابع و شکل‌گیری سلطه فرادست بر فرودست	واژگونی سلسله‌مراتب، تحقیر نفس در برابر زائر و برابری انسان‌ها	سیادت در خدمت: نفی رسالت‌های نمایشی و تحقق اقتدار در اوج تواضع و فداکاری
جهت‌گیری و غایت کنش	محدود به افق درون‌جهانی و مخاطب انسانی (سود این‌دنیایی)	خدمت معطوف به امام حسین (علیه السلام) و تقرب به خداوند (دیگری متعالی)	عقلانیت الهیاتی: بسط مفهوم سود به ربح اخروی و توسعه قدسیت
ظرف زمان و مکان	کنش در بستر زمان و مکان عرفی، روزمره و محاسبه‌پذیر	گسست از روزمرگی، ورود به فضای آستانه‌ای و تقدس‌بخشی به مسیر	تجلی من علوی: خروج از سیطره من سفلی در پناه زمان و مکان مقدس
مبنای عقلانیت	سیطره عقل حسابگر، ابزاری و تقابل میان عقل و احساس	شور و شعور درهم‌تنیده، دلدادگی عمیق همگام با بینش تاریخی	عقل حماسی: جهش عقلانی و امتزاج کامل عقل و عشق برای آرمان‌های متعالی

تحلیل ثانویه نظام‌مند شش پژوهش میدانی نشان می‌دهد که یافته‌های تجربی برآمده از تجربه زیسته کنشگران اربعین، با پارادایم عقلانیت کرامت‌محور شهید مطهری هم‌خوانی کامل و با پارادایم مبادله‌ای پیتر بلاو (حتی با تعریف موسّع از سود) ناسازگاری بنیادین دارد.

### ۳. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

کلان‌رویداد اربعین، با فراهم آوردن بستری عینی برای مشاهده تعاملات جمعی غیربازاری، یک موقعیت پژوهشی منحصر به فرد را برای سنجش و مواجهه تجربی میان دو فرضیه رقیب، یعنی «عقلانیت مبادله‌ای» پیتر بلاو و «عقلانیت کرامت‌محور» شهید مرتضی مطهری فراهم آورده است. یافته‌های حاصل از تحلیل ثانویه و روش‌مند شش مطالعه میدانی مرجع نشان می‌دهد که پیش‌فرض‌های بنیادین نظریه مبادله اجتماعی، حتی در نسخه‌های موسّع آن که بر پاداش‌های غیرمادی، روانی و منزلت‌خواهی تأکید دارد، در مواجهه با تجربه زیسته خدمان و زائران با محدودیت‌های تبیینی جدی روبه‌رو می‌شود؛ چراکه در این میدان، انگیزه‌هایی چون خدمت بی‌چشم‌داشت، گمنامی داوطلبانه، و پدیده رنج مقدس با منطق محاسبه هزینه-فایده یا تمایز مقام بر اساس عرضه منابع سازگار نیست. در نقطه مقابل، چهار چوب مفهومی برآمده از تفکر الهیاتی-اجتماعی شهید مطهری که در آن مفاهیمی چون تکلیف‌گرایی قدسی، استغنا، معنوی، اقتصاد برکت، و سیادت در خدمت جایگاهی محوری دارند، توانسته است انسجام درونی یافته‌های پراکنده میدانی را در قالب یک نظام معنایی واحد و عقلانی بازسازی کند و نشان دهد که این کنشگری‌ها، رفتارهایی احساسی و توده‌وار نیستند، بلکه برخاسته از سنخ دیگری از عقلانیت با عنوان عقلانیت کرامت‌محورند که در آن گستره سود از افق مادی به ربح اخروی بسط یافته و عقل با شور عاطفی در قالب «عقل حماسی» در هم‌تنیده شده است.

دلالت‌های نظری و تجربی حاصل از این تحلیل مضمون فراتئوریک، دستاوردهای مشخصی را به همراه دارد که کل مقاله را به یک انسجام ساختاری می‌رساند. یافته‌های این پژوهش که مبتنی بر تحلیل داده‌های خرد و تجربه زیسته کارگزاران پدیده اربعین

(کریم خان محمدی، سید محمد علی مرتضوی شاهرودی)

است، ادعایی مبنی بر تبیین ساختارهای کلان‌نهادی یا ساختارسازی تمدنی مطلق ندارد؛ اما ارزش روش‌شناختی این یافته‌های خرد در آن است که با ارائه یک الگوی مفهومی پیشنهادی، نشان می‌دهد نظریه‌های خرد و میان‌برد جامعه‌شناسی غربی (مانند مبادله اجتماعی) حتی با توسعه مفاهیم پاداش، در تبیین تمام‌عیار انگیزه‌های پدیده‌های جمعی دینی با محدودیت مواجه‌اند و رجوع به ظرفیت‌های نظری بومی می‌تواند پنجره‌های تحلیلی جدیدی را به روی جامعه‌شناسی دین بگشاید. از منظر تجربی و عینی نیز، سنتز کدهای استخراج‌شده آشکار می‌سازد که چگونه یک نظام اخلاقی پدیدار شده در یک کلان‌رویداد مذهبی، قادر است مفاهیمی چون سود، هزینه، قدرت و رنج را در ذهن کارگزاران خود دگرگون ساخته و الگویی از نظم اجتماعی داوطلبانه را بر پایه هنجارهای اعتماد متقابل، نفی قشربندی‌های طبقاتی، و تواضع معکوس صورت‌بندی کند که در آن چرخش منابع، نه بر اساس منطق انباشت فردی یا تفاخر نمادین، بلکه کاملاً معطوف به خیر جمعی و پیوند با امر قدسی جریان می‌یابد.

## منابع و مآخذ

- احمدلو، حبیب. (۱۳۹۴). «جایگاه مفهوم ارزش در نظریه مبادله اجتماعی: بررسی آرای هومنز و بالو». در *چهارمین کنفرانس بین‌المللی روانشناسی و جامعه‌شناسی*. تهران: مرکز همایش‌های پژوهشگاه نیرو.
- احمدی رکن‌آبادی، علیرضا؛ توکلی کافی‌آباد، عزیزالله و صادق‌زاده، محمود. (۱۳۹۷). «بررسی قصادسنایی بر اساس نظریه تبادل پیتر بلاو». *جستارنامه ادبیات تطبیقی*. ۲(۲). صص: ۱۱۶-۱۳۹.
- امام‌جمعه‌زاده، سیدجواد؛ مرتضوی امامی، سیدعلی. (۱۳۹۶). «تطبیق نظریه مبادله پیتر بلاو و چهارده سال سیاست نافرجام کارگزاران پهلوی در ایران». *مطالعات حقوق شهروندی*. شماره ۴. صص: ۳۸۵-۳۹۵.
- ایمانی خوشخو، محمدحسین؛ بد، مهدیه. (۱۳۹۵). «گونه‌شناسی زائران کربلا بر اساس هدف و انگیزه از سفر (مطالعه موردی: پیاده‌روی اربعین)». *گردشگری و توسعه*. ۹(۵). صص: ۱۳۷-۱۵۵.
- بنی‌اسد، رضا. (۱۳۹۸). «قوم‌نگاری فرهنگ پیاده‌روی اربعین حسینی علیه‌السلام: تحلیل‌ها و راهبردهای تصمیم‌گیری در نهادهای انقلاب اسلامی». *دین و ارتباطات*. ۱(۱). صص: ۴۱-۱.
- پویافرو، محمدرضا. (۱۳۹۹). «خیر ایرانی - خیر عراقی: مقایسه الگوی فعالیت‌های خیر دینی در آیین پیاده‌روی اربعین». *راهبرد فرهنگ*. ۱۳(۵۲). صص: ۳۷-۷۲.
- تاج‌بخش، غلامرضا. (۱۳۹۹). «پیاده‌روی اربعین و معنایابی کنش زیارت‌زائران جوان». *تحقیقات فرهنگی ایران*. ۱۳(۲). صص: ۱۴۵-۱۶۸.
- درودیان، محمدجواد. (۱۳۹۷). «منظر معنوی رویداد پیاده‌روی اربعین حسینی». *منظر*. ۱۰(۴۵). صص: ۵۶-۶۵.
- رضوی‌زاده، ندا. (۱۳۹۶). «ادراک و تجربه زیسته زائران پیاده‌ی ایرانی در عراق». *مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران*. ۴(۴). صص: ۵۹۵-۶۳۱.
- رمضانی‌تمیجانی، صدیقه. (۱۳۹۹). «بررسی ابعاد و اجزای ذهنی مشارکت جمعی در پیاده‌روی اربعین». *تحقیقات فرهنگی ایران*. ۱۳(۲). صص: ۱-۳۰.
- ریتزر، جورج. (۱۳۸۶). *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*. مترجم: محسن ثلاثی. تهران: انتشارات علمی.
- شراهی، اسماعیل؛ ذوالفقارزاده کرمانی، محمدمهدی. (۱۳۹۸). «واکاوی ادراک زائران از رفتار خادمان در اربعین: روایتی مردم‌شناختی از پدیده عظیم پیاده‌روی اربعین». *دین و ارتباطات*. ۱(۱). صص: ۱۱۵-۱۴۸.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*. جلد ۲. مترجم: سید محمد باقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- عضدانلو، حمید. (۱۳۸۸). «ماکس وبر و عقلانیت مدرن». *اطلاعات سیاسی-اقتصادی*. (پیاپی ۳۶۰). صص: ۷-۸.
- ۱۳۳-۱۰۰
- غفاری‌هشجین، زاهد؛ آقایی، محمد. (۱۳۹۷). «پیاده‌روی اربعین حسینی به‌مثابه جنبش اجتماعی». *دانش سیاسی*. شماره ۲۷. صص: ۱-۲۱.
- فروغی، یاسر؛ سراج‌زاده، سیدحسین؛ نبوی، سیدحسین. (۱۴۰۰). «مطالعه کیفی انگیزه‌های زائران ایرانی شرکت‌کننده در آیین پیاده‌روی زیارت اربعین». *دین و ارتباطات*. ۱(۱). صص: ۴۱۹-۴۵۰.


(کریم خان محمدی، سید محمد علی مرتضوی شاهرودی)

- کرم‌الهی، نعمت‌الله؛ مطهری‌فر، مهدی. (۱۴۰۲). «بررسی مقایسه‌ای-انتقادی بنیان‌های اخلاق اقتصادی اسلام از دیدگاه ماکس وبر و شهید مطهری». *اسلام و علوم اجتماعی*. ۱۵(۲۹). صص: ۲۲۴-۲۴۷.
- گیویان، عبدالله؛ امین، محسن. (۱۳۹۶). «محبت و هویت در آینه نمایش جهانی اربعین: مطالعه ماهیت، کارکردها و ساختار پیاده‌روی اربعین از منظر ارتباطات آیینی». *دین و ارتباطات*. ۲(۲). صص: ۱۶۷-۱۹۴.
- محمودی، خدیجه؛ منصوریان سرخگر، حسین؛ پارسایی، حسین. (۱۴۰۲). «خوانش مرزبان‌نامه طبق نظریه تبادل پیتر بلاو». *تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)*. ۱۵(۵۷). صص: ۱۴۰-۱۵۹.
- مرتضوی امامی، سیدعلی؛ جمالی، سارا. (۱۴۰۰). «کار بست تئوریک نظریه مبادله از دیدگاه پیتر بلاو و انقلاب اسلامی ایران». *مطالعات حقوق شهروندی* شماره ۲۲. صص: ۳۶۱-۳۸۶.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۸). *نظری به نظام اقتصادی اسلام*. تهران: انتشارات صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). *آزادی معنوی*. تهران: انتشارات صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). *حماسه حسینی (جلد ۱)*. تهران: انتشارات صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). *آشنایی با قرآن (جلد ۷)*. تهران: انتشارات صدرا.

- Blau, P. M. (1964). *Exchange and power in social life*. New York: John Wiley & Sons.
- Bryman, A. (2016). *Social Research Methods (5th ed.)*. Oxford: Oxford University Press.
- Heaton, J. (2004). *Reworking Qualitative Data*. London: SAGE Publications.



## The Crystallization of "Dignity-Oriented Rationality" in Religious Activism: A Comparative Study of the Views of Peter Blau and Martyr Motahari in the Context of the Arbaeen Mega-Event

Karim Khan Mohammadi <sup>1</sup> Seyed Mohammad Ali Mortazavi Shahroodi <sup>2</sup>

Received: June 01 , 2026

Revised: June 13 , 2026

Accepted: June 14 , 2026

### Abstract

The Arbaeen mega-event, as a transnational phenomenon, poses profound theoretical challenges to classical sociological theories, particularly social exchange theory. This research aims to explain the paradigmatic contrast between Peter Blau's "exchange rationality" and Martyr Motahari's "dignity-oriented rationality" within the context of Arbaeen activism. The present study employs a comparative "qualitative secondary analysis." For this purpose, six selected field studies conducted through interviews and participant observation were analyzed as primary sources of raw data. The analytical strategy was "theory-driven thematic analysis." Data analysis across seven axes revealed that in the Arbaeen field, the core concepts derived from actors' lived experiences—namely "selfless service," "duty-orientation," "love for Imam Hussein (AS)," "barakah (divine blessing)," "anonymity," and "sacred suffering"—are incompatible with the fundamental assumptions of Blau's paradigm (cost-benefit calculation, expectation of reciprocal reward, status distinction, and vainglory). Conversely, they fully align with Martyr Motahari's paradigm (redefining "profit" as otherworldly reward, the logic of epic, spiritual self-sufficiency, mastery through service, and the economy of barakah). The findings indicate the predominance of "substantive rationality" and "dignity-oriented rationality" over "formal rationality" and "instrumental rationality" in Arbaeen. Five fundamental and distinctive principles of dignity-oriented rationality—"duty-orientation," "spiritual self-sufficiency," "the economy of barakah," "mastery through service," and "the transcendent other"—underscore the necessity of rethinking the foundations of Western theories in analyzing phenomena within Islamic societies.

### Keywords

Arbaeen, Dignity-Oriented Rationality, Motahari, Qualitative Secondary Analysis.

1. professor of culture and communication bagher-ol-olum university(AS),Qom,Iran (Corresponding Author): kxanmohammadi49@yahoo.com

2. PhD Student in Culture and Communication, Baqir al-Olum University (AS), Qom, Iran: m.shahroudy90@gmail.com





# تحلیل متن‌شناسی دعای چهل و هفتم صحیفه سجادیه بر پایه نظریه کنش‌گفتاری سرل

دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۲۷ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۳۰

عزت ملاابراهیمی<sup>۱</sup> حسن جلالی<sup>۲</sup>

## چکیده

کاربردشناسی زبان که در رویکردهایی مانند نظریه کنش‌گفتاری ظهور و بروز پیدا می‌کند، یکی از زیرمجموعه‌های زبان‌شناسی است. از مشهورترین تقسیم‌بندی‌هایی که از کنش‌های گفتاری ارائه شده، الگوی پیشنهادی جان سرل است. وی کنش‌های گفتاری را به پنج دسته اصلی تقسیم می‌کند: اظهاری، ترغیبی، احساسی، تعهدی و اعلامی. این طبقه‌بندی هرچند مؤثرترین الگوی ارائه شده در خصوص کنش‌های گفتاری به شمار می‌رود، اما به هیچ وجه انحصاری نیست و مرزبندی دقیقی میان مصادیق کنش‌ها وجود ندارد؛ زیرا یک پاره‌گفتار در بافت یک متن، می‌تواند انواع مختلفی از کنش‌های گفتاری را در بر داشته باشد یا دید دریافت‌کننده‌ها به پاره‌گفتارها ممکن است متفاوت باشد. در این جستار متن دعای چهل و هفتم صحیفه سجادیه، به روش توصیفی تحلیلی و بر اساس نظریه کنش‌گفتاری سرل واکاوی شده است که می‌تواند مخاطب را در درک بهتر اهداف و میزان تأثیربخشی این دعا بر روح و روان خوانندگان یاری رساند. همچنین میزان بسامد هر کدام از کنش‌های مختلف گفتاری و علل آن‌ها نیز در این پژوهش بررسی شده است. از نتایج پژوهش استنباط می‌شود که از میان کنش‌های گفتاری به کار رفته در این دعا، کنش‌گفتاری ترغیبی بیشترین بسامد را دارد که ریشه در ماهیت ذاتی دعا به عنوان کنشی درخواست‌محور و مبتنی بر التماس عبد در برابر معبود دارد. کنش احساسی در جایگاه دوم قرار می‌گیرد که بازتاب‌دهنده بار عاطفی مناجات و تقابل میان عظمت الهی و احساس فقر و نیاز انسان است. کنش اظهاری در رتبه سوم جای دارد که با کارکرد توصیفی و تمهیدی دعا، به‌ویژه در حمد و ثنای الهی، همخوانی دارد. کنش تعهدی سهم کمتری دارد و کنش اعلامی، به سبب فقدان تغییر وضعیت نهادی در مخاطب که ذات اقدس الهی است، جایگاه قابل‌ذکری ندارد. این توزیع بسامد نشان می‌دهد که ساختار کاربردشناختی دعا بر کنش‌های ترغیبی و احساسی استوار است و توصیف صرف در مرتبه بعدی قرار می‌گیرد.

**کلیدواژه‌ها:** امام سجّاد (علیه السلام)، کنش‌های گفتاری، پاره‌گفتار، جان سرل، صحیفه سجادیه، دعای چهل و هفتم.

mebrahim@ut.ac.ir

۱. استاد گروه زبان و ادبیات عرب، دانشکده ادبیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول):

Jalali62h@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران:

## ۱. مقدمه

انسان‌ها برای رساندن منظور خویش تنها پاره‌گفت‌هایی را که حاوی کلمات و ساختارهای دستوری باشد، تولید نمی‌کنند، بلکه از رهگذر آن پاره‌گفت‌ها<sup>۱</sup> اعمالی را نیز انجام می‌دهند. اعمالی را که پاره‌گفت‌ها انجام می‌دهند، عموماً کنش‌های گفتاری<sup>۲</sup> می‌نامند. بنا بر نظریه کنش‌گفتار، انسان هنگام استفاده از زبان در حقیقت اقدام به انجام کاری می‌کند؛ یعنی صرفاً سخن گفتن برابر با انجام کار است. زبان‌شناسان از دیرباز میان آنچه گفته و آنچه انجام می‌شود، تفاوت قائل بوده‌اند. بر این اساس تنها چیزی که انسان از سخن گفتن انتظار دارد آن است که با واقعیت مطابقت داشته باشد، نه آنکه کاری انجام دهد. جان لانگ آستین<sup>۳</sup> (۱۹۱۱-۱۹۶۰) که از پیشگامان این نظریه به شمار می‌رود، «در مخالفت با این دیدگاه نشان داد که می‌توان گفتار را به‌عنوان رویدادی مشابه با سایر کنش‌ها تلقی کرد» (داد، ۱۳۹۲: ۴۶۸). پس از آستین، افراد دیگری نظیر جان سرل<sup>۴</sup> که در واقع شاگرد وی بود، به تبیین این رهیافت و تکمیل آن پرداختند. به همت سرل بود که چهارچوب کلی و نظری انگاره کنش‌های گفتاری (= افعال گفتاری) معین و بسیاری از نتایج آن استخراج شد. سرل معتقد بود که «سخن گفتن به یک زبان عبارت است از انجام افعال گفتاری؛ افعالی از قبیل بیان کردن، امر کردن، پرسیدن، وعده دادن و مانند این‌ها» (سرل، ۱۳۸۷: ۱۰۷). او دلیل پرداختن به مطالعه افعال گفتاری را صرفاً بدین سبب می‌دانست که هر ارتباط زبانی مستلزم افعال زبانی است. واحد ارتباط زبانی، آن‌گونه که عموماً انسان‌ها گمان کرده‌اند نشانه، واژه، جمله یا حتی مصداق نشانه، واژه یا جمله نیست؛ بلکه ایجاد یا صدور نشانه، واژه و جمله در انجام فعل گفتاری دخیل است. از این رو افعال گفتاری واحدهای بنیادین یا کوچک‌ترین واحدهای ارتباط زبانی به شمار می‌روند (همان: ۱۰۸).

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان کنش‌های گفتاری را این‌گونه تعریف کرد: «کنش

۱. پاره‌گفتار یا پاره‌گفت آن گفته معنادار مرتبط به موضوع است که طرفین تعامل در هر نوبت سخن گفتن خود به صورت جفت‌های کمینه بر زبان جاری می‌کنند (آساگل‌زاده، ۱۳۹۲: ۴۶).

2. speech act

3. John, Langshow Austin

4. John, Langshow Austin

گفتار جنبه مهمی از کاربردشناسی زبان است و موضوع بحث آن معانی خاصی است که نظریه‌پردازان حوزه گفتمان، بنا به دانش زمینه‌ای و تفسیرهای خود از بافت متن، به اجزای تشکیل دهنده متن نسبت می‌دهند» (آقاگل‌زاده، ۱۳۹۲: ۲۳۵). از این رو جستار حاضر با رویکردی میان‌رشته‌ای، از مباحث مطرح شده در دانش زبان‌شناسی بهره گرفته و به مطالعه بخشی از متن صحیفه سجادیه پرداخته تا با بررسی یک متن دینی از زاویه دید مسائل زبان‌شناختی، بهتر بتواند زیبایی‌ها و راز و رمزهای زبانی نهفته در آن را تبیین کند؛ چراکه کاربست این الگوها از یک سو محقق را از کلی‌گویی و قضاوت‌های سطحی می‌رهاند و از سویی دیگر به مخاطب در درک عمیق و فهم دقیق متن یاری می‌رساند.

گفتنی است که صحیفه سجادیه حاوی مباحث اعتقادی، سیاسی و اجتماعی عمیق شیعیان است. از این رونگارانگان به واکوی کنش‌های گفتاری یکی از دعا‌های منسوب به امام سجاد (علیه السلام) به نام دعای چهل و هفتم یا دعای روز عرفه پرداخته‌اند. این دعا یکی از طولانی‌ترین دعا‌های صحیفه سجادیه به شمار می‌رود و شامل حدود ۱۳۳ فقره و بند است؛ البته ممکن است در چاپ‌های دیگر بنا به نظر مصحح یا مترجم این تقسیم‌بندی فرق کند و تعداد فقره و فرازها کم و زیاد شود. با این حال، بیان مضامینی چون ذکر اُسما و صفات الهی، ستایش پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت (علیهم السلام) مطهر او، رحمت و درود بر شیعیان و نیز تشویق به اکتساب مکارم اخلاقی و اجتناب از رذالت‌های نفسانی، از مهم‌ترین مبانی مطرح شده در این دعا به شمار می‌رود. در نتیجه والاترین آموزه‌ها و خطوط اصلی این دعا را می‌توان در محورهای خداشناسی، پیامبرشناسی، امام‌شناسی، ولایت‌مداری، خودسازی و درخواست حوائج اخروی و دنیوی از ذات لایزال الهی دسته‌بندی کرد.

۱-۱. **سوال‌های تحقیق:** پژوهش پیش رو با استفاده از رهیافت‌ها و بنیادهای نظریه کنش‌گفتاری جان سرل در صدد پاسخگویی به پرسش‌های زیر است:

- کنش‌های گفتاری به کار رفته در دعای چهل و هفتم صحیفه سجادیه از نظر بسامد چگونه توزیع شده و علت غلبه برخی کنش‌های گفتاری بر دیگر کنش‌ها در بافت ارتباطی این دعا چیست؟

- کنش‌های گفتاری غالب در این دعا، فراتر از معنای صریح، چه کارکردها و لایه‌های معنایی ضمنی‌ای را در بازنمایی رابطهٔ عبد و معبود آشکار می‌سازند؟

۱-۲. پیشینهٔ تحقیق: تاکنون پژوهش‌های ارزشمندی با تکیه بر نظریهٔ کنش‌های گفتاری آستین بر روی متون دینی از جمله قرآن، نهج البلاغه و صحیفهٔ سجادیه انجام شده و محققان بسیاری با رویکردهای نقدی متفاوتی به بررسی و تحلیل این متون مقدس پرداخته‌اند که به جهت گستردگی آن‌ها، در این جستار تنها به بیان چند مورد اکتفا می‌شود:

مقالهٔ «کار بست نظریه کنش‌گفتاری در خوانش آیات جهاد» (۱۳۹۹) نوشته فاطمه دسترنج و منصوره عرب، این پژوهش با بازخوانی آیات جهاد و با بهره‌گیری از نظریهٔ کنش‌گفتاری و روش توصیفی تحلیلی، در پی ارائه خوانشی نو از گفتمان قرآنی است. نتایج تحلیل بر پایهٔ کنش‌های گفتاری سرل نشان می‌دهد که هر پنج کنش‌گفتاری در آیات جهاد حضور دارد. در این میان، کنش اظهاری بیشترین بسامد را دارد و پس از آن کنش‌های ترغیبی، اعلامی، عاطفی و تعهدی قرار می‌گیرد. غلبهٔ کنش اظهاری و افعال تبیینی و تعلیلی حاکی از آن است که ارادهٔ الهی بر ارشاد و آگاهی‌بخشی مخاطب پیش از پرداختن به قتال تأکید دارد.

مقالهٔ «بررسی و طبقه‌بندی خطبه‌های نهج البلاغه از دیدگاه نظریهٔ کنش‌گفتاری» نوشتهٔ سید عبدالمجید طباطبایی لطفی و طاهره قاسمی (۱۳۹۳)، این مقاله با تکیه بر نظریهٔ کنش‌های گفتاری آستین، زبان را نه صرفاً ابزار انتقال معنا، بلکه نوعی کنش می‌داند و اظهارات زبانی را به چهار دسته بیان‌گشایانه، اخباری، اخلاقی و انشایی تقسیم می‌کند که تنها اظهارات اخباری صدق و کذب‌پذیرند، در حالی که دیگر کنش‌ها بر اساس تناسب یا عدم تناسب و با توجه به تحقق شرایط خاص سنجیده می‌شوند؛ بر همین اساس، مقاله می‌کوشد با بهره‌گیری از این چهار چوب نظری، جلوه‌هایی از سبک زندگی امام علی (علیه السلام) را در خطبه‌های ایشان تحلیل و استخراج کند.

دربارهٔ دعای عرفه صحیفهٔ سجادیه نیز پژوهش‌هایی انجام شده است که به این

قرار است:

مقاله «بررسی تطبیقی دعای عرفه امام حسین (علیه السلام) و امام سجاد (علیه السلام)» نوشته حیدر محلاتی (۱۳۹۵) که نویسنده به روش تحلیلی تطبیقی به بازشناسی شیوه‌های نیایش در این دو دعا از نگاه فنی و ادبی پرداخته است.

مقاله «رابطه ساختاری و محتوایی دعای عرفه منقول از امام حسین (علیه السلام) و دعای عرفه صحیفه سجاده» نوشته محمد عترت‌دوست (۱۴۰۲)، این پژوهش با تأکید بر ضرورت به‌کارگیری روش‌های نوین میان‌رشته‌ای، به‌ویژه «تحلیل محتوا»، در کنار روش‌های سنتی و با توجه به لزوم بومی‌سازی مراحل اجرای آن، از طریق مقایسه دو تکنیک «تحلیل محتوای مضمونی» و «تحلیل محتوای مقوله‌ای» به بررسی و تحلیل ساختار هندسی و روابط ساختاری محتوایی دعای عرفه امام حسین (علیه السلام) و امام سجاد (علیه السلام) می‌پردازد.

مقاله «بررسی سبک‌شناختی عناصر جامعه در عهدنامه مالک اشتر و دعای چهل و هفتم صحیفه سجاده» نوشته علی صادق‌نژاد و همکاران (۱۴۰۰) که انواع صورت‌های زبانی و کاربردهای عملی آن را در دو متن مقدس با یکدیگر مقایسه و تحلیل کرده‌اند.

مقاله «ویژگی‌های امامت در دعای چهل و هفتم صحیفه سجاده» نوشته محمدعلی ایزدی و همکاران (۱۴۰۰) که نویسندگان در این پژوهش معتقدند با توجه به جو اختناقی که پس از واقعه عاشورا در دوران امامت حضرت سجاد (علیه السلام) به وجود آمد، ایشان به موضوع بنیادین امامت و شاخصه‌های محوری آن در قالب دعا اشاره کرده و در این دعا به تبیین والاترین آموزه‌های شیعه در باب جایگاه امامت در جامعه اسلامی و انسانی پرداخته‌اند.

با بررسی‌های انجام شده مشخص شد که تاکنون پژوهشی درباره دعای چهل و هفتم صحیفه سجاده، بر پایه نظریه کنش‌گفتار جان سرل صورت نگرفته است. از این رو جستار حاضر می‌تواند نوآوری داشته باشد. چه، با شناسایی انواع کنش‌های گفتاری به کار رفته در متن این دعا و تحلیل داده‌های به‌دست آمده از بافت درون‌زبانی و برون‌زبانی آن توانسته است اسلوب دعا را با توجه به کنش‌های گفتاری پنج‌گانه سرل تبیین و تحلیل نماید.

## ۲. چهارچوب نظری تحقیق

کنش‌های گفتاری، نظریه‌ای است که نخستین بار از سوی آستین مطرح شد و پس از مرگ وی در کتاب چگونه با واژه‌ها کار انجام دهیم<sup>۱</sup> (سال ۱۹۶۲) به چاپ رسید. آستین در این باره بیان می‌دارد که «مقدار قابل توجه‌ای از گفتار و نوشتار انسان‌ها یا عین عمل و یا بخشی از آن است. این نوع از گفتارها یا نوشتارها حاوی افعالی هستند که آن‌ها را افعال کنشی می‌نامند» (آقاگل‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۴۸). این نظریه در مقابل گرایش‌های سنتی فلاسفه‌ای قرار دارد که تنها «به تحلیل معنای جملات منفک می‌پردازند؛ بدین معنا که جملات مستقل از بافت گفتمان و نیز شرایط مرتبطی که جمله در آن بیان می‌شود، مورد ارزیابی سنت‌گرایان قرار می‌گیرد. آن‌ها همچنین فرض می‌کنند که جمله عادی که جملات دیگر صرفاً صورت‌های تنوع یافته آن هستند، جمله‌ای است که به توصیف یک موقعیت یا بیان یک واقعیت پردازد و بتوان درستی و نادرستی آن را مورد داوری قرار داد» (ایبرمز و هرفم، ۱۳۸۷: ۴۱۳).

آستین تلقی زبان‌شناسان تحلیلی سنت‌گرا از زبان را انکار کرد. چه آن‌ها معتقد بودند که «کار اصلی زبان، اعم از الفاظ و جمله‌ها، این است که واقعیت صادق یا کاذبی را توصیف کند. آستین به نحو تأثیرگذاری نشان داد که نقش اصلی زبان صرفاً اخباری صادق یا کاذب، از واقعیت نیست» (عبداللهی، ۱۳۸۷: ۲۸-۲۹). در نظر آستین زبان، صرفاً ابزاری برای اطلاع دادن به شمار نمی‌رود. از این رو ارزش صدق بسیاری از جملات خبری قابل تعیین نیست. «وی عبارتهایی نظیر "سوگند می‌خورم جز حقیقت سخنی نگویم" را پاره‌گفتارهای بیانی می‌نامد و معتقد است که چنین پاره‌گفتارهایی به نوع عمل اشاره دارند. به این ترتیب، بحث درباره صدق و کذب این گفته‌ها مطرح نیست، بلکه مسئله بر سر این نکته است که این پاره‌گفتارها چه کاری می‌توانند انجام بدهند» (صفوی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۱۵۵-۱۵۶). به نظر آستین «ارزشیابی یا سنج این گونه افعال صدق و کذب نیست، بلکه این کنش‌ها اگر تحت شرایط اقتضایی بیان شوند، مناسب هستند؛ یعنی قابلیت اجرایی داشتن دارند و اگر فاقد شرایط اقتضایی باشند، نامناسب هستند» (آقاگل‌زاده،

1. how to do thing with words

۱۳۹۲: ۱۴۸). آستین برای پاره‌گفتارهای بیانی سه کنش در نظر می‌گیرد که عبارتند از:

۱. تولید کارگفت [کنش گفتاری] که کنش بیانی<sup>۱</sup> [= فعل تلفظی] نامیده می‌شود.

۲. اثری که پاره‌گفتار بیانی در مخاطب می‌گذارد که کنش غیر بیانی<sup>۲</sup> [= فعل مضمون درسخن] نام دارد. معمولاً اصطلاح "کارگفت" به همین کنش غیر بیانی باز می‌گردد.

۳. واکنش مخاطب در برابر پاره‌گفتار بیانی است که آن را کنش پس بیانی<sup>۳</sup> [= فعل ناشی از سخن] می‌نامند (صفوی، ۱۳۹۲: ج ۲: ۱۵۷).

در توضیح این کنش‌های سه‌گانه باید گفت که «در سطح اول، گوینده واژه‌هایی را اظهار می‌کند که معنای خاصی دارد. در سطح دوم، گوینده واژه‌هایی را برای افاده بار خاصی به کار می‌گیرد. در سطح سوم، گوینده با اظهار عبارت‌های زبانی در مخاطب خود عکس‌العملی و تأثیری پدید می‌آورد» (عبداللهی، ۱۳۸۷: ۳۳). بنابراین، محور تحلیل در نظریه کنش گفتاری، فعل مضمون در سخن [کنش غیر بیانی] است، نه فعل ناشی از سخن.

به مرور زمان برخی زبان‌شناسان همچون جان سرل و اچ. پی. گرایس<sup>۴</sup> نظریه کنش گفتاری را بررسی کردند و بسط و گسترش دادند. در این میان، آرای جان سرل درباره دسته‌بندی کنش‌های گفتاری از اهمیت بیشتری برخوردار شد. وی تحت تأثیر اندیشه‌های استاد خود، طبقه‌بندی کامل‌تری از نظریه کنش‌های گفتاری ارائه کرد. پیش از بیان الگوی پیشنهادی سرل، باید یادآوری کرد که وی کارگفت را بر حسب نوع کاری که انجام می‌دهد به پنج نوع اظهار، ترغیبی، تعهدی، عاطفی و اعلامی طبقه‌بندی کرد و معتقد بود که «هر یک از این انواع پنج‌گانه، بر حسب نکته غیر بیانی [= هدف از تولید پاره‌گفتار بیانی]، تطبیق با جهان خارج، وضع روانی [= شرایط ذهنی] گوینده و محتوا از یکدیگر متمایز می‌گردند» (صفوی، ۱۳۸۳: ۱۸۳). سرل بر آنچه که آستین آن را نابجا یا بجا بودن یک کارگفت می‌نامد، صخه می‌گذارد و شرایط پیشین، یعنی شرایط گزاره‌ای،

1. locutionary act

2. illocutionary act

3. perlocutionary act

4. H.P.grice

شرایط صداقت در عمل و شرایط بنیادین را برای تعیین کارآیی یک کارگفت معرفی می‌کند. سرل افزون بر این، پاره‌گفتارهای بیانی را به دو گونه مستقیم و غیرمستقیم تقسیم می‌کند و بر این باور است که «پاره‌گفتارهای غیر بیانی می‌توانند در مفهوم یک کارگفت عمل کنند» (همان).

انواع کنش‌های گفتاری پنج‌گانه سرل به این شرح است:

۱. کنش اظهاری (توصیفی)<sup>۱</sup>: برای خبر دادن از چگونگی چیزها، توصیف یک وضعیت یا رخداد به کار می‌رود و نشان دهنده باور گوینده از درستی مشاهدات و یافته‌های خود از امور است. اظهاراتی مانند بیان واقعیت، تصدیق، نتیجه‌گیری و توصیف، نمونه‌هایی از کنش‌های گفتاری اظهاری‌اند که گوینده به وسیله آن‌ها دنیا را آنچنان که هست یا آنچنان که باور دارد، نشان می‌دهد.

۲. کنش ترغیبی (جهتی / ارشادی / امری)<sup>۲</sup>: برای ترغیب یا واداشتن دیگری به انجام کاری به کار می‌رود و بیانگر خواسته‌های گوینده است. این گونه کنش‌ها شامل دستورها، درخواست‌ها و پیشنهادهای هستند و می‌توانند به صورت مثبت / ایجابی یا منفی / سلبی بروز پیدا کنند.

۳. کنش تعهدی<sup>۳</sup>: برای متعهد ساختن گوینده به انجام کاری به کار می‌رود. در این دسته از کنش‌های گفتاری گوینده خود را پایبند به انجام کاری در آینده می‌کند و نشان دهنده قصد گوینده است. این کنش‌ها شامل وعده‌ها، تهدیدها، سرباز زدن‌ها و تعهدها هستند.

۴. کنش عاطفی (احساسی)<sup>۴</sup>: برای بیان عواطف، احساسات، حالات روانی و نظرگاه‌ها به کار می‌رود. این نوع کنش گفتاری احساس گوینده را از جهان خارج نشان می‌دهد. این کنش شامل حالت‌های روحی و روانی و نیز نموده‌های عاطفی و احساسی از قبیل شادی، درد، علاقه، تنفر، لذت، غم و ... می‌شود.

1. representative or assertive act  
2. directives act  
3. Commissives act  
4. Expressives act

۵. کنش‌اعلامی<sup>۱</sup>: برای ایجاد تغییری واقعی در جهان از طریق گفتار یا اعلام شرایطی تازه برای مخاطب به کار می‌رود. در واقع به آن دسته از کنش‌های گفتاری اطلاق می‌شود که بیان آن‌ها به تغییر اوضاع دنیای خارج منجر شود. برای انجام درست اعلام، افزون بر نیاز به بافتِ خاص، گوینده نیز باید دارای نقش نهادی اجتماعی، همچون قاضی، داور، رئیس و ... باشد و قدرت و صلاحیت بیان وقایع جدید را داشته باشد (یول، ۱۴۰۲: ۷۳-۷۶).

### ۳. داده‌های اصلی پژوهش

امام سجاد (علیه السلام)، پس از واقعه خونین کربلا در ماه محرم سال ۶۱ هجری قمری، مسئولیت خطیر امامت و رهبری جامعه شیعیان را در دورانی بسیار سخت و پر از خفقان و استبداد که توسط حکومت بنی‌امیه بر مردم تحمیل شده بود، بر عهده گرفتند. ایشان در این دوره حساس با حکمت و تدبیر فراوان، به حفظ و گسترش معارف اهل بیت (علیهم السلام) پرداختند. از این امام همام، مجموعه گرانبهایی از دعاها و مناجات‌ها به یادگار مانده است که در کتاب ارزشمند صحیفه سجادیه جمع‌آوری و تدوین شده است. صحیفه سجادیه که به زبور آل محمد (علیهم السلام) نیز شهرت دارد، حاوی مضامین عرفانی، اخلاقی، اجتماعی و سیاسی است و به‌عنوان یکی از منابع مهم معارف شیعه، مورد توجه و استفاده قرار می‌گیرد. از ظاهر سند روایی این کتاب مقدس بر می‌آید که این دعاها توسط دو تن از فرزندان امام سجاد (علیه السلام)، یعنی امام محمد باقر (علیه السلام) و جناب زید شهید محفوظ و مضبوط شده‌اند. یکی از دعاهای پر برکت صحیفه سجادیه، دعای چهل و هفتم موسوم به دعای «یوم عرفه» است که امام سجاد (علیه السلام) در آن به مقام ولایی اهل بیت (علیهم السلام) پس از نبی مکرم اسلام اقرار می‌کند. همچنین تمسک به ولایت اهل بیت (علیهم السلام)، پیروی از دستوره‌های هدایت‌گرایانه آنان و انتظار فرج کشیدن را از ویژگی‌های بارز شیعیان واقعی می‌داند.

به طور خلاصه محورهای اصلی و مبانی کلی دعای چهل و هفتم را می‌توان به این

1. declarations act

شرح دسته‌بندی کرد:

۱. توحید، أسماء، صفات و حمد خداوند؛ ۲. درود و رحمت بر حضرت محمد ﷺ؛ ۳. دعا در حق امامان معصوم (علیهم‌السلام)؛ ۴. دعا برای پیروان ائمه اطهار؛ ۵. اجتناب از گناه و اندیشه ناپسند؛ ۶. درخواست عفو و بخشش از خداوند؛ ۷. تبیین راه‌های توبه و استغفار؛ ۸. توصیف شیطان و راه‌های اغواگری او؛ ۹. مرگ و دورنمایی از قیامت؛ ۱۰. پایبندی به مکارم اخلاق و پرهیز از بدی‌های نفس‌آماره.

### ۳-۱. انواع کنش‌های گفتاری دعای عرفه

۳-۱-۱. کنش اظهاری: به مواردی اطلاق می‌شود که بیانگر اطلاعات یا حقایق هستند و هدف آن‌ها انتقال باورها و حقایق است. «این کنش، تعهد گوینده را نسبت به صدق گزاره مطرح شده نشان می‌دهد» (صفوی، ۱۳۸۳: ۱۲). دعای روز عرفه، با این پاره گفتار که برگرفته از قرآن کریم است شروع می‌شود: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) (فاتحه، ۲)؛ ستایش مخصوص خداوندی است که پروردگار جهانیان است. بافت این جمله به‌نوعی قالب ستایش‌آمیز دارد. «الْحَمْدُ» در معنای تقدیر و درود است که موضوع آن، خداوند است و در عبارت «لِلَّهِ» نشان داده می‌شود. در این جمله، کنش گفتار اظهاری وجود دارد. چه، متکلم در حال بیان و اظهار حقیقتی است که در اعتقاد او صحیح به نظر می‌رسد؛ یعنی می‌خواهد بگوید «تمام ستایش‌ها به خداوند تعلق دارد». در این جمله نوعی معنای نهفته یافت می‌شود؛ در واقع مقصود گوینده از بیان این جمله، افزون بر حمد و ثنای الهی، اظهار تواضع و خضوع در پیشگاه مقام ربوبی است.

مخاطب در ادامه دعا با یک فراز و پاره گفتار ترکیبی مواجه می‌شود؛ در ابتدای این پاره گفتار عبارت «اللَّهُمَّ» آمده که کنش ترغیبی در بطن آن نهفته است. به دنبال آن پاره گفتار «لَكَ الْحَمْدُ» قرار می‌گیرد که واجد کنش اظهاری است. مخاطب آن‌گاه با چند پاره گفتار ندایی مواجه می‌شود که شامل نوعی کنش ترغیبی است؛ مثل «بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ، رَبِّ الْأُبْهَابِ، وَإِلَهُ كُلِّ مَلْأُوهُ، وَخَالِقَ كُلِّ مَخْلُوقٍ» [ای پدیدآورنده آسمان‌ها و زمین! ای صاحب جلال و اکرام! ای مالک همه اربابان و ای معبود

هر معبود و خالق هر مخلوق].

در نهایت این فقره با پاره گفتار «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، وَلَا يَعْزُبُ عَنْهُ عِلْمُ شَيْءٍ، وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَّقِيبٌ» [چیزی شبیه او نیست، علم چیزی از او پنهان نمی ماند، و او به هر چیز احاطه دارد و او بر هر چیز نگهبان است] به پایان می رسد که از عنصر کنش اظهاری برخوردار است.

از فراز سوم تا دوازدهم دعای روز عرفه، برای اظهار و بیان مفهوم توحید و یگانگی خداوند و اینکه هیچ معبودی جز خدا نیست، پاره گفتار «أَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ»، ۱۰ بار تکرار می شود که از باب تأکید بر موضوع وحدانیت الهی است. چه، «الله» اسم ذات واجب الوجود و جامع جمیع صفات و کمالات است. به دنبال این جمله، تعدادی از اسما و صفات باری تعالی نیز ذکر می شود، مانند: «أَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، الْأَحَدُ الْمُتَوَحَّدُ الْفَرْدُ الْمُتَفَرِّدُ» [توئی خدایی که پرستش شده ای، جز تو نیست، یکتای تنها، یگانه بی مانندی] و یا عبارت «وَأَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، الْكَرِيمُ الْمُتَكَرَّمُ، الْعَظِيمُ الْمُتَعَزَّمُ، الْكَبِيرُ الْمُتَكَبِّرُ» [تویی خدایی که جز تو خدایی نیست، بزرگوار و ارجمندی، بزرگ و با عظمتی، کبیر و متکبری]. در فقره ۱۳ تا ۲۱ دعا، پاره گفتار «أَنْتَ الَّذِي...»، جانشین پاره گفتار «أَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ» شده و در اغلب موارد جملات فعلیه به عنوان صله موصول پس از آن می آید؛ مانند: «أَنْتَ الَّذِي قَدَّرْتَ كُلَّ شَيْءٍ تَقْدِيرًا، وَيَسَّرْتَ كُلَّ شَيْءٍ تَيْسِيرًا، وَدَبَّرْتَ مَا دُونَكَ تَدْبِيرًا» [تویی که هر چیز را در نیکوترین وضع، اندازه گیری کردی و هر چیز را، از نظر تمام خصوصیات رو به راه فرمودی، و امور ماسوای خود را سامان دادی]. امام سجاد (علیه السلام) در فرازی دیگر از این دعا می فرماید: «أَنْتَ الَّذِي لَمْ يَعْنِكَ عَلَى خَلْقِكَ شَرِيكٌ، وَ لَمْ يُوَازِرْكَ فِي أَمْرِكَ وَزِيرٌ، وَ لَمْ يَكُنْ لَكَ مُشَاهِدٌ وَلَا نَظِيرٌ» [تویی که در ایجاد موجودات شریکی یاریت نداد، و در کارت وزیری به پشتیبانیت برنخاست، و برایت در امور آفرینش شاهد و نظیری نبود]. فعل های به کار رفته در این جملات و پاره گفتارها مانند: «قَدَّرْتَ، يَسَّرْتَ، دَبَّرْتَ، لَمْ يَعْنْ، لَمْ يُوَازِرْ، لَمْ يَكُنْ، أَرَدْتَ، قَضَيْتَ، حَكَمْتَ، لَا يَحْوِي، لَمْ يَقُمْ، لَمْ يُعِيَ، أَحْصَيْتَ، جَعَلْتَ، قَصَّرْتَ، عَجَزْتَ، لَمْ تُدِرْكَ، لَا تُحَدُّ، لَمْ تُمَثَّلْ، لَمْ تَلِدْ، ابْتَدَأَ، اِخْتَرَعَ، اسْتَحَدَّثَ، ابْتَدَعَ، أَحْسَنَ»، همگی دارای بار کنشی اظهاری هستند و جنبه ای از

افعال، صفات و ویژگی‌های ذات مقدس الهی را بیان می‌کنند.

در فقره ۶۰ دعا که مفهوم امام‌شناسی و بیان دلایل ضرورت وجود امام در جامعه و وظایفی را که مأموم نسبت به امام دارد، بیان می‌کند. پاره‌گفتار به کار رفته در این فقره، ترکیبی از کنش‌ترغیبی و اظهاری را در بطن خود نهفته است. این فقره با پاره‌گفتار «اللَّهُمَّ» شروع می‌شود که دارای کنش‌ترغیبی است و با پاره‌گفتاری طولانی ادامه می‌یابد: «إِنَّكَ أَيَّدْتَ دِينَكَ فِي كُلِّ أَوَانٍ بِإِمَامٍ أَقَمْتَهُ عَلِمًا لِعِبَادِكَ، وَمَنَارًا فِي بِلَادِكَ بَعْدَ أَنْ وَصَلْتَ حَبْلَهُ بِحَبْلِكَ، وَجَعَلْتَهُ الدَّرِيْعَةَ إِلَى رِضْوَانِكَ، وَافْتَرَضْتَ طَاعَتَهُ، وَحَدَّرْتَ مَعْصِيَتَهُ. فَهُوَ عِصْمَةُ اللَّائِذِينَ، وَكَهْفُ الْمُؤْمِنِينَ وَعُرْوَةُ الْمُتَمَسِّكِينَ، وَبِهَاءِ الْعَالَمِينَ» [بار خدایا! تو در هر زمانی، دینت را به وجود امامی یاری دادی، و او را نشانه‌ای برای بندگان جهت یافتن راه حق و مشعلی فروزان در سرزمین هایت برپا داشتی، پس از آن که رشته ارتباطش را به رشته ارتباط خود پیوند دادی، و او را سبب دستیابی به خشنودیت قرار دادی، و طاعتش را واجب و از نافرمانیش بیم دادی. آری، امام انتخاب شده تو، پناه پناهندگان و ملجأ مؤمنان، و دستگیره چنگ زندگان، و زیبایی جهانیان است]. این عبارت در بطن خود چندین کنش‌گفتار اظهاری دارد.

فراز ۶۶ دعا، آخرین فقره‌ای است که در آن کنش‌اظهاری وجود دارد. این فراز با پاره‌گفتار «اللَّهُمَّ» که دارای بار کنشی‌ترغیبی است شروع می‌شود و با پاره‌گفتاری که در اهمیت و ارزش روز عرفه است، به پایان می‌رسد: «هَذَا يَوْمٌ عَرَفَةٌ يَوْمٌ شَرَفْتَهُ وَكَرَّمْتَهُ وَعَظَّمْتَهُ، نَشَرْتَ فِيهِ رَحْمَتَكَ، وَمَنْنْتَ فِيهِ بِعَفْوِكَ، وَأَجَزَلْتَ فِيهِ عَطِيَّتَكَ، وَتَفَضَّلْتَ بِهِ عَلَى عِبَادِكَ» [بار خدایا! این روز، روز عرفه است؛ روزی که آن را شرافت و کرامت و عظمت دادی؛ سفره رحمتت را در آن گستریدی و در آن با عفو بر بندگان منت نهادی و عطایت را در آن بزرگ کردی، و به وسیله آن بر بندگان تفضل و احسان فرمودی]. این جملات و پاره‌گفتارها، بر باورهای گوینده در مورد یگانگی و بزرگی خداوند دلالت دارد و از این نظر می‌توان آن‌ها را جزو کنش‌های اظهاری به‌شمار آورد که حقایق دینی را بیان می‌کنند.

۳-۱-۲. کنش‌ترغیبی: شامل درخواست‌ها، دستورها و مشورت‌هایی هستند که

به‌طور مستقیم از فردی به دیگری برای انجام عمل یا دستوری صادر می‌شود. این نوع کنش‌ها، «مخاطب را به انجام کاری ترغیب می‌کند و او را در حالت تکلیف برای انجام عملی قرار می‌دهد» (یول، ۱۴۰۲: ۳۴). در دعای «یوم‌عرفه» این نوع کنش‌ها به دو شکل بروز و تجلی پیدا کرده است:

۱. به صورت فعل امر، مانند: «وَاجْعَلْ قَلْبِي وَاثِقًا بِمَا عِنْدَكَ» [و دل‌م را به آنچه (پاداشی که) نزد تو است مطمئن و آرام بگردان]. که در اینجا «اجْعَلْ» فعل امر است.

۲. به صورت فعل نهی، مانند: «وَلَا تَجْعَلْنِي لِلظَّالِمِينَ ظَهِيرًا، وَلَا لَهُمْ عَلَيَّ مَحْوٍ كِتَابًا يَدًا وَنَصِيرًا» [و مرا پشتیبان ستمکاران، و دستیار و یاور آنان برای نابود کردن قرآنت قرار مده] که در این فراز «لَا تَجْعَلْ» فعل نهی است.

این نوع کنش‌های گفتاری در غالب دعا بیان شده‌اند که در واقع چیزی جز امر و نهی نیستند. در این فراز، امر و نهی تشکیل دهنده اصلی کنش‌گفتاری ترغیبی است؛ ولی از آنجا که مخاطب دعا، خداوند متعال است و استعلاء و الزام نسبت به ذات اقدس الهی از جانب بنده و عبد معنایی ندارد، پس به جای امر و نهی از اصطلاح «دعا» استفاده شده است. فعل‌های امری که دارای بار و مضمون ترغیبی هستند، بیشتر در قسمت‌هایی از دعا به کار رفته‌اند که به موارد زیر مربوط می‌شود:

الف. درخواست درود بر پیامبر ﷺ و خاندان مکرّم ایشان که شامل بندهای ۵۰ تا ۵۹ می‌شود؛ مانند: «رَبِّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ، الْمُتَّجِبِ الْمُصْطَفَى الْمَكْرَمِ الْمُقَرَّبِ، أَفْضَلَ صَلَوَاتِكَ، وَبَارِكْ عَلَيْهِ أَتَمَّ بَرَكَاتِكَ، وَتَرَحَّمْ عَلَيْهِ أَمْتَحَ رَحْمَاتِكَ» [پروردگارا! بر محمد و آل محمد درود فرست؛ آن انسان پسندیده؛ برگزیده؛ گرامی و مقرب، برترین درودهایت را و بر او برکت نازل کن؛ کامل‌ترین برکاتت را و بر او رحمت آر؛ پربره‌ترین رحمت‌هایت را]. امام در فقره دیگری خاندان نبوت را با ذکر صفاتی برجسته توصیف می‌کند تا «افراد حقیقت‌جو بتوانند امام واقعی جامعه را از مدعیان دروغین رهبری بشناسند و با حجت‌های حقیقی دین و رهبران بر حق شریعت آشنا شوند» (ایزدی و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۲۷). از این رو امام (علیه السلام) نخستین ویژگی ائمه اطهار را برگزیده شدن از جانب خداوند متعال می‌داند

و اوصاف دیگری چون خزانه داران دانش و اسرار الهی، حافظان دین خدا، خلفای ذات مقدس الهی در زمین، حجت‌های پروردگار متعال بر بندگان و برخوردار بودن از عصمت را از ویژگی‌های بارز امامان شیعه می‌داند. از این رو می‌فرماید: «رَبِّ صَلِّ عَلَيَّ أَطَائِبِ أَهْلِ بَيْتِهِ الَّذِينَ اخْتَرْتَهُمْ لِأَمْرِكَ، وَ جَعَلْتَهُمْ حَزَنَةَ عِلْمِكَ، وَ حَقْفَةَ دِينِكَ، وَ حُلْفَاءَكَ فِي أَرْضِكَ، وَ حُجَجَكَ عَلَيَّ عِبَادِكَ، وَ طَهَّرْتَهُمْ مِنَ الرُّجْسِ وَ الدَّنَسِ تَطْهِيراً يَارَادَتِكَ، وَ جَعَلْتَهُمُ الْوَسِيلَةَ إِلَيْكَ، وَ الْمَسْلَكَ إِلَيَّ جَنَّتِكَ» [پروردگارا! بر پاکیزه ترین از اهل بیت او درود بفرست؛ اهل بیتی که برای اجرای فرمانت انتخاب کردی، و آنان را خزانه داران دانشت، و حافظان دینت، و جانشینان در زمینت، و حجت‌هایت بر بندگان قرار دادی، و آنان را به اراده ات، از پلیدی و آلودگی به طور کامل پاک کردی، و وجود مبارکشان را وسیله‌ای به سوی خود، و راه مستقیمت به جانب بهشتت قرار دادی].

ب. درخواست یاری و راهنمایی برای برگزیده اهل بیت (علیهم‌السلام) که در فقره‌های ۶۱ تا ۶۳ دیده می‌شود؛ مانند: «اللَّهُمَّ فَأَوْزِعْ لَوْلِيَّكَ شُكْرَ مَا أَنْعَمْتَ بِهِ عَلَيَّهِ، وَ أَحْمِهِ بِحِفْظِكَ وَ انْضُرَّهُ بِمَلَائِكَتِكَ، وَ اْمُدِّدْهُ بِجُنْدِكَ الْأَغْلَبِ» [بار خدایا! پس به ولی خود (که امام عصر (علیه‌السلام) است) شکر و سپاس آنچه را بر او نعمت داده‌ای الهام نما. و به نگهداریت حمایتش نما و به فرشتگانت یاریش فرما و با لشکر و سپاهت که غالب‌ترین (لشکر) اند کمکش کن].

ج. دعا برای شیعیان و یاوران ولی برگزیده از میان اهل بیت (علیهم‌السلام) که در بندهای ۶۴ و ۶۵ دیده می‌شود؛ مانند: «اللَّهُمَّ وَ صَلِّ عَلَيَّ أَوْلِيَائِهِمُ الْمُعْتَرِفِينَ بِمَقَامِهِمْ، الْمُتَمَسِّكِينَ بِوَلَايَتِهِمْ، الْمُتَنْتَظِرِينَ أَيَّامَهُمْ، الْمَادِّينَ إِلَيْهِمْ أَعْيُنَهُمْ، الصَّلَوَاتِ الْمُبَارَكَاتِ» [بار خدایا! بر دوستان محمد و آل محمد درود بفرست؛ دوستانی که به مقامشان اقرار دارند؛ به ولایتشان تمسک دارند؛ منتظر حکومت و قدرت پیروزی آنانند؛ چشم دوخته به ایشانند، درودهایی با برکت].

د. دعا برای خود راوی و شخص دعا کننده که در فرازهای ۷۰ و ۷۱ و بندهای ۸۶ و تا ۱۳۳ وجود دارد؛ مانند: «وَ اجْعَلْ لِي فِي هَذَا الْيَوْمِ نَصِيباً أَنْتَالَ بِهِ حَطّاً مِنْ رِضْوَانِكَ، وَ لَا تَرُدَّنِي صِفْراً مِمَّا يَنْقَلِبُ بِهِ الْمُتَعَبِّدُونَ لَكَ مِنْ عِبَادِكَ» [و در این روز نصیبی برایم قرار ده،

که به سبب آن بهره ای از خشنودیت دست یابیم، و مرا از آنچه کوشش کنندگان در عبادتت به آن باز می گردند، - که پاداش و ثواب عظیم تو است - تهی دست باز مگردان].

فعل های نهی که دارای بار و مضمون کنش ترغیبی هستند، بیشتر در قسمت هایی از دعا بروز و ظهور می یابد که به درخواست ها و نیازهای خود راوی و شخص دعا کننده مرتبط می شود؛ مانند: «وَلَا تُعْرِضْ عَنِّي إِعْرَاضَ مَنْ لَا تَرْضَىٰ عَنْهُ بَعْدَ غَضَبِكَ» [از من رو مگردان، هم چون روی گرداندن از کسی که پس از خشم از او خشنود نمی شوی]. امام در فراز دیگری می فرماید: «وَلَا تُحِيطْ حَسَنَاتِي بِمَا يَشُوبُهَا مِنْ مَعْصِيَتِكَ» [و خوبی هایم را با گناهی که با آن ها آمیخته می شود تباه نساز].

باید این نکته را یادآوری کرد که با وجود مستقیم بودن لحن این پاره گفتارهای بیانی، یعنی استفاده از فعل های امر و نهی، آداب دعا در خطاب به ذات اقدس الهی در آن ها به نیکی رعایت شده است. از این رو پیش از امر و نهی، عبارت های «اللَّهُمَّ» یا «رَبِّ»، در ابتدای بندهایی که مربوط به دعا برای پیامبر ﷺ، اهل بیت (علیهم السلام) و شیعیان است، آمده است تا ذهن مخاطب را آماده کرده باشد. در مواردی هم که مربوط به خود دعا کننده می شود، با اعتراف و اقرار به ناتوانی و تقصیر متکلم همراه شده است.

۳-۱-۳. کنش تعهدی: دربرگیرنده وعده ها و تعهدات فرد است. این نوع کنش ها به فرد اجازه می دهند که تعهداتی به انجام کاری در آینده بدهد. به عبارت دیگر «گوینده را نسبت به سیر اعمال آتی متعهد می کند» (آلام، ۱۳۱۲: ۲۰۶). در دعای روز عرفه، نمود این کنش ها را در موارد زیر می توان مشاهده کرد:

الف. تعهد ضمنی دعا کننده بر ستایش خداوند، مشروط بر آنکه ویژگی های زیر را داشته باشد:

۱. فقط برای خداوند متعال باشد: «حَمْدًا لَا يَنْبَغِي إِلَّا لَكَ، وَ لَا يُتَّقَرَّبُ بِهِ إِلَّا إِلَيْكَ» [سپاسی که جز تو را سزاوار نباشد و جز به سوی تو وسیله تقرب نشود].

۲. دوام و بقاء داشته باشد: «لَكَ الْحَمْدُ حَمْدًا يَدُومُ بِدَوَامِكَ» [تو راست سپاس. سپاسی

که به همیشگی تو (پاداش آن) همیشه است] و یا «وَلَكَ الْحَمْدُ حَمْدًا خَالِدًا بِنِعْمَتِكَ» [و تو را است سپاس، سپاسی که به جاوید بودن نعمت تو جاوید بماند] و یا «حَمْدًا يَتَّصَعْفُ عَلَي كُرُورِ الْأَزْمِنَةِ» [سپاسی که با گردش زمانها بسیار و بیشمار گردد].

۳. ظاهر و باطن آن یکی باشد و از صداقت کامل برخوردار باشد: «حَمْدًا ظَاهِرُهُ وَفَقُّ لِبَاطِنِهِ، وَبَاطِنُهُ وَفَقُّ لِبَصْدِقِ النَّيَّةِ» [سپاسی که آشکار آن با نهانش مطابق و نهان آن با راستی نیت هماهنگ باشد].

به اجمال، فقره‌های ۳۲ تا ۴۹ دعای روز عرفه، به این نوع تعهد و بیان ویژگی‌های آن می‌پردازد.

ب. تعهد به تسلیم در مقابل اوامر خداوند بودن که در بند ۱۱۶ تجلی می‌یابد: «فَإِنِّي لَكَ مُسَلِّمٌ، أَعْلَمُ أَنَّ الْحُجَّةَ لَكَ، وَأَنَّكَ أَوْلَى بِالْفَضْلِ» [زیرا من فرمان‌بردار توام، می‌دانم که حجت و دلیل (در هر حکمی) تو را سزااست. تو به فضل و بخشش سزاوارتری].

ج. تعهد به اجتناب از افکار و کرداری که خداوند متعال دوست ندارد؛ مثل بند ۱۱۷: «لَا آتِي مَا تَكْرَهُ، وَلَا أَزْتَكِبُ مَا نَهَيْتَ عَنْهُ» [آنچه را مکروه داری بجا نیآورم و آنچه را نهی کرده‌ای مرتکب نشوم].

۳-۱-۴. کنش عاطفی: که شامل ابراز احساسات و هیجانات فرد است. این کنش‌ها معمولاً احساساتی نظیر شگفتی، عشق، خضوع، پشیمانی، افسوس و ... را منتقل می‌کند. به بیان دیگر، «این کنش‌ها بیان حالت روانی گوینده درباره اوضاع و شرایطی است که در محتوای گزاره‌ای مشخص شده است. در این نوع کنش گوینده نه تلاش می‌کند تا جهان بیرون را با کلماتی که بیان می‌کند مطابقت دهد و نه کلمات بیان شده را با جهان بیرون؛ بلکه صدق و حقیقت گزاره بیان شده بدیهی و مسلم فرض می‌شود» (سرل، ۱۹۹۹: ۱۱). در دعای روز عرفه، این نوع کنش‌ها به وضوح در دو بخش از دعا، قابل مشاهده است:

الف. بخشی از دعا، یعنی در فرازهای ۲۲ تا ۳۱ که نشان‌دهنده احساس ستایش و تقدیس خداوند توسط دعا کننده است: «سُبْحَانَكَ مَا أَجَلُّ شَأْنُكَ، وَأَسْتَى فِي الْأَمَاكِنِ

مَكَانَكَ» [منزّه و پاکی، چه بزرگ است صفات و افعال تو، چه بلند است در همه جا قدر و منزلت تو]. در احساس شگفتی از لطف لایتناهی خداوند نیز کنش عاطفی دیده می‌شود: «سُبْحَانَكَ مِنْ لَطِيفِ مَا أَلْطَفَكَ، وَرَوْفِ مَا أَرْأَفَكَ» [منزّه و پاکی، ای نیکی‌کننده به بندگان چه بسیار است نیکی تو و ای مهربان چه بسیار است مهربانی تو].

تمام بندهای این بخش دعا که بار کنشی احساسی دارند با پاره‌گفت «سُبْحَانَكَ» شروع می‌شود که «یکی از اسالیب غیر رسمی بیان تعجب و شگفتی در زبان عربی است» (سامرای، ۲۰۰۳، ج ۴: ۲۵۳).

ب. بخشی از دعا که به‌طور مستقیم احساسات گوینده نسبت به رفتارهای خود و نیاز به بخشش خداوند را نشان می‌دهند، به عنوان کنش‌های عاطفی در نظر گرفته می‌شوند که احساسات گوینده را در رابطه با کاستی‌ها و کوتاهی‌هایی که داشته است ابراز می‌کنند. امام با درخواست متواضعانه و خاشعانه از خداوند متعال می‌خواهد تا او را از شرّ نفس برهاند و در مسیر مستقیم هدایت رهنمون گرداند. این موارد را می‌توان در بندهای ۶۷ تا ۶۹ و فرازهای ۷۲ تا ۸۵ مشاهده کرد: «اللَّهُمَّ وَأَنَا عَبْدُكَ الَّذِي أَنْعَمْتَ عَلَيْهِ قَبْلَ خَلْقِكَ لَهُ وَبَعَدَ خَلْقِكَ إِيَّاهُ» [بار خدایا! من آن بنده تو هستم که پیش از آفرینش و پس از آفرینش تو او را نعمت عطا فرمودی]. امام در جای دیگر می‌فرماید: «ثُمَّ أَمَرْتَهُ فَلَمْ يَأْتِمِرْ، وَزَجَرْتَهُ فَلَمْ يَنْزَجِرْ، وَنَهَيْتَهُ عَنْ مَعْصِيَتِكَ، فَخَالَفَ أَمْرَكَ إِلَى نَهْيِكَ» [سپس او را فرمان دادی پس فرمان نبرد، منع نمودی پس باز نایستاد و از معصیت و نافرمانی نهی فرمودی پس خلاف فرمانت نموده و نهیت را مرتکب شده است]. همچنین در عبارت «أَنَا الْمُسِيءُ الْمُعْتَرِفُ الْخَاطِئُ الْعَاثِرُ» [منم گنهکار اقرارکننده و خطاکار لغزنده].

۳-۱-۵. کنش اعلامی: شامل جملاتی هستند که به‌وسیله بیان آن‌ها تغییراتی در دنیای خارجی ایجاد می‌شود. این نوع کنش‌ها عموماً آثار معناداری در واقعیت بیرونی دارند. «از آنجا که مؤثرترین این کنش‌ها وابسته به نهادهای اجتماعی و قانونی است، می‌توان آن‌ها را کنش‌های «نهادینه» نامید. در چنین کنشی گوینده با بیان جمله در جهان خارج تغییر ایجاد می‌کند، یعنی بین محتوای گزاره‌ای جمله و جهان خارج انطباق برقرار

می‌شود» (بوقره، ۲۰۱۲: ۳۰۹). در دعای «یوم‌عرفه» از آنجایی که مخاطب، قادر مطلق است و گوینده در جایگاهی نیست که تغییری در او ایجاد کند، پس شاهد عدم وجود این کنش در دعای مورد بحث هستیم.

دعای چهل و هفتم صحیفه سجاده صرفاً یک متن معمولی نیست، بلکه گستره‌ای وسیع از کنش‌های زبانی پیچیده و متنوع است که هر یک به شکلی خاص، پیوند عمیق و چندلایه‌ای بین انسان و پروردگار متعال را به تصویر می‌کشد. این دعا همچون تابلویی نفیس، رنگارنگ از انواع تعاملات زبانی است که به ما نشان می‌دهد چگونه زبان، این ابزار شگفت‌انگیز، در عرصه دعا و نیایش به کار گرفته می‌شود و چگونه این کنش‌های زبانی می‌توانند در توسعه، تقویت و تعمیق ارتباطات دینی و معنوی نقش بسزایی ایفا کنند.

در بطن این نیایش، انسان با بهره‌گیری از طیف گسترده‌ای از کنش‌های زبانی، از جمله بیان حقایق و اذعان به آن‌ها، طرح درخواست‌ها و نیازها، تعهدات و پیمان‌ها، ابراز احساسات گوناگون (از ترس و امید گرفته تا عشق و خشیت) و اعلان‌ها و اعلام موضع‌های ایمانی، ارتباطی روحانی و معنوی با حضرت حق برقرار می‌کند. این کنش‌ها نه تنها بیانگر نیازهای انسان هستند، بلکه به او این امکان را می‌دهند تا با تأکید بر مفاهیم بنیادینی همچون توحید (یگانگی خداوند)، رحمت و اسعه الهی، شکرگزاری و قدردانی از نعمت‌ها و توسل و تمسک به درگاه الهی، جایگاه خود را در هستی و در برابر خالق هستی مشخص کند.

این متن به شکلی روشن و گویا، اهمیت و نقش محوری زبان را در قلمرو معنویت و ارتباطات مذهبی نشان می‌دهد. هر کنش زبانی در این دعا، فراتر از یک جمله یا عبارت ساده، نقشی حیاتی و اساسی در ایجاد، حفظ و تقویت این ارتباط معنوی ایفا می‌کند. به عبارت دیگر، زبان در اینجا نه فقط ابزاری برای بیان مقاصد، بلکه عنصری سازنده و مؤثر در شکل‌گیری و پایداری رابطه انسان با خداوند است. این دعا با ظرافت و زیبایی تمام، به ما می‌آموزد که چگونه با کلام می‌توان به معراج معنویت دست یافت و پلی استوار بین زمین و آسمان بنا کرد.

#### ۴. نتیجه‌گیری

بر اساس سوال‌های مطرح شده، این پژوهش به نتایج زیر دست یافته است:

از میان کنش‌های گفتاری پنج‌گانه، کنش گفتاری ترغیبی بیشترین بسامد را در میان دیگر کنش‌ها داشته است. البته این یک مسئله بسیار طبیعی است، زیرا دعا در واقع چیزی جز امر و نهی نیست که این دو تشکیل دهنده اصلی کنش گفتاری ترغیبی هستند. ولی از آنجا که مخاطب دعا، خداوند متعال است و استعلا و الزام نسبت به ذات اقدس الهی از جانب بنده معنایی ندارد، پس به جای واژه امر و نهی از اصطلاح «دعا» که دارای بار معنایی مثبت است، استفاده می‌شود.

کنش بعدی که بیشترین بسامد را به خود اختصاص داده، کنش احساسی است؛ عبد و بنده مناجات‌کننده در مقابل موجودی نامتناهی قرار دارد؛ همان ذات مقدسی خداوندی که نامتناهی در علم و قدرت، نامتناهی در زیبایی و نامتناهی در بخشش و مهربانی است. پس لامحاله زبانش به تحسین و تمجید این موجود نامتناهی گشوده می‌شود. اما وقتی به کردار و اعمال خود نگاه می‌اندازد، با موجودی مواجه می‌شود که سرایا نقص، ضعف و کمبود است. از این رو به ناچار زبان به اقرار می‌گشاید و در میانه این تقابل عظمت و ذلت، علم و جهل، توانایی و ضعف، کنش گفتار احساسی نمود و بروز می‌یابد. کنشی که در مرتبه سوم جای دارد، کنش گفتار اظهاری است. در فرهنگ دینی مسلمانان، دعا آداب و شرایط خاصی دارد. یکی از آداب اصلی دعا، بیان حمد و ثنای الهی، پیش از درخواست خواسته‌های خود از خداوند است. در واقع حمد و ثنا به معنی توصیف بزرگی و عظمت خداوند و بر شمردن نعمت‌هایی است که پروردگار به آفریدگانش ارزانی داشته است. پس دعا که به معنی توصیف، بر شمردن، معرفی کردن و ابراز حقایق می‌باشد، از مؤلفه‌های اساسی کنش گفتار اظهاری به شمار می‌آید. در دعای مورد بحث، کنش گفتار تعهدی در رتبه چهارم قرار دارد و کنش اعلامی هم در این دعای جایی به خود اختصاص نداده است.

## منابع و مأخذ

### قرآن کریم

- صحیفه کامله سجاده. (۱۳۸۱). تحقیق سیدمحمد باقر موحد ابطحی. چاپ پنجم. قم: مؤسسه الإمام المهدی علیه السلام.
- آفاگل‌زاده، فردوس. (۱۳۹۲). فرهنگ توصیفی تحلیل‌گفتمان و کاربردشناسی. تهران: نشر علمی.
- آلام، کر. (۱۳۸۲). نشانه‌شناسی تئاتر و درام. ترجمه: فرزانه سجودی. تهران: انتشارات قطره.
- ایریمز، مایر هوارد و هرفم، جفری گالت. (۱۳۸۷). فرهنگ توصیفی اصطلاحات ادبی انگلیسی-فارسی. ترجمه سعید سبزیان مراد آبادی. تهران: رهنما.
- ایزدی، محمدعلی؛ سجادی پور، حسن و پاشایی، وحید. (۱۴۰۰). «ویژگی‌های امامت در دعای چهل و هفتم صحیفه سجاده». *دعای‌پژوهی*. سال ۱. شماره ۱. صص: ۱۲۴-۱۳۸.
- بوکره، نعمان. (۲۰۱۲). *لسانیات الخطاب مباحث فی التأسیس والإجراء*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- دست‌رنج، فاطمه و عرب، منصوره. (۱۳۹۹). «کاربست نظریه کنش‌گفتاری در خوانش آیات جهاد». *مطالعات تاریخی جنگ*. دوره ۴. شماره ۱۲. صص: ۲۳-۵۲.
- سامرایی، فاضل. (۲۰۰۳). *معانی النحو*. قاهره: شرکه العاتک لصناعه الکتاب.
- سرل، جان آر. (۱۳۸۷). *افعال گفتاری*. ترجمه: محمدعلی عبداللهی. چاپ دوم. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی لطفی، سید عبدالمجید و طاهره قاسمی. (۱۳۹۳). «بررسی و طبقه‌بندی خطبه‌های نهج البلاغه از دیدگاه نظریه کنش‌گفتاری». *سیاست متعالیه*. سال ۲. شماره ۶. صص: ۹-۳۰.
- عزت‌دوست، محمد. (۱۴۰۲). «رابطه ساختاری و محتوایی دعای عرفه منقول از امام حسین علیه السلام و دعای عرفه صحیفه سجاده». *دعای‌پژوهشی*. سال ۳. شماره ۵. صص: ۱۳۷-۱۶۲.
- صادق‌نژاد، علی؛ معصومی، محمدحسن و غضنفری، سیداکبر. (۱۴۰۰). «بررسی سبک‌شناختی عناصر جامعه در عهدنامه مالک اشتر و دعای چهل و هفتم صحیفه سجاده». *مطالعات قرآنی*. سال ۱۲. شماره ۴۷. صص: ۳۳-۵۹.
- صفوی، کوروش. (۱۳۸۳). *درآمدی بر معنی‌شناسی*. چاپ دوم. تهران: سوره مهر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲). *معنی‌شناسی کاربردی*. چاپ دوم. تهران: همشهری.
- مدرسی طباطبایی، حسین. (۱۳۸۳). *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*. ترجمه: علی قرائی و رسول جعفریان. قم: جامعه المصطفی‌العالمیه.
- محللاتی، حیدر. (۱۳۹۵). «بررسی تطبیقی دعای عرفه امام حسین علیه السلام و امام سجاد علیه السلام». *پژوهش‌نامه معارف حسینی (آیت بوستان)*. سال ۱. شماره ۱ (بهار ۱۳۹۵). صص: ۱۰۶-۱۲۲.
- مدنی، سیدعلی خان. (۱۳۹۲). *ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین*. تحقیق: سید محسن حسینی امینی. چاپ هشتم. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- یول، جرج. (۱۴۰۲). *کاربردشناسی زبان*. ترجمه: محمد عموزاده و منوچهر توانگر. چاپ دهم. تهران: سمت.

## Textual Analysis of the Forty-Seventh Supplication of Sahifa Sajjadiyya Based on Searle's Speech Act Theory

Ezzat Molla Ebrahimi <sup>1</sup> Hasan Jalali <sup>2</sup>

Received: December 22 , 2025

Revised: February 16 , 2026

Accepted: February 19 , 2026

### Abstract

Pragmatics, which emerges in approaches such as speech act theory, is a subfield of linguistics. Among the most famous classifications of speech acts is the model proposed by John Searle. He divides speech acts into five main categories: representatives (assertives), directives, expressives, commissives, and declarations. Although this classification is considered the most effective model presented regarding speech acts, it is by no means exclusive, and there are no precise boundaries between instances of acts. This is because a speech fragment in the context of a text can encompass various types of speech acts, or the perceptions of recipients may differ. In this study, the text of Supplication 47 of the Sahifa al-Sajjadiyya is analyzed using a descriptive-analytical method based on Searle's theory of speech acts, which can help the audience better understand the goals and the extent of the prayer's impact on the spirit and psyche of the readers. The frequency of each of the different speech acts and their causes are also examined in this research. The results of the research suggest that among the speech acts used in this prayer, the directive speech act has the highest frequency among other acts. Expressive acts rank second, and representative acts rank third. Commissive acts have a smaller share in this prayer, and declarative acts have no significant place.

### Keywords

Speech Acts, Speech Fragment, John Searle, Sahifa al-Sajjadiyya, the forty-seventh prayer/ Supplication.

---

1. professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Tehran, Iran(Corresponding Author):mebrahim@ut.ac.ir

2. Ph.D. Arabic Language and Literature, University of Tehran, Iran: Jalali62h@gmail.com





## انتقال سیادت از طریق مادر مبتنی بر مکتب ثقلین

دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۰۳ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۲/۱۶ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۸

فاطمه انصاری<sup>۱</sup> زینب روحانی شهرکی<sup>۲</sup>

### چکیده

سیادت عنوانی است که به ذریه حضرت فاطمه زهرا (ع) اطلاق می‌شود. این پژوهش با هدف تبیین مبنای سیادت و اثبات قلمرو انتقال آن از طریق مادر بر اساس آموزه‌های مکتب ثقلین انجام شده است. این تحقیق با رویکرد توصیفی تحلیلی و بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای، به واکاوی ادله نقلی از ثقلین (کتاب و عترت) و دیدگاه‌های فقهای شیعه در مسئله انتقال سیادت پرداخته است. مبنای سیادت، وجود مبارک حضرت فاطمه زهرا (ع) است. این مدعا با ادله متکثر از ثقلین از جمله سوره کوثر که «کوثر» بر ذریه کثیر پیامبر (ع) از دخترش دلالت دارد و آیه خمس محرز می‌گردد. سیادت از جانب ابوبین (پدر و مادر) به اولاد قابل انتقال است؛ بنابراین سادات، ذریه حضرت زهرا (ع) هستند که از جانب «اب» یا «ام» به این شجره طیبه متصل هستند. انتساب سیادت از پدر، اجماعی است، اما انتساب از مادر نیز با ادله متعدد اثبات می‌شود: آیه خمس، آیه میراث، آیات نکاح، روایت احتجاج امام کاظم (ع) با هارون، صحیح محمد بن مسلم و روایت ابا الجارود. آرای فقهای چون سید مرتضی، محقق کرکی، محقق اردبیلی، شیخ بحرانی، فیض کاشانی و علامه مجلسی نیز مؤید این دیدگاه است. بر اساس ادله محکم ثقلین و تأیید فقهای امامیه، سیادت منحصر به انتساب پدری نبوده و فرزندان منتسب از طریق مادر فاطمی به حضرت زهرا (ع) ذریه ایشان محسوب شده و احکام سیادت بر آن‌ها جاری می‌گردد.

**کلیدواژه‌ها:** سیادت، سادات مادری، سیادت از طرف مادر، فقه امامیه.

۱. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول): Fa.ansari@qom.ac.ir  
۲. دکترای فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران: rohani.zeinab@gmail.com

## ۱. مقدمه

سید در لغت به بزرگ و سرپرست و رئیس مطاع (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۳۲؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۷۱) و در اصطلاح در تعریف سادات؛ «سادات» به ذریه و فرزندان حضرت فاطمه (علیها السلام) اطلاق می‌شود. این اراده خداوند تبارک و تعالی بود که عباد صالحش یعنی اوراق و اغانی از شجره طیبه فاطمی به کثرت برسند و وارث زمین گردند؛<sup>۱</sup> و اعداء ایشان از شجره ملعونه مقطوع و ازاله شوند.<sup>۲</sup>

در باره قلمرو سیادت، گستره انتقال سیادت، هر دو والد (پدر و مادر) را شامل می‌شود. سیادت از جانب ابویین یعنی هم از جانب پدر و هم از جانب مادر قابل انتقال به اولاد می‌باشد. انتساب سیادت از جانب پدر، امری است که مورد اجماع همه فقهاست، در مورد انتساب سیادت و گستره آن از جانب مادر نیز أدله بسیاری بر آن دلالت دارد که به مهم‌ترین آن‌ها در ادامه اشاره شده است.

بر این اساس برخی فقها در آرای خویش به‌صراحت یا به‌تعریض بر این مطلب تأکید داشتند که مبنای سیادت، «فاطمی» است؛ شهید اول و محقق کرکی از آن جمله‌اند. از جمله دلایلی که مدعا را اثبات می‌کند سوره مبارکه کوثر و آیه خمس است. به‌علاوه یکی از دلایلی که در ادامه بحث خمس باید به آن پرداخته شود، «حرمت صدقه بر آل محمد (علیهم السلام) است. چنان‌که در روایات تصریح شده است، صدقه بر آل محمد (علیهم السلام) حرام شده است، چون خمس بر آنان حلال شده است. پس از این مطلب به بررسی «قلمرو سیادت» خواهیم پرداخت. حق آن است که سادات، ذریه و اولاد حضرت زهرا (علیها السلام) هستند و در این انتساب تمیزی بین ابویین نیست؛ بنابراین انتساب به این شجره طیبه، چه از جانب مادر و چه از جانب پدر باشد، سیادت محقق است. برای اثبات این مدعا نیز به ادله‌ای چون آیه خمس، آیه میراث، آیه نکاح و روایات متعددی استناد شده است. با مطالعه رسائل فقهای عظام به دست می‌آید که برخی از ایشان قائل به گستره سیادت از جانب پدر و مادر هستند؛ سید مرتضی، محقق کرکی، محقق اردبیلی، شیخ بحرانی،

۱. «أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِي الصَّالِحُونَ» (انبیاء، ۱۰۵)

۲. «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ». (کوثر، ۳)

فیض کاشانی، علامه مجلسی و... از آن جمله‌اند که در ادامه ضمن تبیین مبنای سیادت و قلمرو و گستره سیادت، به بررسی ادله اثبات آن می‌پردازیم و آرای فقهای مذکور را بررسی خواهیم کرد.

این مقاله با عنوان «انتقال سیادت از طریق مادر مبتنی بر مکتب ثقلین»، در پی آن است که با استناد به ادله نقلی برآمده از کتاب و سنت، دیدگاهی ایجابی در باب گستره انتقال سیادت از طریق مادر ارائه دهد. بررسی نظام‌مند پژوهش‌های فارسی نشان می‌دهد که مسئله «سیادت مادری» و «خمس سادات از طریق مادر» در سال‌های اخیر موضوع تأمل قرار گرفته، اما پژوهش‌های موجود غالباً رویکردی تاریخی، انتقادی و از ارائه یک نظریه فقهی ایجابی مبتنی بر چهارچوب نظری منسجم همچون «مکتب ثقلین» باز مانده‌اند.

نخستین و مرتبط‌ترین پژوهش در این حوزه، مقاله «جریان‌شناسی تاریخی حکم خمس سادات مادری در فقه امامیه» به قلم علوی علی آبادی (۱۳۹۹) است. این تحقیق با اتخاذ روش «تحلیل گفتمان تاریخی»، به واکاوی ریشه‌های شکل‌گیری این حکم فقهی می‌پردازد و نشان می‌دهد که فتوای مشهور مبنی بر عدم استحقاق سادات مادری از خمس، بیش از آنکه مستند به نصوص قطعی قرآن و سنت باشد، معلول «نظام پدرسالار قبیلگی» و «رسوبات فرهنگی عصر جاهلی» است. نویسنده با تقسیم سیر تاریخی فقها به دو دوره پیش از ابن‌ادریس و پس از وی، به‌خوبی تطور مفهومی این بحث را ترسیم می‌کند. این مقاله گرچه از حیث روش و بینش تاریخی بسیار ارزشمند است، اما تنها به «نقد وضع موجود» و «تحلیل چرایی پیدایش آن» بسنده کرده و وارد حوزه «تأسیس حکم شرعی» بر اساس قرآن و سنت نشده است. به عبارتی، این پژوهش به ما می‌گوید چرا چنین حکمی به وجود آمده، اما به این پرسش پاسخ نمی‌دهد که «حکم مطلوب از منظر ثقلین چیست؟» و صرفاً یک «فرا تحلیل فقهی تاریخی» است.

دومین اثر قابل توجه، مقاله «سیادت از طریق مادر از منظر سید مرتضی» از سید ابوالقاسم نقیبی (۱۳۹۴) است. این مقاله با رویکردی تطبیقی و درون‌فقهی، به بررسی مبانی استدلالی یکی از برجسته‌ترین فقهای موافق انتقال سیادت از مادر می‌پردازد.

نویسنده با تحلیل دقیق نحوه استناد سیدمرتضی به آیات قرآن و قواعد ادبی اصولی، به‌ویژه تحلیل مفهومی واژه «ولد» و اثبات شمول حقیقی آن بر فرزندان دختر، نشان می‌دهد که دیدگاه موافقان سیادت مادری دارای پشتوانه‌های مستحکم فقهی و تفسیری از همان قرون اولیه اسلامی بوده است. مزیت این پژوهش در عمق بخشی به فهم ما از «ادله موافقان» و ایجاد یک زمینه تطبیقی برای سنجش آرای مختلف فقهاست. با این حال، این اثر نیز صرفاً به یک فقیه خاص محدود شده و از ارائه یک نظریه عام و فراگیر که بتواند به‌مثابه یک الگوی حل مسئله برای تمام نصوص عمل کند، ناتوان است.

مرور پیشینه آشکار می‌سازد که جای خالی یک پژوهش «تأسیسی» که با محوریت مکتب ثقلین، به حل مسئله انتقال سیادت از طریق مادر بپردازد و مستقیم به تولید حکم شرعی از مجرای نصوص بپردازد، کاملاً محسوس است. این پژوهش تلاش می‌کند این خلأ را پر کند. بر این اساس، پژوهش حاضر نه یک تکرار یا جمع‌بندی از مطالعات پیشین، بلکه گامی فراتر از آن‌ها؛ حرکتی از «نقد» به سوی «نظریه‌پردازی» و گذار از «توصیف» به «استنباط» خواهد بود.

## ۲. بحث و بررسی

### ۲-۱. مبنای سیادت

ذریه فاطمة الزهراء (علیها السلام) «سادات» هستند و بر این مطلب ادله بسیاری دلالت دارد. نخستین دلیلی که صراحت در اثبات مطلوب دارد، سوره مبارکه کوثر و لفظ کریمه «کوثر» است که دلالت بر ذریه کثیر و پربرکت پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) از جانب دختر بزرگوارشان حضرت فاطمه زهرا (علیها السلام) دارد.

#### ۲-۱-۱. دلیل اول: سوره مبارکه کوثر

نخستین دلیلی که صراحت در اثبات مدعا دارد، نص سوره مبارکه کوثر است. کوثر، صیغه مبالغه و بر وزن فوعل از کثرت و در لغت به معنای یک سرمایه ارزشمند و پایان‌ناپذیر، یا خیر و برکت کثیر آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۷۰۳).

لفظ کوثر به اجماع علما تصریح به وجود مبارک حضرت صدیقه طاهره (علیها السلام) دارد و مراد از آن، کثرت نسل و ذریه آن حضرت، در مقابل اعداء و مبغضین و اولادشان است که اَبتر و مقطوع النسل اند.

چنان که نوشته‌اند:

«کوثر فراوانی و زیادی نسل و ذریه است و زیادی در نسل پیامبر اکرم از فرزندان حضرت زهرا ظاهر و اشکار شده است به گونه‌ای که تعداد آنان شمارش نمی‌رود و تا روز قیامت ادامه دارد» (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰: ۸۳۶).

همچنین علامه طباطبایی در تفسیر المیزان می‌نویسد:

«ما به تو کوثر عطا کردیم و این جمله از این دلالت خالی نیست که فرزندان فاطمه (علیها السلام) ذریه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هستند و این خود یکی از خبرهای غیبی قرآن کریم است، چون همان طور که می‌بینیم خدای تعالی بعد از درگذشت آن حضرت برکتی در نسل آن جناب قرار داد، به طوری که در همه عالم هیچ نسلی معادل آن دیده نمی‌شود، آن هم با آن همه بلاها که بر سر ذریه آن جناب آوردند و گروه گروه از ایشان را کشتند» (طباطبایی، ج ۲۰: ۳۷۱).

شأن نزول سوره مبارکه نیز مثبت مطلوب است؛ بر مبنای شأن نزول سوره مبارکه کوثر به دست می‌آید که خداوند متعال در مقابل آنچه که دشمنان و مبغضین، رسولش را ابتر (یعنی کسی که فرزند یا نسلی ندارد) خواندند، به او کوثر (یعنی ذریه و نسل کثیر و بابرکت) اعطا فرمود، در عوض دشمنانش را اَبتر (یعنی مقطوع النسل) قرار داد (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۴۴۵)؛ بنابراین مبتنی بر سوره مبارکه کوثر، مبنای سیادت، وجود مبارک حضرت فاطمه (علیها السلام) هستند.

## ۲-۱-۲. دلیل دوم: فریضة خمس

دلیل دیگری که دلالت بر این حقیقت دارد، آیه مربوط به فریضة خمس است. خمس

در لغت به معنای یک پنجم و در اصطلاح شرعی، عبارت است از: فریضة إعطای یک پنجم از غنایم که در احادیث به «كُلُّ مَا أَفَادَ النَّاسُ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۵۴۵)؛ «در هر چیزی که مردم فائده برند کم باشد یا زیاد (باید خمس آن داده شود)» تعبیر شده است. از جمله آیات دال بر این فریضة، کریمه «وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ» (اسرا، ۲۶) است. زمانی که این آیه مبارکه نازل شد، حضرت ختمی مرتبت عَلَيْهَا السَّلَامُ مراد الهی از «ذَا الْقُرْبَى» و حق را پرسید. سپس از جانب ذات اقدس الهی چنین وحی شد: «فَاطِمَةُ عَلَيْهَا السَّلَامُ دُو الْقُرْبَى فَأَعْطَاهَا حَوَائِطَ فَدَكَ وَمَا لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ فِيهَا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۱: ۲۳)؛ «فاطمه عَلَيْهَا السَّلَامُ قربای تو است. باغهای فدک را و آنچه را برای خدا و رسولش در فدک است به فاطمه عَلَيْهَا السَّلَامُ بده».

پس از منظر شارع مقدس، مراد از ذی القربی، حضرت فاطمه الزهرا عَلَيْهَا السَّلَامُ است. یعنی خمس، إصالتها متعلق به حضرت فاطمه زهرا عَلَيْهَا السَّلَامُ اعطا شده و لذا آن حضرت، مالک و صاحب این حق و مطالبه‌گر آن هستند. همان‌طور که در لسان أدله نقلی، به استفاضه، بر این حق تاکید شده است که هنگامی که آیه «فَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ» نازل شد، پیامبر اکرم عَلَيْهِ السَّلَامُ حق فاطمه عَلَيْهَا السَّلَامُ را به وی عطا کرد به گونه‌ای که آن حق را رسول خدا عَلَيْهِ السَّلَامُ به وی عطا نفرمود، بلکه حق تعالی به وی شفقت نمود<sup>۱</sup> (همان، ج ۲۹: ۲۰۵). لذا حدیث شریف تاکید بر اعطای این حق از جانب ذات اقدس به حضرت زهرا عَلَيْهَا السَّلَامُ دارد.

حضرت ختمی مرتبت عَلَيْهَا السَّلَامُ ضمن حدیثی فرمودند: «و خُمُسُ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا ... وَالْخُمُسُ مِنَ الْعَنَائِمِ، كُلُّ ذَلِكَ لِفَاطِمَةَ نَخْلَةَ مِنَ اللَّهِ، لَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَطْلِمَهَا فِيهِ بِوَبْرَةٍ...» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۵: ۶۵، ح ۱۷۵۵۰). منطوق این حدیث شریف نیز دلالت بر اختصاص حق خمس به آن حضرت دارد و به قدر رشته مویی در این حق تصرف کردن برای احدی جایز نیست. لذا در روایتی از حضرات باقرین عَلَيْهِمَا السَّلَامُ آمده است که أشدّ احوال مردم در روز قیامت آن است که صاحب خمس برخیزد و از خمس خود بپرسد؛<sup>۲</sup> (کلینی، ۱۴۰۷، ج

۱. «فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى «فَاتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ»، فَأَعْطَاهَا رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَقَّهَا [حق مولانا فاطمه الزهراء عَلَيْهَا السَّلَامُ]. قُلْتُ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَعْطَاهَا؟ قَالَ: «بَلِ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَعْطَاهَا».

۲. «إِنَّ أَشَدَّ مَا فِيهِ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَنْ يَقُومَ صَاحِبُ الْخُمُسِ، فَيَقُولَ: يَا رَبِّ خُمُسِي».

۱: (۵۴۷)؛ بنابراین، خمس بنا به اراده الهی، حقی است که به حضرت زهرا (علیها السلام) اختصاص یافته و البته اولاد ایشان نیز در این حق سهیم هستند؛ چنان که در أدله به این مطلب اشاره شده است:

همان طور که آمده است: عن النبي ﷺ: «وَأَتِذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ» يَعْنِي قَرَابَةَ رَسُولِ اللَّهِ وَنَزَلَتْ فِي فَاطِمَةَ فَجَعَلَ لَهَا فَدَكَ وَالْمَسْكِينِ مِنْ وُلْدِ فَاطِمَةَ وَابْنَ السَّبِيلِ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ وَوُلْدِ فَاطِمَةَ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۳: ۱۹۹)؛ اصل این حق متعلق به حضرت زهرا (علیها السلام) است و بخشی از آن به مسکین و ابن سبیل از اولاد آن حضرت (یعنی سادات) باید داده شود. طبق منطوق حدیث دیگری، این حق «لک» و «لولدک» است؛ یعنی اختصاص به آن حضرت و فرزندانشان دارد. <sup>۱</sup> (همان، ج ۲۵: ۲۲۵). حضرت زهرا (علیها السلام) نیز خمس را حقی می داند که خداوند امر فرموده تا اختصاص به آن حضرت و فرزندانشان داشته باشد؛ زیرا ایشان نزدیک ترین خلائق به رسول خدا ﷺ هستند <sup>۲</sup> (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۷: ۲۹۱).

چنان که در نصوص آمده است، سهم خمس به اولاد حضرت زهرا (علیها السلام) (یعنی ائمه اطهار (علیهم السلام)) و ذریه آن حضرت (یعنی سادات) می رسد: مانند روایتی از امامین باقرین (علیهم السلام) ذیل آیه ۴۱ سوره مبارکه انفال «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ» که در آن فرمودند: سهم خدا و رسول و ذی القربی متعلق به ائمه اطهار (علیهم السلام) است و سهم یتامی و مساکین و ابناء سبیل نیز متعلق به سادات (ذریه حضرت زهرا سلام الله علیها) است <sup>۳</sup> (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۱۲۵).

بر اساس آیه ۴۱ سوره مبارکه انفال که نصاً و إجماعاً در مقام معرفی صاحبان سهام خمس است. خمس متعلق به امام و سادات از ذریه حضرت زهرا (علیها السلام) است. چون سهام سه گانه نخست (الله، رسول و ذی القربی) علی الاطلاق (یعنی در هر شرایطی و حالتی)

۱. ایشان (صلوات الله علیه) فرمودند: «وَ قَدْ جَعَلْتَهَا لَكَ لِمَا أَمَرَنِي اللَّهُ بِهِ فَخُذْ بِهَا «لَكَ» وَ «لَوْلَدِكَ»»  
 ۲. عن مولاتنا فاطمه الزهرا (علیها السلام): فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَنْزَلَ عَلَيَّ نَبِيَّهُ قَوْلًا يَا مُرَّةُ فِيهِ بَأْسٌ يُؤْتِينِي وَ وُلْدِي حَقِّي، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «فَاتِذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ» فَكُنْتُ أَنَا وَ وُلْدِي أَقْرَبَ الْخَلَائِقِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ...  
 ۳. خُمُسُ اللَّهِ وَ خُمُسُ الرَّسُولِ لِلْإِمَامِ وَ خُمُسُ ذِي الْقُرْبَى لِقَرَابَةِ الرَّسُولِ وَ الْإِمَامِ وَ الْيَتَامَى يَتَامَى آلِ الرَّسُولِ وَ الْمَسَاكِينِ مِنْهُمْ وَ أَبْنَاءَ السَّبِيلِ مِنْهُمْ فَلَا يُخْرَجُ مِنْهُمْ إِلَى غَيْرِهِمْ.

متعلق به امام است. دلیل بر این استنباط، علاوه بر ادله نقلیه‌ای که در بالا ذکر شد و نیز اخبار ذیل، استنباطی است که مستفاد از آن ادله به دست می‌آید: «مَا كَانَ لِلَّهِ وَ لِرَسُولِهِ، فَهُوَ لِلْإِمَامِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۹، ۵۳۰) و «إِنَّ الْأَرْضَ كُلَّهَا لَنَا فَمَا أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهَا مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ لَنَا» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ۴۰۸). چنان‌که ملاحظه می‌شود در جمیع اخبار، لام بر سر این حق قرار گرفته و دخول لام مالکیت بر صدر اُسماء مذکور، دلالت بر مالکیت ایشان دارد. تا آنجا که از ادله مذکور قاعده «الخمسة كلهن للإمام» اصطیاد شده است؛ اما سهام سه‌گانه دیگر (یعنی الیتامی و المساکین و ابن السبیل) نیز متعلق به ذریه آن حضرت است.

بیان مطلب اینکه در آیه مبارکه تصریح شده است که خمس متعلق به خدا و رسول او و اُقربای رسول خدا (یعنی اهل بیت علیهم‌السلام) است. سپس عبارت آتی (یعنی یتامی و مساکین و ابن سبیل) با او به عبارت سابق عطف شده و هریک از اسماء ثلاثه مذکور، مُحَلّی به الف و لامی هستند که معاقب ضمیر است؛ بنابراین تفسیر عبارت شریفه در تقدیر چنین می‌شود «... و لذی قریبه و یتامی اهل بینه، و ابن سبیلهم». لذا از حضرت باقر العلوم علیه‌السلام مروی است: «الْمَسْكِينِ مِنْ وَوَلَدِ فَاطِمَةَ وَ ابْنِ السَّبِيلِ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ وَ وُلْدِ فَاطِمَةَ علیهم‌السلام» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۹، ۵۱۰)؛ بنابراین بخشی از خمس باید به مصرف سادات یعنی ذریه حضرت زهرا علیها‌السلام برسد که اشد قرابت به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دارند. به این ترتیب، از بررسی ادله به دست آمد که فریضه خمس، حقی است که به اراده الهی به حضرت ام سادات مولاتنا فاطمه زهرا علیها‌السلام و اولاد ایشان اختصاص داده شده است. از این اختصاص، مبدا سیادت که وجود مبارک حضرت زهرا علیها‌السلام است، محرز می‌شود.

در بررسی آرای فقیهان درباره این مسئله که آیا سهم سادات از خمس، منحصرأ به کسانی تعلق می‌گیرد که از طریق پدر به خاندان رسالت منتسب باشند، یا آنکه منتسبان از ناحیه مادر را نیز دربر می‌گیرد، تأمل در عبارت صاحب جواهر راهگشاست.

صاحب جواهر پس از ذکر عبارت صاحب شرایع که انتساب از ناحیه پدر را برای استحقاق سهم سادات معتبر دانسته و از آن به «علی الأظهر» تعبیر کرده است، دیدگاه خود را با

واژه «الأشهر» بیان می‌کند. به این معنا که این قول نه تنها «أظهر» از دو قول موجود، بلکه «أشهر» و مشهورترین قول در میان فقهاست و مراد وی، شهرت فتوایی است. آن گاه می‌فرماید:

«بل علیه عامّة أصحابنا كما اعترف به في الرياض عدا المرتضى (ره) وابن حمزة علي ما حكى عنهما، مع أنّ فيما حضرنى من نسخة وسيلة الثانى موافقة المشهور و يؤيّد نسبة غير واحد من الأصحاب ذلك للمرتضى خاصّة».

مفاد این سخن آن است که بنا بر اعتراف صاحب ریاض، همه فقهای امامیه جز سید مرتضی و ابن حمزه که مخالفت آن دو صرفاً حکایت شده بر همین نظرند؛ اما صاحب جواهر در صحت انتساب این قول به ابن حمزه تردید می‌کند؛ زیرا نسخه‌ای از کتاب الوسيلة که نزد وی بوده، حاوی رأی موافق با مشهور است. مؤید این امر آن است که گروهی از اصحاب، نسبت مخالفت با مشهور را منحصرأ به سید مرتضی داده‌اند و سخنی از ابن حمزه در میان نیست. بدین سان، صاحب جواهر ضمن پذیرش شهرت، بلکه اجماع فقهای امامیه بر لزوم انتساب از طریق پدر برای استحقاق خمس، مخالف این قول را منحصر در سید مرتضی می‌داند و نسبت خلاف به ابن حمزه را ثابت نمی‌یابد و با عبارت «و يؤيّد نسبة غير واحد...» بر این مطلب تأکید می‌کند (نجفی، ج ۱۶: ۹۰). گفتنی است که ما نیز در عبارت منقول از الوسيلة که در جوامع الفقهية آمده، موافقت ابن حمزه با قول مشهور را باز یافتیم؛ آنجا که در بخش دوم مباحث خمس، ذیل عنوان مستحقان، چنین آمده است: «والمستحقون من ولد هاشم من الطرفين أو من قبل الأب خاصّة» (جمعی از نویسندگان و مفید، ۱۴۰۴ق: ۲۱۸).

این عبارت، تصریح به موافقت ابن حمزه با قول مشهور دارد.

با این همه، صاحب جواهر در ادامه، قول موافق سید مرتضی را از صاحب حدائق و جمعی دیگر به نقل از مسالک ذکر می‌کند، هر چند خود در نهایت، شرط انتساب از پدر را با دلایل متعدّد می‌پذیرد و جانب قول مشهور را اختیار می‌کند.

مرحوم صاحب حدائق که در این مسئله با قول مشهور مخالفت ورزیده و گروهی از بزرگان را با خود و سید مرتضی هم‌رأی دانسته، استدلال خود را بر یک نکته بنیادین استوار ساخته است: اینکه منتسب از ناحیه مادر، حقیقتاً فرزند (وَلَد) شخص به شمار می‌آید. پایه این سخن، فتاوا در باب ارث و وقف است؛ یعنی اگر کسی ملکی را بر اولاد خود وقف کند، فرزندان دختری نیز در شمار موقوف‌علیهم قرار می‌گیرند. صاحب حدائق این حکم را به مسئله خمس تسری داده و پس از نام‌بردن از بزرگان و استناد به کلام شهید ثانی در مسالک چنین می‌گوید:

«وَأنت خبیر بأنّ جملةً من هؤلاء المذكورین و إن لم یصرّ حوا فی مسألة الخمس بما نقله عن السید المرتضی، إلا أنّهم فی مسائل المیراث و الوقف و نحوها صرّحوا بأنّ ولد البنت و لداً حقیقةً. قلت: فمقتضی ذلك إجراء حکم الولد الحقیقی علیه فی جمیع الأحکام الّتی من جملتها جواز أخذ الخمس و تحرّم أخذ الزکاة» (بحرانی، ۱۴۰۵ ق، ج ۱۲: ۳۹۱).

خلاصه آنکه بنا بر تقریر صاحب حدائق، هر چند برخی از فقهای نام‌برده مستقیم در باب خمس به قول سید مرتضی تصریح نکرده‌اند، اما چون در مباحث ارث و وقف، فرزند دختر را حقیقتاً فرزند دانسته‌اند، مقتضای این قاعده آن است که احکام فرزند حقیقی از جمله جواز دریافت خمس و حرمت دریافت زکات بر او نیز جاری گردد.

## ۲-۱-۳. دلیل سوم: حرمت صدقه بر ابناء الزهرا (ع)

یکی دیگر از دلایلی که مدعا را اثبات می‌کند و در ادامه بحث خمس باید به آن پرداخته شود، بحث «حرمت صدقه بر آل محمد (ع)» است. چنان‌که در روایات تصریح شده است، صدقه بر آل محمد (ع) حرام شده است، چون خمس بر آنان حلال شده است.

بر اساس ادله‌ای که از کرائم حضرت قرآن بیان شد، به دست آمد که مبنای سیادت، وجود مبارک حضرت فاطمه (ع) هستند. کوشش از اسما خاصه حضرت زهرا (ع)، دلالت بر نسل و ذریه کثیر و بابرکتی دارد که از آن حضرت به کثرت می‌رسد و این ذریه همان عباد صالح و وارثون زمین هستند. اراده الهی بر این تعلق گرفت که نسل و ذریه حضرت زهرا

ﷺ را کرامت بخشید، لذا صدقه را بر ایشان حرام، و در عوض، خمس را بر ایشان جعل فرمود. خمس، حقی بود که خداوند آن را به صورت خاص برای حضرت زهرا (علیها السلام) و اولاد آن حضرت قرار داد تا به این وسیله، سهم ایشان را قرین سهم خود قرار دهد و آنان را از اوساخ آیدی الناس بی نیاز نماید؛ بنابراین یکی از ادله‌ای که مثبت مبنای سیادت و مطلوب ما در این بحث می باشد، حرمت صدقه بر حضرت زهرا (علیها السلام) و اولاد ایشان است.

چنان که در روایات آمده است: «إِنَّا آلُ مُحَمَّدٍ لَا تَحِلُّ لَنَا الصَّدَقَةُ» یا «إِنَّا أَهْلُ بَيْتٍ لَا تَحِلُّ لَنَا الصَّدَقَةُ»؛ «صدقه بر ما آل محمد (علیهم السلام) حلال نیست» (اربلی، ۱۳۸۱ ق، ج ۱: ۵۳۵؛ منسوب به علی بن موسی الرضا، ۱۴۰۶ ق: ۴۶) آل محمد، یعنی «مَنْ حَرَّمَ عَلَيَّ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ نِكَاحَهُ»؛ یعنی ابناء حضرت زهرا (علیها السلام) هستند. و عبارت (لا تحل) بیانگر حکم حرمت است. چراکه عدم حلیت یا عدم جواز به معنای حرمت است. چون حرام، ضد حلال و تحریم، ضد تحلیل است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۹۷).

در احتجاج امام رضا (علیه السلام) با عامه نزد مامون نیز بر همین مطلب تاکید شده است:

چون داستان صدقه به میان آمد، خداوند متعال، خود و رسول خود و اهل بیت را از آن منزّه نمود و فرمود: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ وَ الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَ فِي الرِّقَابِ وَ الْغَارِمِينَ وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ». در اینجا خدای عزوجل سهمی برای خود مقرر و برای رسولش یا برای ذو القربی قرار نداد؛ زیرا او چون خود را از صدقه منزّه دانست، رسول و اهل بیت او را هم منزّه دانست، بلکه آن را بر آن‌ها حرام کرد. «لَأَنَّ الصَّدَقَةَ مُحَرَّمَةٌ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ هِيَ أَوْسَاخُ أَيْدِي النَّاسِ لَا تَحِلُّ لَهُمْ لِأَنَّهُمْ طَهَّرُوا مِنْ كُلِّ دَنَسٍ وَ وَسَخٍ فَلَمَّا طَهَّرَهُمُ اللَّهُ وَ اصْطَفَاهُمْ رَضِيَ لَهُمْ مَا رَضِيَ لِنَفْسِهِ وَ كَرِهَ لَهُمْ مَا كَرِهَ لِنَفْسِهِ عَزَّ وَ جَلَّ»؛ زیرا صدقه بر آل محمد حرام است و آن چرک‌های کف دست مردم است و برای آن‌ها حلال نیست، زیرا آن‌ها را از هر آلودگی و چرکی پاک کرده و چون آن‌ها را خدا پاک کرد و برگزید پسندید برای ایشان آنچه را برای خود پسندید و بد داشت بر ایشان آنچه را برای خود بد داشت (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۹۳: ۷۲)

همان طور که ملاحظه می‌شود، عبارت «أَنَّ الصَّدَقَةَ مُحَرَّمَةٌ عَلَی مُحَمَّدٍ وَآلِهِ» در مقام بیان تحریم صدقه (زکات) بر آل محمد (علیهم‌السلام) یعنی ابناء الزهرا (علیها‌السلام) است و همچنین در این حدیث شریف، به علت این حکم که تکریم و تنزیه و تطهیر آل محمد و اصفای آنان از سایرین است نیز اشاره شده است.

## ۲-۲. فاطمة (علیها‌السلام) ذریاتنا

وجود مبارک حضرت زهرا (علیها‌السلام)، مطلق یا ذات معنای ذریه هستند؛ زیرا حقیقت معنای ذریه از وجود مبارک آن حضرت در عالم به کثرت رسیده است. چنان که در تبیین معنای کوثر بر این مطلب اشاره شد. لفظ ذَرِیَّة از ریشه (ذرو) و (ذری) به معنای نشر و کثرت نسل در بسیاری از آیات حضرت قرآن به کار رفته است. در لسان حضرت قرآن، صلحا و مهتدین آن ذریه هستند که اراده ذات اقدس الهی بر کثرت و برکت و بقای ایشان تعلق گرفته، به خلاف فاسقین و جاحدین و کافرین که اُتِر و مقطوع هستند. برای نمونه در سوره مبارکه حدید، آیه ۲۶<sup>۱</sup> نبوت و کتاب به ذریه‌ای که از مهتدین اند به ارث رسیده است. سوره مبارکه صافات، آیه ۷۷<sup>۲</sup> اراده الهی بر بقای ذریه‌ای که از مهتدین اند تعلق گرفته و لذا «جعل» در صیغه متکلم مع الغیر که دلالت بر اراده و امر الهی دارد، در این کریمه استعمال شده است.

سوره مبارکه انبیاء، آیه ۱۰۵<sup>۳</sup> مراد از عباد صالح که وارث زمین هستند، ائمه اطهار (علیهم‌السلام) و ذریه ایشان محسوب می‌شوند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۳: ۳۵۷). حال، این صلحا و مهتدین، اُمی دارند که در حقیقت آن اُم، اصل و ریشه ایشان است و اینان از وجود مطهر او به کثرت رسیده‌اند. در تفسیر آیه ۷۴ سوره مبارکه فرقان از این وجود مبارک خبر داده شده است: «الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا»؛ بر اساس روایات مفسره، ذریات در این آیه مبارکه به وجود مبارک حضرت زهرا (علیها‌السلام) اشاره دارد: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: ... وَمَنْ ذُرِّيَّاتُنَا؟ قَالَ جَبْرَائِيلُ (علیه‌السلام): فَاطِمَةُ (علیها‌السلام) (کوفی، ۱۴۰۱ق: ۲۹۵).

۱. «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَ إِبْرَاهِيمَ وَ جَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَ الْكِتَابَ فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ وَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ»

۲. «وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ»

۳. «أَنَّ الْأَرْضَ بِرِثَتِهَا عِبَادِي الصَّالِحُونَ»

(فاطمه انصاری، زینب روحانی شهرکی)

«فاطمه ذریاتنا» یک جمله اسمیه است و قاعده در جمله اسمیه، مطابقت مبتدا و خبر در جمع و افراد است؛ اما در حدیث شریف ظاهراً خلاف قاعده ملاحظه می‌شود؛ فاطمه (مبتدا و مفرد) و ذریات (خبر و جمع) در واقع هرگاه مبتدا ذات بسیط و جامع جمیع شیء باشد، خبر به اعتبار مطابقت با معنا، جمع می‌آید. پس چون مطلق و جامع جمیع معنای ذریه در وجود مبارک حضرت زهرا علیها السلام خلاصه شده، لذا از آن حضرت به «ذریات» تعبیر شده تا دلالتی باشد بر علم به مبنای سیادت.

### ۲-۳. آرای فقها

بر این اساس برخی فقها در آرای خویش به صراحت یا به تعریض با استفاده از رحجان و برتری سادات فاطمی بر تمام سادات در اخذ خمس، بر این مطلب تاکید داشتند که مبنای سیادت، «فاطمی» است؛ شهید اول و محقق کرکی از آن جمله‌اند. شهید اول در البیان می‌نویسد:

«و يستحبّ توقیر بنی فاطمة علیها السلام علی باقی الهاشمیین؛ لزیادة القرب إلی النبی صلی الله علیه و آله ثمّ باقی بنی علی علیه السلام، ثمّ باقی الطالبیین، ثمّ الباقر من الهاشمیین» (شهید اول، ۱۴۱۲ ق: ۳۵۱).

ایشان معتقد به توقیر بنی فاطمه علیها السلام یعنی سادات فاطمی بر باقی هاشمیین است. سبب توقیر، شدت قرب آنان به حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله است. مجتهد کرکی نیز در رساله «الاشراف علی سیادة الاشراف» می‌نویسد:

«بنا بر استحباب نزد شیعه، بنی فاطمه بر بقیه هاشمیین بنی علی و سپس بر باقی طالبیین و دیگر بنی هاشم در اخذ خمس برتری و رجحان دارند» (مجتهد کرکی: ۵۸۴).

### ۲-۴. قلمرو سیادت

با استفاده از ادله‌ای که در تبیین حقیقت و مبنای سیادت اقامه شد، اثبات شد که وجود مبارک حضرت فاطمه الزهرا علیها السلام مبنای سیادت هستند. حال پس از اتمام این

بخش، به بررسی «قلمرو سیادت» خواهیم پرداخت. حق آن است که سادات، ذریه و اولاد حضرت زهرا (علیها السلام) هستند و در این انتساب تمییزی بین ابوبین نیست؛ بنابراین انتساب به این شجره طیبه، چه از جانب مادر و چه از جانب پدر باشد، سیادت محقق است. البته انتساب سادات از جانب پدر، امری مسلم و مفروغ عنه و مجمع علیه است؛ اما در خصوص گستره سیادت از جانب مادر نیز أدله بسیاری وجود دارد که به اهم آن‌ها اشاره خواهد شد.

## ۲-۵. عموم أدله

دسته‌ای از آیات مبارکات، صراحت بر این حقیقت دارند که ابوبین (پدر و مادر) در ولادت طفل منشأ اثر هستند. بر اساس این ادله می‌توان دریافت که در انتقال میراث سیادت به طفل، میان پدر و مادر هیچ تمایزی نیست مانند قول خداوند عزوجل در آیه ۷ سوره مبارکه طارق: «يُخْرَجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَ التَّرَائِبِ»؛ یعنی طفل از صلب پدر و سینه مادر خارج می‌شود. مانند آیه ۲ سوره مبارکه انسان که می‌فرماید: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ»؛ «ما انسان را آمیخته از نطفه (پدر و مادر) خلق کردیم». مضاف بر آیات مذکور، دلالت جمله‌ای از اخبار بر مشابهت فرزند به مادر و پدر به اعتبار سبق نطفه هریک از آنان، مدعا را تقویت می‌کند.<sup>۱</sup>

دسته‌ای دیگر از ادله بر این حقیقت تاکید دارد که اسم ولد در لغت و استعمال هم بر فرزندان پسر انسان و هم بر فرزندان دختر انسان به صورت حقیقی اطلاق می‌شود. لذا سیادت چه از جانب پدر و چه از جانب مادر قابل انتقال می‌باشد. و در صورتی که در نحوه استعمال تردیدی حاصل شود نیز أصالة الحقیقة جاری می‌شود. پس مدعی مجاز از ظاهر و نص عدول کرده است؛ چراکه در آیات مبارکات و روایات نیز اولاد و أبناء دختر نیز ولد و این خوانده شده‌اند. از جمله این ادله عبارتند از:

۱. به عنوان نمونه مراجعه شود به: قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲؛ ۴۵؛ منسوب به امام حسن عسکری (علیه السلام)، ۱۴۰۹ق؛ ۲۷۶؛ ابن بابویه، ج ۱؛ ۹۴.

## ۲-۵-۱. آیه میراث

خداوند متعال در آیات ۱۱ و ۱۲ سوره مبارکه نساء به احکام میراث اشاره فرموده است:

«يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُن نِسَاءً فَوَقَّ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ..»

همان طور که در نص آیه مبارکه ملاحظه می شود، وجود یا فقدان اولاد، در میزان سهام میراث تاثیرگذار است؛ زیرا فرزند، حاجب سهم ارث برخی وراث است. به این معنا که وجود او در میان ورثه سبب می شود که سهم وراث دیگر از مرتبه اعلی به ادنی کاهش پیدا کند و آن فرد از بعض سهم الارث خود محروم گردد. اما نکته ای که در اینجا موضوعیت دارد، بیان این مطلب است که امامیه اتفاق دارند فرزند، مطلقا یعنی چه فرزند پسر انسان و چه فرزند دختر انسان باشد، حاجب پدر و مادر از ارث بردن بیش از یک ششم، حاجب شوهر از ارث بردن نصف ماترک است و همچنین مانع می شود که زن، ربع از ارث را ببرد، بلکه با وجود فرزند، او تنها می تواند یک هشتم از مال را به ارث ببرد.

## ۲-۵-۲. آیه نکاح

خداوند متعال در آیه ۲۳ سوره مبارکه نساء بر گروه هایی از زنان که به انسان محرمند و ازدواج با آنان حرام است، اشاره فرموده است: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ»، ظهور عبارت شریفه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ» با إجماع بر این مطلب دلالت دارد که بنت البنت (دختران دختر) بر انسان حرام است، در حالی که اگر بنت البنت، فرزند حقیقی انسان نبود، تحت شمول شریفه قرار نمی گرفت. این مبنا در آیات دیگر این بحث مانند «أَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ» و «وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ» و قوله تعالی «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ» - الی قوله - «أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءَ بُعُولَتِهِنَّ» و «وَلَا تَتَّخِضُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» نیز جاری است؛ بنابراین، در گستره سیادت، تمایزی میان فرزندان دختر و پسر انسان نیست، بلکه بنا به

ادله‌ای که اقامه شد، اولاد علی الاطلاق (چه پسر باشند و چه دختر) در انتقال سیادت به فرزندان خویش اثرگذار هستند. ذریه حضرت زهرا (علیها السلام) که از جانب پدر یا از جانب مادر، افتخار انتساب به آن حضرت را دارند، «سادات» خوانده می‌شوند؛ بنابراین دامنه انتقال سیادت، هر دو والد (پدر و مادر) را شامل می‌شود.

برای احراز این حقیقت، عموم ادله مورد بررسی قرار گرفت، حال در ادامه این تتبع به بررسی خصوص ادله و احکام موجود می‌پردازیم:

## ۲-۵-۳. آیه خمس

خداوند متعال در آیه ۴۱ سوره مبارکه انفال می‌فرماید: «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَأُولِي السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ أَمْنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ». همان طور که در بخش مبانی بیان شد، به اراده خداوند متعال، صاحب اصلی خمس، وجود مبارک حضرت فاطمه الزهرا (علیها السلام) و اولاد ایشان (یعنی سادات) هستند.

خداوند متعال در این آیه مبارکه، در مقام معرفی صاحب حق و صاحبان سهام خمس است، پس لازم بود به جمیع قیود و از جمله «انتقال این حق صرفاً از جانب پدر» اشاره می‌فرمود تا تاخیر بیان از وقت حاجت لازم نیاید، در حالی که بر این مطلب هیچ اشاره ای نفرموده و از اخبار نیز چنین به دست نمی‌آید، فلذا اطلاق تأیید می‌شود؛ یعنی این حق چه از جانب پدر و چه از جانب مادر به اولاد منتقل می‌شود.

## ۲-۶. احتجاج امام کاظم (علیه السلام) با هارون الرشید

این روایت شریف، متشکل از چندین استدلال در اثبات وسعت قلمرو سیادت از مادر و پدری که سید هستند به اولاد خود است. هارون به امام کاظم (علیه السلام) عرضه داشت: چرا به عامه و خاصه مردم اجازه دادید شما را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) منتسب کرده و به شما بگویند: ای پسران رسول الله (صلی الله علیه و آله) در حالی که شما پسران علی (علیه السلام) هستید و شخص فقط به پدرش نسبت داده می‌شود. فاطمه (علیها السلام) تنها ظرف بود و پیامبر (صلی الله علیه و آله) جد مادری شماست؟

امام (علیه السلام) فرمودند: اگر پیامبر زنده شود و دخترت را از تو خواستگاری کند، آیا به او پاسخ مثبت می دهی؟ پاسخ داد: آری، سبحان الله! چگونه اجابت نکنم؟! بلکه بر عرب و عجم و قریش، بدان افتخار می کنم. اما امام فرمودند: ولی پیامبر دخترم را از من خواستگاری نمی کند و من دخترم را به تزویج پیامبر در نمی آورم! هارون لعین علت را جویا شد.

امام فرمودند: به جهت اینکه من اولاد او هستم، ولی تو اولاد او نیستی! سپس به این مبارکه استناد فرمودند: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ» (و حَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ)؛ آیا برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حلال بود که با زن های حسن و حسین (علیهما السلام) ازدواج کند؟

هارون گفت: احسنت ای موسی! سپس پرسید: چگونه شما خود را ذریه نبی معرفی می کنید در حالی که پیامبر (صلی الله علیه و آله) عقب (نسل) نداشت؟ چون عقب، تنها از ناحیه اولاد ذکور میسر است، نه فرزندان دختر؛ در حالی که شما فرزندان دختر پیامبر هستید و فرزندان دختر، نسل او نیستند.

امام به این آیه مبارکه استناد فرمودند: «وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ» ای امیرمؤمنان! پدر عیسی چه کسی است؟ هارون گفت: عیسی پدر نداشت.

امام فرمودند: اِنَّمَا الْحَقُّ عِيسَى بِنِذْرَارِي الْأَنْبِيَاءِ (علیه السلام) مِنْ قَبْلِ مَرْيَمَ وَالْحَقُّنَا بِذُرِّيَةِ النَّبِيِّ (بنذراری الانبیاء) مِنْ قَبْلِ فَاطِمَةَ (علیها السلام) لَا مِنْ قَبْلِ عَلِيٍّ (علیه السلام)؛ ما عیسی را از طریق مریم به ذراری انبیاء ملحق می کنیم؛ و همچنین ما از طریق مادرمان فاطمه (علیها السلام) به پیامبر ملحق می شویم! آیا مطلب بیشتری بیفزاییم؟

پس از آن به این آیه شریفه استدلال کردند: «فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا...»، و احدی ادعا نکرده است که پیامبر در مباحله با نصاری، کسی را به جز علی و فاطمه، حسن و حسین (علیهما السلام) تحت کساء قرار داده است؛ پس منظور از (ابناءنا)، حسن و حسین (علیهما السلام) هستند. و منظور از (نساءنا) حضرت فاطمه (علیها السلام) است و مراد از (انفسنا)

اشاره به علی بن ابی طالب (علیه السلام) دارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ج ۹۳: ۲۴۰).

## ۲-۷. روایت حضرت علی (علیه السلام)

استدلال دیگر صحت حمل ابن بر فرزندان دختر نسبت به جد مادری خود است. در اهمیت این استدلال می توان به واقعه جنگ جمل اشاره کرد. سخن شریف حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) به فرزندشان در جنگ جمل، حضرت فرزندشان محمد حنفیه را صدا زده و پرچم را به دستش سپرده و به سوی میدان جنگ راهی کردند و پس از بازگشت به او فرمودند: أنت ابنی و هذان (یعنی امام حسن و امام حسین (علیهما السلام)) ابناء رسول الله ﷺ (مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ج ۴۲: ۱۰۶؛ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰، ق، ج ۳: ۲۳۸، شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ق، ج ۳: ۲۶۴).

## ۲-۸. روایت ابی الجارود

ابوجارود گوید: امام باقر (علیه السلام) فرمودند: یا ابا جارود! در مورد امام حسن و امام حسین (علیهما السلام) چه می گویند؟ عرض کردم: فرزندی رسول خدا ﷺ را نسبت به آنان انکار می کنند. امام (علیه السلام) فرمودند: شما در مقابل آنان، به چه دلیلی احتجاج می کنید؟ عرض کردم: به قول خداوند عز و جل درباره حضرت عیسی بر آنها احتجاج می کنیم: «وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ وَ أَيُّوبَ وَ يُوسُفَ وَ مُوسَى وَ هَارُونَ وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ\* وَ زَكَرِيَّا وَ يَحْيَى وَ عِيسَى» که خداوند عیسی را از ذریه نوح قرار داد. حضرت فرمودند: آنها در پاسخ این استدلال شما چه می گویند؟

عرض کردم: می گویند: ممکن است فرزند دختر را فرزند به حساب آرند ولی فرزند صلبی نیست.

فرمود: شما در برابر این حرف آنها چه دلیلی می آورید؟ عرض کردم: ما برای آنها دلیل می آوریم به گفتار خدای تعالی که (در جریان مباحثه) به پیغمبرش فرمود: «فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ» (که به گفته همه مفسران مقصود از پسران خود که رسول خدا ﷺ به آنها فرمود امام حسن و امام حسین (علیهما السلام) بودند).

حضرت فرمود: آن‌ها در برابر این استدلال به شما چه می‌گویند؟ عرض کردم: آن‌ها می‌گویند بسا باشد که در کلام عرب فرزندان مردی را به خود آن مرد نسبت دهند (و بگویند فرزندان فلانی) و شخص دیگری آن‌ها را به خودش نسبت دهد و بگوید: فرزندان من (به طور مجاز). امام فرمود: ای ابا الجارود! اکنون من از کتاب خدای جل و تعالی آیه‌ای به دست تو دهم که دلیل است بر اینکه حضرات حسن و حسین (علیهم‌السلام) از صلب رسول خدا ﷺ هستند و آن دلیل را جز شخص کافر رد نکند.

عرض کردم: قربانت کردم آن آیه در کجاست؟ امام فرمودند: «حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ» (نساء، ۲۳) «الآیة الی ان ائتهی الی قوله تبارک و تعالی «و حلائل ابناءکم الذین من اصلابکم» پس ای ابا الجارود از آن‌ها بپرس آیا برای رسول خدا ﷺ حلال بود که با زن‌های حسن و حسین (علیهم‌السلام) ازدواج کند؟ اگر در پاسخ بگویند: آری که (مسلم) دروغ و هرزه گفته اند، و اگر بگویند: نه، پس آن دو پسران صلبی رسول خدا ﷺ باشند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ۳۱۸).

## ۲-۹. صحیحہ محمد بن مسلم

از امامین باقرین (علیهم‌السلام) روایت شده که فرمودند: اگر خداوند به خاطر آیه «وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا» همسران رسول خدا را بر مردم حرام نمی‌کرد، به دلیل آیه «وَلَا تُنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» قطعاً ازدواج با آن‌ها بر امام حسن و امام حسین (علیهم‌السلام) حرام بود؛ چراکه مرد نمی‌تواند با همسر جدّ خود، ازدواج نماید (همان، ج ۵: ۴۲۰).

## ۲-۱۰. روایت امام رضا (علیه‌السلام)

امام رضا (علیه‌السلام) نیز در حدیث دیگری، ضمن استناد به همین آیه مبارکه «حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ» (نساء، ۲۳)، فرمودند: این تفاوت بین آل و امت است، ما از آل پیامبر هستیم [و لذا دختر من بر آن حضرت حرام است] و شما از امت ایشان هستید [و می‌توانید دختر خود را به نکاح آن حضرت در آورید]. سپس به آیه‌ای از سوره مبارکه

غافر «رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ» استناد کرده و فرمودند: آن شخص پسر خاله فرعون بود. خداوند او را به لحاظ خاندان به فرعون منسوب ساخت نه به لحاظ آیین ...، ما نیز به لحاظ خاندان و میلادمان به پیامبر خدا ﷺ منسوب هستیم در عین حال با امت در دین مشترک هستیم (ابن بایوبه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۲۴۰).

### ۳. آرای فقها

در مطالعه رسائل فقهای عظام به دست می آید که برخی از ایشان قائل به گستره سیادت از جانب پدر و مادر هستند و در ذیل به آرای این فقها تصریح شده است:

#### ۳-۱. رسائل الشریف المرتضی

سید مرتضی از فائلین به قول انتقال سیادت از جانب مادر است (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ ق، ج ۳: ۲۶۴) و ادله او دال بر این مطلب در ذیل آمده است:

۱. استعمال حقیقی: فرزندان دختر از طریق مادرشان به صورت حقیقی به جدشان اضافه می شوند، پس کسی که مالی را برای اولاد حضرت فاطمه (علیها السلام) وصیت کند، شامل فرزندان پسر و فرزندان دختر آن حضرت می شود و اسم «ولد» شامل همه فرزندان می شود به صورت حقیقی.

۲. قوله تعالی: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ»: لا خلاف بین أصحابنا فی أن ولد البنین و ولد البنات و ان سفلوا يقع عليهم هذه التسمية، و يتناولهم على سبيل الحقيقة. «امامیه اتفاق دارند که اولاد پسر و اولاد دختر، هر دو، حاجب پدر و مادرند از ارث بردن بیش از یک ششم»؛ بنابراین کسی را که خداوند در حاجب شدن پدر و مادر و زن و شوهر فرزند نامیده همان کسی است که او را در مبارکه «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ» ولد نامیده است.

۳. قوله تعالی: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ

وَبَنَاتُ الْأُخْتِ» بالإجماع وبنابر ظهور کریمه، در عبارت شریفه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ»، اولاد دختر بر انسان حرام شده‌اند، در حالی که اگر دخترِ دختر، فرزند حقیقی انسان نبود، تحت شمول شریفه قرار نمی‌گرفت.

۴. سخن امیرالمومنین علی (علیه السلام) در جنگ جمل به فرزندش محمد حنفیه

۵. انتساب حضرت عیسی (علیه السلام) از جانب مادر

### ۲-۳. الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة

الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة به عنوان نخستین مجموعه مدون فقهی در واجبات و سنن شناخته می‌شود که اکثر فروع فقهی را همراه با ذکر روایات و احادیث اهل بیت (علیهم السلام) در بردارد. توان فقهی مؤلف، تسلط بر صناعت فقه و علم رجال، احاطه به فنون احادیث و روایات و آرا و فتاوای فقهی و تسلط بر اجماعیات و موارد شهرت، استدلال‌های متقن و محکم و افکار عمیق و آرا محکم همراه با بیان رسا و شیوا و تکیه اساسی بر روایات این کتاب را در نوع خود کم‌نظیر ساخته است.

رای و أدله مؤلف در مطلب دوم فصل دوم کتاب الخمس آمده است (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۲: ۳۹۱). مؤلف در این کتاب، علاوه بر آنکه موافق انتقال سیادت از طرف مادر و در مقام ادله آن است، فقهایی را نیز که در کتاب خود به تصریح این مطلب پرداخته‌اند نام می‌برد. صاحب حدائق در صدر بحث به قائلان تعمیم سیادت از جانب مادر اشاره می‌کند: سید مرتضی، ابن حمزه، شهید ثانی، قطب راوندی، فضل بن شاذان، مقداد، شیخ بحرانی، ابن ابی عقیل و ابی الصلاح و شیخ طوسی، ابن جنید، ابن زهره، محقق اردبیلی، صالح مازندرانی و محدث جزائری.

### ۳-۳. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان

محقق اردبیلی از فقهای شیعه در قرن دهم هجری صاحب کتاب مجمع الفائدة و البرهان از مشهورترین و دقیق‌ترین موسوعه‌های فقه استدلالی است که در اکثر کتاب‌های فقهی

پس از آن<sup>۱</sup> مورد استناد و استدلال واقع شده است. مقدس اردبیلی در باب زکات، ضمن بیان حرمت صدقه به آل محمد (علیهم السلام) به قلمرو سیادت از جانب امّ اشاره و آرای سید مرتضی علم الهدی را تأیید می‌کند و به تقویت ادله آن می‌پردازد و از طرفی دیگر ادله مخالفین را رد می‌نماید.

انگیزه نگارش: مؤلف در ابتدای کتاب می‌نویسد: سادات در بحث انتقال اموال و ارث همه اموال خود را به فرزندان ذکورشان می‌بخشند؛ به طوری که اگر نسل ذکور نداشته باشند، آن‌ها را به یکی از پسران در خاندان خود می‌دهند؛ در حالی که خود صاحب اولاد دخترند. سپس در خصوص ریشه این تفکر می‌نویسد:

«از نظر سادات اقربا شامل اولاد پسری می‌شوند. چنین منطقی که صرفاً پسر اولاد و اقربای فرد است نخست: برگرفته از تفکر جاهلی است که خود را در برخی اشعار آن عصر نیز نشان می‌دهد. دوم: این تفکر عقیده افرادی است که حضرات معصومین امام حسن مجتبی و امام حسین (علیهم السلام) را اولاد پیامبر تلقی نمی‌کنند؛ زیرا فرزندان دختر پیامبرند نه فرزندان پسر آن حضرت!» (اردبیلی، ۱۴۰۳ ق، ج ۴: ۱۸۸).

ویژگی نگارش: گرچه این رساله در مقایسه با رساله مجتهد کرکی مختصرتر است، اما مفاهیمی مهم را بدون اطناب کلام منتقل کرده است. مستندات اثبات مدعا (انتقال سیادت از مادر): آیات حضرت قرآن: مباحله، تولد حضرت عیسی و روایات: مناظره امام موسی کاظم (علیه السلام) با هارون الرشید مبنی بر اثبات اینکه اولاد حضرت علی (علیه السلام) نیز اولاد پیامبر می‌باشند. رویارویی امام سجاد (علیه السلام) با یزید که طی خطابه‌ای خود را فرزند رسول خدا ﷺ معرفی می‌کنند.

### ۳-۴. الاشراف علی سیادة الاشراف یا رساله فی تحقیق معنی السید و السیاده

سید حسین بن مجتهد کرکی شیخ الاسلام اردبیل و سپس شیخ الاسلام قزوینی (پایتخت آن زمان) بود و از جمله علمایی بود که سهمی اساسی در تحولات سیاسی

۱. همچون مدارک الأحکام سید محمد عاملی (م ۱۰۰۹ ق) مفتاح الکرامه سید محمد جواد عاملی (م ۱۲۲۶ ق)، مستند الشیعه ملا احمد نراقی (م ۱۲۴۵ ق) جواهر الکلام شیخ محمد نجفی (م ۱۲۶۶ ق) و ...

(فاطمه انصاری، زینب روحانی شهرکی)

دوره صفوی ایفا کرد. سید حسین در اصرار بر تشیع و لعن اعداء آل الله، همان طریق جد مادری خویش را داشت و در این باره، آثار متعددی در زمان شاه طهماسب نگاشت که یکی از آنها الرسالة الطهماسبیه بود. او اهتمام بسیاری به نقش سادات و اهمیت موقعیت آنان در جامعه و لزوم توجه امرا و شاهان به آنان داشت. کتب سیادة الاشراف، منهاج الصفوی و رساله مزبور الاشراف علی سیادة الاشراف جملگی در این زمینه نوشته شدند تا گستره مفهوم سیادت را فارغ از تحولات سیاسی و اجتماعی عصور گذشته مورد بررسی قرار دهند. مجتهد کرکی برای تبیین گستره انتساب سیادت به مادر از طریق قاعده تکرار عمل می‌کند، به این معنا که مکررا با بیان نسب مادری جناب ابوطالب و حضرت ختمی مرتبت، امیرالمومنین و حضرت صدیقه طاهره و امام باقر (علیه السلام) و بیان چهار مرحله تفکیک سادات فاطمی از آغاز تا پایان درصدد تثبیت نقش مادر در صدق این انتساب است (مجتهد کرکی: ۵۸۰-۵۸۶)

### ۳-۵. دایرة المعارف جامع روایی متأخرین « الوافی »

ملا محمد محسن فیض کاشانی محدث، مفسر و فقیه شیعی قرن یازدهم هجری مولف این کتاب که مشتمل بر حدود ۵۰ هزار حدیث، در برگیرنده تمام احادیث کتب اربعه شیعه (الکافی، من لایحضره الفقیه، تهذیب الاحکام و الاستبصار) و اولین جامع حدیثی در دوره متأخران است که در آن تلاش شده علاوه بر جمع‌آوری روایات، شرح و مشکلات موجود در آن‌ها برطرف شود. در جلد دهم این جامع حدیثی، در باب حرمت زکات بر آل محمد (علیهم السلام)، قلمرو سیادت را به طور ضمنی به نسب از جانب مادر نیز توسعه داده و به مستندات ذیل این باب تصریح کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۰: ۱۹۳).

### ۳-۶. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار

بالحاظ این نکته که فقهای اخباری، آرای خویش را در صدر یا ذیل مستندات جمع‌آوری شده در جوامع حدیثی خود، ذکر می‌کرده‌اند، لذا این آثار و مانند آن را مورد بررسی قرار داده‌ایم. علامه محمد باقر مجلسی از جامعیت خاصی در علوم عقلی و علوم اسلامی چون تفسیر، حدیث، فقه، اصول، تاریخ، رجال و درایه برخوردار بوده و از این حیث سرآمد عصر

خویش محسوب می‌شد. اثر «بحار الأنوار» از عمده‌ترین و گسترده‌ترین جوامع حدیثی شیعه است. این کتاب مستفاد از ۲۰۰ اصل از اصول چهارصدگانه و کتب نایاب خطی که در معرض نابودی بودند، نگاشته شد. با وجود کثرت و جامعیت اثر، صرفاً به ذکر اخبار اکتفا نشده، بلکه به سبب درایت و تسلط مولف نسبت به علوم عقلی و نقلی، به اقتضای هر باب، بیاناتی در شرح و تفسیر، تعدیل و ترجیح از نویسندگان درج شده است.

مسئله مباحث عنه (معنای سیادت از منظر فقه، ملاک و گستره آن) در این دایرة المعارف، ضمن مجلد نود و سوم و باب بیست و نهم معنون به «حکم من انتسب إلى النبی من جهة الأم فی الخمس و الزکاة» مطرح شده است: براساس تیتتر مذکور و مندرجات این باب، علامه مجلسی در عداد فقهایی است که:

ملاک سیادت را منحصرأ «ذریة النبی» و «ذریة مولاتنا و سیدتنا فاطمة» (علیه السلام) تعریف می‌کند.

همچنین در گستره سیادت، قائل به انتقال آن از جانب «أم» نیز است و برای آن ادله روایی را اقامه کرده است: احتجاج‌های امام کاظم (علیه السلام) با هارون / احتجاج‌های امام رضا (علیه السلام) با مامون / اطلاق این به امام حسن (علیه السلام) و امام حسین (علیه السلام) از جانب حضرت ختمی مرتبت (علیه السلام) / انتساب حضرت عیسی به شجره نبوت از جانب ام / روایت اَبی الجارود / احتجاج یحیی بن مُعَمَّر با حجاج (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۳: ۲۳۹).

#### ۴. نتیجه‌گیری

از بررسی‌های انجام شده این نتیجه حاصل شد که وجود مبارک حضرت فاطمة (علیه السلام)، مبنای سیادت هستند و ذریه آن حضرت در عالم، سادات خوانده می‌شوند. بر مبنای استدلال معصومین (علیهم السلام) به آیات نکاح و نیای انبیا و مباحله به دست آمد: سیادت امری است که هم از جانب مادر و هم از جانب پدر به انسان منتقل می‌شود؛ زیرا فرزند هم منتسب به مادر است و هم منتسب به پدر، پس اگر پدر یا مادر انسان، از سادات باشند، فرزند نیز از سادات است؛ «فَمَنْ أُمَّهُ عَلَوِيَّةٌ فَاطِمِيَّةٌ هَاشِمِيَّةٌ، فَهُوَ عَلَوِيٌّ فَاطِمِيٌّ هَاشِمِيٌّ»

وَمَنْ أَبَوْهُ عَلَوَى فَاطِمَى هَاشِمَى، فَهُوَ عَلَوَى فَاطِمَى هَاشِمَى». در نهایت اینکه، حتی اگر کسی قائل به انحصار انتقال نسب یا طایفه صرفاً از جانب پدر به فرزند باشد و منکر گستره سیادت از جانب مادر به فرزند باشد، باز به دلیل خاص، بنی فاطمه (علیها السلام) استثنا شده‌اند؛ چنان که حضرت ختمی مرتبت ﷺ وارد شده که فرمودند: «كُلُّ حَسَبٍ وَنَسَبٍ فَمُنْقَطِعٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا خَلَا حَسَبِي وَنَسَبِي وَكُلُّ بَنِي أُتْنَى عَصَبَتُهُمْ لِأَبِيهِمْ، مَا خَلَا بَنِي فَاطِمَةَ» فَإِنِّي أَنَا أَبُوهُمْ وَأَنَا عَصَبَتُهُمْ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۳ : ۲۴۴). همچنین برخی از فقها چون سید مرتضی، محقق کرکی، محقق اردبیلی، شیخ بحرانی، فیض کاشانی، علامه مجلسی نیز قائل به گستره سیادت از جانب پدر و مادر هستند.

## منابع و مأخذ

- ابن ادریس حلی، محمد بن منصور بن احمد. (۱۴۱۰ق). *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). *عیون أخبار الرضا*. تهران: نشرجهان.
- \_\_\_\_\_ (بی تا). *علل الشرائع*. قم: انتشارات داوری.
- اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۱ق). *کشف الغمّة فی معرفة الأئمة*. تبریز: بنی هاشمی.
- اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۳ق). *مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- بحرانی، یوسف بن احمد. (۱۴۰۵ق). *الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- جمعی از نویسندگان و مفید، محمد بن محمد. (۱۴۰۴). *الجوامع الفقهية مع کتاب المقنعة*. قم: کتابخانه عمومی آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعة*. قم: موسسه آل البيت علیهم السلام.
- حسینی عاملی، سید محمد جواد. (۱۳۹۱). *مفتاح الكرامه فی شرح قواعد العلامه*. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- حسینی علوی، محمد اشرف بن عبد الحسین. (۱۳۹۳). *فضائل السادات، یا برتری خاندان رسالت و امامت*. اصفهان: بهار قلوب.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت: دار القلم.
- شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی. (۱۴۰۵ق). *رسائل الشریف المرتضی*. قم: دار القرآن الکریم.
- شهید اول، محمد بن مکی عاملی. (۱۴۱۲ق). *البيان*. قم: محقق.
- طباطبائی، سید محمد حسین. (بی تا). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: المطبعة التجاریه.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۵ق). *مجمع البیان*. بیروت: موسسه الاعلمی.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). *تهذیب الأحکام*. محقق: حسن الموسوی خرسان. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- علوی علی آبادی، فاطمه سادات. (۱۳۹۹). «جریان شناسی تاریخی حکم خمس سادات مادری در فقه امامیه»، *مطالعات تاریخی جهان اسلام*. دوره هشتم. شماره ۱۵. صص: ۱۶۷-۱۸۸.
- فیض کاشانی، محمد محسن ابن شاه مرتضی. (۱۴۰۶ق). *الوافی*. اصفهان: کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). *تفسیر القمی*. قم: دار الکتب.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. چاپ چهارم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۰۱ق). *تفسیر فرات الکوفی*. محقق: محمد کاظم. تهران: مؤسسه الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامی.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجتهد کرکی، سید حسین. *الاشراف علی سیاده الاشراف*. نسخه خطی موجود در کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلسی شورای

(فاطمه انصاری، زینب روحانی شهرکی)

اسلامی. شماره ۸ / ۳۹۸۸.

- منسوب به امام رضا علیه السلام. (۱۴۰۶ق). *صحيفة الإمام الرضا*. مشهد: کنگره جهانی امام رضا علیه السلام.
- منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام. (۱۴۰۹ق). *تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام*. قم: مدرسه الامام الهادی.
- موسوی عاملی، سیدمحمد. (۱۴۱۱ق). *مدارک الاحکام فی شرح الشرائع الاسلام*. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- نجفی، محمدحسن. (بی تا). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- نراقی، احمد. (۱۴۱۵ق). *مستند الشیعه فی احکام الشریعه*. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- نقیبی، سید ابوالقاسم. (۱۳۹۴). «سیادت از طریق مادر از منظر سید مرتضی (ره)». *بساتین*. سال دوم. شماره ۳ و ۴. صص: ۸۷-۱۰۰.
- نوری، حسین بن محمد تقی. (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.



## Transfer of Sovereignty through the Maternal Line Based on the School of *Thaqalayn*

Fatemeh Ansari <sup>1</sup> Zeinab Rohani Shahraki <sup>2</sup>

Received: February 22 , 2026

Revised: May 06 , 2026

Accepted: May 18 , 2026

### Abstract

Sayyid refers to the progeny of Hazrat Fatima Zahra (peace be upon her). This study examines the basis of Sayyid and demonstrates its transmission through maternal lineage according to the Thaqalayn School. Using a descriptive-analytical method and library sources, this research analyzes narrative evidences from Thaqalayn (the Qur'an and the Prophet's Household) and Shi'a juristic views on Sayyid transmission. The foundation of Sayyid lies in Hazrat Fatima Zahra (peace be upon her). This is established through multiple Thaqalayn evidences, including Surah Kawthar, where "Kawthar" signifies the Prophet's abundant progeny through his daughter, and the Khums verse. Sayyid is transferable to children through both parents. Thus, Sayyids are Hazrat Fatima's progeny connected through either father or mother. While paternal transmission is unanimously accepted, maternal transmission is proven by numerous evidences: the Khums verse, inheritance verse, marriage verses, Imam Kazim's debate with Harun, Muhammad ibn Muslim's authenticated hadith, and Aba al-Jarud's narration. Prominent jurists including Sayyid Murtadha, Muhaqqiq Karaki, Muhaqqiq Ardabili, Shaykh Bahrani, Fayd Kashani, and Allamah Majlisi confirm this view. Based on compelling Thaqalayn evidences and Imamiyyah jurists' confirmation, Sayyid is not restricted to paternal lineage. Children connected through a Fatimid mother to Hazrat Fatima Zahra are considered her progeny, and Sayyid rulings apply to them accordingly.

### Keywords

Sayyidhood, Maternal Sayyids, Maternal Lineage, Imami Shi'i Jurisprudence.

1. Assistant Professor, Department of Fiqh and Fundamentals of Islamic Law, University of Qom, Qom, Iran (Corresponding Author): Fa.ansari@qom.ac.ir

2. PhD graduate in Islamic Jurisprudence and the Foundations of Islamic Law from the University of Qom, Qom, Iran: rohani.zeinab@gmail.com





# سبک زندگی امام رضا (علیه السلام) و بازتولید انسجام اجتماعی (تبیین دلالت پژوهانه)

دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۱۳ | بازنگری: ۱۴۰۵/۰۳/۰۹ | پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۱۰

مجید کافی<sup>۱</sup> محمدسجاد کافی<sup>۲</sup>

## چکیده

این مقاله با تمرکز بر سبک زندگی اجتماعی امام رضا (علیه السلام) به تبیین الگوی انسجام اجتماعی در اندیشه رضوی و نسبت آن با شکل‌گیری سرمایه اجتماعی می‌پردازد. در بستر پیچیده اجتماعی سیاسی عصر عباسی که با بحران مشروعیت، شکاف میان قدرت سیاسی و مرجعیت دینی و گسترش تنوع و تعارض‌های فکری همراه بود و باید جامعه به دنبال سازوکارهایی برای حفظ و تقویت انسجام جامعه شیعی باشد؛ مسئله پژوهش این‌گونه صورت‌بندی می‌شود که سبک زندگی امام رضا (علیه السلام) چه دلالت‌هایی برای صورت‌بندی یک الگوی منسجم از انسجام اجتماعی ارائه می‌دهد و این الگو بر چه سطوحی استوار است؟ پژوهش با روش دلالت‌پژوهی و از طریق تحلیل لایه‌های معنایی و کارکردی متون تاریخی و روایی انجام شده است؛ بدین صورت که کنش‌ها و مواضع امام به‌مثابه «مقصد پژوهش» خوانش شده و دلالت‌های اجتماعی آن‌ها با اتکا به مبانی نظری انسجام استخراج شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که الگوی رضوی بر سه سطح متمایز و در عین حال مرتبط استوار است: انسجام اعتقادی، از طریق تثبیت مرجعیت دینی و مدیریت انشعاب‌های فکری؛ انسجام اخلاقی، از رهگذر تأکید بر کرامت انسانی، عدالت، مدارا و پرهیز از خشونت و انسجام نهادی، با سامان‌دهی شبکه‌های ارتباطی پایدار و تقویت اعتماد اجتماعی. تعامل این سه سطح به تبدیل انسجام اجتماعی به سرمایه اجتماعی پایدار انجامیده و الگویی نظری کاربردی برای بازاندیشی در مسئله همبستگی در جامعه معاصر فراهم می‌سازد.

**کلیدواژه‌ها:** انسجام اجتماعی، امام رضا (علیه السلام)، دلالت‌پژوهی.

۱. دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و دانشیار گروه جامعه‌شناسی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران (نویسنده مسئول): mkafi@rihu.ac.ir

2. دانشجوی دکتری مسائل اجتماعی ایران، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران: mskafi@yahoo.com

## ۱. مقدمه

انسجام اجتماعی یکی از مفاهیم بنیادین در تحلیل ثبات، نظم و پایداری جوامع انسانی است و در ادبیات علوم اجتماعی به سطح همبستگی، اعتماد متقابل، احساس تعلق و قابلیت همکاری میان اعضای جامعه اشاره دارد. این مفهوم نه تنها یک توصیف از وضعیت اجتماعی، بلکه چهار چوبی نظری برای فهم سازوکارهای حفظ نظم و تداوم حیات جمعی به شمار می آید (ر.ک: دورکیم، ۱۳۸۱: ۱۱۷-۱۱۸). از این منظر، انسجام اجتماعی به مثابه یکی از پیش شرطهای بقای جامعه و امکان نظم پایدار تلقی می شود.

در نظریه های معاصر جامعه شناسی، انسجام اجتماعی بیش از پیش با مفهوم سرمایه اجتماعی پیوند خورده و از سطح یک مفهوم توصیفی به سطحی تحلیلی کاربردی ارتقا یافته است. رابرت پاتنام سرمایه اجتماعی را مجموعه ای از شبکه ها، هنجارها و اعتماد اجتماعی می داند که هماهنگی و همکاری را در جامعه تسهیل می کند (Putnam, 2000: 19). فوکویاما نیز اعتماد را عنصر محوری سرمایه اجتماعی معرفی می کند و نشان می دهد که بدون اعتماد عمومی، حتی جوامعی که از نوعی انسجام ظاهری برخوردارند، قادر به تبدیل همبستگی اجتماعی به کنش جمعی پایدار نیستند (فوکویاما، ۱۴۰۰: ۲۴). بر این اساس، انسجام اجتماعی زمانی می تواند به منبعی پایدار برای توسعه و حل تعارضات تبدیل شود که ظرفیت تبدیل شدن به سرمایه اجتماعی را داشته باشد؛ گزاره ای که به عنوان یکی از مبانی نظری مبدأ، امکان انتقال دلالتی به حوزه های غیرنظری را فراهم می سازد.

در جوامع دینی، همبستگی اجتماعی در تلاقی ایمان دینی، تنوع اجتماعی و ساختارهای قدرت سیاسی شکل می گیرد. در چنین زمینه ای، انسجام دینی می تواند یا به صورت انسجام اخلاقی و داوطلبانه، مبتنی بر کرامت انسانی، مدارا و پذیرش دیگری تحقق یابد، یا به شکل انسجامی تحمیلی که با طرد اجتماعی، حذف دیگری و تشدید تعارضات هویتی همراه است. از این رو، بررسی انسجام اجتماعی در سنت دینی، مستلزم عبور از تحلیل های صرفاً مفهومی و توجه به سبک عملی رهبران دینی در مواجهه با تنوع،

تعارض و قدرت است؛ سبکی که می‌تواند به‌مثابه «مقصد پژوهش» واجد امکان استخراج دلالت‌های اجتماعی باشد.

در این میان، سبک زندگی امام رضا (علیه السلام) از جایگاهی ویژه برخوردار است. دوره امامت آن حضرت با گسترش تنوع مذهبی و فکری، تشدید مناظرات کلامی و بحران مشروعیت سیاسی خلافت عباسی همراه بود. جامعه اسلامی این دوره نه تنها با اختلافات درون دینی، بلکه با فاصله فزاینده میان حاکمیت و بدنه اجتماعی مواجه بود. پذیرش ولایت عهدی از سوی امام رضا (علیه السلام) هر چند به صورت مشروط و ناخواسته (سیدمرتضی، ۱۳۷۷: ۱۷۹؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۲۰۶)، آن حضرت را در موقعیتی کم‌نظیر قرار داد که امکان کنش اجتماعی در سطحی فرامذهبی و فراسیاسی را فراهم ساخت (اکبری ویراتی، ۱۳۸۶: ۴۵). این موقعیت تاریخی، زمینه‌ای فراهم می‌کند که در آن، بدون وجود تصریح نظری به مفاهیم جامعه‌شناختی، امکان استنباط رهنمودهای اجتماعی از کنش و گفتار امام وجود دارد.

بررسی گزارش‌های تاریخی و روایی نشان می‌دهد که امام رضا (علیه السلام) در این شرایط، به جای تقویت مرزبندی‌های فرقه‌ای، بر گفت‌وگوی عقلانی، احترام به مخاطب و حفظ کرامت انسانی تأکید داشت. مناظرات آن حضرت با متکلمان ادیان و مذاهب مختلف، نمونه‌ای روشن از تبدیل تعارض اعتقادی به گفت‌وگوی اجتماعی است؛ گفت‌وگویی که هدف آن نه حذف دیگری، بلکه اقناع عقلانی و امکان همزیستی اجتماعی بود (ر.ک: امینی، ۱۳۹۵: ۱۰۳-۱۰۶). این شیوه مواجهه، هر چند به صورت مستقیم با مفاهیمی چون انسجام اجتماعی یا سرمایه اجتماعی صورت‌بندی نشده است، اما واجد ظرفیت بالایی برای استخراج دلالت‌های ساختاری و هنجاری در این حوزه است.

از منظر جامعه‌شناختی، چنین رویکردی می‌تواند به تولید سرمایه اجتماعی بینجامد. انسجام اجتماعی مبتنی بر اعتماد، اخلاق و گفت‌وگو، زمینه شکل‌گیری شبکه‌های ارتباطی پایدار و روابط افقی میان گروه‌های اجتماعی مختلف را فراهم می‌کند؛ امری که پاتنام از آن به‌عنوان «سرمایه اجتماعی پل‌زننده» یاد می‌کند (Putnam, 2000: 19). سبک زندگی امام رضا (علیه السلام) را می‌توان نمونه‌ای تاریخی از این نوع سرمایه اجتماعی دانست که

بدون اتکا به قدرت سیاسی، بر نفوذ اخلاقی و مرجعیت اجتماعی استوار بوده و از این حیث، واجد امکان انتقال دلالتی به شرایط اجتماعی معاصر است.

اهمیت بازخوانی این الگو در جامعه معاصر ایران از آن روست که کاهش اعتماد اجتماعی و تضعیف سرمایه اجتماعی به یکی از چالش‌های اساسی بدل شده است. در چنین شرایطی، سبک زندگی امام رضا (علیه السلام) می‌تواند نه صرفاً به‌عنوان روایتی تاریخی یا مناسکی، بلکه به‌مثابه «مقصودی تحلیلی» برای استخراج دلالت‌های اجتماعی مورد توجه قرار گیرد. این مقاله با تکیه بر مبانی نظری انسجام اجتماعی به‌عنوان مبدأ و با خوانش سبک زندگی رضوی از منظر مسائل جامعه امروز، می‌کوشد مؤلفه‌های انسجام اجتماعی را از سبک زندگی و آثار امام رضا (علیه السلام) استخراج و دلالت‌های آن را برای جامعه معاصر صورت‌بندی کند.

### ۱-۱. روش پژوهش

این پژوهش با هدف طراحی و استخراج مؤلفه‌های انسجام اجتماعی از آثار امام رضا (علیه السلام) از روش «دلالت‌پژوهی» بهره می‌گیرد (دانایی‌فرد، ۱۴۰۱: ۴). روش دلالت‌پژوهی این امکان را فراهم آورد تا پژوهش حاضر، با عبور از توصیف انسجام اجتماعی، بر اساس اصول مستحکم نظری و دلالت‌های مستخرج از متون معتبر، به سمت ارائه یک «طرح عملیاتی و هنجارین» برای نهادینه‌سازی انسجام اجتماعی در آثار امام رضا (علیه السلام) حرکت کند (همان: ۷۶).

روش دلالت‌پژوهی قادر به استخراج رهنمودهای کاربردی از آثار مرتبط به امام رضا (علیه السلام) است. هسته اصلی روش دلالت‌پژوهی، «احصای دلالت» است. دلالت در اینجا به معنای رابطه استنباطی و کاربردی است که از «نکات اصلی» یک «مبدأ» (مانند نظریه‌های علمی یا متون مبنایی) استخراج می‌شود، در حالی که آن نکات، اشاره مستقیمی به «مقصد» پژوهش ندارند (همان: ۵). این روش، فراتر از تفسیر صریح یا استنباط منطقی صرف، بر تولید دانش تلفیقی و کاربردی تأکید دارد (همان: ۷۶).

مبدأ در این پژوهش، شامل متون نظری جامعه‌شناسی در حوزه انسجام و اعتماد اجتماعی است؛ اما مقصد پژوهش، استخراج مؤلفه‌های انسجام اجتماعی از آثار امام رضا (علیه السلام) است. دلالت نیز به رهنمودهای ساختاری و هنجاری که از تطبیق «نکات اصلی» مبدأ (مانند اهمیت اعتماد اجتماعی در محیط جامعه برای تحقق انسجام اجتماعی) با «چالش‌های مقصد» (مانند ناظر نبودن آثار مقصد بر مؤلفه‌های انسجام اجتماعی) اطلاق می‌شوند (همان: ۷۲).

داده‌های این پژوهش عمدتاً از نوع «اطلاعات غیرمستقیم نوشتاری» (کتب، مقالات و اسناد) گردآوری شد (همان: ۵۰). فرایند تحلیل در سه مرحله اصلی و به صورت نظام‌مند انجام گرفت (همان: ۱۰۶).

شناسایی نکات اصلی مبدأ که با مطالعه عمیق و تفسیری متون انتخاب‌شده، مفاهیم و گزاره‌های کلیدی. (مانند انسجام اجتماعی، اعتماد اجتماعی، ارتباطات اجتماعی، شبکه فعال مردمی) استخراج و به صورت خلاصه‌های مستقل تدوین شد. ۲. در مرحله دوم ماتریس دلالت‌ها ایجاد شد؛ یعنی یک ماتریس تحلیلی سه‌ستونی (شامل نکات اصلی مبدأ، مسائل مقصد و دلالت‌های استخراج‌شده) تشکیل شد. برای هر نکته اصلی، پرسش‌های دلالتی مانند چه رهنمودی برای تنظیم مؤلفه‌های انسجام اجتماعی از منظر امام رضا (علیه السلام) طرح شد (ر.ک: همان: ۵). ۳. در مرحله سوم پژوهشگر با تکیه بر دانش تخصصی خود از نظریه‌های انسجام اجتماعی و با خوانش آثار مبدأ از منظر مقصد، به ساخت «پل» بین دو قلمرو پرداخت و دلالت‌های کاربردی را استنتاج کرد (همان: ۱۰۸).

## ۲. چهارچوب مفهومی: انسجام اجتماعی

انسجام اجتماعی در ادبیات علوم اجتماعی مفهومی چندلایه و وابسته به بافت نظری و زمینه اجتماعی است که بر همین اساس، تعاریف متنوعی از آن ارائه شده است. در ساده‌ترین بیان، انسجام اجتماعی به میزان پیوند، همبستگی و هماهنگی میان اعضای یک جامعه اشاره دارد؛ اما در تحلیل‌های عمیق‌تر، این مفهوم ناظر به کیفیت روابط اجتماعی، نوع اعتماد میان کنشگران و سازوکارهای حل تعارض در درون جامعه است. از

این منظر، انسجام اجتماعی نه صرفاً به همسانی ظاهری، بلکه به امکان زیست جمعی پایدار در شرایط تفاوت و تنوع مربوط می‌شود؛ امکانی که می‌تواند به‌عنوان یکی از «نکات اصلی» نظری برای تحلیل الگوهای اجتماعی مورد استفاده قرار گیرد.

در سنت جامعه‌شناسی کلاسیک، امیل دورکیم انسجام اجتماعی را محور اصلی تحلیل نظم اجتماعی قرار می‌دهد. به نظر او، جامعه تنها زمانی می‌تواند پایدار بماند که نوعی همبستگی اخلاقی میان اعضای آن برقرار باشد؛ همبستگی‌ای که یا بر اشتراک باورها و ارزش‌ها (همبستگی مکانیکی) یا بر وابستگی متقابل ناشی از تقسیم کار (همبستگی ارگانیکی) استوار است. دورکیم تأکید می‌کند که تضعیف این پیوندهای اخلاقی، جامعه را با پدیده آنومی و فروپاشی نظم مواجه می‌سازد (ر.ک: دورکیم، ۱۳۸۱: ۱۱۷). این تحلیل، انسجام اجتماعی را به‌مثابه سازوکاری اخلاقی اجتماعی معرفی می‌کند که قابلیت انتقال دلالتی به زمینه‌های غیرنظری را دارد.

در نظریه‌های متأخرتر، انسجام اجتماعی بیش از آنکه صرفاً محصول ساختارهای کلان تلقی شود، به کنش‌های متقابل، اعتماد و شبکه‌های اجتماعی پیوند خورده است. در این چهارچوب، انسجام اجتماعی زمانی معنا دار است که افراد نه از سر اجبار، بلکه بر پایه اعتماد و هنجارهای مشترک وارد همکاری شوند. رابرت پاتنام با طرح مفهوم سرمایه اجتماعی نشان می‌دهد که انسجام اجتماعی زمانی پایدار و کارآمد است که در قالب شبکه‌های داوطلبانه، مشارکت مدنی و اعتماد اجتماعی نهادینه شود (Putnam, 2000: 19). به بیان دیگر، انسجام اجتماعی پیش‌شرط تولید سرمایه اجتماعی است، اما بدون نهادینه‌شدن در روابط اجتماعی، به سرمایه‌ای پایدار تبدیل نخواهد شد؛ گزاره‌ای که می‌تواند مبنای استخراج دلالت‌های کاربردی قرار گیرد.

در جوامع دینی، انسجام اجتماعی صرفاً بر مبنای ساختارهای اجتماعی یا منافع متقابل شکل نمی‌گیرد، بلکه به‌طور عمیق با نظام اعتقادی و اخلاقی جامعه پیوند دارد. دین می‌تواند منبعی قدرتمند برای تولید انسجام اجتماعی باشد؛ زیرا ارزش‌های مشترک، معناهای جمعی و هویت فراگیر ایجاد می‌کند. با این حال، همین ظرفیت

در صورت قرائت‌های انحصارگرایانه، می‌تواند به منبع گسست، طرد اجتماعی و تعارض‌های هویتی بدل شود. ماکس وبر نشان می‌دهد که دین، بسته به نوع تفسیر و نحوه نهادینه‌شدن، هم می‌تواند نظم اجتماعی را تقویت کند و هم زمینه‌ساز تعارض‌های اجتماعی شود (Weber, 1965: 22). این دوگانه، ضرورت تحلیل دلالتی سبک زندگی دینی را برجسته می‌سازد.

در سنت اسلامی، انسجام اجتماعی مفهومی صرفاً سیاسی یا کارکردی نیست، بلکه ریشه در مبانی اخلاقی و انسان‌شناختی دارد. قرآن کریم با تأکید بر مفاهیمی چون امت (مائده، ۴۸؛ بقره، ۱۳۴؛ اعراف، ۳۴؛ نحل، ۳۶)، اخوت (حجرات، ۱۰)، عدالت (نحل، ۹۰؛ انعام، ۱۱۵؛ نساء، ۱۳۵ و...) و کرامت انسانی (اسراء، ۷۰)، انسجام اجتماعی را بر پایه پیوندهای اخلاقی و مسئولیت متقابل تعریف می‌کند، نه بر حذف تفاوت‌ها. در این نگاه، انسجام اجتماعی امری تدریجی، داوطلبانه و اخلاق‌محور است که بدون رعایت عدالت و کرامت انسانی، به انسجامی صوری و ناپایدار فروکاسته می‌شود. این چهارچوب ارزشی، امکان پیوند میان نظریه‌های اجتماعی و متون دینی را از طریق استنباط دلالتی فراهم می‌آورد.

در همین چهارچوب، سبک زندگی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه اطهار (علیهم السلام) را می‌توان تلاشی برای تحقق انسجام اجتماعی در شرایط واقعی و اغلب بحرانی جامعه اسلامی دانست. این انسجام نه بر پایه اجبار سیاسی، بلکه بر اساس اقناع، اخلاق معاشرت، گفت‌وگو و پذیرش اجتماعی شکل می‌گیرد. برخلاف برداشت‌های ساده‌انگارانه، انسجام در سبک زندگی ائمه (علیهم السلام) به معنای یک‌دست‌سازی جامعه نیست، بلکه به معنای مدیریت تفاوت‌ها در چهارچوب ارزش‌های مشترک است (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۹۰: ۳۱۳). از این منظر، انسجام اجتماعی در جامعه دینی را می‌توان در سه سطح متمایز تحلیل کرد: نخست، انسجام اعتقادی که بر اشتراک باورهای بنیادین استوار است؛ دوم، انسجام اخلاقی که ناظر به شیوه تعامل اجتماعی و رعایت کرامت انسان‌هاست؛ و سوم، انسجام نهادی که در قالب روابط پایدار، اعتماد اجتماعی و شبکه‌های همکاری بروز می‌یابد. اهمیت سبک زندگی امام رضا (علیه السلام) دقیقاً در آن است که این سه سطح را به صورت هم‌زمان و متوازن مورد توجه قرار می‌دهد و از فروکاست انسجام اجتماعی به صرف همسانی اعتقادی پرهیز می‌کند؛

بنابراین، انسجام اجتماعی در نسبت دین و جامعه، مفهومی ایستا یا صرفاً هنجاری نیست، بلکه فرایندی اجتماعی است که در بستر کنش‌های اخلاقی، گفت‌وگویی و نهادی تحقق می‌یابد. این چهارچوب مفهومی، به‌عنوان «مبدأ تحلیلی»، مبنای بررسی سبک زندگی امام رضا (علیه السلام) در بخش‌های بعدی مقاله خواهد بود؛ بررسی‌ای که با رویکرد دلالت‌پژوهی می‌کوشد نشان دهد چگونه الگوی رضوی توانسته است بدون تصریح نظری به مفاهیم جامعه‌شناختی، انسجام اجتماعی را در شرایط تنوع و تعارض حفظ و تقویت کند و چه دلالت‌هایی می‌توان از این سبک زندگی برای جامعه‌ی معاصر استخراج کرد.

## ۱-۲. چالش انسجام اجتماعی در عصر امام رضا (علیه السلام)

دوره‌ی امامت امام رضا (علیه السلام) یکی از پیچیده‌ترین و پرتنش‌ترین مقاطع تاریخ اجتماعی و سیاسی جهان اسلام به‌شمار می‌آید؛ مقطعی که در آن، هم‌زمان با تثبیت نسبی خلافت عباسی، بحران‌های مشروعیت سیاسی، گسست‌های اجتماعی و تنوع فکری به اوج خود رسید. عباسیان که در آغاز با شعار حمایت از اهل‌بیت (علیهم السلام) و احقاق حق آنان به قدرت رسیده بودند، به‌تدریج به حکومتی متمرکز و اقتدارگرا تبدیل شدند که فاصله‌ای معنا دار با توده‌های اجتماعی و به‌ویژه با پایگاه‌های دینی پیدا کرد (مطهری، ۱۳۸۶: ۷۷). این وضعیت، زمینه شکل‌گیری شکاف میان قدرت سیاسی و مرجعیت دینی را فراهم ساخت؛ شکافی که مستقیم بر انسجام اجتماعی اثر می‌گذاشت.

از نظر اجتماعی، قلمرو خلافت عباسی در این دوره جامعه‌ای به‌شدت متکثر بود. تنوع قومی و نژادی، حضور گسترده موالی و گسترش مراکز علمی و فرهنگی در شهرهایی چون بغداد، بصره، کوفه، مرو و نیشابور، فضایی پدید آورده بود (ر.ک: ولایتی، ۱۳۸۴: ۲۹-۳۱) که در آن مکاتب فکری، کلامی و فقهی گوناگون، در کنار پیروان ادیان مختلف، حضور فعال داشتند. این تنوع، اگرچه ظرفیت بالایی برای پویایی فرهنگی و تولید دانش ایجاد می‌کرد؛ اما در غیاب سازوکارهای عادلانه و اخلاقی برای مدیریت اختلاف، به تشدید تعارض‌های هویتی و فرقه‌ای می‌انجامید (ر.ک: دانیل، ۱۳۸۹: ۵۰ به بعد). از منظر دلالت‌پژوهی، این وضعیت را می‌توان به‌عنوان «چالش مقصد» در حوزه انسجام

اجتماعی تلقی کرد؛ چالشی که مستلزم پاسخ‌های غیرتحمیلی و اعتمادمحور بود.

در سطح سیاسی، خلافت عباسی با چالش جدی مشروعیت مواجه بود. شورش‌های علویان در مناطق مختلف، نارضایتی عمومی از نظام مالیاتی و اداری، و رقابت‌های درون‌خاندانی عباسیان، ساخت قدرت را شکننده کرده بود. مأمون عباسی در چنین فضایی کوشید با طرح ولایت‌عهدی امام رضا (علیه السلام)، هم از فشارهای اجتماعی بکاهد و هم مشروعیتی دینی برای خلافت خود فراهم آورد (ابن بابویه، ۱۹۸۴ م، ج ۲: ۱۷۰). این اقدام، هرچند ماهیتی سیاسی داشت، اما پیامدهای اجتماعی و دینی گسترده‌ای به همراه آورد که فراتر از اهداف اولیه خلافت بود و زمینه‌ای تازه برای کنش اجتماعی امام فراهم ساخت.

پذیرش ولایت‌عهدی از سوی امام رضا (علیه السلام)، جامعه اسلامی را وارد مرحله‌ای جدید کرد. امام، برخلاف الگوهای رایج کنش سیاسی، نه در جایگاه معارض مسلح و نه در نقش حاکم رسمی، بلکه در موقعیتی میانی و پیچیده قرار گرفت؛ موقعیتی که امکان کنش اجتماعی گسترده و اثرگذار را فراهم می‌ساخت. این موقعیت، دامنه مخاطبان امام را از شیعیان فراتر برد و اهل سنت، پیروان ادیان دیگر و نخبگان فکری را نیز دربرگرفت (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۲: ۸۵ به بعد). از منظر دلالتی، این وضعیت امکان استنباط الگوهای انسجام‌ساز در شرایط فقدان قدرت رسمی را فراهم می‌کند.

از حیث انسجام اجتماعی، جامعه اسلامی این دوره با نوعی دویاری ساختاری مواجه بود. از یک‌سو، قدرت سیاسی در پی تثبیت اقتدار خود از طریق ابزارهای اداری و نظامی بود و از سوی دیگر، مرجعیت دینی و اخلاقی در میان ائمه (علیهم السلام) و عالمان، مستقل از حکومت شکل می‌گرفت. این شکاف ساختاری، اعتماد اجتماعی را تضعیف کرده و زمینه بی‌اعتمادی عمومی نسبت به نهاد خلافت را فراهم آورده بود (ر.ک: الهامی، ۱۳۹۳: ۲۲۰). در چنین شرایطی، هرگونه انسجام اجتماعی پایدار نمی‌توانست بر اجبار سیاسی استوار باشد، بلکه ناگزیر می‌بایست بر پایه اعتماد اخلاقی، مرجعیت معنوی و کنش ارتباطی شکل گیرد؛ امری که سبک زندگی امام رضا (علیه السلام) به روشنی بر آن دلالت دارد.

فضای فکری عصر امام رضا (علیه السلام) نیز به شدت مناظره محور بود. گسترش ترجمه آثار فلسفی و علمی، رشد علم کلام و حضور فعال متکلمان ادیان مختلف، جامعه اسلامی را با پرسش‌های نوین اعتقادی و معرفتی مواجه کرده بود. این وضعیت، اگرچه امکان گفت‌وگوی عقلانی را افزایش می‌داد، اما هم‌زمان خطر تبدیل اختلاف فکری به تعارض اجتماعی و هویتی را نیز در پی داشت (مکارم شیرازی، ۱۳۶۲: ۱۵). مواجهه امام رضا (علیه السلام) با این فضا، نه از موضع حذف و طرد، بلکه از طریق گفت‌وگو و اقناع عقلانی، واجد دلالت‌های مهمی برای مدیریت تعارض و ایجاد انسجام اجتماعی در جوامع متکثر است.

از این منظر، کنش‌های علمی، اجتماعی و اخلاقی امام رضا (علیه السلام)، پاسخی مستقیم به جامعه‌ای بود که از یک‌سو دچار تنوع و پویایی فکری، و از سوی دیگر گرفتار شکاف‌های عمیق اجتماعی و بحران اعتماد شده بود. در چنین بستری، تأکید امام بر حفظ کرامت انسانی (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶، ج ۳: ۴۷۰)، عقلانیت (ابن بابویه، ۱۴۱۷ ق: ۲۲۳) و حفظ هنجارهای اجتماعی (ابن بابویه، ۱۹۸۴ م، ج ۲: ۱۱۱)، به الگویی انسجام‌ساز بدل شد که قابلیت تحلیل جامعه‌شناختی و استنباط دلالتی دارد.

## ۲-۲. انسجام اجتماعی در سبک زندگی امام رضا (علیه السلام)

تحلیل انسجام اجتماعی در سبک زندگی امام رضا (علیه السلام) مستلزم عبور از سطح توصیف رفتارهای فردی و تمرکز بر مبانی هنجاری و نظری‌ای است که به کنش‌های اجتماعی آن حضرت معنا، جهت و قابلیت تعمیم می‌بخشد. فعالیت‌های رضوی را نمی‌توان صرفاً مجموعه‌ای از واکنش‌های مقطعی در برابر شرایط سیاسی و اجتماعی عصر عباسی تلقی کرد؛ بلکه باید آن را برآمده از منظومه‌ای منسجم از دلالت‌های اخلاقی و عقلانی دانست که در آن، «جامعه» به‌مثابه یک کل هنجارمند و معنادار فهم می‌شود. در این چهارچوب، انسجام اجتماعی نه به‌عنوان هدفی ابزاری یا تحمیلی، بلکه به‌منزله پیامدی طبیعی تحقق عدالت، کرامت انسانی و عقلانیت ارتباطی ظهور می‌یابد.

تحلیل انسجام اجتماعی در سبک زندگی امام رضا (علیه السلام) بر چهار ستون دلالتی استوار است: کرامت انسانی، عقلانیت گفت‌وگویی، اخلاق اجتماعی فراگیر، و پرهیز از اجبار و طرد.

(مجید کافی، محمدسجاد کافی)

نخستین و بنیادی‌ترین دلالت نظری انسجام اجتماعی در سبک زندگی امام رضا (علیه السلام) اصل کرامت ذاتی انسان است. در منطق کنش رضوی، منزلت اجتماعی افراد نه از خلال مرزبندی‌های مذهبی، قومی یا موقعیت‌های قدرت، بلکه بر پایه انسان بودن آنان بازتعریف می‌شود. این اصل که ریشه در آموزه‌های قرآنی دارد، امکان برقراری رابطه اجتماعی با «دیگری» را بدون فروکاستن او به یک هویت پردشدنی یا تهدیدآمیز فراهم می‌کند. از منظر دلالت‌پژوهی، کرامت انسانی در این سبک زندگی نه صرفاً یک باور اخلاقی، بلکه قاعده‌ای مولد برای تنظیم مناسبات اجتماعی است. گزارش‌های تاریخی از نحوه مواجهه امام رضا (علیه السلام) با مخالفان فکری و حتی دشمنان سیاسی نشان می‌دهد که ایشان به‌طور نظام‌مند بر حفظ شأن انسانی مخاطب تأکید داشته (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶، ج ۳: ۴۷۰) و از تحقیر (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۴: ۲۴)، برچسب‌زنی و حذف نمادین پرهیز می‌کرده است (ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۷ ق: ۲۲۳). این الگو، بستر حداقلی لازم برای استمرار تعامل اجتماعی و جلوگیری از فروپاشی پیوندهای جمعی را فراهم می‌سازد.

دومین مبنای نظری انسجام اجتماعی در سبک زندگی رضوی، عقلانیت گفت‌وگویی به‌مثابه جایگزین تعارض خشونت‌آمیز است. سبک زندگی امام رضا (علیه السلام)، به‌ویژه در مناظرات علمی و دینی، واجد الگویی از کنش اجتماعی است که در آن عقلانیت مخاطب به رسمیت شناخته می‌شود و اقلان، جایگزین اجبار می‌گردند (ابن بابویه، ۱۹۸۴، ج ۲: ۵۴). از منظر جامعه‌شناختی، این نوع کنش گفت‌وگویی نقشی اساسی در تولید و بازتولید اعتماد اجتماعی ایفا می‌کند؛ زیرا نشان می‌دهد که اختلاف نظر لزوماً به گسست اجتماعی یا حذف متقابل منجر نمی‌شود (Habermas, 1984: 286). هر چند امام رضا (علیه السلام) در چهارچوبی دینی سخن می‌گوید؛ اما منطق درونی کنش او با آنچه در نظریه کنش ارتباطی به‌عنوان گفت‌وگوی غیرسلطه‌گر توصیف می‌شود، هم‌پوشانی دلالتی قابل توجهی دارد؛ هم‌پوشانی‌ای که امکان گفت‌وگو میان سنت دینی و نظریه اجتماعی معاصر را فراهم می‌کند.

سومین مبنای انسجام اجتماعی در سبک زندگی امام رضا (علیه السلام)، تقدم اخلاق اجتماعی (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۹۹) بر مرزبندی‌های قومی است. در شرایطی که جامعه

اسلامی عصر عباسی با شکاف‌های شدید مذهبی و سیاسی مواجه بود، امام از تقلیل جامعه به دوگانه «خودی/غیرخودی» پرهیز می‌کرد. این پرهیز نه به معنای نفی هویت شیعی، بلکه به معنای جلوگیری از تبدیل هویت اعتقادی به ابزار طرد و گسست اجتماعی بود (ر.ک: اربلی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۸۴۸). از منظر دلالتی، این تفکیک امکان هم‌زیستی اجتماعی را در عین حفظ تفاوت‌های اعتقادی فراهم می‌سازد.

در پیوند با این مبنا، می‌توان سبک زندگی رضوی را از منظر نظریه سرمایه اجتماعی نیز تحلیل کرد. تقدم اخلاق اجتماعی در کنش امام رضا (علیه السلام) به شکل‌گیری نوعی سرمایه اجتماعی اخلاق محور می‌انجامد؛ سرمایه‌ای که بر اعتماد، انصاف و پیش‌بینی‌پذیری رفتار اجتماعی استوار است. فوکویاما نشان می‌دهد جوامعی که در آن‌ها اخلاق اجتماعی بر منافع گروهی و مرزبندی‌های تنگ هویتی تقدم دارد، از سطح بالاتری از اعتماد عمومی برخوردارند (ر.ک: فوکویاما، ۱۴۰۰: ۳۶). در این معنا، سبک زندگی امام رضا (علیه السلام) را می‌توان مصداقی تاریخی از الگویی دانست که در آن، اخلاق دینی به‌طور مستقیم در خدمت تقویت انسجام اجتماعی قرار می‌گیرد.

در نهایت، نفی انسجام تحمیلی به‌عنوان یکی دیگر از مبانی مهم سبک زندگی رضوی قابل توجه است. امام رضا (علیه السلام) هرگز از موقعیت ولایت‌عهدی برای تحمیل قرائت دینی یا حذف اجتماعی مخالفان بهره نبرد. این پرهیز آگاهانه، دلالت بر تمایز بنیادین میان انسجام برآمده از قدرت و انسجام مبتنی بر مشروعیت اخلاقی دارد. از منظر جامعه‌شناسی سیاسی، انسجامی که بر اجبار استوار باشد، هرچند ممکن است در کوتاه‌مدت ثبات ظاهری ایجاد کند، اما در بلندمدت به فرسایش اعتماد و تشدید گسست اجتماعی می‌انجامد.

این مبانی چهارگانه، چهار چوبی تحلیلی فراهم می‌کنند که امکان بررسی مصادیق عینی انسجام اجتماعی در رفتار و گفتار امام رضا (علیه السلام) را به‌صورت منسجم، روشمند و نظریه‌پذیر فراهم می‌سازد.

### ۲-۳. الگوهای عملی انسجام اجتماعی در سبک زندگی امام رضا (علیه السلام)

سبک زندگی امام رضا (علیه السلام) را می‌توان عرصه تلاقی اندیشه و کنش اجتماعی دانست؛ عرصه‌ای که در آن، مبانی نظری انسجام اجتماعی نه در قالب گزاره‌های انتزاعی، بلکه در رفتارهای روزمره، شیوه‌های تعامل اجتماعی و کنش‌های عمومی امام عینیت می‌یابد. اهمیت این الگوهای عملی در آن است که انسجام اجتماعی را از سطح ارزش‌های هنجاری به سطح واقعیت‌های زیسته ارتقا می‌دهند و امکان بازتولید آن را در بسترهای تاریخی و اجتماعی متفاوت فراهم می‌سازند. به بیان دیگر، سبک زندگی رضوی نشان می‌دهد که انسجام اجتماعی چگونه می‌تواند «زیسته» شود، نه صرفاً «تبلیغ» یا «تجویز».

نخستین الگوی عملی انسجام اجتماعی در سبک زندگی امام رضا (علیه السلام)، گفت‌وگوی بین‌دینی و بین‌مذهبی به‌مثابه کنشی انسجام‌ساز است. مناظرات امام با متکلمان ادیان و مذاهب مختلف، صرفاً رویدادهایی علمی یا کلامی نبودند، بلکه کنش‌هایی اجتماعی با پیامدهای مستقیم برای مدیریت تنوع و کاهش تعارض‌های هویتی به‌شمار می‌رفتند. در این مناظرات، امام با پرهیز آگاهانه از تحقیر، تمسخر یا نفی پیشینی مخاطب، فضایی از گفت‌وگوی مبتنی بر عقلانیت و احترام متقابل ایجاد می‌کرد. گزارش‌های عیون اخبار الرضا نشان می‌دهد که ایشان همواره استدلال را بر اجبار ترجیح می‌داد و حتی در مواردی که برتری استدلالی با او بود، از تبدیل گفت‌وگو به صحنه غلبه نمادین پرهیز می‌کرد (ن.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸). از منظر جامعه‌شناختی، این شیوه تعامل، تعارض فکری را از مسیر حذف اجتماعی خارج کرده و به امکان هم‌زیستی پایدار میان گروه‌های متفاوت دینی و فکری یاری می‌رساند.

دومین الگوی عملی، تعامل هم‌زمان با نخبگان و توده‌های اجتماعی و پرهیز از دوگانه‌سازی نخبه/عامه است. امام رضا (علیه السلام) برخلاف الگوهای رایج نخبگانی که مرجعیت علمی را از زیست اجتماعی مردم جدا می‌کنند، ارتباط خود را به حلقه‌های علمی، درباری یا سیاسی محدود نساخت. رفتار اجتماعی ایشان با اقشار مختلف جامعه، از متکلمان و عالمان تا خادمان و فرودستان، بر پایه برابری انسانی و احترام اجتماعی استوار بود (ر.ک:

توحیدی نیا، ۱۴۰۳: ۲۵۵). روایات تاریخی نشان می‌دهد که امام در معاشرت‌های روزمره، از هرگونه تمایزگذاری بین مردم پرهیز می‌کرد و همین امر به شکل‌گیری نوعی اعتماد اجتماعی میان لایه‌های مختلف جامعه می‌انجامید (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۴۹۲). این الگو نشان می‌دهد که انسجام اجتماعی تنها از طریق پیوند میان سطوح مختلف جامعه و جلوگیری از شکاف‌های نمادین میان نخبگان و توده‌ها قابل تحقق است.

الگوی سوم، اخلاق معاشرت و سبک زندگی انسجام‌ساز امام رضا (علیه السلام) است. کنش‌های به‌ظاهر فردی امام از نحوه نشستن بر سر سفره و گفت‌وگو با زبردستان گرفته تا شیوه پاسخ‌گویی به پرسش‌های تند و چالشی، دارای پیامدهای اجتماعی گسترده‌ای بودند. این سبک زندگی، مرزهای نمادین میان طبقات اجتماعی را تضعیف می‌کرد و احساس تعلق، هم‌سرنوشتی و احترام متقابل را در فضای اجتماعی تقویت می‌نمود. به یک تعبیر دیگر، سبک زندگی ائمه (علیهم السلام) در این سطح نوعی «تربیت اجتماعی غیرمستقیم» است؛ تربیتی که نه از مسیر دستور و الزام، بلکه از طریق الگو بودن و کنش روزمره، به تقویت انسجام اجتماعی می‌انجامد (محمدی، ۱۴۰۴: ۱).

چهارمین الگوی عملی انسجام اجتماعی، مدیریت موقعیت ولایت‌عهدی بدون تبدیل آن به ابزار سلطه اجتماعی است. امام رضا (علیه السلام) با وجود قرار گرفتن در ساختار قدرت سیاسی، آگاهانه از بهره‌برداری اجتماعی و سیاسی از این موقعیت پرهیز کرد. ایشان نه در سازوکارهای اجرایی خلافت مداخله کرد و نه ولایت‌عهدی را به ابزاری برای تحمیل قرائت دینی یا حذف اجتماعی مخالفان بدل ساخت. این رفتار، از یک سو مانع مشروعیت‌بخشی کامل به خلافت عباسی شد و از سوی دیگر، سرمایه اعتماد اجتماعی نسبت به امام را تقویت کرد؛ زیرا جامعه او را در جایگاه مرجع اخلاقی مستقل از قدرت سیاسی می‌دید (توحیدی نیا، ۱۴۰۳: ۱۴۹-۱۵۰). از منظر جامعه‌شناسی سیاسی، این استقلال اخلاقی یکی از مهم‌ترین منابع تولید سرمایه اجتماعی پایدار به‌شمار می‌رود.

در نهایت، پرهیز آگاهانه امام رضا (علیه السلام) از خشونت اجتماعی و نمادین را باید به‌عنوان الگویی مستقل و بنیادین در انسجام اجتماعی مورد توجه قرار داد. در فضایی که حذف

فیزیکی، طرد اجتماعی و خشونت زبانی ابزارهای رایج مدیریت اختلاف بودند، امام نه تنها از خشونت مستقیم، بلکه از اشکال نمادین و گفتمانی خشونت نیز فاصله می گرفت. این رویکرد، امکان بازتولید انسجام اجتماعی حتی در شرایط تعارض شدید را فراهم می ساخت و از تبدیل اختلافها به شکافهای برگشتناپذیر جلوگیری می کرد. چنین الگویی با آنچه در نظریه‌های معاصر به عنوان کنش غیر خشونت‌آمیز انسجام‌ساز شناخته می‌شود، هم‌خوانی تحلیلی دارد (Habermas, 1984: 287).

## ۲-۴. راهکار تبدیل انسجام اجتماعی به سرمایه اجتماعی در سبک زندگی امام رضا (علیه السلام)

انسجام اجتماعی، هر چند شرطی ضروری برای بقای جامعه است، اما به تنهایی تضمین‌کننده کارآمدی، پویایی و بازتولید نظم اجتماعی به شمار نمی‌آید. آنچه انسجام را از سطح هم‌زیستی حداقلی و منفعلانه به سطح کنش جمعی مؤثر ارتقا می‌دهد، تبدیل آن به «سرمایه اجتماعی» است؛ سرمایه‌ای غیرمادی که در قالب اعتماد، هنجارهای مشترک و شبکه‌های ارتباطی پایدار متجلی می‌شود. در سبک زندگی امام رضا (علیه السلام) می‌توان فرایندی تدریجی و غیرتحمیلی را مشاهده کرد که طی آن، انسجام اجتماعی مبتنی بر اخلاق و گفت‌وگو، به سرمایه‌ای اجتماعی با قابلیت انباشت و بازتولید تبدیل می‌شود.

نخستین مرحله در این فرایند، تولید و تثبیت اعتماد اجتماعی است. اعتماد، به تعبیر پاتنام، هسته مرکزی سرمایه اجتماعی محسوب می‌شود و بدون آن، روابط اجتماعی به پیوندهایی شکننده و کوتاه‌مدت فروکاسته می‌شوند (Putnam, 2000: 137). رفتار اجتماعی امام رضا (علیه السلام) در مواجهه با گروه‌های متنوع از شیعیان و اهل سنت گرفته تا پیروان ادیان دیگر و حتی کارگزاران خلافت، مبتنی بر رعایت راستی و صداقت (ابن بابویه، ۱۴۱۷ق: ۳۰۳)، توجه به اعتدال و میانه‌روی (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۴: ۵۵)، برخورداری از روحیه بخشش آن‌گونه که بی‌منت و مخفیانه و خالصانه باشد (ابن بابویه، ۱۹۸۴م، ج ۲: ۱۲)، روحیه نفع‌رسانی و خدمت به مردم (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۱۶۷)، تکاپو برای آشتی دادن و میانجی‌گری میان مردم (ابن بابویه، ۱۴۱۷ق: ۵۲۲)، استقبال تمام و کمال در

روابط با دیگران و بر خورداری از ویژگی مهمان نوازی (ابن بابویه، ۱۹۸۴م، ج ۲: ۲۶۵) نیز از جمله بایسته‌های دیگری است که در هرگونه روابط اجتماعی مدنظر امام بوده و بخشی از مضمون روایات را به خود اختصاص داده است (ر.ک: توحیدی نیا، ۱۴۰۳: ۱۵۸). بدین ترتیب، اعتماد از سطح رابطه‌ای فردی فراتر رفته و به منبعی جمعی برای سامان‌دهی روابط اجتماعی تبدیل می‌شود.

گام دوم در این گذار، نهادینه‌شدن هنجارهای اخلاقی در قالب قواعد نانوشته اجتماعی است. انسجام اجتماعی تنها زمانی به سرمایه اجتماعی بدل می‌شود که ارزش‌ها و هنجارها از سطح توصیه‌های اخلاقی عبور کرده و به انتظارات پایدار در کنش اجتماعی تبدیل شوند. در سبک زندگی امام رضا (علیه السلام) ارزش‌هایی چون مدارا، احترام متقابل، عقلانیت گفت‌وگویی و پرهیز از خشونت، نه صرفاً در گفتار، بلکه در عمل اجتماعی امام متجلی بود. این تداوم رفتاری، به کنشگران اجتماعی امکان می‌داد تا این هنجارها را به‌مثابه منابعی قابل اتکا در تعاملات خود تجربه کنند. به تعبیر بوردیو، سرمایه اجتماعی زمانی شکل می‌گیرد که هنجارها در میدان اجتماعی، قابلیت تولید اعتماد و همکاری را بیابند (Bourdieu, 1986: 248).

سومین سازوکار این فرایند، شکل‌گیری شبکه‌های ارتباطی معنادار و پایدار است. سرمایه اجتماعی صرفاً حاصل اعتماد فردی نیست، بلکه در بستر شبکه‌هایی از روابط اجتماعی تولید و بازتولید می‌شود. حضور امام رضا (علیه السلام) در مرو به‌رغم محدودیت‌های سیاسی، به ایجاد شبکه‌ای گسترده از ارتباطات علمی، دینی و اجتماعی انجامید؛ شبکه‌هایی که از مناظرات علمی و مجالس گفت‌وگو تا ارتباطات مردمی را دربر می‌گرفت. این شبکه‌ها کارکردی فراتر از انتقال دانش داشتند و به پیوند میان گروه‌های اجتماعی ناهمگون یاری می‌رساندند (ر.ک: توحیدی نیا، ۱۴۰۳: ۹۱). از منظر نظریه سرمایه اجتماعی، چنین شبکه‌هایی ظرفیت هماهنگی اجتماعی، کاهش تعارض و حل مسالمت‌آمیز اختلاف‌ها را افزایش می‌دهند.

چهارمین عنصر اساسی، توازن میان سرمایه اجتماعی پیونددهنده و پل‌زننده است.

پاتنام میان سرمایه اجتماعی پیونددهنده (Bonding) که انسجام درون گروهی را تقویت می‌کند و سرمایه اجتماعی پل‌زننده (Bridging) که میان گروه‌های ناهمگون پیوند برقرار می‌سازد، تمایز قائل می‌شود (Putnam, 2000: 22). سبک زندگی امام رضا (علیه السلام) واجد هر دو بعد است: از یک سو، تقویت انسجام درونی جامعه شیعی و از سوی دیگر، ایجاد پل‌های ارتباطی با دیگر مذاهب و ادیان. این ترکیب، مانع تبدیل انسجام اجتماعی به انسداد هویتی شده و امکان هم‌زیستی پایدار در شرایط تنوع اجتماعی را فراهم می‌سازد.

در نهایت، استقلال اخلاقی امام رضا (علیه السلام) از ساختار قدرت سیاسی، نقش تعیین‌کننده‌ای در پایداری سرمایه اجتماعی ایفا می‌کند. سرمایه اجتماعی اگر به اجبار یا قدرت سیاسی وابسته شود، به سرعت دچار فرسایش می‌گردد. رفتار امام در حفظ فاصله انتقادی با خلافت عباسی، موجب شد اعتماد اجتماعی شکل گرفته پیرامون ایشان، به‌عنوان سرمایه‌ای مستقل و پایدار باقی بماند. فوکویاما تأکید می‌کند که جوامعی با سطح بالایی اعتماد غیرتحمیلی، از سرمایه اجتماعی کارآمدتر و بادوام‌تری برخوردارند (ر.ک: فوکویاما، ۱۴۰۰: ۲۶). سبک زندگی امام رضا (علیه السلام) نمونه‌ای تاریخی از تحقق این الگو به‌شمار می‌آید.

## ۲-۵. دلالت‌های الگوی انسجام و سرمایه اجتماعی در سبک زندگی امام رضا (علیه السلام)

### برای جامعه ایران معاصر

تحلیل سبک زندگی امام رضا (علیه السلام) صرفاً بازخوانی یک تجربه تاریخی یا توصیف الگویی متعلق به گذشته نیست، بلکه بازسازی منطقی از کنش اجتماعی دینی است که قابلیت دلالت‌یابی و تفسیر در بسترهای اجتماعی متفاوت را داراست. جامعه ایران معاصر، با وجود برخورداری از پشتوانه‌های غنی فرهنگی و دینی، با چالش‌هایی نظیر کاهش اعتماد اجتماعی، گسترش شکاف‌های هویتی، تضعیف پیوندهای نهادی و فرسایش سرمایه اجتماعی مواجه است. در چنین زمینه‌ای، الگوی رضوی می‌تواند نه به‌مثابه نسخه‌ای اجرایی، بلکه به‌عنوان چهارچوبی تحلیلی برای فهم مسیرهای بازسازی انسجام و سرمایه

## اجتماعی مورد توجه قرار گیرد.

نخستین دلالت این الگو، تقدم اعتماد اخلاقی بر اعتماد نهادی تحمیلی است. تجربه اجتماعی ایران نشان می‌دهد که اتکای صرف به سازوکارهای رسمی و دستوری، هر چند ممکن است در کوتاه مدت به نظم ظاهری بینجامد، اما در بلندمدت به فرسایش اعتماد و کاهش سرمایه اجتماعی منجر می‌شود. در سبک زندگی امام رضا (علیه السلام)، اعتماد اجتماعی نه از طریق قدرت سیاسی یا الزام نهادی، بلکه از مسیر ثبات اخلاقی، شفافیت رفتاری و پیش‌بینی‌پذیری کنش اجتماعی شکل می‌گیرد. این نوع اعتماد، همان چیزی است که فوکویاما از آن به عنوان «اعتماد اجتماعی تعمیم‌یافته» یاد می‌کند؛ اعتمادی که زیربنای شکل‌گیری سرمایه اجتماعی پایدار است (ر.ک: فوکویاما، ۱۴۰۰: ۳۸). دلالت این الگو برای جامعه ایران آن است که بازسازی سرمایه اجتماعی، بدون احیای مرجعیت اخلاقی در سطوح مختلف اجتماعی، نهادی و فرهنگی امکان‌پذیر نخواهد بود.

دلالت دوم، بازتعریف گفت‌وگو به مثابه سازوکار تولید انسجام اجتماعی است. در الگوی رضوی، گفت‌وگو نه ابزار اقناع یک‌سویه و نه شیوه‌ای برای حذف نمادین دیگری، بلکه فرایندی دوسویه برای به رسمیت شناختن عقلانیت و کرامت مخاطب است. این منطق گفت‌وگویی، در جامعه‌ای مانند ایران که با تنوع سبک‌های زندگی، شکاف‌های نسلی و تفاوت‌های فکری گسترده مواجه است، اهمیتی مضاعف دارد. از منظر نظریه کنش ارتباطی، انسجام اجتماعی تنها زمانی پایدار می‌شود که گفت‌وگو بر عقلانیت ارتباطی و پرهیز از سلطه استوار باشد (Habermas, 1984: 287). سبک زندگی امام رضا (علیه السلام) نمونه‌ای تاریخی از تحقق چنین عقلانیتی در بستری دینی است و از این حیث، می‌تواند مبنای بازاندیشی در الگوهای تعامل فرهنگی و اجتماعی در ایران معاصر قرار گیرد.

سومین دلالت مهم الگوی رضوی، پیوند انسجام اجتماعی با عدالت نمادین و منزلت اجتماعی است. یکی از عوامل پنهان اما مؤثر در تضعیف سرمایه اجتماعی در جامعه ایران، احساس نابرابری در به رسمیت شناخته شدن اجتماعی است؛ احساسی که گاه حتی مستقل از نابرابری اقتصادی عمل می‌کند. رفتار اجتماعی امام رضا (علیه السلام) در احترام به

گروه‌های مختلف، فارغ از موقعیت طبقاتی، سیاسی یا مذهبی آنان، نشان می‌دهد که انسجام اجتماعی بدون عدالت نمادین امکان تحقق ندارد. به تعبیر بوردیو، توزیع نابرابر سرمایه نمادین می‌تواند پیش از نابرابری مادی، به گسست اجتماعی و تضعیف اعتماد عمومی بینجامد (Bourdieu, 1991: 230). از این منظر، دلالت الگوی رضوی برای جامعه ایران، توجه هم‌زمان به سیاست‌های منزلت‌ساز در کنار سیاست‌های اقتصادی و رفاهی است.

در مجموع، الگوی رضوی جامعه ایران را به سوی نوعی «انسجام اخلاقی ارتباطی» رهنمون می‌سازد؛ انسجامی که نه بر حذف تفاوت‌ها و یک‌دست‌سازی هویتی، بلکه بر مدیریت تفاوت‌ها و تبدیل آن‌ها به منابع تولید سرمایه اجتماعی استوار است. این الگو نشان می‌دهد که انسجام اجتماعی پایدار، بیش از آنکه محصول مداخله‌های دستوری باشد، برآمده از کنش‌های اخلاقی، گفت‌وگویی و منزلت‌بخش است. چنین چارچوبی می‌تواند مبنایی نظری برای تحلیل سیاست‌های فرهنگی، اجتماعی و نهادی در ایران معاصر فراهم آورد و امکان بازاندیشی در مسیرهای احیای اعتماد، گفت‌وگو و همبستگی اجتماعی را فراهم سازد.

## ۶-۲. چالش‌های الگوی انسجام و سرمایه اجتماعی در سبک زندگی امام رضا (علیه السلام) برای جامعه ایران معاصر

با وجود ارزش‌های اخلاقی و عملی سبک زندگی امام رضا (علیه السلام) در حوزه انسجام و سرمایه اجتماعی، بازخوانی و کاربرد این الگو در جامعه ایران معاصر با محدودیت‌ها و چالش‌های ساختاری و مفهومی همراه است. نخستین محدودیت، تفاوت‌های تاریخی و ساختاری است. جامعه ایران امروز از منظر اقتصادی، سیاسی و فناوری به‌شدت با جامعه خراسان قرن سوم هجری متفاوت است؛ ساختار قدرت، رسانه‌ها، شبکه‌های اجتماعی و تنوع فرهنگی کنونی، پیچیدگی‌های بسیار فراتر از شرایط عصر امام رضا (علیه السلام) دارد. بنابراین، الگوبرداری مستقیم از رفتارهای فردی یا مناظرات علمی امام بدون لحاظ این تفاوت‌ها، احتمالاً بازتولید مؤثر سرمایه اجتماعی را تضمین نمی‌کند. این نکته، ضرورت تحلیل

زمینه‌ای و تطبیقی در هر گونه بهره‌گیری از الگورا روشن می‌سازد.

دومین چالش، فقدان نهادهای مستقل اخلاقی و اجتماعی است. در سبک زندگی رضوی، مرجعیت اخلاقی امام به صورت طبیعی پذیرفته می‌شد و رفتار ایشان مشروعیت اجتماعی داشت. در ایران معاصر، جامعه با پراکندگی مرجعیت‌های دینی، سیاسی و فرهنگی مواجه است و فقدان محور اخلاقی واحد، بازتولید اعتماد اجتماعی و گفت‌وگوی اخلاق محور را پیچیده می‌سازد. این مسئله نشان می‌دهد که الگویی مبتنی بر اعتماد و اخلاق، بدون ایجاد نهادهای اجتماعی و فرهنگی پایدار، با مقاومت یا سوءتفاهم مواجه خواهد شد.

سومین محدودیت، چالش تنوع و گسست‌های هویتی است. جامعه امروز ایران با شکاف‌های نسلی، فرهنگی، منطقه‌ای و سیاسی گسترده روبه‌روست؛ در حالی که الگوی رضوی عمدتاً در محیطی مذهبی فرهنگی همگن عمل می‌کرد و ظرفیت طبیعی برای اقصای گروه‌های متفاوت را داشت. پیچیدگی شبکه‌های اجتماعی مدرن، رسانه‌های فراگیر و هویت‌های چندلایه، امکان انتقال مستقیم انسجام اجتماعی تاریخی را کاهش می‌دهد و نیازمند سازوکارهای تطبیقی و راهبردی برای مدیریت تفاوت‌هاست.

چهارمین نقد به پیچیدگی سیاست قدرت و اقتصاد مدرن بازمی‌گردد. در عصر امام رضا (علیه السلام) فاصله میان قدرت سیاسی و جامعه تا حدی قابل مدیریت بود؛ اما در ایران معاصر، سیاست، اقتصاد و نهادهای رسمی با سرمایه اجتماعی پیچیده و چندلایه پیوند خورده‌اند. این واقعیت نشان می‌دهد که اعتماد و سرمایه اجتماعی صرفاً از طریق کنش اخلاقی و گفت‌وگو شکل نمی‌گیرد و نیازمند سیاست‌گذاری نهادی، هماهنگ و جامع است.

پنجمین نقد، خطر تفسیر خطی و ساده‌انگارانه الگو است. سبک زندگی رضوی محصول شرایط تاریخی، اجتماعی و فرهنگی ویژه‌ای است و بازتولید مستقیم آن بدون لحاظ زمینه‌های معاصر، می‌تواند به برداشت‌های سطحی یا ناکارآمد منجر شود. از این منظر، الگوبرداری باید همواره با تحلیل تطبیقی همراه باشد تا از تحمیل مدل تاریخی بر واقعیت پیچیده امروز جلوگیری شود.

(مجید کافی، محمدسجاد کافی)

نقدهای فوق نشان می‌دهند که الگوی رضوی، با وجود توانمندی‌های اخلاقی و عملی خود، در جامعه ایران معاصر نیازمند تطبیق با شرایط ساختاری، نهادسازی اخلاقی و فرهنگی و سیاست‌گذاری هوشمندانه است. بدون چنین بازسازی‌ها، الگویی که در بستر تاریخی و مذهبی شکل گرفته، ممکن است به ابزار نمادین بدل شود و کارکرد عملی خود در بازتولید انسجام و سرمایه اجتماعی را از دست بدهد.

## ۷-۲. پیشنهادهای راهبردی برای بازتولید انسجام و سرمایه اجتماعی در ایران معاصر بر اساس الگوی رضوی

تحلیل محورهای پیش‌گفته نشان می‌دهد که سبک زندگی امام رضا (علیه السلام) الگویی منسجم از انسجام اجتماعی و تبدیل آن به سرمایه اجتماعی ارائه می‌دهد؛ الگویی که ترکیبی از کرامت انسانی، گفت‌وگوی عقلانی، هنجارهای اخلاقی فراگیر و استقلال اخلاقی است. با توجه به نقدها و محدودیت‌های مطرح‌شده در جامعه ایران معاصر، بازتولید این الگو نیازمند راهبردهای عملی و نظام‌مند است که بتوانند هم اخلاق و فرهنگ را تقویت کنند و هم ساختارهای اجتماعی و نهادی را به گونه‌ای بازسازی نمایند که سرمایه اجتماعی پایدار شکل گیرد.

### ۱. بازسازی اعتماد اجتماعی از طریق مرجعیت اخلاقی و آموزش عمومی

اعتماد اجتماعی هسته مرکزی سرمایه اجتماعی است و بدون وجود نهادها یا افراد مرجع اخلاقی، شبکه‌های اجتماعی به پیوندهایی شکننده تقلیل می‌یابند. تجربه رضوی نشان می‌دهد که ثبات اخلاقی، صداقت و پیش‌بینی‌پذیری کنش‌ها، پایه اعتماد اجتماعی است. در ایران معاصر، ایجاد نهادهای مدنی و فرهنگی که رفتارهای شفاف و منصفانه را ترویج دهند و آموزش عمومی در زمینه کرامت انسانی، اخلاق گفت‌وگو و احترام متقابل ارائه کنند، می‌تواند بخشی از مسیر بازتولید سرمایه اجتماعی را فراهم کند.

### ۲. تقویت گفت‌وگوی فراگیر میان گروه‌های اجتماعی و نسلی

الگوی رضوی انسجام نشان می‌دهد که گفت‌وگوی دوسویه مبتنی بر احترام و عقلانیت، مانع تبدیل اختلاف فکری و هویتی به شکاف‌های عمیق اجتماعی می‌شود.

در جامعه متکثر ایران، این گفت‌وگو می‌تواند از طریق نهادهای آموزشی، مراکز فرهنگی، انجمن‌های علمی و حتی شبکه‌های اجتماعی مجازی تقویت شود. چنین گفت‌وگویی باید به گونه‌ای طراحی شود که تفاوت‌ها به‌عنوان فرصت برای همزیستی و تبادل ارزش‌ها دیده شوند، نه تهدیدی برای انسجام اجتماعی.

### ۳. ترویج عدالت نمادین و منزلت اجتماعی در تعاملات روزمره

انسجام اجتماعی بدون عدالت نمادین و احترام به کرامت افراد شکل نمی‌گیرد. رفتار امام رضا (علیه السلام) در احترام به جایگاه اجتماعی گروه‌های مختلف، فارغ از طبقه یا هویت، نمونه‌ای عملی از بازتولید منزلت اجتماعی است. سیاست‌ها و برنامه‌های فرهنگی و آموزشی می‌توانند این اصل را در مدارس، سازمان‌ها و نهادهای مذهبی عملی کنند تا احساس تعلق و همبستگی اجتماعی تقویت شود.

### ۴. ایجاد و تقویت شبکه‌های اجتماعی پل‌زننده و پیونددهنده

سرمایه اجتماعی در شبکه‌ها شکل می‌گیرد و استمرار می‌یابد. الگوی رضوی نشان می‌دهد که تقویت پیوندهای درون‌گروهی همراه با ایجاد ارتباط میان گروه‌های مختلف، انسجام اجتماعی را پایدار می‌کند. در ایران معاصر، شبکه‌های اجتماعی، انجمن‌های علمی، گروه‌های خیریه، مراکز فرهنگی و برنامه‌های میان‌نسلی می‌توانند نقش شبکه‌های پل‌زننده و پیونددهنده را ایفا کنند و تبادل ارزش‌ها، دانش و تجربه میان گروه‌های متنوع را تسهیل نمایند.

### ۵. حفظ استقلال اخلاقی و اجتماعی در برابر فشارهای سیاسی و اقتصادی

وابستگی سرمایه اجتماعی به قدرت سیاسی یا اقتصادی، دوام آن را تهدید می‌کند. سبک زندگی رضوی نشان می‌دهد که استقلال اخلاقی و اجتماعی، منبع پایداری سرمایه اجتماعی است. نهادهای مدنی و فرهنگی باید ظرفیت‌های مستقل ایجاد کنند تا اعتماد و سرمایه اجتماعی بدون تأثیر منافع گروهی یا فشارهای سیاسی و اقتصادی حفظ شود.

### ۳. نتیجه گیری

بازتولید الگوی رضوی در ایران معاصر نیازمند تلفیق آموزش اخلاقی، نهادسازی مدنی، گفت‌وگوی عقلانی و سیاست‌گذاری فرهنگی هوشمندانه است. این اقدامات همزمان می‌توانند انسجام اجتماعی را تقویت و زمینه تبدیل آن به سرمایه اجتماعی پایدار را فراهم کنند، به گونه‌ای که جامعه ایران توان مقابله با چالش‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی را با انعطاف، اعتماد و همبستگی بیشتر پیدا کند. این الگو، علاوه بر قابلیت تحلیل تاریخی، می‌تواند چهارچوب عملیاتی و بومی برای سیاست‌گذاری انسجام‌بخش و سرمایه‌ساز در ایران معاصر باشد.

## منابع و مأخذ

### قرآن کریم.


- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۹۸۴م). **عیون اخبار الرضا**. تصحیح: شیخ حسین اعلمی. بیروت: مؤسسة الاعلمی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ق). **الامالی**. تحقیق: مؤسسة البعثة. قم: موسسه بعثت.
- ابن شهر آشوب. (۱۳۷۶). **مناقب آل اَبی طالب**. نجف: مکتبه الحیدریه.
- اربلی. (۱۴۰۵ق). **کشف الغمّه**. بیروت: دارالاضواء.
- اکبری، امیر؛ براتی دشت بیاض، بهمن. (۱۳۸۶). «نقش امام رضا (علیه السلام) در وحدت دینی و انسجام اسلامی در عصر عباسی». **مشکوّه**. دوره ۲۶. شماره ۹۷. صص: ۳۴-۴۶.
- امینی، محمد علی. (۱۳۹۵). **نگاهی به زندگی و ولایتعهدی امام رضا (علیه السلام)**. مشهد: به نشر.
- الهامی، علی. (۱۳۹۳). **ساختار قدرت سیاسی خلافت عباسیان و تأثیر آن بر تمدن اسلامی (از آغاز تا پایان قرن چهارم هجری)**. قم: نشر معارف.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). «فضیلت عقل از منظر امام رضا (علیه السلام)». **مجله الکترونیکی اسراء**. شماره ۶.
- دانایی فرد، حسن. (۱۴۰۱). **روش شناسی مطالعات دلالت پژوهی**. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- دانشنامه اسلامی**. مدخل نهضت ترجمه در عهد خلفای عباسی.
- دانیل، دالتون. (۱۳۸۹). **تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان در آغاز حکومت عباسیان**. ترجمه مسعود رجب نیا. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- دورکیم، امیل. (۱۳۸۱). **دربارۀ تقسیم کار اجتماعی**. ترجمه باقر پیرهام. تهران: مرکز.
- سید مرتضی، علی بن حسین. (۱۳۷۷). **تنزیه الانبیا**. قم: دارالشریف الرضی.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۲). **تلخیص الشافی**. قم: محبین.
- خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۹۰). **انسان ۲۵۰ ساله: بیانات مقام معظم رهبری درباره زندگی سیاسی - مبارزاتی ائمه معصومین (علیهم السلام)**. تهران: انتشارات موسسه جهادی صهبا.
- فوکویاما، فرانسیس. (۱۴۰۰). **اعتماد**. ترجمه سیدعلیرضا بهشتی شیرازی. تهران: انتشارات روزنه.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳). **الکافی**. تهران: دارالکتب الاسلامی.
- محمدی، عبدالحمید. (۱۴۰۱). «روش‌های غیرمستقیم تربیتی از نظر آیات و روایات». **یافته‌های علوم قرآنی**. دوره ۲. شماره ۴. صص:
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۶). **سیری در سیره ائمه اطهار**. تهران: انتشارات صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲). **ولایتعهدی امام رضا (علیه السلام)**. تهران: انتشارات صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۶۲). **مناظرات تاریخی امام رضا (علیه السلام) با پیروان مکاتب و مذاهب دیگر**. ویراستار لیلاکریمی.
- مشهد: آستان قدس رضوی.
- ولایتی، علی اکبر. (۱۳۸۴). **فرهنگ و تمدن اسلامی**. تهران: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، مرکز برنامه‌ریزی و تدوین متون درسی.

(مجید کافی، محمدسجاد کافی)

- Bourdieu, Pierre. 1986. "The Forms of Capital." Pp. 258-241 in Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education, edited by J. G. Richardson. New York: Greenwood Press.
- Bourdieu, P. (1991). Language and Symbolic Power. Harvard University Press.
- Ferguson, A. (1991), An Essay on the History of Civil Society. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Fukuyama, F. (1995). Trust. The social virtues and creation of prosperity. New York: Free press.
- Habermas, J. (1984), Reason and the Rationalization of Society, Volume 1 of The Theory of Communicative Action, English translated by Thomas McCarthy
- Putnam, R. D. (2000). Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community. New York, NY: Simon and Schuster.
- Weber, M. (1965). The sociology of religion. London: Methuen.



## Imam Reza's Lifestyle and the Reproduction of Social Cohesion: A Semantic Explanation

Majid Kafi <sup>1</sup> Mohammad Sajjad Kafi <sup>2</sup>

Received: May 03 , 2026

Revised: May 30 , 2026

Accepted: May 31 , 2026

### Abstract

This article, focusing on the social lifestyle of Imam Reza (AS), explains the model of social cohesion in Razavi thought and its relationship with the formation of social capital. In the complex socio-political context of the Abbasid era, which was accompanied by a crisis of legitimacy, a gap between political power and religious authority, and the spread of diversity and intellectual conflicts, and society should seek mechanisms to maintain and strengthen the cohesion of the Shiite community; what implications does Imam Reza (AS)'s lifestyle provide for a model of social cohesion and on what levels is it based? The research has been conducted using the method of denotation research and through the analysis of the semantic and functional layers of historical and narrative texts; in such a way that the actions and positions of the Imam have been read as the "objective of the research" and their social implications have been extracted based on the theoretical foundations of cohesion. The findings show that the Razavi model is based on three distinct yet related levels: doctrinal coherence, through the consolidation of religious authority and the management of intellectual divergences; moral coherence, through the emphasis on human dignity, justice, tolerance, and the avoidance of violence; and institutional coherence, by organizing sustainable communication networks and strengthening social trust. The interaction of these three levels leads to the transformation of social coherence into sustainable social capital and provides a theoretical-practical model for rethinking the issue of solidarity in contemporary society.

### Keywords:

Social Cohesion, Imam Reza (AS), Semantic Studies.

---

1. Faculty member of the research institute and university : mkafi@rihu.ac.ir

2. PhD student in Iranian Social Issues, Kharazmi University, Tehran, Iran: skafi@gmail.com





# تحلیل احادیث امام حسن عسکری (علیه السلام) در بستر سیاسی فرهنگی عصر ایشان

دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۰۳. بازنگری: ۱۴۰۵/۰۳/۱۷. پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۱۸

زینب امیدیان<sup>۱</sup>

## چکیده

تحلیل محتوایی احادیث ائمه (علیهم السلام) با توجه به شرایط صدور و دسته‌بندی موضوعی آن‌ها، می‌تواند طرح و برنامه هر امام برای دوره خویش را مشخص کند و تصویری روشن از رویکرد ایشان در مواجهه با شرایط اجتماعی و چالش‌های هر دوران ارائه دهد. از این‌رو، پژوهش حاضر به روش تاریخی به بررسی محتوایی و تحلیلی احادیث امام حسن عسکری (علیه السلام) می‌پردازد و پیوند آن‌ها را با بستر سیاسی و فرهنگی هم‌عصر امام (علیه السلام) تبیین می‌کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که دوره امامت امام عسکری (علیه السلام) با فشار سیاسی شدید، کنترل امنیتی خلافت عباسی و تکثر جریان‌های فکری و کلامی همراه بود که بنیان‌های اعتقادی جامعه اسلامی و به‌ویژه شیعیان را تهدید می‌کرد. جامعه اسلامی با جریان‌های متعارضی همچون تشبیه و تجسیم، ثنویه، معتزله، ناصبی‌گری، غلو و برخی فرق شیعی مواجه بود که در صدد ترویج پنداره‌های ناصواب درباره توحید، امامت، احکام، تفسیر و اخلاق بودند. در چنین فضایی، امام حسن عسکری (علیه السلام) با رویکردی عقلانی، تنزیهی و تربیتی به تبیین صحیح توحید و مهدویت، تثبیت امامت و ولایت ائمه (علیهم السلام) و نیز سامان‌دهی آموزه‌های اخلاقی، فقهی و تفسیری پرداخت و جامعه شیعی را از فروغلتیدن در چالش‌ها و شبهات زمانه حفظ فرمود. می‌توان گفت که امام حسن عسکری (علیه السلام) از جایگاهی ویژه در حفظ میراث علمی اهل بیت (علیهم السلام) و تبیین معارف دینی برخوردار است و آموزه‌های ایشان پلی میان معارف امامان پیشین و بسترسازی فکری برای دوران غیبت کبری محسوب می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** امام حسن عسکری (علیه السلام)، احادیث، بحران فکری عقیدتی، شیعه، مهدویت.

z.omidiyan@hsu.ac.ir

۱. استادیار گروه تاریخ تشیع، دانشکده الهیات، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران:

## ۱. مقدمه

## ۱-۱. مسئله پژوهش

امام حسن عسکری (علیه السلام) در دوره‌ای از تاریخ اسلام می‌زیستند که جامعه اسلامی با تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی متعددی مواجه بود. خلافت عباسی در این دوره با چالش‌های گوناگون داخلی و خارجی روبه‌رو بود و هم‌زمان، جریان‌های مختلف فکری و کلامی در فضای فرهنگی جامعه اسلامی فعالیت می‌کردند. از سوی دیگر، محدودیت‌های سیاسی اعمال شده بر امام و شیعیان، شرایط ویژه‌ای را در نحوه ارتباط رهبری دینی با پیروان پدید آورده بود. امام حسن عسکری (علیه السلام) در چنین بستری عهده‌دار رهبری جامعه شیعه بود و بخشی از میراث علمی ایشان در قالب احادیث و روایات در منابع حدیثی شیعه انعکاس یافته است.

احادیث امام حسن عسکری (علیه السلام) طیف متنوعی از موضوعات اعتقادی، اخلاقی، اجتماعی و دینی را دربرمی‌گیرد. با این حال، مطالعه این روایات صرفاً از منظر محتوایی نمی‌تواند همه ابعاد و زمینه‌های شکل‌گیری آن‌ها را روشن سازد؛ از این‌رو، بررسی این احادیث در پیوند با شرایط سیاسی و فرهنگی عصر صدور آن‌ها از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در این میان، این پرسش مطرح می‌شود که تنوع موضوعی و محتوایی احادیث امام حسن عسکری (علیه السلام) چه نسبتی با شرایط سیاسی و فرهنگی عصر ایشان دارد؟

## ۱-۲. اهداف، ضرورت و روش تحقیق

شناخت زیست‌جهان سیاسی، فرهنگی و فکری امامان، امکان فهم عمیق‌تر از احادیث معصومان (علیهم السلام) را فراهم می‌سازد و به درک کاربردی‌تر مفاهیم بنیادین تشیع می‌انجامد. اگرچه در زمینه زندگی و سیره امام حسن عسکری (علیه السلام) مطالعاتی صورت گرفته، اما واکاوی ارتباط میان احادیث آن حضرت و فضای تاریخی خاص دوران ایشان، همچنان خلأ پژوهشی محسوب می‌شود؛ بنابراین، پرداختن به تحلیل بستر تاریخی احادیث آن امام، به‌مثابه کلیدی برای فهم دقیق‌تر مواضع و راهبردهای ایشان در آن عصر پراشتهاب،

یک ضرورت به نظر می‌رسد. روش این تحقیق، روش تاریخی است؛ بدین معنا که ابتدا شرایط سیاسی عصر امام عسکری (علیه السلام) بررسی می‌شود. سپس، با دسته‌بندی موضوعی روایات (فقهی، کلامی، تفسیری، اخلاقی، دعا و زیارت)، تلاش می‌گردد تا پیوند احادیث با محیط فکری و فرهنگی زمانه امام (علیه السلام) شناخته شود؛ این پیوند در ذیل هر دسته از احادیث توضیح داده می‌شود. اهمیت این رویکرد در آن است که نشان می‌دهد روایات امام عسکری (علیه السلام) نه تنها بازتاب‌دهنده معارف اعتقادی هستند، بلکه هر یک پاسخی هدفمند به یکی از مسائل مهم جامعه در قرن سوم است.

### ۱-۳. پیشینه تحقیق

تاکنون پژوهش‌های متعددی در قالب کتاب، پایان‌نامه و مقاله درباره امام حسن عسکری (علیه السلام) انجام شده است. به‌عنوان نمونه، کتاب باقر شریف قرشی (۱۳۷۵) به شرح زندگانی آن حضرت اختصاص دارد و اثر مشترک سیدمنذر حکیم و عبدالرزاق صالحی (۱۳۸۵) نیز به زندگی و سیره امام عسکری (علیه السلام) پرداخته است. در میان پایان‌نامه‌ها، مائده صمصامی (۱۴۰۰) به تحلیل محتوای نامه امام حسن عسکری (علیه السلام) به اسحاق بن اسماعیل نیشابوری پرداخته است؛ پایان‌نامه تحف الحسین (۱۴۰۱) شیوه‌های تعامل امام با خلفا و شیعیان را بررسی کرده و در پایان‌نامه‌ای دیگر (۱۳۹۲) گونه‌شناسی روایات تفسیری ایشان مورد توجه قرار گرفته است. در حوزه مقالات علمی نیز، شمخی و فایضی (۱۳۹۷) صرفاً به بررسی روایات تفسیری امام عسکری (علیه السلام) پرداخته‌اند، بدون آنکه این روایات را با شرایط زمانه پیوند دهند. علی‌پور و قرائتی (۱۴۰۳) به مواجهه امام با معضلات فکری و معرفتی رایج در سامراء توجه کرده‌اند، اما به تحلیل محتوای احادیث امام نپرداخته‌اند. همچنین، ثنایی (۱۴۰۰) نقش امام (علیه السلام) را در آماده‌سازی جامعه شیعی برای دوران غیبت بررسی کرده و نجاتی (۱۴۰۳) به نقش ایشان در نهادینه‌سازی خمس پرداخته است. با وجود این مطالعات، هیچ پژوهشی تاکنون به رابطه میان احادیث متنوع امام حسن عسکری (علیه السلام) و شرایط فکری و فرهنگی عصر ایشان نپرداخته است. برخی پژوهشگران تنها به بخشی از احادیث توجه داشته‌اند، اما تحلیل منسجم احادیث در بستر

بحران‌های فکری عقیدتی آن دوره را انجام نداده‌اند. از این‌رو، ارتباط میان احادیث امام و شرایط خاص سیاسی و فرهنگی عصر ایشان همچنان نیازمند پژوهشی مستقل و روشمند است که تحقیق حاضر در صدد پر کردن این خلأ است.

این مقاله با رویکرد تحلیلی تاریخی، احادیث امام حسن عسکری (علیه السلام) را در تعامل با بستر تاریخی و چالش‌های فکری هم‌عصر ایشان بررسی می‌کند و کوشیده است نحوه هدایت جامعه و مواجهه امام (علیه السلام) با شبهات و بحران‌های فکری زمانه را تبیین نماید. این رویکرد، از منظر مسئله و روش، نوآوری تحقیق حاضر محسوب می‌شود و انتظار می‌رود نتایج آن در فهم الگوهای مواجهه با شبهات فکری در دوران معاصر نیز الهام‌بخش باشد.

## ۲. اوضاع سیاسی دوره امامت امام حسن عسکری (علیه السلام)

در دوره امامت امام عسکری (علیه السلام) خلافت عباسی در یکی از متزلزل‌ترین و آشفته‌ترین مراحل تاریخی خود قرار داشت. آن حضرت هم‌زمان با سه خلیفه عباسی، معتز (۲۵۲-۲۵۵ ق)، مهتدی (۲۵۵-۲۵۶ ق) و معتمد (۲۵۶-۲۷۹ ق)، زندگی کرد ابن اثیر، ۱۳۸۲، ج ۷: ۱۹۵-۱۹۶؛ مسعودی، ۱۳۶۵: ۳۵۳؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ ق، ج ۴: ۴۲۱-۴۲۲). در این دوران، ترکان بر ساختار خلافت چیره شده و عملاً قدرت واقعی را در دست داشتند؛ آنان معتز و مهتدی را کنار زدند و معتمد را بر تخت نشانند. نتیجه این سلطه، تضعیف و تجزیه خلافت و ظهور دولت‌های مستقل مانند صفاریان، طولونیان و علویان طبرستان بود (ن. ک: خضری، ۱۳۸۴: ۱۱۹-۱۳۵). علاوه بر این، قیام‌های متعدد از حرکت‌های علویان در کوفه تا شورش گسترده صاحب‌الزنج، نارضایتی مردمی از خلافت عباسی را آشکار می‌کرد؛ هرچند امام عسکری (علیه السلام) با تأکید بر اینکه صاحب‌الزنج «از ما اهل بیت نیست»، این قیام‌های مقطعی و بی‌ریشه را تأیید نکرد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ ق، ج ۴: ۴۲۸-۴۲۹).

در چنین فضایی، خلفای عباسی برای مهار جریان تشیع، امام (علیه السلام) را از آغاز حضورش در سامرا تحت مراقبتی سخت قرار دادند. احضار امام هادی (علیه السلام) و سپس امام عسکری (علیه السلام) به سامرا، همانند احضار امام رضا (علیه السلام) به خراسان، تلاشی برای کنترل ارتباط آنان با شیعیان بود. گزارش‌ها نشان می‌دهد که امام ناچار بود هر دوشنبه و پنج‌شنبه در دارالخلافه

حاضر شود (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ ق، ج ۴: ۴۳۴) و حتی در نامه‌ای به یاران خود تأکید می‌کرد که «هیچ کس بر من سلام نکند و حتی اشاره نیز ننماید» (راوندی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱: ۴۳۹). سیاست عباسیان آکنده از زندان، تهدید و محدودیت بود؛ مهتدی قصد قتل امام را داشت و معتمد آن حضرت را زندانی کرد و در نهایت در سال ۲۶۰ ق. به شهادت رساند. طی شش سال امامت، امام (علیه السلام) دست کم دو بار زندانی شد و در دیگر اوقات نیز تحت مراقبت دائمی قرار داشت؛ وضعیتی که سبب شد ارتباط شیعیان با ایشان غالباً از پشت پرده یا از طریق نامه انجام گیرد و به گونه‌ای زمینه‌ساز پذیرش دوره غیبت گردد (ن. ک: جعفریان، ۱۳۸۱: ۵۴۶-۵۵۴). علت این شدت عمل، هم گسترش پایگاه‌های شیعی در شهرهایی چون کوفه، بغداد، قم، نیشابور، ری، یمن و آذربایجان بود (طبسی، ۱۳۷۴: ۲۲۲-۲۲۳) و هم آگاهی عباسیان از روایات مربوط به تولد مهدی موعود از نسل امام عسکری (علیه السلام) و پایان یافتن سلطه ستمگران به وسیله او (ن. ک: جعفریان، ۱۳۸۱: ۵۶۷-۵۶۹). از همین رو، آنان می‌کوشیدند با حذف اهل بیت (علیهم السلام) یا جلوگیری از تولد آن موعود الهی، از تحقق این وعده جلوگیری کنند، اما به تصریح امام، خداوند اراده کرده است که نور او تکامل یابد، حتی «ولو کره الکافرون» (حرعاملی، ۱۴۲۵ ق، ج ۵: ۱۹۷). این شرایط نشان می‌دهد که دوران امام عسکری (علیه السلام) یکی از سخت‌ترین دوره‌های فشار سیاسی، مراقبت امنیتی و تهدید مستمر برای امام (علیه السلام) و شیعیان بود.

### ۳. گونه‌شناسی روایات

پس از بررسی شرایط سیاسی عصر امام حسن عسکری (علیه السلام)، تحلیل روایات به جامانده از آن حضرت اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. بررسی این میراث روایی، نقش هدایتگری امام در حوزه‌های فقهی، تفسیری، اخلاقی، عبادی و کلامی را روشن می‌سازد. بر این اساس، روایات منسوب به ایشان در پنج دسته فقهی، کلامی، تفسیری، اخلاقی و نیز دعا و زیارت طبقه‌بندی شده و هر دسته به‌طور مستقل مورد تحلیل قرار می‌گیرد. در تحلیل این روایات، تأثیر و بازتاب فضای فرهنگی و سیاسی عصر امام عسکری (علیه السلام) مورد توجه قرار گرفته است؛ زیرا بسیاری از آموزه‌های ایشان در پاسخ به بحران‌ها و چالش‌های فکری

عقیدتی زمانه ارائه شده‌اند.

### ۳-۱. روایات فقهی

بررسی‌های آماری نشان می‌دهد بخش قابل توجهی از احادیث امام حسن عسکری (علیه السلام) به مسائل فقهی و احکام شرعی اختصاص دارد و بیشتر ابواب فقهی را دربرمی‌گیرد. این تمرکز گسترده بر نقل روایات فقهی با فضای دینی و فرهنگی عصر امام عسکری (علیه السلام) همخوانی دارد. در آن دوره، تنوع و تعارض آرای فقهی و فعالیت جریان‌هایی چون اهل حدیث، معتزله، زیدیه و به‌ویژه غلات، چالش‌های جدی برای جامعه ایجاد کرده بود. غلات با ترویج اباحه‌گری، انکار شریعت و حتی جواز ازدواج با محارم، تهدیدی جدی برای جامعه اسلامی بودند (ن.ک: احمدی کچایی و ترابی میبیدی، ۱۳۹۳: ۲۷-۴۸؛ فلاح‌زاده، ۱۴۰۱: ۲۷-۴۸). در چنین فضایی، امام عسکری (علیه السلام) با تبیین معارف صحیح دینی و نشر احادیث فقهی، نقش مهمی در اصلاح فکری جامعه و تعدیل دیدگاه‌ها و نظرات افراطی فقهی ایفا کردند. در واقع، قوام هویت دینی جامعه به احکام و قوانین فقهی وابسته است و بدون رعایت آن، نمود عملی مسلمان بودن افراد شکل نمی‌گیرد.

به‌عنوان نمونه، اختلاف شیعیان و اهل سنت درباره احکام گوناگون، به‌ویژه در مسائلی مانند خمس، موجب مطرح شدن سوالات متعدد شده است. امام ضمن تأکید بر وجوب خمس و جایگاه آن، به‌صراحت درباره دامنۀ گسترده آن، فراتر از غنایم جنگی (که اعتقاد اهل سنت بود)، بیان کردند و شیوه مصرف آن (از جمله میان نیازمندان بنی‌هاشم) را روشن نمودند (کشی، ۱۴۰۹ق: ۵۸۰-۵۸۱؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۰۹؛ برای اطلاعات بیشتر ن.ک: نجاتی، ۱۴۰۳: ۲۳۲-۲۵۴). همچنین، بخش مهمی از روایات فقهی امام (علیه السلام) متوجه نیازهای واقعی جامعه در حوزه عبادات، معاملات و روابط مدنی است. در حوزه عبادات و تکالیف روزمره، احادیثی درباره طهارت و اعمال عبادی نقل شده است که نشان‌دهندۀ توجه امام به آموزش صحیح احکام است (ن.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۶۰، ۲۸۷؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۳۱؛ طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۱۹۵؛ مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۲: ۶۳۵). می‌بینیم که احکام فردی مانند نماز، حج، روزه و طهارت به‌صورت مستمر توسط

(زینب امیدیان)

امام نقل شده‌اند؛ زیرا آموزش و عمل به این احکام برای تمامی شیعیان ضروری بوده است و امام عسکری (علیه السلام) با نقل این روایات اهتمام ویژه‌ای به اشاعه فقه و رعایت تکالیف فردی داشتند. همچنین روایات فراوانی درباره معاملات، مالکیت، شهادت، ضمان و حدود املاک وجود دارد که نشان‌دهنده دغدغه امام برای تنظیم حیات اقتصادی، پیشگیری از نزاع‌های حقوقی و پاسداشت عدالت اجتماعی است (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۵: ۱۲۵، ۲۹۳؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۶: ۳۶۹؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱۸: ۸۵، ج ۲۵: ۴۳۱؛ مجلسی، ۱۴۰۶ ق، ج ۶: ۲۴۶). در باب قضا و شهادت نیز قواعد دقیقی مانند حرمت فروش مال غیر و پذیرش شهادت وصی همراه با شاهد عادل تبیین شده است (ن.ک: کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۷: ۳۹۴، ۴۰۲؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج ۳: ۶۷، ۶۸، ۷۳؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۶: ۲۴۷، ۲۵۵، ۲۷۶-۲۷۷؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲۷: ۴۰۷؛ مجلسی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۰: ۲۷۸). می‌توان گفت، روایات فقهی امام حسن عسکری (علیه السلام) افزون بر بیان احکام، با تأکید بر اخلاق، عدالت و طهارت عملی، زمینه صیانت از هویت دینی و اجتماعی شیعه را در آستانه عصر غیبت فراهم می‌سازند.

### ۲-۳. روایات کلامی

بی‌گمان، وجود فرق و مذاهب مختلف در جامعه اسلامی با باورهای متنوع و متکثر موجب شده است بخشی از احادیث منسوب به ائمه (علیهم السلام) پیرامون باورهای کلامی شکل گیرد. امام حسن عسکری (علیه السلام) نقش عمده‌ای در انتقال این روایات کلامی داشته‌اند. در میان این احادیث، دو موضوع توحید و امامت در مقایسه با دیگر مباحث برجسته‌تر است. بررسی این روایات امکان درک عمیق‌تر راهبرد اعتقادی امام (علیه السلام) در هدایت جامعه و صیانت از هویت شیعی را فراهم می‌سازد. این امر از طریق توجه همزمان به تأثیر فضای فکری و فرهنگی کلان بر نحوه نقل احادیث امام عسکری (علیه السلام) تحقق می‌یابد که در ادامه به تحلیل آن پرداخته می‌شود.

### ۱-۲-۳. توحید

مباحث توحیدی از مهم‌ترین بخش‌های کلامی احادیث امام عسکری (علیه السلام) است. بخشی

از روایات ایشان به تبیین آموزه‌های توحیدی اختصاص دارد. بررسی فضای فکری و کلامی قرن سوم هجری نشان می‌دهد که عصر امام حسن عسکری (علیه السلام) دوره‌ای پرفراز و نشیب در تاریخ عقاید اسلامی بود؛ دوره‌ای که مسئله توحید در کانون مناقشات عمیق میان مکاتب مختلف قرار داشت و هر جریان با برداشت‌های خاص خود به تبیین یا تحریف این اصل اساسی می‌پرداخت.

یکی از مهم‌ترین جریان‌ها، تشبیه و تجسیم بود که در زمان امام عسکری (علیه السلام) حضوری فعال داشت. برخی متکلمان و راویان، خداوند را دارای اوصاف جسمانی همچون گوشت، خون و اعضا می‌دانستند (اشعری، ۱۴۲۶ق، ج ۱: ۱۲۸). اشعری این گروه را در شمار مشبّهه آورده و شهرستانی حشویه را از جمله کسانی می‌داند که علاوه بر پذیرش صفات جسمانی، رؤیت خداوند در دنیا و امکان زیارت او را جایز می‌شمردند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۲۰). این گرایش با حمایت «اهل حدیث» تقویت شد؛ گروهی که با هر گونه تأویل عقلی در اصول دین مخالفت می‌کردند و آن را بدعت می‌دانستند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۴). اهل حدیث در عصر امام عسکری (علیه السلام) به ترویج باورهایی چون رؤیت خدا، قدم یا حدوث قرآن و تجسیم اشتغال داشتند. پس از قدرت‌یابی متوکل عباسی، این جریان از حمایت سیاسی برخوردار شد و با گسترش ظاهرگرایی افراطی، عرصه را بر عقل‌گرایان و معتزله تنگ کرد؛ حمایتی که تا دوران امام عسکری (علیه السلام) نیز ادامه یافت (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۹: ۲۲۰). تکیه افراطی بر نقل، زمینه جعل حدیث را فراهم ساخت و جامعه اسلامی، از جمله شیعیان را در معرض گمراهی قرار داد. در برابر این وضعیت، امام حسن عسکری (علیه السلام) با اتخاذ رویکردی روشن‌گرانه، ضمن پاسخ‌گویی روایی به باورهای نادرست اهل حدیث، بر جایگاه عقل در فهم معارف دینی تأکید کردند و توازنی معقول میان عقل و نقل ارائه دادند. آن حضرت با فراخواندن پیروان به تفکر، عقل‌گرایی دینی را تقویت نمودند؛ چنان‌که فرمودند: «عَلَيْكُمْ بِالْفِكْرِ فَإِنَّهُ حَيَاةٌ قَلْبِ الْبَصِيرِ وَمَقَاتِيحُ أَبْوَابِ الْحِكْمَةِ» (دیلمی، ۱۴۰۸ق: ۲۹۷). این رویکرد پاسخی صریح به ظاهرگرایی افراطی بود (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۹: ۲۱۹).

جریان دوم، گرایش «معطله» یا نفی صفات الهی بود که هرگونه شناخت صفات خداوند را ناممکن می‌دانست. گروه‌هایی مانند «مریسیه» به رهبری بشر بن غیاث مریسی چنین

دیدگاهی را ترویج می‌کردند (دارمی سجستانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۵۴-۵۵؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۱۹۴). اختلاف درباره علم ازلی الهی و امکان علم خدا به اشیا پیش از خلق نیز از دیگر مباحث این جریان بود (اشعری، ۱۴۲۶ق، ج ۱: ۴۸). سومین جریان، «ثنویت» بود که با باور به دو مبدأ ازلی نور و ظلمت، خیر و شر را به خالقانی مستقل نسبت می‌داد (باقلائی، ۱۳۶۶ق: ۶۰، ۶۷-۶۹؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ج ۱: ۱۰؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۳۵۶، ۳۲۸). این گروه گاه در شمار مجوس دانسته شده‌اند (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۵: ۱۷۸).

در چنین فضای پرتنش، امام حسن عسکری (علیه السلام) با تبیین توحید ناب، نفی تشبیه و تعطیل، تثبیت صفات کمال و تأکید بر عقل، مسیر صحیح اعتقادی را برای جامعه شیعه روشن ساختند. در ادامه، با ارائه نمونه‌هایی از احادیث توحیدی امام (علیه السلام)، تلاش ایشان برای پاسداری از توحید ناب، مقابله با مفاهیم نامتناسب با تنزیه الهی و پاسخ به جریان‌های انحرافی معاصرشان مورد بررسی قرار می‌گیرد.

در مسئله رؤیت خداوند نیز امام (علیه السلام) با نفی رؤیت حسی، رؤیت پیامبر (صلی الله علیه و آله) را شهود قلبی دانسته و آن را در چارچوب تنزیه تبیین می‌کنند (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۰۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۹۵). افزون بر این، روایاتی در اثبات صفات پیشین الهی، مانند علم و قدرت ذاتی، نقل شده که پاسخی به جریان معطله به‌شمار می‌رود<sup>۱</sup> (ابن حمزه طوسی، ۱۴۱۹ق: ۵۶۷؛ طوسی، ۱۴۱۱ق (الف): ۴۳۰-۴۳۱؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۰۷-۱۰۸). همچنین روایت گفت‌وگوی امام با محمد بن ربیع شیبانی، با تأکید بر یگانگی خداوند، در تقابل با اندیشه ثنویت نقل شده است (راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۴۴۵؛ اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲: ۴۲۵).

همچنین در پاسخ به گزارش اختلافات پیرامون جسمانیت خداوند، امام (علیه السلام) با تصریح به وحدانیت الهی، خداوند را خالق جسم و صورت، اما منزّه از جسمانیت و صورت معرفی

۱. «به آن حضرت نوشتیم و پرسیدیم که موالیان شما در مورد علم اختلاف کرده‌اند: برخی گفتند: خداوند ازلی است در حالی که به اشیا علم داشته است، و برخی گفتند: ما نمی‌گوییم خداوند ازلی است در حالی که عالم بوده، زیرا معنای «بی‌داند» این است که (چیزی را) انجام می‌دهد، پس اگر علم را ثابت کنیم در ازل چیزی را با او ثابت کرده‌ایم، پس اگر صلاح دیدی که در این مورد چیزی به من بیاموزی که بر آن بایستیم و از آن تجاوز نکنیم، و حضرت با خط خود نوشت: خداوند همواره عالم بوده است تبارک و تعالی ذکره» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۰۷-۱۰۸).

کردند<sup>۱</sup> (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۰۳؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۰۱-۱۰۲)، بیانی روشن در ردّ مشبّهه و مجسمه. در مسئله رؤیت خداوند، امام (علیه السلام) با نفی رؤیت حسی، رؤیت پیامبر (صلی الله علیه و آله) را شهود قلبی دانسته و آن را در چارچوب تنزیه تبیین کردند (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۰۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۹۵). در بخش قابل توجهی از احادیث، بر تنزیه مطلق الهی و نفی مشابهت میان خالق و مخلوق تأکید شده است؛ چنان که امام در پاسخ به ابراهیم بن محمد همدانی فرمودند: «سبحان من لا یحد ولا یوصف» که نفی صریح تحدید و توصیف پذیری ذات الهی است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۰۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۰۲). در مجموع، این روایات توحیدی امام حسن عسکری (علیه السلام) نشان دهنده تلاش نظام مند ایشان برای تبیین مرزهای صحیح توحید، مقابله با تشبیه، تعطیل صفات و الحاد و پاسداری از سلامت اعتقادی جامعه شیعه در سطح نظری و اجتماعی است.

### ۳-۲-۲. امامت

مطالعه روایات امام حسن عسکری (علیه السلام) نشان می دهد که عصر امامت ایشان یکی از بحرانی ترین مقاطع تاریخ تشیع در حوزه امامت بوده است. خود امام (علیه السلام) با تصریح به گسترش تردیدها و اختلافات درونی شیعه می فرماید: «هیچ یک از پدرانم دچار آنچه من از شک این گروه نسبت به خود گرفتار آن شده ام، نشده اند» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱: ۲۲۲؛ حرعاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۱: ۱۳۴-۱۳۵). این سخن، شدت بحران امامت در جامعه عصر امام عسکری (علیه السلام) را آشکار می سازد. در مقابل این بحران ها، امام یازدهم (علیه السلام) به طرق مختلف به اثبات حقانیت امامت ائمه (علیهم السلام) و تبیین جایگاه الهی آن پرداختند. این احادیث نقاط ضعف و اشتباه دیدگاه های فرقه های معاصر را بازتاب می دهد. در ادامه، با اشاره به اوضاع فکری و عقیدتی جامعه و نمونه هایی از احادیث، تحلیل و واکاوی روایات امامت امام عسکری (علیه السلام) ارائه می شود.

۱. اصل حدیث چنین است: «... به ابو محمد (علیه السلام) نوشتم، ای آقای من! اصحاب ما در مورد توحید اختلاف کرده اند... و حضرت با خط خود برایم نوشت: درباره توحید پرسیدی و این (سخن) از شما دور است، خدا یکی است احد، نه زاده شده و نه زاده شده و هیچ همتایی برای او نبوده است، آفریننده است و مخلوق نیست، تبارک و تعالی هر چه را از اجسام و غیر آن بخواند می آفریند و خود جسم نیست، و هر چه را بخواند صورتگری می کند و خود صورت نیست، ستایشش بلند و نامهایش مقدس است از اینکه مانند داشته باشد، او است و غیر او نیست، «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۰۳).

یکی از محورهای اصلی روایات امام (علیه السلام)، تأکید بر «نص و وصایت الهی» در برابر دیدگاه‌های انتخابی امامت است. مسئله خلافت و تعیین امام، از مباحث بنیادین و دیرپای کلامی سیاسی در تاریخ اسلام بوده است. شیعه امامیه به نص و وصایت الهی و تعیین امامان اهل بیت (علیهم السلام) باور داشت، در حالی که اکثریت اهل سنت و خوارج امامت را نهادی انتخابی می‌دانستند و مشروعیت آن را ناشی از اجماع یا شورا تلقی می‌کردند. این دیدگاه در سده‌های دوم و سوم هجری میان محدثان و اهل حدیث رواج یافت (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۲۶ ق، ج ۳: ۲-۳؛ ابوعوانه، ۱۴۱۹ ق، ج ۳: ۴۷۵؛ کرون، ۱۳۸۹: ۱۱۳-۱۱۵، ۱۲۷-۱۲۹؛ ولوی، ۱۴۰۰: ۲۸۸-۲۹۱، ۳۱۳-۳۱۴؛ صداقت‌ثمر حسینی، ۱۳۹۳: ۷۹-۹۷).

دیدگاه زیدیه نیز در این زمینه متفاوت بود. هر چند آنان به نص بر امامت امیرالمؤمنین (علیه السلام) و حسنین (علیهم السلام) پایبند بودند، اما پس از آن، امامت را امری انتخابی می‌دانستند و هر فرد فاطمی که قیام مسلحانه و دعوت به خود می‌کرد، شایسته امامت می‌پنداشتند (کرون، ۱۳۸۹: ۱۸۲-۱۸۸؛ صابری، ۱۳۸۳، ج ۲: ۸۶-۸۸؛ سلطانی، ۱۳۹۲: ۲۱۹-۲۴۶). این رویارویی میان دو دیدگاه ریشه‌دار «امامت انتصابی» و «امامت انتخابی» از مهم‌ترین محورهای جدال‌های اعتقادی مسلمانان در طول قرون بود. اختلاف شیعه و معتزله در مسئله امامت نیز برجسته بود. شیعه امامت را ریاست عامه با جنبه الهی می‌دانست (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ ق، ج ۲: ۲۶۴)، در حالی که معتزله آن را امری فرعی می‌شمردند و انتخاب امام را به مردم واگذار می‌کردند (سالم، ۱۴۱۰ ق: ۸۶) و شروطی مانند عصمت و نص را نمی‌پذیرفتند (ابن المرتضی، ج ۴: ۵۱۸؛ عمرجی، ۲۰۰۰ م: ۸۶). از این رو، امام عسکری (علیه السلام) با نقل روایات، در تثبیت نگرش صحیح به امامت نقش اساسی ایفا کردند. در چنین شرایطی، امام عسکری (علیه السلام) وظیفه داشت حقیقت امامت را بدون تهدید امنیت شیعیان تبیین کند؛ بنابراین بسیاری از آموزه‌های امامت را به صورت غیرمستقیم و در قالب روایت، دعا و تفسیر قرآن بیان کردند؛ زیرا فهم صحیح دین، اخلاق و فقه بدون شناخت مقام امام، عصمت و علم الهی او ممکن نبود.

در برابر دیدگاه‌های انتخابی امامت، امام حسن عسکری (علیه السلام) به نصب الهی امامان و تعیین آنان از سوی پیامبر (صلی الله علیه و آله) تصریح و تعداد امامان را ۱۲ نفر معرفی می‌کنند (ابن طاووس،

۱۴۰۹ ق، ج ۱: ۱۴؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۰۵-۴۰۶). در تفسیر آیه «وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ»، امام بر سه بُعد اصلی تأکید می‌کنند: تصدیق نبوت پیامبر، اثبات وصایت و امامت حضرت علی (علیه السلام)، و کفر کسانی که در این دو اصل تردید کنند؛ بدین سان، پذیرش رسالت و امامت معیار ایمان و کفر معرفی می‌شود (منسوب به امام حسن عسکری (علیه السلام)، ۱۴۰۹ ق: ۴۵۹؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۹۱). این روایات پاسخی روشن به جریان خلافت انتخابی و تأکید بر نصّ به عنوان مبنای مشروعیت امامت است (برای نمونه‌های بیشتر ن.ک: منسوب به امام حسن عسکری (علیه السلام)، ۱۴۰۹ ق: ۳۱۹-۳۲۰، ۵۸۱، ۶۲۶-۶۲۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۲۴۲).

افزون بر این، امام عسکری (علیه السلام) در برابر این جریان‌ها که استمرار یا ضرورت اعتقادی امامت را نیز انکار می‌کردند، بر ضرورت وجود «حجت الهی» و استمرار امامت در همه اعصار تأکید کردند. ایشان تصریح کردند که زمین هرگز از حجت خدا خالی نمی‌ماند و امام واسطه هدایت الهی است (ابن بابویه، ۱۳۹۵ ق، ج ۱: ۲۲۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۳: ۳۸). در حدیث «من مات و لم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة»، شناخت امام شرط ایمان صحیح معرفی می‌شود (خزاززی، ۱۴۰۱ ق: ۲۹۶؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵ ق، ج ۲: ۴۰۹؛ طبرسی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲: ۲۵۳).

امام حسن عسکری (علیه السلام) همچنین بر جایگاه هدایتی امام، نقش معنوی ایشان و برخورداری امام از علم الهی و دانش ویژه تأکید کرده‌اند. این تأکید پاسخی به جریان‌هایی بود که به امام به عنوان رهبر سیاسی صرفاً نگاه می‌کردند و علم و عصمت را شرط نمی‌دانستند، از جمله اهل سنت، خوارج و زیدیه (کرون، ۱۳۸۹: ۱۷۸-۱۹۵؛ سلطانی، ۱۳۹۲: ۲۱۹-۲۴۶). در مقابل، امام عسکری (علیه السلام) امامان را به عنوان سرچشمه نور، مجرای فیض الهی، «اعلام هدایت» و «عروة الوثقی» معرفی می‌کنند؛ چنان که می‌فرمایند: «ما چراغ‌های هدایت و دستگیره استواریم» (حافظ‌برسی، ۱۴۲۲ ق: ۷۳-۷۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۶: ۲۶۴-۲۶۵). روایات تفسیری نیز نشان می‌دهد که همه پیامبران و امت‌ها به ولایت پیامبر، امیرالمؤمنین و امامان پس از او هدایت شده‌اند (منسوب به امام حسن عسکری (علیه السلام)، ۱۴۰۹ ق: ۲۵۳-۲۵۴؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۱۳-۲۱۷). همراهی روح القدس

با امامان نیز مسیر هدایت آنان را تأیید می‌کند (ابن بابویه، ۱۳۹۵ ق، ج ۲: ۴۲۹؛ حرعاملی، ۱۴۲۵ ق، ج ۵: ۲۹۴-۲۹۵).

امام عسکری (علیه السلام) با تفسیر آیات قرآن، «درخت علم» را علم اختصاصی پیامبر و اهل بیت معرفی می‌کند (منسوب به امام حسن عسکری (علیه السلام)، ۱۴۰۹ ق: ۲۲۱-۲۲۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۱: ۱۸۹) و تصریح می‌نماید که حجت الهی با علمی ویژه، از جمله آگاهی از انساب، اجل‌ها و حوادث شناخته می‌شود؛ دانشی که بدون آن، تمایز امام از دیگران از میان می‌رود (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۵۰۹؛ مسعودی، ۱۴۲۶ ق: ۲۵۱). این تأکید، پاسخی به اهل حدیث، خوارج، زیدیه و معتزله است.

افزون بر این، امام عسکری (علیه السلام) در روایات مختلف به اثبات امامت و افضلیت امیرالمؤمنین (علیه السلام) پرداختند. در روایات تفسیری متعدد، ولایت علی (علیه السلام) معیار حق و باطل و شرط کمال دین معرفی شده است (حسن بن علی، ۱۴۰۹ ق: ۶۳، ۲۳۱، ۳۷۶، ۵۸۱، ۶۲۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۲۴۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۷: ۳۰۸). این روایات پاسخی روشن به جریان‌های ناصبی است که انکار فضایل امیرالمؤمنین (علیه السلام) را در پیش گرفته بودند. در واقع، اصطلاح «نصب» در منابع حدیثی و کلامی به معنای دشمنی و کینه‌ورزی نسبت به امیرالمؤمنین (علیه السلام) به کار می‌رود (حقی پروسوی، ج ۱۰: ۴۶۴) و «ناصبی» به کسی گفته می‌شود که با نکوهش و مذمت امام علی (علیه السلام)، آن حضرت را مورد سرزنش قرار دهد (ن.ک: ذهبی، ۱۴۱۳ ق، ج ۷: ۳۷۰؛ شهیدثانی، ۱۴۰۴ ق: ۱۵۷؛ خویی، ج ۳: ۶۹).

بخشی دیگر از روایات امام عسکری (علیه السلام) به تبیین جایگاه ولایت اهل بیت (علیهم السلام) اختصاص دارد و با جریان‌های غلو مقابله می‌کند که تهدیدی جدی برای هویت اعتقادی تشیع بودند. بررسی تاریخی نشان می‌دهد که از سده دوم هجری، در میان برخی منسوبان به اهل بیت (علیهم السلام) گرایش‌هایی چون غلو پدید آمد که در دو شاخه «قائلان به الوهیت ائمه» و «مفوضه» ظهور یافت. این گروه‌ها با ترویج اباحه‌گری، انکار شریعت و برجسته‌سازی جنبه‌های ماورائی امامت، به تضعیف مرزهای توحید و امامت پرداختند و تهدیدی جدی

برای جامعه اسلامی بودند (ن.ک: احمدی کچایی و ترابی میبیدی، ۱۳۹۳: ۲۷-۴۸؛ فلاح زاده، ۱۴۰۱: ۲۷-۴۸). امام عسکری (علیه السلام) با آگاهی از خطر این باورها، از طریق نامه‌ها و اعلام برائت، شیعیان را از پیروی آنان باز می‌داشت (ن.ک: کشی، ۱۴۰۹ق: ۵۱۶-۵۲۸؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۴۳۸). از چهره‌های شاخص غلو در این عصر می‌توان فارس بن حاتم قزوینی، حسن بن محمد بن بابای قمی، علی بن حسکه و محمد بن نصیر نمیری را نام برد که با ادعای وکالت و نشر عقاید انحرافی، موجب ایجاد تردید در امامت می‌شدند (کشی، ۱۴۰۹ق: ۵۱۶-۵۲۸). امام عسکری (علیه السلام) با تکذیب صریح آنان، مرزهای روشن توحید و امامت را تبیین کرد<sup>۱</sup> (ن.ک: کشی، ۱۴۰۹ق: ۵۳۹-۵۴۱). شایان ذکر است که، شیعیان امامی میانه‌رو، آل محمد را اولیای مقرب الهی می‌دانستند و پذیرش امامت و ولایت اهل بیت را تکلیف الهی می‌شمردند (جباران، ۱۳۸۲: ۷۰-۷۱).

در روایات امام حسن عسکری (علیه السلام)، تأکید فراوانی بر پیوند عمیق میان آیات قرآن و ولایت اهل بیت (علیهم السلام) دیده می‌شود، که بیانگر اهمیت ویژه ایشان به جایگاه ولایت اهل بیت در کلام وحی است (ن.ک: کشی، ۱۴۰۹ق: ۵۷۵-۵۸۰). این احادیث، ضمن تبیین نقش و ویژگی‌های ولایت، آثار و ثمرات پذیرش آن را نیز روشن می‌سازند. بر اساس این روایات، پذیرش ولایت اهل بیت (علیهم السلام) شرط قبولی اعمال، وسیله خروج از ظلمت، موجب طهارت قلب مؤمن، همراهی و معیت با پیامبر ﷺ، سلامت از شدائد حساب و کاهش ترس از روز قیامت است. از سوی دیگر، ترک ولایت ائمه (علیهم السلام) با پیامدهایی جدی همراه است؛ از جمله هلاکت انسان، عدم قبول اعمال و چشیدن عذاب دردناک الهی در قیامت (ن.ک: منسوب به امام حسن عسکری (علیه السلام)، ۱۴۰۹ق: ۲۳۹-۲۴۰، ۵۸۴-۵۸۵؛ کشی، ۱۴۰۹ق: ۵۳۹-۵۴۱).

۱. امام (علیه السلام) در مقابل ادعاهای غالیان نیشابور فرمودند: «دروغ گفتند، خدا آنان را لعنت کند و به دروغ گناهی بزرگ مرتکب شدند. و در آنجا شیخی است که به او فضل بن شاذان می‌گویند، که با آنان در این چیزها مخالفت می‌کند و بیشتر آن‌ها را انکار می‌کند و قول او گواهی دادن به اینکه هیچ معبودی به حق جز الله نیست و اینکه محمد فرستاده خداست و اینکه خداوند عزوجل در آسمان هفتم، بالاتر از عرش است، همان‌گونه که خودش عزوجل خود را توصیف کرده است و اینکه او جسم نیست، پس او را برخلاف مخلوقات در تمام معانی توصیف کنید، چیزی مانند او نیست و اوست شنوای بی‌بنا و از قول اوست که: پیامبر ص به راستی کمال دین را آورد و آنچه خداوند عزوجل او را به آن فرمان داده بود، رساند و در راهش جهاد کرد و او را عبادت کرد تا زمانی که بقی (مرگ) به سراغش آمد، و اینکه او ص پس از خود، مردی را به جای خود قرار داد و از علمی که خدا به او وحی کرده بود، به آن مرد آموخت، تا آن مردی که نزدش است، از علم حلال و حرام و تأویل کتاب و فصل خطاب آگاه باشد، و همچنین در هر زمانی باید یک نفر از کسانی باشد که این را می‌داند و این میراثی از رسول الله ﷺ است که آن را به ارث می‌برند...» (ن.ک: کشی، ۱۴۰۹ق: ۵۳۹-۵۴۱).

(زینب امیدیان)

۵۷۵-۵۸۰). امام عسکری (علیه السلام) شرط ایمان را نیز شناخت ولایت اهل بیت (علیهم السلام) می‌داند: «هر کس آنان (اهل بیت) را بشناسد، خدا را شناخته و هر کس آنان را انکار کند، خدا را انکار کرده باشد و کسی مؤمن نخواهد بود مگر آنکه به ولایت آنان تصدیق کند و به معرفتشان یقین داشته باشد» (ابن حمزه طوسی، ۱۴۱۹ ق: ۵۶۷؛ اربلی، ۱۳۸۱ ق، ج ۲: ۴۲۰). در مجموع، احادیث امام حسن عسکری (علیه السلام) درباره امامت، راهبردی سنجیده برای صیانت از اندیشه امامت در اوج فشار سیاسی و بحران اعتقادی ارائه می‌دهد؛ راهبردی که ضمن تثبیت مبانی کلامی تشیع، جامعه شیعه را برای ورود به عصر غیبت آماده می‌سازد. تأکید گسترده امام (علیه السلام) بر غیبت امام دوازدهم (علیه السلام) و تبیین ویژگی‌ها و نقش تاریخی ایشان، بخش مهم دیگری از این آموزه‌هاست که در ادامه مقاله به‌طور مستقل بررسی خواهد شد.

### ۳-۲-۱. احادیث مهدویت

روایات امام حسن عسکری (علیه السلام) درباره مهدویت بازتاب‌دهنده شرایط پیچیده سیاسی و اعتقادی عصر ایشان و نقش تعیین‌کننده ایشان در آماده‌سازی جامعه شیعه برای ورود به عصر غیبت است. امام یازدهم (علیه السلام) علت خصومت شدید حکومت‌های اموی و عباسی با اهل بیت (علیهم السلام) را از یک سو آگاهی آنان از نامشروع بودن خلافت و بیم از بازگشت خلافت به جایگاه حقیقی‌اش و از سوی دیگر اطلاع از روایات مربوط به نابودی حکومت‌های ستمگر به دست قائم آل محمد (علیه السلام) می‌دانستند و تلاش حکومت‌ها برای جلوگیری از تحقق این وعده الهی از طریق قطع نسل پیامبر را یادآور می‌شدند (ابن بابویه، ۱۳۹۵ ق، ج ۲: ۴۰۷؛ حر عاملی، ۱۴۲۵ ق، ج ۵: ۱۹۷). با این حال، اراده الهی بر بقای نسل پیامبر تعلق گرفت و نقشه‌های دشمنان ناکام ماند.

با وجود مراقبت‌های شدید حکومتی، ولادت امام مهدی (علیه السلام) در سال ۲۵۶ هجری تحقق یافت و استمرار امامت آشکار شد (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۳۲۹). امام عسکری (علیه السلام) همچنین از بحران اعتقادی پس از شهادت خود خبر داد و پیش‌بینی کرد که در سال ۲۶۰ هجری گروه‌هایی از شیعیان دچار تردید و اختلاف خواهند شد؛ برخی به جعفر کذاب گرایش می‌یابند و تنها گروه اندکی بر حق باقی می‌مانند (حر عاملی، ۱۴۲۵ ق، ج ۵: ۱۹؛

ابن بابویه، ۱۳۹۵ ق، ج ۲: ۴۰۸). این پیش‌بینی نشان‌دهنده آگاهی امام از آینده و ضرورت برنامه‌ریزی برای حفظ انسجام شیعه است.

برای پیشگیری از بحران امامت، امام حسن عسکری (علیه السلام) ولادت فرزندش را به اصحاب مورد اعتماد اعلام و بر لزوم پنهان نگه‌داشتن این راز به دلیل خطر جانی تأکید کردند (ابن بابویه، ۱۳۹۵ ق، ج ۲: ۴۳۴). پیش از ولادت نیز در روایات متعدد به ظهور فرزندی بشارت داده بود که زمین را پس از ظلم، سرشار از عدل خواهد کرد راوندی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱: ۴۷۸؛ خزاززی، ۱۴۰۱: ۲۹۵). سه روز پس از تولد، امام (علیه السلام) فرزندش را به‌خواس نشان داد و او را قائم پس از خود معرفی کردند (ابن بابویه، ۱۳۹۵ ق، ج ۲: ۴۳۱).

یکی از مهم‌ترین چالش‌های اعتقادی عصر امام عسکری (علیه السلام)، تبیین صحیح آموزه مهدویت و مقابله با برداشت‌های نادرست و جریان‌های انحرافی درون جامعه شیعه بود. بررسی تحولات سده‌های دوم و سوم هجری نشان می‌دهد که فرقه‌ها و گرایش‌های متعددی با برداشت‌های متفاوت از مهدویت پدید آمدند و بخش قابل توجهی از روایات امام عسکری (علیه السلام) در پاسخ به همین انحرافات و با هدف روشننگری اعتقادی صادر شده است.

از جمله کهن‌ترین این جریان‌ها، کیسانیه بودند که به مهدویت محمدبن حنفیه باور داشتند و فعالیت آنان تا نیمه قرن سوم هجری، به ویژه در عراق و کوفه، ادامه داشت (اشعری، ۱۳۷۱: ۱۹۰-۱۹۱؛ کرون، ۱۳۸۹: ۱۴۴-۱۵۰؛ ولوی، ۱۴۰۰: ۱۰۳-۱۲۴؛ صابری، ۱۳۸۳، ج ۲: ۴۵-۴۷؛ فرمانیان، ۱۳۸۷: ۳۸). زیدیه نیز با باور به مهدویت نفس‌زکیه یا محمدبن قاسم و سپس اعتقاد به ظهور مهدی از نسل امام حسن مجتبی (علیه السلام)، نقش مهمی در گسترش این مناقشات داشتند (صابری، ۱۳۸۳، ج ۲: ۷۰-۷۱، ۸۸، ۹۷؛ جعفریان، ۱۳۹۱: ۶۷، ۸۰؛ سلامی و همکاران، ۱۴۰۱: ۲۰-۴۰). پس از شهادت امام صادق (علیه السلام)، فرقه‌هایی چون ناووسیه، اسماعیلیه نخستین و فطحیه با تفسیرهای متفاوت از مهدویت شکل گرفتند و برخی از آنان این باورها را تا اواخر قرن سوم هجری حفظ کردند (صابری، ۱۳۸۳، ج ۲: ۳۰۱-۳۰۲، ۳۰۵-۳۰۷؛ ولوی، ۱۴۰۰: ۱۷۱-۱۷۲؛ دفتری، ۱۳۸۶: ۱۶۲؛

(زینب امیدیان)

فرمانیان، ۱۳۸۷: ۱۱۳؛ نوبختی، ۱۳۵۵: ۷۷-۹۹؛ روحی، ۱۳۹۵: ۶۹-۸۷). در این میان، واقفیه با انکار امامت امام رضا (علیه السلام) و امامان پس از وی، از جدی‌ترین چالش‌های عصر امام عسکری (علیه السلام) بودند (حسین زاده‌شانه‌چی، ۱۳۸۴: ۴۹-۷۸؛ صابری، ۱۳۸۳، ج ۲: ۳۰۲-۳۰۵؛ ولوی، ۱۴۰۰: ۱۷۹-۱۸۰). امام عسکری (علیه السلام) با موضع‌گیری قاطع و حتی منع برخی تعاملات اجتماعی با آنان، مرز اعتقادی روشنی ترسیم کردند (راوندی، ۱۴۰۹: ج ۱: ۴۵۲؛ اربلی، ۱۳۸۱: ج ۲: ۴۲۹-۴۳۰)، هرچند اصل همگرایی اجتماعی در سیره ائمه (علیهم السلام) محفوظ بود (حرّانی، ۱۳۹۷: ۳۶۷). همچنین نگارش ردیه‌هایی چون الردّ علی الواقفه نشان‌دهنده جدیت امامیه در مقابله فکری با این جریان‌هاست (نجاشی، ۱۳۶۵: ق: ۴۲).

از منظر کلامی، امام عسکری (علیه السلام) ویژگی‌های بنیادین امام مهدی (علیه السلام) را تبیین کردند؛ از جمله شباهت کامل به پیامبر (صلی الله علیه و آله) در خلق و خُلق، هم‌نام و هم‌کنیه بودن با آن حضرت، آخرین حجت الهی و پایان بخش خلافت الهی بر زمین (خزازازی، ۱۴۰۱: ۲۹۵؛ طوسی، ۱۴۱۱: ق: ۲۷۳؛ حرعاملی، ۱۴۲۵: ج ۵: ۱۹۶). همچنین ویژگی‌های اختصاصی قائم (علیه السلام) و نشانه‌های دقیق شناسایی جانشین حقیقی پس از شهادت خود را بیان کردند (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ق: ۲: ۴۳۱؛ طوسی، ۱۴۱۱: ق: ۴۷۵؛ راوندی، ۱۴۰۹: ج ۲: ۹۶۴) که تحقق آن‌ها حجت را بر همگان تمام ساخت.

برای آغاز عصر غیبت، امام عسکری (علیه السلام) ساختاری عملی و منسجم طراحی کرد. ایشان عثمان بن سعید عمری را به‌عنوان وکیل و معتمد خود معرفی و سخن او را حجت دانست (طوسی، ۱۴۱۱: ق: ۳۵۶)، سپس محمد بن عثمان را به‌عنوان وکیل امام مهدی (علیه السلام) معرفی کرد و بدین‌سان نظام نیابت وکالتی را بنیان نهاد که اساس غیبت صغری شد (طوسی، ۱۴۱۱: ق: ۳۵۶-۳۵۷).

امام عسکری (علیه السلام) در روایات خود، هم شخصیت امام زمان (علیه السلام) را تبیین هم شرایط دوران غیبت و هم ویژگی‌های عصر ظهور را تشریح می‌کنند. ایشان به معرفی مصداق امام بعد از خود و تعیین ویژگی‌های شخصیتی قائم (علیه السلام) با هدف انسجام درونی جامعه شیعی و آماده‌سازی حداکثری برای آغاز عصر غیبت پرداختند. این تبیین، انگیزه شیعیان را برای

ثبات و پایداری در زمان عدم دسترسی به امامت افزایش می‌داد. امام عسکری (علیه السلام) در روایتی شخصیت قائم (علیه السلام) را با خضر و ذوالقرنین مقایسه می‌کنند و می‌فرمایند: «او در طول غیبت زنده خواهد بود و در موسم حج حاضر می‌شود و دعای مؤمنان را مستجاب می‌سازد» (شامی، ۱۴۲۰ ق: ۷۵۹). همچنین درباره طول عمر و غیبت امام مهدی (علیه السلام) می‌فرمایند: «که تنها کسانی به اعتقاد ثابت می‌مانند که خداوند ایمان را در دل‌های‌شان ثبت کرده است» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ ق، ج ۲: ۵۲۴).

تبیین شرایط دوران غیبت و مخاطرات آن نیز از اهداف امام عسکری (علیه السلام) بود تا سرگردانی و آسیب‌های اعتقادی کاهش یابد. ایشان هشدار می‌دهند که در طول غیبت جاهلان و فرصت‌طلبان دچار خطا می‌شوند، اما قیام قائم به برقراری عدل و رفع ظلم منجر خواهد شد (ابن بابویه، ۱۳۹۵ ق، ج ۲: ۴۰۹). امام عسکری (علیه السلام) همچنین عصر ظهور را عصر غلبه عدل و داد بر ظلم و بیداد معرفی و بشارت امید و انتظار برای شیعیان را تقویت می‌کردند (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۵۰۹؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵ ق، ج ۲: ۴۳۱).

در روایات امام حسن عسکری (علیه السلام)، جایگاه عالمان دین در عصر غیبت به روشنی تبیین شده است. ایشان شیعیانی را که از دسترسی مستقیم به امام محروم‌اند، به «یتیمان» تشبیه می‌کنند و عالم دینی را کسی می‌دانند که با آموزش معارف، رفع شبهات و دفاع از حق اهل بیت (علیهم السلام) این یتیمان معنوی را از جهل و سرگردانی نجات می‌دهد (طبرسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱: ۱۶). امام (علیه السلام) برای چنین عالمی پاداشی عظیم برمی‌شمارد؛ از جمله تاج‌هایی از نور، قصرهای فراوان، شفاعت گسترده و مقامی برتر از هزار عابد. در مقابل، عبادت فردی هرچند ارزشمند، محدود به شخص است، در حالی که اثر هدایت علمی عالم، گسترده و ماندگار است؛ از این‌رو، هدایت یک انسان نادان برتر از اطعام هزار یتیم یا انجام عبادات و صدقات فراوان معرفی شده است. همچنین عالمان شیعه به‌عنوان پاسداران مرزهای فکری و اعتقادی شناسانده می‌شوند که با مقابله با نفوذ شیطان و دشمنان دین، از هویت اعتقادی جامعه صیانت می‌کنند و یاری‌رساندن به شیعیان ناتوان را عملی شایسته پاداشی بی‌کران می‌دانند (ن.ک: طبرسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱: ۱۶-۲۰). در مجموع، روایات مهدوی امام حسن عسکری (علیه السلام) افزون بر تبیین ویژگی‌ها و جایگاه امام

مهدی (علیه السلام)، نقشه‌ای راهبردی برای عبور جامعه شیعه از مرحله حساس انتقال به عصر غیبت ارائه می‌دهد.

### ۳-۳. روایات تفسیری

روایات تفسیری امام حسن عسکری (علیه السلام) تصویری روشن از شیوه مواجهه ایشان با چالش‌های اعتقادی عصر عباسی ارائه می‌دهد. این روایات که در شرایط فشار سیاسی و محدودیت ارتباطی صادر شده‌اند، تنها به بیان معانی ظاهری آیات محدود نمی‌شوند، بلکه کارکردی راهبردی در حفظ هویت اعتقادی شیعه، پاسخ‌گویی به شبهات و هدایت فکری جامعه دارند. بسیاری از این روایات پاسخی به جریان‌های انحرافی زمانه‌اند که در تحلیل روایات قبلی امام عسکری (علیه السلام) به آن پرداخته شد. در ادامه، ابتدا به دیگر مسائل و چالش‌هایی که علاوه بر موارد پیشین باعث صدور برخی احادیث تفسیری از سوی امام یازدهم (علیه السلام) شد، پرداخته می‌شود و سپس نمونه‌هایی از روایات تفسیری مرتبط با این چالش‌ها ذکر خواهد شد.

یکی از این چالش‌ها، جریان معتزله است. معتزله به‌عنوان یکی از مهم‌ترین جریان‌های عقل‌گرای کلامی، با طرح مباحثی چون ماهیت کلام خدا و مسئله امامت، نقش مؤثری در فضای فکری عصر امام عسکری (علیه السلام) داشتند. این جریان، با وجود افول سیاسی، همچنان فعال بود و آثاری چون تناقضات القرآن اثر اسحاق کنندی محصول همین فعالیت‌ها بود؛ اثری که نهایتاً با هدایت علمی امام عسکری (علیه السلام) مورد نقد و اصلاح قرار گرفت (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ ق، ج ۴: ۴۲۴).

در سده سوم هجری، مناقشه «خلق یا قدم قرآن» به چالشی فراگیر تبدیل شد؛ بحثی که ریشه در اواخر عصر اموی داشت و در دوره مأمون با فشار حکومتی و محنه به اوج رسید (طبری، ۱۳۸۵، ج ۱۶: ۲۲؛ ابن اثیر، ۱۳۸۲، ج ۶: ۴۲۳). هرچند متوکل این سیاست را پایان داد، اما با حمایت از اهل حدیث، فضای فکری را علیه معتزله و شیعه تغییر داد (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۵۰: ۲۱۴). ائمه پیش از امام عسکری (علیه السلام) از ورود به این مناقشات نهی و قرآن را «کلام‌الله» معرفی کرده بودند (ابن بابویه: ۲۲۳-۲۲۴؛ ابن بابویه:

۴۳۸). امام عسکری (علیه السلام) نیز این مباحث را فتنه‌ای بی‌ثمر دانسته و تأکید کردند که جز خدا مخلوقی وجود ندارد و قرآن کلام الهی است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۰۱؛ راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۶۷۸).

چالش دیگر، مسئله تحریف قرآن بود که توسط برخی غالیان مطرح شد و در قرن سوم هجری دستاویزی علیه شیعه گردید. ائمه (علیهم السلام) با رد این ادعا بر اصالت قرآن تأکید داشتند (جعفریان، ۱۳۸۷: ۵۱۶). غالیان با تأویل‌گرایی افراطی و ادعای وجود سوره‌های حذف‌شده در مصحف امام علی (علیه السلام) و مصحف حضرت فاطمه (علیها السلام)، فشار سایر فرق اسلامی بر امامیه را افزایش دادند (هدایت‌پناه، ۱۳۹۶: ۲۲۶؛ فلاح‌زاده، ۱۴۰۱: ۳۷). از این‌رو، تفسیر قرآن در کلام امام یازدهم (علیه السلام) ابزاری مؤثر برای سامان‌دهی گفتمان دینی و مقابله با قرائت‌های انحرافی به‌شمار می‌آید. برای درک بهتر این نقش، به چند نمونه تفسیری از سوی امام عسکری (علیه السلام) اشاره می‌کنیم:

امام حسن عسکری (علیه السلام) در مواجهه با تفسیرهای نادرست یهودیان از حروف مقطعه، با استناد به مناظره امیرالمؤمنین (علیه السلام)، این حروف را از اسرار الهی و نشانه‌های اعجاز قرآن دانسته و تأکید کردند که تفسیر حقیقی آن‌ها تنها نزد اهل بیت (علیهم السلام) است. همچنین، تفسیر آیه «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَازِيْبٌ فِيْهِ» بر حقانیت قرآن، نبوت پیامبر (صلی الله علیه و آله) و امامت امام علی (علیه السلام) و ضرورت رجوع به مفسران واقعی قرآن دلالت دارد (منسوب به امام حسن عسکری (علیه السلام)، ۱۴۰۹ق: ۶۲؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳ق: ۲۴-۲۶؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۲۶-۱۲۷).

در تبیین مفاهیم توحیدی، به‌ویژه در تفسیر «بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ»، امام با تأکید بر ربوبیت قائم به ذات الهی، با گرایش‌های جبر، تشبیه و تجسیم مقابله کرده و از اصالت خداشناسی توحیدی دفاع می‌کنند (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱: ۲۱؛ مسعودی، ۱۴۲۶ق: ۲۵۰؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ۴۸۷؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۲۳۱-۲۳۲). در تفسیر «اهدنا الصراط المستقیم»، صراط دنیوی به‌عنوان راه اعتدال، دور از افراط غالیان و تفریط معطله معرفی شده و پیروی از ائمه (علیهم السلام) راه نجات دانسته شده است (منسوب به امام حسن عسکری (علیه السلام)، ۱۴۰۹ق: ۴۴-۴۶؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳ق: ۳۳-۳۵). تفسیر «انعمت علیهم»، نعمت حقیقی را



جامعه شیعه را دچار اختلاف و سردرگمی می کردند. تأکید امام بر فضایل اخلاقی و دوری از رذایل، به عنوان ابزاری برای حفظ وحدت و اصالت شیعه عمل می کرد. همچنین جلوگیری از فساد اخلاقی ناشی از فشار سیاسی از دیگر دلایل نقل احادیث اخلاقی توسط امام عسکری (علیه السلام) است. چرا که اختناق عباسی باعث افزایش خشونت، رذایل فردی و بی اعتمادی اجتماعی می شد. روایات اخلاقی امام، پاسخی به این شرایط و تلاشی برای حفظ سلامت روحی و اجتماعی شیعیان بودند. همچنین حفظ انسجام و آمادگی اجتماعی شیعه از دیگر دلایل نقل احادیث اخلاقی توسط امام عسکری (علیه السلام) است. توصیه به مدارا با مخالفان، پرهیز از نزاع و رعایت عدالت، اقداماتی استراتژیک برای مقابله با حکومت و تضعیف نفوذ دشمنان در جامعه شیعیان بود. افزون بر این، تربیت انسان کامل و جامعه ایمانی از دیگر عوامل توجه امام (علیه السلام) به احادیث اخلاقی است. امام با آموزش اخلاق و فضایل فردی، درصدد تربیت انسان های متعادل و آماده برای نقش آفرینی در عصر غیبت و هدایت جامعه بودند.

در این روایات، امام عسکری (علیه السلام) نسبت به رذایلی چون کینه ورزی، جدال، دروغ، حرص و خشم هشدار داده و آن ها را عامل سقوط معنوی و گسست روابط انسانی می داند (ن.ک: ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ۴۸۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۹: ۲۶۳، ج ۷۵: ۳۷۳؛ حلوانی، ۱۴۰۸ق: ۱۴۵، ۱۴۶؛ شامی، ۱۴۲۰ق: ۷۴۷؛ دیلمی، ۱۴۰۸ق: ۳۱۴). در مقابل، فضایل اخلاقی همچون تواضع، عفو، راستگویی، بردباری، اعتدال و قناعت به عنوان پایه های تربیت فردی معرفی می شود (ن.ک: ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ۴۸۶، ۴۸۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۶: ۴۰۷، ج ۷۲: ۴۶۶، ج ۷۵: ۳۷۱؛ شهید اول، ۱۳۷۹: ۴۵؛ دیلمی، ۱۴۰۸ق: ۳۱۳). نیکی به مردم، یاری نیازمندان، خوش خلقی، گذشت و مدارا با مخالفان نیز نشانه ایمان راستین دانسته شده است (ن.ک: ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ۴۸۹؛ حلوانی، ۱۴۰۸ق: ۱۴۵؛ دیلمی، ۱۴۰۸ق: ۳۱۳؛ ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۲۴، ۲۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵: ۳۷۳، ۳۷۹).

بعد اجتماعی اخلاق در سخنان امام جایگاه برجسته ای دارد. توصیه هایی درباره آداب معاشرت، خوش رفتاری با همسایگان، رعایت حقوق دیگران، امانتداری، نصیحت پنهانی و

پرهیز از افراط در رفتار اجتماعی، اخلاق را به عنوان برنامه‌ای جامع برای سامان دهی روابط اجتماعی معرفی می‌کند. همچنین سفارش به تقوا، صداقت، حضور فعال در جامعه، تلاوت قرآن و زینت بخشی به نام اهل بیت (علیهم السلام)، چهار چوب کلی رفتار اجتماعی شیعیان را ترسیم می‌نماید (ن.ک: ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۸۷-۸۸؛ حلوانی، ۱۴۰۸: ۱۴۵-۱۴۷؛ دیلمی، ۱۴۰۸: ۳۱۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۵؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۴؛ ج ۶۰۲).

در کنار این موارد، امام عسکری (علیه السلام) بر عقلانیت، میانه روی، دوراندیشی و پرهیز از افراط، به عنوان ضرورت‌های زیست اخلاقی تأکید می‌کند و پرهیزکاری، مراقبت از نفس و یاد مرگ را معیار تحقق عبادت حقیقی می‌داند. توصیه‌های ایشان درباره حفظ انسجام شیعیان، پرهیز از نزاع، رعایت عدالت، دوری از ظلم و هوشیاری در برابر دشمنان، پاسخی به شرایط سیاسی ملت‌هت‌سامراست؛ شرایطی که در آن امام پیروان خود را به بصیرت، خویش‌داری و رفتار اخلاق‌مدارانه فرا می‌خواند (ن.ک: ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۹، ۴۹۰). مجموعه این آموزه‌ها نشان می‌دهد که اخلاق در منظومه فکری امام حسن عسکری (علیه السلام)، نه صرفاً مجموعه‌ای از توصیه‌های فردی، بلکه طرحی جامع برای ساخت انسان و جامعه ایمانی در یکی از سخت‌ترین دوران‌های تاریخ شیعه است.

### ۳-۵. زیارت و دعا

همان گونه که پیش‌تر اشاره شد، دوره امامت امام حسن عسکری (علیه السلام) یکی از دشوارترین ادوار تاریخ شیعه بود، زمانی که پیروان مذهب تشیع تحت فشار سیاسی، محدودیت‌های ارتباطی و اختناق شدید حکومتی قرار داشتند. در چنین شرایطی، دعا و زیارت به عنوان ابزارهایی مؤثر برای آرام‌سازی روحی و تقویت هویت اعتقادی شیعیان به کار گرفته شدند. این روش‌ها در تشیع سابقه‌ای طولانی داشتند و همواره وسیله‌ای برای بیان آموزه‌های اعتقادی و ترویج مبانی شیعه در شرایط محدود بود (ن.ک: توحیدی نیا، ۱۳۹۶: ۲۴۸-۲۵۴؛ نوری و عاشوری، ۱۳۸۸: ۸۹-۹۰). ائمه شیعه در برابر فشار خلفا، مضامین اعتقادی خود را در قالب دعا مطرح می‌کردند تا ضمن اصلاح جامعه، مردم را با آموزه‌های شیعی آشنا سازند (ن.ک: سلمانپور، ۱۳۸۴: ۸۹-۹۰). امام حسن عسکری (علیه السلام) نیز در همین راستا از

دعا و زیارت به عنوان ابزاری راهبردی بهره گرفت و با نشر مضامین عقیدتی شیعه، جامعه شیعی را از انحرافات اعتقادی و ضعف معنوی مصون داشت.

احادیث دعا و زیارت امام حسن عسکری (علیه السلام) نشان می‌دهد که آن حضرت این ابزارها را فراتر از عبادت فردی می‌دانست و آن‌ها را وسیله‌ای تربیتی و هویتی برای هدایت جامعه شیعه به صبر، امید و مقاومت معرفی می‌کرد (ابن فهدحلی، ۱۴۰۷ق: ۱۳۶-۱۳۷). مجموعه‌ای از دعاها و صلوات‌های مفصل امام یازدهم (علیه السلام) علاوه بر بعد عبادی، کارکرد اعتقادی دارند. صلوات‌های طولانی بر پیامبر (صلوات الله علیه) و اهل بیت (علیهم السلام) با برجسته‌سازی زنجیره امامت و یادآوری فضایل آنان (طوسی، ۱۴۱۱ق (ب)، ج ۱: ۳۹۹-۴۰۶؛ ابن طاووس، ۱۳۳۰ق: ۴۸۴-۴۹۲)، نقش مهمی در حفظ میراث امامت و مقابله با محدودیت‌های حکومتی ایفا می‌کنند. دعاهایی مانند دعای صبح و اذکار روزانه با تأکید بر صفات مطلق الهی، شیعیان را به قدرت حقیقی خداوند متصل کرده (ابن فهدحلی، ۱۴۰۷ق: ۲۰۸؛ دیلمی، ۱۴۰۸ق: ۳۱۳؛ کفعمی، ۱۴۱۸ق: ۶۰-۶۱، ۱۴۵-۱۴۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲: ۱۹۸؛ ابن طاووس، ۱۴۱۱ق: ۲۷۷-۲۷۸) و نوعی مقاومت روانی در برابر هیمنه خلافت عباسی ایجاد می‌کنند. حرزها و قنوت‌های منقول نیز با تأکید بر پناه جویی به خداوند غالب (ابن طاووس، ۱۴۱۱ق: ۶۲-۶۷، ۳۰۱-۳۰۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱: ۳۶۳-۳۶۴)، سپری معنوی برای جامعه ناامن فراهم ساخته و انسجام اجتماعی و امید جمعی را تقویت می‌کنند.

زیارت‌های منقول از امام حسن عسکری (علیه السلام) نیز کارکردی اعتقادی و پاسخ به جریان‌های مخالف داشتند که پیش از این ذکر آن گفته شد. برای نمونه، زیارت امیرالمؤمنین (علیه السلام) با تبیین جایگاه الهی، تاریخی و اخلاقی امام علی (علیه السلام) ولایت را امتداد رسالت نبوی معرفی می‌کند و با تأکید بر مظلومیت آن حضرت و انحراف امت، به‌طور ضمنی مشروعیت خلافت خلفای سه‌گانه را نفی و باورهای امویان، عباسیان و همچنین ناصبی‌ها و طرفداران نظریه خلافت انتخابی را رد می‌کنند (ابن مشهدی، ۱۴۱۹ق: ۲۶۴-۲۸۲). به این ترتیب، دعا و زیارت از یک سو موجب تثبیت ایمان فردی و ارتقای معنویت شیعیان می‌شد و از سوی دیگر، نقش مؤثری در حفظ انسجام اجتماعی، مقابله با فشار و اختناق سیاسی

داشت. می‌توان گفت امام حسن عسکری (علیه السلام) در یکی از بحرانی‌ترین دوران تاریخ شیعه، با استفاده از دعا و زیارت، جامعه شیعی را به صبر، امید و مقاومت تربیت کرد و از طریق این ابزارهای کم‌خطر اما مؤثر، هویت شیعیان را تثبیت نمود، مفاهیم ولایت و امامت را تقویت کرد و انسجام فکری و اجتماعی جامعه را حفظ کرد. این آموزه‌ها نشان می‌دهد که امام (علیه السلام) دعا و زیارت را نه تنها به‌عنوان عبادت فردی، بلکه به‌عنوان یک راهبرد تربیتی و عقیدتی در شرایط بحرانی به کار گرفتند تا شیعه در سخت‌ترین شرایط تاریخی، پایبند به آموزه‌های اعتقادی و اخلاقی خود باقی بماند.

#### ۴. نتیجه‌گیری

در این پژوهش با تحلیل جامع و روشمند روایات امام حسن عسکری (علیه السلام) روشن شد که امامت آن حضرت در یکی از حساس‌ترین و بحرانی‌ترین مقاطع تاریخ تشیع تحقق یافته است. دوره‌ای که از یک‌سوی فشار شدید سیاسی، کنترل امنیتی و تهدید مستمر خلافت عباسی همراه بود و از سوی دیگر، تکثر و تعارض جریان‌های فکری و کلامی، بنیان‌های اعتقادی جامعه اسلامی و به‌ویژه شیعیان را در معرض آسیب قرار داده بود. چنان‌که، نحله‌های تشبیه و تجسیم با ظاهرگرایی افراطی، جریان تعطیل با نفی صفات الهی و ثنویت با باور به دو مبدأ مستقل، بنیان معرفت توحیدی را تهدید می‌کردند. هم‌زمان، معتزله با عقل‌گرایی افراطی و طرح مسائلی همچون خلق قرآن، ناصبی‌ها با انکار فضائل امیرالمؤمنین (علیه السلام)، اهل حدیث و خوارج با طرفداری از نظریه خلافت انتخابی بستر جدال‌های گسترده اعتقادی را فراهم می‌کردند. همچنین، جریان غلو که با اباحه‌گری و انتساب دروغین خود به ائمه شیعه (علیهم السلام)، چهره حقیقی تشیع را مخدوش می‌ساخت و حقانیت آن را خدشه‌دار می‌کردند. در کنار آن، برخی فرق شیعی با اعتقاد به ظهور قائم آل محمد (علیهم السلام)، امامت را منقطع دانستند.

در چنین فضایی، سخنان امام عسکری (علیه السلام) با هدف مقابله و مواجهه با این انحرافات سامان یافته‌اند و نشان‌دهنده اهتمام ایشان برای زدودن شبهات و پاسخ به چالش‌های فکری روزگار خویش است. در حوزه فقه و اخلاق، امام عسکری (علیه السلام) با ارائه دستورالعمل‌های

عملی و تأکید بر تهذیب نفس، تقوا و مسئولیت‌پذیری اجتماعی، الگویی از زندگی دینی مقاوم در شرایط فشار و اختناق ترسیم کرد که به حفظ انسجام درونی جامعه شیعه انجامید. ادعیه و زیارات منقول از آن حضرت نیز افزون بر کارکرد عبادی، نقشی هویت‌ساز، آرامش‌بخش و تقویت‌کننده پیوند معنوی شیعیان با خداوند و اهل بیت (علیهم السلام) ایفا نمود. تفسیر قرآن نیز در کلام امام یازدهم (علیه السلام) ابزاری مؤثر برای سامان‌دهی گفتمان دینی و مقابله با قرائت‌های انحرافی درباره توحید و امامت به‌شمار می‌آید.

در عرصه کلام که اصلی‌ترین میدان رویارویی فکری عصر امام بود، روایات امام حسن عسکری (علیه السلام) جایگاهی بنیادین دارد. ایشان با تبیینی عقلانی و متقن از اصول توحید و امامت، هم در برابر جریان‌های انحرافی درون دینی و هم در برابر شبهات برون دینی، موضعی استوار اتخاذ کرد. تأکید بر تنزیه الهی و نفی تشبیه و تجسیم و نیز تبیین نص و نصب الهی امام و ضرورت وجود حجت در همه اعصار، بنیان‌های اعتقادی تشیع را تثبیت نمود. همچنین، تبیین گسترده مسئله مهدویت، معرفی ویژگی‌ها و نشانه‌های حجت غایب و زمینه‌سازی سازمان‌یافته برای عصر غیبت، نشان از تدبیر عمیق امام در مدیریت آینده جامعه شیعه دارد. در مجموع، یکی از کارکردهای روایات امام حسن عسکری (علیه السلام) در عصر آن حضرت، پاسخ‌گویی به چالش‌های فکری و اعتقادی زمانه و کمک به صیانت از هویت شیعی، حفظ تداوم سنت امامت و انسجام جامعه شیعه در یکی از حساس‌ترین مقاطع تاریخ اسلام بوده است.

## منابع و مأخذ

### قرآن کریم.

- ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین. (۱۴۰۵ق). *عوالی اللالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*. تحقیق مجتبی عراقی. قم: دارسیدالشهداء للنشر.
- ابن اثیر، عزالدین. (۱۳۸۲). *تاریخ الکامل*. ترجمه حمیدرضا آذیر. تهران: اساطیر.
- ابن المرتضی، احمد بن یحیی. (بی تا). *شرح الأزهار*. صنعا: مکتبه غمضان.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۵ق). *کمال الدین و تمام النعمه*. تحقیق علی اکبر غفاری. تهران: اسلامیه.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۹۸ق). *التوحید*. تحقیق هاشم حسینی. قم: جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۰۳ق). *معانی الأخبار*. تحقیق علی اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۱۳ق). *من لایحضره الفقیه*. تحقیق علی اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۳۲۶ق). *تهذیب التهذیب*. هند: مطبعة دائرة المعارف النظامية.
- ابن حمزه طوسی، محمد بن علی. (۱۴۱۹ق). *الناقب فی المناقب*. تحقیق نبیل رضا علوان. قم: انصاریان.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). *تحف العقول*. تحقیق علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۳۷۹ق). *مناقب آل ابی طالب (علیهم السلام)*. قم: علامه.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۳۰ق). *جمال الأسبوع بکمال العمل المشروع*. قم: دارالرضی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۰۹ق). *إقبال الأعمال*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۱۱ق). *مهج الدعوات و منهج العبادات*. تحقیق ابوطالب کرمانی. قم: دارالذخائر.
- ابن فهد حلّی، احمد بن محمد. (۱۴۰۷ق). *عدة الداعی و نجاح الساعی*. تحقیق احمد موحدی قمی. قم: دارالکتب الاسلامیه.
- ابن مشهدی، محمد بن جعفر. (۱۴۱۹ق). *المزار الکبیر*. تحقیق جواد قیومی اصفهانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابوعوانه، یعقوب بن اسحاق. (۱۴۱۹ق). *المستخرج علی صحیح مسلم*. تحقیق ایمین بن عارف دمشقی. بیروت: دارالمعرفه.
- احمدی کچای، مجید؛ ترابی مبینی، روح الله. (۱۳۹۳). «رفتارشناسی امام هادی و امام عسکری». *پژوهش های مهدوی*. سال ۳. ش ۱۱. صص: ۲۷-۴۸.
- اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۱ق). *کشف الغمّة فی معرفة الأئمة*. تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی. تبریز: بنی هاشمی.
- اشعری، سعد بن عبدالله. (۱۳۷۱). *المقالات و الفرق*. ترجمه محمد جواد مشکور. تهران: عطایی.
- اشعری، علی بن اسماعیل. (۱۴۲۶ق). *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*. تحقیق نعیم زرزور. بیروت: المکتبه العصریه.
- باقلانی، محمد بن طیب. (۱۳۶۶ق). *التمهید فی الرد علی الملحدّة*. قاهره: دارالفکر العربی.
- بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان. (۱۳۷۴). *البرهان فی تفسیر القرآن*. قم: مؤسسه بعثه.
- بغدادی، عبدالقاهر. (۱۴۰۸ق). *الفرق بین الفرق*. بیروت: دارالجبل.
- پناهی فر، نسیم. (۱۳۹۲). «گونه شناسی روایات تفسیری امام حسن عسکری (علیه السلام) در تفسیر قرآن». *پایان نامه کارشناسی ارشد*. دانشگاه الزهراء (علیها السلام).
- تحفت الحسین. (۱۴۰۱). «شیوه های مواجهه و تعامل امام حسن عسکری علیه السلام با خلفاء و شیعیان». *پایان نامه کارشناسی*

ارشد. جامعه المصطفی العالمیه.

ثنایی، علی اصغر. (۱۴۰۰). «نقش امام حسن عسکری (علیه السلام) در آماده‌سازی جامعه شیعی برای دوران غیبت». **مه‌ودیت**. ش ۳۷. سال دهم. صص: ۳۷-۵۴.

جباران، محمدرضا. (۱۳۸۲). «نگاهی به مکاتب حدیثی شیعه در سده‌های اولیه». **شیعه‌شناسی**. شماره ۳ و ۴. صص: ۵۹-۸۰. جعفریان، رسول. (۱۳۸۱). **حیات فکری و سیاسی ائمه**. قم: انصاریان.

حافظ برسی، رجب‌بن محمد. (۱۴۲۲ق). **مشارق أنوار الیقین**. تحقیق علی عاشور. بیروت: اعلمی. حرعاملی، محمدبن حسن. (۱۴۰۹ق). **وسائل الشیعة**. قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت.

\_\_\_\_\_ (۱۴۲۵ق). **اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات**. بیروت: اعلمی.

**التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری (علیه السلام)**. (۱۴۰۹ق). قم: مدرسه‌ال‌امام‌المهدی.

حق‌پروسوی، اسماعیل. (بی‌تا). **تفسیر روح‌البیان**. بیروت: دارالفکر.

حکیم، سیدمنذر و عبدالرزاق صالحی. (۱۳۸۵). **پیشوایان هدایت**. جلد سیزدهم؛ خورشید سامرا حضرت امام حسن عسکری (علیه السلام). ترجمه کاظم حاتم‌ی طبری. تهران: انتشارات مجمع جهانی اهل بیت (علیهم‌ال‌س‌لام).

حلوانی، حسین‌بن محمد. (۱۴۰۸ق). **نزہة الناظر وتنبیه الخاطر**. قم: مدرسه‌ال‌امام‌المهدی.

خزاززی، علی‌بن محمد. (۱۴۰۱ق). **کفایة الأثر**. قم: بیدار.

خصیبی، حسین‌بن حمدان. (۱۴۱۹ق). **الهدایة الکبری**. بیروت: البلاغ.

خضری، سیداحمد رضا. (۱۳۸۴). **تاریخ خلافت عباسی**. تهران: سمت.

خوبی، سیدابوالقاسم. (بی‌تا). **التنقیح فی شرح العروة الوثقی**. بی‌جا: بی‌نا.

خیرالهی، محمود. (۱۳۹۷). «مناظرات امام حسن عسکری (علیه السلام)». **بینات**. ش ۹۹-۱۰۰. صص: ۱۹۹-۲۱۰.

دارمی سجستانی، عثمان‌بن سعید. (۱۴۱۶ق). **الرد علی الجهمیة**. کویت: دارابن‌ال‌أثیر.

دفتری، فرهاد. (۱۳۸۶). **تاریخ و عقاید اسماعیلیه**. تهران: فروزان.

دیلمی، حسن‌بن محمد. (۱۴۰۸ق). **أعلام‌ال‌دین فی صفات‌المؤمنین**. تحقیق مؤسسه‌ال‌بیت (علیهم‌ال‌س‌لام). قم: مؤسسه‌ال‌بیت (علیهم‌ال‌س‌لام).

ذهبی، شمس‌ال‌دین. (۱۴۱۳ق). **سیر أعلام‌ال‌نبلاء**. تحقیق علی ابوزید و دیگران. بیروت: مؤسسه‌ال‌رسالة.

راوندی، قطب‌ال‌دین. (۱۴۰۹ق). **الخرائج‌وال‌جرائح**. تحقیق مؤسسه‌ال‌امام‌المهدی (علیه السلام). قم: مؤسسه‌ال‌امام‌المهدی (علیه السلام).

ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۹). **فرق و مذاهب کلامی**. قم: المصطفی.

روچی، علیرضا. (۱۳۹۵). «ریشه‌کاوی فراز و فرود فطحیه در تاریخ تشیع». **سیره‌پژوهی اهل‌بیت**. سال ۱. ش ۲. صص: ۸۷-۶۹.

سالم، عبدالرحمن. (۱۴۱۰ق). **التاریخ‌السیاسی‌المعتزلی**. قاهره: کلیه‌دارالعلوم.

سلامی، زینب؛ مهریزی، مهدی؛ عباسی، مهرداد. (۱۴۰۱). «گونه‌شناسی و تحلیل روایات نام و نسب حضرت مهدی (علیه السلام) در منابع زیدیه». **انتظار موعود**. ش ۷۸. صص: ۲۰-۴۰.

سلطانی، مصطفی. (۱۳۹۲). «امامت از دیدگاه زیدیه». **امامت‌پژوهی**. ش ۱۰. صص: ۲۱۹-۲۴۶.

سلمانپور، محمدجواد. (۱۳۸۴). «فرهنگ‌سازی امام‌سجاد (علیه السلام) با زبان دعا». **اندیشه دینی**. ش ۱۷. صص: ۸۵-۱۰۶.

سیدمرتضی، علی‌بن حسین. (۱۴۰۵ق). **رسائل‌المرتضی**. تحقیق سیداحمد حسینی و سیدمهدی رحایی. قم: مطبعه‌سیدالشهداء.

- شامی، یوسف بن حاتم. (۱۴۲۰ق). **الدر النظیم فی مناقب الأئمة الهامیم**. قم: جامعه مدرسین.
- شریف قرشی، باقر. (۱۳۷۵). **زندگانی امام حسن عسکری (علیه السلام)**. ترجمه سید حسن اسلامی. قم: جامعه مدرسین.
- شمخی، مینا؛ فایضی، طیبه. (۱۳۹۷). «روایات تفسیری امام حسن عسکری (علیه السلام)». **بینات**. ش ۹۹ و ۱۰۰. صص: ۳۷-۶۲.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۳۶۴). **الملل والنحل**. قم: انتشارات الشریف الرضی.
- شهید اول، محمد بن مکی. (۱۳۷۹). **الدر الباهرة من الأصداف الطاهرة**. ترجمه و تحقیق عبدالهادی مسعودی. قم: زائر.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۰۴ق). **روض الجنان**. قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام).
- صابری، حسین. (۱۳۸۳). **تاریخ فرقه های اسلامی**. تهران: سمت.
- صداقت ثمر حسینی، کامیار. (۱۳۹۳). «وصایای پیامبر (صلی الله علیه و آله) در باره جانشین بلافضل خود و نقد نظریه انکار وصایت». **پژوهشنامه علوی**. ش ۲. صص: ۷۹-۹۷.
- صمصامی، مائده. (۱۴۰۰). «تحلیل محتوای نامه‌ی امام حسن عسکری (علیه السلام) به اسحاق ابن اسماعیل نیشابوری». **پایان نامه کارشناسی ارشد**. دانشگاه الزهراء (علیها السلام).
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). **الاحتجاج علی أهل اللجاج**. تحقیق محمد باقر خراسان. مشهد: نشر مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۷ق). **إعلام الوری بأعلام الهدی**. قم: آل البيت.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۸۵). **تاریخ طبری**. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: اساطیر.
- طبری، محمد جواد. (۱۳۷۴). **حیة الإمام العسکری**. قم: مکتبه الإعلام الاسلامی.
- طریحی، فخر الدین بن محمد. (۱۴۱۶ق). **مجمع البحرین**. تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۹۰ق). **الاستبصار فیما اختلف من الأخبار**. تحقیق حسن موسوی خراسان. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۷ق). **تهذیب الأحکام**. تحقیق حسن موسوی خراسان. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۱ق). الف. **الغیبة**. تحقیق عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح. قم: دارالمعارف الإسلامیة.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۱ق). ب. **مصباح المتعهد وسلاح المتعبد**. بیروت: مؤسسة فقه الشیعة.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۰ق). **فهرست کتب الشیعة**. تحقیق عبدالعزیز طباطبایی. قم: مکتبه المحقق طباطبایی.
- علی پور، فاطمه؛ قراتی، حامد. (۱۴۰۳). «مواجهه امام حسن عسکری (علیه السلام) با معضلات فکری و معرفتی رایج در سامراء». **پژوهش نامه امامیه**. ش ۱۹. صص: ۳۰۸-۳۲۶.
- عمر جی، احمدشوقی ابراهیم. (۲۰۰۰م). **المعتزلت فی بغداد و اثرهم فی الحیة الفکرية والسیاسیة**. قاهره: مکتبه الدبولى.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). **تفسیر العیاشی**. تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی. تهران: المطبعة العلمیة.
- فرمانیان، مهدی. (۱۳۸۷). **آشنایی با فرق تشیع**. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- فلاح زاده، احمد. (۱۴۰۱). «غالبان در عصر امام حسن عسکری (علیه السلام)». **پژوهشنامه تاریخ اسلام**. ش ۴۸. صص: ۲۷-۴۸.
- فیض کاشانی، محمد محسن. (۱۴۱۵ق). **تفسیر الصافی**. تحقیق حسین اعلمی. تهران: مکتبه الصدر.
- قمی، عباس. (۱۴۱۴ق). **سفینه البحار**. قم: اسوه.
- قمی، علی. (۱۴۰۴ق). **تفسیر القمی**. تحقیق طیب موسوی جزائری. قم: دارالکتاب.
- کرون، پاتریشیا. (۱۳۸۹). **تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام**. ترجمه مسعود جعفری. تهران: سخن.
- کشی، محمد. (۱۴۰۹ق). **رجال الکشی**. تلخیص و تهذیب محمد بن حسن طوسی و تحقیق حسن مصطفوی. مشهد: دانشگاه مشهد.

- کفعمی، ابراهیم. (۱۴۱۸ق). *البلد الامین والدرع الحصین*. بیروت: الأعلمی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمد تقی. (۱۴۰۶ق). *روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه*. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشان‌بور.
- مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۶۵). *التنبیه والاشراف*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: علمی و فرهنگی.
- مسعودی، علی بن حسین. (۱۴۲۶ق). *اثبات الوصیه*. قم: انصاریان.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). *کلیات علوم اسلامی*. قم: صدرا.
- معتزلی، قاضی عبدالجبار. (۱۹۶۵م). *المغنی فی أبواب التوحید والعدل*. تحقیق محمود محمد قاسم. قاهره: الدار المصرية.
- نجاشی، محمد سعید. (۱۴۰۳). «نقش امام عسکری (علیه السلام) در نهادینه سازی خمس». *پژوهش نامه امامیه*. ش ۱۹. صص: ۲۳۲-۲۵۴.
- نجاشی، احمد. (۱۳۶۵). *رجال النجاشی*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- نویختی، حسن بن موسی. (۱۳۵۵). *فرق الشیعة*. تصحیح سید محمد صادق بحر العلوم. نجف: المكتبة المرتضوية.
- لوی، علی محمد. (۱۴۰۰). *تاریخ علم کلام ومذاهب اسلامی*. تهران: بعثت.
- هدایت پناه، محمدرضا. (۱۳۹۶). «مواجهه حوزه اهواز با فرقه های مذهبی». *سخن تاریخ*. ش ۲۶. صص: ۲۴۸-۲۲۱.

## An Analysis of the Hadiths of Imam al-Hasan al-Askari (as) within the Political and Cultural Context of His Era

Zeinab Omidian <sup>1</sup>

Received: April 23 , 2026

Revised: June 07 , 2026

Accepted: June 08 , 2026

### Abstract

Content analysis of the Imams' (AS) hadiths, considering the circumstances of their narration and their thematic categorization, can reveal each Imam's plans and strategies for their time and provide a clear picture of their approach to social conditions and the challenges of their era. Accordingly, the present study employs a historical method to examine the content and analysis of Imam Hasan al-Askari's (AS) hadiths and elucidates their connection with the political and cultural context of his time. The findings indicate that Imam al-Askari's period of Imamate was marked by severe political pressure, Abbasid security control, and the proliferation of diverse theological and intellectual currents, which threatened the foundational beliefs of the Islamic community, particularly the Shia. The Muslim community faced conflicting currents such as anthropomorphism, dualism, Mu'tazilism, Nasibism, extremism, and certain Shia sects that sought to promote misconceptions regarding monotheism, Imamate, religious rulings, exegesis, and ethics. In this environment, Imam Hasan al-Askari (AS), through a rational, transcendental, and educational approach, clarified the correct understanding of monotheism and Mahdism, reinforced the concept of Imamate and the authority of the Imams (AS), and organized ethical, jurisprudential, and exegetical teachings, thereby safeguarding the Shia community from the confusions and doubts of the era. It can be said that Imam Hasan al-Askari (PBUH) occupies a unique position in preserving the scientific heritage of the Ahl al-Bayt (AS) and articulating religious knowledge, serving as a bridge between the teachings of previous Imams and the intellectual groundwork for the period of the Greater Occultation.

### Keywords

Imam Hasan al-Askari (AS), Hadiths, Intellectual-Theological Crisis, Shia, Mahdism.

---

1. Assistant professor of History Department, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran:  
z.omidiyan@hsu.ac.ir



**Address:**

No. 3, 34 Kamyab Street. Kamyab Blvd. Mashhad, Iran.  
ZIP Code: 9145983738.

**Tel:** +98 51 32283044-49

**Fax:** +98 51 32284452

|||||

**► Approach:**

The Journal of Ahl-al-Bayt's Studies accept research articles in the fields of belief, theology, interpretation, hadith, history, comparative and other scientific aspects with a focus on Ahl-al-Bayt (P.B.U.T).

|||||

# .....**The Journal of Culture and**..... **Practical Behaviour of Ahl al-Bayt (A.S.)**

Imam Reza(A.S.) International Foundation for Culture and Arts  
Vol. 5 | No. 17 | Spring 2026

**Managing Director:** Farshid Fallah Lale Zary

**Editor -in- Chief:** Karim Khan Mohammadi

**Executive Director:** Mohammad Ali Nedae

**Mohammad Reza Aram:** Associate Professor, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University

**Naser Bahonar:** Professor, Faculty Islamic Studies and Culture and Communications, Imam Sadiq(A.S) University

**Elahe Panjehbashi:** Associate Professor, Department of Painting, Faculty of Arts, AlZahra University

**Sayyed Morteza Hosseini:** Professor, Faculty Theology and Islamic Studies, Mashhad Ferdowsi University

**Karim Khan Mohammadi:** Professor of Culture and Communication Studies Bagheral Uloom University

**Hasan Kharaghani :** Professor of Razavi University of Islamic Sciences

**Seyed Alaeddin Shahrokhi:** Associate Professor, Faculty of Literature and Humanities, Lorestan University

**Baqer Qorbani Zarrin:** Professor, Faculty of Literature and Humanities, Central Tehran Branch, Islamic Azad University

**Editor:** Nematullah Panahi, Mohammad Ali Nedae

**English Translator:** Dr. Mohammad Reza Aram

**Cover Design and Layout:** Fahimeh Naji

.....