



فرهنگ وسیره اهل بیت

سال چهارم، شماره چهاردهم، تابستان ۱۴۰۴

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

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 چهارم، شماره چهاردهم، تابستان ۱۴۰۴

هیئت تحریریه:
محمد رضا آرام

دانشیار دانشکده حقوق، الهیات 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 الهیات 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 ۴,۰۰۰,۰۰۰ 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.



۹

سید محسن آریز
محمد خانی

الگوی وحدت آفرین سیاست
کیفری پیامبر ﷺ:
عفو، مصالحه و کیفرزدایی در
تحکیم صلح اجتماعی

مقاله اول

۳۱

حمیدرضا عطاریانی
محبوبه اسماعیلی
حسن شادپور

بست و بست نشینی در آستان
قدس رضوی به روایت
سفرنامه‌های اروپایی و
آمریکایی

مقاله دوم

۵۹

رضا مهرزاد

سیره اهل بیت (علیهم‌السلام) در مهندسی
فرهنگی جامعه (با تاکید بر
راه‌کنش کادر سازی فکری و
فرهنگی در جنگ شناختی)

مقاله سوم

۸۷

افتخار قاسم زاده
میثم سلیمانی

پایداری معنای محور: تحلیلی
مبتنی بر معنادرمانی و درمان
شناختی رفتاری از سیره امام
موسی کاظم (علیه السلام)

مقاله چهارم

۱۱۷

محمد مهدی مرادی
حمید رضا جعفری

اقناع در سیره علوی: طراحی
الگوی ارتباطات بحران
حقیقت محور (مطالعه موردی:
فتنه های عصر خلافت)

مقاله پنجم

۱۵۵

یحیی کرامتی
سید مهدی قریشی
حسن محمدی

کارکرد فضایل قرآنی
امیرالمومنین (علیه السلام) در خدمت
رسالت نبوی

مقاله ششم



الگوی وحدت‌آفرین سیاست کیفری پیامبر ﷺ: عفو، مصالحه و کیفرزدایی در تحکیم صلح اجتماعی

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۹ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۲۵ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۶

سیدمحسن آزیز^۱ محمدخانی^۲

چکیده

سیاست کیفری در سیره پیامبر اکرم ﷺ تنها مجموعه‌ای از احکام جزایی نیست؛ بلکه نظامی چندبعدی است که بر پیوند عدالت، رحمت، پیشگیری و حفظ انسجام اجتماعی تأکید می‌کند. این سیاست، برخلاف رویکردهای مجازات‌محور معاصر، به‌صورت تلفیقی از کیفرزدایی، مصالحه اجتماعی و عدالت‌ترمیمی عمل می‌کند و هدف نهایی آن ایجاد جامعه‌ای منسجم، عاری از خشونت و مبتنی بر اعتماد متقابل است. این پژوهش به روش توصیفی تحلیلی و بر اساس منابع معتبر تاریخی، فقهی و روایی، الگوی وحدت‌آفرین سیاست کیفری نبوی را استخراج و نقش آن در تحکیم صلح اجتماعی را بررسی کرده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که سیاست کیفری پیامبر ﷺ در وقایع مهمی مانند فتح مکه، قضیه افک، صلح حدیبیه، ماجرای بنی‌نضیر و پرونده‌های قتل قبیله‌ای، نه‌تنها در قالب مجازات، بلکه با ابزارهای گفت‌وگویی، اصلاحی و اجتماعی مدیریت شده و همین امر موجب کاهش تنش‌ها، جلوگیری از انتقام‌جویی و تحکیم همبستگی اجتماعی شده است. این الگو می‌تواند در بازسازی سیاست جنایی کشورهای اسلامی معاصر الهام‌بخش باشد.

کلیدواژه‌ها: سیاست کیفری نبوی، کیفرزدایی، مصالحه کیفری، عدالت‌ترمیمی، وحدت اجتماعی، سیره پیامبر ﷺ.

Sm.aziz@hsu.ac.ir

۱. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق دانشگاه حکیم سبزواری سبزوار ایران:

۲. استادیار گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی، واحد نیشابور، دانشگاه آزاد اسلامی، نیشابور، ایران (نویسنده مسئول):

mohammad.khani@iau.ac.ir

۱. مقدمه

یکی از مشکلات اساسی در نظام‌های کیفری بسیاری از کشورهای اسلامی، تمرکز صرف بر مجازات و اجرای سختگیرانه قوانین کیفری است که اغلب بدون توجه کافی به زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی و تاریخی جامعه انجام می‌شود. این رویکرد باعث شده فرصت‌های اصلاحی، مصالحه و عفو که در آموزه‌های اسلامی تأکید شده‌اند، بمانند و در نتیجه، شکاف‌های اجتماعی عمیق‌تر، روحیه انتقام‌جویی تشدید و وحدت و انسجام اجتماعی تضعیف شود. سیره پیامبر اکرم ﷺ نمونه‌های فراوانی از سیاست‌های کیفری مبتنی بر عفو، مصالحه و رفع حرج ارائه داده که هدف نهایی آن‌ها تحکیم صلح و تقویت وحدت اجتماعی بوده است. با این حال، ظرفیت‌های بزرگی در فقه و سنت نبوی برای ایجاد نظام کیفری کارآمدتر، انسانی‌تر و وحدت‌آفرین وجود دارد که در سیاست‌های معاصر کمتر مورد توجه قرار گرفته است. این پژوهش تلاش می‌کند الگویی وحدت‌آفرین و مبتنی بر آموزه‌های پیامبر اکرم ﷺ را در سیاست کیفری بازشناسی و تبیین کند که می‌تواند پاسخ مناسبی برای چالش‌های کنونی جوامع اسلامی مانند افراط‌گرایی، تفرقه‌های قومی و بحران مشروعیت در نظام‌های کیفری باشد. استفاده از این الگو می‌تواند ضمن تأمین عدالت کیفری، به حفظ صلح و تقویت انسجام اجتماعی کمک کند و راهکارهایی انسانی‌تر و سازنده‌تر برای حل مسائل کیفری ارائه دهد.

۱-۱. مبانی نظری

سیاست کیفری در فقه اسلامی به مجموعه تدابیر شرعی و اجتماعی اطلاق می‌شود که با هدف پیشگیری از جرم، اصلاح بزهکار و تحقق مصالح عامه، از سوی شارع یا حاکم اسلامی طراحی می‌گردد. برخلاف مکاتب جزایی مدرن که عمدتاً بر واکنش به جرم تمرکز دارند، سیاست کیفری اسلامی رویکردی ایجابی و اجتماعی دارد و توجه ویژه‌ای به ابعاد پیش‌گیرانه، اصلاح‌گرایانه و ترمیمی جرم معطوف می‌کند. هدف نهایی این سیاست، تأمین عدالت، حفظ نظم عمومی و حمایت از کرامت انسانی است؛ چنان که قرآن کریم در آیه «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا... لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید، ۲۵)، اقامه قسط را به عنوان فلسفه بعثت پیامبران

معرفی می‌کند. سیاست کیفری پیامبر اکرم ﷺ در بستر تعالیم و حیانی و سنت نبوی استوار است. قرآن کریم اصولی مانند مدارا، عفو و پرهیز از خشونت افراطی را تأکید می‌کند: «فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» (شوری، ۴۰). این آیه نشان می‌دهد که عفو، در کنار اصلاح، ارزشی ترمیمی دارد و هدف صرفاً اجرای مجازات نیست، بلکه اصلاح رابطه میان بزه‌دیده و بزه‌کار نیز اهمیت دارد (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۰: ۲۱۵). در سیره پیامبر ﷺ، اجرای حدود تنها در صورت نبود شبهه و با در نظر گرفتن مصالح اجتماعی انجام می‌شد. حدیث «ادرعوا الحدود بالشبهات» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸: ۲۵) بیانگر همین اصل است. در ماجرای فتح مکه، پیامبر ﷺ از مجازات بسیاری از دشمنان چشم‌پوشی کرد و آن‌ها را مشمول عفو عمومی قرار داد؛ ابن هشام این اقدام را نقطه عطفی در ایجاد وحدت اجتماعی امت دانسته است (ابن هشام، ۱۴۲۰، ج ۴: ۲۸).

فقه اسلامی قواعد عقلایی متعددی برای تقنین و اجرای مجازات‌ها پیش‌بینی کرده است که در کنترل کیفر و رعایت مصالح عمومی نقش مهمی دارند. قاعده «درء الحدود بالشبهات» مقرر می‌دارد در صورت وجود شبهه در تحقق جرم یا شرایط اجرای حد، مجازات ساقط می‌شود. این قاعده مستند به سنت نبوی است و در منابع معتبر فقهی آمده است (شهید ثانی، ۱۴۲۰، ج ۲: ۷۷). قاعده «رفع الحرج» بر نفی سختی و مشقت در احکام دینی تأکید دارد: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج، ۷۸) و در سیاست کیفری از تشدید بی‌دلیل مجازات‌ها به‌ویژه با جایگزینی تعزیرات سبک‌جولوگیری می‌کند. قاعده «مصلحت» یا «جلب المصلحة و دفع المفسدة» در تصمیم‌گیری‌های کیفری جایگاه مهمی دارد، به‌ویژه در مواقعی که اجرای مجازات ممکن است پیامدهای اجتماعی نامطلوبی به دنبال داشته باشد. پیامبر ﷺ در مواردی که اجرای حدود می‌توانست منجر به فتنه قبیله‌ای شود، از آن صرف نظر و تعزیر را جایگزین کرد (سیوطی، ۱۴۱۴، ج ۶: ۱۱۲). در نهایت، قاعده «تزامم» زمانی به کار می‌رود که اجرای هم‌زمان دو حکم ممکن نباشد و ترجیح یکی بر اساس مصالح اجتماعی صورت گیرد. این قاعده در فقه کیفری، راه‌حلی عقلانی برای تعارض میان اجرای حد و حفظ وحدت امت ارائه می‌دهد (مظاهری، ۱۳۸۸: ۵۴).

۲-۱. پیشینه پژوهش

در حوزه سیاست کیفری اسلامی، به‌ویژه سیاست کیفری نبوی، پژوهش‌های متعددی انجام شده است که هر یک به برخی ابعاد این موضوع پرداخته‌اند؛ با این حال، بررسی تلفیقی و جامع از الگوی وحدت‌آفرین سیاست کیفری پیامبر اکرم ﷺ و تأثیر آن در تحکیم صلح اجتماعی، کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

پژوهش‌هایی مانند (لنکرانی، ۱۳۸۳) بر تحلیل فقهی سیاست کیفری اسلامی متمرکز بوده و بر جنبه‌های پیشگیرانه و اصلاحی آن تأکید داشته‌اند. همچنین (طباطبایی، ۱۳۷۸) نیز قواعد فقهی مانند «درء الحدود» و «رفع الحرج» را در زمینه کیفرزدایی بررسی و نقش آن‌ها در تعدیل و انسانی‌سازی سیاست کیفری را تبیین کرده‌اند.

مورخان و سیره‌نگارانی همچون ابن هشام (۱۴۲۰ق، ج ۴: ۲۸)، با تمرکز بر رویدادهای تاریخی مانند فتح مکه، به تأثیر عفو عمومی در تقویت وحدت اجتماعی و مشروعیت سیاسی پیامبر ﷺ پرداخته‌اند. همچنین سیوطی و مظاهری قواعد «مصلحت» و «تراحم» را در چارچوب سیاست کیفری اسلامی تحلیل کرده‌اند و اهمیت آن‌ها را در حفظ نظم اجتماعی و جلوگیری از تفرقه نشان داده‌اند (سیوطی ۱۴۱۴ق، ج ۶: ۷۴؛ مظاهری ۱۳۸۸: ۶۱). با وجود این مطالعات، خلأ پژوهشی در بررسی جامع این مباحث با تمرکز بر نقش سیاست کیفری نبوی در ایجاد وحدت و صلح اجتماعی همچنان مشهود است. این پژوهش در تلاش است با نگاهی تلفیقی و تحلیلی، الگویی کاربردی و وحدت‌آفرین از سیاست کیفری پیامبر اکرم ﷺ استخراج کند و دلالت‌های آن را برای سیاست‌گذاری کیفری معاصر ارائه دهد. مطالعه سیاست کیفری در سیره پیامبر اکرم ﷺ در پژوهش‌های معاصر، بیشتر از منظر فقهی یا تاریخی صورت گرفته و کمتر به ابعاد مفهومی، اجتماعی و کاربردی آن در سیاست‌گذاری جنایی پرداخته شده است. در پژوهش‌های داخلی، آثاری مانند «مقدمه‌ای بر فقه اسلامی» (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۸: ۱۵۲) و «مکتب‌های حقوقی در حقوق اسلام» (جعفری لنگرودی، ۱۴۰۲: ۴۷) به ابعاد فقهی و اصول سیاست جنایی اسلامی پرداخته‌اند، اما کمتر به راهبردهای وحدت‌آفرین و مؤلفه‌های عدالت

(سیدمحسن آریز، محمدخانی)

ترمیمی در سیره نبوی توجه کرده‌اند. برخی مطالعات نیز صرفاً بر جنبه‌های تاریخی اجرای حدود در عصر پیامبر تمرکز دارند، بدون اینکه تحلیل سیاست‌گذارانه‌ای از آن ارائه دهند. در پژوهش‌های خارجی، آثار متأخر در حوزه «عدالت ترمیمی در سنت اسلامی» از جمله تحقیقات جان بورن و محمد فاضل با تأکید بر قابلیت‌های تطبیقی عدالت ترمیمی در فقه اسلامی، گام‌هایی در جهت تحلیل هم‌راستای آموزه‌های نبوی و نظریات مدرن برداشته‌اند. با این حال، این مطالعات نیز بیشتر به مقایسه مفاهیم پرداخته و کمتر بر تبیین ساختارمند سیاست کیفری نبوی متمرکز بوده‌اند. خلأ اصلی این پیشینه‌ها، نبود تحلیل یکپارچه از مؤلفه‌های سیاست کیفری نبوی به‌مثابه الگوی وحدت‌آفرین اجتماعی و فرهنگی برای جوامع اسلامی معاصر است. همچنین نسبت میان آموزه‌های کیفری نبوی و چالش‌های موجود نظام‌های جنایی اسلامی، به‌طور انتقادی بررسی نشده است.

۱-۳. نوآوری پژوهش

از نوآوری‌های این پژوهش، تلفیق سه رکن اساسی سیاست کیفری نبوی یعنی «کیفرزدایی»، «وحدت‌آفرینی» و «عدالت ترمیمی» در قالب الگویی یکپارچه است. این الگو نه تنها تحلیل صرفاً فقهی یا تاریخی نیست، بلکه راهبردی کاربردی برای اصلاح سیاست‌های کیفری در نظام‌های حقوقی معاصر محسوب می‌شود. ترکیب این سه رکن نشان می‌دهد که سیاست کیفری پیامبر، به جای تأکید صرف بر مجازات، به پیشگیری، ترمیم روابط اجتماعی و حفظ انسجام جمعی توجه ویژه دارد؛ نکته‌ای که می‌تواند الهام‌بخش سیاست‌گذاران و مجریان عدالت کیفری در عصر حاضر باشد.

۱-۴. روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش در حوزه مطالعات میان‌رشته‌ای (فقه، حقوق کیفری، جامعه‌شناسی سیاسی) تعریف می‌شود و به روش توصیفی تحلیلی به واکاوی مفاهیم کلیدی چون عفو، مصالحه، کیفرزدایی و عدالت ترمیمی در سیاست جنایی نبوی می‌پردازد. هدف این روش، شناخت عمیق مفاهیم از دل متون اولیه و فهم بسترهای اجتماعی تاریخی شکل‌گیری آن‌هاست (مطهری، ۱۳۸۰: ۹۱).

برای گردآوری داده‌ها، از روش اسنادی و کتابخانه‌ای استفاده شده است. منابع اصلی شامل قرآن کریم، احادیث معتبر پیامبر ﷺ و متون فقهی مانند «الکافی»، «المغنی» و متون تاریخی همچون «تاریخ طبری»، «سیره ابن هشام» و «المغازی» بوده است. همچنین از تفاسیر معتبر مانند «المیزان» و «مجمع البیان» و پژوهش‌های معاصر در زمینه عدالت ترمیمی، حقوق تطبیقی و جامعه‌شناسی دینی بهره گرفته شده است. داده‌های گردآوری شده از منابع اولیه به روش تحلیل محتوا بررسی شده‌اند. در این روش، مفاهیم و مضامین کلیدی مانند «پیشگیری مقدم بر مجازات»، «زه‌پوشی»، «عفو عمومی»، «درء الحدود»، «میانجی‌گری کیفری» و «جایگزینی دیه به جای قصاص» دسته‌بندی و تحلیل شده‌اند. تحلیل مفهومی نیز به‌عنوان یکی از ابزارهای اصلی در این تحقیق به کار گرفته شده است تا فلسفه سیاست کیفری پیامبر اکرم ﷺ روشن شود. به‌عنوان مثال، بررسی موردی ماجرای جوانی که قصد ارتکاب گناه داشت و پیامبر ﷺ به جای مجازات، با گفت‌وگویی اخلاقی او را از تصمیمش منصرف کرد، گواهی بر رویکرد اصلاح‌گرایانه و تربیتی سیاست کیفری نبوی است. تحلیل تطبیقی نیز به کار گرفته شده است تا بتوان میان سیاست کیفری نبوی و وضعیت معاصر در کشورهای اسلامی مانند مالزی و اندونزی مقایسه‌ای انجام داد و ظرفیت‌های بومی‌سازی الگوی نبوی در این نظام‌ها بررسی شود. همچنین، نقاط ضعف رویکردهای سختگیرانه فعلی که اغلب فاقد انعطاف، مصالحه و عدالت ترمیمی‌اند مورد نقد قرار گرفته‌اند. در راستای افزایش اعتبار پژوهش، تنها از احادیث و منابع مورد قبول اکثریت فقها و علمای فریقین استفاده شده است. همچنین، ارجاع‌های روایی با منابع متعدد تطبیق داده شده‌اند تا دقت تحلیل‌ها افزایش یابد. در تحلیل‌های تطبیقی نیز تنها به داده‌های رسمی، گزارش‌های حقوقی و تحقیقات علمی دآوری شده استناد شده است. از جمله محدودیت‌های این پژوهش می‌توان به دشواری در دسترسی به برخی منابع تاریخی خطی و قدیمی اشاره کرد. همچنین تفاوت روایت‌ها در منابع شیعی و سنی، کار تحلیل را در برخی موارد دشوار ساخته است. محدودیت دیگر، وابسته بودن برخی از سیاست‌های جنایی معاصر به بافت فرهنگی و اجتماعی خاص کشورهاست که مانع از تعمیم مستقیم سیاست نبوی به آن جوامع می‌شود.

۲. پیشگیری مقدم بر مجازات؛ رکن اساسی سیاست کیفری نبوی

مطالعات نشان می‌دهد که پیامبر اکرم ﷺ پیشگیری از جرم را نه صرفاً از طریق تهدید به مجازات، بلکه با ایجاد نظام‌های تربیتی و فرهنگی مدنظر داشتند. امر به معروف و نهی از منکر و تقویت ارزش‌های اخلاقی در جامعه به‌عنوان بسترهای اصلی پیشگیری مورد توجه ویژه بودند (طبرسی، ۱۹۸۸، ج ۱۰: ۷۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ۳۶). نمونه بارز این رویکرد، برخورد پیامبر ﷺ با جوانی است که درخواست مجوز زنا داشت؛ به جای مجازات، پیامبر با گفت‌وگو و اصلاح فکری، او را از ارتکاب جرم بازداشت (طبرسی، ۱۹۸۸، ج ۱۰: ۸۱). این مثال نشان می‌دهد که سیاست کیفری نبوی، اولویت را به اصلاح درونی فرد و بهبود محیط اجتماعی داده است. چنین رویکردی برخلاف سیستم‌های کیفری صرفاً مجازات‌محور، موجب کاهش جرایم و کاهش تنش‌های اجتماعی شده است. با این حال، باید توجه داشت که تکیه بیش از حد بر پیشگیری فرهنگی و تربیتی در جوامع مدرن، بدون ساختارهای حمایتی مناسب ممکن است کارآمدی لازم را نداشته باشد.

۲-۱. کیفرزدایی هدفمند؛ به‌کارگیری عفو و تعزیر به‌جای حدود سختگیرانه

یکی از یافته‌های کلیدی این پژوهش، تأکید پیامبر بر درء حدود به‌واسطه شباهت و تلاش برای استفاده از تعزیرات و عفو به‌عنوان ابزارهای جایگزین است. حدیث مشهور «ادرعوا الحدود بالشبهات» نشان‌دهنده توجه پیامبر ﷺ به عقلانیت و عدالت همراه با رحمت است (ابن ماجه، ۱۴۱۸ق: ۲۳۳، ج ۲۵۵۷). نمونه‌ای عینی از این سیاست، عفو عمومی پیامبر ﷺ در جریان فتح مکه است که با وجود قدرت مطلق، دشمنان سابق را بخشید و از انتقام‌جویی‌های قبیله‌ای جلوگیری کرد (ابن هشام، ۱۴۲۰ق، ج ۴: ۲۸). این اقدام پیامبر ﷺ علاوه بر جلوگیری از خونریزی، مشروعیت اخلاقی و سیاسی حکومت اسلامی را تقویت نمود. در مواردی که اجرای حدود می‌توانست باعث فتنه و نزاع شود، پیامبر ﷺ به تعزیرات جایگزین روی می‌آورد که متناسب با شرایط اجتماعی و شخصیت مجرم بود (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۹۸، ج ۱۲: ۴۱۴). با وجود این، تکیه بر عفو و تعزیر در شرایطی ممکن است به سوءاستفاده و فقدان بازدارندگی منجر شود، به‌ویژه در جوامعی

که نهادهای قضایی ضعیف هستند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۸: ۱۷۰)؛ بنابراین، انتقال این رویکرد به نظام‌های معاصر نیازمند چهار چوب‌های قانونی و نظارتی دقیق است.

۲-۲. مصالحه کیفری؛ جایگزین مناسبی برای برخورد قضایی مستقیم

یافته‌های پژوهش تأکید می‌کنند که پیامبر ﷺ در سیاست کیفری خود، رویکرد مصالحه و میانجی‌گری را به جای رویارویی و برخورد مستقیم ترجیح می‌دادند. درگیری‌های قبیله‌ای در جامعه صدر اسلام، زمینه‌ساز تنش‌های گسترده بود که پیامبر با صلح حدیبیه و میانجی‌گری میان اوس و خزرج به طور مؤثر از تشدید آن‌ها جلوگیری کرد (واقعی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲: ۶۰۳؛ طبری، ۱۳۸۹، ج ۲: ۵۰۰). این رویکرد، در عین حفظ عدالت، موجب کاهش خشونت و تقویت همبستگی اجتماعی شد. مصالحه کیفری به‌عنوان ابزاری کلیدی در الگوی نبوی، نه تنها در مهار نزاع‌ها مؤثر بود، بلکه زمینه‌ساز توسعه فرهنگ همزیستی مسالمت‌آمیز و تأمین امنیت پایدار در جامعه شد. این یافته اهمیت بالایی در نظام‌های کیفری امروزی دارد که در مواجهه با جرایم خشونت‌آمیز و نزاع‌های اجتماعی، نیازمند راهکارهای جایگزین و انسان‌محور هستند (میلانی، ۱۳۹۸: ۶۶). با این حال، مصالحه در مواردی که حقوق عمومی به خطر می‌افتد، نمی‌تواند جایگزین کاملی برای برخورد قضایی باشد و ممکن است به نفع قدرت‌های اجتماعی غالب تمام شود؛ بنابراین باید با حفظ اصول عدالت و حقوق بزه‌دیده تلفیق شود.

۲-۳. عدالت ترمیمی؛ اولویت جبران خسارت و ترمیم روابط اجتماعی

یکی دیگر از ابعاد مهم سیاست کیفری پیامبر ﷺ، بهره‌گیری از عدالت ترمیمی بود. برخلاف سیستم‌هایی که صرفاً مجازات را هدف نهایی می‌دانند، پیامبر بر بازسازی روابط اجتماعی و ترمیم آسیب‌ها تأکید داشتند (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۷: ۳۸۹). نمونه بارز این رویکرد در قضایای قتل دیده می‌شود؛ جایگزینی دیه به جای قصاص، راهکاری بود که از چرخه خونخواهی جلوگیری می‌کرد و باعث تقویت وحدت قبیله‌ای و اجتماعی می‌شد. تحلیل‌های تطبیقی نشان می‌دهد که عدالت ترمیمی اسلامی می‌تواند الگویی مؤثر برای نظام‌های کیفری معاصر باشد؛ چراکه ضمن تأمین حقوق بزه‌دیده، از بروز تنش‌های

جدید جلوگیری می‌کند و امکان بازتوانی اجتماعی بزهکار را فراهم می‌آورد (کاتوزیان، ۱۳۹۰: ۲۱۲). از سوی دیگر، اجرای عدالت ترمیمی در نظام‌های حقوقی مدرن نیازمند سازوکارهای دقیق و حمایت نهادهای مدنی قوی است تا از بروز تعارض منافع و اجرا نشدن عدالت جلوگیری شود.

۲-۴. سیاست کیفری نبوی و تحکیم وحدت اجتماعی

بررسی آثار سیاست کیفری پیامبر اکرم ﷺ نشان می‌دهد که این سیاست، فراتر از مقابله با جرم، نقش محوری در ایجاد و تحکیم وحدت اجتماعی داشته است. سیاست‌های مبتنی بر عفو، مدارا و مصالحه، موجب افزایش سرمایه اجتماعی، اعتماد متقابل و انسجام جمعی در جامعه متکثر صدر اسلام شد (ابن هشام، ۱۴۲۰ق، ج ۴: ۲۸). در سطح مشروعیت سیاسی، اجرای عدالت همراه با حکمت و مصلحت، باعث تقویت باور عمومی نسبت به مشروعیت حکومت اسلامی شد و زمینه جذب مخالفان سیاسی و گروه‌های اجتماعی مختلف را فراهم کرد (ابن ماجه، ۱۴۱۸ق: ۲۳۳، ج ۲۵۵۷). در سطح تمدن نیز، امنیت قضایی و اجتماعی حاصل از این سیاست، امکان توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را مهیا ساخت.

با وجود این، نقدهایی نیز مطرح است مبنی بر اینکه تأکید بیش از حد بر مصالحه و عفو ممکن است در برخی شرایط منجر به نادیده گرفتن حقوق بزه‌دیدگان و تضعیف عدالت شود؛ بنابراین، بایستی تعادل میان مصالحه و عدالت قضایی حفظ گردد (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۸: ۱۶۲).

۲-۵. دلالت‌های الگوی نبوی برای سیاست جنایی معاصر

تحلیل داده‌ها حاکی است که سیاست کیفری پیامبر اکرم ﷺ، الگوی ارزنده‌ای برای اصلاحات نظام‌های کیفری معاصر در کشورهای اسلامی است. نقد سیاست‌های کیفری فعلی که به خشونت بی‌رویه و تضعیف مشروعیت منجر شده، ضرورت بازخوانی این الگو را برجسته می‌کند. امکان‌سنجی تطبیق این الگو با نظام‌های حقوقی معاصر، با توجه

به نمونه‌هایی مانند مالزی و اندونزی که به سمت استفاده از نهادهای جایگزین مجازات گام برداشته‌اند، مثبت ارزیابی می‌شود (جعفری لنگرودی، ۱۴۰۱: ۱۱۴). اصول فقهی نظیر «درء الحدود بالشبهات»، «رفع حرج» و «جلب مصلحت»، قابلیت استفاده در اصلاح قوانین کیفری را دارند. همچنین، کاربرد عملی این الگو در مقابله با افراط‌گرایی مذهبی، تقویت همبستگی اجتماعی و کاهش خشونت‌های کیفری، نشان‌دهنده اهمیت آن برای حل چالش‌های معاصر است. به کارگیری راهبردهای مصالحه، عفو و عدالت ترمیمی، می‌تواند از بازتولید چرخه خشونت جلوگیری کند و زمینه بازتوانی اجتماعی بزهکاران را فراهم سازد (میلانی، ۱۳۹۲: ۷۰). با این حال، چالش‌هایی همچون تفاوت فرهنگی، پیچیدگی‌های حقوقی و ضرورت وجود نهادهای مستقل قضایی، اجرای کامل این الگو را در جوامع معاصر محدود می‌سازد که نیازمند تحقیقات و سیاست‌گذاری‌های دقیق‌تر است. بررسی سیاست کیفری پیامبر اکرم ﷺ نشان می‌دهد که این سیاست فراتر از یک نظام قضایی صرف، به مثابه چارچوبی جامع و هدفمند برای تحقق عدالت اجتماعی، صلح و انسجام امت اسلامی طراحی شده است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که پیامبر ﷺ با بهره‌گیری از اصول فقهی بنیادینی همچون «درء الحدود بالشبهات» (ابن ماجه، ۱۴۱۸ق: ۲۳۳، ح ۲۵۵۷)، «رفع حرج» (مطهری، ۱۳۸۰: ۹۱)، و «جلب مصلحت» (جعفری لنگرودی، ۱۴۰۱: ۱۱۴) توانست سیاست کیفری را به خدمت حفظ وحدت و آرامش اجتماعی درآورد. مفاهیمی چون «بزه‌پوشی»، «عفو عمومی» و «عدالت ترمیمی» در کنار تأکید بر پیشگیری اجتماعی، نشان می‌دهد که مجازات در این چارچوب، آخرین راهکار اصلاحی محسوب می‌شده است.

۳. نمونه‌های تاریخی الگوی سه‌گانه وحدت‌آفرین در سیاست کیفری نبوی

سیاست کیفری پیامبر اکرم ﷺ در عمل نه مجموعه‌ای از تصمیمات جزیره‌ای، بلکه یک نظام منسجم و چندوجهی بوده است که سه رکن کلیدی کیفرزایی، مصالحه و عدالت ترمیمی را در بسیاری از رویدادهای مهم صدر اسلام به‌طور هم‌زمان به کار گرفته است. برای تقویت بخش «نوآوری پژوهش» در این قسمت، مهم‌ترین وقایع تاریخی با تحلیل

عمیق و استنادهای گسترده ارائه می‌شود.

۳-۱. فتح مکه؛ جامع‌ترین نمونه الگوی تلفیقی

در سال هشتم هجری، پس از آنکه قبیله بنی بکر (متحد قریش) به حمایت قریش، به خزاعه، متحد پیامبر حمله کرد، پیمان صلح حدیبیه عملاً نقض شد. قریش برای جلوگیری از درگیری، ابوسفیان را به مدینه فرستاد تا پیمان را ترمیم کند؛ اما پیامبر ﷺ در خواست وی را نپذیرفت (ابن هشام، ۱۴۲۰ ق، ج ۴: ۲۶-۲۸؛ طبری، ۱۳۸۹، ج ۲: ۴۸۰). پیامبر با سپاهی حدود ۱۰ هزار نفر به سمت مکه حرکت کرد. شهر بدون مقاومت جدی فتح شد. مشرکان که سال‌ها مسلمانان را شکنجه، اموالشان را غارت کرده و جنگ‌های متعدد علیه آنان به راه انداخته بودند، در مسجد الحرام گرد آمده بودند و تصور می‌کردند انتقام سختی در انتظارشان است. در چنین شرایطی پیامبر ﷺ فرمود: «اذهبوا فَأَنْتُمْ الطُّلُقَاءُ»؛ بروید که همگی آزادید (ابن هشام، ۱۴۲۰ ق، ج ۴: ۲۸؛ طبری، ۱۳۸۹، ج ۲: ۴۸۲؛ بلاذری، ۱۹۹۶، ج ۲: ۱۲). عفو پیامبر شامل افرادی شد که جرایم بسیار سنگینی داشتند؛ کسانی مثل ابوسفیان رهبر جنگ‌های احزاب و احد، هند بنت عتبه قاتل حمزه و مثله‌کننده پیکر او، وحشی قاتل حمزه، صفوان بن امیه از دشمنان قسم‌خورده اسلام. حتی هند و صفوان که قصد فرار داشتند، پس از امان‌نامه پیامبر، بازگشتند و اسلام آوردند (ابن سعد، ۱۴۱۸ ق، ج ۲: ۱۳۳؛ کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۸: ۳۲۵).

تحلیل کیفری اجتماعی: پیامبر ﷺ مجازات جمعی، مصادره، سلب حق حیات و بازداشت گسترده اعمال نکرد. از منظر فقهی این تصمیم کیفرزادی در سطح محاربه محسوب می‌شود. پیامبر با ایجاد امنیت روانی، جنگ داخلی را خنثی کرد. این الگو، امروز در ادبیات «عدالت انتقالی» برابر با عفو ملی شناخته می‌شود. فتح مکه شاخص‌ترین واقعه‌ای است که در آن پیامبر اکرم ﷺ هر سه رکن سیاست کیفری وحدت آفرین را به‌گونه‌ای هماهنگ اجرا کرد. کیفرزادی (عفو عمومی فراگیر و بی‌سابقه) پیامبر ﷺ در حالی وارد مکه شد که قریشیان ۲۰ سال اسلام را آزار داده بودند. انتظار عمومی این بود که حداقل رهبران قریش مجازات شوند؛ اما پیامبر ﷺ فرمود: «اذهبوا فَأَنْتُمْ الطُّلُقَاءُ» (ابن

هشام، ۱۴۲۰ ق، ج ۴: ۲۸) ابوسفیان که سال‌ها رهبری جنگ علیه اسلام را برعهده داشت، مشمول عفو شد. هند، قاتل حمزه بخشیده شد. صفوان که قصد فرار داشت، امان یافت. این عفو گسترده کیفرزایی در بالاترین سطح قضایی است؛ زیرا جرم‌های آنان از نوع محاربه و از نظر قواعد فقهی قابل مجازات شدید بود. این اقدام بر اصل «جلب مصلحت اکبر» مبتنی بود (سیوطی، ۱۴۱۴ ق، ج ۶: ۱۴۵). پیامبر ﷺ با این تصمیم از چرخه انتقام جلوگیری کرد (طبری، ۱۳۸۹، ج ۲: ۴۸۲). این عفو، روان جامعه را به آرامش رساند و قبیله‌های تازه مسلمان را از خشونت بازداشت.

مصالحه اجتماعی سیاسی: پیامبر ﷺ نه تنها انتقام نگرفت، بلکه امان عمومی اعلام کرد: «مَنْ دَخَلَ دَارَ أَبِي سُفْيَانَ فَهُوَ آمِنٌ» (طبری، ۱۳۸۹، ج ۲: ۴۸۳). با این کار، پیامبر ﷺ عملاً حکومت جدید را بر پایه امنیت همگانی بنا نهاد. هیچ یک از فقرا، ضعفا یا فراریان مورد تعقیب قرار نگرفتند. این سیاست در واقع نوعی آتش بس درون شهری بود. با این مصالحه، دشمنان دیروز به شهروندان امروز تبدیل شدند. پیامبر ﷺ ساختار اجتماعی مکه را بازتولید کرد، نه منهدم.

عدالت ترمیمی (بازسازی اعتماد و حذف تحقیر اجتماعی) پیامبر ﷺ مسلمانان را از تحقیر مردم مکه نهی کرد (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۸: ۳۲۵). بسیاری از مسلمانان از ظلم‌های گذشته مکیان خشمگین بودند. پیامبر آنان را از یادآوری گذشته و انتقام عاطفی منع کرد. حتی افرادی مانند ابوسفیان مورد احترام قرار گرفتند تا تحقیر نشوند. این اقدام نمونه کامل عدالت ترمیمی است؛ زیرا تمرکز بر «اصلاح رابطه میان گروه‌ها» داشت. هدف، التیام زخم اجتماعی و ایجاد جامعه واحد بود. این نمونه دقیقاً همان الگوی امروز «عدالت انتقالی» دولت‌ها پس از جنگ است.

۳-۲. ماجرای بنی نضیر؛ مدیریت هوشمندانه امنیت اجتماعی

بنی نضیر، قبیله‌ای یهودی در مدینه، پس از پیمان همزیستی با پیامبر ﷺ در حادثه‌ای مشهور تلاش کردند هنگام نشستن پیامبر ﷺ کنار دیوار، سنگی را از بالای دیوار بر او بیندازند (واقعی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲: ۴۴۷؛ ابن هشام، ۱۴۲۰ ق، ج ۳: ۱۸۵). پس از افشای نقشه

(سیدمحسن آریز، محمدخانی)

ترور، پیامبر ﷺ از آنان خواست که مدینه را ترک کنند؛ اما آنان متحصن شدند و جنگی احتمالاً خونین در شرف وقوع بود. پیامبر ﷺ با محاصره‌ای محدود، اما بدون خونریزی عمده، آنان را مجبور به پذیرش توافق کرد: خروج از مدینه با تمام اموال منقول، عدم تعرض مسلمانان به آنان، ممنوعیت درگیری دوطرفه (طبری، ۱۳۸۹، ج ۲: ۴۷۵؛ ابن سعد، ۱۴۱۸ ق، ج ۱: ۲۳۳).

تحلیل: پیامبر ﷺ به جای اعدام یا مصادره کامل، اخراج مسالمت‌آمیز را انتخاب کرد. این اقدام نمونه کامل کیفرزادی امنیتی است. از جنگ داخلی میان اوس و خزرج با یهود جلوگیری شد. پیامبر ﷺ احتمال نوعی انتقام دسته‌جمعی را حذف و وحدت شهر را حفظ کرد. بنی‌نضیر پس از نقض پیمان و تلاش برای ترور پیامبر ﷺ، مستحق مجازات شدید بودند. کیفرزادی (پرهیز از اعدام و مصادره کامل) پیامبر ﷺ دستور نداد آنان کشته یا اسیر شوند، بلکه فرمود مدینه را ترک کنند (واقعی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲: ۴۴۷).

مصالحه: طبق توافق، آنان با اموال منقول خود رفتند. هیچ تنش‌ی میان اقوام مدینه و یهود ایجاد نشد. پیامبر از درگیری نظامی اجتناب کرد؛ زیرا مدینه هنوز ساختار نظامی قوی نداشت، درگیری می‌توانست فتنه داخلی میان اوس و خزرج ایجاد کند، قبایل یهودی دیگر ممکن بود به حمایت از آنان برخیزند.

عدالت ترمیمی: پیامبر مسلمانان را از تعرض به یهودیان در مسیر هجرت منع کرد. پیامبر بحران امنیتی را بدون خونریزی فیصله داد. این اقدام نوعی «اخراج هدفمند همراه با کنترل پیامدهای اجتماعی» بود. این روش مطابق با اصل امروزی «کاهش تنش‌های پساجرمی» در عدالت ترمیمی است.

۳-۳. قضیه افک؛ رویکرد چندلایه پیامبر ﷺ در بحران اخلاقی اجتماعی

در غزوه بنی‌مطلق، هنگام بازگشت، عایشه از کاروان عقب ماند و صفوان بن معطل او را یافت و به کاروان رساند. منافقان به سرکردگی عبدالله بن ابی این حادثه را دستمایه شایعه‌پراکنی قرار دادند. برخی از اوس و خزرج نیز به دلیل رقابت قبیله‌ای به این شایعات

دامن زدند (طبری، ۱۳۸۹، ج ۲: ۵۲۱؛ ابن هشام، ۱۴۲۰ق، ج ۳: ۳۲۲). این شایعه چنان بالا گرفت که دو قبیله در آستانه جنگ قرار گرفتند. پیامبر ﷺ حدود یک ماه صبر کرد، هیچ مجازاتی را اعمال نکرد و به میانجی گری پرداخت تا حقیقت روشن شود. سرانجام آیات تبرئه نازل شد (نور، ۱۱-۲۶). پس از نزول آیات، پیامبر ﷺ فقط سه نفر (مسطح، حسان و حمنه) را حد زد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ۲۴۷؛ ابن ماجه، ۱۴۱۸ق: ح ۲۵۵۷).

پیامبر ﷺ از اجرای شتاب زده حد قذف خودداری کرد. پیامبر ﷺ با سخنرانی، نزاع اوس و خزرج را خاموش کرد. تنها سه فردی که نقش مستقیم داشتند مجازات شدند؛ نه همه شایعه پراکنان.

کیفرزایی: بزه پوشی و منع شتاب زدگی، پیامبر ﷺ تا نزول وحی و روشن شدن حقیقت، از اجرای هرگونه حد خودداری کرد (طبری، ۱۳۸۹، ج ۲: ۵۲۱). این یک اقدام استراتژیک بود؛ زیرا نزاع اوس و خزرج بر سر اتهام شدت گرفته بود، اجرای حد سریع می توانست یک قبیله را خشمگین کند، پیامبر ﷺ باید از اتهام ناروای شرعی جلوگیری می کرد.

مصالحه قبیله ای: وقتی نزدیک بود نزاع مسلحانه آغاز شود، پیامبر ﷺ سخن گفت و هر دو قبیله آرام شدند (ابن هشام، ۱۴۲۰ق، ج ۴: ۳۲۲).

عدالت ترمیمی: پس از اثبات اتهام، تنها سه نفر مجازات شدند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ۲۴۷). مجازات حدی گسترده می توانست جامعه را دوباره کند. پیامبر ﷺ عدالت را به مورد قطعی محدود کرد تا کینه اجتماعی باقی نماند. این رویکرد کاملاً مطابق با الگوی امروزی عدالت بازسازی کننده است.

۳-۴. صلح حدیبیه؛ عالی ترین نمونه مصالحه کیفری

پیامبر ﷺ و حدود ۱۲۵۰ مسلمان در سال ششم هجری برای عمره به مکه رفتند. قریش راه را بست و جنگ حتمی بود. پس از مذاکرات طولانی، به رغم اعتراض اصحاب، پیامبر ﷺ معاهده را امضا کرد؛ معاهده ای که به ظاهر به نفع قریش بود (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۶۰۳؛ طبری، ۱۳۸۹، ج ۲: ۵۰۰). شرایط سخت صلح نامه شامل عدم ورود مسلمانان به

(سیدمحسن آریز، محمدخانی)

مکه در آن سال، بازگرداندن مسلمانان فراری به مکه، پذیرفتن بازگشت آزادانه فراری‌ها از مکه به مدینه.

پیامبر عملاً جنگ را متوقف کرد. روابط خانوادگی و اقتصادی دوباره برقرار شد. دو سال بعد، تعداد مسلمانان چند برابر شد. با وجود آمادگی نظامی برخی اصحاب، پیامبر ﷺ از جنگ جلوگیری کرد. صلح‌نامه‌ای که شامل بندهای به ظاهر ناعادلانه بود، امضا شد (واقعی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲: ۶۰۳). مسلمانان حق ورود به مکه را نداشتند. باید یک سال بعد برای عمره بازمی‌گشتند. بازگشت مسلمانان فراری به مکه پذیرفته شد. این شرایط برای بسیاری از اصحاب سخت بود؛ اما پیامبر مصلحت کلان را دید.

عدالت ترمیمی: در پی این صلح، روابط اقتصادی و خانوادگی دوباره برقرار شد، ارتباطات قبیله‌ای افزایش یافت، تنش کاهش یافت و بسیاری از قریشیان پیش از فتح مکه مسلمان شدند. این صلح نوعی «میانجی‌گری قضایی» در سطح بین‌المللی است.

۳-۵. قاتل حمزه؛ عدالت همراه با گذشت انسانی

در جنگ احد، وحشی به تحریک هند، حمزه، عموی پیامبر ﷺ را کشت. پس از فتح مکه، وحشی گریخت؛ اما در نهایت اسلام آورد. پیامبر ﷺ با وجود تألم شدید، او را بخشید (ابن هشام، ۱۴۲۰ ق، ج ۴: ۳۳۵؛ کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۸: ۳۲۷). پیامبر تنها خواست که او کمتر در برابر ایشان ظاهر شود تا خاطرۀ شهادت حمزه تجدید نشود. پیامبر ﷺ قصاص را ترک و همچنین از خشونت قبیله‌ای جلوگیری کرد. وحشی بعدها در جنگ یمامه مسیلمه را کشت و خدمت بزرگی کرد (عدالت ترمیمی).

کيفرزدایی: وحشی قاتل حمزه بود؛ اما پیامبر او را بخشید (ابن هشام، ۱۴۲۰ ق، ج ۴: ۳۳۵). مصالحه اجتماعی: پیامبر خواست او کمتر در برابر چشمانش ظاهر شود (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۸: ۳۲۷). عدالت ترمیمی: وحشی در جامعه باقی ماند و بعدها خدمت بزرگی به اسلام کرد. این پرونده الگویی کامل از عدالت التیام‌بخش است که در آن بزهکار پذیرفته می‌شود، بزه‌دیده یا خانواده او به آرامش می‌رسد و جامعه از افراط و تفریط رها می‌شود.

۳-۶. قتل عبدالله بن سهل؛ نقطه عطف عدالت ترمیمی اسلامی

عبدالله بن سهل در منطقه خیبر کشته شد. برادرش، عبدالرحمن، یهودیان را متهم کرد. پیامبر خواستار بی‌بینه شد و چون شاهی نبود و قسامه کامل نبود، فرمود یهودیان مسئول نیستند تا دلیل بیاوری (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ۳۸۹؛ ابن ماجه، ۱۴۰۱۸ق، ح ۲۵۵۷). برای جلوگیری از نزاع میان خزرج و یهود، پیامبر دیه را از بیت‌المال پرداخت. تحلیل: این اقدام، اجرای حد یا قصاص را متوقف کرد، نزاع قبیله‌ای را دفع کرد، با جبران خسارت، آرامش اجتماعی را تضمین کرد. کیفرزایی: شواهد کافی علیه یهودیان وجود نداشت؛ پیامبر ﷺ قصاص را اجرا نکرد. مصالحه: برای خاتمه خصومت، پیامبر ﷺ مسلمانان را به مصالحه تشویق کرد. عدالت ترمیمی: دیه از بیت‌المال پرداخت شد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ۳۸۹). این اقدام چند پیامد داشت: جلوگیری از انتقام قبیله‌ای، حمایت از خانواده مقتول، جلوگیری از جنگ اوس و خزرج با یهود.

۳-۷. مهار رفتارهای تند قبایل تازه‌مسلمان

برخی قبایل تازه‌مسلمان پس از اسلام آوردن خواهان اجرای مجازات‌های سنگین علیه دشمنان سابق بودند. پیامبر ﷺ فرمود: «الإسلامُ یجبُ ما قبله» (سیوطی، ۱۴۱۴ق، ج ۶: ۲۵۵؛ نسائی، ۱۴۱۱ق، ج ۸: ۱۶). این جمله منشأ پایان زنجیره انتقام، جلوگیری از خشونت قبیله‌ای، ایجاد وحدت میان قبایل متخاصم شد. کیفرزایی: پیامبر ﷺ فرمود: «الإسلام یجبُ ما قبله» (سیوطی، ۱۴۱۴ق، ج ۶: ۲۵۵). مصالحه قومی: این حکم فرصت سازگاری فرهنگی به تازه‌مسلمانان داد. عدالت ترمیمی: قبایل جدید توانستند گذشته خشن خود را جبران کنند. این سیاست دقیقاً مطابق با اصول «بازاجتماعی‌سازی» در جرم‌شناسی امروز است.

۳-۸. تعزیرات ملایم؛ ابزار تربیتی پیامبر ﷺ

در موارد متعدد، پیامبر مجازات‌های شدید را به تعزیرات ملایم تبدیل کرد.

شارب خمر: وقتی مجرم را به سبب تکرار شرب خمر سرزنش کردند، پیامبر ﷺ فرمود:

(سیدمحسن آریز، محمدخانی)

به او دشنام ندهید؛ او خدا و پیامبرش را دوست دارد(حرّ عاملی، ج ۱۸: ۴۲۷؛ بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ۱۴).

حبس کوتاه مدت: در ماجرای فردی که مرتکب تخلف مالی شده بود، پیامبر ﷺ فرمود: «احبسوه» و پس از چند روز آزاد کرد(ابن قدامه، ۱۴۰۵ق، ج ۱۰: ۳۲۱). پیامبر ﷺ از تحقیر و خشونت پرهیز کرد، با مهربانی، اعتماد بزهارکار را حفظ کرد، با بازاجتماعی سازی، زمینه بازگشت سالم او را فراهم کرد.

کیفرزدایی: در برخی جرایم، پیامبر تنها چند روز حبس اعمال می کرد(ابن قدامه، ۱۴۰۵ق، ج ۱۰: ۳۲۱). مصالحه اخلاقی: در پرونده شارب الخمر پیامبر مانع از لعن مجرم شد (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸: ۴۲۷).

عدالت ترمیمی: حفظ کرامت انسانی مجرم و بازگرداندنش به جامعه هدف اصلی بود.

۴. نتیجه گیری

بر اساس تحلیل های انجام شده، سیاست کیفری نبوی با بهره گیری از راهبردهای «عفو» و «مصالحه» نقش مهمی در تقویت سرمایه اجتماعی و مشروعیت نظام حکومتی داشته است. این سیاست توانست از طریق ایجاد فضای مدارا و گذشت، تنش ها و خشونت های فرقه ای و قبیله ای را کاهش دهد و وحدت میان اقشار مختلف امت اسلامی را حفظ و تحکیم کند. علاوه بر این، سیاست کیفرزدایی هدفمند پیامبر ﷺ از جمله در موارد درء حدود به واسطه شبهات، سبب جلوگیری از تشدید نزاع ها و ایجاد فضای عدالت توأم با رحمت شد. این امر نشان می دهد که سیاست کیفری پیامبر ﷺ همزمان با حفظ عدالت، نگاهی انسانی و واقع بینانه به شرایط مجرم و جامعه داشته است. بنابراین از نتایج این پژوهش که از نوآوری های این پژوهش نیز محسوب می شود، تلفیق سه رکن اساسی سیاست کیفری نبوی یعنی «کیفرزدایی»، «وحدت آفرینی» و «عدالت ترمیمی» در قالب الگویی یکپارچه است. این الگو نه تنها تحلیل صرفاً فقهی یا تاریخی نیست، بلکه راهبردی کاربردی برای اصلاح سیاست های کیفری در نظام های حقوقی معاصر

محسوب می‌شود. ترکیب این سه رکن نشان می‌دهد که سیاست کیفری پیامبر ﷺ به جای تأکید صرف بر مجازات، به پیشگیری، ترمیم روابط اجتماعی و حفظ انسجام جمعی توجهی ویژه دارد؛ نکته‌ای که می‌تواند الهام‌بخش سیاست‌گذاران و مجریان عدالت کیفری در عصر حاضر باشد. در نهایت سیاست کیفری پیامبر اکرم ﷺ سیاستی انسان‌محور، جامعه‌ساز و کاملاً پیشرو است. این سیاست، خشونت را کاهش می‌دهد، انسجام اجتماعی را تقویت می‌کند، روابط قبیله‌ای را بازسازی می‌کند، کرامت انسانی را محور عدالت می‌داند. الگوی سه‌گانه کیفرزایی، مصالحه، عدالت ترمیمی، نه تنها ریشه در منابع اسلامی دارد، بلکه با نظریه‌های جدید جامعه‌شناسی جنایی، عدالت ترمیمی و پیشگیری وضعی کاملاً سازگار است. این الگو می‌تواند به عنوان چهار چوبی برای اصلاح سیاست جنایی کشورهای اسلامی معاصر به کار گرفته شود.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

- ابن سعد، محمد. (۱۴۱۸ق). *الطبقات الكبرى*. بیروت: دارصادر.
- ابن قدامه، عبدالله بن احمد. (۱۴۰۵ق). *المغنی*. بیروت: دارالفکر.
- ابن ماجه، محمد بن یزید. (۱۴۱۸ق). *جامع السنن*. چاپ دوم. قم: دار الجیل.
- ابن هشام، عبدالملک. (۱۴۲۰ق). *السیره النبویه*. بیروت: دارالمعرفه.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۷ق). *صحیح البخاری*. بیروت: دارالفکر.
- بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۹۹۶م). *أنساب الأشراف*. بیروت: دارالفکر.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر. (۱۴۰۱). *فلسفه حقوق مدنی*. چاپ پنجم. تهران: ناشر گنج دانش.
- _____ (۱۴۰۲). *مکتب‌های حقوقی در حقوق اسلام*. تهران: نشر مجد.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعه*. چاپ پنجم. تهران: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۱۴ق). *الجامع الصغیر*. بیروت: دارالفکر.
- شهید ثانی، زین‌الدین عاملی. (۱۴۲۰ق). *اللمعة الدمشقیة*. چاپ دوم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۸). *تفسیر المیزان*. چاپ چهارم. تهران: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، ابی‌علی‌الفضل بن الحسن. (۱۹۸۸). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. چاپ دوم. بیروت: دارالمعرفه.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۸۹). *تاریخ الرسل والملوک*. تهران: انتشارات الکترونیک.
- فاضل لنکرانی، محمد. (۱۳۸۳). *فقه فتاوی*. چاپ یازدهم. قم: انتشارات امیر.
- کاتوزیان، ناصر. (۱۳۹۰). *مبانی حقوق عمومی*. تهران: نشر میزان.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. چاپ سوم. قم: دار الکتب الاسلامیه.
- مدرسی طباطبایی، حسین. (۱۳۶۸). *مقدمه‌ای بر فقه اسلامی*. ترجمه محمد آصف فکرت. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۰). *کلیات علوم اسلامی (فقه و اصول فقه)*. تهران: انتشارات صدرا.
- مظاهری، محمد. (۱۳۸۸). *الإنسان وعالم البرزخ*. تهران: ناشر دارالفکر.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۹۸). *تفسیر نمونه*. چاپ بیست و پنجم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- میلانی، علیرضا. (۱۳۹۸). *جایگاه عدالت ترمیمی در سیاست جنایی قضایی جمهوری اسلامی ایران در دادرسی اطفال ونوجوانان*. تهران: انتشارات مجد.
- نسائی، احمد. (۱۴۱۱ق). *سنن النسائی*. بیروت: دارالفکر.
- واقفی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹). *المغازی*. چاپ دوم. قاهره: دار المعارف.

Bowen, John R. Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Fadel, Mohammad. "The Punishment in Islamic Law: A Critique and Reformulation."
In Islamic Law and Society, Vol. 15, No. 1, pp. 60-32. Leiden: Brill,2008

The Unifying Model of the Prophet's (PBUH) Penal Policy: Amnesty, Reconciliation, and Decriminalization in Strengthening Social Peace

Seyyed Mohsen Aziz ¹ Mohammad Khani ²

Received: October 21 , 2025

Revised: November 16 , 2025

Accepted: November 17 , 2025

Abstract

Penal policy in the life of the Holy Prophet (PBUH) is not just a set of penal provisions; rather, it is a multidimensional system that emphasizes the connection of justice, mercy, prevention, and maintaining social cohesion. This policy, unlike contemporary punishment-oriented approaches, operates as a combination of decriminalization, social reconciliation, and restorative justice, and its ultimate goal is to create a cohesive society, free from violence, and based on mutual trust. The present study, using a descriptive-analytical method and based on reliable historical, jurisprudential, and narrative sources, extracts the unifying model of the Prophet's penal policy and examines its role in consolidating social peace. The findings show that the penal policy of the Prophet (PBUH) in important events such as the Conquest of Mecca, the Afak affair, the Hodaybiyah peace treaty, the Banu Nadir affair, and tribal murder cases was managed not only in the form of punishment, but also with dialogue, reform, and social tools, which reduced tensions, prevented revenge, and strengthened social solidarity. This model can be inspiring in the reconstruction of the criminal policy of contemporary Islamic countries.

Keywords: Prophetic penal policy, decriminalization, penal reconciliation, restorative justice, social unity, the Prophet's (PBUH) character.

1. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Law, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran: Sm.aziz@hsu.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Criminal Law and Criminology, Neyshabur Branch, Islamic Azad University, Neyshabur, Iran (Corresponding Author):mohammad.khani@iau.ac.ir



بست و بست‌نشینی در آستان قدس رضوی به روایت سفرنامه‌های اروپایی و آمریکایی*

دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۶ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۶/۱۰ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۵

حمیدرضا عطاریانی^۱ محبوبه اسماعیلی^۲ حسن شادپور^۳

چکیده

بست‌ها اولین سازه‌های مشهود و عینی ساختار آستان قدس رضوی برای بیننده یا زائر قبل از ورود به حرم مطهر، از قدیم تا کنون بوده است. به عبارتی، مرزهای حرم مطهر با بست شروع می‌شود. بست‌ها رابط بین فضای بیرونی و مادی با فضای قدسی و مطهر حرم امام رضا (علیه السلام) است. برای ورود به محوطه بست قوانینی بوده است. این قوانین طی قرن‌های مختلف حسب شرایط حکومت‌های مسلط بر کشور، موضوعیتی خاص داشته‌اند. بست یعنی جایی که اگر گناهکاری به آن نزدیک شود، محفوظ می‌ماند. البته نامسلمانان از این قانون و عرف جامعه، حسب اسناد محروم بودند و نمی‌توانستند وارد بست شوند. در این پژوهش به بازخوانی گزارش‌های بست و بست‌نشینی در آستان قدس رضوی به روایت سفرنامه‌نویسان اروپایی و آمریکایی پرداخته می‌شود. جامعه پژوهش و مورد مطالعه، سفرنامه‌های است که درباره بست و بست‌نشینی در آستان قدس، گزارش‌هایی در این باره ارائه داده‌اند. روش تحقیق در این پژوهش به صورت کیفی با رویکرد توصیفی مبتنی بر گزارش‌های برگرفته شده از سفرنامه‌هاست. این پژوهش در صدد پاسخ به این پرسش است که روایت و کارکرد بست و بست‌نشینی در سفرنامه‌های اروپاییان و آمریکایی‌ها چگونه توصیف شده است؟ یافته‌های این پژوهش حاکی است در عصر صفویه، با ساخت و تکمیل صحن مقدس (انقلاب)، محوطه‌های طرفین غربی و شرقی این صحن، بست نام یافته و به تدریج در ابتدای عصر قاجار تا انتهای عصر پهلوی، بست و بست‌نشینی، مفهوم خاص خود را در گزارش سفرنامه‌نویسان با بیان نقد کارکرد منعکس کرده است.

کلیدواژه‌ها: بست و بست‌نشینی، حرم امام رضا (علیه السلام)، سفرنامه‌ها، آستان قدس رضوی، مشهد.

* این مقاله برگرفته از رساله دکترای حمیدرضا عطاریانی با عنوان «گونه‌شناسی سفرنامه‌نویسان در گزارش آستان قدس رضوی از عصر تیموری تا ابتدای انقلاب اسلامی» است که به راهنمایی دکتر محبوبه اسماعیلی و دکتر حسن شادپور انجام شده است.

۱. دکترای تاریخ اسلام، گروه تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی شاهرود، ایران: hattariani3100@gmail.com

۲. استادیار گروه تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد شاهرود، ایران (نویسنده مسئول): m.esmaeili@iaushahrood.ac.ir

۳. استادیار گروه تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی شاهرود، ایران: h.shadpoor@iaushahrood.ac.ir

۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسئله

دربارهٔ بست و بست‌نشینی در اماکن متفاوت و اشخاص طی تاریخ مطالب فراوانی ذکر شده است. بیان این موضوع در سفرنامه‌های عصر قاجار، دلیل بر مهم بودن این مبحث در حرم مطهر امام رضا علیه السلام در قرن سیزدهم و چهاردهم قمری است. دانستن تصور ایشان دربارهٔ کارکرد این مکان در ورودی‌های غربی و شرقی آستان مقدس رضوی که شامل چه مفاهیمی بوده، حائز اهمیت است. آغاز رسم بست‌نشینی در تاریخ ایران، مشخص نیست. رسم بست‌نشینی در حرم امام رضا علیه السلام تقریباً از ابتدای عصر قاجار سامان یافته و در ابتدای انقلاب اسلامی، معنا و مفهوم آن منسوخ شده است. بست‌نشینی به آستان قدس دارای قانونی مُدَوَّن و مُتَقَن نبوده است، محدوده مکانی آن نیز بنا به نظر سفرنامه‌نویسان متفاوت بوده است. عده‌ای از ایشان شهر مشهد را بست دانسته‌اند. عده‌ای نیز حرم حضرت رضا علیه السلام را و در نهایت، معدود سفرنامه‌نویسانی، حدود و ثغور آن را شامل محوطه‌های ورودی غربی و شرقی به حرم مطهر را دقیقاً بست عنوان نموده‌اند. کارکرد بست‌نشینی، از آن جهت بوده است که ورود و حضور بست‌نشینان، در محدوده بست، باعث حفظ حرمت و جان و مأمنی مطمئن برای ایشان بوده است تا بدان حد که در کمال آسایش و به حسب تأمین آذوقه و مهمات زندگی، فارغ از لطمه‌ها و و صدمه‌ها و خسارت‌ها و جراحت‌ها و ... به حیات خود در درون بست ادامه می‌دادند. سوء استفاده از این باور اجتماعی جنبهٔ عمومی یافته و حتی منجر به امنیت و مصونیتی شرعی و اخلاقی برای خلافکاران و نابکاران و مجرمان می‌شود. این نکته، داد سفرنامه‌نویسان را درآورده و آنان نیز در گزارش‌های خود معترض به این مسئله شده و قضاوت‌های متفاوت ذکر کرده‌اند. از طرف دیگر بست‌شکنی و اخراج بست‌نشینان امری خارج از عرف و نیز به دور از شأن و منزلت مکان مقدس بارگاه رضوی در نزد عوام واقع شده، اما به مرور، بست‌نشینی تابع ضوابط حکومتی و خاص آستان قدس می‌شود. شایان ذکر است مسجد گوهرشاد که امروزه یکی از اجزای مهم حرم مطهر است، از آن به‌عنوان بست، از طیف بست‌نشینی افراد و روحانیون، اقوال تاریخی نقل شده است؛ اما سفرنامه‌نویسان غیرمسلمان به علت

(حمیدرضا عطارپانی، محبوبه اسماعیلی، حسن شادپور)

ممانعت از حضور ایشان در مسجد، گزارشی در این خصوص ذکر نکرده‌اند؛ بنابراین در این پژوهش صرفاً به مبحث بست و بست‌نشینی و کارکرد آن در دو بست مشهور تاریخی بالاخیابان و پایین خیابان حرم قدسی رضوی پرداخته می‌شود.

۱-۲. اهداف و ضرورت تحقیق

در این پژوهش به بررسی گزارش‌های سفرنامه‌های اروپایی و آمریکایی درباره موضوع بست و بست‌نشینی پرداخته و از بست و کارکرد آن، مصادیق متناوبی در سطح جامعه و تاریخ ایران ذکر شده است. امروزه فقط نامی از بست در حرم امام رضا (علیه‌السلام) باقی مانده و در نتیجه کارکرد آن از بین رفته است. مصداق صرف نام بست اکنون در مجموعه حرم امام رضا (علیه‌السلام) شش بست است. از این شش بست، دوتای آن تاریخی و چهارتای دیگر پس از انقلاب اسلامی بنا شده‌اند. بست‌های تاریخی عبارتند از:

۱. بست شیخ طوسی (بالاخیابان، بست علیا): این بست در غربی‌ترین قسمت حرم مطهر امام رضا (علیه‌السلام) واقع شده است. زائر پس از بازرسی بدنی از درب خیابان شیرازی وارد بست بالا یا شیخ طوسی شده و حدود آن تا ورودی غربی صحن انقلاب (ایوان ساعت) است.

۲. بست شیخ حرعاملی (پایین خیابان، بست سفلی): این بست در شرقی‌ترین قسمت حرم مطهر امام رضا (علیه‌السلام) واقع شده است. زائر پس از بازرسی بدنی از درب خیابان نواب صفوی وارد بست شیخ حرعاملی شده و حدود آن تا ورودی شرقی صحن انقلاب (ایوان نقاره خانه) است.

هدف از این پژوهش بررسی این دو بست تاریخی و سابقه بست‌نشینی و کارکرد آن در سفرنگاشته‌های اروپایی و آمریکایی است. این مسئله از آن جهت اهمیت دارد که ورودی حرم مطهر که با بست‌ها شروع می‌شده است، سفرنامه‌نویسان آن را در نگاشته‌هایشان به چه شکل مطرح و روایت کرده‌اند.

۱-۳. پرسش پژوهش

سفرنامه‌نویسان اروپایی و آمریکایی بست و بست‌نشینی در آستان قدس رضوی را چگونه تعریف و کارکرد آن را به چه شکل در گزارش‌هایشان روایت کرده‌اند؟

۱-۴. پیشینه پژوهش

ثواقب (۱۳۹۹) در مقاله «توسل جویی و بست‌نشینی در سفارت‌خانه‌ها و کنسول‌گری‌های خارجی عصر قاجاریه» به بست‌نشینی در سفارت‌خانه‌های بیگانه اشاره دارد. ثواقب نتیجه می‌گیرد بست‌نشینی برای مداخله در امور داخلی و وابسته کردن رجال ایرانی و فشار بر دولت برای تأمین مقاصد خود، بهره برده‌اند. در تمامی این آثار گزارش سفرنامه‌نویسان عصر صفویه، قاجار و پهلوی دیده نمی‌شود. حتی دائرةالمعارف آستان قدس رضوی که شمول آن، گستره‌ای وسیع است، گزارش بسیاری از سفرنامه‌نویسان را درباره بست و بست‌نشینی و بست‌شکنی بیان نکرده است.

ثواقب (۱۳۹۸) در مقاله «بست‌نشینی در دوره صفویه» به پدیده بست‌نشینی در اماکن و بناهای خاص در دوره صفویه، اشاره دارد. از گزارش‌های سفرنامه‌نویسانی در این عصر همچون دلواله، تاورنیه، شاردن و اولناریوس و... استفاده می‌کند. این عصر صرفاً به ارائه گزارش در عصر صفویه می‌پردازد.

معینی (۱۳۹۸) در پژوهش «نگاهی به سنت بست‌نشینی در ایران» این عمل را در نظر نویسندگان خارجی نوعی تاکتیک ایرانی برای احقاق حق دانسته است که مردم مظلوم پیوسته به جهت دادخواهی در مکان‌های خاص (اماکن مقدسه، مساجد امامزاده و منازل علما و مجتهدین) بست می‌نشستند و تا حدودی هم منجر به رفع ظلم می‌شد. این رسم پیوسته به کار گرفته می‌شد و حکومت به دنبال راهکار اساسی بود که این رسم را ریشه‌کن کند. در این پژوهش از سنت بست و بست‌نشینی در آستان قدس از نگاه سفرنامه‌نویسان گزارشی ارائه نشده است.

کالمرد، جی (۱۳۹۳) در مقاله «بست و بست‌نشینی» اشاره به رویداد بست و بست‌نشینی

(حمیدرضا عطاریانی، محبوبه اسماعیلی، حسن شادپور)

از منظر تاریخ اجتماعی ایران دارد. کالمرد معتقد است، نهادهایی در جامعه وجود داشته است که پیگرد قانونی افراد جهت کیفر دادن بزهکار از سوی مراجع رسمی را به بن بست می‌کشاند. با بست‌نشینی عملاً حکم قاضی و حاکم شکسته می‌شد. کالمرد از گزارش سفرنامه‌ها فقط به گزارش کرزن، اوبن اوزن، لیدی مری شیل بسنده کرده است.

گروه دائره‌المعارف آستان قدس رضوی (۱۳۹۳) در کتاب دو جلدی نفیس «دائرةالمعارف آستان قدس رضوی، از معدود سفرنامه‌نویسان اروپایی مثل: بارنز، پولاک، خانیکوف و ریچاردز گزارش‌هایی درباره سنت بست‌نشینی در آستان قدس ذکر می‌کند. این اثر با توجه به اینکه دائره‌المعارف آستان قدس است می‌توانست پوشش بیشتری از دیگر گزارش سفرنامه‌نویسان در عصر صفویه و قاجار داشته باشد.

طیبی (۱۳۸۹) در مقاله «بست و بست‌نشینی در دوره قاجاریه (تا انقلاب مشروطه)» به بست‌نشینی و رونق گسترده آن در مقطع محدود مزبور، اما در اماکن متعدد اشاره دارد. وی در این مقاله فقط از گزارش دو سفرنامه‌نویس اروپایی همچون هانری رنه دالمانی و یاکوب ادوارد پولاک یاد می‌کند. طیبی از گزارش دیگر سفرنامه‌نویسان در مقاله‌اش یاد نمی‌کند.

خوش افتخار (۱۳۸۴) در مقاله «بست و بست‌نشینی در دوره قاجار» به اهداف و انگیزه‌های متفاوت بست‌نشینیان در عصر قاجار اشاره دارد. نویسنده به بیان تعداد محدودی از آرای سفرنامه‌نویسان، همچون جکسن، دکتر پولاک و لیدی مری شیل اشاره دارد.

فردویی (۱۳۸۴) در کتاب «فلسفه بست و بست‌نشینی» به سابقه (بست‌نشینی در حرم حضرت فاطمه معصومه علیها السلام) به صورت اختصاصی می‌پردازد.

قصایبان (۱۳۷۷) در مقاله «تاریخچه بست و بست‌نشینی در مشهد» به پیشینه این موضوع از حیث تاریخی پرداخته است. وی در این مقاله به ارائه نظر افراد معدودی از سفرنامه‌نویسان، همچون ادوارد پولاک، کلنل بیت، خانیکوف روسی و نیز اعتمادالسلطنه می‌پردازد.

طاهرنیا (۱۳۷۶) در کتاب «مشهد از نگاه سیاحان از ۱۶۰۰ تا ۱۹۱۴ میلادی» بر منابع ترجمه شده فارسی می‌پردازد. مؤلف در این کتاب نگاهی به تاریخ شهر مشهد و فصل نهم کتاب درباره بست و بست‌نشینی از باب تعریف می‌پردازد. این کتاب با توجه به چاپ آن در سال ۱۳۷۶ شمسی، فاقد فراوانی گزارش سفرنامه‌نویسان درباره این موضوع است. در این کتاب فقط گزارش کرزن، درباره بست‌نشینی بیان شده است.

عطاردی (۱۳۷۱) در کتاب «تاریخ آستان قدس رضوی» درباره بست‌های حرم مطهر، تاریخچه‌ای مختصر را بیان کرده است. عزیزالله عطاردی در این کتاب تعاریف و حدودی درباره بست‌های حرم امام رضا (علیه السلام) ذکر کرده؛ اما درباره بست‌نشینی و نیز گزارش‌های سفرنامه‌نویسان مطلبی ذکر نکرده است.

خالصی (۱۳۵۸) در کتاب «تاریخچه بست و بست‌نشینی همراه با شواهد تاریخی» پس از ارائه تعریف و مبانی شکل‌گیری بست و بست‌نشینی، به ارائه گزارش‌هایی محدود از سفرنامه‌نویسان اروپایی همچون، کرزن و نیز بنجامین آمریکایی می‌پردازد.

در پژوهش‌های ذکر شده، دائرةالمعارف آستان قدس رضوی، گزارش‌های متناوبی در باره بست و بست‌نشینی در آستان قدس را ذکر کرده و از این جهت از دیگر پژوهش‌ها متمایز است؛ اما نقطه ضعف دائرةالمعارف آستان قدس آن است که از تمامی آثار ترجمه شده دیگر سفرنامه‌نویسان برای تکمیل موضوع بهره‌برداری نکرده است. نیز از آنجا که این کتاب در سال ۱۳۹۳ شمسی چاپ شده، از پژوهش‌های سفرنامه‌های جدید ترجمه شده بی‌بهره مانده است. در این پژوهش از ترجمه گزارش‌های سفرنامه‌های جدید، همچون اوئیلز، ایستویک، باست و ... که در هیچ پژوهشی دیگر استفاده نشده بهره‌برداری شده است.

۱-۵. روش پژوهش

روش پژوهش بر اساس روش کیفی با رویکرد توصیفی مبتنی بر گزارش‌های برگرفته شده از سفرنامه‌ها در قرن‌های سیزدهم و چهاردهم قمری است. ابتدا با جمع‌آوری و بررسی

(حمیدرضا عطاریانی، محبوبه اسماعیلی، حسن شادپور)

داده‌ها و گزارش‌ها، محتوای اطلاعاتی بر اساس سوالات مطرح شده تفکیک و سپس بر اساس فهرست موضوعی و فراوانی یافته‌ها، مستندسازی و طبقه‌بندی شده است.

جدول ۱-۱: سفرنامه‌نویسانی که در این پژوهش از آن‌ها گزارش روایت شده است

| عصر حکومتی | سفرنامه نویس | عنوان تالیف | ملیت |
|----------------------|--------------------|--|------------------------------------|
| صفویه | ژان باتیست تاورنیه | سفرنامه تاورنیه | فرانسوی |
| | آدام اولتاریوس | سفرنامه آدام اولتاریوس | آلمانی |
| | ژان شاردن | دائرةالمعارف تمدن ایران، سیاحتنامه شاردن | فرانسوی |
| | فدت آفاس یویچ کاتف | سفرنامه کاتف | روسی |
| | پیتر دلاواله | سفرنامه پیتر دلاواله | ایتالیایی |
| | قاجاریه | چارلز جیمز ویلز | سفرنامه دکتر اوئیلز به ممالک ایران |
| جیمز باست | | ایران سرزمین ائمه | آمریکایی |
| آلکس بارنز | | سفرنامه بارنز | انگلیسی |
| جرج ن. کرزن | | ایران و قضیه ایران | انگلیسی |
| کلود آنه (ژان شوپفر) | | خاطرات سفر کلود آنه در آغاز مشروطیت (اوراق ایرانی) | سوئسی |
| آرتور کانولی | | سفر به شمال هند از طریق روسیه، ایران و افغانستان | انگلیسی |
| کارلاسرنا، مادام | | سفرنامه مادام کارلاسرنا آدمها و آیینها در ایران | فرانسوی |
| چارلز ادوارد بیت | | سفرنامه خراسان و سیستان | انگلیسی |
| ادوارد یاکوب پولاک | | سفرنامه پولاک ایران و ایرانیان | انگلیسی |
| س.ج.و. بنجامین | | سفرنامه بنجامین | فرانسوی |
| مری شیل | | خاطرات لیدی شیل | انگلیسی |
| هانری. رنه دالمانی | | سفرنامه از خراسان تا بختیاری | آمریکایی |

| عصر حکومتی | سفرنامه نویس | عنوان تالیف | ملیت |
|------------|-----------------------|------------------------------------|----------|
| | ادوارد بکهاوس ایستویک | سه سال در ایران | فرانسوی |
| | جیمز چارلز ویلز | سفرنامه دکتر اوئیلز به ممالک ایران | انگلیسی |
| | نیکولای خانیکوف | سفرنامه خانیکوف | روسی |
| | اوین اوژن | ایران امروز | ایرانی |
| | آلفونس گابریل | سفرنامه آلفونس گابریل | آمریکایی |
| | اسکارفن نیدرمایر | زیر آفتاب سوزان ایران | آلمانی |
| پهلوی | فرد ریچاردز | سفرنامه فرد ریچاردز | انگلیسی |

۲. بست و مصادیق بست در سفرنامه‌ها

بست مصادیق متناوبی غیر از آنچه اکنون در آستان قدس مطرح است، شامل می‌شده است. حسب گزارش سفرنامه‌نویسان، مصداق بست غیر از آنچه در آستان قدس است، مصادیق دیگری را نیز شامل می‌شده است که برای آشنایی، دیگر مصادیق نیز بررسی می‌شود.

۲-۱. توپ بست

ادوات و تسلیحات جنگی همچون توپ یکی از مصادیق بست و نیز مأمنی برای پناهندگان به‌عنوان بست بوده است. شرح حال و هوای توپ بست‌نشینیان چنین توصیف شده است: در اطراف توپ چند نفر از اشخاص افسرده حال ایستاده‌اند و این اشخاص قاتلین و مقصرین و مرتکبین اعمال شنیعه‌اند که به این توپ پناه آورده‌اند. در این محل هیچ کس قادر نیست که آن‌ها را به‌واسطه اعمال و جنایات صادره از آن‌ها مجازات دهد؛ زیرا که این توپ بست است (اوئیلز، ۱۳۹۸: ۱۸۳؛ ویلسن، ۱۳۶۳: ۲۱۲). مادام کارلاسرنا، سفرنامه‌نویس ایتالیایی در عصر ناصرالدین شاه قاجار با نگاهی منتقدانه به اینان می‌نویسد: «سر در وسط میدان، روی سکوئی، توپ بزرگی که یادگاری از پیروزی

(حمیدرضا عطارپانی، محبوبه اسماعیلی، حسن شادپور)

بر دشمن و غنیمت جنگی است، گذاشته شده، و از سابق محل بست و پناهگاه قابل احترامی بوده است. من روزی، محکومی را دیدم که در کنار (توپ) بست نشسته بود و هر روز مردم غذای روزانه برایش می‌آوردند، تا آنکه مورد عفو قرار گرفت (کارلاسرنا، ۱۳۶۲: ۶۱). علت توجیه بست‌نشینی در کنار توپ را دکتر اوئیلز نیابت دادن شخص اعلی حضرت شهریار ایران در عصر قاجار می‌داند (همان: ۱۸۵). هر شخصی مقصر یا راهزنی که خود را به این توپ برساند حتی اگر خائن هم بوده باشند، نمی‌توان آن را جبر و تنبیه نمود، ولی اگر آن شخص چند زرع از آن توپ دور شود حتماً مدعی او مشارالیه را دستگیر و خود به شخصه احکام قانون ایرانی را در حق او مجری و سیاست می‌نمایند (اوئیلز، ۱۳۹۸: ۱۸۳). هم‌اکنون مصداق توپ بست در عرف و سطح جامعه نه تنها موجودیت ندارد، بلکه حتی یادبود و اثری در افکار جامعه از خود بر جای نگذاشته است.

۲-۲. اصطبل افراد متنفذ

اصطبل‌ها نیز در گذشته مصداقی از بست بوده و کسی حق تخطی به آن‌ها را نداشته است (پولاک، ۱۳۶۱: ۳۲۴). یکی از بست‌ها و مأمن‌های ایران اصطبل خاصه مبارکه و اسب‌های سواری آن اعلی حضرت شهریار است که هر شخص قاتل و جراحی که به آن مکان مُلتجی گردد حتماً و حُکماً از دست مُبغضین خود وارسته است (اوئیلز، ۱۳۹۸: ۱۸۶). حدود و کارکرد اصطبل به‌عنوان بست را دکتر پولاک در حد کسانی می‌داند که خطایی جزئی مرتکب شده‌اند یا به ارتکاب آن مظنون هستند. حتی کافی است که فرد تخت تعقیب بر سر اسب دستی بکشد (پولاک، ۱۳۶۱: ۳۲۵).

۲-۳. بست به افراد متشخص

غالباً دیده شده است که نوکرهای ایرانی در وقت عبور از دهات و قُراء به آقای (ارباب) خود می‌گویند که من به فلان دهکده داخل نمی‌شوم (شخصی را مقتول نموده‌ام) و همین که با شما در آن قریه وارد شوم وراث و اقوام مقتول مرا دستگیر نموده و مقتول می‌سازند (اوئیلز، ۱۳۹۸: ۱۸۴).

۲-۴. بست به اماکن و صاحبان مناصب

بست شامل بعضی از اماکن عمومی و اختصاصی شهری نیز می‌شده است. هینریش کارل بروگش در نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی از ایران بازدید کرده است. او درباره بست می‌نویسد: «دروازه عالی قاپو در اصفهان قداستی کسب کرده است. هنوز مردم به این دروازه احترام می‌گذارند و حتی پادشاهان ایران هم هیچ‌گاه سواره از زیر آن نمی‌گذرند بلکه از اسب فرود آمده و پیاده و عبور می‌نمایند. اگر مجرمی خود را به اینجا برساند دیگر احدی نمی‌تواند مزاحم او گردد؛ زیرا این دروازه یک بست به شمار می‌رود» (بروگشن، ۱۳۷۴: ۲۱۲). عمارات شاهزادگان و عموهای آن سلطان معظم و حکام بلاد معظمه ایران در جرگه بست منظور و قرار داده شده است و هر فراری و قاتلی که به آن مکان ملتجی شود و حتی خود اعلی حضرت پادشاه هم به ملاحظه انقلاب و به هم خوردن قانون از مجازات جانی عفو و اغماض می‌فرمایند (اوئیلز، ۱۳۹۸: ۱۸۶).

۲-۵. بست در اماکن سیاسی

مکان‌های مُنتسب سیاسی به مأموران خارجی، همچون سفارتخانه انگلیس و دفتر خانه و اداره تلگرافخانه انگلیس، حکم بست را دارد. تلگرافخانه دولت انگلیس از این رو به مخمصه و زحمت بزرگی گرفتار است. غالباً نسوان و اطفال ایرانی به آنجا پناه برده، خود را از قید بلیات می‌رهانند ولی غافل از اینکه شوهران و پدران آن‌ها در دست مأمورین حکومت به کیفر خود خواهند رسید (اوئیلز، ۱۳۹۸: ۱۸۶). لیدی شیل می‌نویسد: «بست‌نشینی اشرار در محل سفارتخانه ما بکرات اتفاق می‌افتاد و چون تحویل این‌گونه افراد به مراجع قضائی، برای سفارتخانه ما، ممکن بدنامی بود، لذا ما سعی داشتیم که اکثر پناهندگان تبه‌کار را شبانه امر به خروج بدهیم تا بتوانند در تاریکی شب و با خیال راحت محل دیگری مثل یک بقعه را بجای سفارت پادشاهی انگلستان برای اقامت و بست‌نشینی پیدا کنند» (شیل، ۱۳۶۸: ۱۱۴). گزارش لیدی شیل دال بر همکاری با بست‌نشینان، به هر طریق ممکن بوده است.

(حمیدرضا عطاریانی، محبوبه اسماعیلی، حسن شادپور)

۲-۶. بست‌نشینی در اماکن مذهبی

ارجح‌ترین بست در تاریخ ایران اسلامی مسئله بست‌نشینی به اماکن مذهبی، همچون آستان قدس، بقاع بزرگان و علما بوده است. چنان‌که فدت آفاس یویچ کاتف، تاجر و سفرنامه‌نویس روسی که در عصر صفویه (قرن ۱۷م) در ایران حضور داشته است، هر چند از واژه بست و بست‌نشینی در اثر خود استفاده نمی‌کند، اما گزارش او درباره اشخاصی که خود را منتسب به خاندان اهل بیت (علیهم‌السلام) می‌دانند، جذاب و خواندنی است. او درباره بقعه و مسجد شاه صفی می‌نویسد: «در آنجا پدر شاه صفی و پدر بزرگ او دیوی میرزا به خاک‌اند... کشندگان و راهزنان و یا آنان که از مهلکه‌ای می‌جسته‌اند و همچنین بردگان فراری چون به اینجا روی آورند و بر زنجیرها بوسه زنند و در بقعه پیناهند از کسی هراسی ندارند و حتی شاه هم آن‌ها را مجازات نمی‌کند (کاتف، ۱۳۵۶: ۵۰).

اوئیلز از مصادیق اماکن بست‌نشینی چنین می‌نویسد: «از بست‌های عمده ایران که اگر مقصر خود را به آنجا برساند از بلیات عظیمه و کشته شدن خود را می‌رهاند، قبور امامزادگان و مساجد و جوامع عظیمه خانه‌های علمای ایران است» (اوئیلز، ۱۳۹۸: ۱۸۶). مساجد و هر امامزاده‌ای یا حول و حوش آن به‌عنوان بست شناخته می‌شود (پولاک، ۱۳۶۱: ۳۲۳). همچنین خانه روحانیون معروف را بست به حساب می‌آورند مسجد روستا برای بعضی از متخلفان حکم بست‌نشینی را دارد. پناهگاه به شمار آوردن این نوع جاها به رسم و رسوم بستگی دارد (باست، ۱۳۹۸: ۲۹۱).

۳. بست‌های حرم مطهر در سفرنامه‌ها

۳-۱. تعریف و محدوده بست در آستان قدس

ساخت بنای بست در طرفین صحن (کهنه) شامل محیط بست بالاخیابان و پایین خیابان، در اصل به معنای ورود به حوزه حریم حرم مطهر بوده و به زائر چنین القا می‌شده که این مکان حصنی حصین و مأمنی محافظ در برابر تمام مخاطرات

حکومتی و ... از جانب آستانی قدسی است. از طرف دیگر ورود به بست اخطاری بوده است به زائر که او وارد مکانی و رای دیگر مکان‌ها شده است و باید در تمامی جوانب، رعایت ادب و احترام را توأم با تواضع به مرقد ملکوتی پاره تن رسول الله ﷺ روا دارد؛ اما به این معنا و مفهوم سفرنامه‌نویسان ارائه گزارش نداشته‌اند و حتی سعی نکرده‌اند مفهوم و مصداق کارکرد مذهبی آن را در گزارش انتقال دهند. ایشان صرفاً از کارکردهای اجتماعی گزارش ارائه داده‌اند. قسمت «بست» بسیار شلوغ بود. در آن محوطه متساوی‌الاضلاع مدرسه‌های دیگر و چند حیاط و مسافرخانه و حمام است (کرزن، ۱۳۶۷: ج ۱: ۲۲۳). کرزن در ادامه می‌نویسد: «ساعتی اروپائی در بالای آن نصب شده است تا صدمتر بیشتر راهرو از میان بازار پر ازدحامی تا دروازه مسجد امتداد دارد. در این فاصله محدود حداکثر جمعیت گردآمده‌اند و چنین می‌نماید که حد اعلائی خرید و فروش هم در اینجا در جریان است. زواری که در داخل این محوطه (بست) اقامت دارند می‌توانند تمام وسایل زندگانی را در همان جا خریداری کنند. (گویا این دو بست مملو از فروشگاه‌های متنوع بوده است.) به‌علاوه سوغات سفر هم از هر سو نظرشان را جلب می‌کند از قبیل مصنوعات خود مشهد و اسباب دعا (مُهر و تسبیح و سجاده نماز و کتاب قرآن کریم و کتب ادعیه) و جواهرات کم بها و فیروزه که عباراتی از قرآن بر آن حک شده است» (کرزن، ۱۳۶۷: ج ۱: ۲۱۹). کرزن از ممنوعیت ورود غیر انسان به بست یاد کرده است: «هرگاه حیوانی درون آن پا بگذارد بی‌درنگ به دست متولیان مصادره می‌شود» (کرزن، ۱۳۶۷: ج ۱: ۲۲۰). کثرت جمعیت را گابریل آمریکایی در عصر قاجار چنین توصیف کرده است: «در اینجا انبوهی از زائران و مجاوران به سوی حرم مطهر، در رفت و آمد بودند» (گابریل، ۱۳۹۵: ۳۲۱). گویا زنجیرکشی محاط محوطه حرم صرفاً خاص بست بوده است. فقط دو مدخل اصلی بست با آویختن زنجیر مشخص شده است؛ بنابراین کمترین احتیاط حکم می‌کند که خارجیان همیشه یک راهنمای آشنا بدین گونه مکان‌ها را همراه خود داشته باشند» (دالمانی، ۱۳۷۸: ج ۱: ۱۵۱). کلود آنه فرانسوی نیز از حصار زنجیرکشی پیرامون بست یاد کرده و عده‌ای را به‌عنوان موظف و نگهبان، جهت

(حمیدرضا عطاریانی، محبوبه اسماعیلی، حسن شادپور)

مراقبت شبانه‌روزی در بست روئیت نموده است (آنه، ۱۳۶۸: ۱۶۰). پس از ورود به بست خانیکوف می‌نویسد: «افراد مجرم، دزد و قاتل، پس از راه یافتن به این مکان مقدس دیگر هیچ ترسی از تعقیب قانونی ندارند. رئیس این سازمان یعنی متولی باشی مأموری غیر نظامی است که از سوی شاه منصوب و یا معزول می‌شود «راهی برای ساختن کلاه شرعی» می‌یابد و بالاخره اینک غنی‌ترین بازارها، کاروانسراها و مشهورترین حمام‌ها و بالاخره مدرسه‌هایی که از موقوفات بیشتری برخوردار است، در این بخش از شهر قرار دارد (خانیکوف، ۱۳۷۵: ۱۱۱). علاوه بر دو بست تاریخی، بالا و پایین خیابان، چهار بست دیگر در حرم امام رضا (علیه السلام) پس از انقلاب اسلامی بنا گردیده است که عبارتند از:

۱. بست شیخ بهائی (حداصل رواق دارالنور و صحن پیامبر اعظم)، معبری مهم برای تسریع عبور و مرور زائران از مرکز حرم مطهر و مسجد گوهرشاد و صحن جمهوری و برعکس به صحن پیامبر اعظم (صلی الله علیه و آله) است.

۲. بست شیخ طبرسی در شمال و در داخل حرم مطهر واقع شده است. این بست، مفصل ارتباطی بین صحن انقلاب با ورودی شیخ طبرسی است.

۳. بست باب‌الرضا (علیه السلام) در خارج از حرم واقع شده است. این بست حدفاصل صحن پیامبر اعظم (صلی الله علیه و آله) و میدان بیت المقدس است.

۴. بست باب‌الجواد (علیه السلام) نیز در خارج از حرم واقع شده و حدفاصل صحن پیامبر اعظم (صلی الله علیه و آله) و خیابان شهید اندرزگو است. کارکرد این چهار بست، صرفاً برای تسریع در عبور و مرور زائران بوده و به جهت تطابق با دو بست تاریخی مذکور، این محوطه‌های مشابه ورودی به حرم مطهر نیز بست نامیده شده است. تنها بست است که پس از انقلاب اسلامی ساخته شده است و شباهت به دو بست تاریخی بالاخیابان و پایین خیابان از حیث ساختاری دارد، صرفاً بست شیخ طبرسی است. هرچند تمامی بست‌های شش‌گانه کنونی حرم مطهر در حال حاضر، فقط برای سهولت در تردد زائرین نقش دارند، اما کارآرایی و آن معنا و مفهوم تاریخی بست را از دست داده‌اند.

گویا در منابع تاریخی بست و بست‌نشینی به حرم امام رضا (علیه السلام) در دوره تاریخی صفویان شکل گرفته، اما رونق آن در عصر قاجاریه بوده است. در اسناد آستان قدس رضوی از دوره صفوی به بست‌های بالاخیابان و پایین خیابان اشاره شده در طومار علیشاهی که در سال ۱۱۶۰ قمری تنظیم شده، ترکیب «بست مبارک» پیش از «صحن مقدس» آمده است (دائرةالمعارف آستان قدس رضوی، ۱۳۹۳: ج ۱، ۲۰۷). در دو طرف صحن کهنه (انقلاب کنونی) دو محوطه بزرگ در طرفین این صحن وجود داشته که به نام بست بالاخیابان (علیا) و بست پایین خیابان (سفلی) نامیده می‌شده‌اند. نیز در گزارشی به سال ۱۱۶۳ قمری، اندکی بعد از قتل نادرشاه، اشاره شده است که صاحب‌منصبان آستان قدس به طریق معمول سرکار فیض آثار، طوق و علم برداشته، تا حد بست مبارک به پیشواز حاکم وقت آمدند (همان). دقیق‌ترین گزارش‌ها درباره این دو بست تاریخی مرتبط با عصر حکومت ناصرالدین شاه قاجار است. امروزه، همانند عصر قاجار این دو بست، معابری از ورودی‌های غربی و شرقی حرم مطهر به صحن کهنه یا انقلاب هستند.

بارنیز در عصر حکومت فتحعلی‌شاه قاجار به مشهد آمده است تعریفی دیگر از بست‌ها دارد: «زائری که به زیارت می‌آید ابتدا از بازار عبور کند، از زنجیر بگذرد تا وارد بست ... بشود، و بعد از گذرگاه طاقدار بلندی (ایوان) عبور کند و به محوطه وسیع چهارگوشی که از آثار شاه عباس کبیر است، برسد» (بارنز، ۱۳۷۳: ۶۱). درباره حدود بست، دکتر پولاک در عصر ناصری می‌نویسد: «سراسر مشهد برای کسانی که از نظر دزدی، اختلاس و حتی ضربه منجر به مرگ تحت تعقیب‌اند بست محسوب می‌شود (پولاک، ۱۳۶۱: ۳۲۴). کرزن درباره ابعاد بست‌ها می‌نویسد: «از یک دروازه بست تا دروازه دیگر این محوطه متساوی‌الاضلاع، دست کم ربع میل وسعت دارد (کرزن، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۲۳). در گذشته این بست‌ها به وسیله یک رشته زنجیر یا گذاشتن چوب یا بستن طناب مشخص می‌شد که امروز اثری از آن نیست. ابتدا دیوار بست سفلی از آجرهای ساده بوده مرکب از سه دهنه هم اندازه بدون هیچ تزیینی اما در زمان احمدشاه قاجار (۱۲۸۸-۱۳۰۴ ش) ترمیم گردید.

(حمیدرضا عطارپانی، محبوبه اسماعیلی، حسن شادپور)

بست وصل به طاق (ایوان) نماست. انسان که از راه خیابان پیش می‌رود ناگهان راه را به وسیله طاقی مسدود می‌یابد که در وسط دیواری است که گردادگرد بناهای مقدس را محصور (کرده است) (کرزن، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۱۹). دالمانی هم به محوطه بزرگ و مربع شکلی معروف که مقدس‌ترین بناهای مشهد را در خود جای داده، اشاره می‌کند (دالمانی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۵۱). محوطه بست بی‌شک و شبهه جزو آستانه امام است (کرزن: ۲۱۹). اصطلاح بست در حرم مطهر رضوی از گذشته تا به امروز، توصیفی متفاوت داشته است؛ به طوری که گاه تمام شهر را در بر می‌گرفته است و گاه به صحن‌ها و مجموعه حرم محدود می‌شده است. اینکه حرم مطهر رضوی از چه زمانی بست محسوب می‌شده، به درستی روشن نیست (دائرة المعارف آستان قدس رضوی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۲۰۷) کلود آنه در سفرنامه خود محله آرامگاه را بست یا پناهگاه می‌نامد (آنه، ۱۳۶۸: ۱۶۰). به نظر وی تمامی حرم امام رضا (علیه السلام) در حکم بست است. آنچه کلود آنه در کتاب اوراق ایرانی بر اساس باور خود ذکر کرده، بیانگر آن است که در سال ۱۳۲۸ ق. / ۱۹۱۰ م. مجموعه حرم مطهر تا این تاریخ بست نام داشته است. اما ریچاردز انگلیسی که در زمان سلطنت پهلوی اول در سال ۱۳۰۹ شمسی به مشهد آمده است، دایره شمول بست را محدودتر ذکر کرده است. وی به حرم و معابر و بازارهای اطراف حریم حرم که با زنجیر مشخص شده است، بست اطلاق نموده است (ریچاردز، ۱۳۴۳: ۲۸۰). با این همه مشخص نیست دقیقاً از چه زمانی بخش انتهایی دو راسته غربی - شرقی منتهی به حرم، بست محسوب می‌شده است (دائرة المعارف، ۱۳۹۳، ج ۱: ۲۰۷). مصداق بست از نظر سفرنامه‌نویسان تا اواخر دوران حکومت پهلوی اول، شامل همین محوطه‌های ورودی غربی و شرقی به صحن کهنه (انقلاب) می‌شده است.

جدول ۳-۱: تعاریف و ویژگی‌های بست در سفرنامه‌ها

| ردیف | سفرنامه‌نویس | تعاریف و ویژگی‌های بست |
|------|--------------|--|
| ۱ | بارنز | بست به‌عنوان حریم اولیه حرم مطهر و نشانه از ممنوع بودن ورود غیرمسلمانان به محدوده آن است. |
| ۲ | پولاک | تمام شهر مشهد را بست عنوان می‌کند. |
| ۳ | کرزن | تمایز بست به‌وسیله زنجیر، عدم امکان ورود خارجیان به آن، وجود فروشگاه‌ها در آن، مصادره حیوانی که درون آن پا بگذارد توسط متولیان |
| ۴ | دالمانی | دارای شکلی مربع، وجود مقدس‌ترین بناها در آن، امکان حضور مومنان حقیقی در آن، ممنوع بودن حضور غیرمسلمان در آن |
| ۵ | کلود آنه | پناهگاه بودن بست، حضور نگهبان به صورت شبانه‌روزی در آن، حضور صرفاً شیعیان در آن |
| ۶ | خانیکوف | بیان ابعاد، ممنوعیت ورود به بست برای غیرمسلمانان (مسیحیان، یهودیان، هندوها) وجود غنی‌ترین بازارها، کاروان‌سراها، حمام‌ها، مدارس که از موقوفات بیشتری برخوردار است. |
| ۷ | ریچاردز | بست به حرم و معابر، بازارهای اطراف آن که حریم حرم با زنجیر مشخص شده است. |

(منبع: برگرفته از پژوهش)

(حمیدرضا عطاریانی، محبوبه اسماعیلی، حسن شادپور)



تصویر ۱-۳: نمایی از بست شیخ طوسی در دهه ۴۰ شمسی

۲-۳. سفرنامه‌نویسان و معضل ورود به بست‌ها

بست‌ها به‌مثابه ورودی‌های حرم امام رضا (علیه السلام) محسوب می‌شدند؛ بنابراین محدودیت‌های ورود نیز از همین بست‌ها برای سیاحان غیرمسلمان اعمال می‌شد. در عصر قاجار، قانون ممنوعیت از حضور غیرمسلمان به آستان قدس شکل می‌گیرد. هانری رنه بست‌ها را محوطه‌ای که جز مومنان حقیقی کسی حق ورود بدان را ندارد، مطرح می‌کند (دالمانی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۵۱). منظور هانری رنه را ریچاردز به‌خوبی بیان می‌کند؛ ورود غیرمسلمانان به بست‌ها مجاز نیست (ریچاردز، ۱۳۴۳: ۲۸۰). نگهبانان (حرم) کسی جز هم‌کیشان شیعی مذهب خود را بدان راه نمی‌دهند (آنه، ۱۳۶۸: ۱۶۰). اسکار فن نیدرمایر آلمانی که از معرکه جنگ جهانی اول به سمت مشهد می‌گریزد، بنا بر تصور امکان ورود به بست‌ها چنین می‌نویسد: «اگر کار به جای باریک می‌کشید می‌توانستم در صحن امام رضا (علیه السلام) متحصن شوم و البته طبق رسوم شیعیان در آنجا کسی بست را نمی‌شکست. (نیدرمایر، ۱۳۶۳: ۲۵۴). ممانعت از ورود اسکارفن، امکان حضور وی را مهیا نمی‌سازد. بارنز ضمن شگفتی و حسرت ورود مسلمانان بدان جا به‌راحتی یاد می‌کند و می‌نویسد: «جایی که در آن هیچ مجرمی قابل تعقیب نیست» (بارنز، ۱۳۷۳: ۶۱). به‌ظن

بارنز صرفاً به جهت مسلمان بودن ولو متخلف و مجرم بودن، ورود به بست برای مسلمانان جاز است و حتی امکان تعقیب قانونی ایشان نیست؛ اما غیرمسلمانان از هر کیش و مذهبی، ممنوعیت در ورود برای ایشان اعمال و از حضورشان در بست حرم امام رضا (علیه السلام)، جلوگیری می‌شود.

۴. کارکرد بست‌نشینی در حرم امام رضا (علیه السلام) به روایت سفرنامه‌ها

پناهندگی و یا بست‌نشینی در کنار و یا داخل حریم رضوی، بالاترین سطح و افضل‌ترین مکان، از حیث استمداد و تظلم و دادخواهی ایرانیان، در عصر قاجار بوده است. حریم قدسی رضوی از دیرباز، به سبب مدفن هشتمین امام شیعیان از قداست و احترام خاصی در بین حکومت‌ها و مردم برخوردار بوده است. بست‌نشینی به معنای پناه جستن و متحصن شدن به حرم و بارگاه رضوی است. بعضی نویسندگان نقل کرده‌اند که حتی عیسویان و یهودیان و گبرها نیز می‌توانند با همین قصد از آن استفاده نمایند، اما دیگران این مطلب را انکار دارند، ولی برای هر مسلمانی که مورد تعقیب باشد، نقطه مصونی است و از آن پناهگاه می‌تواند با تعقیب کنندگان مذاکره و راجع به میزان تنخواه در صورتی که از آن جا قصد خروج داشته باشد توافق حاصل کند (کرزن: ۲۱۹). باست می‌نویسد: «در اینجا به بستگاهی اشاره دارم که همان حرم امام رضا در مشهد است. در اینجا ترتیبات بسیار گسترده‌ای فراهم شده است» (باست، ۱۳۹۸: ۲۹۱). این محدوده برای بدهکاران بست یا پناهگاه به شمار می‌آید و نمی‌شود آن‌ها را از آنجا بیرون کرد (ایستویک، ۱۳۹۹: ۲۲۶). کلنل بیت این نوع بست‌نشینی را تقبیح کرده و معتقد است: «همواره تعداد زیادی از افراد که کارهای خلاف از آن‌ها سر می‌زند برای فرار از مجازات این کار (بست‌نشینی) را می‌کنند (بیت، ۱۳۶۵: ۳۰۸). جیمز باست درباره کارکرد فوق‌العاده بست می‌نویسد: «بست‌نشینی، پناهگاهی که این حرم فراهم آورده است، متناسب با بزرگی امام در نظر گرفته شده است و می‌گویند خود شاه هم جرئت نمی‌کند مجرمی را که به آنجا پناه برده، دستگیر کند. این عمل یک ویژگی جالب رسم ایرانی در مورد پناهندگی است که حتی مسیحیان، یهودیان و زردتشتیان مجازند به آنجا پناه ببرند؛ جایی که در حالت عادی

(حمیدرضا عطاریانی، محبوبه اسماعیلی، حسن شادپور)

هیچ غیر مسلمانی حق ورود به آنجا را ندارد و نه اینکه ترفندی باشد برای نشان دادن بخشندگی و مروت به کافران (باست: ۲۴۰)؛ بنابراین کارکرد بست‌نشینی شامل دو وجه بوده است: ابتدائاً عده‌ای برای احقاق حقوق خود و تظلم‌خواهی یا اعاده حیثیت شخص خود و یا هم نظران خود بست می‌نشستند. پولاک با نگرشی مثبت به بست‌نشینان چنین می‌نویسد: «در ممالکی که در آن‌ها دادگستری منظمی وجود ندارد، در جایی که به محض ایراد سخنی از طرف شاه مستبد قبل از هر تحقیق و رسیدگی، ممکن است کیفری برای فردی معین شود، یا در یک چشم بر هم زدن آن کیفر بموقع اجراء گذارده شود، بست‌نشستن و پناه جستن به منزله حمایت لازمی است برای کسانی که امنیت شخصی آن‌ها علی‌الدوام مورد تهدید قرار گرفته است» (پولاک، ۱۳۶۱: ۳۲۳). وجه دوم کارکرد بست‌نشینی به حسب اسناد، شامل مجرمین و فراریان از قانون بودند، لذا این گروه متعرض و متجاهرین به قانون به بست‌نشینی در حرم امام رضا (علیه‌السلام) روی می‌آوردند. پولاک درباره بست‌نشینی این گروه می‌نویسد: «وجود این همه بست در عمل برای امنیت عمومی فوق‌العاده زیان بخش دانسته و باعث گردهم آمدن ارادل و اوباش از هر دست در کنار این بست‌ها می‌داند» (پولاک، ۱۳۶۱: ۳۲۴).

۵. عاقبت بست‌نشینان

وضعیت بست‌نشینان بنا بر موقعیتی که در آن بست می‌نشستند متفاوت بوده است. کاتف در عصر صفویان، می‌نویسد: «این گناهکاران چون از بقعه بیرون آیند به غلامی بخرید کسانی گذارده می‌شوند که به غلام احتیاج دارند ولی از خریداران تعهد می‌گیرند که به آزار و اذیت و مجازاتشان نپردازند» (کاتف، ۱۳۵۶: ۵۰). دکتر اوئیلز از وجو امکانات در بست یاد می‌کند که، در اطراف مساجد معظمه ایران که غالباً فراریان و مقصرین خود را در آنجا رسانده و بست می‌نشینند چند بازار ساخته شده است که در دکان‌های آن بازار از هر قبیل اغذیه و اطعمه موجود است. اشخاص فراری و مقصرین هر چیزی را که بخواهند از آنجا خریده و رفع احتیاجات می‌نمایند و مادام‌العمر از حریم آن مساجد بیرون نمی‌آیند (اوئیلز، ۱۳۹۸: ۱۸۷). در اغلب مواقع محتمل است که این اماکن محترمه در نزد

ایرانیان رفع مخاطرات واقعه، شخص مقصر را نمایند و به مرور ایام اسبابی فراهم آورند که قاتل و مقصر به دست وراث و اقارب مقتول گرفتار و او را به انواع سیاسات مجازات نمایند (اوئیلز، ۱۳۹۸: ۱۸۶). خانیکوف دربارهٔ قانون و قواعد اختصاصی بست‌ها در حرم امام رضا (علیه السلام) می‌نویسد: «مجرم را سه روز در آنجا نگاه می‌دارند و پس از آن اگر فرد مزبور وسیلهٔ بسیار موثری برای جلب توجه حامیان روحانی خود نیابد و یا بی سرو صدا فرار نکند، به حاکم تحویل داده می‌شود (خانیکوف، ۱۳۷۵: ۱۱۱). البته بسته به قوانین حکومتی ممکن است از جانب حکومت به اقوام قاتل قدغن اکید شود که غذا و خورش از برای او ببرند و یا بالعکس به اهالی اصطبل قدغن شود که هرگاه اقارب قاتل از برای او غذایی بیاورند ممانعت نمایند که به واسطهٔ آن قاتل و مقصر بدبخت معذب گردد (اوئیلز، ۱۳۹۸: ۱۸۳). لذا بست‌نشین از فرط گرسنگی از بست خارج شده، دستگیر و تحویل اولیای دم یا قانون می‌شد یا آنکه بست‌نشین نگون بخت از شدت تحمل گرسنگی، در بست جان می‌داد. (یا اینکه) ورثه مقتول مشارالیه را دستگیر کرده و به نهج مذکور سیاست می‌نمایند (اوئیلز، ۱۳۹۸: ۱۸۶). پولاک از عاقبت و عافیت گروهی از این بست‌نشینان می‌نویسد: «پناهندگان در اینجا (بست) خود مهاجرنشینی را تشکیل داده‌اند، بدون هیچ رادع و مانعی به کسب و کار مشغولند و حتی کسی نمی‌تواند آن‌ها را به استرداد مال مسروقه وادارد (پولاک، ۱۳۶۱: ۳۲۴). عبدالوهاب آصف‌الدوله شیرازی (۱۳۰۱-۱۳۰۳ ق.) از آن دست متولیان است که از ورود افراد ناباب به داخل بست‌های آستانه مقدسه جلوگیری کرد (سیاح، ۱۳۵۶: ۲۸۴).

بنجامین سفیر آمریکا در ایران از کفایت و کاردانی آصف‌الدوله شیرازی (۱۳۰۱-۱۳۰۳ ق.) در سمت تولیت آستان قدس و حاکمیت خراسان و سیستان، تقدیر کرده است (بنجامین، ۱۳۶۳: ۱۸۸).

۶. تدبیر و عملکرد فقها، تشکیلات آستان قدس، حکومت و مردم در قبال بست‌نشینان

طرد و راندن بست‌نشینان خاطی و مُخل امنیت جامعه و حتی پناهندگان بی‌تقصیر

(حمیدرضا عطاریانی، محبوبه اسماعیلی، حسن شادپور)

و بی‌گناه، در بست‌ها و یا به عبارتی شکستن حصر بست‌نشینی از طرف اشخاص و یا حکومت و یا عوامل دیگر به چند شکل ممکن بوده است. علمای اعلام و فقهای فهام، محض حفظ مراتب خود حتی المقدور مساعی جمیله خود را مصروف می‌داشتند که حکام، عرف اشخاص فراری و مقصرین را از بست بیرون نبرند و هرگاه یکی از حکام بلاد معظمه ایران جسارت نموده و بخواهد مقصر مشارالیه را در حدود بست دستگیر نماید بدون شبهه این امر مهم بی‌زحمت و خسارت کامله به انجام نخواهد رسید و علت عدم اقتدار حکام در این امر آن است که تاکنون نفس نفیس اعلی حضرت شهریار ایران به این عمل اقدام نفرموده و احترام این مواقع را حراست نموده‌اند (اوئیلز، ۱۳۹۸: ۱۸۷). حتی شاه هم نمی‌تواند کسی را که به حرم پناهنده شده است از آنجا بیرون بیاورد. بست‌نشین در پناه نفوذ و قدرت روحانیان قرار می‌گیرد و از اذیت و آزار مصون می‌ماند (بیت، ۱۳۶۵: ۳۰۸). پولاک از اقتدار متولیان در حل این موضوع می‌نویسد: «فقط به فرمان متولی باشی می‌توان آن‌ها را دستگیر و خارج کرد نه به دستور دولت. در داخل بقعه هیچ‌کس را به هیچ عنوان نمی‌توان دستگیر کرد. حداکثر کاری که می‌توان کرد این است که متولی باشی مانع از رساندن مواد غذایی به فرد جنایتکار گردد (پولاک، ۱۳۶۱: ۳۲۵). در موافقت‌نامه‌ای به تاریخ ۱۴ محرم ۱۳۲۹ قمری / ۱۲۸۹ شمسی بین دربان‌ها و پلیس شهر مقرر می‌شود «انتظام و مسئولیت بست‌ها به عهده دربان‌های آستان قدس باشد و پلیس در آنجا امر و نهی نکند ولی شب‌ها دزد بگیری و مسئولیت سرقت و حریق با پلیس باشد (نجف‌زاده، ۱۴۰۳، ج ۱: ۵۸). جیمز باست آمریکایی که به‌دقت قوانین بست‌ها و آموشده‌ها را در آن رصد کرده است، چنین می‌نویسد: «به نظرم در موارد تبه‌کاری و آدم‌کشی، بست‌نشینی قطعاً حرام است و به میزان حفاظت و تقدس حرم بستگی دارد و این تقدس هم به مرتبه شخصی که در آنجا دفن شده، بستگی دارد» (باست، ۱۳۹۸: ۲۹۱). کلنل بیت از نقش پررنگ علما یاد می‌کند که قاتلان و کسانی که دستشان به خون آلوده است علما با حکومت همکاری تامه داشته‌اند. بیت شاهد مثالی را ذکر می‌کند که خود دیده است: «یاد دارم شخصی را که قاتل بودنش مُحرز شده بود، روحانیون، وی را لایق ماندن در آستان مقدس ندیده بودند و به فرّاش حاکم تحویل دادند. میر غضب زنجیر را از دست‌های او

برگرفت و در یک آن گردنش را گوش تا گوش در برابر انبوه تماشاگران برید(بیت، ۱۳۶۵: ۳۰۸).

در دورهٔ پهلوی، متحصنان در حرم رضوی بیشتر سربازانی بودند که برای فرار از خدمت نظام به بست‌ها پناه می‌آوردند. این متحصنان از حمایت مقامات آستان قدس به‌ویژه روحانیون بهره‌مند بودند و گاه کارکنان آستان قدس به ایشان کمک کرده، در دستگیری آن‌ها اقدام جدی نمی‌کردند(مرکز اسناد آستان قدس رضوی سند شماره: ۴۷۰۳)؛ اما تدبیر حکومت در برابر بست‌نشینی که لازم بود از بست خارج شوند، اغلب محض دستگیر کردن مقصرین تدبیراتی را متوسل می‌شدند. حسب الامر حکام ممالک یک دسته سرباز اطراف مسجد را احاطه می‌نمایند و حتی المقدور از رساندن آب و نان به مقصرین ممانعت می‌کنند در این حالت مقصر مزبور از شدت گرسنگی از بست خارج شده و در دست مأمورین حکومت اسیر و دستگیر می‌شود و در این صورت عروق حمیت و تعصب حمایت آمیز دیندارانه علماء حرکت آمده اسباب مخاطرات عظیمه و مفاسد بسیار می‌شوند(اوئیلز، ۱۳۹۸: ۱۸۷).

در بارهٔ عملکرد مردم در برابر بست‌نشینیان پولاک می‌نویسد: «بست چنان مورد احترام خاص مردم است که با وجود نهی متولی‌باشی باز مردم متدینی یافته می‌شوند که پنهانی به این پناهنده غذا برسانند. عفو گرفتن برای پناهندگان یا باز خریدن کیفر آنان کاری است که از نظر مردم ثواب دارد(پولاک، ۱۳۶۱: ۳۲۵). تدبیر دوم حکومت برای بست شکستن افراد را دکتر اوئیلز چنین مطرح می‌کند: «علی‌الأکثر دیده شده است وقتی که حکام عرف بخواهند مقصری را از بست خارج نموده و او را مجازات دهند یک نفر از خدام خود را به نزد مقصر فرستاده و به واسطهٔ وعده و نوید او را از بست بیرون می‌آورند و یا آنکه در همان مکر قدری زهر به او خورانیده و به دیار آخرت می‌فرستند ولی این حیلست به ندرت دیده شده و بسیار قلیل الوقوع است(اوئیلز، ۱۳۹۸: ۱۸۸).

۷. نتیجه‌گیری

بست‌های حرم مطهر به‌مثابه محوطه ورودی قبل از حرم مطهر بوده‌اند که حتی ورود به آن هم تابع قوانین موضوعی آستان قدس در ابتدا بوده، به نحوی که از ورود غیرمسلمانان نیز بدان جلوگیری می‌شده است. امکان ورود به بست‌ها فقط برای مسلمانان جازز بوده است. افراد وارد شده به بست‌ها شامل دو گروه خلافکاران و متجاهرین به قانون و عرف جامعه و یا بی‌گناهان و دادخواهان و پناهندگان به درگاه امام رضا (علیه السلام) بوده است. مردم و حکومت و آستان قدس در برابر این دو طیف مخالف مقصران و بی‌گناهان، عکس‌العملی متفاوت داشته‌اند. سوءاستفاده‌های غیر قانونی مجرمین و گنهکاران در طی تقریباً دو قرن از منظر سفرنامه‌نویسان و درک ناهنجاری‌های ترویج یافته در آن، در سفرنگاشته‌ها، نشان از عدم مقبولیت این سنت از دیدگاه ایشان دارد. در حال حاضر بست‌نشینی، کارکرد خود را به‌عنوان مأمونی برای پناهندگان و مجرمان در آستان قدس، از دست داده است. امروزه از عنوان بست فقط نام شش بست در حرم امام رضا (علیه السلام) باقی مانده است. از شش بست، دو بست شیخ طوسی و شیخ حرعاملی سابقه تاریخی دارند. بست شیخ حرعاملی و شیخ طوسی و چهار بست دیگر که پس از انقلاب اسلامی در جوانب حرم مطهر، صرفاً مفاصل آمد و شد زائران سطحی به صحن‌ها و زیر سطحی (رواق‌های زیرین) و معابر و مسیرهای تردد به خارج حرم هستند. در قرون ۱۳ و ۱۴ قمری که حضور حداکثری سفرنامه‌نویسان را در آستان قدس شاهد هستیم، استعمال واژه بست و بست‌نشینی به کثرت در سفرنامه‌ها، همراه با قواعد و جزئیات آن آمده است. آنچه در نهایت درباره کارکرد بست‌های ورودی حرم مطهر می‌توان ذکر کرد آن است که گزارشی در سفرنامه‌ها مبنی بر بست‌نشینی گروه‌های خاص در بست‌ها، یافت نشد. گویا در این بست‌ها صرفاً افراد عادی جامعه، بست‌نشینی داشته‌اند و گروه‌های خاص، از جمله روحانیون عصر قاجار فقط در مسجد گوهرشاد دارای سنت بست‌نشینی بوده‌اند.

منابع و مآخذ

- آنه، کلود. (۱۳۶۸). *خاطرات سفر کلود آنه در آغاز مشروطیت (اوراق ایرانی)*، ترجمه ایرج پروشانی. تهران: انتشارات معین.
- ایستویک، ادوارد بکهاوس. (۱۳۹۹). *سه سال در ایران «روزنامه خاطرات یک دیپلمات انگلیسی»*. مترجم شهلا طهماسبی. تهران: انتشارات ایران‌شناسی.
- بارنز، الکس. (۱۳۷۳). *سفرنامه بارنز. سفر به ایران در عهد فتح‌علی شاه قاجار*. ترجمه حسن سلطانی‌فر. مشهد: موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- باست، جیمز (۱۳۹۸). *ایران سرزمین ائمه: شرح مسافرت و اقامت (۱۸۷۱-۱۸۸۵ م)*. ترجمه نوید فاضل، مشهد: به‌نشر.
- بروگش، هینریش. (۱۳۷۴). *در سرزمین آفتاب دومین سفرنامه هینریش بروگش*. ترجمه: مجید جلیلودند. تهران: نشر مرکز.
- بنجامین، ساموئل گرین ویلر. (۱۳۶۳). *ایران و ایرانیان، خاطرات و سفرنامه ساموئل گرین ویلر بنجامین نخستین سفیر ایالات متحده آمریکا در ایران سال‌های ۱۸۸۳-۱۸۸۵ میلادی*. به اهتمام رحیم رضا ملک‌زاده. ناشر: آفتاب.
- پولاک، ادوارد یاکوب. (۱۳۶۱). *سفرنامه پولاک ایران و ایرانیان*. ترجمه کیکاوس جهاننداری. تهران: خوارزمی.
- ثواقب، جهانبخش. (۱۳۹۸). «بست‌نشینی در دوره صفویه». *تاریخ ایران اسلامی*. سال هفتم. شماره اول. صص: ۱-۲۰.
- _____ (۱۳۹۹). «توسل جویی و بست‌نشینی در سفارت‌خانه‌ها و کنسولگری‌های خارجی عصر قاجاریه». *تاریخ روابط خارجی*. سال بیست و یکم. شماره ۸۲. صص: ۱-۳۲.
- خالصی، عباس. (۱۳۵۸). *تاریخچه بست و بست‌نشینی همراه با شواهد تاریخی*. تهران: انتشارات علمی.
- خانیکوف، نیکولای ولادیمیروویچ. (۱۳۷۵). *سفرنامه خانیکوف*. گزارش سفر به بخش جنوبی آسیای مرکزی. ترجمه اقدس یغمایی و ابوالقاسم بی‌گناه. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- خوش‌رفتار، هادی. (۱۳۸۴). «بست و بست‌نشینی». *تاریخ پژوهی*. شماره ۲۲ و ۲۳. صص: ۳۳-۴۶.
- دالمانی، هانزی رنه. (۱۳۷۸). *از خراسان تا بختیاری*. ترجمه غلام‌رضا سمیعی. تهران: نشر طاووس.
- ریاضی هروی، محمد یوسف. (۱۳۷۲). *عین‌الوقایع*. به کوشش محمد آصف فکرت. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ریچاردز، فرد. (۱۳۴۳). *سفرنامه فرد ریچاردز*. ترجمه مهین‌دخت صبا. تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- سیاح، حمید. (۱۳۵۶). *خاطرات حاج سیاح یا دوره خوف و وحشت*. تهران: نشر امیرکبیر.
- شیل، لیدی مری. (۱۳۶۸). *خاطرات لیدی شیل*. ترجمه حسین ابوترابیان. تهران: نشر نو.
- فردویی، عباس. (۱۳۸۴). *فلسفه بست و بست‌نشینی (بست‌نشینی در حرم حضرت فاطمه معصومه علیها السلام)*. قم: انتشارات زائر.
- قصابیان، محمد رضا. (۱۳۷۷). «تاریخچه بست و بست‌نشینی در مشهد». *مشکوه*. پاییز و زمستان ۱۳۷۷. شماره ۶۰ و ۶۱. صص: ۲۲۳-۲۴۲.
- عطاردی، عزیزالله. (۱۳۷۱). *تاریخ آستان قدس رضوی*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- طاهرنیا، بهروز. (۱۳۷۶). *مشهد از نگاه سیاحان*. مشهد: آستان قدس رضوی.
- طیبی، سید محمد. (۱۳۸۹). «بست و بست‌نشینی در دوره قاجاریه (تا انقلاب مشروطه)». *نامه تاریخ پژوهان*. پاییز ۱۳۸۹. شماره ۲۳. صص: ۸۰-۹۵.
- کاتف، فدرت آفاناس یویچ. (۱۳۵۶). *سفرنامه کاتف*. ترجمه: محمد صادق همایون‌فر. تهران: انتشارات کتابخانه ملی ایران.

(حمیدرضا عطاریانی، محبوبه اسماعیلی، حسن شادپور)

- کالمرد، جی. (۱۳۹۳). «بست و بست‌نشینی». مترجم: نرگس صالح‌نژاد. *پیام بهارستان*. شماره ۲۳. سال ششم. صص: ۲۰۴ تا ۲۱۳.
- کارلاسرنا، مادام. (۱۳۶۲). *سفرنامه مادام کارلاسرنا آدمها و آیینها در ایران*. ترجمه علی اصغر سعیدی. کتابفروشی زوّار. کرزن، جرج ناتانیل. (۱۳۶۷). *ایران و قضیه ایران*. ترجمه ع. وحید مازندرانی. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- گابریل، آلفونس. (۱۳۹۵). *سفرنامه آلفونس گابریل*. مترجم: فرامرز نجد سمیعی. مشهد: انتشارات به نشر. گروه دائرة المعارف آستان قدس رضوی. (۱۳۹۳). *دائرة المعارف آستان قدس رضوی*. مشهد: به نشر.
- معینی، محمد. (۱۳۸۷). «نگاهی به سنت بست‌نشینی در ایران». قم: *کتابخانه دیجیتال تبیان*.
- ویلز، چارلز جیمز. (۱۳۹۸). *سفرنامه دکتر اوئیلز به ممالک ایران*. مترجم: میرزا سید عبدالله. تهران: نشر مجمع ذخایر اسلامی.
- ویلسن، چارلز جیمز. (۱۳۶۳). *تاریخ اجتماعی ایران در عهد قاجاریه*. مترجم: سید عبدالله. تهران: انتشارات زرین.
- نجف‌زاده، علی. (۱۴۰۳). *روزشمار آستان قدس رضوی بر اساس مطبوعات خراسان*. جلد ۱. مشهد: موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- نیدرمایر، اسکارفن. (۱۳۶۳). *زیر آفتاب سوزان ایران*. ترجمه: کیکاووس جهاننداری. تهران: نشر تاریخ ایران.
- ییت، ادوارد چارلز. (۱۳۶۵). *سفرنامه خراسان و سیستان*. مترجم: مهرداد رهبری و قدرت الله روشنی. تهران: ناشر: یزدان.

The bast and bastneshini at the Holy Shrine of Quds Razavi, as narrated in European and American travelogues

Hamidreza Attaryani ¹ Mahbouba Esmaili ² Hassan Shadpour ³

Received: July 17 , 2025

Revised: September 01 , 2025

Accepted: September 06 , 2025

Abstract

The basteya(gates) have been the first visible and tangible structures of the structure of the Astan Quds Razavi for the viewer or pilgrim before entering the holy shrine, since ancient times. In other words, the boundaries of the Holy Shrine begin with the bast. The basteya are the connection between the external and material space and the sacred and holy space of the shrine of Imam Reza (AS). There were rules for entering the bast. These laws have had a specific relevance over different centuries, depending on the circumstances of the governments that dominated the country. A bast is a place where a sinner would be protected if he approached it. Of course, non-Muslims were excluded from this law and social custom, according to the documents, and could not enter the bast. This study reviews the reports of the bast and bastneshini(Sitting in the bast) in Astan Quds Razavi as narrated by European and American travel writers.

The research and study community is a travelogue that presents reports on the bast and bastneshini to the Holy Shrine. The research method in this study is qualitative with a descriptive approach based on events taken from travelogues. This research seeks to answer the question of how bast and bastneshini function are described in the travelogues of Europeans and Americans. The findings of this research indicate that in the Safavid era, with the construction and completion of the Holy Courtyard (Inqlab), the areas on the western and eastern sides of this courtyard were called Bast, and gradually, at the beginning of the Qajar era until the end of the Pahlavi era, The concept of the bast and bastneshini has been reflected in travel writers' reports by expressing a critique of function.

Keywords: The bast and bastneshini, Imam Reza (AS) shrine, travelogues, Astan Quds Razavi, Mashhad.

1. PhD in Islamic History, Department of History, Islamic Azad University of Shahrood, Iran: hattariani3100@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of History, Islamic Azad University, Shahrood Branch, Iran (Corresponding Author): m.esmaeili@iaushahrood.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of History, Islamic Azad University, Shahrood Branch, Iran: h.shadpour.iau.ir



سیره اهل بیت (علیهم السلام) در مهندسی فرهنگی جامعه (با تاکید بر راه کنش کادرسازی فکری و فرهنگی در جنگ شناختی)

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۳۰، بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۰۶، پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۸

رضامهرزاد^۱

چکیده

با روی کار آمدن امویان، انحرافات شناختی عمیقی متوجه جامعه اسلامی شد. صدماتی که در ابعاد و شئون مختلف اجتماعی موجب بروز شکاف‌های فکری و عقیدتی در میان امت اسلامی گردید. در مقابل، اهل بیت (علیهم السلام) با توجه به شکاف فکری و فرهنگی به وجود آمده در محیط جامعه، «مهندسی فرهنگی با محوریت کادرسازی فکری و فرهنگی» را به‌عنوان یکی از تاکتیک‌های اصلاحی خود برگزیدند؛ تاکتیکی که می‌تواند به‌مثابه عاملی مداخله‌گر، به مقابله با تفکر و گفتمان حاکم بر جامعه بپردازد و ضمن حمله به پایه‌های فکری جریان رقیب، به جهت‌دهی شناختی توده‌های مختلف مردم بر مبنای مبانی معرفتی خود بپردازد. از این رو، در این پژوهش با رویکرد مطالعه تاریخی و روش تحلیل تطبیقی این راه کنش شناختی اهل بیت (علیهم السلام) بررسی کرده و آن را در قالب اقداماتی همچون «تامین پیش‌نیازهای شناختی»، «تربیت و آموزش نیروی انسانی» و «ارزش‌سازی متعالی در سبک زندگی» مورد مطالعه و بررسی قرار خواهیم داد.

کلیدواژه‌ها: سیره، مهندسی فرهنگی، کادرسازی، جنگ شناختی، اهل بیت (علیهم السلام).

۱. دانشجوی دکترای رشته تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران: rezamehrzadselakjani@gmail.com

۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسئله پژوهش

از جمله پیش نیازها و مقدمات ضروری در مهندسی فکری و فرهنگی موثر در جامعه، ایجاد زیرساخت‌ها، تربیت و به کارگیری نیروهای فکری و فرهنگی است. مسئله‌ای که در جنگ شناختی اهمیت فراوانی دارد؛ چراکه میزان موفقیت و گستره فعالیت و نفوذ جنگ شناختی در جوامع، ارتباط مستقیمی با تعداد و توانایی نیروهای درگیر در این عرصه دارد. امامان شیعه پس از پیامبر ﷺ مسئولیت خطیر تربیت جامعه اسلامی و پرورش نیروی فکری و فرهنگی را عهده دار شدند. هر چند پیشامد حوادث تلخی همچون سقیفه و مانند آن منجر به دور نگه داشتن اهل بیت (علیهم السلام) از منصب رهبری و زعامت جامعه شد، اما آن حضرات به فراخور فرصت‌ها و امکاناتی که در اختیار داشتند به مسیر تربیتی و کادرسازی خود ادامه دادند. چه این که هر مکتبی که داعیه تربیت و پرورش انسان‌ها را دارد، لزوماً باید دارای یک نظام فکری جامع، مستقل، محکم و استوار باشد و در شرایط مختلف و متناسب با مقتضیات زمان، نقشه راه ارائه دهد.

از این رو، امامان معصوم (علیهم السلام) بر مبنای تفکر اسلام شیعی که میراث‌دار اسلام نبوی و در نقطه مقابل اسلام قریشی برآمده از جریان سقیفه بود، دست به مهندسی فرهنگی و تربیتی اجتماعی زدند و به تربیت نیروی فکری و فرهنگی پرداختند. با اتخاذ این سیاست، جریان امامت به وسیله همین نیروها شبکه گسترده فکری و فرهنگی در جامعه به راه انداخت؛ شبکه‌ای مملو از تربیت‌یافتگان مکتب امامت الهی که در شرایط خفقان و فشار شدید بر رهبران اصلی جریان حق، توانستند نقش جایگزین ایشان را ایفا و با نشر و گسترش معارف اسلام ناب، ضمن آشنایی توده‌های مردم با فرهنگ اهل بیت (علیهم السلام)، پایه‌های حکومت و تفکر طاغوتی را هرچه بیش از پیش سست کنند. لذا در این پژوهش با تحلیل تطبیقی تاریخی به سیره اهل بیت (علیهم السلام) در مهندسی فرهنگی (با تاکید بر راه کنش کادرسازی فکری و فرهنگی در جنگ شناختی) می‌پردازیم. محدوده پژوهش ما نیز عصر حضور امامان شیعه (علیهم السلام) در دوره حکومت بنی امیه است.

۱-۲. پیشینه پژوهش

به رغم پژوهش‌های بسیاری که به دلیل اهمیت این بازه زمانی صورت گرفته، با این حال تاریخ امویان از منظر رویکرد شناختی به صورت متمرکز و جدی مورد کاوش و بررسی قرار نگرفته است. شاید دلیل عمده این مسئله، نوظهور بودن این شیوه از مطالعه تاریخ و نبود منابع چشمگیر در این زمینه باشد. دیگر اینکه هدف این پژوهش مطالعه این برهه از تاریخ از منظر رویکرد شناختی است. با عنایت به این نکته مهم، تفاوت این پژوهش با پژوهش‌هایی از قبیل: «تهاجم فرهنگی در عصر امویان: سیاست‌های ضد فرهنگی بنی امیه، تاثیرات آن بر جامعه و اقدامات متقابل اهل بیت (ع)» (شاهوردی، ۱۳۹۸)، «فرماندهی و مدیریت حضرت علی (ع) در برخورد با جنگ نرم در زمان خلافت» (عالی نژاد و بیرانوند، ۱۳۹۸)، «نگرشی بر اصول تربیتی آموزشی امامان معصوم (ع) با تاکید بر رویه شاگردپروری امام جعفر صادق (ع)» (محمدجانی و فاضلی، ۱۴۰۳)، «تبیین سیره تربیتی امام صادق (ع) جهت ارائه الگویی برای سبک زندگی اسلامی» (کشاوری و ترکاشوند، ۱۳۹۶)، «سبک آموزش دینی امام سجاد (ع)» (معینی پور و موسوی، ۱۳۹۴) و مواردی از این دست، در نوع رویکرد مطالعاتی و مسئله محوری مورد بحث آن‌هاست. نبود رویکرد شناختی در بررسی تاریخی، محدود بودن پژوهش به برهه‌ای خاص یا صرف بررسی عملکرد جبهه باطل، حوزه‌های بررسی متفاوت همچون مناظرات و مواردی از این دست از جمله این تفاوت‌هاست.

۱-۳. روش‌شناسی پژوهش

موضوع اصلی این پژوهش پاسخ به این سوال است که با توجه به انحرافات فکری به وجود آمده در جامعه اسلامی عصر حکومت امویان، اهل بیت (ع) چه اقداماتی را در راستای کادرسازی فکری و فرهنگی یا تربیت نیرو انجام داده‌اند؟ آیا سیره اهل بیت (ع) در این زمینه فرایند مشخصی داشته است؟

طبیعتاً پرداختن به این سوالات، مستلزم تبیین مناسب نحوه عملکرد امویان در زمینه جنگ شناختی است. به عبارت دیگر، مقدمه پاسخ به این سوالات، بیان اقداماتی است

که جبهه باطل اموی در جنگ شناختی علیه اهل بیت (علیهم السلام) اتخاذ کرده است؛ اما از آنجا که محدودیت‌های نوشتاری پژوهش، اجازه پرداخت تفصیلی به همه این مباحث در قالب یک مقاله را نمی‌دهد، به این مهم در قالب پژوهش‌های دیگری پرداخته شده است (در این باره بنگرید به: مهرزاد، ۱۴۰۱؛ مهرزاد و پرهیزکاری، ۱۴۰۴: ۱۵۲-۱۲۵).

دیگر اینکه این تحقیق از منظر هدف تحقیقی کاربردی است، چراکه سعی می‌شود نتایج حاصل از آن مورد استفاده مراکز فرهنگی و تمدنی برای ایجاد نظام فکری هم‌سو با اندیشه‌های معصوم (علیهم السلام) و بسترسازی تشکیل تمدن نوین اسلامی قرار گیرد. از حیث رویکردی نیز با روش سبک‌نگارانه و کل‌نگر و از منظر گردآوری اطلاعات نیز، تحقیقی توصیفی تحلیلی است.

۲. تعریف مفاهیم

۲-۱. سیره: لغت‌شناسان درباره معنای واژه سیره نظرات مختلفی مطرح کرده‌اند. بسیاری از اهل لغت، سیره را طریقه، هیئت و حالت (ابن فارس، ۱۳۸۹ق، ج ۳: ۱۲۱) و برخی دیگر نیز، «نوع روش» و نه روش معنا کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۶: ۴۵۴؛ زبیدی، ۱۳۰۶ق، ج ۳: ۲۸۷؛ ابن مالک، ۱۳۴۸ق: ۴۱)، اما از آنجا که دستیابی به نوع روش اهل بیت (علیهم السلام) به معنای استخراج قوانین و اصول حاکم بر رفتار ایشان، فرایندی چند مرحله‌ای و مطالعه عمیق تاریخی را می‌طلبد، از این روی در نوشتار حاضر، معنای حداقلی از «سیره» مدنظر قرار گرفته که همان مفهوم «روش» است. نکته دیگر اینکه ملاک این پژوهش از مفهوم سیره، جمع بین ادله روایی و افعالی معصوم است.

۲-۲. مهندسی فرهنگی: مهندسی فرهنگی به معنای تدبیر کردن و سامان بخشیدن، جهت دادن و اندازه کردن امور و شئون از نوع فرهنگی و با معیارهای فرهنگی و از زاویه فرهنگ است. این مقوله تفاوت‌هایی با مقوله «مهندسی فرهنگ» نیز دارد. در مقوله مهندسی فرهنگ، آنچه متعلق مدیریت و مهندسی قرار گرفته، فرهنگ است. به عبارت دیگر، فرهنگ است که باید سامان یابد و جهت پیدا کند؛ اما مقوله مهندسی فرهنگی تعبیری است پدید آمده از یک ترکیب وصفی که به معنای تدبیر کردن و سامان بخشیدن، جهت دادن و اندازه

(رضا مهرزاد)

کردن امور و شئون از نوع فرهنگی، با معیارهای فرهنگی و از زاویه فرهنگ است. در مقوله مهندسی فرهنگی علاوه بر فرهنگ، همه شئون و مقوله‌های مختلف اجتماعی را می‌توان متعلق تدبیر و مهندسی دانست. مانند امور مربوط به جامعه، حکومت و ... (ر.ک: رشاد، ۱۳۸۶: ۴-۱۳). لذا در یک عبارت و تعریف کلی می‌توان گفت مهندسی فرهنگی به معنای ترسیم نقشه راه و برنامه‌ریزی در شئون مختلف جامعه با رویکرد فرهنگی است.

۲-۳. شناخت و حوزه شناختی: واژه شناخت در نگاه برخی متفکران، با مفاهیمی همچون علم، آگاهی، دانستن و فهمیدن، در یک راستا قرار گرفته است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۵۴). شناخت، عالی‌ترین سطح پردازش اطلاعات است (برونو، ۱۹۸۸: ۲۷۴) و حوزه شناختی، ساحتی برای بروز کارکردهایی مانند ادراک، معناسازی، ارزیابی گزینه‌های بدیل و تصمیم‌گیری درباره یک راهکار است. بخشی از این فرایند متکی بر استدلال هشیار (قلمرو تعقل) و بخشی دیگر بر پایه مدل‌های نیمه‌هشیار (قلمرو باور) انجام می‌گیرد (محمدی نجم، ۱۳۹۷: ۱۶۸). حوزه‌ای که عرصه تشکیل، پردازش و تثبیت افکار، تصمیمات و گرایش‌های آدمی بوده و در عین حال که ساحتی فکری، اندیشه‌ای، ذهنی و نرم‌افزاری دارد، اما در ارتباط با محیط پیرامونش بوده و نمی‌توان آن را فارغ از حوزه بیرونی بررسی کرد (هاچینز، ۱۳۸۸: ۳ و ۴). به بیانی دیگر، میان حوزه شناخت و حیات اجتماعی و محیط پیرامونی انسان، ارتباط و آمیختگی غیرقابل انفکاک وجود دارد. لذا در مطالعات مربوط به حوزه شناخت، همواره متغیرهای فکری، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، نظامی، زیستی و ... در کانون توجه قرار دارد. با مطالعه مجموع تعاریف پیرامون این مفهوم، می‌توان گفت: «شناخت به فرایند کسب، سازمان‌دهی و استفاده از معلومات ذهنی» اطلاق می‌شود (شجاعی، ۱۳۸۶: ۸۲).

۲-۴. جنگ شناختی: جنگ شناختی به معنای هدف قرار دادن قوه شناخت عموم مردم و نخبگان جامعه با هدف تغییر هنجارها، ارزش‌ها، باورها، نگرش‌ها و رفتارها از طریق مدیریت ادراک و برداشت است. این نوع جنگ شکل تکامل یافته‌تر، پیشرفته‌تر، عمیق‌تر و وسیع‌تر عملیات روانی است که مبتنی بر جامعه شبکه‌ای با زیرساخت رسانه‌های نوین است و با مدیریت ادراک و برداشت انجام می‌گیرد (مرادی، ۱۳۹۹: ۹).



شکل ۱: معانی مختلف ترکیب

جنگ و شناختی (کدخدایی، ۱۴۰۲: ۲۵۹)

به بیانی دیگر، جنگ شناختی عبارت است از استفاده بین رشته‌ای از فناوری و شناخت فرایندهای طبیعی مغز برای تأثیرگذاری بر افکار و رفتارها (سیلور اشتاین، ۱۳۹۹: ۱۰۸). این جنگ یک استراتژی است که بر تغییر نحوه فکر مردم هدف و نحوه پیاده‌سازی آن تمرکز دارد (برنال، ۱۴۰۲: ۳۰). به عبارت دیگر، کاربران شناختی در این نوع از مواجهه با دستکاری اندیشه‌ها از طریق ابزارهای اطلاعاتی، رفتار جامعه هدف را به خدمت خود در می‌آورند (بکش و سوآب، ۱۴۰۴: ۲۶).

جدول ۱: قلمروشناسی جنگ شناختی

(برنال، ۱۴۰۲: ۳۱)

| جنگ شناختی | جنگ اطلاعاتی | جنگ سایبری | جنگ الکترونیک | جنگ روانی | مشخصه |
|------------|--------------|------------|---------------|-----------|-----------------------------------|
| * | * | * | | | استفاده از گرایش و اطلاعات گسترده |
| * | | | | * | تأثیرگذاری بر افکار و رفتار |
| * | | * | | | ظرفیت برای دسترسی عمومی |
| * | * | | * | * | گرایش به انتشار اطلاعات |

۳. سیره اهل بیت (علیهم السلام) در مهندسی فرهنگی

فرهنگ به‌عنوان مقوله‌ای مشتمل بر امور غیرمادی، ذهنی و شناختی، با جامعه و نظامات آن، ارتباط دو سویه دارد. بدین معنا که از یک سو فرهنگ و نظام فرهنگی نهادها و ارزش‌های یک جامعه را در اختیار می‌گذارد و از سوی دیگر جامعه نیز به مانایی، پویایی و انتقال ارزش‌ها، هنجارها و آداب و رسوم (به‌عنوان ارکان نظام فرهنگی) یاری می‌رساند. از این رهگذر یکی از مهم‌ترین اقداماتی که رهبران فکری جوامع، خود را در زمان بروز و ظهور خلأهای فکری و فرهنگی ملزم به آن می‌دانند، مهندسی فرهنگی جامعه است.

همان‌طور که می‌دانیم با روی کار آمدن امویان، صدمات فرهنگی بسیاری متوجه جامعه اسلامی شد؛ صدماتی که در ابعاد و شئون مختلف اجتماعی موجب بروز شکاف‌های فکری و عقیدتی در میان امت اسلامی گردید. در مقابل، اهل بیت (علیهم السلام) که پاسداران حقیقی تجربه دینی و اسلام ناب بودند، ضمن تلاش برای مهار کجروی‌های به‌وجود آمده در جامعه اسلامی، به ژرف‌سازی فکری و عقیدتی امت پرداختند. «دوری از تعالیم اسلامی»، «ترویج فرهنگ ابتذال در جامعه»، «ایجاد خفقان شدید سیاسی اجتماعی علیه مخالفان» و «قومیت‌گرایی عربی» را می‌توان از جمله چالش‌های مشترک فکری و فرهنگی در ادوار مختلف حکومت اموی به حساب آورد. از این رو، ائمه (علیهم السلام) با توجه به شکاف فکری و فرهنگی به‌وجود آمده در محیط جامعه، مهندسی فکری و فرهنگی را به‌عنوان یکی از تاکتیک‌های اصلاحی خود برگزیدند؛ تاکتیکی که می‌تواند به‌مثابه عاملی مداخله‌گر، به مقابله با تفکر و گفتمان حاکم بر جامعه بپردازد و ضمن حمله به پایه‌های فکری جریان رقیب، به جهت‌دهی شناختی توده‌های مختلف مردم بر مبنای مبانی معرفتی خود اقدام کند. در ادامه به یکی از محوری‌ترین اقدامات اهل بیت (علیهم السلام) در این زمینه اشاره می‌کنیم.

۳-۱. کادرسازی فکری و فرهنگی در جنگ شناختی

یکی از مهم‌ترین مسائل ضروری در مهندسی فکری و فرهنگی در یک جامعه، تربیت نیروی انسانی است. مسئله‌ای که به جهت محوری بودن آن، موضوعات مرتبط با آن

مانند ایجاد زیرساخت‌ها، تربیت، آموزش و به‌کارگیری نیروهای فکری نیز لازم است مورد توجه جدی رهبران فکری قرار گیرد؛ چراکه میزان موفقیت و گستره فعالیت و نفوذ جنگ شناختی در جوامع، ارتباط مستقیمی با تعداد (کمیت) و توانایی (کیفیت) نیروهای درگیر در این عرصه دارد. از این رو، امامان شیعه پس از رحلت پیامبر ﷺ و انحراف در مسیر رهبری جامعه، به فراخور فرصت‌ها و امکاناتی که در اختیار داشتند به مسیر تربیتی و کادرسازی خود ادامه دادند. سیاستی که توانست شبکه گسترده فکری و فرهنگی در جامعه به راه بیندازد. شبکه‌ای مملو از تربیت یافتگان مکتب امامت الهی که توانستند بازوی بسیار قدرتمندی برای جریان امامت در مواجهه با انحرافات شناختی به وجود آمده در جامعه اسلامی باشند. ناگفته نماند که با گسترده شدن ظرفیت تربیت یافتگان و مدیریت صحیح آن‌ها توسط جریان امامت، شیعه توانست در دوره‌های بعدی سازمان وکالت را تأسیس کند و به شکل تشکیلاتی تری به فعالیت‌های خود ادامه دهد. در ادامه به برخی از مهم‌ترین راه‌کنش‌های اهل بیت (علیهم السلام) در این زمینه اشاره می‌کنیم.

۳-۱-۱. تامین پیش‌نیازهای شناختی

یکی از مهم‌ترین ارکان کادرسازی فکری، تامین پیش‌نیازهای شناختی است. بدون شک همسوسازی و همراهسازی جامعه یا گروه هدف از نظر فکری، ذهنی و نظری امری چند بعدی و ترکیبی است. یعنی بایستی ابعاد مختلف تربیت انسان، نیازهای آن، عوامل موثر و دخیل و... شناسایی شوند و در مرحله بعد به تناسب و ترتیب اولویت و اهمیت، راهکار مناسب برای مدیریت و تأثیرگذاری به کار گرفته شود. در ادامه به برخی از موارد شاخص در زمینه تامین پیش‌نیازهای شناختی اشاره می‌کنیم.

یک. نگرش مسئولانه و ارتباط عاطفی

احساسات یا به عبارت دیگر، بُعد عاطفی وجود انسان، بخشی ذاتی از تصمیم‌گیری‌های عقلانی اوست و کارکردهای شناختی مهمی در ارزیابی، کنترل و عمل او دارد. به تعبیر دیگر، قضاوت و تصمیم‌گیری افراد هم فرایندی احساسی و هم شناختی است (ر.ک: تاگارد، ۱۳۹۹: ۲۲۴-۲۱۰). از این رو، اتخاذ رویکرد نگرش مسئولانه و پدران و ارتباط عاطفی

(رضا مهرزاد)

با جامعه یا گروه هدف، می‌تواند نقش بسزایی در برقراری ارتباط دوسویه میان نیروی انسانی و رهبر فکری جریان داشته و عاملی مهم در همسوسازی و همراه سازی آنان با او و با اهداف و برنامه‌هایش باشد. می‌توان این مقوله را یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های پیش‌نیاز در رهبری جنگ شناختی دانست؛ مقوله‌ای که جایگاهی ویژه در سیره نظری و عملی اهل بیت (علیهم السلام) داشت (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۱۶). ایشان همواره به حلقه اصلی اطرافیان خود توصیه می‌کردند که مهربانی با مردم را پیشه خود سازند، از در رأفت و عطوفت با آنان مواجه شوند و همواره این نکته را مد نظر داشته باشند که «مردم دو دسته‌اند، دسته‌ای برادر دینی تو و دسته دیگر همانند تو در آفرینش می‌باشند» (سید رضی، ۱۴۱۴ ق، نامه ۵۳: ۴۲۷). لذا امیرالمومنین (علیه السلام) در توصیه به یکی از نیروهای تربیت شده در مکتب امامت فرمود: بال‌های محبت و حمایت را برای آن‌ها (یعنی مردم به عنوان جامعه هدف در طرح تربیتی امام) بگستران و در برابر همه متواضع باش، چهره خویش را برای آن‌ها گشاده دار (و نسبت به همه خوب برخورد کن) مساوات را در میان آن‌ها حتی در نگاه‌ها و مشاهده با گوشه چشم رعایت نما (سید رضی، ۱۴۱۴، نامه ۲۷: ۳۸۳). جریان معروف نحوه برخورد امام حسن (علیه السلام) با مرد شامی که تحت تأثیر تهاجم فکری و فرهنگی امویان قرار گرفته بود نیز در این زمینه قابل استناد است. برخورد پدران امام توانست ذهنیت فرد را نسبت به اهل بیت (علیهم السلام) و جریان حق به کلی تغییر و وی را از محبان امام قرار دهد (اربلی، ۱۳۸۱ ق، ج ۲: ۳۷۴-۳۷۵).

دو. ترسیم و تقویت زیرساخت‌های شناختی جامعه

یکی دیگر از مقوله‌های مهمی که پرداختن بدان ذیل مسئله تأمین پیش‌نیازها بسیار مهم به نظر می‌رسد، تقویت زیرساخت‌ها و مبانی شناختی گروه یا جامعه هدف است. در واقع، این اقدام به نوعی زیربنایی‌ترین، عمیق‌ترین، ماندگارترین و آینده‌نگرانه‌ترین اقدام در جریان کادر سازی است. رهبران و کاربران جنگ شناختی، با اتخاذ این رویکرد می‌توانند سطح شناخت و آگاهی مخاطبان هدف را افزایش دهند و از این مسیر آن‌ها را در برابر تهاجمات فکری و شناختی دشمن واکسینه کنند. لذا یکی از مهم‌ترین

توصیه‌های اهل بیت (علیهم السلام)، توصیه به کسب شناخت و معرفت در مسائل مختلف است (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ۱۷۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۴: ۲۶۷؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۷: ۲۶۸). امامان شیعه (علیهم السلام) به پیروی از سیره و سنت نبی اکرم (صلی الله علیه و آله)، همواره همگان را به کسب معرفت و شناخت صحیح ترغیب و تشویق نموده و سطح شناخت، معرفت و آگاهی را به عنوان معیار و سنجۀ مقام و ارزش انسان می دانستند (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۱؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱: ۲۰۳).

اما نکته جالبی که در میان روایات مربوط به اهمیت شناخت به چشم می خورد «ماهیت وحدت آفرین» شناخت درست و ظرفیت ایجاد «رشد اجتماعی جمعی» توسط آن است (سید رضی، ۱۴۱۴ق؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸). به عبارت دیگر، ایجاد رشد و وحدت معرفتی و شناختی در میان مخاطبان هدف را می توان یکی از مهم ترین کارکردها و برایندهای تقویت زیرساخت های شناختی جامعه تلقی کرد. مطالعه احادیث امامان معصوم (علیهم السلام) نقشه راه جمعی در این ترسیم و تقویت زیرساخت های شناختی جامعه در اختیار همگان قرار می دهد. از جمله موضوعات مطرح شده در روایات در این خصوص عبارت است از: «تقویت خودشناسی» به عنوان سودمندترین (تمیمی، ۱۴۱۰ق: ۷۱۲) و بهترین (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۸۴) نوع شناخت، «زمانه شناسی» به عنوان مشی خردمندانه (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۴: ۳۹؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲: ۱۹۱)، «راهبرشناسی» (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۴۹۵؛ اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲: ۵۲۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲: ۳۹۶) و شاخصه سازی (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۳: ۸۹) برای تشخیص حق (ر.ک: بصیری، ۱۳۸۰: ۹ - ۳۰)، «مخاطب شناسی آگاهانه» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۱۴۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۲۲۴)، «دشمن شناسی» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۴: ۱۷۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ۳۹۰) شاخصه سازی و مصداق شناسی (ثقفی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۷؛ صحیفه، ۱۳۷۶: دعای ۴۸؛ طبری، ۱۳۸۷، ج ۵: ۴۰۳؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۶: ۲۸۶؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۹).

سه. صداقت و شفافیت

یکی دیگر از مهم‌ترین پیش‌نیازهای شناختی در کادرسازی و تربیت نیرو، مواجهه صادقانه، شفاف و بدون ابهام رهبران فکری است که خود عاملی مهم در جهت مصون‌سازی فرایند شناخت و تشویش اذهان کاربران تربیتی شناختی می‌شود. به عبارت دیگر، فرض اصلی در پیشبرد صحیح مهندسی فکری و فرهنگی، صداقت و شفافیت یا به عبارت کلی‌تر، رعایت اخلاق است. از جمله ویژگی‌ها و امتیازات برجسته در سیره معصومین (علیهم السلام) رعایت اخلاقیات در هر عرصه‌ای و مواجهه صادقانه و بدون ابهام در موضوعات مختلف اجتماعی است. اهل بیت (علیهم السلام) در میدان‌های مواجهه با مخالفان، علاوه بر حدود شرعی و عرفی، پاره‌ای از حد و مرزهای اخلاقی را نیز ترسیم و نیروهای تربیتی خود را به رعایت آن سفارش می‌کردند (منقری، ۱۴۰۳: ۱۴۰۴). این مسئله علاوه بر جنگ سخت، در جنگ شناختی و نرم نیز قابل تسری است. حتی در زمینه اخیر، رعایت مسئله اخلاق شاید ضرورت بیشتری نیز داشته باشد، چراکه در کارزار شناختی، هدف نهایی جبهه حق، ایجاد شناخت و معرفت صحیح برای مخاطب یا جامعه هدف است. در چنین شرایطی اگر مردم به شما شک داشته باشند که شاید فریبکارانه برخورد کنید، از همان لحظه اعتمادشان از شما سلب می‌شود. از این رو امیرالمؤمنین (علیه السلام) در مواجهه خود با جنگ شناختی امویان، زمانی که برخی سیاست معاویه را پسندیده و برای «کاهش تنش‌ها» امام (علیه السلام) را توصیه به خویشتن‌داری و «مسامحه» با معاویه می‌کردند، در پاسخ فرمود: به خدا سوگند معاویه از من سیاست‌مدارتر و زیرک‌تر نیست؛ او نیرنگ می‌زند و مرتکب انواع گناه می‌شود (سیاستش بی‌قید و شرط است و هر کار خلافی را برای پیشبرد اهداف سیاسی خود مجاز می‌شمرد). اگر غدر و خیانت ناپسند نبود من سیاست‌مدارترین مردم بودم (سید رضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۲۰۰: ۳۱۸) سیره ائمه (علیهم السلام) دیگر همچون امام حسن (علیه السلام) نیز به همین ترتیب بود (دینوری، ۱۳۶۸: ۲۲۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۲۹۱). لذا وقتی رویکرد آن مردم فریب‌خورده را در قبال پذیرش حق مشاهده کرد، ضمن بیان هشدارهایی درباره این تصمیم و انتخاب غلط و آینده شومی که بر اثر آن در انتظارشان بود، همه چیز را به خودشان وا گذاشت (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۳: ۴۰۶).

چهار. پیشگیری از ارزیابی اشتباه

پیشگیری از ارزیابی اشتباه مخاطبان هدف، یکی دیگر از راه کنش‌هایی است که ذیل پیش‌نیازهای شناختی کادرسازی و تربیت نیرو قابل طرح و بررسی است. توضیح اینکه در زمان فتنه، فرایند ادراک و شناخت افراد و نیروها بیش از دیگر زمان‌ها دچار آسیب و انحراف می‌شود. این وضعیت می‌تواند در نهایت به انحراف در تصمیم‌گیری و رفتارهای نیروهای تحت آموزش منجر شود. از این رو، یکی از اقداماتی که می‌توان به وسیله آن مانع بروز فتنه شد، اقدام به از میان برداشتن زمینه‌های سوءتفاهم و انحراف شناخت است. نمونه بارز این اقدام را در سیره امیرالمومنین (علیه السلام) می‌توان مشاهده کرد. آنجا که جبهه باطل اموی تمام سعی خود را در مقصر جلوه دادن امام در ماجرای قتل عثمان کرد. آن حضرت علاوه بر اینکه مکرر بر نقش نداشتن خود در ماجرای قتل عثمان تأکید می‌کرد (منقری، ۱۴۰۳: ۸۸؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۱۴۱۷، ج ۲: ۲۷۹)، پس از قتل عثمان نیز حاضر به پذیرش خلافت از جانب معترضان نشد (سیدرضی، ۱۴۱۴: ۱۴۱۴، خطبه ۹۲: ۱۳۶) و بعدها نیز وقتی با اصرار توده‌های مختلف مردم مواجه شد، شرط بیعت را علنی و همگانی اعلام کرد (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱۴۱۷، ج ۲: ۲۱۰). امام (علیه السلام) حتی در مواردی از اصحاب و همراهان‌شان در جهت آگاه‌سازی اجتماعی استفاده می‌کرد (منقری، ۱۴۰۳: ۹۲).

۳-۱-۲. تربیت و آموزش در عصر امامان معصوم (علیهم السلام)

حوزه شناختی راجع به تفکر انسان است؛ جایی که انسان‌ها اطلاعات و دانش را برای فهم بیشتر جمع‌آوری می‌کنند یا از طریق آن به موقعیت‌ها معنا می‌بخشند که در نهایت منجر به شکل‌گیری افکار و اعمال آن‌ها می‌شود (مقدم‌فر و آهویی، ۱۴۰۰: ۹۰). لذا گام مهم بعدی، پس از زمینه‌سازی فکری و مهیا کردن پیش‌نیازهای شناختی، تربیت و آموزش نیروی انسانی متعهد است. مسئله‌ای که از محوری‌ترین امور در عملیات شناختی بوده و مدیریت صحیح آن می‌تواند نقش بسیار بالایی در اجرای سیاست‌گذاری‌ها و پیشبرد اهداف رهبران فکری جامعه داشته باشد. علاوه بر این، ظرفیت و جایگاه نیروهای تعلیم یافته، به عبارت دیگر میدان نفوذ آن‌ها می‌تواند در اثرگذاری شناختی بر توده‌های مردم

نیز نقش بسزایی ایفا کند.

لذا این نکته مهم در نظام تعلیم و تربیت اسلامی از جایگاه بسیار رفیعی برخوردار است. همان‌طور که می‌دانید باورهای مرتبط با دین اسلام، صرفاً ایده‌هایی انتزاعی نیستند، بلکه از طریق روشی عینی و ملموس و به واسطه سنت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) عرضه شده‌اند (مظفر اقبال، ۱۳۹۳: ۱۱۲). مسیری که پس از ایشان توسط دیگر معصومان (علیهم السلام) دنبال شد. به عبارت دیگر، نظام آموزشی اسلام که توسط رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بنیان‌گذاری شده بود توسط اهل بیت (علیهم السلام) تداوم یافت. جریان امامت در سخت‌ترین شرایط سیاسی و اجتماعی به تقویت نظام آموزشی خود همت گماشت و با مشارکت حداکثری شیعیان زمینه استقلال و هویت‌بخشی آن را نیز فراهم آورد. به بیانی دیگر بر پایه مبانی نظام فکری اسلام، نظام تعلیمی تربیتی مستقلاً توسط معصومان (علیهم السلام) طراحی شد که ضمن عبور جامعه اسلامی از بحران‌های معرفتی و شناختی، موجب تمایزبخشی آن از رهن‌های معرفتی دیگر نیز گردید (ر.ک: یاوری سررختی، ۱۴۰۲: ۳۵-۴۶). لذا به‌رغم وجود کاستی‌های پژوهشی در این زمینه، داده‌های تاریخی بسیاری حکایت از اهتمام جدی دستگاه امامت نسبت به مسئله تعلیم و تربیت دارد.

در ذیل با تفکیک هر دوره از عصر حضور معصومان، گزارشی اجمالی از ماحصل این تکاپوی فکری و فرهنگی را ارائه می‌کنیم.

یک. عصر سه امام اول شیعه

پس از رحلت پیامبر (صلی الله علیه و آله) شیعیان افزون بر وصایت، بر مرجعیت علمی، دینی و سیاسی امیرالمؤمنین (علیه السلام) تأکید داشتند. امام علی (علیه السلام) در این دوره به تربیت و آموزش جامعه ایمانی همت گماشت. امام باقر (علیه السلام) می‌فرمایند: پس از نماز صبح، هنگام طلوع خورشید تهیدستان، مستمندان و دیگر اقشار جامعه نزد علی (علیه السلام) جمع می‌شدند و ایشان به آنان فقه و قرآن می‌آموخت (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ۱۰۹).

تربیت یافتگان مکتب امامت در این دوره و دوره‌های بعدی، توانستند بازوی بسیار

قدرتمندی برای جریان امامت در مواجهه با انحرافات شناختی به وجود آمده در جامعه اسلامی باشند. یکی از چهره‌های شاخص تربیت یافته مکتب امام، جناب ابوذر است که مردم را به سوی اهل بیت (علیهم السلام) فرا می خواند و خطاب به مردم چنین می گفت: ای مردم! اهل بیت محمد (علیهم السلام) خاندان نوح، آل ابراهیم، برگزیده سلاله اسماعیل و عترت طیبه اند، آنان را به منزله سر از جسد بلکه دو چشم سر بدانید... ای امتی که پس از رسول متحیر مانده اید. اگر کسی را که خدا مقدم داشته بود مقدم می داشتید و کسی را که خدا موخر داشته بود، موخر می داشتید و ولایت و وراثت را در اهل بیت پیامبران می نهادید، از همه نعمت‌ها، از هر سو بهره مند می شدید (یعقوبی، ج ۲: ۱۷۱). سلمان نیز مانند ابوذر وقتی می دید مردم از امیرالمؤمنین (علیه السلام) بهره نمی جویند، چنین سخن می گفت: به خدا سوگند پس از او هیچ کس شما را از اسرار پیامبران آگاه نخواهد کرد (بلادری، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۱۸۳). عمار هم روایات پیامبر (صلی الله علیه و آله) درباره امیرالمؤمنین (علیه السلام) را به مردم یادآور می شد. مانند این روایت پیامبر (صلی الله علیه و آله) که فرمود: به کسی که به خدا ایمان آورد و با ولایت علی ابن ابی طالب (علیه السلام) مرا تصدیق نماید، این چنین توصیه می کنم: کسی که او را دوست بدارد مرا دوست داشته و کسی که مرا دوست بدارد خدا را دوست می دارد (بکار، ۱۴۱۶ق: ۳۱۲). این سخنان و موارد مشابه دیگر آن حکایت از تربیت نیرو و کادرسازی در همان دوره آغازین امامت الهی پس از پیامبر (صلی الله علیه و آله) و نشر تفکر جریان حق در بین مردم جامعه را دارد. از دیگر تربیت یافتگان امام (علیه السلام) می توان به نام این افراد اشاره کرد: ابوالاسود دوتلی، جابر بن عبدالله انصاری، اصبع بن نباته، میثم تمار، عبدالله بن عباس اشاره کرد. برخی از آن‌ها در بعضی از علوم، صاحب نام و کتاب بوده و کرسی درس داشتند. نکته دیگر اینکه امام (علیه السلام) علاوه این که خود به امر آموزش مشغول بود، والیان و کارگزاران خود را نیز به این مهم ماموریت می داد و از آن‌ها درخواست کرد به امر آموزش مردم همت گمارند. در نامه ایشان به فرماندار مکه چنین آمده است: در بامداد و شامگاه مجلس علم برپا کن و مردم را تعلیم ده، به سؤالاتشان پاسخ بده و با دانشمندان آن‌ها به گفت‌وگو بپرداز (سید رضی، ۱۴۱۴ق، نامه ۶۷: ۴۵۷).

پس از امیرمؤمنان (علیه السلام)، مرجعیت علمی، دینی و سیاسی در امام حسن (علیه السلام) تجسم یافت.

(رضا مهرزاد)

ایشان در برابر تهاجم شناختی گسترده جریان باطل، به ترویج ارزش‌های اسلامی اهتمام داشتند. پس از جریان صلح تحمیلی و بازگشت به مدینه نیز همین مسیر را ادامه دادند و با وجود شرایط نامناسب به پرورش شاگردان، آموزش و نشر فرهنگ اسلامی پرداختند. اسامی برخی از شاگردان امام حسن (علیه السلام) در منابع عامه و شیعه وجود دارد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ ق، ج ۴: ۴۰) از جمله: ابورافع، کمیل، مسلم ابن عقیل، اصبع ابن نباته، عبدالله ابن جعفر ابن طیار، احنف ابن قیس، حبه ابن جویین، حجر بن عدی، سلیمان بن سرد، عمرو بن حلق خزاعی و... امام حسین (علیه السلام) نیز همین مسیر را ادامه دادند (یاوری سرتختی، ۱۳۹۶: ۴۸-۵۰).

دو. عصر امام سجاد (علیه السلام)

پس از شهادت امام حسین (علیه السلام)، مرجعیت دینی و علمی جامعه ایمانی به امام سجاد (علیه السلام) رسید. دوره امامت امام زین العابدین (علیه السلام) مصادف شده بود با دورانی که بسیاری از ارزش‌های دینی دستخوش تحریف و تغییر قرار گرفته بود. از شاخصه‌های علمی و فرهنگی این دوره، استمرار منع نگارش و نقل سیره نبوی، انحراف مردم از مسیر حقیقی اسلام، مرجعیت‌سازی‌های کاذب عالمان درباری، رشد عقاید و فرق انحرافی و دور شدن مردم از اهل بیت (علیهم السلام) بود. در این شرایط امام سجاد (علیه السلام) تمام سعی خود را برای ادامه حیات فکری شیعه و استمرار مسئله تربیت و آموزش نیروی فکری و فرهنگی به کار بست. ایشان علاوه بر آن که جلسات منظم آموزشی برگزار کرد، در حوزه‌های مختلف علمی مانند فقه، تفسیر، حدیث، فلسفه، کلام، عرفان و اخلاق حوزه درسی دایر کرد. آن حضرت هر روز جمعه جلسه سخنرانی عمومی برگزار می‌کرد و به انتقال معارف به مردم می‌پرداخت. عبدالله محض می‌گوید: مادرم فاطمه مرا به حضور در جلسات دایمی امام سجاد (علیه السلام) تشویق می‌کرد و در هر جلسه‌ای که می‌رفتم بر خدا ترسی و علمم افزوده می‌شد (قرشی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲: ۲۶۳-۲۶۴). در این دوره، شاگردان میرزی با کسب علم در محضر امام سجاد (علیه السلام)، اساس مدرسه فقهی و تفسیری فعالی را بنیان نهادند. در این میان می‌توان به قاسم بن محمد بن ابی بکر، ابو خالد کابلی، یحیی بن ام طویل، سعید بن جبیر، ابو حمزه ثمالی و حرمان

بن‌اعین اشاره کرد. تربیت این افراد توانست نقش بسزایی در نگارش میراث مکتوب شیعه و نشر معارف ناب اسلام اصیل ایفا کند (ر.ک: یاوری سرتختی، ۱۳۹۶: ۵۳ - ۵۲).

اما نکته درخور توجه دیگری که نباید از آن غافل بود، توجه ویژه جریان امامت به ظرفیت بالای تربیتی بردگان و کنیزان و آموزش آن‌ها بود. قشری که همواره مورد طعن، اهانت، شدیدترین فشارها و محدودیت‌های اجتماعی قرار داشتند. به عبارت دیگر با توجه به خفقان شدید حاکم در این دوره، اهتمام به مسئله آموزش و تربیت بردگان فرصت بی‌نظیری را در اختیار جریان امامت قرار داده بود. امام سجاد (علیه السلام) مانند امیرالمؤمنین (علیه السلام)، بسیار کوشید تا حیثیت اجتماعی این قشر محروم را افزایش و آن‌ها را به سمت جریان حق سوق دهد. آن حضرت در حالی که نیازی به بردگان نداشت، آن‌ها را می‌خرید. این خریدن تنها برای آزاد کردن آن‌ها نبود. گفته‌اند امام (علیه السلام) هزاران نفر را از این طریق آزاد ساخت. بردگان که چنین نیتی را از امام (علیه السلام) می‌دیدند، خود را در معرض او می‌نهادند تا امام (علیه السلام) آن‌ها را بخرد. امام سجاد (علیه السلام) در هر ماه و سالی به آزادی آن‌ها می‌پرداخت؛ به طوری که در شهر مدینه عده‌ی زیادی همچون یک لشکر از موالی آزاد شده از زن و مرد به چشم می‌خورد که همگی موالی امام بودند (جعفریان، ۱۳۸۹، ج ۲: ۶۲۷). لذا نقل کرده‌اند روزی امام (علیه السلام)، زمان خارج از شدن از مسجد با توهین شخصی مواجه شد. در این هنگام موالی ایشان به سمت آن شخص هجوم بردند، اما حضرت، آن‌ها را از این کار بازداشت (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲: ۱۰۱).

همین بردگان بودند که پس از مدتی از مروجان مکتب اهل بیت (علیهم السلام) شده و معارف ایشان را به دیگران منتقل می‌کردند. از این رو، افراد تربیت‌یافته‌ای را در مکتب تربیتی امام سجاد (علیه السلام) می‌بینیم که از شیعیان برجسته و محدثان نامدار به حساب می‌آیند. حتی نوادگان برخی از آن‌ها نیز در همین مسیر طی طریق کردند. یکی از این موالی حماد بن مهران ملقب به مولی‌علی ابن‌الحسین (نجاشی، ۱۳۶۵: ۵۸ و ۷۷) است. او در جریان آشنایی با امام سجاد (علیه السلام) شیعه شد. یکی دیگر از این افراد شخصیت بزرگی به نام ابوحمزه ثمالی است که به گفته امام صادق (علیه السلام)، سلمان زمان خودش به حساب می‌آمد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۱۵). فرزندان او در جریان قیام زید بن علی به شهادت رسیدند. خودش نیز از معتمدان و

(رضا مهرزاد)

ثقات حدیث بوده و روایات فراوانی از طریق او به نقل از امام سجاد (علیه السلام) نقل شده است (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۳۳۵-۳۳۶؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۹ و ۴۳ و ...). او سخنان امام (علیه السلام) را می نگاشت و پس از عرضه به آن حضرت و اخذ تایید از جانب ایشان، ثبت می نمود (مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۰۰-۲۰۱). ثابت ابن هرمز نیز از موالی و از اصحاب و محدثان شیعه به حساب می آید. او مجموعه ای از احادیث امام سجاد (علیه السلام) را نقل کرده است که توسط پسرش بعدها به محدثان بعدی رسید (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۱۶-۱۱۷). از دیگر این تربیت یافتگان حمزان بن اعین، از مشایخ شیعه است. بنا به ادعای نویسنده رساله ابی غالب زراری، او با امام سجاد (علیه السلام) دیدار داشته است (زراری، ۱۳۶۹: ۱۱۳). دیداری که می توان گفت خاندان زراره را با خاندان امامت آشنا کرد و آن ها را از مریدان و ارادت مندان خاندان اهل بیت (علیهم السلام) ساخت.

این ها گوشه ای از تلاش های امام سجاد (علیه السلام) در مسیر تربیت نیرو و کادرسازی فکری و فرهنگی است. این مجاهدت ها موجب شد غربت آن امام در ابتدای شهادت امام حسین (علیه السلام) تبدیل به شرایطی شود که طبق نقل تاریخ در زمان شهادت ایشان هیچ انسان صالح یا فاجری در شهر مدینه باقی نمانده بود، الا اینکه در تشییع جنازه ایشان شرکت کرد (طوسی، ۱۴۱۹ق: ۳۵۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۶: ۱۵۰).

سه. عصر امامین صادقین (علیهم السلام)

سیاست تربیت و آموزش نیرو در عصر دو امام بعدی شیعه نیز دنبال شد. در این دوره با توجه به تلاش های بی وقفه امامان قبلی و فراهم آمدن شرایط خاص اجتماعی، مسئله تربیت شتاب بیشتری گرفت و به سمت تخصصی تر شدن آموزش ها پیش رفت. امام باقر (علیه السلام) وارث امام سجاد (علیه السلام) در امامت و هدایت مردم بود. از این رو علما و اندیشمندان تمام بلاد اسلام از هر سو به خدمت ایشان می رسیدند و کسی از مدینه دیدن نمی کرد جز اینکه به محضر ایشان شرفیاب می شد و از علم بی پایان آن حضرت بهره می برد (ابوزهرة: ۲۲). روزی هشام از اطرافیانش پرسید: این کیست که مردم عراق او را در میان گرفته و مشکلات علمی خود را از او می پرسند؟ گفتند: او پیامبر کوفه است. خود را پسر رسول خدا، شکافنده علم و مفسر قرآن می داند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج

۴: ۱۹۸). امام باقر (علیه‌السلام) تلاش‌های بسیاری در راستای تربیت، آموزش و کادرسازی نیرو انجام داد. جابر بن یزید جعفی، حمران و زراره ابن اعین، عبدالله بن شریک، برید بن معاویه عجلی و بسیاری دیگر از جمله تربیت‌یافتگان مکتب امامت در این دوره‌اند (مفید، ۱۴۱۳ ق: ۸). شخصیت‌های بی‌نظیری که شناخت و معرفت عمیقی نسبت به جریان حق و خاندان اهل بیت (علیهم‌السلام) داشتند. محمد ابن مسلم از جمله این افراد است (کشی، ۱۴۰۹ ق: ۲۳۸). وی می‌گوید: درباره هر چیزی دچار تردید شدم آن را از امام باقر (علیه‌السلام) پرسیدم. از آن حضرت ۳۰ هزار حدیث و از امام صادق (علیه‌السلام) ۱۶ هزار حدیث پرسیدم (مفید، ۱۴۱۳ ق: ۲۰۱). از دیگر تربیت‌یافتگان مکتب امامت در این دوره ابان ابن تغلب است. شخصیتی که امام باقر (علیه‌السلام) به او فرمود: در مسجد مدینه بنشین، به مردم فتوا بده، دوست دارم که امثال تو در شیعه دیده شود. کسی که امام صادق (علیه‌السلام) پس از مرگش فرمود: خبر مرگ او قلبم را به درد آورد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۰).

وجود این افراد در عرصه جامعه آن قدر موثر افتاد که امام صادق (علیه‌السلام) درباره برخی از آن‌ها فرمود: احادیث پدرم را کسی جز زراره و ابوبصیر مرادی و محمد ابن مسلم و برید بن معاویه از خطر محو و اندراس حفظ نکرد. اگر این‌ها نبودند، کسی هدایت نمی‌یافت. این‌ها حافظان دین و مورد اعتماد پدرم بر حلال و حرام الهی هستند. این‌ها در دنیا و آخرت به سوی ما سبقت گرفته‌اند (مفید، ۱۴۱۳ ق: ۶۶). سیاست تربیت نیرو و کادرسازی، در دوره امام صادق (علیه‌السلام) با قدرت ادامه پیدا کرد، چراکه در سال‌های آخر حکومت اموی که درگیری شدید بین آن‌ها و عباسیان روی داد، فرصت مناسبی در امر آموزش و تربیت نیرو برای امام به وجود آمد. با گسترده شدن ظرفیت تربیت‌یافتگان و مدیریت صحیح آن‌ها توسط جریان امامت، شیعه توانست در دوره‌های بعدی سازمان وکالت را تأسیس نماید و به شکل تشکیلاتی تری به فعالیت‌های خود ادامه دهد. ضمن اینکه در این دوره نظام فکری شیعه به‌عنوان الگویی کامل از اسلام نبوی شکل منسجم‌تری به خود گرفته و انقلابی در عرصه‌های مختلف علمی پدید آمد تا حدی که در میانه قرن سوم شیعه امامیه را جعفریه نیز می‌نامیدند (دینوری، ۱۹۹۲: ۲۱۵). از این رو، در میان اصحاب تربیت‌یافتگان مکتب امامت در این دوره افرادی بودند

که معصوم (علیهم‌السلام) آن‌ها را به‌عنوان مرجع فکری جامعه معرفی می‌کرد (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۴: ۳۰۴؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷: ۱۴۴).

۳-۱-۳. ارزش‌سازی متعالی در سبک زندگی

ارزش در لغت به معنای شایستگی، معیارها و رسوم مورد قبول جامعه (دهخدا، ۱۳۸۵- ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۱۵) و در اصطلاح به معنای «عقاید مشترک اجتماعی درباره آنچه که خوب، درست و مطلوب است» قلمداد می‌شود (احمدزاده، ۱۳۹۰: ۲۲۴). نکته دیگر این که این ارزش‌ها هستند که تجلی بخش هنجارهای اجتماعی قلمداد می‌شوند. به تعبیر دیگر، هنجارها که عوامل تعیین‌کننده نیرومندی برای رفتارهای ما به حساب می‌آیند (گلشن فومنی، ۱۳۹۲: ۵۵۴)، برخاسته از نظام ارزش‌های هر جامعه یا گروه است (باقری، ۱۳۹۳: ۵۲). از این رو در جنگ شناختی، دشمن با تضعیف ارزش‌های اصیل جامعه و جایگزینی ارزش‌های مادی و غیراخلاقی به دنبال ایجاد تغییر در نظام هنجاری و رفتاری جوامع است؛ چراکه ارزش‌ها ارتباطی دوسویه با نظام باورها و هنجارها دارند و با ایجاد هر گونه خللی در این نظام به راحتی می‌توان هم در نظام باورها و هم نظام هنجارها و رفتارها اختلال ایجاد کرد.

پس از رحلت پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، جامعه اسلامی با انقلاب در ارزش‌ها مواجه شد. با روی کار آمدن جریان سقیفه، این مسئله تشدید شده و جامعه به سوی ارزش‌هایی در تقابل کامل با ارزش‌های اصیل اسلامی کشیده شد. از این رو یکی دیگر راه‌کنش‌های شناختی اهل بیت (علیهم‌السلام) ارزش‌سازی متعالی در سبک زندگی بود. در ادامه به برخی از مهم‌ترین این ارزش‌ها اشاره می‌کنیم.

یک. مرجعیت قرآن و سنت

قرآن و سنت معصومان به‌عنوان دو منبع اصلی الگودهی فکری و رفتاری امت اسلامی بود و می‌توانست عاملی مهم در احیای ارزش‌های فراموش شده جامعه باشد. توصیه‌های بسیاری از امامان شیعه در این خصوص وجود دارد (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ن ۵۳: ۴۳۴).

مانند این حدیث تربیتی که از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است: بر شما باد به متابعت و پیروی از آثار رسول خدا ﷺ و سیره آن حضرت و پیروی از ائمه هدایت از اهل بیت ایشان، پس هرکس از ایشان پیروی نماید، هدایت یافته و کسی که متابعت از آنان را کنار بگذارد به وادی ضلالت وارد می‌شود؛ چراکه خداوند متعال همگان را امر به اطاعت و پذیرش ولایت ایشان کرده است (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲۷: ۳۸).

دو. مسئولیت‌پذیری اجتماعی

یکی دیگر از ارزش‌هایی که توسط امامان شیعه مورد توجه و تأکید قرار گرفت، «مسئولیت‌پذیری» در عرصه‌های مختلف جامعه به‌خصوص در مسائل سیاسی و اجتماعی است (ر.ک: حکیمی، ۱۳۹۵، ج ۸). تعداد بسیار روایات در این زمینه، حکایت از وجود نهضت مستمر تربیتی با هدف آگاه‌سازی اجتماعی دارد، چراکه در صورت توجه همگان به این ارزش‌هاست، که حق در آن جامعه عیان، راه‌های دین‌پدیدار، نشانه‌های عدالت برقرار، سنت نبوی پایدار، امر مردم اصلاح و دشمن از ضربه زدن به این جامعه مایوس می‌گردد (سید رضی، ۱۴۱۴ ق، خطبه ۲۱۶: ۳۳۲). در غیر این صورت نیز جامعه دچار بلایی همچون بنی‌امیه خواهد شد. اثر این ارزش‌سازی‌ها را می‌توان در شکل‌گیری قیام‌های مختلف علیه دستگاه حکومت اموی و در نهایت زوال آن‌ها مشاهده کرد (مانند: یعقوبی، ج ۲: ۲۳۰؛ ابن‌کثیر، ۱۴۰۷ ق، ج ۸: ۲۱۵؛ اصفهانی، ۱۴۱۹ ق: ۱۴۵-۱۵۰).

سه. معنویت‌گرایی

با کنار زدن وارثان اصلی منصب رهبری جامعه اسلامی پس از پیامبر ﷺ، تربیت معنوی مردم آن‌گونه که باید پیش‌نرفت و جامعه علاوه بر سکون، در دوره‌هایی حتی به رکود و انحطاط اخلاقی نیز دچار شد (مسعودی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳: ۶۷). در سایه چنین وضعیت نابسامانی جریان امامت تصمیم به تقویت بنیان‌های معنوی جامعه به وسیله تبیین ارزش‌های دینی گرفت. سیاست آموزشی که با ابزار وعظ، دعا و مناجات دنبال شد و در عصر امام سجاد (علیه السلام) تبلوری ویژه یافت. صحیفه سجادیه مشهور را می‌توان بخشی از این

(رضا مهرزاد)

مجموعه آموزشی تربیتی (دعایی) امام (علیه السلام) نام برد. مجموعه‌های آموزشی دیگری نیز از آن حضرت نقل شده است که تعداد آن‌ها با صحیفه معروف به شش عدد رسیده (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۵: ۱۸-۲۱) و حاوی دعا‌های بسیاری در موضوعات مختلف اجتماعی به خصوص اخلاق و معنویت است. البته این تنها اقدام امام (علیه السلام) نبود. ایشان در دوره‌ای به صورت منظم و هفتگی در مسجدالنبی مجلس وعظ برپا کرده و مردم را در امر زهد و تقوا آموزش می‌داد (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۵۰۳) و برخی از اصحاب نیز این معارف معنوی را یادداشت کرده و با تایید محتوایی آن توسط امام (علیه السلام) مرجع رفتاری آنان قرار می‌گرفت (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۹۹-۲۰۰).

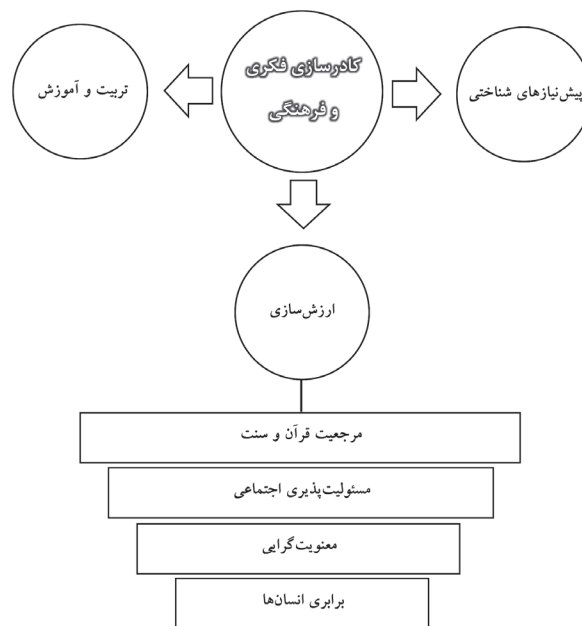
چهار. برابری انسان‌ها

قبیله اندیشی و قوم‌گرایی از جمله ارزش‌های به جا مانده از فرهنگ جاهلی عربی بود که توسط امویان تبلیغ می‌شد (شهیدی، ۱۳۹۵: ۲۲۵) و این برخلاف ارزش‌های برآمده از قرآن (حجرات، ۱۳) و اهل بیت (علیهم السلام) بود. زمانی که امیرالمؤمنین (علیه السلام) بر سر کار آمد، جامعه، برتری عرب را بر موالی اصل مسلمی فرض کرده بود (جعفریان، ۱۳۹۱: ۶۵). لذا مکتب امامت در جریان مهندسی فکری و فرهنگی جامعه، با این ضدارزش‌ها به مبارزه برخاست. امیرالمؤمنین (علیه السلام) ملاک رفتار حکومت مرکزی را مبتنی بر همین امر تنظیم کرد (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۱۴۱). امام حسین (علیه السلام) پذیرای شخصیتی آفریقایی و سیاه‌پوست در میان اصحاب عاشورایی اش بود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۵: ۲۳) و امام سجاد (علیه السلام) هم ابایی نداشت تا به وسیله ازدواج با زنی که رتبه اجتماعی پایینی داشت، مورد مواخذه قرار گیرد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ۳۴۴-۳۴۵).

آموزش و تربیت مبتنی بر همین ارزش‌سازی‌ها، از طرفی منجر به استقبال بی‌نظیر ایرانیان از امامزادگان و اسلام با خوانش شیعی و از طرف دیگر همراهی با جنبش‌های عدالت‌خواهانه علیه خاندان اموی شد.

۴. نتیجه گیری

تأمل در ماهیت سیره معصومان (علیهم السلام) بیانگر این است که پایه و اساس اقدامات ایشان در مواجهه با جنگ شناختی دشمن، فعالیت‌های فکری و تاثیرگذاری بر حوزه شناخت و ادراک جامعه بوده است. یکی از این اقدامات مهندسی فکری و فرهنگی جامعه است که در قالب راه کنش‌های مختلفی از جمله «کادرسازی فکری و فرهنگی» از جانب ایشان دنبال شد. با بررسی داده‌های تاریخی و با رویکرد کل نگر و سبک نگارانه به سیره معصومان (علیهم السلام) می‌توان گفت اهل بیت (علیهم السلام) کادرسازی فکری و فرهنگی را در قالب فرایندی مشخص، در سه محور «تامین پیش نیازهای شناختی»، «کادرسازی فکری و فرهنگی» و «ارزش‌سازی متعالی در سبک زندگی» دنبال کرده‌اند. در واقع، محتوای سیره اهل بیت (علیهم السلام) در این زمینه نشان می‌دهد کادرسازی فکری و فرهنگی مقدمه، متن و پسماتن هم دارد. مقدمه آن، مهیا کردن زمینه‌های مناسب تربیت و آموزش است. متن آن کادرسازی و آموزش و پسماتن آن نیز ورود این آموزش‌ها، به متن زندگی آنان و جامعه است.



شکل ۲: کادرسازی فکری و فرهنگی

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

- الصحیفه السجادیه**. (۱۳۷۶). قم: نشر هادی.
- آقابزرگ تهرانی، محمد محسن. (۱۴۰۳ ق). **الذریعه**. بیروت: دارالأضواء.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید. (۱۴۰۴ ق). **شرح نهج البلاغه**. محقق: محمد ابوالفضل ابراهیم. چاپ سوم. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- ابن اثیر، علی. (۱۳۸۵ ق). **الکامل**. بیروت: دار صادر - دار بیروت.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶). **أمالی**. چاپ ششم. تهران: کتابچی.
- _____ (۱۳۶۲ ق). **خصال**. محقق و مصحح: علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۳۷۸ ق). **عیون اخبار الرضا**. محقق و مصحح: مهدی لاجوردی. تهران: جهان.
- _____ (۱۴۰۳ ق). **معانی الأخبار**. محقق و مصحح: علی اکبر غفاری. قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ ق). **تحف العقول**. محقق و مصحح: علی اکبر غفاری. چاپ دوم. قم: دفتر نشر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن شهر آشوب، محمد. (۱۳۷۹ ق). **مناقب**. قم: علامه.
- ابن فارس، احمد. (۱۳۸۹ ق). **معجم مقاییس اللغة**. تحقیق: محمد هارون. چاپ دوم. مصر: شرکه مکتبه و مطبعه الحلبی.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل. (۱۴۰۷ ق). **البدایه والنهای**. بیروت: دارالفکر.
- ابن مالک، محمد. (۱۳۴۸ ق). **القیه**. قاهره: دارالکتب المصریه.
- ابن منظور، محمد. (۱۴۰۸ ق). **لسان العرب**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابوالفرج اصفهانی، علی. (۱۴۱۹ ق). **مقاتل الطالبیین**. محقق و شارح: احمد صقر. چاپ سوم. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ابوزهره، محمد. (بی تا). **الامام الصادق (علیه السلام)**. بی جا: مطبعه احمد علی نحیمر.
- احمدزاده کرمانی، روح الله. (۱۳۹۰). **بازاندیشی در فرهنگ و رسانه**. تهران: چاپار.
- اربلی، علی. (۱۳۸۱ ق). **کشف الغمه**. محقق و مصحح: هاشم رسولی محلاتی. تبریز: بنی هاشمی.
- اقبال، مظفر. (۱۳۹۳). **شکل گیری علم اسلامی**. مترجمان: محمد رضا قائمی نیک، محسن قائمی نیک، حسن آریان، علیرضا قبولی، مهدسی مقدسی، محمد حقانی فضل. تهران: ترجمان علوم انسانی.
- باقری، فریبرز. (۱۳۹۳). «مفهوم شناسی و کارکردهای هنجار». **علوم تربیتی از دیدگاه اسلام**. سال دوم. شماره ۳. صص: ۵۱ - ۶۹.
- برنال، آونسو. (۱۴۰۲). **جنگ شناختی: حمله به واقعیت و اندیشه**. مترجم: محمد حسین قربانی زواره. قم: شناخت پژوه.
- برونو، فرانک. (۱۹۸۸ م). **فرهنگ توصیفی روان شناسی**. مترجم: طاهری، فرزانه؛ یاسایی، مهشید. چاپ سوم. تهران: ناهید.
- بصری، محمد علی. (۱۳۸۰). «ویژگی های حاکم در سیره نظری و عملی امام علی (علیه السلام)». **هنر دینی**. شماره ۹. صص: ۹ - ۳۰.
- بکار، زبیر. (۱۴۱۶ ق). **الاخبار الموقیبات**. محقق: سامی مکی العانی. قم: الشریف الرضی.

- بکش، الیور؛ سوآب، اندرو. (۱۴۰۴). **جنگ شناختی**. مترجم: نواب همتیان. قم: شناخت پژوه.
- بلاذری، احمد. (۱۴۱۷ق). **أنساب الاشراف**. محقق: سهیل زکار و ریاض الزرکلی. بیرو: دارالفکر.
- تاگارد، پاول. (۱۳۹۹). **ذهن: درآمدی بر علوم شناختی**. ترجمه: رامین گلشائی. چاپ هفتم. تهران: سمت.
- تیمی آمدی، عبدالواحد. (۱۴۱۰ق). **غررالحکم**. محقق و مصحح: سیدمهدی رجائی. چاپ دوم. قم: دارالکتب الاسلامی.
- تقی، ابراهیم. (۱۴۱۰ق). **الغارات**. قم: دارالکتب.
- جعفریان، رسول. (۱۳۸۹). **تاریخ سیاسی اسلام**. چاپ هشتم. قم: دلیل ما.
- _____ (۱۳۹۱). **حیات فکری-سیاسی امامان شیعه**. چاپ دوم. تهران: علم.
- حر عاملی، محمد. (۱۴۰۹ق). **وسائل الشیعه**. محقق و مصحح: موسسه آل‌البت (علیهم السلام). قم: موسسه آل‌البت (علیهم السلام).
- حکیمی، محمدرضا، محمد و علی. (۱۳۹۵). **الحیة**. چاپ سوم. قم: دلیل ما.
- داوود، محمدجانی؛ فاضلی، امیر. (۱۴۰۳). «نگرشی بر اصول تربیتی آموزشی امامان معصوم (علیهم السلام) با تاکید بر رویه شاگردپروری امام جعفر صادق (علیهم السلام)». **پژوهش و مطالعات علوم اسلامی**. سال ۶. شماره ۶۳. صص: ۱-۹.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۸۵-۱۳۹۰). **لغت‌نامه**. دانشگاه تهران: موسسه انتشارات و چاپ.
- دینوری، ابن‌قتیبه. (۱۹۹۲م). **المعارف**. چاپ ششم. قاهره: الهیئه المصریه العامه للكتاب.
- _____ (۱۳۶۸). **اخبار الطوال**. محقق: محمد عبد‌المنعم عامر. قم: منشورات الرضی.
- رشاد، علی‌اکبر. (۱۳۸۶). «مهندسی فرهنگ و مهندسی فرهنگی؛ ماهیت، مبانی و مسائل». **زمانه**. ش ۵۸.
- زبیدی، مرتضی. (۱۳۰۶ق). **تاج‌العروس**. بیروت: دار مکتبه الحیاه.
- زراری، احمد. (۱۳۶۹). **رساله**. محقق و مصحح: محمدرضا حسینی. قم: مرکز البحوث و التحقیقات الاسلامیه.
- سید رضی، محمد. (۱۴۱۴ق). **نهج‌البلاغه**. محقق و مصحح: صبحی صالح. قم: هجرت.
- سیلورآشتاین، ناومی. (۱۳۹۹). «فضای ژئوپلیتیکی جدید در عصر اطلاعات، رویکردی مبتنی بر علم اعصاب شناختی (نوروساینتیفیک) به امنیت ملی». مترجم: محمد خادمی. **مطالعات عملیات روانی "ویژه‌نامه جنگ شناختی ۱"**. سال پانزدهم. ش ۵۰. صص: ۱۰۷-۱۳۲.
- شاهوردی، مجید. (۱۳۹۸). **تهاجم فرهنگی در عصر امویان**. قم: مرکز تخصصی ائمه اطهار (علیهم السلام).
- شجاعی، محمدصادق. (۱۳۸۶). «نگاهی به شناخت از منظر فلسفه، روان‌شناسی و اسلام». **معرفت**. ش ۱۱۹. صص: ۸۱-۱۰۰.
- شهیدی، جعفر. (۱۳۹۵). **تاریخ تحلیلی اسلام**. چاپ ۵۴. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- طبرسی، احمد. (۱۴۰۳ق). **الإحتجاج**. محقق و مصحح: محمدباقر خراسان. مشهد: نشر مرتضی.
- طبری، محمد. (۱۳۸۷ق). **تاریخ الطبری**. محقق: محمد ابوالفضل ابراهیم. چاپ دوم. بیروت: دارالتراث.
- طوسی، محمد. (۱۴۱۹ق). **الثاقب**. محقق و مصحح: نبیل‌رضا علوان. چاپ سوم. قم: انصاریان.
- _____ (۱۴۱۴ق). **أمالی**. قم: دارالثقافة.
- _____ (۱۴۰۷ق). **تهذیب الأحکام**. حسن الموسوی خراسان. چاپ چهارم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- عالی‌نژاد، محمدحسین؛ بیرانوند، سمانه. (۱۳۹۸). «فرماندهی و مدیریت حضرت علی (علیهم السلام) در برخورد با جنگ نرم در زمان خلافت». **اولین همایش ملی فرماندهی و مدیریت از منظر امیر المومنین امام علی (علیهم السلام)**. تهران. <https://civilica.com/doc/954849>.

(رضا مهرزاد)

- فیض کاشانی، محمد محسن. (۱۴۰۶ ق). **الوفای**. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (ع).
- قرشی، باقر شریف. (۱۴۰۹ ق). **حیة الامام زین العابدین (ع)**. بیروت: دارالأضواء.
- کشاوری، سوسن؛ ترکاشوند، سینا. (۱۳۹۶). «تبیین سیره تربیتی امام صادق (ع) جهت ارائه الگوی برای سبک زندگی اسلامی». **تربیت اسلامی**. شماره ۲۴. صص: ۳۱-۴۷.
- کشی، محمد. (۱۴۰۹ ق). **اختیار معرفه الرجال**. محقق و مصحح: محمد طوسی و حسن مصطفوی. مشهد: موسسه نشر دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمد. (۱۴۰۷ ق). **کافی**. محقق و مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. چاپ چهارم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گلشن فومنی، محمدرسول. (۱۳۹۲). **روان شناسی اجتماعی**. چاپ دوم. تهران: دیدار.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ ق). **بحار الانوار**. چاپ دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۶ ق). **روضه المتقین**. محقق و مصحح: حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهدادی. چاپ دوم. قم: موسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
- محمدی نجم، حسین. (۱۳۹۷). **جنگ شناختی: بعد پنجم جنگ**. چاپ دوم. تهران: موسسه آموزشی و تحقیقاتی صنایع دفاعی (مرکز آینده پژوهی).
- مرادی، حجت الله. (۱۳۹۹). «جنگ شناختی بر پایه جنگ اطلاعاتی». **مطالعات عملیات روانی "ویژه نامه جنگ شناختی"**. سال پانزدهم. ش ۵۰. صص:
- مسعودی، علی. (۱۴۰۹ ق). **مروج الذهب**. محقق: اسعد داغر. چاپ دوم. قم: دارالهجرة.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). **پند جاوید**. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره).
- معینی پور، مسعود؛ موسوی، سیدمحمد مهدی. (۱۳۹۴). «سبک آموزش دینی امام سجاد (ع)». **مطالعات اسلام و روانشناسی**. شماره ۱۶. صص: ۱۵۳-۱۸۲.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ق). **امالی**. محقق و مصحح: حسین ولی و علی اکبر غفاری. قم: کنگره شیخ مفید.
- _____ (۱۴۱۳ ق). **الاختصاص**. قم: کنگره شیخ مفید.
- مقدم فر، حمیدرضا؛ محسنی آهویی، ابراهیم. (۱۴۰۰). «جنگ شناختی: علم پیروزی در نبرد ذهن ها». **خبرگزاری تسنیم**.
- منقری، نصر. (۱۴۰۳ ق). **وقعه صفین**. چاپ دوم. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- مهرزاد، رضا. (۱۴۰۱). «مواجهه ائمه (ع) با عملیات شناختی امویان علیه اهل بیت (ع)». **پایان نامه کارشناسی ارشد**. قم: دانشگاه معارف اسلامی.
- مهرزاد، رضا؛ پرهیزکاری، سیدروح الله. (۱۴۰۴). «تغییر مولفه های اندیشه ای در جنگ شناختی امویان علیه اهل بیت (ع)». **مطالعات میان رشته ای تمدنی انقلاب اسلامی**. سال چهارم. ش ۱۴. صص: ۱۲۵-۱۵۲.
- نجاشی، احمد. (۱۳۶۵). **رجال**. محقق: سید موسی شبیری زنجانی. چاپ ششم. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- نوری، حسین. (۱۴۰۸ ق). **مستدرک الوسائل**. محقق و مصحح: موسسه آل البيت (ع). قم: موسسه آل البيت (ع).
- هاچینز، ادوین؛ هی لاگین، فرانسیس؛ هیث، مارگارت. (۱۳۸۸). **شناخت توزیع شده**. مترجم: حسین رضانی، مصطفی مهرورزی. تهران: مرکز آینده پژوهی علوم و فناوری دفاعی - موسسه آموزشی و تحقیقاتی صنایع دفاعی.
- یاوری سرتختی، محمدجواد. (۱۳۹۶). **نهادهای آموزشی و دانشمندان شیعه**. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام

(رضا مهرزاد)


خمینی (ره).

..... (۱۴۰۲). «متون آموزشی شیعیان امامیه در پنج قرن نخست هجری». معرفت. سال ۳۲. شماره ۸.

پیاپی ۳۱۱. صص: ۳۵-۴۶.

یعقوبی، احمد. (بی تا). تاریخ. بیروت: دار صادر.

The Life of the Ahlul Bayt (peace be upon them) in the Cultural Engineering of Society (With Emphasis on the Strategy of Intellectual and Cultural Cadre Building in Cognitive Warfare

Reza mehrzad ¹

Received: November 21 , 2025

Revised: November 27 , 2025

Accepted: November 29 , 2025

Abstract

With the rise of the Umayyads, profound cognitive deviations were experienced by the Islamic community. The damage that occurred in various social dimensions and aspects led to intellectual and ideological gaps among the Islamic community. In contrast, the Ahl al-Bayt (a.s.), considering the intellectual and cultural gap that had arisen in the community, chose “cultural engineering centered on intellectual and cultural cadre building” as one of their reform tactics. A tactic that can act as an interventionist to confront the dominant thinking and discourse in society and, while attacking the intellectual foundations of the rival movement, provide cognitive guidance to different masses of people based on their own epistemological foundations. Therefore, in this research, with the approach of historical study and comparative analysis method, we will examine this cognitive strategy of the Ahl al-Bayt (a.s.) and study and examine it in the form of measures such as “providing cognitive prerequisites”, “training and educating human resources” and “creating sublime values in lifestyle”.

Keywords: Seerah, cultural engineering, cadre building, cognitive warfare, Ahl al-Bayt (a.s.).

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



پایداری معنامحور: تحلیلی مبتنی بر معنادرمانی و درمان شناختی رفتاری از سیره امام موسی کاظم (علیه السلام)

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۰۴، بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۰۴، پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۵

افتخار قاسم‌زاده^۱، میثم سلیمانی^۲

چکیده

این مقاله به تحلیل روان‌شناختی مفهوم «پایداری» در سیره اهل بیت (علیهم السلام) با بهره‌گیری از چهار چوب‌های نظری «معنادرمانی»، «ویکتور فرانکل» و «درمان شناختی رفتاری» (CBT) می‌پردازد. این پژوهش استدلال می‌کند که مفاهیم اسلامی نظیر صبر، رضا و دعا، صرفاً حالات انفعالی نیستند، بلکه فرایندهای فعال شناختی روحانی‌ای هستند که با اصول بنیادین روان‌درمانی‌های مدرن همسویی عمیقی دارند. با استفاده از روش تحلیل کیفی تفسیری متون تاریخی و روایی، این مقاله به مطالعه موردی تحول در دعاهای امام موسی کاظم (علیه السلام) در دوران حبس طولانی‌مدت ایشان می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که پایداری اهل بیت (علیهم السلام) یک الگوی پویا و دومرحله‌ای است؛ در مرحله اول و در مواجهه با رنج قابل تحمل، از طریق «بازسازی شناختی» و «یافتن معنای نگرشی» (تجلی یافته در دعای شکرگزاری امام برای خلوت عبادت)، به پایداری دست می‌یابند. در مرحله دوم، هنگامی که رنج به سطح ویرانگر و غیرقابل تحمل می‌رسد، راهبرد روان‌شناختی از بازسازی درونی به «کنش فعال برای تغییر وضعیت» (تجلی یافته در دعای استغاثه برای رهایی) تغییر می‌یابد. این الگوی پویا، مبنایی برای ارائه چهار چوبی نوین «درمان شناختی روحانی اسلامی» (ICST) فراهم می‌آورد که ریشه در سیره دارد و می‌تواند به عنوان الگوی درمانی معتبر و سازگار با فرهنگ اسلامی، مورد تحلیل و استفاده قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: پایداری، معنادرمانی، درمان شناختی رفتاری (CBT)، سیره اهل بیت (علیهم السلام)، امام کاظم (علیه السلام)، صبر، رضا، دعا، روان‌شناسی اسلامی.

۱. کارشناس ارشد گروه تاریخ فرهنگ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران (نویسنده مسئول):
eftekhargasemzadeh@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران:
soleymani.meysam@ut.ac.ir

۱. مقدمه

در طول تاریخ، مواجهه انسان با رنج، فقدان و مصیبت، یکی از اصلی‌ترین زمینه‌های تکوین نظام‌های فلسفی، دینی و روان‌شناختی بوده است. در این میان، آموزه‌های اسلامی به‌ویژه سیره اهل بیت (علیهم‌السلام)، به‌عنوان الگوی کامل انسانیت، گنجینه‌ای غنی از راهبردهای مقابله با دشواری‌ها و دستیابی به پایداری روانی را در اختیار بشر قرار داده‌اند. با این حال، درک رایج از مفاهیمی چون «صبر» و «رضا» غالباً به برداشتی منفعلانه و مبتنی بر تحمل صرف تقلیل یافته و از تحلیل ابعاد پیچیده روان‌شناختی آن غفلت شده است. این پژوهش با هدف پر کردن این حوزه پژوهشی، در پی پاسخ به این پرسش اساسی است: سازوکارهای روان‌شناختی پایداری در سیره اهل بیت (علیهم‌السلام) چیست و چگونه می‌توان این سازوکارها را با استفاده از ابزارهای مفهومی روان‌شناسی مدرن، به‌ویژه معنادرمانی و درمان شناختی رفتاری، تبیین و صورت‌بندی کرد؟

سیره اهل بیت (علیهم‌السلام) مجموعه‌ای از گزارش‌های صرفاً تاریخی یا دستورالعمل‌های اخلاقی نیست، بلکه نمایانگر یک الگوی زیسته از سلامت روان و تعالی انسان در سخت‌ترین شرایط قابل تصور است. از این رو، این سیره می‌تواند به‌عنوان یک منبع داده‌ای غنی برای استخراج مدل‌های روان‌شناختی بومی و معتبر عمل‌کننده (یاوری سرتختی، ۱۴۰۰: ۲). فرضیه اصلی این مقاله آن است که پایداری در سیره معصومین (علیهم‌السلام) ویژگی ثابت و تک‌بعدی نیست، بلکه فرایندی پویا، هوشمندانه و انطباقی است که با اصول بنیادین روان‌درمانی‌های معنامحور و شناختی هم‌راستایی شگفت‌انگیزی دارد. این پژوهش با معرفی مبانی نظری معنادرمانی و درمان شناختی رفتاری آغاز می‌شود، سپس به تحلیل مفاهیم صبر و رضا به مثابه فرایندهای فعال شناختی می‌پردازد و در ادامه، با ارائه مطالعه موردی دقیق از تحول روان‌شناختی در دعاهای امام موسی کاظم (علیه السلام) در زندان، الگوی پویای پایداری را تشریح می‌کند. در نهایت، یافته‌های این تحلیل برای ارائه طرح اولیه‌ای از یک «الگوی درمان شناختی روحانی اسلامی» به کار گرفته می‌شود که می‌تواند در حوزه روان‌شناسی دین و مشاوره بین‌فرهنگی مورد توجه قرار گیرد.

۱-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

این پژوهش از سه منظر ضرورت و اهمیت دارد: روان‌شناسی، مطالعات اسلامی و حوزه نوپای روان‌شناسی اسلامی. از منظر روان‌شناسی، نیاز روزافزونی به توسعه رویکردهای درمانی وجود دارد که با بافت فرهنگی و معنوی مراجعان، به‌ویژه جمعیت‌های مذهبی سازگار باشد. بسیاری از مسلمانان، درمان‌های سکولار را بیگانه با جهان‌بینی خود یافته و در برقراری ارتباط با اهداف درمانی آن‌ها دچار چالش می‌شوند (Haque et al., 2016: 76). تحقیقات متعدد نشان داده‌اند که ادغام باورهای معنوی و دینی در فرایند درمان، اثربخشی آن را برای مراجعان مذهبی به شکل معناداری افزایش می‌دهد (Munawar et al., 2025: 162). این مقاله با استخراج الگوی روان‌شناختی از دل منابع اسلامی، به این نیاز پاسخ داده و به غنی‌سازی ادبیات مشاوره بین‌فرهنگی کمک می‌کند.

از منظر مطالعات اسلامی، تحلیل سنتی مفاهیمی چون صبر و رضا اغلب در حوزه‌های کلامی، فقهی و اخلاقی باقی مانده و به سازوکارهای روان‌شناختی پیچیده نهفته در آن‌ها کمتر پرداخته است. این پژوهش با به‌کارگیری یک لنز تحلیلی نوین، عمق روان‌شناختی سیره اهل بیت (علیهم‌السلام) را آشکار ساخته و نشان می‌دهد که چگونه این مفاهیم معنوی به‌عنوان راهبردهای پیشرفته مدیریت شناختی و هیجانی عمل می‌کنند. این رویکرد، درک ما را از جامعیت آموزه‌های اسلامی و قابلیت آن‌ها برای پاسخگویی به مسائل انسان معاصر ارتقا می‌بخشد.

در نهایت، این مقاله به‌طور مستقیم به یکی از چالش‌های اصلی در حوزه روان‌شناسی اسلامی پاسخ می‌دهد. این حوزه نوظهور همواره با خطر «اسلامی‌سازی» سطحی مدل‌های غربی یا تقلید صرف از آن‌ها روبه‌رو بوده است (Rothman & Coyle, 2020: 198). در مقابل، این پژوهش تلاش می‌کند تا با رویکردی بنیادین، مدلی را از درون منابع اصیل اسلامی (سیره) استخراج کند که بر اساس تجربه زیسته الگوهای کامل انسانیت شکل گرفته است. این امر به توسعه نوعی روان‌شناسی اسلامی معتبر و ریشه‌دار کمک می‌کند که نه تنها با مبانی دینی سازگار است، بلکه از نظر روان‌شناختی نیز منسجم و کارآمد

است (Ibid, 2022 :229-234).

۱-۲. پیشینه پژوهش

ادبیات پژوهشی مرتبط با این مقاله در سه حوزه اصلی قابل بررسی است:

الف. معنادرمانی و درمان شناختی رفتاری در زمینه‌های دینی و معنوی: مطالعات متعددی به بررسی هم‌افزایی و قابلیت ادغام معنادرمانی و CBT با جهان‌بینی‌های دینی پرداخته‌اند. پژوهش‌ها نشان داده‌اند که اصول معنادرمانی به‌ویژه تأکید بر یافتن معنا در رنج، با آموزه‌های الهیاتی ادیان ابراهیمی همخوانی بالایی دارد (Abdelgalil, 2025 :82). فرانکل خود نیز به نقش مثبت دین در ایجاد یک چهارچوب معنایی برای زندگی اذعان داشت، هرچند تلاش می‌کرد مرز میان روان‌درمانی و الهیات را حفظ کند (فرانکل، ۱۳۹۰: ۸۲). همچنین، مطالعات تجربی متعددی اثربخشی «معنادرمانی حساس به معنویت» و «CBT اصلاح‌شده اسلامی» (ICBT) را در کاهش علائم افسردگی و اضطراب در جوامع مسلمان نشان داده‌اند (Haque et al., 2016 :76). این تحقیقات، پیشینه آکادمیک لازم برای رویکرد نظری این مقاله را فراهم می‌کنند و نشان می‌دهند که تلفیق این الگوها با مفاهیم اسلامی، امری معتبر و ثمربخش است.

ب. روان‌شناسی اسلامی در باب پایداری، صبر و رضا: در دهه‌های اخیر، روان‌شناسان مسلمان تلاش کرده‌اند تا مفاهیم کلیدی اسلامی را در قالب‌های روان‌شناختی بازتعریف کنند. در این میان، «پایداری» غالباً معادل «صبر» در نظر گرفته شده و با مفاهیم دیگری چون «شکر» و «توکل» پیوند داده شده است (Aprilianti, 2024 :64). این مطالعات در شناسایی ارتباط میان این مفاهیم موفق بوده‌اند، اما اغلب در سطح توصیفی باقی مانده و از تحلیل عمیق فرایندمحور با استفاده از مدل‌های درمانی تثبیت‌شده غفلت کرده‌اند. به عبارت دیگر، گرچه ارتباط میان صبر و پایداری مشخص شده، اما سازوکار شناختی و رفتاری این ارتباط و چگونگی عملکرد آن به‌عنوان یک راهبرد انطباقی، کمتر مورد واکاوی قرار گرفته است.

(افتخار قاسم‌زاده، میثم سلیمانی)

ج. تحلیل‌های روان‌شناختی از سیره اهل بیت (علیهم‌السلام): آثار موجود در این زمینه بسیار محدود و پراکنده‌اند. برخی تلاش‌ها برای تحلیل روان‌شناختی شخصیت معصومین (علیهم‌السلام) مانند تحلیل پایداری و مدیریت هیجان امام حسین (علیه السلام) در واقعه عاشورا، صورت گرفته است (خمسه، ۱۴۰۳). این آثار، هرچند ارزشمند، اما معمولاً کلی بوده و بر الگوی روان‌شناختی خاص و پویایی که از دل یک مطالعه موردی دقیق استخراج شده باشد، متمرکز نیستند. نوآوری این پژوهش در همین نکته نهفته است: ارائه تحلیلی متمرکز بر یک مدل پویای پایداری از طریق لنز دوگانه معنادرمانی و CBT و با استناد به یک مطالعه موردی مشخص و دقیق از سیره امام کاظم (علیه السلام).

۱-۳. مبانی نظری و روش شناختی پژوهش

۱-۳-۱. چهارچوب نظری اول: معنادرمانی و ویکتور فرانکل

معنادرمانی که به‌عنوان «مکتب سوم روان‌درمانی وین» پس از روان‌کاوی فروید و روان‌شناسی فردی آدلر شناخته می‌شود، توسط ویکتور فرانکل، روان‌پزشک و بازمانده هولوکاست، بنیان نهاده شد (Frankl, 1992). این نظریه بر این اصل استوار است که انگیزه بنیادین انسان، نه «اراده معطوف به لذت» (فروید) و نه «اراده معطوف به قدرت» (آدلر)، بلکه «اراده معطوف به معنا» است (Devoe, 2012:2). فرانکل معتقد بود که انسان حتی در تیره‌بخت‌ترین شرایط نیز می‌تواند به زندگی معنا ببخشد و همین جست‌وجوی معنا، نیروی محرکه اصلی حیات اوست (فرانکل، ۱۳۹۰: ۱۵).

این نظریه بر سه ستون اصلی بنا شده است (Frankl, 1970:19):

۱. آزادی اراده: انسان حتی در مواجهه با شرایط بیولوژیکی، روانی و اجتماعی که قابل تغییر نیستند، از آزادی انتخاب نگرش خود نسبت به آن شرایط برخوردار است. این آزادی، هسته اصلی کرامت انسانی را تشکیل می‌دهد.

۲. اراده معطوف به معنا: انسان ذاتاً در جست‌وجوی معنایی برای زندگی خویش است و ناکامی در این جست‌وجو منجر به «خلأ وجودی» و «روان‌نژندی اندیشه‌زاد» می‌شود.

۳. معنای زندگی: زندگی در هر شرایطی دارای معنای بالقوه است. وظیفه انسان، جعل یا ابداع این معنا نیست، بلکه کشف آن است.

فرانکل سه مسیر اصلی برای کشف معنا را معرفی می‌کند (فرانکل، ۱۳۹۰: ۲۵):

- ارزش‌های آفرینشی: از طریق خلق یک اثر یا انجام یک کار.
- ارزش‌های تجربی: از طریق تجربه کردن چیزی (مانند زیبایی طبیعت) یا مواجهه با کسی (مانند عشق).

● ارزش‌های نگرشی: این مسیر که برای تحلیل این مقاله اهمیت حیاتی دارد، به معنایی اشاره دارد که می‌توان از طریق نگرشی که فرد به رنج‌های اجتناب‌ناپذیر اتخاذ می‌کند، بدان دست یافت. به گفته فرانکل، «وقتی دیگر نمی‌توانیم شرایطی را تغییر دهیم، مجبور می‌شویم خودمان را تغییر دهیم» (فرانکل، ۱۳۹۰: ۲۹). این اصل، پیوند نظری مستقیمی با مفهوم «رضا» و واکنش اولیه امام کاظم (علیه السلام) در زندان برقرار می‌کند.

۱-۳-۲. چهارچوب نظری دوم: درمان شناختی رفتاری (CBT)

درمان شناختی رفتاری (CBT) یک رویکرد روان‌درمانی ساختاریافته و کوتاه‌مدت است که بر پایه این اصل استوار است که مشکلات روان‌شناختی، تا حد زیادی ناشی از الگوهای تفکر نادرست یا ناکارآمد و الگوهای رفتاری آموخته‌شده و ناسازگار هستند. مدل شناختی CBT بیان می‌کند که افکار، احساسات و رفتارها به شکلی تنگاتنگ با یکدیگر در ارتباط هستند و تغییر در افکار می‌تواند منجر به تغییر در احساسات و رفتارها شود (Fenn & Byrne, 2013 :580).

تکنیک محوری در CBT، «بازسازی شناختی» یا قاب‌بندی مجدد است. این فرایند به مراجع کمک می‌کند تا افکار منفی و غیرمنطقی خود را شناسایی کرده، به چالش بکشد و آن‌ها را با افکار واقع‌بینانه‌تر و سازگارتر جایگزین کند. مراحل این فرایند به طور کلی شامل موارد زیر است (ن.ک: فرانکل، ۱۳۹۰ و ۱۳۹۲):

۱. شناسایی افکار منفی خودکار: اولین گام، افزایش آگاهی از افکاری است که به صورت ناخودآگاه در موقعیت‌های استرس‌زا به ذهن خطور کرده و منجر به هیجانات ناخوشایند می‌شوند. این کار معمولاً از طریق ثبت وقایع روزانه در یک «کاربرگ افکار» انجام می‌شود.

۲. شناسایی تحریف‌های شناختی: در این مرحله، الگوهای تفکر غیرمنطقی مانند «تفکر همه یا هیچ»، «تعمیم افراطی»، «فاجعه‌سازی» و «شخصی‌سازی» که زیربنای افکار منفی خودکار هستند، شناسایی می‌شوند.

۳. به چالش کشیدن افکار منفی خودکار: این مرحله قلب بازسازی شناختی است. درمانگر با استفاده از «پرسشگری سقراطی» و بررسی شواهد، به مراجع کمک می‌کند تا اعتبار و صحت افکار منفی خود را زیر سؤال ببرد. سؤالاتی مانند: «چه شواهدی برای درستی این فکر وجود دارد؟»، «چه شواهدی علیه آن وجود دارد؟»، «آیا راه دیگری برای نگرستن به این موقعیت وجود دارد؟» در این مرحله به کار می‌روند.

۴. توسعه افکار متعادل / جایگزین: در نهایت، مراجع با کمک درمانگر، افکار منفی و تحریف‌شده را با افکار جدیدی که متعادل‌تر، واقع‌بینانه‌تر و سازگارتر هستند، جایگزین می‌کند. این فرایند، مبنای نظری تحلیل بُعد شناختی و فعال مفهوم «صبر» در این مقاله است.

۱-۴. روش‌شناسی

این پژوهش از روش تحلیل کیفی تفسیری بهره می‌برد. منابع داده اولیه شامل متون معتبر تاریخی و روایی در خصوص سیره اهل بیت (علیهم‌السلام) به‌ویژه گزارش‌های مربوط به دوران حبس امام موسی کاظم (علیه السلام) در منابعی چون بحار الانوار و کتب سیره است. روش تحلیل، یک تحلیل متن مبتنی بر نظریه است. در این روش، اصول و مفاهیم کلیدی معنادرمانی و درمان شناختی رفتاری به‌عنوان لنزهای تحلیلی به کار گرفته می‌شوند تا فرایندهای روان‌شناختی نهفته در روایت‌های تاریخی (شامل دعاها، رفتارها و واکنش‌ها به مصائب) تفسیر و صورت‌بندی شوند. این رویکرد امکان‌گذار از توصیف صرف و رسیدن به یک

تبیین روان‌شناختی عمیق از پدیده پایداری را فراهم می‌آورد.

۲. بحث و بررسی

۲-۱. سازه‌های بنیادین روان‌شناسی اسلامی: صبر، رضا و توکل

۲-۱-۱. صبر: از تحمل رواقی تا خودتنظیمی فعال شناختی

برخلاف تصور رایج که «صبر» را معادل انفعال و تحمل صرف می‌داند، منابع اسلامی آن را یک کنش فعال و درونی برای مدیریت نفس معرفی می‌کنند (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷: ۱۱۵؛ جوهری، ۱۴۱۹ق، ج ۴: ۴۳۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۴: ۴۲۰). صبر به معنای «حبس نفس از بی‌تابی و شکایت» است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۷۲) و شامل بازداری خود از خشم، ناامیدی و بی‌قراری در هنگام مواجهه با ناملایمات می‌شود. این تعریف، صبر را نه یک حالت، بلکه یک فرایند فعال خودتنظیمی شناختی و هیجانی معرفی می‌کند. این فرایند، انطباق مفهومی دقیقی با تکنیک «بازسازی شناختی» در CBT دارد. هنگامی که فرد با یک مصیبت (محرک بیرونی) روبه‌رو می‌شود، فکر منفی خودکار («این وضعیت غیرقابل تحمل است»، «زندگی من نابود شد») به ذهن او هجوم می‌آورد. صبر در معنای دقیق اسلامی آن، همان فرایند شناختی است که این فکر منفی خودکار را شناسایی می‌کند و به جای تسلیم شدن به آن و بروز رفتارهای ناسازگار (بی‌تابی، شکایت)، آن را مهار و یک پاسخ درونی و بیرونی سازگارتر را جایگزین می‌کند (طریحی، ۱۴۰۸ق، ج ۳: ۳۵۷)؛ بنابراین، صبر، خروجی رفتاری یک بازسازی شناختی موفق است.

این تحلیل در یکی از احادیث کلیدی امام موسی کاظم (علیه السلام) به شکلی درخشان تبلور یافته است. ایشان می‌فرمایند: «الْمُصِيبَةُ لِلصَّابِرِ وَاحِدَةٌ وَلِلْجَازِعِ اِثْنَانِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵: ۳۲۶). ترجمه روان‌شناختی این حدیث آن است که مصیبت (محرک بیرونی) یک رخداد است، اما جزع و بی‌تابی (پاسخ شناختی و هیجانی ناسازگار) مصیبت دومی است که فرد خود بر خویشتن تحمیل می‌کند. صبر، همان سازوکار شناختی است که از وقوع این مصیبت ثانویه و خودساخته جلوگیری می‌کند.

(افتخار قاسم‌زاده، میثم سلیمانی)

امام کاظم (علیه السلام) در حدیث مفصل خود به هشام بن حکم، سازوکار دقیق این خودتنظیمی را تبیین می‌فرماید. صبر، محصول «عقل» است و عقل برای فعال شدن، نیازمند «تفکر» است. این تفکر نیز در خلأ رخ نمی‌دهد، بلکه نیازمند یک پیش‌شرط رفتاری یعنی «سکوت» (توقف پاسخ) است:

«يَا هِشَامُ... إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ دَلِيلًا وَدَلِيلَ الْعَقْلِ التَّفَكُّرُ وَدَلِيلُ التَّفَكُّرِ الصَّمْتُ»؛ ای هشام! همانا برای هر چیزی راهنمایی است و راهنمای عقل، تفکر است و راهنمای تفکر، سکوت (و درنگ) است (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ق: ۳۸۳). این روایت، دقیقاً فضای میان محرک و پاسخ را توصیف می‌کند. فرد غیرصبور، بلافاصله واکنش نشان می‌دهد (جزع)؛ اما فرد صبور (که از عقل خود استفاده می‌کند)، ابتدا «سکوت» می‌کند. این سکوت، یک توقف شناختی است که به او اجازه «تفکر» (بازسازی شناختی) می‌دهد تا بهترین پاسخ را انتخاب کند.

این فرایند شناختی، یک مهارت است و مانند هر مهارتی نیازمند تمرین و بازبینی است. امام کاظم (علیه السلام) این تمرین مستمر را در قالب «محاسبه نفس» معرفی می‌کنند که ستون فقرات خودتنظیمی فعال است:

«لَيْسَ مَنَّا مَنْ لَمْ يُحَاسِبْ نَفْسَهُ فِي كُلِّ يَوْمٍ فَإِنَّ عَمَلَ حَسَنًا اسْتَزَادَ اللَّهُ وَإِنْ عَمِلَ سَيِّئًا اسْتَعْفَرَ اللَّهُ مِنْهُ وَتَابَ إِلَيْهِ»؛ از ما نیست کسی که هر روز به حساب نفس خود نرسد؛ پس اگر کار نیکی کرده، از خدا فزونی آن را بخواهد و اگر کار بدی کرده، از خدا آمرزش طلبیده و به سوی او توبه کند» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲: ۴۵۳).

این «حساب‌کشی روزانه» دقیقاً معادل فرایند «نظارت بر خود» در روان‌شناسی مدرن است. فرد صبور، به شکل فعالانه الگوهای فکری و رفتاری خود را در طول روز مرور می‌کند تا نقاط ضعف در خودتنظیمی (لحظات بی‌تابی یا خشم) را شناسایی و برای آینده اصلاح کند.

لقب خود امام (علیه السلام) گویای این مطلب است. «کظم غیظ» (فروخوردن خشم) یکی از

دشوارترین و فعالانه‌ترین اشکال صبر است. خشم یک هیجان انفجاری است و مهار آن نیازمند بازسازی شناختی بسیار قوی و آنی است. امام (علیه السلام) نتیجه این مهار فعال را این‌گونه ترسیم می‌کند:

«مَنْ كَفَّ غَضَبَهُ عَنِ النَّاسِ كَفَّ اللَّهُ عَنْهُ عَذَابَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (همان، ج ۲: ۳۰۵)؛ هر کس خشم خود را از مردم بازدارد، خداوند عذاب روز قیامت را از او باز می‌دارد.

«کف» (بازداشتن)، یک کنش ارادی و آگاهانه است. در این فرایند، فرد با یک ارزیابی شناختی بلندمدت (رهایی از عذاب قیامت)، انگیزه لازم برای مهار پاسخ هیجانی آنی (ابراز خشم) را فراهم می‌آورد. این دقیقاً تعریف بازسازی شناختی از طریق ارزیابی مجدد پیامدهاست.

در روایتی دیگر، امام (علیه السلام) ابعاد دیگری از این کنش فعال را روشن می‌سازند: «اضْبِرْ عَلَيَّ طَاعَةَ اللَّهِ وَ اضْبِرْ عَنِ مَعْصِيَةِ اللَّهِ فَإِنَّمَا الدُّنْيَا سَاعَةٌ» (ن.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۷۵: ۳۱۱/۱؛ ابن شعبه حرانی، ۱۳۹۶: ۳۹۶؛ محدثی، ۱۳۹۶)؛ «بر طاعت خدا صبر کن و در ترک معاصی خدا شکبیا باش؛ زیرا دنیا ساعتی بیش نیست». این رهنمود، یک تکنیک بازسازی شناختی از طریق «چهارچوب‌بندی مجدد زمانی» است. با تقلیل دادن افق زمانی یک چالش طاقت‌فرسا به «لحظه حال»، بار روانی آن به شکل چشمگیری کاهش می‌یابد؛ راهبردی که با تکنیک‌های ذهن‌آگاهی در روان‌شناسی مدرن قرابت بسیار دارد؛ بنابراین، صبر در مکتب امام کاظم (علیه السلام)، نه تحمل منفعلانه، بلکه یک ابزار شناختی پیشرفته است که شامل توقف پاسخ (سکوت)، ارزیابی مجدد (تفکر)، نظارت مستمر (محاسبه) و چهارچوب‌بندی مجدد (نگرش به دنیا) برای مدیریت فعالانه هیجانات و رسیدن به پاسخ سازگارانه است.

۲-۱-۲. رضا: اوج معنایابی و تعالی‌نگرشی

در مرتبه‌ای بالاتر از صبر، «رضا» قرار دارد. رضا به معنای خشنودی قلبی از تقدیر الهی و رفع هرگونه کراهت باطنی نسبت به آن است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۵: ۳۵۶). در حالی که

(افتخار قاسم‌زاده، میثم سلیمانی)

در مقام صبر، ممکن است نفس همچنان از مصیبت ناخشنود باشد؛ اما فرد آن را مدیریت می‌کند. در مقام رضا، فرد به نقطه‌ای از تعالی می‌رسد که آنچه را از سوی محبوب (خداوند) می‌رسد، عین خیر و زیبایی می‌بیند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۴: ۱۵۲). این مفهوم، تطابق کاملی با «ارزش‌های نگرشی» و «ویکتور فرانکل دارد». فرانکل معتقد بود والاترین شکل معنایابی، در انتخاب یک نگرش متعالی و شرافتمندانه نسبت به رنجی است که نمی‌توان آن را تغییر داد (Frankl, 1970). رضا، اوج این معنایابی نگرشی است؛ جایی که فرد نه تنها رنج را تحمل می‌کند، بلکه در آن معنایی عمیق (تجلی حکمت الهی، وسیله قرب) می‌یابد و به آرامش و خشنودی می‌رسد؛ بنابراین، رضا، تحقق موفقیت‌آمیز یک ارزش نگرشی در چهار چوب جهان‌بینی توحیدی است.

آموزه‌های ژرف امام موسی بن جعفر (علیه السلام) ابعاد این مقام را به روشنی تبیین می‌کند. ایشان در تبیین تفاوت میان صبر و جزع، که مقدمه درک رضاست، می‌فرمایند:

«الْمُصِيبَةُ لِلصَّابِرِ وَاحِدَةٌ وَلِلْجَازِعِ اِثْنَانِ»؛ مصیبت برای صابر یکی است (همان خود سختی)، اما برای کسی که بی‌تابی می‌کند دوتا است (هم سختی و هم از دست دادن اجر و آرامش) (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ق: ۴۱۴).

رضا، فراتر رفتن از این دوگانگی است. این مقام، مبتنی بر یک جهان‌بینی توحیدی است که در آن، هر فعل الهی، خیر محض تلقی می‌شود. این نگاه در روایتی از پیامبر ﷺ که در کلام امام کاظم (علیه السلام) و دیگر ائمه (علیهم السلام) جاری است، تجلی می‌یابد:

«فِي كُلِّ قَضَاءٍ لِلَّهِ خَيْرٌ لِلْمُؤْمِنِ»؛ در هر قضای الهی، برای مؤمن خیری نهفته است (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۷۹: ۱۴۰).

وقتی این معرفت در قلب تثبیت شود، مؤمن به جایگاهی می‌رسد که امام کاظم (علیه السلام) آن را این‌گونه توصیف می‌کنند:

«الْمُؤْمِنُ بَعْرَضٍ كُلِّ خَيْرٍ؛ لَوْ قُطِعَ اَنْمَلَةٌ اَنْمَلَةٌ كَانَ خَيْرًا لَهُ، وَ لَوْ وُلِيَ شَرْفَهَا وَ غَرَبَهَا كَانَ خَيْرًا لَهُ» (همان، ج ۶۴: ۲۴۲)؛ مؤمن همواره در معرض خیر است؛ اگر (در مصیبت) بند

بند از بدنش جدا شود، برایش خیر است و اگر (در نعمت) حکومت شرق و غرب عالم به او داده شود، باز هم برایش خیر است.

این «خیر دیدن» در هر دو حالت، ترجمان دقیق رضایت است. این مقام آنچنان بنیادین است که در حدیث قدسی که از آن حضرت و پدران‌شان نقل شده، رضایت، شرط عبودیت شمرده شده است:

«مَنْ لَمْ يَرْضَ بِقَضَائِي وَ لَمْ يُؤْمِنْ بِقَدْرِي، فَلَيْلَتَمَسِ إِلَهًا غَيْرِي» (همان، ج ۶۸: ۱۵۶)؛ هر کس به قضای من راضی نباشد و به قدر من ایمان نیاورد، پس باید خدایی غیر از من بجوید.

این مفهوم عمیق عرفانی، تطابق و هم‌پوشانی شگفت‌انگیزی با نظریه «ارزش‌های نگرشی» در روان‌شناسی معناگرا اثر ویکتور فرانکل دارد. فرانکل معتقد بود انسان در هر شرایطی، حتی در مواجهه با رنج‌گریزناپذیر و غیرقابل تغییر (مانند بیماری لاعلاج یا حضور در اردوگاه کار اجباری)، یک آزادی نهایی و خدشه‌ناپذیر دارد: آزادی انتخاب نگرش خود به آن رنج (Frankl, 1970). او والاترین شکل معنایابی را در همین انتخاب یک نگرش متعالی، شجاعانه و شرافتمندانه نسبت به تقدیری می‌داند که نمی‌توان آن را تغییر داد.

«رضا» در مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) اوج این معنایابی نگرشی است. این مقام، صرفاً یک تسلیم منفعلانه یا تحمل رنج نیست؛ بلکه یک فرایند شناختی معنوی فعال است. فرد با اتکا به معرفت توحیدی، رنج را «بازتعریف» می‌کند. رنج از یک امر پوچ و کور، به تجلی حکمت الهی، وسیله‌ای برای قرب و بستری برای شکوفایی عالی‌ترین ظرفیت‌های انسانی تبدیل می‌شود. همان‌طور که امام کاظم (علیه السلام) در حدیثی دیگر به پویایی ایمان و بلا اشاره دارند:

«مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَمَثَلِ كَفْتِي الْمِيزَانِ كُلَّمَا زِيدَ فِي إِيْمَانِهِ زِيدَ فِي بَلَاءِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۷: ۲۴۳)؛ مَثَل مؤمن، مَثَل دو کفه ترازوست؛ هر چه بر ایمانش افزوده شود، بر بلایش (آزمونش) افزوده می‌گردد (تا خالص شود). بنابراین، «رضا» تحقق‌پروزمندانه و نهایی

یک ارزش‌نگرشی در چهارچوب جهان‌بینی الهی است؛ جایی که انسان در دل تاریک‌ترین رنج‌ها، معنایی عمیق می‌یابد و به آرامش و خشنودی مطلق دست پیدا می‌کند.

۲-۱-۳. توکل: نقطه اتکای عاملیت و اعتماد

شالوده‌ای که تحقق صبر و رضا را ممکن می‌سازد، «توکل» یا اعتماد و اتکای مطلق به خداوند است (انفال، ۲؛ آل عمران، ۱۲۲ و ۱۶۰؛ مائده، ۱۱؛ توبه، ۵۱؛ ابراهیم، ۱۱؛ تغابن، ۱۳؛ مجادله، ۱۰). توکل، آن طرح‌واره شناختی بنیادین است که بر کنترل‌نهایی، حکمت بالغه و رحمت واسعه خداوند صحنه می‌گذارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۲۶۶-۲۶۸). این سازه، فراتر از یک اعتماد منفعلانه، در مکتب امام موسی بن جعفر (علیه السلام) به عنوان جوهره و رکن اصلی «یقین» تعریف شده است. هنگامی که از ایشان درباره حقیقت یقین سؤال شد، فرمودند:

«[یقین] آن است که بر خدا توکل کنی، و تسلیم خدا باشی، و به قضای الهی راضی باشی و کار را به خدا واگذاری» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ق: ۴۰۸).

این مفهوم، تناقض روان‌شناختی «منبع کنترل» را به شیوه‌ای منحصر به فرد حل می‌کند. فرد با انجام وظایف و به‌کارگیری اسباب (عاملیت شخصی و منبع کنترل درونی) و سپس واگذاری نتیجه به خداوند (اعتماد به منبع کنترل بیرونی قادر و خیرخواه)، از اضطراب ناشی از کنترل‌گری افراطی و افسردگی ناشی از درماندگی مطلق، رهایی می‌یابد. این توازن میان عاملیت و پذیرش، سنگ بنای پایداری روانی در برابر ناملایمات است (حسینی و همکاران، ۱۳۹۳: توکل). امام کاظم (علیه السلام) در روایتی دیگر، ضمن نقل کلام لقمان حکیم، توکل را دقیقاً همان «بادبان» کشتی ایمان معرفی می‌کنند:

«دنیا دریایی عمیق است... باید کشتی تو در آن، تقوای الهی، بار آن ایمان و بادبان‌ش توکل بر خدا باشد.» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۳: ۴۱۱)؛ بنابراین، فرد با به‌کارگیری اسباب (ساختن کشتی) و سپس واگذاری نتیجه به خداوند از طریق توکل (برافراشتن بادبان)، از اضطراب ناشی از کنترل‌گری افراطی و افسردگی ناشی از درماندگی مطلق رهایی می‌یابد.

این همان «قدرت» و استحکام روانی است که امام (علیه السلام) آن را مستقیم‌ترین نتیجه توکل می‌دانند:

«مَنْ أَرَادَ أَنْ يَكُونَ أَقْوَى النَّاسِ فَلْيَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» (همان، ج ۷: ۱۴۳)؛ هرکس بخواهد قوی‌ترین مردم باشد، باید بر خدا توکل کند.

این سه سازه، سیر تکاملی در بلوغ شناختی روحانی را ترسیم می‌کنند. مواجهه اولیه با رنج، نیازمند «صبر» (مدیریت ارزیابی منفی) است. تعمیق این حالت با اتکاب به «توکل»، به «رضا» (تبدیل ارزیابی منفی به مثبت) منجر می‌شود. امام موسی بن جعفر (علیه السلام) این فرایند گذار از توکل به رضا را در تبیین «درجات توکل» به کمال رسانده‌اند. هنگامی که از ایشان درباره آیه «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ»؛ هرکس بر خدا توکل کند، او برایش کافی است، پرسیدند، ایشان فرمودند:

«توکل بر خدا درجاتی دارد؛ از جمله آنکه در تمام امور بر خدا توکل کنی و آن‌گاه هرچه او با تو کرد، از او راضی باشی و بدانی که او نسبت به تو از هیچ خیر و فضلی کوتاه‌تری نمی‌کند و بدانی که حکم، حکم اوست. پس با تفویض امور به خدا، بر او توکل کن و در آن کارها و دیگر کارها به او اعتماد داشته باش» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۶۵).

این روایت به صراحت نشان می‌دهد که «رضایت» (الرضا)، پیامد طبیعی و درجه عالی «توکل» (التوکل) و «تفویض» (التفویض) است. این صرفاً یک نظریه کلامی نبود، بلکه زیست‌جهان آن امام را شکل می‌داد. تجلی عینی این باور عمیق را می‌توان در سیره ایشان مشاهده کرد:

«نقش‌نگین انگشتری حضرت [موسی بن جعفر (علیه السلام)] «حَسْبِيَ اللَّهُ» (خدا مرا کافی است) بود.» (ابن بابویه، ج ۲: ۸).

این هم‌راستایی عمیق، همان‌طور که در جدول شماره ۱ آمده است، نشان می‌دهد که آموزه‌های اسلامی، قرن‌ها پیش از توسعه روان‌شناسی مدرن، چهارچوب‌های پیچیده‌ای برای سلامت روان ارائه داده‌اند که نه تنها با یافته‌های علمی سازگارند، بلکه با افزودن بعد

معنوی، آن‌ها را غنا می‌بخشند.

جدول ۱: هم‌سویی مفهومی چهار چوب‌های روان‌شناختی و اسلامی

| سازه اسلامی | تعریف بنیادین | مفهوم روان‌شناختی متناظر | تمایز و غنابخشی کلیدی |
|-------------|--|--------------------------------------|--|
| صبر | خودتنظیمی فعال برای مهار پاسخ‌های هیجانی و رفتاری ناسازگار | تنظیم شناختی و هیجانی (CBT) | انگیزه و هدف نهایی، تقرب به خداوند است که به استقامت، معنای متعالی می‌بخشد. |
| جزع | واکنش هیجانی و شناختی کنترل‌نشده و مخرب به مصیبت | تحریف‌های شناختی و عدم تنظیم هیجان | به‌عنوان «مصیبت ثانویه» و خودساخته نگرسته می‌شود که از نظر معنوی نیز مذموم است. |
| رضا | خشنودی قلبی و بازتعریف مثبت رخداد‌های ناگوار به عنوان تجلی حکمت الهی | ارزش‌های نگرشی (معنادرمانی) | معنا امری عینی و کشف‌شدنی از طریق همسویی با اراده الهی است، نه صرفاً خلق‌شدنی و سوژه‌کنیو. |
| توکل | اعتماد مطلق به خداوند ضمن به‌کارگیری عاملیت شخصی | توازن میان منبع کنترل درونی و بیرونی | منبع کنترل بیرونی، یک قدرت مطلق، حکیم و خیرخواه است که امنیت روانی بی‌نظیری را فراهم می‌کند. |

۲-۲. مطالعه موردی: پویایی‌شناسی تاب‌آوری در اسارت امام کاظم (علیه السلام)

۲-۲-۱. کوره استبداد: زمینه تاریخی و روان‌شناختی حبس

برای درک عمق تاب‌آوری امام کاظم (علیه السلام)، ابتدا باید شدت و ماهیت منحصربه‌فرد فشارهای وارد بر ایشان را شناخت. هارون الرشید، پنجمین خلیفه عباسی، در اوج قدرت ظاهری خود قرار داشت، اما همواره از نفوذ معنوی و اجتماعی موسی بن جعفر (علیه السلام) در هراس بود. این هراس، ترس سیاسی صرف نبود، بلکه ریشه در چالش مشروعیتی داشت که

امام (علیه السلام) برای خلافت عباسی ایجاد می‌کرد (شریف قرشی، ۱۳۶۹: ۵۲۸). روایات تاریخی، این تضاد را به وضوح نشان می‌دهد. هارون از سویی به مقام علمی و معنوی امام اعتراف داشت؛ چنانکه در مناظره‌ای در مدینه، هنگامی که هارون در کنار مزار پیامبر (صلی الله علیه و آله) گفت: «السلام علیک یا بن عم» (سلام بر تو ای پسرعمو)، امام کاظم (علیه السلام) فرمودند: «السلام علیک یا اَبه» (سلام بر تو ای پدر). هارون از این پاسخ که نسبت برتر امام را به پیامبر (صلی الله علیه و آله) نشان می‌داد، بر آشفت (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۴: ۳۱۹). او همچنین در مناظره دیگری درباره «فدک»، در پاسخ به اصرار امام (علیه السلام) که حدود آن را تعیین کنند، مرزهای آن را معادل کل قلمرو خلافت (از عدن تا سمرقند) تعریف کردند؛ پیامی که به هارون فهماند که مدعی حقیقی خلافت کیست (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۸: ۱۵۶). این هراس سیاسی و «عشق به سلطنت» (ملک)، هارون را واداشت تا بر اساس سعایت و سخن چینی برخی اطرافیان (مانند علی بن اسماعیل، برادرزاده امام)، دستور دستگیری ایشان را صادر کند (شریف قرشی، ۱۳۶۹: ۵۲۸). این حبس، یک اقدام ساده امنیتی نبود، بلکه یک پروژه پیچیده برای درهم شکستن روح و جایگاه اجتماعی امام بود.

شرایط حبس به شکلی طراحی شده بود که حداکثر فرسایش جسمی و روحی را به همراه داشته باشد. امام (علیه السلام) به شکلی هدفمند در زندان‌ها گردانده می‌شدند:

۱. زندان بصره (نزد عیسی بن جعفر): امام (علیه السلام) ابتدا به بصره، نزد عیسی بن جعفر (پسرعموی هارون) فرستاده شد و به مدت یک سال آنجا محبوس بود؛ اما عیسی که تحت تأثیر عبادت و شخصیت امام قرار گرفته بود، از کشتن ایشان امتناع کرد و به هارون نوشت که او «مردی صالح» است و بیش از این نمی‌تواند او را نگه دارد (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲: ۲۳۹).

۲. زندان بغداد (نزد فضل بن ربیع): امام (علیه السلام) به بغداد منتقل و به فضل بن ربیع سپرده شد. او نیز پس از مدتی مشاهده احوال عبادی امام، در رفتار بر ایشان سخت نگرفت.

۳. زندان بغداد (نزد فضل بن یحیی برمکی): هارون که از ملائمت فضل بن ربیع خشمگین بود، امام را به فضل بن یحیی سپرد. او نیز با امام (علیه السلام) با احترام نسبی رفتار

(افتخار قاسم زاده، میثم سلیمانی)

کرد که این امر منجر به خشم هارون و تازیانه خوردن خود فضل بن یحیی شد.

۴. زندان بغداد (نزد سندی بن شاهک): در نهایت، هارون امام (علیه السلام) را به دست یکی از خشن ترین و بی رحم ترین زندانبانان خود، سندی بن شاهک، سپرد. سندی، فردی غیرعرب و قسی القلب بود که امام را در «مطموره» (سیاه چال نمود زير زمینی) با غل و زنجیرهای سنگین حبس کرد (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰: ۱۸۳).

در این دوران، تلاش هارون برای آلوده ساختن امام از طریق فرستادن کنیزی زیبا به زندان که خود آن کنیز تحت تأثیر امام به زنی عابده بدل شد، نمونه‌ای بارز از جنگ روانی خلیفه و صلابت روحی امام است. طبق نقل خطیب بغدادی (۱۴۱۷ق، ج ۳۲: ۱۳)، وقتی فرستاده هارون بازگشت تا از حال کنیز خبر بگیرد، او را در حال سجده و در حال تکرار «قُدُوسٌ سُبْحَانُكَ سُبْحَانُكَ» یافت. کنیز در پاسخ به هارون گفت: «او (امام) را دیدم که غرق در عبادت بود. از او پرسیدم آیا نیازی دارد؟ فرمود: به تو چه نیازی دارم؟ گفتم: مرا برای خدمت به شما فرستاده‌اند. در این هنگام اشاره کرد و فرمود: پس اینان کیستند؟ باغی را دیدم...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۸: ۲۳۸). هارون با شنیدن این سخن گفت: «به خدا او شما را سحر کرده است» و دستور داد کنیز را نیز حبس کنند تا این ماجرا را فاش نکند.

نامه امام (علیه السلام) به هارون از درون زندان، خودنوعی شاهکار بازسازی شناختی و مقاومت روانی است: «أَنَّه لَنْ يَنْقُضِيَ عَنِّي يَوْمَ مِنَ الْبَلَاءِ إِلَّا أَنْقَضَى عَنْكَ مَعَهُ يَوْمَ مِنَ الرَّخَاءِ حَتَّى نُفِضِيَ جَمِيعاً إِلَى يَوْمٍ لَيْسَ لَهُ أَنْقِضَاءٌ وَهَذَا لِكَ يَخْسِرُ الْمُبْطُلُونَ» (ذهبی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲: ۴۱۸)؛ هیچ روز سختی بر من نمی‌گذرد، مگر آنکه روزی از آسایش تو نیز با آن سپری می‌شود، تا آنکه هر دوی ما به روزی بی‌پایان برسیم و آنجاست که باطل کاران زبان خواهند دید». امام با این کلمات، قدرت ظاهری هارون را در چهارچوب افق ابدی و الهی بی‌ارزش ساخته و موازنه قدرت را به نفع حقیقت و معنویت برهم می‌زند.

۲-۱-۱. مرحله اول پیروزی رضا: بازتعریف حبس به مثابه خلوت روحانی

واکنش اولیه امام (علیه السلام) پس از زندانی شدن در بصره (مرحله اول حبس)، یکی از درخشان‌ترین نمونه‌های بازسازی شناختی و تحقق «ارزش نگرشی» در تاریخ است. بر اساس گزارش‌های معتبر تاریخی، مانند آنچه شیخ مفید در «الارشاد» نقل می‌کند، جاسوسان عیسی بن جعفر که مأمور مراقبت از امام (علیه السلام) بودند، گزارش دادند که در تمام مدت، چیزی جز عبادت و دعا از ایشان نشنیده‌اند. ایشان نه تنها شکایتی ابراز نکردند، بلکه زندان را فرصتی برای تحقق آرزوی دیرینه خود یعنی داشتن فراغت برای عبادت دانستند. دعای مشهور ایشان در این دوره که توسط همان زندانبانان گزارش شده، گواهی قاطع بر این مدعاست:

«اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعَلَّمْتُ أَنِّي كُنْتُ أَسْأَلُكَ أَنْ تُفَرِّغَنِي لِعِبَادَتِكَ اللَّهُمَّ وَقَدْ فَعَلْتَ فَالِكَ الْحَمْدُ» (مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۲۴۰)؛ «خداوندا، تو می‌دانی که من همواره از تو می‌خواستم مرا برای عبادتت فارغ گردانی. خداوندا، این کار را کردی، پس سپاس تو را سزاست».

این دعا، تجلی کامل مقام «رضا» است. امام (علیه السلام) یک موقعیت عینی منفی (حبس و سلب آزادی) را به یک فرصت مثبت (خلوت برای عبادت) بازتعریف می‌کنند. ایشان با این کار، به طور فعال «آزادی اراده» خود را برای انتخاب نگرش به کار می‌گیرند و «اراده معطوف به معنا»ی خود را از طریق عبادت محقق می‌سازند. رنج حبس، اجتناب‌ناپذیر است، اما نگرش نسبت به آن، انتخابی است و این انتخاب، خود منبع معنا و پایداری می‌شود. در این مرحله، رنج هر چند سخت، اما همچنان در خدمت یک هدف والاتر (قرب الهی) قرار دارد؛ بنابراین، راهبرد اصلی، بازسازی شناختی و معنایی درونی است.

۲-۱-۲. مرحله دوم آستانه زیست‌پذیری: گذار از بازسازی درونی به کنشگری بیرونی

با گذشت زمان و انتقال امام (علیه السلام) به زندان مخوف سندی بن شاهک در بغداد، ماهیت رنج تغییر می‌کند. فشار جسمی و روحی به حدی می‌رسد که توان عبادت و تمرکز را از ایشان سلب می‌کند و به عاملی «ویرانگر» تبدیل می‌شود که خود آن هدف والا (عبادت)

را مختل می‌کند. گزارش‌ها از زندان سندی، از غل و زنجیر سنگین و سیاه چال تاریک سخن می‌گویند (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰: ۱۸۳). در این نقطه بحرانی که رنج از آستانه تحمل و زیست‌پذیری عبور می‌کند، محتوای دعا‌های امام (علیه السلام) نیز دستخوش تحولی هوشمندانه می‌شود. دعاها از شکرگزاری برای «فراغت» به استغاثه و طلب فعالانه «رهایی» (استخلاص) تغییر می‌یابد. دعای منسوب به ایشان برای خلاصی از زندان هارون که در منابعی چون «عیون اخبار الرضا» و «بحار الانوار» نقل شده، نمونه‌ای بارز از این مرحله است:

«يَا مُخْلِصَ الشَّجَرِ مِنْ بَيْنِ زَمْلٍ وَ طَبِينٍ وَ مَاءٍ وَ يَا مُخْلِصَ اللَّبَنِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَ دَمٍ وَ يَا مُخْلِصَ الْوَلَدِ مِنْ بَيْنِ مَشِيمَةٍ وَ رَحِمٍ وَ يَا مُخْلِصَ النَّارِ مِنْ بَيْنِ الْحَدِيدِ وَ الْحَجَرِ... يَا مُخْلِصَ الرُّوحِ مِنْ بَيْنِ الْأَخْشَاءِ وَ الْأَمْعَاءِ خَلِّصْنِي مِنْ يَدَيْ هَارُونَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۸: ۲۱۸؛ قمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۹۴)؛ ای رهایی‌بخش گیاه از میان ریگ و گل و آب، ای رهایی‌بخش شیر از میان سرگین و خون، ای رهایی‌بخش نوزاد از میان جفت و زهدان، ای رهایی‌بخش آتش از میان آهن و سنگ... ای رهایی‌بخش جان از میان اندرونه و روده‌ها، مرا از دستان هارون برهان».

این تغییر، به هیچ وجه نشانه شکست صبر یا نقض مقام رضا نیست؛ بلکه نمایانگر نوعی سازگاری روان‌شناختی هوشمندانه و ضروری است. این نکته تحول‌نشان می‌دهد که «آستانه زیست‌پذیری» در تحمل رنج وجود دارد. تا زمانی که رنج، در محدوده قابل مدیریت قرار دارد و می‌تواند برای رشد معنوی بازتعریف شود (مشابه مفهوم Eustress یا استرس مثبت)، راهبرد اصلی، بازسازی شناختی درونی است (مرحله اول)؛ اما هنگامی که شدت رنج از این آستانه عبور کرده و به عامل ویرانگر و مانع کمال تبدیل می‌شود (مشابه Distress یا استرس منفی)، کانون کنش معنادار از «تغییر نگرش درونی» به «تلاش فعال برای تغییر وضعیت بیرونی» منتقل می‌شود (مرحله دوم). این نشان می‌دهد که الگوی تاب‌آوری اهل بیت (علیهم‌السلام) مبتنی بر انکار واقعیت یا پذیرش منفعلانه ظلم نیست، بلکه تعاملی پویا و معنادار با واقعیت است (نک: جدول ۲).

جدول ۲: تحلیل روان‌شناختی روحانی پویای دعاهای امام کاظم (علیه السلام) در حبس

| مرحله حبس | وضعیت روان‌شناختی و ماهیت رنج | راهبرد تاب‌آوری اولیه | دعای شاخص (کلام کلیدی) | کارکرد درمانی اصلی |
|-----------------------------|---|------------------------------------|--|--|
| مرحله اول: حبس اولیه (بصره) | مصیبت به‌منابۀ فرصت (استرس قابل مدیریت) | بازسازی شناختی و معنایی (مقام رضا) | «اللَّهُمَّ... فَلَكَ الْحَمْدُ» (دعای شکرگزاری) | بازتعریف رنج، تحقق ارزش نگرشی، یافتن معنا در ناملایمات |
| مرحله دوم: حبس شدید (بغداد) | ترومای ویرانگر و طاقت‌فرسا (استرس مخرب) | استغاثه و طلب فعالانه مداخله الهی | «يَا مُخْلِص... خَلِّصْنِي» (دعای استخلاص) | نصب امید، بازسازی شناختی قدرت الهی، کنشگری متافیزیکی. |

۲-۳. دعا به‌مثابه ابزار درمانی شناختی روحانی چندوجهی

تحلیل فوق، «دعا» را نه صرفاً عمل عبادی، بلکه به‌عنوان یک ابزار درمانی قدرتمند با کارکردهای چندگانه روان‌شناختی معرفی می‌کند که در سیره امام کاظم (علیه السلام) به کمال خود رسیده است.

۲-۳-۱. کارکرد تخلیه‌ای: دعا به‌مثابه بیان و تنظیم هیجانی

دعا فضایی امن و مقدس برای برون‌ریزی، صورت‌بندی و ابراز عمیق‌ترین افکار و احساسات فراهم می‌کند. این فرایند، کارکردی مشابه نوشتن درمانی یا گفت‌وگو در جلسات روان‌درمانی دارد. به رسمیت شناختن و بیان کلامی درد، ترس و امید در محضر

(افتخار قاسم‌زاده، میثم سلیمانی)

موجودی که شنونده مطلق و پناهگاه نهایی است، به خودی خود می‌تواند به تنظیم هیجانی و کاهش بار روانی ناشی از سرکوب عواطف کمک کند (یاوری سرتختی، ۱۴۰۰: ۱۵).

۲-۳-۲. کارکرد بازسازی کننده: دعا به مثابه موتور بازسازی شناختی

ساختار دعا در اسلام، به‌ویژه در دعاهای مأثور، فرد را تشویق می‌کند تا نیازها و امیدهای خود را در چهارچوب صفات الهی (رحمت، قدرت، حکمت) بیان کند. این عمل به تقویت یک طرح‌واره شناختی مثبت و امیدوارانه کمک می‌کند. دعای دوم امام کاظم (علیه السلام) «یا مخلص...» نمونه‌ای کامل از این فرایند است. امام (علیه السلام) پیش از طلب رهایی، به شکلی نظام‌مند، قدرت خداوند در رهایی بخشی از موقعیت‌های به ظاهر بن‌بست و محال را یادآوری می‌کنند:

- رهایی گیاه از خاک (بن‌بست فیزیکی)
- رهایی شیر از خون (بن‌بست بیولوژیکی)
- رهایی نوزاد از رحم (بن‌بست زیستی)
- رهایی آتش از سنگ (بن‌بست شیمیایی)

با یادآوری نظام‌مند قدرت خداوند در رهایی بخشی از موقعیت‌های به ظاهر بن‌بست (گیاه از خاک، روح از بدن)، فکر «من در این وضعیت برای همیشه گیر افتاده‌ام» به طور مستقیم به چالش کشیده می‌شود. هر فراز از دعا، یک «داده» یا «مدرک» علیه افکار منفی خودکار مبتنی بر ناامیدی است. این فرایند، یک «تمرین شناختی-کلامی» برای تقویت باور به امکان تغییر و غلبه بر درماندگی آموخته شده است. این دعا صرفاً یک درخواست نیست، بلکه استدلال درونی برای اثبات امکان رهایی و تقویت امید است.

۲-۳-۳. کارکرد عاملیتی: دعا به مثابه کنشگری متافیزیکی

در جهان‌بینی اسلامی، دعا صرفاً سازوکار مقابله‌ای درونی نیست، بلکه کنش واقعی برای تأثیرگذاری بر عالم خارج است. این باور، به فرد احساس عاملیت و کنترل در شرایطی را می‌بخشد که به لحاظ مادی، هیچ کنترلی بر آن ندارد. روایت تاریخی که بلافاصله پس از دعای استخلاص امام (علیه السلام)، هارون خوابی هولناک می‌بیند که در آن مردی حبشی با شمشیر او را تهدید می‌کند که اگر موسی بن جعفر (علیه السلام) را آزاد نکند، او را خواهد کشت و این خواب منجر به آزادی (موقت) امام می‌شود، اوج این کارکرد است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۸: ۲۱۸). این روایت، از منظر الهیاتی، تأیید می‌کند که استغاثه صادقانه، می‌تواند مداخله الهی را برای تغییر مسیر رخدادهای مادی به همراه داشته باشد. این بُعد که در مدل‌های روان‌شناختی سکولار غایب است، منبعی قدرتمند از امید و معنا برای فرد مؤمن فراهم می‌آورد و دعا را از ابزار درمانی صرف، به اهرم متافیزیکی برای تغییر واقعیت ارتقا می‌دهد.

۲-۴. تلفیق الگو و دلالت‌های آن برای اندیشه معاصر

تحلیل فوق، «دعا» را نه صرفاً عمل عبادی، بلکه به‌عنوان ابزار درمانی قدرتمند با کارکردهای چندگانه روان‌شناختی معرفی می‌کند:

- ابزار بیان و تخلیه هیجانی: دعا فضایی امن و مقدس برای برون‌ریزی و صورت‌بندی افکار و احساسات فراهم می‌کند؛ کارکردی که مشابه نوشتن خاطرات یا صحبت کردن در جلسات روان‌درمانی است. این فرایند به خودی خود می‌تواند به تنظیم هیجانی کمک کند (یاوری سرتختی، ۱۴۰۰: ۵).

- ابزار بازسازی شناختی: ساختار دعا در اسلام، به‌ویژه در دعاهای مأثور، فرد را تشویق می‌کند تا نیازها و امیدهای خود را در چهارچوب صفات الهی (رحمت، قدرت، حکمت) بیان کند. این کار به تقویت یک (طرح‌واره) شناختی مثبت و امیدوارانه کمک می‌کند. به‌عنوان مثال، یادآوری قدرت خداوند در رهایی بخشی (مانند دعای امام کاظم)، فکر

«من در این وضعیت گیر افتاده‌ام» را به چالش می‌کشد.

● ابزار تعادل در منبع کنترل: دعا به شکل منحصر به فردی میان منبع کنترل درونی و بیرونی تعادل برقرار می‌کند. فرد با انتخاب «کردن» یا «نکردن» دعا، عاملیت و منبع کنترل درونی خود را به کار می‌گیرد. در عین حال، با سپردن نتیجه به قدرت مطلق خداوند، به یک منبع کنترل بیرونی نهایی و قابل اعتماد متصل می‌شود. این توازن میان عاملیت شخصی و پذیرش، سنگ بنای پایداری روانی است (فرانکل، ۱۳۸۴: ۶۹).

سیره امام موسی کاظم (علیه السلام) در دوران حبس، الگویی پیچیده، پویا و چندمرحله‌ای از تاب‌آوری را ارائه می‌دهد که بر درکی عمیق از روان‌شناسی انسان و تعامل او با رنج استوار است. این نمونه، الگویی هوشمندانه برای مدیریت بحران است که به‌طور دقیق میان شرایطی که نیازمند «بازسازی شناختی درونی» (رضا) است و شرایطی که «کنشگری برای تغییر بیرونی» (دعا برای رهایی) را ایجاب می‌کند، تمایز قائل می‌شود. این پویایی، بر بنیاد استوار «توکل» قرار گرفته است که امنیت روانی لازم برای اجرای هر دو راهبرد را فراهم می‌کند. چنین چهارچوب اسلامی، نه تنها یافته‌های روان‌شناسی مدرن را تأیید می‌کند، بلکه آن‌ها را غنا می‌بخشد. این الگو، تکنیک‌های درمان شناختی رفتاری و اصول معنادرمانی را در خود جای داده، اما با افزودن یک بعد روحانی و متافیزیکی، افق‌های جدیدی از معنا، امید و عاملیت را به روی انسان می‌گشاید. این بُعد متعالی، به ویژه برای افرادی که دارای جهان‌بینی توحیدی هستند، می‌تواند منبعی بی‌بدیل برای تاب‌آوری در برابر شدیدترین ناملایمات زندگی باشد (فرانکل، ۱۳۹۲: ۵۹).

در نهایت، تحلیل سیره امام کاظم (علیه السلام) نشان می‌دهد که زندگی اهل بیت (علیهم‌السلام)، صرفاً اسناد تاریخی نیست، بلکه مطالعات موردی زنده‌ای از ظرفیت‌های نامحدود روح انسانی است که راهکارهایی جاودان برای پیمودن مسیر پر فراز و نشیب زندگی با کرامت، هوشمندی و ایمانی تزلزل‌ناپذیر ارائه می‌دهد.

۳. نتیجه‌گیری

تحلیل انجام‌شده از سیره اهل بیت (علیهم‌السلام) از طریق لنزهای معنادرمانی و درمان شناختی رفتاری، صرفاً یک تمرین آکادمیک نیست، بلکه مبنایی برای تدوین الگوی درمانی کاربردی فراهم می‌آورد. یافته‌های این پژوهش، به‌ویژه الگوی پویای پایداری که از مطالعه موردی امام کاظم (علیه السلام) استخراج شد، می‌تواند شالوده «درمان شناختی-روحانی اسلامی» (Islamic Cognitive-Spiritual Therapy - ICST) را تشکیل دهد. این الگو، به جای تحمیل مفاهیم اسلامی بر چهارچوب‌های غربی، از دل یک الگوی زیسته و اصیل اسلامی برمی‌خیزد و سپس با زبان روان‌شناسی مدرن صورت‌بندی می‌شود.

اصول بنیادین الگوی ICST پیشنهادی:

۱. معنای خدامحور: اصل بنیادین این است که «اراده معطوف به معنا» در نهایت همان «اراده معطوف به قرب الهی» است. معنای غایی زندگی از طریق تحقق هدف خلقت، یعنی بندگی خداوند، کشف می‌شود.

۲. صبر به‌مثابه مهارت شناختی-رفتاری: در این الگو، صبر نه به‌عنوان فضیلتی دست‌نیافتنی، بلکه به‌عنوان یک «مهارت» قابل یادگیری و تمرین آموزش داده می‌شود. درمانگر با استفاده از تکنیک‌های اقتباس‌شده از بازسازی شناختی CBT، به مراجع کمک می‌کند تا افکار منفی خودکار خود را در مواجهه با ابتلائات شناسایی و با افکاری مبتنی بر توکل، حکمت الهی و امید جایگزین کند.

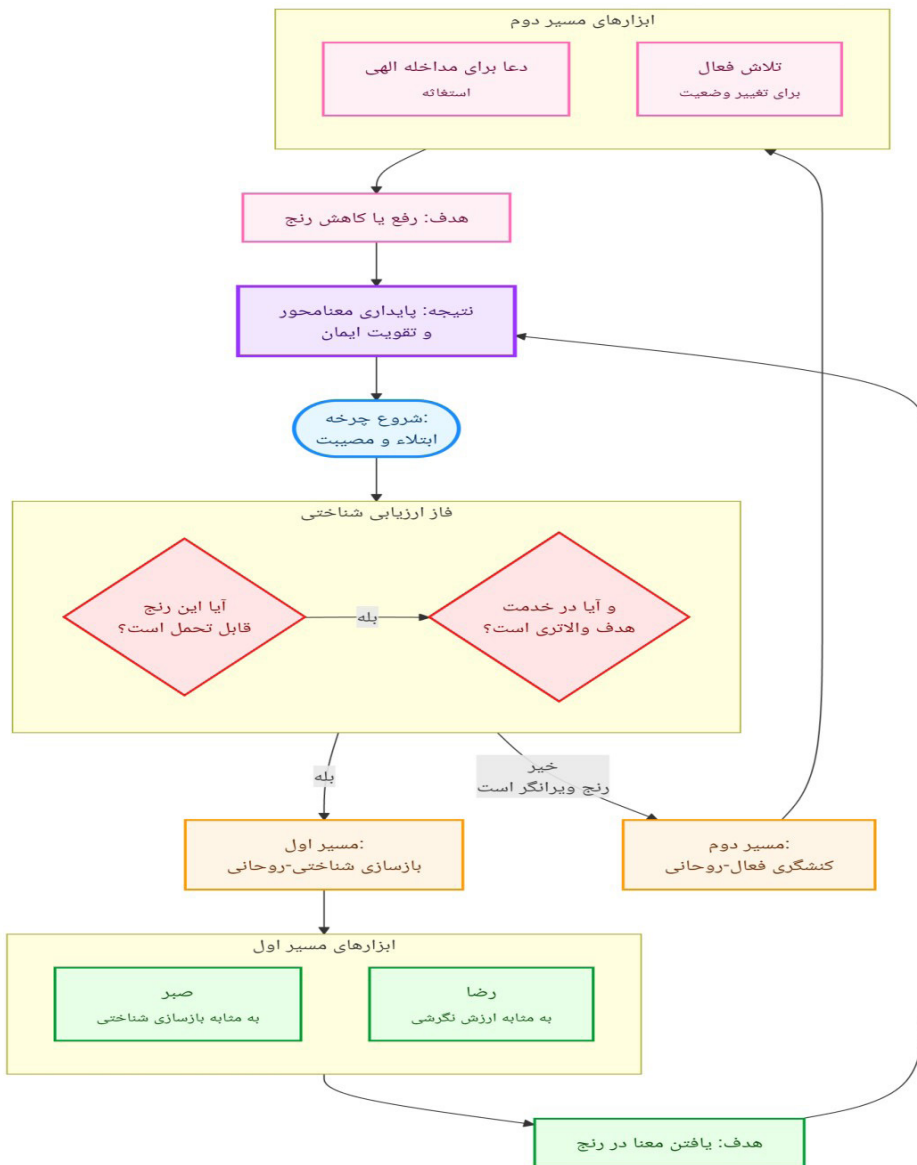
۳. رضا به‌مثابه هدف نگرشی: برای رنج‌های اجتناب‌ناپذیر، بالاترین هدف درمانی نه صرفاً کاهش درد، بلکه رسیدن به مقام «رضا» است. این فرایند با بهره‌گیری از اصول معنادرمانی، به مراجع کمک می‌کند تا با تغییر نگرش خود، در دل مصیبت معنایی متعالی بیابد و به آرامش دست یابد.

۴. دعا به‌مثابه یک تکنیک درمانی محوری: دعا به صورت رسمی به‌عنوان یک تکلیف درمانی به کار گرفته می‌شود. از مراجع خواسته می‌شود تا از دعا برای بیان احساسات، بازسازی شناختی (با تمرکز بر صفات الهی) و تقویت امید و توکل خود استفاده کند.

(افتخار قاسم‌زاده، میثم سلیمانی)

این الگو، یک چهارچوب درمانی پویا ارائه می‌دهد که بر اساس ارزیابی شناختی فرد از ماهیت رنج، راهبردهای متفاوتی را پیشنهاد می‌کند، همان‌طور که در شکل ۱ نشان داده شده است.

شکل ۱: الگوی پویای پایداری اسلامی (چهارچوبی برای درمان شناختی روحانی)



این پژوهش نشان داد که سیره اهل بیت علیهم السلام نه تنها منبع الهام اخلاقی، بلکه الگویی پیچیده و کارآمد برای سلامت روان است. با کاوش عمیق‌تر در این گنجینه با استفاده از ابزارهای تحلیلی مدرن، می‌توان به الگوهای روان‌شناختی و درمانی اصیل، مؤثر و سازگار با فرهنگ دست یافت که به نیازهای روانی معنوی انسان معاصر پاسخی جامع و یکپارچه ارائه دهد.

منابع و مآخذ

قرآن کریم

- ابن بابویه، محمد بن علی. (بی تا). **عیون أخبار الرضا**. تصحیح: مهدی لاجوردی. تهران - ایران: جهان.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). **تحف العقول عن آل الرسول**. قم: جامعه مدرسین.
- _____ (۱۳۹۶). **تحف العقول عن آل الرسول**. ترجمه صادق حسن‌زاده. قم: انتشارات نگاران قلم.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر. (۱۴۰۷ق). **البدایه و النهایه**. بیروت: دارالفکر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۶ق). **لسان العرب**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جوهری، اسماعیل. (۱۴۱۹ق). **صحاح اللغة**. بیروت: دارالعلم للملایین.
- حسینی، مالک؛ معینی، محسن؛ عباسی، بابک. (۱۳۹۳). «توکل». **دانشنامه جهان اسلام**. ج ۸. تهران: بنیاد دائرةالمعارف اسلامی.
- خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی. (۱۴۱۷ق). **تاریخ بغداد**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- خمسه، محمد جواد. (۱۴۰۳). «تحلیل روان‌شناختی شخصیت امام حسین (علیه السلام) در مواجهه با بحران‌ها». مشاهده شده در تاریخ ۰۳/۰۶/۱۴۰۴ از <https://hawzahnews.com/xdrdW>.
- ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۰۹ق). **تاریخ الاسلام**. بیروت: دارالکتب العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۵). **المفردات لالفاظ القرآن**. تهران: انتشارات مرتضوی.
- _____ (۱۳۷۵). **المفردات فی غریب القرآن**. تحقیق صفوان عدنان داوودی. دمشق: دارالعلم.
- شریف قرشی، باقر. (۱۳۶۹). **تحلیلی از زندگانی امام کاظم (علیه السلام)**. ترجمه و نشر: قم: کنگره جهانی امام رضا (علیه السلام).
- طریحی، فخرالدین. (۱۴۰۸ق). **مجمع البحرین**. تهران: انتشارات مرتضوی.
- فرانکل، ویکتور امیل. (۱۳۹۰). **انسان در جستجوی معنا**. ترجمه نهضت صالحیان و مهین میلانی. تهران: درسا.
- _____ (۱۳۹۲). **پزشک و روح**. ترجمه فرخ سیف بهزاد. تهران: درسا.
- _____ (۱۳۸۴). **انسان در جستجوی معنا**. ترجمه نهضت صالحیان و مهین میلانی. تهران: درسا.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۴ق). **کتاب العین**. قم: انتشارات اسوه.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). **الکافی**. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**. چاپ دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محدثی، جواد. (۱۳۹۶). **حکمت‌های کاظمی: ترجمه و توضیح چهل حدیث از امام کاظم (علیه السلام)**. مشهد: انتشارات به‌نشر وابسته به آستان قدس رضوی.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). **الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد**. تحقیق مؤسسه آل‌البت (علیه السلام) لإحیاء التراث. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۷). **اخلاق در قرآن**. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام).
- یاوری سرتختی، محمدجواد؛ یاوری سرتختی، علی. (۱۴۰۰). «تحلیل تاریخی سیره اهل بیت (علیهم السلام) در مواجهه با آسیب‌های

اجتماعی). «مطالعات اسلامی آسیب‌های اجتماع». دوره ۳. شماره ۲. پیاپی ۶. صص: ۱-۲۳.

- Abdelgalil, R. (2025). Logotherapy and Islamic theology: An analysis of meaning, purpose and psychological well-being. *European Journal of Science and Theology*, 94-81 ,(3)21.
- Aprilianti, E. (2024). Integrating Islamic psychological principles in enhancing students' academic resilience. *Nusantara Journal of Behavioral and Social Sciences*, 72-63 ,(2)3. <https://doi.org/202246/10.47679>
- Devoe, D. (2012). Viktor Frankl's logotherapy: The search for purpose and meaning. *Inquiries Journal/Student Pulse*, (07)4). Retrieved from <http://www.inquiriesjournal.com/a?id=660>
- Fenn, K., & Byrne, M. (2013). The key principles of cognitive behavioural therapy. *InnovAiT*, 585-579 ,(9)6. <https://doi.org/1755738012471029/10.1177>
- Frankl, V. E. (1970). *The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy*. New York: New American Library.
- Frankl, V. E. (1992). *Man's search for meaning: An introduction to logotherapy* (4th ed.; I. Lasch, Trans.; G. W. Allport, Pref.). Beacon Press.
- Haque, A., Khan, F., Keshavarzi, H., & Rothman, A. E. (2016). Integrating Islamic traditions in modern psychology: Research trends in the last ten years. *Journal of Muslim Mental Health*, 100-75 ,(1)10.
- Munawar, K., Ravi, T., Jones, D., & Choudhry, F. R. (2025). Islamically modified cognitive behavioral therapy for Muslims with mental illness: A systematic review. *Spirituality in Clinical Practice*, 178-161 ,(2)12. <https://doi.org/10.1037/scp0000338>
- Rassool, G. H., & Luqman, M. M. (2022). Islāmic psychology. In G. H. Rassool & M. M. Luqman (Eds.), *Foundations of Islāmic Psychology: From Classical Scholars to Contemporary Thinkers* (pp. 234-229). Routledge. <https://doi.org/33-9781003181415/10.4324>
- Rassool, G. H., & Luqman, M. M. (Eds.). (2022). *Foundations of Islāmic Psychology: From Classical Scholars to Contemporary Thinkers* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/9781003181415/10.4324>
- Rothman, A., & Coyle, A. (2020). Conceptualizing an Islamic psychotherapy: A grounded theory study. *Spirituality in Clinical Practice*, 213-197 ,(3)7. <https://doi.org/10.1037/scp0000219>

Meaning-Based Persistence: A Metatherapy and Cognitive-Behavioral Therapy-Based Analysis of the Life of Imam Musa al-Kazim (AS)

Eftekhar Gasemzadeh ¹ Meysam Soleymani ²

Received: August 26 , 2025

Revised: November 25 , 2025

Accepted: November 26 , 2025

Abstract

This article provides a psychological analysis of the concept of “persistence” in the life of the Ahl al-Bayt (AS) using the theoretical frameworks of Viktor Frankl’s “Methodology” and “Cognitive-Behavioral Therapy” (CBT). The present study argues that Islamic concepts such as patience, contentment, and prayer are not merely passive states, but rather active cognitive-spiritual processes that are deeply aligned with the fundamental principles of modern psychotherapy. Using a qualitative-interpretive analysis of historical and narrative texts, this article provides a case study of the evolution of Imam Musa al-Kazim’s (AS) prayers during his long-term imprisonment. The findings show that the resilience of the Ahl al-Bayt (a.s.) is a dynamic, two-stage pattern: in the first stage, in the face of bearable suffering, they achieve resilience through “cognitive reconstruction” and “finding attitudinal meaning” (manifested in the Imam’s prayer of gratitude for the solitude of worship). In the second stage, when suffering reaches a devastating and unbearable level, the psychological strategy changes from internal reconstruction to “active action to change the situation” (manifested in the prayer of supplication for deliverance). This dynamic pattern provides a basis for presenting a new framework of “Islamic Cognitive-Spiritual Therapy” (ICST) that is rooted in the Seerah and can be analyzed and used as a valid and culturally compatible therapeutic model.

Keywords: resilience, meaning therapy, cognitive-behavioral therapy (CBT), Seerah of the Ahl al-Bayt (a.s.), Imam Kazim (a.s.), patience, contentment, prayer, Islamic psychology.

1. Graduate Master, Department of History of Culture and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Islamic Sciences and Research Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran (Corresponding Author): khargasemzadeh@gmail.com

2. PhD student in History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran: soleymani.meysam@ut.ac.ir



اقلان در سیره علوی: طراحی الگوی ارتباطات بحران حقیقت محور

(مطالعه موردی: فتنه‌های عصر خلافت)

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۵ | بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۰۲ | پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۴
محمدمهدی مرادی^۱ حمیدرضا جعفری^۲

چکیده

دانش ارتباطات بحران عمدتاً تحت سیطره چهار چوب‌های سازمان محور، به‌ویژه «نظریه ارتباطات بحران موقعیتی» (SCCT) و «نظریه ترمیم وجهه» (IRT) قرار دارد. این نظریه‌ها که بر منطق «ترمیم وجهه» و مدیریت ادراک استوارند، در مواجهه با بحران‌های عمیق مشروعیت محور برخاسته از جنگ‌های شناختی و ابهام‌های ساختاری، کارایی محدودی دارند و نیازمند الگویی بدیل هستند.

این پژوهش با هدف پاسخ به این خلأ نظری و در راستای گذار پارادایمیک از «وجهه‌محوری» به «حقیقت‌محوری»، به طراحی یک الگوی راهبردی در حوزه ارتباطات بحران می‌پردازد. تحقیق از نظر هدف کاربردی-توسعه‌ای و از حیث روش، کیفی با رویکرد تحلیل گفتمان بلاغی است. داده‌ها از طریق تحلیل اسنادی متون بنیادین از جمله نهج البلاغه، تاریخ طبری و وقعه صفین، با تمرکز بر کنش‌های ارتباطی امیرالمؤمنین علی (ع) در مواجهه با جریان‌های ناکثین، قاسطین و مارقین استخراج شده‌اند.

یافته‌ها چهار اصل بنیادین شامل حقیقت‌محوری، تقدم تبیین بر اقدام، مرکزیت بصیرت‌افزایی و تفکیک رهبران جریان انحرافی از بدنه اجتماعی و نیز سه اَبَر استراتژی چهار چوب‌بندی حقیقت‌محور، مشروعیت‌بخشی مبتنی بر پاسخگویی و مشروعیت‌زدایی از طریق افشاگری را نشان می‌دهد. حاصل این تحلیل‌ها، ارائه «الگوی ارتباطات بحران حقیقت‌محور» در قالب چهار چوبی فرایندی و سه مرحله‌ای پیشابحران، حین بحران و پس‌ابحران است که دستیابی به اعتماد عمومی پایدار را از مسیر شفافیت، تبیین استدلالی و ارتقای بصیرت عمومی ممکن می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: ارتباطات بحران، سیره علوی، تبیین اقلان، حقیقت‌محوری، بحران‌های مشروعیت.

Nasle3@chmail.ir
hr.jafari@Urd.ac.ir

۱. دانشجوی دکترای مدیریت رسانه، دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).
۲. دانشجوی دکترای مدیریت رسانه، دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی، قم، ایران.

۱. مقدمه

در عصر حاضر، سازمان‌ها و دولت‌ها با بحران‌های پیچیده و چندوجهی روبه‌رو هستند که نه تنها ثبات عملیاتی، بلکه مشروعیت و سرمایه اجتماعی آن‌ها را نیز به مثابه دارایی‌های نامشهود، به چالش می‌کشد. ظهور اکوسیستم رسانه‌ای نوین با ویژگی‌هایی چون سرعت انتشار، تکثر منابع و رواج جنگ‌های روانی، مدیریت ارتباطات بحران را به کارکرد راهبردی حیاتی بدل کرده است. با وجود این، پارادایم‌های مسلط در این حوزه که عمدتاً بر نظریه‌هایی نظیر «ترمیم وجهه»^۱ (Benoit, 1997) و «ارتباطات بحران موقعیتی»^۲ (Coombs, 2007) استوارند، با رویکردی تدافعی و سازمان‌محور، هدف‌غایی را «حفظ اعتبار به هر قیمتی» تعریف می‌کنند. این رویکردهای وجهه‌محور، ضمن کارایی محدود در برخی شرایط، در مواجهه با بحران‌های عمیق مشروعیت و اعتماد عمومی، ناکارآمدی خود را نشان داده و گاه باعث فرسایش اخلاق عمومی می‌شود.

این محدودیت‌ها شکاف نظری-کاربردی معنادار را آشکار می‌سازد: نیاز به الگویی جایگزین که پارادایم ارتباطات بحران را از «مدیریت وجهه» به «تبیین حقیقت» سوق دهد و چهار چوبی یکپارچه برای فازهای پیش‌بحران، حین بحران و پس‌بحران فراهم آورد. در جست‌وجوی چنین الگویی، رجوع به تجارب تاریخی رهبرانی که با بحران‌های وجودی و جنگ‌های شناختی پیچیده روبه‌رو بوده‌اند، منبعی غنی از بینش‌های راهبردی است. در این میان، سیره حکومتی امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) نمونه‌ای برجسته و کم‌نظیر برای تحلیل است. دوره کوتاه خلافت ایشان با سه بحران بزرگ داخلی فتنه‌های ناکثین (جمل)، قاسطین (صفین) و مارقین (نهروان) مشخص می‌شود که هر یک، چالش بنیادینی برای انسجام جامعه اسلامی نوپا بود. برای نمونه، فتنه جمل توسط بیعت‌شکنان (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ ق، خطبه ۸)، فتنه صفین با بهانه‌جویی خونخواهی خلیفه سوم (نصر بن مزاحم، ۱۳۷۰: ۸۹) و فتنه نهروان از دل یک انحراف کلامی سیاسی (دینوری، ۱۳۶۸: ۳۸۳) ظهور یافت. کنش‌های ارتباطی امام (علیه السلام) در این دوران، نه برای ترمیم وجهه شخصی، بلکه با

1. Image Repair Theory

2. Situational Crisis Communication Theory

هدف بصیرت‌افزایی، اتمام حجت و حفظ امت بر مدار حق، یک رویکرد منحصر به فرد در اقناع را به نمایش می‌گذارد.

بر این اساس، این پژوهش با هدف استخراج و صورت‌بندی الگوی راهبردی و یکپارچه برای ارتباطات بحران، مبتنی بر تحلیل گفتمان بلاغی سیره علوی، به دنبال پاسخ به این پرسش‌های بنیادین است: ۱. استراتژی‌های ارتباطی و اقناعی امام علی (علیه السلام) در فرایند مدیریت بحران‌های سه‌گانه چه بودند؟ ۲. مؤلفه‌های کلیدی این سیره ارتباطی چگونه می‌توانند در قالب الگوی مفهومی کاربردی برای رهبران و مدیران ارتباطات در عصر حاضر صورت‌بندی شوند؟ اهمیت این تحقیق در ارائه الگوی جایگزین بومی، اخلاق‌محور و حقیقت‌مدار برای نظریه‌های غربی ارتباطات بحران است که می‌تواند به گذار از رویکردهای کوتاه‌مدت و واکنشی به سمت راهبردهای بلندمدت، پیشگیرانه و مبتنی بر صداقت‌یاری رساند. در ادامه، ابتدا مبانی نظری پژوهش مرور شده، سپس روش‌شناسی کیفی آن تشریح می‌شود و پس از ارائه یافته‌های حاصل از تحلیل سیره علوی، الگوی راهبردی مستخرج به همراه دلالت‌های نظری و کاربردی آن مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۱-۱. مبانی نظری و چهارچوب تحلیلی

هر پژوهش علمی برای تحلیل پدیده‌ها و استنتاج معتبر، نیازمند چهارچوب نظری منسجم است که ابزارهای مفهومی لازم برای کالبدشکافی مسئله را فراهم آورد. این پژوهش برای تحلیل کنش‌های ارتباطی امیرالمؤمنین (علیه السلام)، چهارچوب خود را بر سنتز سه حوزه نظری بنا می‌کند: ارتباطات بحران به‌مثابه بستر تحلیلی، اقناع به‌مثابه رویکرد راهبردی و مفهوم فتنه به‌مثابه ماهیت‌شناسی بحران. این سه مفهوم در کنار هم، لنز تحلیلی این تحقیق را تشکیل می‌دهد.

۱-۱-۱. ارتباطات بحران: از ترمیم وجهه تا مدیریت معنا

بحران رویدادی غیرمنتظره است که ظرفیت ایجاد آسیب‌های جدی به اعتبار، عملکرد و بقای یک سازمان یا دولت را دارد (Coombs, 2019:3). ارتباطات بحران نیز به مدیریت

استراتژیک جریان اطلاعات و معنا بین سازمان و ذی‌نفعانش پیش از، حین، و پس از بحران می‌پردازد (Fearn-Banks, 2017:5). ادبیات غالب این حوزه، تحت سیطره «پارادایم کارکردگرایی سازمان‌محور» قرار دارد و نظریه‌هایی چون نظریه ترمیم وجهه (1997 Benoit) و نظریه ارتباطات بحران موقعیتی (2007, Coombs) (SCCT) نمایندگان اصلی آن هستند. این نظریه‌ها با تمرکز بر «حفاظت از اعتبار سازمان»، مجموعه‌ای از استراتژی‌های واکنشی (مانند انکار، توجیه، عذرخواهی) را پیشنهاد می‌دهند.

با این حال، این رویکردها با دو نقد بنیادین مواجه‌اند: اول، تقلیل‌گرایی ابزاری که در آن اخلاق و حقیقت به متغیرهایی در خدمت حفظ وجهه تقلیل می‌یابند؛ دوم، ناکامی در برابر بحران‌های معنا و مشروعیت که ریشه در ارزش‌ها و باورهای عمومی دارند و با استراتژی‌های صرفاً ترمیمی قابل مدیریت نیستند. در پاسخ به این خلأ، رویکردهای جدیدتر مانند رویکرد بلاغی به بحران، بحران را نه یک رویداد عینی، بلکه یک «میدان رقابت گفتمانی» برای تعریف واقعیت می‌دانند (Frandsen & Johansen, 2017: 85-88). این دیدگاه به هدف پژوهش ما نزدیک‌تر است؛ زیرا کنش‌های ارتباطی امام علی (علیه السلام) را نه صرفاً واکنش به بحران، بلکه تلاشی کنشگرانه برای مدیریت معنا و تعریف حقیقت در یک میدان نبرد شناختی تحلیل می‌کند.

۱-۲. اقناع: رویکردی سیستماتیک به ارتباطات هدفمند

اگر ارتباطات بحران به مثابه یک «میدان رقابت» در نظر گرفته شود، اقناع مجموعه‌ای از تاکتیک‌ها و راهبردهایی است که کنشگران ارتباطی برای کسب برتری و غلبه بر روایت‌های رقیب به کار می‌گیرند. اقناع (Persuasion) فرایندی ارتباطی است که با اتکا بر اراده آزاد مخاطب، در صدد تأثیرگذاری بر نگرش‌ها، باورها یا رفتارهای اوست (Perloff, 2021: 12). در این چارچوب، مقصود از «مهندسی اقناع» استفاده ابزاری یا مکانیکی از ارتباطات نیست، بلکه به معنای طراحی، سازمان‌دهی و مدیریت نظام‌مند فرایندهای اقناعی بر پایه اصول علمی ارتباطات در شرایط بحران است. اقناع رویکردی سیستماتیک و چندمرحله‌ای به این فرایند است. در این رویکرد، اقناع کنش لحظه‌ای

نیست، بلکه پروژه راهبردی است که شامل تحلیل مخاطب، طراحی پیام و اجرای هدفمند است. ارکان سه‌گانه اقناع ارسطویی اتوس (Ethos) یا اعتبار‌گوینده، پاتوس (Pathos) یا برانگیختن عواطف و لوگوس (Logos) یا منطق استدلال (Aristotle, 2007) ابزارهای تحلیلی کلیدی ما برای کالبدشکافی استراتژی‌های به کار رفته در این پروژه خواهند بود.

۱-۳-۱. فتنه: ماهیت‌شناسی بحران در گفتمان اسلامی

در حالی که نظریه‌های غربی، بحران را اغلب رویدادی عملیاتی یا اعتباری می‌بینند، گفتمان اسلامی با مفهوم «فتنه» لایه‌ای عمیق‌تر از معنا را معرفی می‌کند. فتنه در لغت به معنای گداختن طلا برای جداسازی ناخالصی‌ها (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۲۳) و در اصطلاح، آزمونی است که در آن حق و باطل به شدت در هم می‌آمیزند و تشخیص را دشوار می‌سازند. چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ» (بقره، ۱۹۱) و بر پیچیدگی آن تأکید دارد. فتنه سه ویژگی برجسته دارد که آن را از بحران‌های متعارف متمایز می‌کند:

۱. ابهام و غبارآلودگی شناختی: شرایطی که در آن تمایز حق از باطل دشوار می‌شود، چنانکه امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌فرماید: فتنه زمانی که می‌آید، شناخته نمی‌شود و چون می‌رود، شناخته می‌شود (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق: خطبه ۹۳).

۲. عاملیت هوشمند و بدخواه: فتنه محصول یک اراده بدخواهانه است که در پوشش نفاق و حق‌نمایی عمل می‌کند و به تعبیر شهید مطهری، منافقان فتنه‌انگیز، مخلوطی از حق و باطل را عرضه می‌کنند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۸۰).

۳. ماهیت آزمونی و غربالگر: فتنه صحنه جداسازی صفوف و پالایش جامعه است (همان، ۱۳۹۲: ۴۵).

این مفهوم‌پردازی، چهارچوب تحلیلی ما را کامل می‌کند؛ زیرا نشان می‌دهد که هدف اصلی ارتباطات در سیره علوی، صرفاً مدیریت اطلاعات یا ترمیم وجهه نبوده، بلکه رفع ابهام شناختی و بصیرت‌افزایی برای عبور موفقیت‌آمیز جامعه از یک آزمون الهی اجتماعی بوده است؛ بنابراین، رویکرد اقناع در بستر فتنه، لزوماً به یک استراتژی حقیقت‌محور

منجر می‌شود که هسته اصلی الگوی برآمده از این پژوهش را شکل می‌دهد.

۱-۲. روش پژوهش

این پژوهش با هدف استخراج و طراحی الگوی راهبردی ارتباطات بحران مبتنی بر سیره امیرالمؤمنین (علیه السلام) از رهیافت کیفی بهره می‌برد. ماهیت داده‌ها که عمدتاً متون تاریخی و اقناعی پیچیده (خطبه‌ها، نامه‌ها، احتجاجات) هستند و هدف پژوهش که فهم عمیق چگونگی و چرایی کنش‌های ارتباطی است، این رهیافت را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد.

در میان استراتژی‌های پژوهش کیفی، طرح مطالعه موردی انتخاب شد. حکومت امیرالمؤمنین (علیه السلام) به عنوان مورد اصلی و سه فتنه ناکشین، قاسطین و مارقین به عنوان سه واحد تحلیل درونه‌ای در نظر گرفته می‌شوند. این ساختار که امکان تحلیل عمیق و زمینه‌مند هر بحران و سپس «سنتز بین موردی» یافته‌ها را فراهم می‌آورد، بر اساس منطق مطالعه موردی رابرت بین صورت‌بندی شده است (52-50: niY, 2014).

۱-۳. روش گردآوری داده‌ها: تحلیل اسنادی

این پژوهش به منظور گردآوری داده‌های مرتبط با کنش‌های ارتباطی امیرالمؤمنین (علیه السلام) از روش تحلیل اسنادی (Documentary Analysis) یا روش کتابخانه‌ای بهره برده است. در این فرایند، متون و منابع تاریخی به عنوان «اسناد» پژوهش در نظر گرفته شدند. جامعه آماری این تحقیق شامل کلیه متون معتبر تاریخی و روایی مرتبط با سه بحران اصلی دوران خلافت ایشان، یعنی فتنه‌های ناکشین، قاسطین و مارقین بود.

گردآوری داده‌ها طی دو مرحله و با استفاده از رویکرد نمونه‌گیری هدفمند انجام گرفت:

شناسایی و گزینش منابع اصلی: در مرحله نخست، منابع مادر و دست اول تاریخی و حدیثی نظیر نهج البلاغه (به عنوان منبع اصلی خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات قصار)، تاریخ طبری، وقعه صفین (نصر بن مزاحم)، الارشاد (شیخ مفید) و الکامل فی التاریخ (ابن اثیر) به عنوان چهار چوب اصلی گردآوری داده‌ها انتخاب شدند. معیار انتخاب این منابع،

اعتبار تاریخی و جامعیت آن‌ها در نزد پژوهشگران حوزه تاریخ اسلام بود.

استخراج واحدهای تحلیل: در مرحله دوم، از میان منابع گزینش شده، کلیه کنش‌های ارتباطی مستقیم امیرالمؤمنین (علیه السلام) (اعم از خطبه، نامه، رجز، گفت‌وگو یا فرمان) که به صورت مشخص در چهار چوب مدیریت بحران‌های سه‌گانه مذکور ایراد شده بود، به‌عنوان واحد تحلیل استخراج و فیش‌برداری شد. این فرایند تا رسیدن به اشباع نظری، یعنی زمانی که داده‌های جدید، مقوله یا راهبرد ارتباطی نوینی را آشکار نمی‌ساختند، ادامه یافت.

پیکره تحلیلی پژوهش شامل کلیه متون مرتبط با کنش‌های گفتمانی امام علی (علیه السلام) در سه فتنه مذکور است که از منابع اولیه معتبر، به‌ویژه نهج البلاغه و منابع تاریخی مکمل مانند تاریخ طبری، الکامل فی التاریخ ابن اثیر و وقعه صفین نصر بن مزاحم استخراج شده‌اند. فرایند تحلیل به صورت استقرایی قیاسی و در سه لایه درهم‌تنیده، الهام‌گرفته از چهارچوب سه‌بعدی تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف، انجام گرفت (Fairclough, 1992: 73-75).

۱-۴. روش تحلیل داده‌ها: تحلیل گفتمان بلاغی (RDA)

برای واکاوی عمیق داده‌های گردآوری شده، این پژوهش از چهارچوب تحلیلی یکپارچه بهره می‌برد که تحلیل گفتمان بلاغی (RDA) را به‌عنوان ابزار تحلیل متن، در دل الگوی سه‌بعدی تحلیل گفتمان انتقادی (CDA) نورمن فرکلاف جای می‌دهد. این رویکرد ترکیبی به پژوهشگر امکان می‌دهد تا ضمن توصیف دقیق استراتژی‌های اقناعی به کار رفته در خود متن، این استراتژی‌ها را در بستر اجتماعی تاریخی و روابط قدرت زمانه خود تفسیر و تبیین نماید. فرایند تحلیل در این چهارچوب، در سه لایه درهم‌تنیده و به صورت یک حرکت رفت و برگشتی (استقرایی-قیاسی) میان متن، رویه گفتمانی و رویه اجتماعی انجام گرفت:

لایه اول: توصیف (تحلیل متن با ابزار RDA)

در این لایه، تمرکز بر ویژگی‌های زبانی و ساختاری خود متن است. برای این منظور، از

ابزارهای مفهومی تحلیل گفتمان بلاغی که ریشه در فن خطابه ارسطو دارد، استفاده شد. هدف در این مرحله، شناسایی و توصیف شگردهای اقناعی به کار رفته در کلام امیرالمؤمنین (علیه السلام) بر اساس سه رکن کلاسیک بلاغت بود:

اتوس: تحلیل نحوه ساخت اعتبار، شخصیت و منش اخلاقی گوینده در متن.

پاتوس: بررسی شیوه‌های برانگیختن عواطف و هیجانات مخاطبان.

لوگوس: واکاوی استدلال‌های منطقی، شواهد و براهین ارائه شده در گفتمان (ارسطو، ۱۳۸۸: ۴۲).

لایه دوم: تفسیر (تحلیل رویه گفتمانی)

در لایه دوم، از سطح توصیف فراتر رفته و به تحلیل رویه گفتمانی پرداخته می‌شود. در اینجا، این پرسش محوری مطرح می‌شود: چرا گوینده (امام علی (علیه السلام)) در این موقعیت خاص (مثلاً پیش از جنگ صفین) و برای این مخاطبان مشخص (مثلاً لشکریان خود)، دقیقاً از این ترکیب خاص از اتوس، پاتوس و لوگوس استفاده کرده است؟ این لایه، کنش‌های ارتباطی را به فرایندهای تولید، توزیع و مصرف متن در یک زمینه ارتباطی مشخص پیوند می‌زند و به دنبال کشف اهداف راهبردی گوینده از انتخاب این شگردهای بلاغی است.

لایه سوم: تبیین (تحلیل رویه اجتماعی فرهنگی)

در نهایت، لایه سوم به تبیین و تحلیل رویه اجتماعی فرهنگی اختصاص دارد. در این مرحله، رویه گفتمانی شناسایی شده در لایه دوم، در بستر کلان اجتماعی، سیاسی و ایدئولوژیک آن دوران تحلیل می‌شود. هدف، پاسخ به این پرسش است که چگونه این گفتمان خاص (با تمام ویژگی‌های بلاغی اش) در حال بازتولید یا به چالش کشیدن روابط قدرت، هنجارهای اجتماعی و ساختارهای مشروعیت در جامعه اسلامی آن روز بوده است. این لایه، گفتمان را به مثابه کنش اجتماعی در نظر می‌گیرد که بر ساختارهای کلان‌تر

تأثیر می‌گذارد و از آن‌ها تأثیر می‌پذیرد (Fairclough, 1992 : 73-75)؛ بنابراین، این پژوهش از دوروش تحلیلی مجزا استفاده نمی‌کند، بلکه با رویکردی منسجم، از ظرفیت‌های تحلیل بلاغی برای غنا بخشیدن به لایه‌توصیفی چهارچوب تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف بهره می‌جوید تا به تحلیلی جامع و چندبعدی دست یابد.

پژوهش حاضر برای تحلیل داده‌ها، از مدل سه‌بعدی تحلیل گفتمان انتقادی نورمن (Fairclough, 1992 : 73-75) به‌عنوان چهارچوب اصلی خود بهره برده است. بر این اساس، فرایند تحلیل به صورت استقرایی قیاسی و در سه لایه در هم تنیده انجام گرفت. مزیت این چهارچوب آن است که تحلیل را از سطح توصیف زبانی صرف فراتر می‌برد و آن را به زمینه‌های اجتماعی و روابط قدرت پیوند می‌زند.

۱. لایه‌توصیف: در این سطح، ویژگی‌های زبانی و ساختاری هر واحد گفتمانی (خطبه، نامه و...) به صورت نظام‌مند بررسی شد. پرسش اصلی این بود: ساختار استدلال، واژگان کلیدی و ابزارهای بلاغی برجسته در متن کدام‌اند؟

۲. لایه‌تفسیر: در این مرحله، هر متن در بستر تاریخی اجتماعی خود قرار گرفت تا کنش گفتمانی آن مشخص شود. پرسش محوری عبارت بود از: این گفتمان در پاسخ به چه رخدادی، برای چه مخاطبی و با چه هدف‌انی (مانند هشدار، اتمام حجت، بسیج نیرو) تولید شده است؟

۳. لایه‌تبیین: در این لایه، کارکردها و استراتژی‌های اقناعی گفتمان بر اساس چهارچوب نظری پژوهش (به‌ویژه ارکان سه‌گانه ارسطویی) استخراج و کدگذاری شدند. هدف، پاسخ به این پرسش‌ها بود: چگونه امام (علیه‌السلام) از طریق استدلال‌های منطقی (لوگوس)، ساختن اعتبار اخلاقی (اتوس) و تحریک عواطف مشروع (پاتوس)، به دنبال مدیریت معنا و مشروعیت‌بخشی به اقدامات خود بود؟

این سه لایه تحلیلی به صورت چرخه‌ای تکرار شدند تا الگوهای تکرارشونده و استراتژی‌های کلان در سراسر موارد سه‌گانه شناسایی شوند. این استراتژی‌های کلان،

سنگ بنای اصلی برای طراحی الگوی مفهومی نهایی را تشکیل دادند.

۲. فرایند گام‌به‌گام تحلیل و استخراج الگو

برای حرکت از سطح توصیف متون به سطح تبیین و استخراج الگوی مفهومی، فرایند تحلیل داده‌ها در چهار مرحله اصلی و به شیوه استقرایی قیاسی به این شرح انجام گرفت:

مرحله اول: غوطه‌وری در داده‌ها و کدگذاری باز

در این مرحله، تمامی پیکره تحلیل (خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های مرتبط با سه فتنه) چندین بار به دقت مطالعه شد تا فهم عمیق و کلی از زمینه و محتوای هر متن حاصل شود. سپس، با الهام از رویکرد نظریه داده‌بنیاد» فرایند کدگذاری باز آغاز شد. هر متن سطر به سطر تحلیل و بخش‌هایی از آن که به یک کنش اقناعی، یک استدلال منطقی، یک تحریک عاطفی یا یک حرکت برای اعتبارسازی اشاره داشتند، با یک کد یا برچسب مفهومی مشخص شدند. برای مثال، عباراتی مانند «فَإِنْ كُنْتُ مُحْسِنًا أَعَاتِنِي، وَإِنْ كُنْتُ مُسِيئًا اسْتَعْتَبِنِي» به کدهایی اولیه نظیر پاسخگو کردن خود، فروتنی در قدرت و فراخوان به قضاوت مخاطب کدگذاری شدند. این مرحله عمدتاً در لایه توصیفی تحلیل فرکلاف قرار می‌گیرد.

مرحله دوم: مقوله‌بندی و کدگذاری محوری

پس از استخراج صدها کد اولیه از مجموعه متون، فرایند مقایسه و دسته‌بندی کدها آغاز شد. کدهای مشابه و مرتبط از نظر مفهومی در یک مقوله کلی‌تر قرار گرفتند. به‌عنوان مثال، کدهای پاسخگو کردن خود، صداقت در بیان موقعیت و نفی پیش‌فرض عصمت همگی ذیل مقوله محوری بازسازی اعتبار اخلاقی (اتوس) دسته‌بندی شدند. یا کدهای یادآوری تناقض رفتاری خوارج و نشان دادن پیامد هرج‌ومرج ذیل مقوله استدلال مبتنی بر برهان عقلی (لوگوس) قرار گرفتند. در این مرحله، ارتباط میان مقوله‌های مختلف نیز بررسی شد و به تدریج، الگوهای اولیه اقناعی ظهور یافتند. این مرحله، پلی میان لایه توصیف و تفسیر در چهارچوب تحلیلی بود.

مرحله سوم: یکپارچه‌سازی و کدگذاری انتخابی

در این گام، مقوله‌های محوری استخراج‌شده از هر سه واحد تحلیل (فتنه‌های ناکثین، قاسطین و مارقین) با یکدیگر مقایسه شدند تا یک مقوله هسته که بتواند خط اصلی داستان پژوهش را روایت کند، شناسایی شود. مشخص شد که الگوی کنشگری ارتباطی امام (علیه السلام) در هر سه بحران، فرایندی مرحله‌بندی و مدیریت‌شده است که می‌توان آن را ذیل مفهوم کلان اقتناع حقیقت‌محور در مدیریت بحران‌های هویتی صورت‌بندی کرد. سایر مقوله‌ها در ارتباط با این مقوله هسته بازتعریف شدند. برای مثال، مشخص شد که استراتژی‌های ارتباطی امام (علیه السلام) بسته به فاز بحران (قبل، حین و پس از اوج‌گیری) تغییر می‌کند.

مرحله چهارم: طراحی و اعتبارسنجی الگوی مفهومی

در مرحله نهایی، بر اساس مقوله هسته و ارتباط میان مقوله‌های اصلی، الگوی مفهومی پژوهش طراحی شد. این الگو که فرایند اقتناع علوی را در سه فاز پیش‌بحران (ایجاد بصیرت و اتمام حجت)، حین بحران (انسجام‌بخشی و تفکیک جبهه‌ها) و پس‌بحران (بازسازی هویت و واکنش‌های گفتمانی) به تصویر می‌کشد، محصول مستقیم فرایند تحلیل استقرایی داده‌هاست. این الگو صرفاً چهارچوب نظری از پیش آماده نبود، بلکه از دل داده‌های متنی و تاریخی «جوشیده» است. این مرحله با لایه تبیین در الگوی فرکلاف انطباق کامل دارد و هدف آن ارائه نظریه‌ای زمینه‌مند برای توضیح پدیده مورد مطالعه است.

افزودن این بخش، جعبه سیاه فرایند تحلیل را برای خواننده باز می‌کند و نشان می‌دهد که یافته‌ها و الگوی نهایی چگونه به صورت نظام‌مند و قابل ردیابی از دل داده‌ها استخراج شده‌اند.

۲-۱. روایی و پایایی پژوهش

برای تضمین اعتبار و استحکام یافته‌های کیفی که از آن با عنوان «قابلیت اعتماد» یاد می‌شود، از چندین راهبرد کلیدی که توسط لینکلن و گوبا معرفی شده‌اند، بهره گرفته شد (Lincoln & Guba, 1985 : 290-327).

تثلیث منابع: یافته‌های مستخرج از نهج البلاغه به طور مداوم با داده‌های منابع متعدد تاریخی دیگر (مانند طبری و ابن اثیر) مقایسه و تطبیق داده شد تا اعتبارپذیری یافته‌ها افزایش یابد.

بازبینی توسط همکاران خبره: چهارچوب تحلیلی و یافته‌های اولیه در جلساتی با استادان متخصص در حوزه نهج البلاغه و علوم ارتباطات به بحث گذاشته شد. این فرایند به شناسایی سوگیری‌های احتمالی پژوهشگر و افزایش اعتبار تحلیل‌ها کمک شایانی کرد.

ارائه توصیف غنی: در بخش یافته‌ها تلاش شده است تا با ارائه شواهد متنی کافی و تحلیل زمینه‌مند، انتقال‌پذیری یافته‌ها به زمینه‌های مشابه تسهیل و به خواننده اجازه داده شود تا فرایند استنتاج پژوهشگر را دنبال و قضاوت کند.

بازتابندگی و موقعیت‌مندی پژوهشگر: پژوهشگر در تحقیقات کیفی، به‌ویژه در تحلیل متون تاریخی و دینی که با نظام‌های باور و معنا سروکار دارند، صرفاً یک مشاهده‌گر بی‌طرف نیست، بلکه ابزار اصلی تحلیل است. از این رو، آگاهی از «موقعیت‌مندی» خود و اتخاذ رویکرد «بازتابنده» برای افزایش اعتبار تحلیل‌ها ضروری است. پژوهشگر در این تحقیق، از منظری به متون نگریسته است که آن‌ها را نه صرفاً اسنادی تاریخی، بلکه منابعی غنی از حکمت ارتباطی و راهبردی می‌داند. برای کنترل سوگیری بالقوه‌ای که این منظر می‌تواند ایجاد کند، سه راهکار عملی به کار گرفته شد:

اتکای کامل به روش: تلاش شد تا فرایند کدگذاری و استنتاج، کاملاً بر اساس مراحل نظام‌مند تحلیل گفتمان انتقادی (توصیف، تفسیر و تبیین) صورت گیرد و از برداشت‌های شخصی و غیرمستند پرهیز شود.

تعلیق پیش‌فرض‌ها: در طول فرایند تحلیل، پژوهشگر کوشیده است تا پیش‌فرض‌های خود را به صورت موقت کنار گذاشته و اجازه دهد تا الگوها و مفاهیم از دل خود داده‌ها ظهور کنند (رویکرد استقرایی).

استفاده از سازوکارهای کنترلی: راهبردهای پیش‌گفته، یعنی «تثلیث منابع» (مقایسه با منابع تاریخی غیرشیعی) و به‌ویژه «بازبینی توسط همکاران خبره» با تخصص‌های متنوع (ارتباطات، تاریخ و مطالعات دینی)، به‌عنوان سازوکارهای کلیدی برای به‌چالش کشیدن تفاسیر اولیه پژوهشگر و دستیابی به یک تحلیل متوازن‌تر عمل کرده‌اند.

۲-۲. تعریف مفهومی و عملیاتی متغیرهای کلیدی پژوهش

برای افزایش دقت و شفافیت تحلیل و همچنین تسهیل کاربرد عملی الگوی نهایی، مفاهیم محوری این پژوهش به صورت مفهومی و عملیاتی به شرح جدول زیر تعریف می‌شود. تعریف مفهومی به چابستی انتزاعی مفهوم و تعریف عملیاتی به شاخص‌های عینی و قابل مشاهده آن در کنش‌های ارتباطی اشاره دارد. این تعاریف در جدول (۱) ارائه شده‌اند.

جدول (۱): تعاریف مفهومی و عملیاتی مفاهیم محوری پژوهش

| مفهوم کلیدی | تعریف مفهومی | تعریف عملیاتی (شاخص‌های قابل مشاهده در گفتمان) |
|-------------|--|--|
| اقناع | فرایند آگاهانه، هدفمند و نظام‌مند طراحی و اجرای کنش‌های ارتباطی برای مدیریت معنا، همراه‌سازی مخاطبان و دستیابی به اهداف مشروع، با استفاده یکپارچه از ابزارهای منطقی، عاطفی و اعتباری | <p>۱. مرحله‌بندی بودن ارتباطات: وجود فازهای مشخص (پیشگیری، اقدام، ترمیم).</p> <p>۲. مخاطب‌شناسی دقیق: تناسب پیام با سطح آگاهی و وضعیت روانی ۱. مرحله‌بندی بودن ارتباطات: وجود فازهای مشخص (پیشگیری، اقدام، ترمیم).</p> <p>۳. تلفیق ارکان اقناع: استفاده همزمان و هوشمندانه از لوگوس، اتوس و پاتوس در یک پیام واحد.</p> <p>۴. هدفمندی راهبردی: هر کنش ارتباطی به‌وضوح یک هدف مشخص را دنبال می‌کند (مانند بسیج، خنثی‌سازی، اتمام حجت).</p> |

| | | |
|----------------------------|---|--|
| <p>حقیقت‌محوری</p> | <p>اصلی بنیادین در ارتباطات که در آن، صدق و راستی نه به‌عنوان یک تاکتیک، بلکه به‌مثابه هدف غایی و چهار چوب حاکم بر تمام کنش‌های ارتباطی در نظر گرفته می‌شود و مشروعیت، محصول پایبندی به حقیقت است، حتی اگر هزینه‌زا باشد.</p> | <p>۱. شفافیت و صداقت: اذعان به پیچیدگی‌ها و عدم پنهان‌کاری (مانند «إِنَّمَا ظَالِمًا وَإِنَّمَا مَظْلُومًا») ۲. استناد به شواهد و براهین: ارجاع به وقایع تاریخی، متون دینی یا استدلال‌های عقلی قابل دفاع ۳. پرهیز از فریب و مغالطه: عدم استفاده از تکنیک‌ها و دستکاری اطلاعاتی برای پیروزی به هر قیمت. ۴. آمادگی برای پاسخگویی: قرار دادن خود در معرض نقد و قضاوت مخاطب.</p> |
| <p>بصیرت‌افزایی</p> | <p>فرایند توانمندسازی شناختی مخاطب برای درک عمیق لایه‌های پنهان پدیده‌ها، تشخیص حق از باطل در شرایط ابهام و فتنه و دستیابی به قدرت تحلیل مستقل برای اتخاذ تصمیمات آگاهانه</p> | <p>۱. ارائه کلان‌روایت: تبیین ریشه‌ها و پیامدهای یک بحران به جای تمرکز بر رویدادهای سطحی ۲. افشای تکنیک‌های فریب: آموزش به مخاطب برای شناسایی مغالطات و شیوه‌های عملیات روانی دشمن (مانند «کلمة حق یراد بها باطل») ۳. آینده‌پژوهی و هشدار: پیش‌بینی روندهای آتی و آماده‌سازی ذهنی مخاطب برای مواجهه با بحران‌های آینده. ۴. ترغیب به تفکر انتقادی: طرح پرسش‌هایی که مخاطب را به فکر و تحلیل وامی‌دارد.</p> |

۲-۳. یافته‌های پژوهش: کالبدشکافی استراتژی‌های ارتباطی در سیره علوی

در این بخش، بر اساس روش‌شناسی تبیین‌شده، به تحلیل کنش‌های گفتمانی امیرالمؤمنین (علیه السلام) در مواجهه با فتنه‌های سه‌گانه می‌پردازیم. در این بخش، بر اساس چهار چوب روش‌شناختی تبیین‌شده، کنش‌های گفتمانی امیرالمؤمنین (علیه السلام) در مواجهه با بحران‌های مشروعیت سه‌گانه تحلیل می‌شود. هر بحران به‌مثابه یک «مطالعه موردی»

در نظر گرفته شده و استراتژی‌های ارتباطی کلیدی به کار رفته در آن، بر اساس الگوی تحلیلی سه‌لایه (توصیف، تفسیر و تبیین) واکاوی می‌شود. در لایه توصیف، از ابزارهای تحلیل بلاغی (اتوس، پاتوس و لوگوس) برای کالبدشکافی متن بهره گرفته می‌شود. در نهایت، با مقایسه این استراتژی‌ها، الگوهای کلان برای طراحی مدل مفهومی نهایی استخراج خواهد شد.

۲-۳-۱. تحلیل موردی فتنه ناکثین (شورش جمل، ۳۶ ق)

فتنه جمل، به رهبری طلحه، زبیر و عایشه، بحران چندبعدی بود؛ یک چالش نظامی، یک بحران مشروعیت سیاسی و یک جنگ شناختی پیچیده. سران شورش با تکیه بر اعتبار دینی اجتماعی خود (اتوس) و با شعار فریبنده «خون خواهی عثمان» (پاتوس)، مشروعیت خلافت امام (علیه السلام) را هدف قرار دادند. در چنین شرایطی، استراتژی ارتباطی امام (علیه السلام) نمی‌توانست صرفاً تدافعی باشد؛ بلکه نیازمند ضدحمله گفتمانی برای بازپس‌گیری ابتکار عمل و تعریف مجدد صحنه بود. تحلیل زیر، استراتژی‌های کلیدی این ضدحمله را نشان می‌دهد.

استراتژی اول: شکستن بن‌بست سیاسی از طریق بازتعریف اخلاقی صحنه (تحلیل نامه ۵۰)

بستر بحران: سرنوشت رویارویی با ناکثین در بصره، به تصمیم مردم کوفه گره خورده بود. با این حال، ابوموسی اشعری، حاکم کوفه، با طرح گفتمان «لزوم بی‌طرفی در فتنه»، عملاً در حال خلع سلاح بزرگ‌ترین مرکز قدرت نظامی سیاسی خلافت بود. نامه ۵۰ نهج‌البلاغه در چنین بزنگاه حساسی برای شکستن این بن‌بست سیاسی و بسیج کوفیان نگاشته شد.

متن نامه:

«أَمَّا بَعْدُ، فَإِنِّي خَرَجْتُ مِنْ حَيِّي هَذَا، إِمَّا ظَالِمًا وَإِمَّا مَظْلُومًا... وَإِنِّي أَدْكُرُ اللَّهَ مَنْ بَلَّغَهُ كِتَابِي هَذَا لَمَا نَفَرَ إِلَيَّ، فَإِنْ كُنْتُ مُحْسِنًا أَعَانَنِي، وَإِنْ كُنْتُ مُسِيئًا اسْتَعْتَبَنِي»

(نهج البلاغه، نامه ۵۰).

تحلیل سه لایه:

الف. لایه توصیف (تحلیل متنی بلاغی):

این نامه کوتاه، شاهکار فشرده‌ای از ترکیب سه رکن بلاغت است:

اتوس: امام (علیه السلام) اعتبار خود را نه بر اساس قدرت یا عصمت ادعایی، بلکه بر پایه «پاسخگویی رادیکال» بنا می‌کند. عبارت «فَإِنْ كُنْتُ مُسِيئًا اسْتَعْتَبَنِي» (اگر خطاکار بودم، از من بخواهید جبران کنم)، او را در معرض قضاوت مردم قرار می‌دهد و منش اخلاقی حق‌محور را به نمایش می‌گذارد.

لوگوس: استدلال مرکزی متن یک «قیاس استثنایی دوشقی» قدرتمند است: یا من بر حقم (محسن) یا بر باطل (مسیء). این منطق شفاف، گزینه سوم یعنی «بی‌طرفی» را از نظر عقلی مسدود و غیرقابل دفاع می‌کند.

پاتوس: با فراخوان «وَإِنِّي أَذْكَرُ اللَّهُ...» (من خدا را به یاد کسی می‌آورم...)، کنش سیاسی به یک «وظیفه و مسئولیت دینی» پیوند زده می‌شود. این کار با برانگیختن وجدان و عواطف دینی مخاطب، انگیزه قدرتمندی برای اقدام ایجاد می‌کند.

ب. لایه تفسیر (تحلیل کنش‌گفتمانی)

این ترکیب بلاغی در بستر حساس کوفه، نوعی کنش‌گفتمانی هدفمند را شکل می‌دهد. هدف آنی و راهبردی این نامه، «خلع سلاح گفتمان بی‌طرفی» ابوموسی اشعری و «بسیج نیروها» از طریق تبدیل مسئله پیچیده سیاسی به یک انتخاب اخلاقی روشن است. امام (علیه السلام) با این نامه در حال «عمل کردن با کلمات» برای شکستن بن‌بست سیاسی و به حرکت واداشتن جامعه مردم کوفه است.

ج. لایه تبیین (تحلیل کنش اجتماعی فرهنگی)

در سطح کلان، این کنش گفتمانی در حال به چالش کشیدن رویه اجتماعی سیاسی در حال ظهور در آن دوران بود: هنجار «کناره‌گیری و بی‌طرفی در فتنه‌ها». این هنجار، به تضعیف حکومت مرکزی و مشروعیت آن می‌انجامید. امام (علیه السلام) با این گفتمان، در حال بازتولید هنجار جایگزین است: «مسئولیت‌پذیری فعال شهروندان در برابر حاکم مشروع و در دفاع از حقیقت». این نامه صرفاً برای بسیج جنگی نبود، بلکه تلاشی برای بازتعریف رابطه شهروند و حکومت و تثبیت ساختار مشروعیت مبتنی بر حق و عدالت بود.

استراتژی دوم: مدیریت بحران مشروعیت از طریق مرزبندی حق و باطل (تحلیل خطبه ۱۷۲)

بستر بحران: در میانه نبرد صفین، هنگامی که پیروزی سپاه عراق نزدیک بود، لشکر شام به رهبری معاویه با بلند کردن قرآن‌ها بر سر نیزه، خواستار توقف جنگ و ارجاع امر به «حکمیت قرآن» شد. این اقدام، سپاه امام (علیه السلام) را دچار تفرقه و تردید عمیق کرد و در نهایت، امام را تحت فشار شدید، به پذیرش حکمیت واداشت. پس از این توافق، گروهی از همان فشارآوردگان (که بعدها خوارج نام گرفتند)، با طرح شعار «إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ»؛ حکم جز برای خدا نیست، پذیرش حکمیت را گناه و کفر خواندند و مشروعیت امام (علیه السلام) را به چالش کشیدند. خطبه ۱۷۲ در پاسخ به این بحران شناختی و سیاسی ایراد شده است.

متن خطبه:

«كَلِمَةٌ حَقٌّ يُرَادُ بِهَا بَاطِلٌ! نَعَمْ إِنَّهُ لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ، وَ لَكِنَّ هَؤُلَاءِ يَقُولُونَ لَا إِمْرَةَ إِلَّا لِلَّهِ. وَ إِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ... أَمَا إِنَّكُمْ سَتَلْقَوْنَ بَعْدِي ذُلًّا شَامِلًا وَ سَيْفًا قَاطِعًا وَ أَتْرَةً يَتَّخِذُهَا الظَّالِمُونَ فِيكُمْ سُنْتَ» (نهج البلاغه، خطبه ۴۰ در نسخه صبحی صالح که بخشی از خطبه ۱۷۲ در نسخ دیگر است).

تحلیل سه لایه:

الف. لایه توصیف (تحلیل متنی بلاغی)

این خطبه برای خنثی‌سازی شعار جذاب خوارج، از یک مجموعه تکنیک‌های بلاغی پیچیده بهره می‌گیرد:

رعد دزدی بلاغی و بازتعریف: امام علیه السلام خطبه را با تأیید ظاهر شعار آن‌ها آغاز می‌کند: «كَلِمَةٌ حَقٌّ» (سخنی حق است). این کار در ابتدا با مخاطب همدلی می‌کند و گارد او را پایین می‌آورد. سپس بلافاصله نیت پشت آن را افشا می‌کند: «يُرَادُ بِهَا بَاطِلٌ» (که از آن اراده باطل شده است). این حرکت، چهارچوب بحث را از «صحت عبارت» به «نیت گوینده» و «کاربرد عبارت» منتقل می‌کند.

وارونه‌سازی اتهام و برجسته‌سازی تناقض: امام علیه السلام نشان می‌دهد که این گروه، خود عاملان اصلی پذیرش حکمیت بوده‌اند و اکنون مدعی مخالفت با آن هستند. این کار اعتبار (اتوس) آن‌ها را به‌عنوان گروهی صادق و حق‌جو به کلی تخریب می‌کند و استدلالشان را متناقض جلوه می‌دهد.

چهارچوب‌بندی حقوقی قراردادی: امام علیه السلام موضوع حکمیت را از مسئله کلامی اعتقادی خارج می‌کند و آن را در یک چهارچوب حقوقی و قراردادی قرار می‌دهد. با اشاره به پیمانی که بسته شده و وثیقه‌هایی که گرفته شده، تخطی از آن را نقض عهد معرفی می‌کند که خود امری مذموم و خلاف شرع است.

پیش‌بینی آینده و فراخوان عاطفی: در انتهای خطبه، با پیش‌بینی آینده‌ای تلخ (دُلًّا شَامِلًا وَ سَيِّفًا قَاطِعًا)، امام علیه السلام عواطف مخاطبان را برمی‌انگیزد و به آن‌ها هشدار می‌دهد که نتیجه این مسیر، نه رستگاری، بلکه استبداد و خواری خواهد بود. این کار، هزینه عاطفی جدایی از امام و پیروی از شعارهای به ظاهر زیبا را برایشان ملموس می‌سازد.

ب. لایه تفسیر (تحلیل کنش گفتمانی)

کنش گفتمانی این خطبه، نوعی عملیات «مهار بحران» چندوجهی است. اهداف فوری آن عبارتند از:

مشروعیت‌زدایی از گفتمان رقیب: گرفتن اعتبار از شعار محوری خوارج و نشان دادن آن به‌عنوان ابزاری برای اهداف سیاسی باطل.

بازسازی مشروعیت رهبری: تثبیت مجدد اقتدار امام به‌عنوان کسی که نه‌تنها به قرآن علم دارد، بلکه شرایط سیاسی و لوازم آن را نیز درک می‌کند و بر عهد خود استوار است.

ایجاد انسجام مجدد در سپاه: مرزبندی شفاف میان «وفاداران به عهد» و «پیمان‌شکنان» و جلوگیری از ریزش بیشتر نیروها به سمت جریان نوظهور خوارج.

ج. لایه تبیین (تحلیل کنش اجتماعی فرهنگی)

در سطح کلان، این خطبه در حال مقابله با یک معیار اجتماعی دینی بسیار خطرناک بود: «تفسیر قشری و ظاهری از دین» به‌عنوان ابزاری برای سیاست‌ورزی.

تثبیت مرجعیت تفسیر: این گفتمان، یک اصل بنیادین در اندیشه سیاسی شیعه را تثبیت می‌کند: تمایز میان «قرآن صامت» (متن) و «قرآن ناطق» (امام و مفسر مشروع). امام (علیه السلام) با این کنش گفتمانی، این هنجار را بازتولید می‌کند که فهم دین و اجرای آن در جامعه نیازمند رهبری و امامت است و نمی‌توان با تمسک به ظواهر آیات، ساختار سیاسی و اجتماعی را به هرج و مرج کشاند.

مقابله با آنارشسیسم دینی: شعار «لا إمرة إلا لله» در عمل به معنای نفی هرگونه حکومت انسانی و نوعی آنارشسیسم دینی بود. امام (علیه السلام) با تبیین ضرورت وجود حکومت (حتی حکومت فاجر)، در حال دفاع از اصل «نظم اجتماعی» و «ساختار سیاسی» در برابر ایدئولوژی‌ای بود که می‌توانست کل جامعه اسلامی را از درون متلاشی کند.

استراتژی سوم: مشروعیت‌زدایی از رقیب از طریق بازخوانی تاریخ (تحلیل نامه ۲۸)

بستر بحران: پس از استقرار حکومت امام علی (علیه السلام)، معاویه بن ابی سفیان در شام، نه تنها از بیعت سر باز زد، بلکه با دستاویز قرار دادن خونخواهی عثمان، عملاً مشروعیت خلافت امام را به چالش کشید و خود را به عنوان مدعی اصلی قدرت مطرح کرد. نامه‌نگاری‌های متعددی میان امام (علیه السلام) و معاویه رد و بدل شد که در آن‌ها یک جنگ تمام‌عیار گفتمانی برای تثبیت حقانیت و مشروعیت‌زدایی از طرف مقابل در جریان بود. نامه ۲۸ نهج البلاغه، پاسخی کوبنده به یکی از نامه‌های معاویه است که در آن، فضایل خاندان اموی را برشمرده و به طعنه، فضائل بنی‌هاشم را انکار کرده بود.

متن نامه (بخش‌هایی از نامه):

«وَأَمَّا قَوْلُكَ إِنَّا بَنُو عَبْدِ مَنَافٍ، فَكَذَلِكَ نَحْنُ، وَلَكِنْ لَيْسَ أُمِّيَّةُ كَهَاشِمٍ، وَلَا حَرْبٌ كَعَبْدِ الْمُطَّلِبِ، وَلَا أَبُو سُفْيَانَ كَأَبِي طَالِبٍ، وَلَا الْمُهَاجِرُ كَالطَّلِيقِ، وَلَا الصَّرِيحُ كَاللَّصِيقِ... وَفِي أَيْدِينَا فَضْلُ التُّبُوءَةِ الَّتِي أَدَلَّلْنَا بِهَا الْعَزِيزَ، وَنَعَشْنَا بِهَا الدَّلِيلَ... وَكَيْفَ تَكُونُ أَنْتَ كَذَلِكَ وَ أَنْتَ ابْنُ حِرْبٍ مِنَ الْأَحْزَابِ؟» (نهج البلاغه، نامه ۲۸).

تحلیل سه لایه:

الف. لایه توصیف (تحلیل متنی بلاغی)

این نامه برای تخریب کامل شالوده‌های مشروعیت ادعایی معاویه، از تکنیک‌های بلاغی زیر بهره می‌گیرد:

منطق مقایسه‌ای و ایجاد دوگانه‌های ارزشی: هسته اصلی نامه بر پایه تقابل‌های دوتایی بنا شده است: «امیه» در برابر «هاشم»، «ابوسفیان» در برابر «ابوطالب»، «مهاجر» (مسلمانان پیشگام) در برابر «طلیق» (آزادشدگان فتح مکه)، و «صریح» (اصیل) در برابر «لصیق» (چسبیده و غیراصیل). این دوگانه‌سازی‌ها صرفاً یک مقایسه تاریخی نیست، بلکه نوعی بارگذاری ارزشی است که یک طرف را نماد فضیلت و سابقه درخشان و طرف دیگر را نماد کفر و سابقه تاریک معرفی می‌کند.

استناد به حافظه تاریخی جمعی: امام (علیه السلام) به وقایع و شخصیت‌هایی ارجاع می‌دهد که برای جامعه اسلامی آن روز کاملاً شناخته شده بودند. یادآوری سابقه کفرآمیز ابوسفیان (پدر معاویه) در جنگ با پیامبر (صلی الله علیه و آله) و جایگاه ابوطالب در حمایت از ایشان، نه تنها اعتبار معاویه را ویران می‌کند، بلکه با فعال‌سازی حافظه تاریخی و عاطفی مخاطبان، آن‌ها را در برابر ادعاهای معاویه دچار انزجار می‌کند.

تصاحب و بازتعریف فضیلت: معاویه ادعای فضیلت خانوادگی کرده بود. امام (علیه السلام) با عبارت «وَفِي أَيْدِينَا فَضْلُ الْبُيُوتَةِ» (و برتری نبوت در دستان ماست)، منبع اصلی و غیرقابل انکار فضیلت در جهان اسلام، یعنی انتساب به پیامبر (صلی الله علیه و آله) را به انحصار خود درآورده و تمام فضایل ادعایی دیگر را بی‌ارزش می‌سازد. این یک حرکت استراتژیک برای تصاحب کامل سرمایه نمادین در جامعه است.

ب. لایه تفسیر (تحلیل کنش گفتمانی)

این نامه نوعی کنش گفتمانی تهاجمی با هدف «مشروعیت‌زدایی کامل از رقیب» است. برخلاف نامه‌های دیگر که ممکن است به دنبال اتمام حجت یا دعوت به وحدت باشند، هدف این نامه کاملاً متفاوت است:

تخریب شالوده مشروعیت: هدف، اثبات این نکته است که معاویه و خاندان اموی از اساس فاقد هرگونه صلاحیت و پیشینه قابل قبولی برای ادعای حکومت هستند. این کنش، مشروعیت معاویه را نه در سطح عملکردی، بلکه در سطح وجودی نفی می‌کند.

چهارچوب‌بندی نبرد به عنوان تداوم تاریخ: این نامه، نبرد صفین را از یک اختلاف سیاسی ساده بر سر خلافت، به صحنه تداوم تقابل تاریخی و ریشه‌دار میان «جبهه حق (نبوت)» و «جبهه باطل (کفر جاهلی)» تبدیل می‌کند. این چهارچوب‌بندی، به نبرد معنایی عمیق‌تر و ایدئولوژیک می‌بخشد و بسیج نیروها را تسهیل می‌کند.

واکسیناسیون گفتمانی: این نامه به عنوان یک ابزار پیشگیرانه عمل می‌کند تا افکار عمومی جهان اسلام را در برابر تبلیغات و ادعاهای بعدی دستگاه تبلیغاتی شام، «واکسینه» کند.

ج. لایه تبیین (تحلیل‌کنش اجتماعی فرهنگی)

در سطح کلان، این کنش‌گفتمانی در حال مبارزه با یک تغییر پارادایم خطرناک در جامعه اسلامی بود:

مقابله با احیای ارزش‌های جاهلی: معاویه با تکیه بر «عصیت قبیله‌ای» و «اشرافیت اموی»، در حال بازتولید ارزش‌های جاهلی در پوششی اسلامی بود. این‌نامه با کوبیدن بر این شالوده‌های جاهلی و برجسته کردن «سبقت در اسلام» و «قرابت با نبی» به‌عنوان معیارهای اصلی فضیلت، در حال مقابله با این جریان ارتجاعی و تثبیت مجدد هنجارهای ارزشی برآمده از انقلاب نبوی بود.

تعریف حافظه تاریخی رسمی: این‌نامه صرفاً یک جدل سیاسی نیست، بلکه روایتی رسمی و قدرتمند از تاریخ صدر اسلام را ارائه می‌دهد. این کنش‌گفتمانی در حال شکل دادن به حافظه تاریخی نسل‌های آینده است تا مرز میان «خادمان اسلام» و «دشمنان سابق» آن فراموش نشود. این کار، سرمایه‌گذاری بلندمدت برای تعریف هویت جامعه اسلامی و معیارهای مشروعیت در آن است.

۲-۴. جمع‌بندی تحلیل‌ها: از استراتژی‌های پراکنده تا دکتترین یکپارچه

هنگامی که تحلیل‌های سه‌لایه از کنش‌های گفتمانی امیرالمؤمنین (علیه السلام) در برابر سه فتنه بزرگ را در کنار هم قرار می‌دهیم، تصویری فراتر از واکنش‌های موردی به بحران‌ها آشکار می‌شود. آنچه پدیدار می‌گردد، نه مجموعه‌ای از تاکتیک‌های پراکنده، بلکه دکتترین ارتباطی منسجم با منطقی راهبردی و واحد است. این بخش، با ترکیب یافته‌های به‌دست‌آمده، ابتدا ستون‌های فکری این دکتترین را معرفی می‌کند و سپس بر شالوده آن، الگوی نهایی پژوهش را با عنوان «الگوی ارتباطات بحران حقیقت‌محور» ارائه می‌دهد.

۲-۴-۱. اصول چهارگانه اقناع علوی

بررسی عمیق سیره ارتباطی امام (علیه السلام) در طوفان بحران‌های سه‌گانه، نشان می‌دهد که

تمام تصمیمات و اقدامات ایشان بر چهار اصل بنیادین استوار بود. این اصول، شالوده پارادایم ارتباطی ایشان را تشکیل می‌دهند:

۱. اصل حقیقت‌محوری: سنگ بنای این رویکرد، انتخابی آگاهانه است: اصالت دادن به «حقیقت» حتی به قیمت از دست دادن «وجهه»، در اینجا هدف غایی، نه دفاع از اعتبار حکومت یا جایگاه شخصی، بلکه کنار زدن غبار فتنه و آشکار ساختن حقیقت برای افکار عمومی بود. این اصل، گذار جسورانه از «مدیریت اعتبار» به «مدیریت حقیقت» است.

۲. اصل تقدم اقتناع بر اقدام: پیش از آنکه شمشیرها از نیام برآیند، کلمات به کار گرفته می‌شدند. در هر سه بحران، امام (علیه السلام) ابتدا تمام ظرفیت ارتباطی خود را از طریق خطبه، نامه و مذاکره به کار بست. این راهبرد «اتمام حجت»، فرصتی برای بازگشت فریب‌خوردگان فراهم می‌آورد و هزینه‌های انسانی و اجتماعی درگیری را به حداقل می‌رساند.

۳. اصل مرکزیت بصیرت‌افزایی: استراتژی امام (علیه السلام) فراتر از اطلاع‌رسانی صرف یا پاسخ به شبهات بود؛ ایشان به دنبال ارتقای قدرت تحلیل و تشخیص جامعه بود. با ارجاع به تاریخ، تبیین مبانی و روشن ساختن معیارها، به جامعه ابزارهای لازم برای «واکسیناسیون شناختی» در برابر فتنه‌های آینده را می‌بخشید.

۴. اصل تفکیک رهبران از بدنه: الگوی ثابت در مواجهه با مخالفان، ایجاد شکافی هوشمندانه میان «سران فتنه» (که با نیت سوء عمل می‌کردند) و «بدنه فریب‌خورده» (که دچار شبهه بودند) بود. به همین دلیل، گفتمان ایشان در برابر سران، قاطع و افشاگرانه و در برابر بدنه، دلسوزانه، تبیینی و دعوت‌کننده بود.

۲-۴-۲. ارائه الگوی مفهومی: الگوی ارتباطات بحران حقیقت‌محور

این اصول چهارگانه، در کنار یکدیگر، منطقی فرایندی را شکل می‌دهند که می‌توان آن را در قالب الگویی یکپارچه و کاربردی برای مدیریت بحران‌های مشروعیت ارائه کرد. این الگو، بحران را در سه فاز زمانی متمایز، اما پیوسته مدیریت می‌کند:

فاز اول: پیشابحران (مصون‌سازی شناختی). این الگو با فاز پیشگیری آغاز می‌شود. این مرحله، دوره سرمایه‌گذاری بر اعتماد عمومی و واکنش‌های شناختی جامعه در برابر روایت‌های دروغین است. هدف راهبردی در اینجا، ایجاد تاب‌آوری از طریق اقداماتی چون شفافیت پیشگیرانه، آموزش مبانی و معیارها برای تشخیص حق از باطل، و تقویت اعتبار اخلاقی رهبری است.

فاز دوم: حین بحران (مدیریت میدان نبرد شناختی). با شعله‌ور شدن بحران، الگو وارد فاز مدیریت فعال می‌شود. در اینجا هدف، به دست گرفتن ابتکار عمل در میدان نبرد روایت‌ها، رفع ابهام‌های ایجاد شده و اتمام حجت با طرف مقابل است. این مهم از مسیر اقداماتی کلیدی مانند چهارچوب‌بندی قاطعانه حقیقت، افشاگری هدفمند نیت‌سران فتنه و تلاش برای اقناع تفکیک‌شده بدنه جامعه به انجام می‌رسد.

فاز سوم: پس‌ابحران (ترمیم و آینده‌پژوهی). سرانجام، پس از فروکش کردن بحران، تمرکز از مدیریت درگیری به ترمیم آسیب‌ها و درس‌آموزی برای آینده معطوف می‌شود. هدف، نه فقط پایان دادن به غائله، بلکه التیام زخم‌های اجتماعی و جلوگیری از تکرار بحران است. این فاز بر اقداماتی نظیر ترمیم جامعه‌محور، روایت‌سازی از تجربه (تبدیل بحران به عبرت)، و اصلاح ساختاری نقاط آسیب‌پذیر تکیه دارد.

۲-۵. بحث و نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف طراحی الگوی ارتباطات بحران مبتنی بر اقناع در سیره علوی آغاز شد. تحلیل گفتمان بلاغی کنش‌های ارتباطی امیرالمؤمنین (علیه السلام) در مواجهه با فتنه‌های سه‌گانه ناکثین، قاسطین و مارقین، مجموعه‌ای غنی از راهبردها و اصول را آشکار ساخت. در این بخش، یافته‌های مستخرج از سه مطالعه موردی، با یکدیگر ترکیب و تلفیق می‌شوند تا به سؤال اصلی پژوهش پاسخ داده و شالوده «مدل ارتباطات بحران حقیقت‌محور» را پی‌ریزی کنند.

۲-۵-۱. ترکیب یافته‌ها و استخراج اصول بنیادین

تحلیل مواجهه با سه فتنه نشان داد که کنشگری امام (علیه السلام) به‌رغم تفاوت در ماهیت بحران‌ها (شورش نخبگان، جبهه سازمان‌یافته خارجی و شورش ایدئولوژیک داخلی)، بر چند اصل بنیادین و تکرارشونده استوار بود. این اصول، زیربنای فلسفی و پارادایمی مدل علوی را تشکیل می‌دهند:

اصل ۱: حقیقت‌محوری به جای وجهه‌محوری: در هیچ‌یک از بحران‌ها، هدف اصلی امام (علیه السلام) «حفظ وجهه» یا «مدیریت اعتبار شخصی» نبود. در مقابل، تمام تلاش ایشان بر «کشف، تبیین و استقرار حقیقت» متمرکز بود. ایشان حاضر بودند با استراتژی «پاسخگویی رادیکال» (نامه ۵۰) و وجهه خود را به قضاوت عمومی بگذارند، اما حاضر نبودند برای حفظ وجهه، از حقیقت عدول کنند. این اصل، یک چرخش پارادایمی بنیادین نسبت به نظریه‌های مسلط ارتباطات بحران است (Benoit, 1997: 177-186; Coombs, 2007: 163-176).

اصل ۲: اولویت اقناع بر اقدام: در هر سه فتنه، امام (علیه السلام) تا آخرین لحظه ممکن، از ابزار نظامی استفاده نکردند. کارزار ارتباطی ایشان همواره بر مواجهه نظامی تقدم داشت. نامه‌ها به معاویه و طلحه و زبیر، و مناظرات مکرر با خوارج، همگی گواه این اصل هستند. اقدام قاطع نظامی تنها پس از «اتمام حجت کامل» و زمانی که طرف مقابل راه هرگونه گفت‌وگو را بسته بود، به‌عنوان آخرین راه‌حل به کار گرفته می‌شد.

اصل ۳: مرکزیت بصیرت‌افزایی در مدیریت بحران شناختی: امام (علیه السلام) ماهیت فتنه را یک «بحران شناختی» می‌دانستند که در آن حق و باطل در هم آمیخته است («إِنَّ الْفِتْنَةَ إِذَا أَقْبَلَتْ شَبَّهَتْ»). لذا، راهبرد اصلی ایشان نه صرفاً اطلاع‌رسانی، بلکه «بصیرت‌افزایی» بود: یعنی قدرت بخشیدن به مخاطب برای تحلیل مستقل و تشخیص حق از باطل. استراتژی‌هایی مانند «افشاگری صریح» (کلمه حق یراد بها باطل)، «واسازی هویت کاذب» (خطبه ۱۳) و «آینه‌داری تاریخی» (خطبه نهروان)، همگی ابزارهایی برای ارتقای سطح بصیرت جامعه بودند.

اصل ۴: تفکیک میان رهبران فتنه و بدنه فریب‌خورده: الگوی ثابت در سیره علوی، تلاش برای جداسازی بدنه ناآگاه یا فریب‌خورده از رهبران اصلی و معاند فتنه بود. این اصل در بخشش عمومی پس از جنگ جمل، در تلاش برای جلوگیری از جنگ در صفین، و به اوج خود در خطبه نهروان (که منجر به جدایی هزاران نفر از خوارج شد) تجلی یافت. این تفکیک، امکان مدیریت انسانی‌تر بحران و کاهش هزینه‌های اجتماعی آن را فراهم می‌کرد.

۲-۵-۲. شناسایی اَبَراستراتژی‌های ارتباطی

بر اساس اصول فوق و تحلیل‌های انجام شده، می‌توان استراتژی‌های خرد و تاکتیکی امام (علیه‌السلام) را در قالب چند «اَبَراستراتژی» دسته‌بندی کرد که ستون فقرات الگوی نهایی را تشکیل می‌دهند:

اَبَراستراتژی اول: چهارچوب‌بندی حقیقت‌محور: شامل کلیه اقداماتی که هدف آن تعریف و بازتعریف صحنه بحران بر اساس حقیقت و ارزش‌های بنیادین است. استراتژی‌هایی نظیر (شکستن چهارچوب قبیله‌ای معاویه)، وارونه‌سازی معنایی (تبدیل اتهام قدرت‌طلبی به تکلیف‌گرایی) و چهارچوب‌بندی اخلاقی حقوقی (ظالم/مظلوم در نامه ۵۰)، ذیل این اَبَراستراتژی قرار می‌گیرند.

اَبَراستراتژی دوم: مشروعیت‌بخشی مبتنی بر پاسخگویی: شامل راهبردهایی که مشروعیت جبهه حق را نه از طریق ادعا، بلکه از طریق شفافیت، استدلال و پاسخگویی بنا می‌کنند. استراتژی‌هایی مانند استدلال مبتنی بر برهان عقلی (ضرورت حکومت در برابر خوارج)، پاسخگویی رادیکال (دعوت به قضاوت در نامه ۵۰) و استدلال تاریخی (یادآوری بیعت در برابر ناکثین) نمونه‌های بارز آن هستند.

اَبَراستراتژی سوم: مشروعیت‌زدایی از باطل با افشاگری: این اَبَراستراتژی بر تخریب پایه‌های مشروعیت جبهه باطل از طریق افشای نیت‌ها، تناقض‌ها و ماهیت واقعی آن‌ها تمرکز دارد. راهبردهایی چون افشاگری صریح تله‌شناختی (کلمه حق...)، رعد

دزدی (پیش‌دستی در افشای اتهام)، آینه‌داری اخلاقی/تاریخی (یادآوری تناقضات رفتاری خوارج و ناکثین) و آینده‌پژوهی (پیش‌بینی سرنوشت خوارج) در این دسته جای دارند.

۳. نتیجه‌گیری نهایی

تحلیل سیره علوی نشان می‌دهد که «اقناع» در نگاه ایشان، نه تکنیکی برای دستکاری افکار، بلکه فرایندی سیستماتیک برای توانمندسازی شناختی جامعه در مواجهه با ابهام و فریب است. الگوی برآمده از این سیره، الگویی فرایندی، یکپارچه و اخلاق‌مدار است که برخلاف الگوهای غربی، بحران را صرفاً تهدیدی برای سازمان نمی‌بیند، بلکه آن را «فرصتی برای تبیین حقیقت و تعمیق بصیرت عمومی» تلقی می‌کند. این الگو، پارادایم ارتباطات بحران را از کنش تدافعی و سازمان‌محور به اقدامی پیشرو، جامعه‌محور و حقیقت‌محور ارتقا می‌دهد.

۳-۱. طراحی الگو نهایی: الگو ارتباطات بحران حقیقت‌محور

بر اساس اصول بنیادین و آبراستراتژی‌های مستخرج از تحلیل گفتمان بلاغی سیره علوی در مواجهه با فتنه‌ها، اکنون می‌توان الگوی نهایی پژوهش را با عنوان «الگوی ارتباطات بحران حقیقت‌محور» صورت‌بندی کرد. این الگو، چهارچوبی فرایندی و یکپارچه است که هدف آن، نه صرفاً مدیریت وجهه، بلکه راهبری جامعه در عبور از بحران‌های شناختی از طریق تبیین حقیقت و بصیرت‌افزایی است. ساختار الگو بر سه فاز زمانی (پیشا، حین، پسا) و سه لایه راهبردی (چهارچوب‌بندی، مشروعیت‌بخشی، مشروعیت‌زدایی) استوار است که در ادامه به تفصیل تشریح می‌گردد.

۳-۱-۱. تشریح اجزا و مراحل الگو

الگوی ارتباطات بحران حقیقت‌محور، الگویی فرایندی است که در سه فاز اصلی عمل می‌کند. قلب تپنده و منطق حاکم بر تمام این مراحل، اصل «حقیقت‌محوری و بصیرت‌افزایی» است و کل بنای آن بر فونداسیون «تقدم اقناع بر اقدام» و «تفکیک میان رهبران و بدنه» استوار شده است.

فاز اول: پیشگیری و مصون‌سازی (پیشابحران)

این فاز بر اقداماتی تمرکز دارد که قبل از وقوع بحران، جامعه را در برابر فتنه‌ها مقاوم و مصون می‌سازد. هدف، ایجاد یک «سپر شناختی» است.

چهار چوب‌بندی پیشگیرانه: با تبیین شفاف مبانی مشروعیت و اصول حاکمیت (مانند خطبه شقشقیه)، چهارچوب ذهنی روشن برای مردم ایجاد می‌شود تا در آینده بتوانند ادعاهای باطل را از حق تشخیص دهند.

مشروعیت‌بخشی فعال: مشروعیت نه یک امر انتزاعی، بلکه محصول عملکرد و بیعت آگاهانه است. مستندسازی بیعت‌ها و تأکید بر جنبه آگاهانه آن، ابزاری برای اتمام حجت در آینده است.

مشروعیت‌زدایی پیش‌دستانه: شناسایی و هشدار درباره کانون‌های خطر (مانند هشدارهای مکرر امام درباره دنیاطلبی و خطرات بنی‌امیه) به جامعه کمک می‌کند تا در برابر تهدیدات آینده هوشیار باشند.

فاز دوم: تبیین و اتمام حجت (حین بحران)

با شروع بحران، تمام تمرکز مدل بر مدیریت شناختی صحنه و جلوگیری از غلبه روایت باطل است. این فاز، اوج به کارگیری اقناع است.

چهار چوب‌بندی حقیقت‌محور: اولین اقدام، شکستن چهارچوب دروغین دشمن و بازتعریف صحنه بر مدار حقیقت است (مانند تبدیل جنگ قدرت به دوگانه ظالم/مظلوم در نامه ۵۰). وارونه‌سازی معنایی اتهامات، ابزار کلیدی در این مرحله است.

مشروعیت‌بخشی مبتنی بر پاسخگویی: در این مرحله، با تمام قوا از ارکان سه‌گانه اقناع ارسطویی استفاده می‌شود: لوگوس (استدلال‌های منطقی، تاریخی و دینی)، اتوس (تکیه بر سابقه، عدالت و پاسخگویی شفاف) و پاتوس (تحریک عواطف دینی و انسانی برای دفاع از حق).

مشروعیت‌زدایی با افشاگری: با استفاده از استراتژی‌هایی چون «افشاگری صریح» ماهیت ریاکارانه شعارها («کلمة حق یراد بها باطل»)، «رعد دزدی» و «آینه‌داری»، پایه‌های مشروعیت جبهه مقابل به صورت سیستماتیک تخریب می‌شود تا بدنه فریب‌خورده از آن جدا شود.

فاز سوم: ترمیم و آینده‌پژوهی (پسابحران)

پس از غلبه بر بحران، کار تمام نشده است. این فاز بر تبدیل بحران به یک فرصت آموزشی و پیشگیری از تکرار آن تمرکز دارد.

چهار چوب‌بندی ترمیمی: ارائه یک روایت جامع از آنچه گذشت، چرایی اقدامات صورت گرفته و نتایج آن برای تاریخ. این کار مانع از تحریف تاریخ در آینده می‌شود (مانند تبیین چرایی جنگ با ناکثین و مارقین).

مشروعیت‌بخشی از طریق عمل: اقدامات عملی پس از پیروزی، مانند عفو عمومی در جمل یا باز کردن آب بر روی دشمن در صفین، به صورت غیرکلامی، برتری اخلاقی جبهه حق را اثبات کرده و مشروعیت آن را تعمیق می‌بخشد.

مشروعیت‌زدایی آینده‌نگر: تحلیل ماهیت ایدئولوژیک جریان شکست‌خورده و پیش‌بینی آینده آن («کلمة نجم منہم قرن قطع»)، جامعه را برای بحران‌های مشابه در آینده «واکسینه» می‌کند و از شکل‌گیری اسطوره‌های دروغین جلوگیری می‌نماید.

۳-۱-۲. نوآوری و دلالت‌های الگو

این الگو یک جایگزین بومی، اخلاق‌محور و کارآمد برای پارادایم‌های وجهه‌محور غربی ارائه می‌دهد. نوآوری اصلی آن در تغییر هدف غایی ارتباطات بحران از «نجات سازمان» به «ارتقای جامعه» است. این الگو به مدیران رسانه و رهبران سازمان‌ها می‌آموزد که اعتماد پایدار و مشروعیت عمیق، نه با تکنیک‌های روابط عمومی، بلکه با شجاعت در بیان حقیقت، شفافیت در عمل و تلاش مستمر برای بصیرت‌افزایی مخاطبان به دست می‌آید.

۳-۱-۳. پیوند عقل و عاطفه: مدیریت هویت و هیجان در الگوی حقیقت‌محور

شاید در نگاه نخست، تمرکز الگو بر مفاهیمی چون «حقیقت» و «بصیرت» این شائبه را ایجاد کند که با الگویی تک‌بعدی و عقل‌گرا مواجه‌ایم که از نقش تعیین‌کننده عواطف، هیجانات و تعلقات هویتی در بحران‌ها غافل مانده است. این دغدغه کاملاً بجاست؛ چراکه فتنه‌ها بیش از آنکه نبرد استدلال‌ها باشند، میدان تلاقی هویت‌ها و هیجانات جمعی هستند.

با این حال، تحلیل عمیق‌تر سیره ارتباطی امام (علیه السلام) نشان می‌دهد که این الگو نه تنها عواطف و هویت‌ها را نادیده نمی‌گیرد، بلکه برای مدیریت استراتژیک آن‌ها سازوکارهای پیچیده‌ای را به کار می‌بندد. در واقع، «حقیقت‌محوری» در این الگو به معنای نفی «پاتوس» نیست، بلکه به معنای تصفیه و جهت‌دهی آن در خدمت حقیقت است. این مدیریت در سه سطح قابل مشاهده است:

نخست، الگو به جای تحریک عصبیت‌های کور، به دنبال برانگیختن «عواطف متعالی» است. برای نمونه، فراخوان امام در نامه ۵۰ که می‌فرمایند «خدا را به یاد کسی می‌آورم...»، تلنگری به وجدان دینی و حس مسئولیت‌پذیری مخاطب است، نه دمیدن در آتش کینه‌های قبیله‌ای. این همان «پاتوس حقیقت‌محور» است که عاطفه را نه در برابر عقل که همسو با آن و برای تقویتش به کار می‌گیرد.

دوم، این مدیریت عواطف، در پیوند مستقیم با سازوکار «بازسازی هویت جمعی» عمل می‌کند. بحران‌هایی چون جمل، اساساً یک بحران هویتی بود. سربازی که باید با «ام المؤمنین» می‌جنگید، دچار تعارض شناختی و عاطفی عمیقی می‌شد. هنر امام (علیه السلام) در خطبه ۱۷۲، بازتعریف هویت طرف مقابل از «بزرگان دین» به «یاغیان بیعت‌شکن» (بغاة) بود. این تغییر چهارچوب، گره ذهنی و عاطفی سربازان را می‌گشود و به اقدام آن‌ها مشروعیتی دوباره می‌بخشید.

سرانجام، این رویکرد در فاز پسابحران نیز تداوم می‌یابد. خطبه ۱۳ و سرزنش‌های ظاهراً

تند آن علیه مردم بصره، کارکردی شبیه به یک «شوکرمانی هویتی» داشت. هدف، تخریب هویت کاذب و فتنه‌زده گذشته («سربازان یک زن») و زمینه‌سازی برای پذیرش یک هویت اجتماعی جدید و اصلاح‌شده بود. این خود نوعی ترمیم عاطفی و هویتی برای جامعه شکست‌خورده است.

از این رو، باید تأکید کرد که الگوی ارتباطات بحران حقیقت‌محور، الگویی تک‌ساختی و صرفاً عقلانی نیست. بصیرت در این دیدگاه، محصولی است که در نقطه تلاقی «برهان قاطع» و «اطمینان قلبی» زاده می‌شود؛ جایی که لوگوس و پاتوس نه در تقابل که در تأیید و تکمیل یکدیگر به کار گرفته می‌شوند.

۳-۱-۴. دلالت‌های کاربردی الگو در اکوسیستم رسانه‌ای نوین

نقد که می‌توان به هر الگوی مستخرج از متون کلاسیک وارد کرد، چگونگی انطباق آن با پیچیدگی‌های جهان معاصر، به‌ویژه اکوسیستم رسانه‌ای نوین است. الگوی «ارتباطات بحران حقیقت‌محور» اگرچه از بستری با الگوی ارتباطی عمدتاً یک‌سویه (خطابه) استخراج شده، اما اصول بنیادین آن قابلیت «ترجمه» به زبان ارتباطات شبکه‌ای و چندرسانه‌ای امروز را داراست. این انطباق‌پذیری را می‌توان در چند محور کلیدی تبیین کرد:

۱. از «خطابه» به «گفت‌وگویی چندصدایی»: اگر در گذشته «اتمام حجت» از طریق خطابه و نامه صورت می‌گرفت، امروزه معادل آن، حضور فعال، شفاف و پاسخگو در پلتفرم‌های دوسویه (مانند شبکه‌های اجتماعی) است. اصل «پاسخگویی رادیکال» که در نامه ۵۰ تحلیل شد، امروز به معنای برگزاری نشست‌های پرسش و پاسخ زنده، پاسخ به کامنت‌های منتقدان و پذیرش مسئولیت در برابر افکار عمومی آنلاین است.

۲. از «بسیج میدانی» به «بسیج شناختی آنلاین»: استراتژی بسیج کوفیان (نامه ۵۰) و انسجام‌بخشی به سپاه (خطبه ۱۷۲) در عصر حاضر، معادل با توانایی تولید و توزیع «روایت غالب» در فضای مجازی است. این امر مستلزم فعال‌سازی کنشگران آنلاین همسو، تولید

محتوای متقاعدکننده در فرمت‌های گوناگون (متن، ویدئو، پادکست، اینفوگرافیک) و مقابله هوشمندانه با امواج دروغ‌پراکنی و اخبار جعلی از طریق راستی‌آزمایی و شفاف‌سازی است.

۳. از «افشاگری در خطبه» به «شفافیت داده‌محور»: افشاگری ماهیت ریاکارانه شعار خوارج («کلمة حق یراد بها باطل») امروزه در قالب انتشار اسناد، داده‌های شفاف، گزارش‌های تحقیقی و مقابله با روایت‌های جعلی از طریق ارائه شواهد ملموس و قابل راستی‌آزمایی، عملیاتی می‌شود. استراتژی «آینه‌داری» در فضای دیجیتال، یعنی بازنمایی تناقضات گفتاری و رفتاری جریان رقیب با استفاده از آرشیوهای دیجیتال و داده‌های در دسترس عموم.

۴. از «واکسیناسیون گفتمانی» به «ارتقای سواد رسانه‌ای»: استراتژی آینده‌نگر امام (علیه السلام) برای پیشگیری از تکرار فتنه خوارج، در دنیای امروز معادل سرمایه‌گذاری بلندمدت بر روی «ارتقای سواد رسانه‌ای و اطلاعاتی» جامعه است. به جای صرفاً مقابله با یک شایعه خاص، باید توانایی تفکر انتقادی و تشخیص اطلاعات معتبر از نامعتبر را در شهروندان تقویت کرد. این همان «ایجاد سپر شناختی» در فاز پیش‌بهران مدل است؛ بنابراین، الگوی حاضر یک دستورالعمل تکنیکی برای استفاده از ابزارهای نوین نیست، بلکه نوعی «فلسفه ارتباطی» را ارائه می‌دهد. این فلسفه که بر حقیقت‌محوری، شفافیت و بصیرت‌افزایی استوار است، نه تنها در فضای رسانه‌ای جدید منسوخ نشده، بلکه با توجه به بحران اعتماد و اطلاعات نادرست، به ضرورتی انکارناپذیر برای مدیریت مشروعیت و ارتباطات بحران در قرن بیست و یکم تبدیل شده است.

۳-۱-۵. مقایسه تطبیقی الگوی حقیقت‌محور با رویکردهای رقیب

برای درک دقیق‌تر جایگاه و نوآوری «الگوی ارتباطات بحران حقیقت‌محور»، ضروری است که آن را نه تنها در تقابل با الگوهای وجهه‌محور (مانند SCCT)، بلکه در مقایسه با سایر پارادایم‌های انتقادی و اخلاق‌محور در حوزه ارتباطات بحران قرار دهیم. جدول (۲) این مقایسه تطبیقی را در چهار بعد کلیدی نشان می‌دهد:

جدول (۲): مقایسه تطبیقی الگوی ارتباطات بحران حقیقت‌محور با پارادایم‌های رایج و انتقادی

ارتباطات بحران

| الگوی حقیقت‌محور علوی (پیشنهادی) | رویکرد ارتباطی مشارکتی / گفت‌وگویی | الگوی‌های وجهه‌محور (SCCT) | بعد مقایسه |
|---|--|--|-----------------------|
| تحقق حقیقت و ارتقای بصیرت: توانمندسازی جامعه برای تشخیص حق از باطل، حتی اگر به قیمت وجهه کوتاه‌مدت رهبری تمام شود. | ایجاد تفاهم متقابل: رسیدن به درک مشترک و تصمیم‌گیری دموکراتیک از طریق گفت‌وگو | ترمیم وجهه: حفظ یا بازسازی اعتبار سازمان برای تداوم کسب‌وکار | ۱. هدف غایی ارتباطات |
| جامعه و حقیقت منافع کلان جامعه و پایبندی به حقیقت، بر منافع فردی یا سازمانی اولویت دارد. | رابطه: کیفیت رابطه میان سازمان و ذی‌نفعان، محور اصلی است. | سازمان: منافع و بقای سازمان در مرکز توجه قرار دارد. | ۲. کانون توجه |
| عامل آگاه و مسئول: فردی که باید از طریق اقناع، به بصیرت و قدرت تشخیص برسد تا خود به صورت آگاهانه در جبهه حق قرار گیرد. | شریک گفت‌وگو: طرفی برابر در فرایند گفتگو برای حل مسئله. | مخاطب منفعل: گروهی که باید مدیریت شود و ادراک آن‌ها شکل داده شود. | ۳. نقش مخاطب / ذی‌نفع |
| اقناع استدلالی و افشاگری پیش‌دستانه: چهار چوب‌بندی صحنه بر مدار حقیقت، افشای عامدانه انگیزه‌های باطل و اتمام حجت از طریق برهان. | شفافیت، گوش دادن فعال و همکاری: ایجاد فضایی برای گفت‌وگوی باز و مشارکت ذی‌نفعان در تصمیم‌گیری. | تطبیق استراتژی با موقعیت: انتخاب پاسخ مناسب (انکار، توجیه، عذر خواهی) بر اساس میزان مسئولیت سازمان در بحران. | ۴. استراتژی کلیدی |

همان‌طور که جدول نشان می‌دهد، الگوی حقیقت‌محور ضمن اشتراک در برخی مبانی اخلاقی با رویکردهای مشارکتی (مانند اهمیت شفافیت)، در چند نقطه کلیدی از آن متمایز می‌شود:

موضع‌مندی در برابر بی‌طرفی: رویکردهای گفت‌وگویی اغلب بر فرایند تفاهم تأکید دارند و نسبت به محتوای «حقیقت» موضعی بی‌طرفانه اتخاذ می‌کنند. در مقابل، الگوی حقیقت‌محور از یک موضع ارزشی مشخص حرکت می‌کند و هدف آن صرفاً تفاهم نیست،

بلکه غلبه روایت حق بر باطل از طریق اقناع و برهان است. این الگو برای بحران‌های هویتی و جنگ‌های شناختی که در آن دو طرف دعوا از نظر مشروعیت برابر نیستند، کارآمدتر است.

از گفت‌وگو تا اقناع جهت‌دار: در حالی که رویکرد مشارکتی، گفت‌وگورا هدف می‌داند، الگوی حقیقت‌محور، اقناع را ابزاری برای رسیدن به هدفی متعالی‌تر (بصیرت‌افزایی و استقرار حق) می‌بیند. این الگوی کنشگر است، نه صرفاً الگویی تسهیلگر.

پیش‌فرض وجود دشمن: رویکردهای گفت‌وگویی غالباً در فضایی با حسن نیت متقابل عمل می‌کنند. الگوی حقیقت‌محور، وجود یک «دشمن» یا «جریان باطل» را که به صورت عامدانه به دنبال فریب و تحریف حقیقت است، به رسمیت می‌شناسد و استراتژی‌هایی مشخص برای مشروعیت‌زدایی و خلع سلاح شناختی آن جریان ارائه می‌دهد؛ بنابراین، این الگو خلاً موجود میان رویکردهای ابزاری-وجهه‌محور و رویکردهای آرمان‌گرایانه-مشارکتی را پر می‌کند و چهارچوبی واقع‌بینانه و اخلاق‌مدار برای مدیریت بحران‌هایی ارائه می‌دهد که ماهیت آن‌ها نه یک سوءتفاهم، بلکه یک تقابل بنیادین بر سر «حقیقت» است.

۲-۳. توصیه‌هایی برای تصمیم‌گیران، مدیران و سازمان‌های امروز

چگونه می‌توان جوهر این مدل تاریخی را در دنیای پرشتاب امروز به کار گرفت؟ اصول این الگو، نقشه‌راهی برای عبور از بحران‌ها صرفاً با کنترل خسارت، و رسیدن به جایگاهی عمیق‌تر یعنی «تقویت اعتماد» است. در ادامه چند توصیه عملی ارائه می‌شود:

۱-۲-۳. پیش از طوفان: ساختن سپر اعتماد

بحران‌ها روی زمینی جوانه می‌زنند که از قبل سست شده باشد. به جای آنکه منتظر وقوع بحران بمانید، روی ساختن یک «فرهنگ صداقت» سرمایه‌گذاری کنید. به‌طور منظم و داوطلبانه، چالش‌ها و اشتباهات خود را با مخاطبان در میان بگذارید. این شفافیت پیش‌دستانه، اعتباری برای شما می‌سازد که در روزهای سخت، به کارتان خواهد آمد.

همچنین، کارکنان خود را توانمند سازید؛ آن‌ها باید به قدری از اهداف و واقعیت‌های سازمان آگاه باشند که در برابر شایعات، به سفیران آگاه شما تبدیل شوند، نه قربانیان منفعل.

۲-۲-۲. حین بحران: مدیریت صادقانه روایت

وقتی بحران رخ می‌دهد، سکوت مرگبار است. اولین و بلندترین صدا باید صدای شما باشد. پیش از آنکه دیگران روایت خود را تحمیل کنند، شما با شجاعت به میدان بیایید، اصل ماجرا را آن‌طور که هست توضیح دهید و مسئولیت سهم خود را بپذیرید. این «پذیرش مسئولیت» خلع سلاح‌کننده است. در عین حال، هوشمندانه عمل کنید؛ باید میان نقد دلسوزانه‌ای که از سر نگرانی است و تخریب مغرضانه‌ای که با هدف ضربه زدن انجام می‌شود، تفاوت قائل شوید. پاسخ به اولی «گفت‌وگو» و پاسخ به دومی «افشاگری» است.

۳-۲-۳. پس از بحران: تبدیل تهدید به فرصت یادگیری

وقتی غبارها فرونشست، وانمود نکنید که اتفاقی نیفتاده است. بحران فرصتی بی‌نظیر برای یادگیری است. به صورت شفاف با مخاطبان خود در میان بگذارید که از این تجربه چه آموخته‌اید و برای جلوگیری از تکرار آن، چه تغییرات مشخصی را اعمال خواهید کرد. حرف کافی نیست؛ این «تغییرات عملی» هستند که نشان می‌دهند شما پیام را دریافت کرده‌اید و به بلوغ رسیده‌اید.

در نهایت، این الگو از تصمیم‌گیران و مدیران می‌خواهد که صرفاً «مدیر بحران» نباشند که هدفشان تمام کردن غائله است، بلکه به «معماران اعتماد» تبدیل شوند که از هر بحران، برای ساختن رابطه‌ای صادقانه‌تر و پایدارتر با جامعه خود استفاده می‌کنند.

منابع و مآخذ

- نهج البلاغه. (۱۴۱۴ق). گردآوری: سید رضی. تحقیق: صبحی صالح. قم: انتشارات هجرت.
- _____ (۱۳۷۹). گردآوری: سید رضی. ترجمه سید جعفر شهیدی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن اثیر، عزالدین علی. (۱۳۷۱). *الکامل فی التاریخ*. ترجمه عباس خلیلی و ابوالقاسم حالت. تهران: انتشارات علمی.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داوود. (۱۳۶۸). *اخبار الطوال*. ترجمه محمود مهدوی دامغانی. تهران: نشر نی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*. تحقیق صفوان عدنان داوودی. دمشق-بیروت: دارالعلم-الدارالشامیه.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۷۵). *تاریخ الرسل والملوک*. (تاریخ طبری). ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: اساطیر.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*. تهران: انتشارات صدرا.
- _____ (۱۳۹۲). *جاذبه و دافعه علی (علیه السلام)*. تهران: انتشارات صدرا.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*. قم: کنگره شیخ مفید.
- منقری، نصر بن مزاحم. (۱۳۷۰). *وقعة صفین*. ترجمه پرویز اتابکی. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- Aristotle. (2007). On rhetoric: A theory of civic discourse (G. A. Kennedy, Trans., 2nd ed.). Oxford University Press. (Original work published 4th century BCE)
- Benoit, W. L. (1997). Accounts, excuses, and apologies: A theory of image restoration strategies. State University of New York Press.
- Benoit, W. L. (1997). Image repair discourse and crisis communication. Public Relations Review, 186–177, (2)23.
- Coombs, W. T. (2007). Protecting organization reputations during a crisis: The development and application of situational crisis communication theory. Corporate Reputation Review, 176–163, (3)10.
- Coombs, W. T. (2019). Ongoing crisis communication: Planning, managing, and responding (5th ed.). SAGE Publications.
- Fairclough, N. (1992). Discourse and social change. Polity Press.
- Fearn-Banks, K. (2017). Crisis communications: A casebook approach (5th ed.). Routledge.
- Ge, J. P. (2014). How to do discourse analysis: A toolkit (2nd ed.). Routledge.
- Lincoln, Y. S., & Guba, E. G. (1985). Naturalistic inquiry. SAGE Publications.
- Perloff, R. M. (2021). The dynamics of persuasion: Communication and attitudes in the twenty-first century (7th ed.). Routledge.

Persuasion in the Alavi Tradition: Designing a Truth-Oriented Crisis Communication Model (Case Study: The Seditious of the Caliphate Era)

Mohammad Mahdi Moradi ¹ Hamid Reza Jafari ²

Received: October 07 , 2025

Revised: November 23 , 2025

Accepted: November 25 , 2025

Abstract

Crisis communication scholarship has been largely dominated by organization-centered frameworks, most notably Situational Crisis Communication Theory (SCCT) and Image Restoration Theory (IRT). Grounded in the logic of image repair and perception management, these theories prove limited in addressing profound legitimacy crises arising from cognitive warfare and structural ambiguity, thereby necessitating an alternative model.

This study aims to address this theoretical gap and contribute to a paradigmatic shift from image-oriented to truth-oriented crisis communication by developing a strategic framework. The research adopts an applied-developmental purpose and employs a qualitative methodology based on rhetorical discourse analysis. Data were collected through documentary analysis of foundational texts, including Nahj al-Balāgha, Tārīkh al-Ṭabarī, and accounts of the Battle of Ṣiffīn, focusing on the communicative actions of Imam Ali (peace be upon him) in confronting the movements of the Nakithīn, Qāsiṭīn, and Māriqīn.

The findings identify four core principles—truth-centeredness, priority of explanation over action, centrality of insight-building, and differentiation between deviant leaders and the social base—along with three meta-strategies: truth-based framing, legitimacy-building through accountability, and delegitimation through disclosure. Synthesizing these elements, the study proposes the “Truth-Oriented Crisis Communication Model” as a processual, three-phase framework encompassing the pre-crisis (prevention

1. PhD Student in Media Management, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (Corresponding Author): Nasle3@chmail.ir

2. PhD Student in Media Management, University of Religions and Denominations, Qom, Iran: hr.jafari@Urd.ac.ir

and inoculation), crisis (clarification and moral argumentation), and post-crisis (restoration and future foresight) stages. This model prioritizes sustainable public trust through proactive transparency, reasoned persuasion, and the enhancement of collective discernment rather than short-term reputational management.

Keywords: Crisis Communication; Alavi Discourse (Imam Ali's Communication Practice); Persuasive Explanation; Truth-Centeredness; Legitimacy Crises.



کارکرد فضایل قرآنی امیرالمؤمنین (علیه السلام) در خدمت رسالت نبوی

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۹ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۲۵ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۶

یحیی کرامتی^۱ سیدمهدی قریشی^۲ حسن محمدی^۳

چکیده

این پژوهش با هدف گذار از نگاه جزیره‌ای و اثبات‌گرایانه به آیات فضایل، به این پرسش بنیادین می‌پردازد که آیا «معرفی» فضایل امیرالمؤمنین (علیه السلام) در قرآن (اعم از نزول آیه یا تبیین نبوی) رویدادهایی منفک بوده‌اند یا از یک منطق روایی و فرایند تکاملی برای تبیین امامت در بستر رسالت نبوی پیروی می‌کنند. این مسئله از آن جهت حائز اهمیت است که نگاه سنتی، حکمت‌تربیتی و طرح حکیمانانه نهفته در پس‌توالی این مداخلات الهی را که همگی در خدمت تثبیت رسالت بوده‌اند مغفول می‌گذارد. این مقاله، با تمرکز بر آیاتی که یا دارای «شان نزول مستقیم» هستند یا بر اساس «تبیین مستقیم نبوی» (ثبت‌شده در منابع معتبر فریقین) به ایشان اشاره دارند و با اتخاذ رویکرد «تفسیر تنزیلی» برای چینش داده‌ها و چهارچوب نظری «تحلیل روایی تکاملی» به این پرسش پاسخ می‌دهد؛ این چهارچوب، با تحلیل عناصری چون پیرنگ، شخصیت‌پردازی و کارکرد زمینه‌مند هر مداخله روایی، به دنبال کشف منطق درونی حاکم بر ارتباط میان متن و بستر تاریخی آن است. یافته‌ها نشان می‌دهد که این فرایند دارای دو پرده روایی متمایز در خدمت رسالت نبوی بوده است. در پرده اول (مکه)، کارکرد اصلی آیات، «هویت‌سازی و تقویت پایداری» بود؛ شخصیت‌پردازی علی (علیه السلام) به‌عنوان «السابقون» (اصالت‌بخشی)، «أذن واعیه» (حافظ علم نبوت) و فداکار «لیلة المبيت» (ضامن بقای پیامبر)، یک محور معنوی تزلزل‌ناپذیر برای مؤمنان ایجاد کرد. با ورود به پرده دوم (مدینه)، کارکرد روایت به «نهادسازی و تبیین رهبری» تغییر جهت داد. در این بستر، شخصیت‌پردازی ایشان به عنوان عامل انحصاری «نجوا» (تثبیت صدق)، محور «ولایت» (تعریف ساختار)، «نفس پیامبر» در مباحثه (مشروعیت وجودی) و «اکمال‌کننده دین» (ضامن تدوام رسالت)، شالوده‌های نظام رهبری پس از پیامبر (صلی الله علیه و آله) را بنیان نهاد.

کلیدواژه‌ها: رسالت نبوی، امام علی (علیه السلام)، تفسیر تنزیلی، امامت، فضایل قرآنی.

2850781274@iau.ac.ir

sm.ghoreishi@urmia.ac.ir

hasan.mohammadi@iau.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری، گروه معارف، واحد ارومیه، دانشگاه آزاد اسلامی، ارومیه، ایران:

۲. دانشیار، گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران (نویسنده مسئول):

۳. استادیار، گروه معارف اسلامی، واحد ارومیه، دانشگاه آزاد اسلامی، ارومیه، ایران:

۱. مقدمه

ظهور اسلام و نزول قرآن کریم در شبه جزیره عربستان، پروژه الهی برای دگرگونی بنیادین جامعه‌ای در هم تنیده با ساختارهای قبیله‌ای بود (زرگری نژاد، ۱۳۹۳: ۱۶۱). این ساختارها، ارزش‌هایی چون «ثأر» (انتقام) و عصبیت کورکورانه را ترویج می‌کردند (بلاشر، ۱۳۶۱، ج ۱: ۳۸) و از نظر فرهنگی، جامعه در باورهای خرافی عمیقی غوطه‌ور بود (مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۱۳۵). امیرالمؤمنین (علیه السلام) بعدها این دوران را به‌درستی توصیف کردند: «ای مردم عرب، آن هنگام شما بدترین آیین را برگزیده و در بدترین سرای خزیده بودید... آبتان تیره و ناگوار، خوراکتان گلوآزار، خون یکدیگر را ریزان... بودید» (نهج البلاغه، خطبه ۲۶). قرآن کریم هدف رسالت را «برداشتن بارهای سنگین و زنجیرهایی» توصیف می‌کند که بر فکر و جان این مردم بسته شده بود (اعراف، ۱۵۷). در چنین بستری، نزول تدریجی وحی، فرایندی ۲۳ ساله برای ساختارشکنی از این ارزش‌های جاهلی و پی‌ریزی یک «امت» نوین بر پایه توحید، عدالت و کرامت انسانی بود.

محور این روایت ۲۳ ساله، بی‌تردید وجود مقدس پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) است. ایشان به‌عنوان دریافت‌کننده وحی، مبلّغ نخست و اسوه کامل این دگرگونی الهی، نه‌تنها پیام را ابلاغ می‌کردند، بلکه خود، تجسم عینی و الگوی عملی فضایل جدید بودند. تمام این پروژه عظیم تحول، بر محور رسالت و رهبری ایشان استوار بود و همان‌طور که خود فرمودند، مبارزه ایشان بر سر «تنزیل» قرآن بود (ابن حنبل، ۱۴۱۲، ج ۳: ۳۲). این پژوهش ضمن اذعان کامل به این محوریت مطلق، در پی بررسی یکی از طرح‌های الهی نهفته درون همین پیرنگ رسالت نبوی است.

چنین تحول عظیمی در برابر جهانی از جهالت و مخالفت، نیازمند همراهان و یاورانی بود که ستون‌های این بنای جدید را تحکیم بخشند. این امر در طرح الهی پیش‌بینی شده بود؛ از این رو، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) از همان دوران کودکی امیرالمؤمنین (علیه السلام)، تکفل و تربیت مستقیم ایشان را بر عهده گرفتند (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج ۳: ۵۷۶). این اقدام، صرفاً حق‌شناسی از ابوطالب نبود، بلکه طرحی الهی برای «پرورش وصی و وزیر آینده»

(یحیی کرامتی، سیدمهدی قریشی، حسن محمدی)

بود (مطهری: ۱۴۱). این تربیت اختصاصی، پیوندی چنان عمیق ایجاد کرد که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمودند: «یا علی! مردم از درختان متفاوتند، لیکن من و تو از یک درختیم» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج ۲: ۲۴۱) و خود را تربیت شده خدا و علی عَلَيْهِ السَّلَام را تربیت شده خویش معرفی کردند (مجلسی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۶: ۲۳۱).

قرآن کریم به عنوان کتاب تربیتی، برای نهادینه سازی ارزش های نوین خود، به معرفی الگوهای زنده می پردازد. همان طور که آیات متعدد، پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را به عنوان «اسوه حسنه» معرفی می کنند، در مقاطع حساس نیز، «کارکرد» و «فضیلت» یاور اصلی ایشان، یعنی امام علی عَلَيْهِ السَّلَام، توسط وحی بر جسته می شود. این شخصیت پردازی قرآنی، هدف تربیتی هوشمندانه را دنبال می کند: امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام به عنوان الگوی کامل «انسان تربیت یافته» در مکتب وحی معرفی می شود. ایشان که به تعبیر خود «همچون کودکی به دنبال پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» حرکت می کرد (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲)، ثابت می کند که دستیابی به قله های فضیلت برای یک انسان غیر پیامبر امکان پذیر است. پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ این جایگاه منحصر به فرد را این گونه تبیین فرمودند: «تو می شنوی هر چه من می شنوم و می بینی هر آنچه من می بینم، جز آنکه تو پیامبر نیستی ولی وزیر منی» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲). این «وزیری»، ایشان را به الگویی قابل دسترس تر برای امت تبدیل می کرد.

فضایل قرآنی آن حضرت که در موارد متعددی مورد اتفاق فریقین است، مفهومی فراگیر است که ابعاد گوناگونی را شامل می شود؛ از آیاتی که بر فضایل شخصی ایشان دلالت دارد (مانند آیه «لَيْلَةُ الْمَبِيتِ»)، تا آیاتی که فضیلتی مشترک با اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام را بیان می کند (مانند آیه مباحله) و آیاتی که مستقیم به جایگاه رهبری ایشان اشاره دارد (مانند آیه ولایت). مطالعه این آیات بر اساس «ترتیب مصحف»، ناخواسته منجر به نگاهی «جزیره ای» و «اثبات گرایانه» می شود و حکمت نهفته در توالی و زمان بندی «معرفی» آن ها مغفول می ماند. اتخاذ رویکرد «تفسیر تنزیلی» (تفسیر بر اساس ترتیب نزول سوره ها) (معرفت، ۱۴۱۹ق، ج ۲: ۵۱۹)، این امکان را فراهم می آورد که از این نگاه ایستا عبور کنیم. این رویکرد روش شناختی از آن جهت ضروری است که به ما کمک می کند تا موارد نادری مانند آیه ۲۰۷ سوره بقره (سوره ای مدنی) را که شأن نزول آن مستقیم به واقعه «لیلة

المبیت»، یعنی واقعه‌ای در مکه مربوط بوده و نزول آن نیز در فاصله زمانی بسیار کوتاهی از آن واقعه (در آستانه هجرت یا در مسیر آن) رخ داده است، به درستی در بستر تاریخی خود (یعنی نقطه پایان دوره مکه) تحلیل کنیم.

بر این اساس، این پژوهش با هدف گذار از رویکرد اثبات‌گرایانه و جزیره‌ای و با اتخاذ معیاری سخت‌گیرانه و تمرکز بر آیاتی که یا دارای «شان نزول مستقیم» هستند یا بر اساس «تبيين مستقیم نبوی» (ثبت شده در منابع معتبر فریقین) به ایشان اشاره دارند، مسئله اصلی خود را این گونه تعریف می‌کند: آیا «معرفی» قرآنی فضایل امام علی (علیه السلام) (اعم از نزول مستقیم یا تبیین نبوی)، رویدادهایی منفک و واکنشی بوده‌اند یا از یک منطق روایی و فرایند تربیتی الهی برای تبیین تکاملی جایگاه امامت در بستر رسالت نبوی پیروی می‌کنند؟ به بیان دیگر، این مقاله به دنبال پاسخ به این پرسش بنیادین است که «کارکرد روایی» هر یک از این فضایل در بستر تاریخی منحصر به فرد خود چه بوده و این «شخصیت‌پردازی» تدریجی، چگونه به صورت هوشمندانه به نیازهای تکاملی امت (ابتدا هویت‌سازی در مکه و سپس نهادسازی در مدینه) پاسخ داده است؟

۱-۱. پیشینه پژوهش

ادبیات پژوهشی مرتبط با فضایل قرآنی امیرالمؤمنین (علیه السلام) را می‌توان به چند دسته اصلی تقسیم کرد؛ دسته اول، مشتمل بر جوامع و مجامع حدیثی تفسیری گران سنگی است که با هدف گردآوری آیات و روایات مرتبط با شأن و منزلت آن حضرت تدوین شده‌اند. آثاری چون «شواهد التنزیل» حسکانی، «خصائص الوحی المبین» ابن بطریق و «پرتویی از فضایل امیرالمؤمنین در قرآن» از این جمله‌اند. ارزش این کتب در جمع‌آوری و حفظ میراث روایی انکارناپذیر است؛ اما این آثار عموماً از سه منظر با اهداف پژوهش حاضر فاصله دارند: نخست آنکه ساختار آن‌ها عمدتاً بر اساس ترتیب سوره‌های مصحف شریف است، نه ترتیب تنزیلی. دوم، این آثار اغلب میان آیاتی که دارای شأن نزول مستقیم هستند و آیاتی که بر اساس تأویل یا تطبیق به آن حضرت نسبت داده شده‌اند، تمایز روشنی قائل نمی‌شوند. سوم، هدف اصلی آن‌ها گردآوری و اثبات فضایل بوده و کمتر به

تحلیل «کارکرد» یک آیه در «بستر تاریخی» آن پرداخته‌اند.

دسته دوم، پژوهش‌های با رویکرد «کلامی و اثبات‌محور» هستند که با هدف تبیین و اثبات اصل امامت و حقانیت آن با استناد به ادله عقلی و نقلی نگاشته شده‌اند. مقاله بیات (۱۳۹۳) با عنوان «امامت از دیدگاه شیعه دوازده امامی» نمونه بارز این رویکرد است که با تکیه بر براهین عقلی مانند قاعده لطف و استناد به آیات و روایات، به دنبال اثبات اصل امامت، عصمت و منصوص بودن آن است. همچنین مکارم شیرازی (۱۳۷۹) در کتاب «آیات ولایت در قرآن» با تمرکز بر آیاتی مشخص، به دنبال اثبات مقام خلافت و ولایت است. اگرچه این پژوهش‌ها در تحکیم مبانی اعتقادی و پاسخ به شبهات کلامی نقشی حیاتی دارند، اما به دلیل ماهیت اثبات‌گرایانه خود، به صورت طبیعی از منطق ترتیب تاریخی و فرایندی فاصله می‌گیرند و هدفشان نمایش «فرایند تکاملی» و طرح منسجمی که بر نزول تدریجی فضایل حاکم بوده، نیست.

دسته سوم، پژوهش‌هایی با رویکرد «هرمنوتیکی و تطبیقی» هستند که به تحلیل تأثیر پیش‌فرض‌های کلامی بر فهم و ترجمه آیات می‌پردازند. مقاله میراحمدی و فتاحی (۱۳۹۸) با عنوان «تحلیل و نقد پیش‌فرض‌های کلامی فریقین در ترجمه آیات امامت، نمونه‌ای شاخص از این دست است. این تحقیقات به جای تمرکز بر خود متن اولیه، به «مرحله دریافت و تفسیر» متن توجه می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه مبانی کلامی شیعه و اهل سنت، منجر به ترجمه‌ها و تفاسیر متفاوتی از آیات فضایل شده است. این رویکرد در حوزه مطالعات ترجمه و تحلیل گفتمان کلامی بسیار ارزشمند است، اما مسئله اصلی آن، تحلیل «فرایند دریافت متن» است، نه تحلیل «فرایند تولید و نزول اولیه متن» که دغدغه اصلی این پژوهش است.

در سال‌های اخیر، رویکرد «تفسیر تنزیلی» به عنوان یک روش کارآمد برای فهم پویای قرآن کریم مورد توجه ویژه قرار گرفته است. مجموعه تفسیری «همگام با وحی» اثر عبدالکریم بهجت‌پور، نمونه برجسته این رویکرد است که بر فواید بی‌شمار تفسیر به ترتیب نزول، از جمله «کشف روش‌های تربیت دینی» و «فهم رابطه چالش‌ها با پیام‌های

دین» تأکید می‌ورزد. این رویکرد روش‌شناسانه، گامی بسیار مهم به پیش است و بستری مناسب برای این پژوهش فراهم می‌آورد. با این حال، حتی این آثار پیشگام نیز در مرحله اجرا، عمدتاً بر ارائه شرح و ترجمه‌ای روان از سوره‌ها به ترتیب نزول متمرکز شده و کمتر فرصت یافته‌اند تا یک موضوع کلامی مشخص، مانند «تبیین امامت» را به صورت یک خط سیر تحلیلی در تمام طول قرآن و با استفاده از یک چهارچوب نظری منسجم پیگیری کنند.

در چنین فضایی، این پژوهش با هدف پر کردن یک شکاف روش‌شناختی مشخص، در نقطه تلاقی این جریانات قرار می‌گیرد. نوآوری اصلی این تحقیق، پاسخی دقیق به چالش «تفکیک شأن نزول از تطبیق» است. برخلاف رویکردهای کلامی (دسته دوم) که به «جری و تطبیق» عام می‌پردازند یا رویکردهای جمع‌آوری (دسته اول) که گاه میان این دو خلط می‌کنند، این مقاله معیاری سخت‌گیرانه اتخاذ کرده است: تمرکز این پژوهش منحصرأً به دو دسته از آیات محدود می‌شود: دسته اول، آیاتی که دارای «شأن نزول مستقیم» و قطعی هستند؛ و دسته دوم، آیاتی که مصداق آن‌ها مستقیم توسط «تبیین نبوی» (و نه صرفاً تفاسیر متأخر) در منابع معتبر فریقین (مانند آثار رازی، زمخشری و سیوطی) مشخص شده است. نوآوری دوم، تغییر پرسش اصلی پژوهش است. این مقاله به جای پرسش این آیات چه مقامی را اثبات می‌کنند؟، بر اساس چهارچوب «تحلیل روایی» می‌پرسد: کارکرد روایی هر یک از این فضایل در خدمت به پیرنگ رسالت نبوی چه بوده است؟؛ بنابراین، این پژوهش در پی کشف «منطق روایی» و «کارکرد زمینه‌مند» این آیات است تا نشان دهد چگونه معرفی جایگاه یاور اصلی پیامبر ﷺ، بخشی منسجم، هوشمندانه و تکاملی از خود پیرنگ ۲۳ ساله رسالت نبوی بوده است.

۲. چهارچوب نظری

این پژوهش بر این مبنای معرفت‌شناختی استوار است که روایت^۱، ساختار بنیادینی برای فهم بشری و صورت‌بندی حقیقت است. فراتر از یک ابزار صرف برای انتقال

1. Narrative

اطلاعات، روایت چهارچوبی را فراهم می‌آورد که از طریق آن، رویدادهای پراکنده در یک توالی معنادار قرار گرفته و به تجربه‌های انسانی هدف و انسجام می‌بخشند. در حالی که برخی فیلسوفان به ظرفیت روایت برای تحریف واقعیت با دیده تردید می‌نگرند، بسیاری دیگر معتقدند که برخی از انواع دانش، به‌ویژه معارف پیچیده مربوط به خداوند، انسان و جهان، تنها از طریق یک واسطهٔ روایی قابل دسترسی و انتقال کامل هستند (نوسبام^۱، ۱۹۹۰؛ استامپ^۲، ۲۰۱۰) نکتهٔ کلیدی و فرض بنیادین در این پژوهش آن است که قرآن کریم نه به‌عنوان روایتی صرفاً تاریخی و محصول منفعل شرایط زمانه، بلکه به‌مثابهٔ یک روایت الهی و فراتر از زمان در نظر گرفته می‌شود. بر این اساس، حکمت متعالیه قرآن، به صورت هدفمند و حکیمانه در بستر زمان و در تعامل با وقایع و نیازهای مشخص تجلی یافته است؛ بنابراین، زمینهٔ تاریخی، علتِ تکوین پیام نیست، بلکه صحنه و ظرفِ تحقق تدریجی و تربیتی آن است.

بر این اساس، مقاله حاضر از رویکرد کلی الهیات روایی^۳ به‌عنوان چهارچوب کلان خود بهره می‌برد. این دیدگاه، مجموعه گزارش‌های وحیانی را نه متونی پراکنده و جزیره‌ای، بلکه یک روایت بزرگ^۴ منسجم و هدفمند می‌داند که هویت و باورهای جامعهٔ ایمانی را شکل می‌دهد (هاورواس و جونز^۵، ۱۹۹۷) برای کالبدشکافی و تحلیل ساختاری این روایت الهی، از ابزارهای روش‌شناختی نقد روایی^۶ استفاده می‌شود. این روش، برخلاف رویکردهای تاریخی انتقادی سنتی که بر مسائل بیرونی متن (مانند منابع و وثاقت تاریخی) تمرکز دارند، به خود متن به‌عنوان یک کل ارگانیک و یک ساختار ادبی بلاغی منسجم می‌نگرد. نقد روایی به دنبال کشف این است که متن چگونه از طریق انتخاب‌ها و چینش‌های ساختاری خود، معنا را تولید می‌کند و بر مخاطب تأثیر می‌گذارد.

ابزارهای تحلیلی اصلی که در این پژوهش از نقد روایی وام گرفته شده و در بخش یافته‌ها

1. Nussbaum
2. Stump
3. Narrative Theology
4. Metanarrative
5. Hauerwas & Jones
6. Narrative Criticism

مستقیم به کار می‌روند، عبارتند از: ۱. پیرنگ: این مفهوم فراتر از یک توالی زمانی ساده است و به منطق درونی و طرح کلی حوادث اشاره دارد که رویدادها را به یکدیگر پیوند می‌دهد. پیرنگ اصلی بررسی شده در این مقاله، فرایند گذار جامعه اسلامی از یک اقلیت تحت ستم در مکه به یک دولت امت نوپا در مدینه است و نشان داده خواهد شد که تبیین جایگاه امامت، نخ تسبیح و خط محوری این پیرنگ است. ۲. شخصیت‌پردازی: این ابزار به شیوه معرفی و پرداختن به ویژگی‌های شخصیت‌های محوری روایت می‌پردازد. در یک روایت الهی، شخصیت‌ها نه تنها کارگزاران تاریخی، بلکه حاملان معانی و الگوهای بنیادین هستند. تمرکز اصلی این پژوهش، ردیابی فرایند شخصیت‌پردازی تدریجی و هدفمند امیرالمؤمنین (علیه السلام) توسط راوی الهی است. ۳. بستر روایی^۱: این مفهوم به شرایط زمانی، مکانی و اجتماعی اشاره دارد که داستان در آن رخ می‌دهد. بستر روایی پس‌زمینه منفعلی نیست، بلکه عنصری فعال است که چالش‌ها، تنش‌ها و نیازهایی را ایجاد می‌کند که پیرنگ داستان باید به آن‌ها پاسخ دهد. تقابل میان بستر روایی مکه و مدینه، موتور محرکه اصلی تحول در روایت این پژوهش است. ۴. کارکرد روایی^۲: این ابزار، کلیدی‌ترین پرسش تحلیلی ما را صورت‌بندی می‌کند: نزول یک آیه خاص (به‌مثابه مداخله روایی) در نقطه مشخصی از پیرنگ، چه تأثیر و کارکردی بر شخصیت‌ها، مخاطبان و پیشبرد کلی روایت داشته است؟ این پرسش، تحلیل را از سطح «معنای آیه چیست؟» به سطح «این آیه در این لحظه چه می‌کند؟» ارتقا می‌دهد.

این پژوهش طبق جدول ۱ با تلفیق این ابزارها، الگوی تحلیلی روایی تکاملی را به کار می‌گیرد. این الگو صرفاً به توصیف وقایع به ترتیب نزول نمی‌پردازد، بلکه به دنبال پاسخ به این پرسش است که: کارکرد روایی معرفی هر یک از فضایل امیرالمؤمنین (علیه السلام) در «بستر روایی» خاص خود چه بوده و این «شخصیت‌پردازی» تدریجی، چگونه به پیشبرد «پیرنگ» کلی تبیین امامت کمک کرده است؟ این رویکرد به ما امکان می‌دهد تا فرایند تکاملی و طرح حکیمانه نهفته در پس‌نزول این آیات را آشکار سازیم و نشان دهیم که راوی

1. Narrative Context

2. Narrative Function

الهی چگونه حقیقت فراتاریخی امامت را به صورت حکیمانه در تار و پود تاریخ و متناسب با ظرفیت‌ها و نیازهای تکاملی امت، تبیین و تثبیت کرده است.

جدول ۱: چهارچوب نظری

| ابزار تحلیلی | تعریف مختصر | کارکرد در این پژوهش |
|--------------|---|---|
| پیرنگ | طرح کلی و منطق حاکم بر توالی رویدادها در یک روایت | تحلیل خط سیر دو مرحله‌ای رسالت (مکه و مدینه) و نشان دادن اینکه تبیین امامت، هدف محوری این پیرنگ است. |
| شخصیت‌پردازی | شیوه معرفی و پرداختن به ویژگی‌های شخصیت‌های محوری توسط راوی | ردیابی فرایند تدریجی و هدفمند معرفی فضایل امیرالمؤمنین (علیه السلام) متناسب با نیازهای هر مرحله از پیرنگ |
| بستر روایی | شرایط و فضای تاریخی که داستان در آن رخ می‌دهد و بر پیرنگ و شخصیت‌ها تأثیر می‌گذارد. | درک چالش‌های خاص هر دوره (فشار و بحران هویت در مکه؛ نیاز به قانون و ساختار در مدینه) که نزول آیات پاسخی به آن‌هاست. |
| کارکرد روایی | تأثیر و هدف استراتژیک یک مداخله متنی (نزول یک آیه) در یک نقطه مشخص از روایت. | پاسخ به این پرسش کلیدی که: نزول هر فضیلت در آن مقطع خاص، چه کارکردی داشته است؟ (مثلاً هویت‌سازی، الگوسازی، نهادسازی). |

۳. یافته‌ها

۳-۱. روایت دوره مکه؛ کارکردهای روایی در خدمت تثبیت رسالت نبوی

رسالت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در یک بستر تاریخی پرتنش و خصمانه در مکه آغاز شد. این شهر که تحت سلطه اشراف قریش و غرق در مناسبات قبیله‌ای و بت‌پرستی بود، هر ندای مخالفی را تهدیدی برای ساختار قدرت و اقتصاد خود می‌دید. در چنین فضایی، دعوت اسلامی در سه سال نخست به صورت مخفیانه و در میان نزدیک‌ترین یاران پیامبر (صلی الله علیه و آله) گسترش یافت (مقدس، ج ۴: ۱۴۶). این دوره، صحنه شکل‌گیری هسته اولیه جامعه‌ای بود که هویت خود را نه بر اساس تفاخر قبیله‌ای، بلکه بر مبنای ایمانی جدید تعریف

می‌کرد. این جامعه نوپا برای بقا و رشد، نیازی حیاتی به عناصری داشت که هویت آن را قوام بخشد، الگویی قابل اتکا برایش معرفی کند و مبانی پایداری روانی و معنوی آن را در برابر فشارهای آینده تقویت کند.

با علنی شدن دعوت پس از نزول آیه «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» (شعرا، ۲۱۴)، خصومت قریش وارد مرحله جدیدی شد. آن‌ها که ابتدا سخنان پیامبر ﷺ را «حرف‌های جوان بنی عبدالمطلب از آسمان» می‌خواندند (زریاب خوبی، ۱۳۷۶: ۱۴۵)، با مشاهده تضاد پیام توحیدی با منافع اشرافی خود، به مقابله فعال روی آوردند. این تقابل در پیرنگ روایت مکه، از طریق کنش‌های متعددی از سوی آنتاگونیست‌ها (سران قریش) شکل گرفت: از تهدید و تطمیع پیامبر ﷺ از طریق ابوطالب (ابن هشام، ج ۲: ۲۶۵) و تهمت‌های ناروایی چون سحر و جنون (مسعودی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲: ۲۸۲)، تا آزار و شکنجه وحشیانه نومسلمانان بی‌دفاعی چون خانواده عمار یاسر (ابن اثیر، ۱۳۸۶، ج ۲: ۴۵) و تحریم اقتصادی و اجتماعی بنی‌هاشم در شعب ابی‌طالب (پاینده، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۹۸). در نهایت، با طرحی شوم برای قتل شبانه پیامبر ﷺ، خصومت خود را به اوج رساندند؛ نقطه‌ای که پیرنگ روایت را به سمت یک گره‌گشایی سرنوشت‌ساز سوق داد و نیازمند کنشی فداکارانه برای حفظ قهرمان اصلی روایت بود.

محور این روایت ۲۳ ساله، بی‌تردید وجود مقدس پیامبر اکرم ﷺ است. در این پژوهش، تمامی رخدادها و شخصیت‌پردازی‌ها در بستر «رسالت نبوی» تحلیل می‌شوند. حکمت الهی در این فرایند تربیتی، قهرمان اصلی خود را تنها رهان نمی‌کند، بلکه به صورت تدریجی، یک نظام حمایتی استراتژیک را برای پشتیبانی از ایشان معرفی می‌نماید. در این چهارچوب، شخصیت‌پردازی قرآنی امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) نه به‌عنوان محوری مستقل، بلکه به‌مثابه ابزار روایی هدفمند برای دفاع از شخص پیامبر ﷺ، اعتبارسنجی پیام ایشان و تضمین تداوم رسالت به کار می‌رود. آیات نازل شده در مکه، دقیقاً این کارکردهای حمایتی را در پاسخ به نیازهای پیرنگ نبوی ایفا می‌کنند.

در ادامه، چهار نمونه از این آیات که بر اساس معیار روش شناختی این پژوهش (یعنی

اتکابه «شان نزول مستقیم» یا «تبیین مستقیم نبوی» ثبت شده در منابع معتبر فریقین انتخاب شده اند، تحلیل می شوند:

۱. سوره واقعه، آیه ۱۰: «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ»؛ و پیشی گیرندگان [به اعمال نیک] که پیشی گیرندگان [به رحمت و آمرزش] اند، آنان مقربان اند.

۲. سوره حاقه، آیه ۱۲: «...لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ»؛ ... تا آن را برای شما مایه تذکر و بیداری قرار دهیم و گوش شنوا آن را [به عنوان مایه عبرت و تذکر] حفظ کند.

۳. سوره شوری، آیه ۲۳: «...قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى...»؛ ... بگو: از شما [در برابر ابلاغ رسالت] هیچ پاداشی جز مودت نزدیکان را نمی خواهم.

۴. سوره بقره، آیه ۲۰۷: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ»؛ ... و از مردم کسی است که جان خود را برای طلب خشنودی خدا می فروشد.

اثبات اینکه این آیات متکی بر «شان نزول مستقیم» یا «تبیین نبوی/تفسیر اصیل صحابه» هستند (و نه «تطبیق» متأخر)، برای روش شناسی این پژوهش حیاتی است. درباره آیات «واقعه» و «حاقه»، این امر بر اساس تفسیر روایی از صحابه و تبیین نبوی (و نه شان نزول به معنای علت رخداد) از شخص پیامبر ﷺ روشن می شود. جلال الدین سیوطی (مرجع تفسیر روایی اهل سنت) درباره آیه «السابقون» از ابن عباس نقل می کند که مصداق این پیشگامی در امت اسلام کیست: «...و علی بن ابی طالب، و کل رجل منهم سابق أمته، و علی بن ابی طالب أفضلهم سبقا» (سیوطی، ۱۴۲۴ق، ج ۸: ۵). این تفسیر اصیل از ابن عباس، که مورد تایید طبرسی است، نشان می دهد که علی (علیه السلام) به عنوان «سابق» این امت شناخته می شده است (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۹: ۲۱۵). درباره آیه «أذن واعیه» که نمونه ای از «تبیین مستقیم نبوی» است، تفاسیر تراز اول اهل سنت مانند فخر رازی و زمخشری، روایتی را ثبت کرده اند که شخص پیامبر ﷺ مصداق آن را همزمان با نزول تعیین فرمود: «و عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم عند نزول هذه الآية: «سألت اللہ أن يجعلها أذنك يا علي»» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰: ۶۳۵).

زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۶۰۰).

آیه «مودت» (شوری، ۲۳) نیز نمونه‌ای بارز از «تبیین نبوی در پاسخ به سؤال» (با شأن نزول تفسیری) است. مفسران بزرگ اهل سنت تأکید می‌کنند که پس از نزول آیه، از پیامبر ﷺ پرسیده شد که «القربی» (خویشاوندان) چه کسانی هستند. سیوطی از ابن عباس نقل می‌کند که پیامبر ﷺ در پاسخ فرمودند: «قال: «علی وفاطمة وولداهما»» (سیوطی، ۱۴۲۴ق، ج ۷: ۳۴۸). فخر رازی نیز پس از نقل همین روایت، استدلال می‌کند که این آیه، وجوب محبت این چهار تن را ثابت می‌کند (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷: ۵۹۵)؛ بنابراین، این تفسیر نه یک تأویل، بلکه تبیین مستقیم نبوی است.

در نهایت، آیه «لیلة المبيت» (بقره، ۲۰۷) اگرچه در سوره‌ای مدنی قرار دارد، اما بر اساس مبانی پذیرفته‌شده علوم قرآنی، نزول آن به واقعه‌ای در مکه بازمی‌گردد. مفسران فریقین بر این شأن نزول اجماع دارند. فخر رازی می‌نویسد: «قال ابن عباس: نزلت هذه الآية فی علی بن ابی طالب رضی الله عنه بات علی فراش رسول الله ﷺ لیلة خروجه إلى الغار» (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۵: ۱۷۵). زمخشری نیز به‌طور قاطع می‌گوید: «نزلت فی علی بن ابی طالب رضی الله عنه لیلة المبيت علی فراش رسول الله ﷺ» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۷۳). این اتفاق نظر نشان می‌دهد که آیه، شأن نزول مستقیم و توصیف الهی از آن فداکاری امیرالمومنین است.

تحلیل این آیات در چهارچوب نظری «تحلیل روایی کاملی» نشان می‌دهد که هر یک از این مداخلات الهی، کارکردی روایی مشخص در پاسخ به نیازهای پیرنگ رسالت نبوی داشته‌اند. در بستر روایی مکه که جامعه نوپا فاقد «اصالت تاریخی» در برابر اشرافیت قریش بود، آیه «السَّابِقُونَ» (واقعه، ۱۰) یک کارکرد هویت‌ساز ایفا می‌کرد. راوی الهی با شخصیت‌پردازی علی (علیه السلام) به‌عنوان «سابق امت»، به پیامبر ﷺ و پیروانش اعتباری تاریخی بخشید و الگویی از پیشگامی در ایمان را در برابر ارزش‌های جاهلی «سبقت در قبيله» ارائه داد.

در همان بستر روایی مکه که مبتنی بر فرهنگ شفاهی بود، یکی از دغدغه‌های اصلی،

تضمین بقای «علم نبوت» بود. آیه «أُذُنٌ وَأَعْيَةٌ» (حاقه، ۱۲) مستقیم به این نیاز پاسخ داد. کارکرد روایی این آیه، یک «تضمین معرفتی» برای امت بود. با شخصیت‌پردازی علی (علیه السلام) به عنوان «گوش شنوای» مورد تأیید الهی، راوی الهی به مؤمنان اطمینان می‌داد که تعالیم پیامبر ﷺ و بطن وحی، توسط یک شخصیت برگزیده و مورد اعتماد، به‌طور کامل حفظ و منتقل خواهد شد و میراث رسالت از تحریف مصون می‌ماند.

با تشدید فشارها و محاصره اقتصادی (مانند شعب ابی طالب)، بستر روایی مکه نیازمند یک محور انسجام‌بخش جدید بود که جایگزین پیوندهای سست قبیله‌ای شود. کارکرد روایی آیه «مودت» (شوری، ۲۳) دقیقاً انسجام‌بخشی اجتماعی بود. راوی الهی، اجر رسالت پیامبر ﷺ را نه در مال، بلکه در مودت القربی تعریف کرد. این امر، یک «قرارداد روایی» جدید میان امت و محور رسالت ایجاد کرد و با شخصیت‌پردازی اهل بیت (علیهم السلام) به عنوان کانون عاطفی ایمانی جدید، به مؤمنان برای تحمل سختی‌ها و پایداری در راه پیامبر ﷺ، انگیزه‌ای قدرتمند بخشید.

نقطه اوج و گره‌گشایی پیرنگ مکه، لحظه‌ای بود که قهرمان اصلی روایت (پیامبر ﷺ) با خطر حذف فیزیکی مواجه شد. در اینجا، کارکرد روایی آیه «لیلة المبيت» (بقره، ۲۰۷)، «تضمین بقای فیزیکی پیرنگ» است. تمام رسالت به بقای پیامبر ﷺ وابسته بود. شخصیت‌پردازی علی (علیه السلام) به عنوان «مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ» (کسی که جان خود را در ازای رضایت خدا می‌فروشد)، اوج تجلی ایمان در مکتب نبوی بود. این آیه نشان می‌دهد که یاور پیامبر ﷺ نه تنها حافظ علم ایشان، بلکه ضامن جان ایشان نیز است. این فداکاری، کنش گره‌گشایی بود که امکان تداوم کل رسالت و ورود به پرده دوم روایت (تأسیس حکومت در مدینه) را فراهم ساخت.

جدول ۲: تلخیص یافته‌های دوره مکه

| آیه | موضوع | بستر تاریخی نزول | شخصیت‌پردازی روایی | کارکرد روایی |
|-----------|--------------------------------------|--|---|---|
| واقعه، ۱۰ | «السَّابِقُونَ» (پیشگام) | نیاز به «اصالت تاریخی» و الگو برای جامعه نوپا در برابر ارزش‌های جاهلی | معرفی به‌عنوان الگوی کامل سبقت در ایمان و بنیان‌گذار تاریخی امت (پس از پیامبر) | هویت‌سازی و الگوسازی: اعطای عمق تاریخی به رسالت نبوی و ارائه الگوی تعهد |
| حاقه، ۱۲ | «أَذُنٌ وَأَعْيَةٌ» (گوش شنوا) | نیاز به «تضمین بقای معرفتی» پیام در یک فرهنگ شفاهی | معرفی به‌عنوان حافظ و صندوقچه رسمی علوم نبوت به تأیید الهی | اعتمادسازی و تقویت بنیان معرفتی: اطمینان بخشی به امت مبنی بر حفظ کامل و دقیق پیام الهی |
| شوری، ۲۳ | «الْمُؤَدَّةُ فِي الْقُرْبَى» (مودت) | نیاز به یک «محور انسجام‌بخش» درونی در برابر فشارهای خارجی و فروپاشی پیوندهای قبیله‌ای | معرفی اهل بیت (علیهم السلام) به‌عنوان کانون عاطفی و محور وحدت جدید امت در راستای رسالت پیامبر (صلی الله علیه و آله) | انسجام‌بخشی و تقویت تاب‌آوری: ایجاد یک قرارداد روایی جدید برای وحدت امت حول محور اهل بیت پیامبر (صلی الله علیه و آله) |
| بقره، ۲۰۷ | «يُسْرِي نَفْسَهُ» (فداکاری مطلق) | اوج خصومت قریش (نقشه‌قتل پیامبر) و نیاز به حفظ جان قهرمان اصلی روایت برای تداوم رسالت. | معرفی به‌عنوان ضامن بقای فیزیکی رسالت و اوج تجلی ایمان از طریق ایثار جان برای پیامبر (صلی الله علیه و آله) | گره‌گشایی و تضمین بقای پیرنگ: نجات قهرمان اصلی (پیامبر) و فراهم کردن امکان گذار به دوره مدینه. |

۳-۲. روایت دوره مدینه؛ کارکرد نهادسازی در بستر رسالت نبوی

با هجرت به مدینه، پیرنگ رسالت وارد مرحله‌ای نوین و پیچیده شد. در این پرده از روایت، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) دیگر صرفاً در جایگاه انذار دهنده اقلیتی تحت ستم (دوره مکه) قرار نداشت، بلکه اکنون در مقام رهبر یک دولت‌شهر نوپا، قانون‌گذار جامعه چندفرهنگی (متشکل از مهاجرین، انصار و قبایل یهود) و فرمانده کل قوای نظامی در برابر تهدیدات داخلی و خارجی بود. محوریت مطلق پیامبر (صلی الله علیه و آله) در این دوره، از «تبلیغ»

(یحیی کرامتی، سیدمهدی قریشی، حسن محمدی)

به «تأسیس و اجرا» تغییر یافت؛ بنابراین، نیازهای روایی این دوره نیز از «هویت‌سازی» به «نهادسازی» و مهم‌تر از آن، به «تضمین آینده و تداوم رسالت» پس از ایشان، تکامل یافت.

با هجرت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) به مدینه، روایت الهی وارد پرده دوم و تعیین‌کننده خود شد. صحنه روایت از جامعه‌ای تحت تعقیب و اقلیت در مکه، به یک دولت‌شهر نوپا در مدینه تغییر یافت. این تغییر بنیادین در بستر روایی، چالش‌ها و نیازهای جدیدی را برای پیرنگ داستان به همراه آورد. دیگر صرفاً مسئله بقا و حفظ هویت مطرح نبود، بلکه اکنون نیاز به پی‌ریزی ساختارهای یک حکومت، تدوین قوانین اجتماعی، مدیریت منازعات داخلی (مانند تقابل با قبایل یهودی) و خارجی (غزواتی چون بدر و احد) و مهم‌تر از همه، تضمین آینده و تداوم رسالت پس از پیامبر (صلی الله علیه و آله) به دغدغه اصلی تبدیل شده بود (واقعی، ۱۹۶۶، ج ۱: ۱۲؛ ابن هشام، ج ۱: ۶۶۶).

در این دوره، روایت از مرحله «هویت‌سازی» به مرحله «نهادسازی» گذار می‌کند. کارکرد روایی «آیات نازل شده در این مقطع، دیگر صرفاً تقویت روحی مؤمنان نیست، بلکه تبیین عملی الگوهای رفتاری برای جامعه جدید، تعریف ساختار قدرت و مشروعیت و آماده‌سازی امت برای پذیرش نظام رهبری پس از پیامبر (صلی الله علیه و آله) است. ازدواج آسمانی امیرالمؤمنین (علیه السلام) و حضرت فاطمه (علیها السلام) در سال دوم هجرت (یوسفی غروی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۰۰) و ولادت حسنین (علیهم السلام) در سال‌های سوم و چهارم (ابن عبد البر، ۱۴۲۲ ق، ج ۱: ۳۸۴)، نقاط عطفی در پیرنگ عمل و شخصیت‌های محوری آینده روایت را به مخاطبان معرفی کرد.

در این پرده از روایت، راوی الهی با نزول آیاتی کلیدی، به صورت هدفمند به تبیین ابعاد رهبری و جایگاه نهادی امیرالمؤمنین (علیه السلام) در راستای تحکیم رسالت نبوی پرداخت. در ادامه، چهار نمونه از این آیات که بر اساس معیار روش‌شناختی این پژوهش (یعنی اتکا به «شان نزول مستقیم» یا «تبیین مستقیم نبوی») ثبت شده در منابع معتبر فریقین) انتخاب شده‌اند، معرفی می‌شوند.

۱. سوره مجادله، آیه ۱۲: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ

صَدَقَةً^۱؛ ای مؤمنان! زمانی که می خواهید با پیامبر گفت‌وگوی محرمانه کنید، پیش از آن صدقه دهید.

۲. سوره مائده، آیه ۵۵: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»؛ سرپرست شما فقط خدا و رسول اوست و مؤمنانی که نماز را بر پا می دارند و در حال رکوع زکات می دهند.

۳. سوره آل عمران، آیه ۶۱ (آیه مباهله): «فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ»؛ بگو: بیایید ما پسرانمان را و شما پسرانتان را و ما زنانمان را و شما زنانتان را و ما جان‌هایمان را و شما جان‌هایتان را دعوت کنیم.

۴. سوره مائده، آیه ۳ (آیه اکمال): «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا»؛ امروز دینتان را برای شما کامل و نعمتم را بر شما تمام کردم.

شأن نزول «آیه نجوا» (مجادله، ۱۲) یکی از منحصر به فردترین موارد است که مفسران فریقین بر آن اجماع دارند. این آیه به عنوان آزمون الهی نازل شد و صحابه را از گفت‌وگوی خصوصی و مکرر با پیامبر ﷺ منع کرد، مگر آنکه صدقه‌ای بپردازند. به گواهی مفسران بزرگ اهل سنت، این آیه نازل شد و به جز یک نفر، هیچ کس به آن عمل نکرد تا اینکه با آیه بعدی نسخ شد. زمخشری در «الکشاف» از خود امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل می کند: «أن فی کتاب الله لآیه ما عمل بها أحد قبلی ولا یعمل بها أحد بعدی، و هی آیه المناجاة» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۴۹۵). فخر رازی نیز پس از نقل روایت ابن عباس، می گوید: «قال علی بن أبی طالب رضی الله عنه: ما عمل بهذه الآیه أحد غیری حتی نسخت» (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۹: ۴۸۹). این اتفاق نظر، آیه را از «تطبیق» خارج و به یک «فضیلت انحصاری» بدل می کند.

درباره آیه ولایت (مائده، ۵۵) و آیه مباهله (آل عمران، ۶۱) نیز شأن نزول مستقیم در منابع

۱. انتخاب آیه «نجوا» در این تحلیل، به دلیل کارکرد روایی منحصر به فرد آن در «تمایزسازی» و اثبات صدق انحصاری در یک «رویداد» عینی و کوتاه مدت بوده است. اگرچه آیه کلیدی «اولی الامر» (نساء، ۵۹) جایگاه بنیادی تری در تبیین «ساختار» رهبری دارد، اما آیه نجوا به شکل ملموس تری «شخصیت پردازی» مد نظر این چهارچوب تحلیلی را نشان می دهد.

(یحیی کرامتی، سیدمهدی قریشی، حسن محمدی)

اهل سنت به حد تواتر معنوی است. درباره آیه ولایت، توصیف دقیق «وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» به یک رویداد عینی اشاره دارد. زمخشری می گوید: «وأنها نزلت في علي رضي الله عنه حين سأله سائل وهو راكع في صلاته فطرح له خاتمه فنزلت» (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۶۴۹). درباره آیه مباحله نیز، اجماع مفسران و محدثان اهل سنت (از جمله آنچه سیوطی از صحیح مسلم و سنن ترمذی نقل می کند) این است که پس از نزول آیه، پیامبر ﷺ تنها چهار نفر را به همراه بردند. زمخشری این را قوی ترین دلیل بر فضیلت اصحاب کساء می داند (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۳۶۹) و فخر رازی بر صحت آن ادعای اتفاق نظر می کند: «و اعلم أن هذه الرواية كالماتفق على صحتها بين أهل التفسير والحديث» (رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۸: ۸۰).

در نهایت، آیه اکمال (مائده، ۳) نقطه افتراق کلامی است، اما این اختلاف نه بر سر «تطبیق»، بلکه بر سر خود «شأن نزول» است. در حالی که اکثر مفسران اهل سنت نزول آن را در روز عرفه می دانند، منابع معتبر روایی همان اهل سنت، شأن نزول رقیب و مستندی را نیز ثبت کرده اند. جلال الدین سیوطی در الدر المنثور از صحابی مشهور، ابوسعید خدری، نقل می کند که این آیه در روز غدیر خم نازل شد: «لما نصب رسول الله ﷺ عليا يوم غدیر خم، فنادی له بالولاية، هبط جبریل علیه بهذه الآية «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» (سیوطی، ۱۴۲۴ ق، ج ۳: ۱۹). این پژوهش، با تکیه بر این روایت که با منطق درونی آیه، یعنی ناامیدی کفار پس از تعیین جانشین، سازگارتر است، آن را به عنوان شأن نزول تحلیل می کند.

تحلیل این آیات در چهار چوب نظری تحلیل روایی تکاملی نشان می دهد که کارکرد روایی هر آیه، مستقیم در خدمت تحکیم پیرنگ «رسالت نبوی» در مدینه بوده است. آیه نجوا (مجادله، ۱۲) در بستر روایی مدینه که شأن و جایگاه پیامبر ﷺ به عنوان رهبر حکومت باید تثبیت می شد، نازل شد. کارکرد این آیه، ایجاد یک آزمون تمایز بود. این آیه، شخصیت پردازی علی (علیه السلام) را نه فقط به عنوان مؤمن، بلکه به عنوان تنها فردی که حاضر است برای لحظه ای گفت و گوی خصوصی با پیامبر ﷺ، تمام دارایی خود (یک دینار) را صدقه دهد، تثبیت کرد. این امر، عمق صدق و اخلاص یاور پیامبر ﷺ را در برابر

سایر صحابه به نمایش گذاشت.

آیه ولایت (مائده، ۵۵) مستقیم به نیاز «نهادسازی سیاسی دینی» در پیرنگ رسالت پاسخ می‌دهد. کارکرد روایی این آیه، تعریف دقیق ساختار قدرت پس از خدا و رسول (صلی الله علیه و آله) است. کلمه «إِنَّمَا» (همانا، فقط) ساختار ولایت را انحصاری می‌کند. شخصیت‌پردازی علی (علیه السلام) در این آیه، فراتر از یک فرد مؤمن است؛ او به‌عنوان نماد کسی معرفی می‌شود که عبادت فردی (اقامه نماز) و مسئولیت اجتماعی (زکات در رکوع) را در هم آمیخته است. این آیه، ولایت ایشان را در امتداد مستقیم ولایت خدا و ولایت پیامبر (صلی الله علیه و آله) قرار می‌دهد و شالوده ساختار رهبری پس از پیامبر را بنیان می‌نهد.

آیه مباهله (آل عمران، ۶۱) دارای کارکرد روایی «تثبیت مشروعیت وجودی» است. در بستر روایی تقابل با مسیحیت، پیامبر (صلی الله علیه و آله) باید قوی‌ترین حجت خود را به میدان می‌آورد. راوی الهی با شخصیت‌پردازی علی (علیه السلام) به‌عنوان «أَنْفُسَنَا» (جان‌های ما / خود ما)، نوعی هم‌سانی وجودی میان ایشان و پیامبر (صلی الله علیه و آله) برقرار می‌کند. این دیگر صرفاً معرفی یک یاور نیست، بلکه معرفی ایشان به‌عنوان نفس پیامبر است. این مداخله روایی، بالاترین سطح از اعتبار و مشروعیت را به علی (علیه السلام) بخشید و او را به‌عنوان شریک انحصاری پیامبر (صلی الله علیه و آله) در اثبات حقانیت رسالت معرفی کرد.

در نهایت، آیه اکمال (مائده، ۳) به‌مثابه نقطه اوج و لحظه گره‌گشایی نهایی پیرنگ ۲۳ ساله رسالت عمل می‌کند. بستر روایی آن، واپسین روزهای حیات پیامبر (صلی الله علیه و آله) و نیاز حیاتی به «تضمین آینده» است. کارکرد روایی این آیه، اعلام رسمی «تکمیل پروژه رسالت» است. راوی الهی با پیوند زدن «کمال دین» و «تمام نعمت» به نصب ولایت (بر اساس روایت ابوسعید خدری)، به‌صراحت اعلام می‌کند که رسالت پیامبر (صلی الله علیه و آله) بدون تعیین این جانشین، ناتمام می‌ماند. این شأن نزول بر تحلیل منطق درونی خود آیه استوار است؛ به‌طور خاص، آیه، کمال دین را به یأس کفار («الْيَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا...») پیوند می‌زند. این یأس، باید ناشی از رویدادی تعیین‌کننده باشد که امید آنان را برای نابودی اسلام پس از پیامبر (صلی الله علیه و آله) قطع کند. در حالی که وقایع روز عرفه (که عمدتاً تکرار مناسک حج

(یحیی کرامتی، سیدمهدی قریشی، حسن محمدی)

ابراهیمی و تثبیت نهایی آن بود) به خودی خود تبیین کننده این «یأس مطلق» و نهایی نیست، اما روایت غدیر، یک پیوند علی و معلولی مستقیم ارائه می دهد: بزرگ ترین امید کفار و منافقین، پایان یافتن رسالت با رحلت پیامبر ﷺ بود. نصب رسمی جانشین، این امید را برای همیشه به یأس کامل بدل کرد.

جدول ۳: تلخیص یافته های دوره مدینه

| آیه | موضوع | بستر تاریخی نزول | شخصیت پردازی روایی | کارکرد روایی |
|--------------|----------------------------|---|---|---|
| مجادله، ۱۲ | «نجوای صادقانه» | نیاز به تمایز میان مؤمنان واقعی و دیگران در میزان صدق و تعهدشان به پیامبر ﷺ | معرفی به عنوان تنها فرد عامل به حکم الهی؛ متعهدترین و نزدیک ترین فرد به پیامبر ﷺ | تمایزسازی و اعتبارسنجی: برجسته کردن جایگاه منحصر به فرد ایشان به عنوان امین رسول خدا و مؤمن مطلق |
| مائده، ۵۵ | «ولایت» (سرپرستی) | نیاز به تعریف صریح ساختار قدرت و مرجعیت دینی و سیاسی پس از خدا و رسول در دولت نوپای اسلامی | معرفی به عنوان «ولی» امر مسلمین که جامع مقام عبادت (نماز) و مسئولیت اجتماعی (زکات در رکوع) است. | نهادسازی سیاسی دینی: تعریف رسمی و آشکار ساختار رهبری و ولایت در امت اسلامی در امتداد ولایت خدا و رسول. |
| آل عمران، ۶۱ | «أَنْفُسَنَا» (جان پیامبر) | نیاز به نمایش نهایت حقانیت و ارائه حجت تام اسلام در برابر یک جامعه دینی بزرگ دیگر (مسیحیان نجران) | معرفی به عنوان هم سنگ و هم منزلت وجودی با پیامبر ﷺ، نه فقط یک صحابی یا خویشاوند | تشبیه مشروعیت وجودی: اعطای بالاترین سطح اعتبار به ایشان، به گونه ای که در نمایندگی حقیقت اسلام، «جان» پیامبر ﷺ است. |

| | | | | |
|---|--|---|--------------------|----------------|
| <p>گره‌گشایی پیرنگ و تضمین آینده: به اوج رساندن روایت ۲۳ ساله رسالت و حل بحران آینده رهبری با معرفی رسمی جانشی.</p> | <p>معرفی به‌عنوان ضامن تداوم رسالت؛ شخصیتی که با نصب او، دین الهی کامل و رسالت نبوی به اتمام می‌رسد.</p> | <p>نیاز حیاتی به حل مسئله جانشینی و تضمین تداوم رسالت در واپسین روزهای حیات پیامبر ﷺ (واقعه غدیر)</p> | <p>«اکمال دین»</p> | <p>مأده، ۳</p> |
|---|--|---|--------------------|----------------|

۴. نتیجه‌گیری

این پژوهش با این پرسش بنیادین آغاز شد که آیا نزول آیات مرتبط با فضایل امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)، رویدادهایی منفک و پراکنده بوده‌اند یا از یک منطق روایی و فرایند تربیتی الهی برای تبیین تکاملی جایگاه امامت پیروی می‌کنند؟ یافته‌های حاصل از تحلیل روایی تکاملی که بر اساس معیار اتکا به شأن نزول مستقیم یا تبیین مستقیم نبوی (ونه جری و تطبیق عام) استوار بود، با قاطعیت نشان می‌دهد که این آیات از طرح الهی منسجم و دو پرده‌ای پیروی می‌کنند. در پرده اول (مکه)، بستر روایی، فشار و بحران هویت بود؛ در اینجا، شخصیت‌پردازی علی (علیه السلام) به‌عنوان السابقون، اذن واعیه، و فداکار لیلۃ المبیت، کارکردی هویت‌ساز و تضمین‌کننده بقای رسالت نبوی داشت. با تغییر بستر به نهادسازی در مدینه، کارکرد آیات نیز به تبیین رهبری تکامل یافت؛ شخصیت‌پردازی ایشان به‌عنوان عامل انحصاری نجوا (تثبیت صدق)، محور ولایت (تعریف ساختار)، نفس پیامبر در مباحثه (تثبیت مشروعیت وجودی) و در نهایت، اکمال‌کننده دین (تضمین آینده)، به صورت هدفمند شالوده‌های نظام رهبری پس از پیامبر ﷺ را بنیان نهاد.

مهم‌ترین دستاورد این نوع نگاه، حل تنش ظاهری در مورد محوریت است. این تحلیل نشان داد که فضایل قرآنی امیرالمؤمنین (علیه السلام) نه در تقابل، بلکه دقیقاً در «خدمت» پیرنگ اصلی رسالت نبوی بوده‌اند؛ هر فضیلت، پاسخی الهی به یکی از نیازهای حیاتی پیامبر ﷺ و امت ایشان در مسیر تثبیت رسالت بوده است. بر این اساس، این پژوهش نتیجه می‌گیرد که امامت، نه امری ثانویه یا منصبی خلق‌الساعه برآمده از شرایط پس از رحلت،

بلکه رکنی بنیادین است که در یک پیرنگ الهی منسجم و در تعاملی پویا با نیازهای تکاملی امت در طول ۲۳ سال، به صورت تدریجی معرفی، تبیین و تثبیت شده است.

این پژوهش به طور مشخص به آیاتی محدود بود که بر اساس معیار شأن نزول مستقیم یا تبیین مستقیم نبوی (مورد استناد در منابع معتبر فریقین) انتخاب شده بودند و به بدنه عظیم روایات جری و تطبیق عام یا تأویل نپرداخته است. پیشنهاد می شود پژوهش های آینده، همین چهارچوب تحلیل روایی تکاملی را برای بررسی سیر نزول دیگر مفاهیم کلیدی قرآن، مانند مراحل تبیین جهاد یا تکامل مفهوم انفاق در مکه و مدینه، به کار گیرند تا طرح های تربیتی و حکیمانه نهفته در نزول تدریجی وحی آشکارتر شود.

منابع و ماخذ

قرآن کریم.

- نهج البلاغه**، (۱۳۸۲). ترجمه محمد دشتی. قم: موسسه تحقیقاتی امیرالمومنین (علیه السلام).
- ابن اثیر، علی بن محمد. (۱۳۸۶). **الکامل فی التاریخ**. بیروت: دار صادر.
- ابن هشام، عبدالملک. (بی تا). **السیره النبویه**. بیروت: دار المعرفه.
- بلاشر، رژی. (۱۳۶۱). **تاریخ ادبیات عرب**. مترجم: آذرتاش آذرنوش. تهران: موسسه مطالعات هنر اسلامی.
- بیات، محمدحسین. (۱۳۹۲). «امامت از دیدگاه شیعه دوازده امامی با تکیه بر براهین عقلی و آیات و روایات». **سراج منیر**. سال ۴. شماره ۱۲. صص: ۷-۳۴.
- پورموسوی، محمد علی. (۱۳۹۵). «تشیع و دوران نظام‌سازی مذهبی و سیاسی (از زمان شکل‌گیری تا پایان دوره اول خلافت عباسی)». **مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی**. سال ۲۰. شماره ۶۷. صص: ۲۶۳-۲۸۴.
- ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۳۹۴ق). **سنن الترمذی**. بیروت: دارالفکر.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (۱۴۱۱ق). **المستدرک علی الصحیحین**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- حسکانی، عبیدالله بن عبدالله. (۱۴۱۱). **شواهد التنزیل لقواعد التفضیل**. تهران: وزارت الثقافة و الإرشاد الإسلامی، مؤسسه الطبع و النشر.
- حسن، حسن ابراهیم (۱۳۸۶). **تاریخ سیاسی اسلام**. ترجمه: ابوالقاسم پاینده. تهران: جاویدان.
- زرگرزی نژاد، غلامحسین. (۱۳۹۳). **تاریخ صدر اسلام (عصر نبوت)**. تهران: سمت.
- زریاب خویی، عباس. (۱۳۷۶). **سیره رسول الله ﷺ از آغاز تا هجرت**. تهران:
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷). **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقابیل فی وجوه التأویل**. بیروت: دار الكتاب العربی.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۲۴). **الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور**. قاهره: مرکز هجر للبحوث و الدراسات العربیة و الاسلامیة.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۶ق). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دارالمعرفه.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰). **التفسیر الکبیر**. تحقیق: دار احیاء التراث العربی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۲۱ق). **بحار الانوار**. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- مسعودی، علی بن حسین. (۱۴۰۹). **مروج الذهب و معادن الجواهر**. قم: مؤسسه دار الهجرة.
- مسلم بن حجاج. (۱۴۱۲). **صحیح مسلم**. تحقیق: عبدالباقی، محمد فؤاد. قاهره: دار الحدیث.
- مطهری، مرتضی. (بی تا). **آشنایی با قرآن**. تهران: انتشارات صدرا.
- معرفت، محمد هادی. (۱۴۱۹ق). **التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب**. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- مقدسی، مطهر بن طاهر. (بی تا). **البدء و التاریخ**. تهران: مکتبه الثقافة الدینیة.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۹). **تفسیر نمونه**. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- میراحمدی، عبدالله و فتاحی، فاطمه. (۱۳۹۷). «تحلیل و نقد پیش فرض های کلامی فریقین در ترجمه آیات امامت و فضایل

(یحیی کرامتی، سیدمهدی قریشی، حسن محمدی)

حضرت علی (علیه السلام). *سراج منیر*. سال ۹. شماره ۳۰. صص: ۲۷-۵۴.

واقدی، محمد بن عمر. (۱۹۶۶). *کتاب المغازی للواقدی*. لندن:

یوسفی غروی، محمدهادی؛ عربی، حسینعلی. (۱۳۸۳). *تاریخ تحقیقی اسلام (موسوعة التاریخ الاسلامی)*. قم: انتشارات

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

Hauerwas, Stanley & Jones, L. Gregory (Eds.). (1997). *Why Narrative?: Readings in Narrative Theology*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers.

Nussbaum, Martha C. (1990). *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. New York: Oxford University Press.

The Function of the Quranic Virtues of Amir al-Mu'minin (as) in Service of the Prophetic Mission

Yahya Keramati ¹ Seyed Mehdi Ghoreishi ² Hassan Mohammadi ³

Received: September 20 , 2025

Revised: November 16 , 2025

Accepted: November 17 , 2025

Abstract

This research, aiming to move beyond an atomistic and proof-texting approach to the verses of virtues, addresses the fundamental question: Was the introduction of the virtues of Amir al-Mu'minin (as) in the Quran (whether via direct revelation or prophetic elucidation) a series of disconnected events, or did it follow a narrative logic and an evolutionary process to elucidate Imamate within the context of the Prophetic Mission? This issue is significant because the traditional view overlooks the pedagogical wisdom and the sagacious design underlying the sequence of these divine interventions, all of which served to establish the Prophetic mission. This paper, by focusing strictly on verses that either possess a "direct occasion of revelation" (Sha'n Nuzūl) or refer to him based on "direct prophetic elucidation" (Tabyīn Nabawī) documented in reliable sources of both schools (Fariqain), and by adopting a "Tanzīlī (chronological) exegesis" approach to structure the data and a "narrative-evolutionary analysis" theoretical framework, answers this question. This framework, by analyzing elements such as plot, characterization, and the contextual function of each narrative intervention, seeks to uncover the internal logic governing the text-context relationship. Findings show that this process had two distinct narrative acts in service of the Prophetic mission. In the first act (Mecca), the primary function was "identity-building and resilience-strengthening"; the characterization of Ali (as) as "al-Sābiqūn" (the foremost, providing authenticity), "Udhun Wā'iyah" (the preserving ear of prophetic knowledge), and the self-sacrificer of "Laylat al-Mabīt" (guarantor of the Prophet's survival) created

1. PhD Student, Department of Islamic Studies, Urmia Branch, Islamic Azad University, Urmia, Iran: 2850781274@iau.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Fiqh and Islamic Law, Urmia University, Urmia, Iran (Corresponding Author): sm.ghoreishi@urmia.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Urmia Branch, Islamic Azad University, Urmia, Iran: hasan.mohammadi@iau.ac.ir

an unwavering spiritual axis for believers. Upon entering the second act (Medina), the narrative's function shifted to "institution-building and leadership elucidation." In this context, his characterization as the sole executor of "Najwā" (confirming veracity), the axis of "Wilāyah" (defining the structure), the "Self of the Prophet" in Mubāhalah (existential legitimacy), and the "Perfector of the Religion" (guarantor of the mission's continuity), laid the foundations for the post-prophetic leadership system.

Keywords: Prophetic Mission, Imam Ali (as), Tanzīlī Exegesis, Imamate, Quranic Virtues.

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. 4 | No. 14 | Summer 2024

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

.....