



فرهنگ و سیره اهل بیت

سال چهارم، شماره پانزدهم، پاییز ۱۴۰۴

فصلنامه علمی فرهنگ و سیره اهل بیت

سال چهارم، شماره پانزدهم، پاییز ۱۴۰۴

هیئت تحریریه:
محمدرضا آرام

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

ناصر باهنر

استاد دانشکده معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات

دانشگاه امام صادق

الهه پنجه باشی

دانشیار گروه نقاشی، دانشکده هنر، دانشگاه الزهرا

سید مرتضی حسینی شاهرودی

استاد دانشکده هیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی

مشهد

کریم خان محمدی

استاد گروه مطالعات فرهنگ و ارتباطات دانشگاه

باقر العلوم

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

صاحب امتیاز:

بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام رضا

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 بین المللی فرهنگی هنری امام

رضا، دفتر نشریه. تلفن: ۹-۴۴-۳۲۲۸۳۰-۵۱

پایگاه اینترنتی فصلنامه و سامانه دریافت مقالات:

www.farhangeahlalbayt.ir

فصلنامه «فرهنگ و سیره اهل بیت» به صاحب

امتیازی بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام رضا

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 در جامعه و گسترش و

حمایت از پژوهش های فرهنگ و سیره اهل بیت به

طور مستمر و در قالب فصلنامه در حال انتشار است.

فصلنامه فرهنگ و سیره اهل بیت 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 در پایگاه های

علوم استنادی جهان اسلام (ISC)، اطلاعات علمی جهاد

دانشگاهی (SID)، پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags)

و پایگاه اطلاعات نشریات کشور (magiran) نمایه می شود.

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	<p>عزت ملا ابراهیمی زاهد مهدویان مقدم</p>	<p>واکاوی روابط قدرت، هویت و ایدئولوژی در گفتمان دینی شیعه بر اساس نظریه نورمن فرکلاف (مطالعه موردی: دعای افتتاح)</p>	مقاله اول
۴۵	<p>معین ضابطی</p>	<p>الگوی علوی امنیت فرهنگی در مواجهه با جنگ نرم</p>	مقاله دوم
۷۱	<p>غلامرضا خوش نیت</p>	<p>بازشناسی تحلیلی آموزه‌های تربیتی اهل بیت (علیهم‌السلام) در مدیریت خودسرزنشگری منفی با تأکید بر تقویت تفکر انتقادی</p>	مقاله سوم

۱۰۱

سیده وجیهه میری
سعید توفیق

بررسی و نقد تاریخی روایات
تدفین امام حسین (علیه السلام) در
سده‌های میانه اسلامی

مقاله چهارم

۱۲۵

رقیه علی‌زاده

اعتبارسنجی کتاب «بشارة
المصطفى لشيعة المرتضى»

مقاله پنجم

۱۵۹

زهرا حامدی شیروان

تحلیل گفتمان پاره‌ای از
اشعار معاصر رضوی و بررسی
الگوی ذهنی زیارت و بازتاب
عقاید و باورهای مذهبی مردم
در این گونه شعری

مقاله ششم



واکاوی روابط قدرت، هویت و ایدئولوژی در گفتمان دینی شیعه بر اساس نظریه نورمن فرکلاف (مطالعه موردی: دعای افتتاح)

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

عزت ملا ابراهیمی^۱ زاهد مهدویان مقدم^۲

چکیده

دعای افتتاح یکی از مهم‌ترین متون نیایشی شیعه در ماه رمضان، فراتر از نیایش فردی، حامل دلالت‌های ایدئولوژیک و هویت‌ساز است. این پژوهش به روشی توصیفی تحلیلی و با کاربست الگوی سه‌بعدی تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف، به واکاوی این دعا در سه سطح متن، رویه‌های گفتمانی و عمل اجتماعی می‌پردازد. در سطح متنی، تحلیل واژگان و ساخت‌های نحوی نشان داد که دعا با افعال امری، ضمایر جمع و مفاهیم کلیدی چون «دولت آرمانی» و «قاصم الجبارین» میان نیایش فردی و پروژه جمعی عدالت پیوند برقرار می‌کند. در سطح رویه‌های گفتمانی، روشن شد که این دعا در بستر آیین‌های جمعی و سنت‌های روایی بازتولید می‌شود و از طریق بینامتنیت قرآنی و روایی، مشروعیت و انسجام می‌یابد. در سطح عمل اجتماعی، دعای افتتاح نه تنها حامل ایدئولوژی مهدوی است، بلکه هویت جمعی شیعیان را تقویت و رابطه‌ای دیالکتیکی میان مؤمنان و نظم مطلوب عدالت جهانی ترسیم می‌کند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که دعای افتتاح متنی آیینی سیاسی است که همزمان کارکرد عبادی، هویتی و مقاومت‌گرایانه دارد و فهم آن در بستر تاریخی اجتماعی شیعه ضروری است.

کلیدواژه‌ها: تحلیل گفتمان انتقادی، هویت شیعی، ایدئولوژی مهدوی، نورمن فرکلاف، دعای افتتاح.

۱. استاد زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول): mebrahim@ut.ac.ir

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

Zmahdavian88@gmail.com

۱. مقدمه

۱-۱. **طرح مسئله:** مناجات‌ها و نیایش‌ها در گفتمان توحیدی شیعه، همواره فراتر از کارکردهای عبادی صرف بوده و نقش مهمی در بازتولید معنا، هویت و ایدئولوژی ایفا کرده‌اند. «دعای افتتاح» یکی از دعا‌های شاخص ماه رمضان، جایگاهی ویژه‌ای در مناسک عبادی و جمعی شیعیان دارد. این دعا با تأکید بر مفاهیمی کلیدی چون امامت، مهدویت، عدالت‌ورزی و ظلم‌ستیزی نه تنها زبان نیایش را سامان می‌دهد، بلکه به بازآفرینی هویت جمعی و مرزبندی‌های گفتمانی نیز کمک می‌کند. با وجود این اهمیت، بیشتر پژوهش‌های انجام‌شده درباره این دعا، معطوف به تفسیر روایی، تاریخی یا کارکرد عبادی آن بوده و کمتر به ماهیت گفتمانی آن از منظر زبان‌شناختی و انتقادی توجه شده است.

در این میان، تحلیل گفتمان انتقادی (CDA) به‌ویژه الگوی سه‌بعدی نورمن فرکلاف، امکانی فراهم می‌کند تا از سطح معنای ظاهری متن فراتر رود و سازوکارهای زبانی و گفتمانی تولید قدرت، هویت و ایدئولوژی در این دعا آشکار شود. خلأ پژوهشی موجود این است که «دعای افتتاح» تاکنون با این رویکرد واکاوی نشده است. از این رو، مسئله اصلی این پژوهش فهم این نکته است که چگونه این دعا در سه سطح متن، رویه‌های گفتمانی و زمینه اجتماعی، به بازتولید و مشروعیت‌بخشی روابط قدرت، هویت جمعی و ایدئولوژی شیعی می‌انجامد.

۱-۲. **اهداف پژوهش:** اهداف این جستار در پنج محور اصلی به این شرح قابل بیان است:

۱. شناسایی و تحلیل ویژگی‌های زبانی و بلاغی در متن دعای افتتاح (واژگان، استعاره‌ها و ساخت‌های نحوی).

۲. واکاوی شیوه‌های تولید و بازتولید گفتمان دعای افتتاح در بستر آیینی و جمعی.

۳. بررسی ارتباط میان محتوای دعای افتتاح با زمینه‌های اجتماعی و مناسبات قدرت

در سنت شیعی.

۴. تبیین نقش دعای افتتاح در شکل دهی به هویت جمعی و مرزبندی «ما» و «دیگری».

۵. نشان دادن ظرفیت‌های روش‌شناختی تحلیل گفتمان انتقادی در مطالعه متون دینی.

۱-۳. پرسش‌های پژوهش: این تحقیق در پی یافتن پاسخ به این پرسش‌هاست:

۱. دعای افتتاح چه نقشی در تقویت مؤلفه‌های هویت شیعی دارد؟

۲. چه نسبتی میان مضامین دعای افتتاح و ساختارهای قدرت و ایدئولوژی شیعی برقرار است؟

۳. دعای افتتاح چگونه به ترسیم مرزهای هویتی «ما» (مؤمنان / شیعیان) و «دیگری» (ظالمان / منافقان) می‌پردازد؟

۱-۴. پیشینه پژوهش: پژوهش‌های مرتبط با مناجات‌ها و نیایش‌های اهل بیت (علیهم‌السلام) در سنت اسلامی تا دهه اخیر در سه حوزه مطالعات روایی و تاریخی، مطالعات کلامی و تفسیری و مطالعات کارکردشناختی متمرکز بوده است. این پژوهش‌ها عمدتاً یا به بررسی اسناد روایی، سلسله‌روایان و جایگاه تاریخی دعاها در میراث حدیثی پرداخته‌اند یا با تحلیل محتوای عقیدتی دعاها، جایگاه آن را در الهیات شیعی تبیین یا آن‌ها را از منظر علم روان‌شناسی و جامعه‌شناسی بررسی کرده‌اند. با این همه مطالعات اندکی درباره «دعای افتتاح» صورت گرفته که به این شرح است:

سوسن آل رسول و فاطمه رهنما در مقاله «قرآن و ماه مبارک رمضان: ویژگی‌های حضرت علی (علیه‌السلام) در دعای افتتاح»، در مجله مطالعات قرآن و حدیث سفینه، بیان کرده‌اند که تا و بود این دعا همچون دیگر نیایش‌های اهل بیت (علیهم‌السلام) با مسئله امامت درآمیخته و در خلال آن به اوصاف فراوانی از حضرت علی (علیه‌السلام) اشاره شده است. همین نویسندگان در مقاله دیگری با عنوان «تحلیل نبوت پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) از زبان امام معصوم (علیه‌السلام) در دعای افتتاح»، به تبیین ویژگی‌های پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) پرداخته و گفته‌اند که برشمردن اوصاف نبوی از

قبیل برگزیده، مبلغ و حافظ سرّ الهی بودن از بارزترین مبانی نبوت در این دعا بوده است. محمد ازگلی و حمید ملامیرزایی در مقاله «درآمدی بر شناخت دولت آرمانی مکتب تشیع»، چاپ شده در مجموعه مقالات سیزدهمین همایش بین المللی دکترین مهدویت گفته‌اند که تشکیل دولت آرمانی مهدویت، امر بسیار خطیری است و شاید جزو اصلی‌ترین مبانی اهداف انبیای الهی در طول تاریخ باشد؛ زیرا انسان‌ها در پرتو آن می‌توانند به کرامت‌های الهی دست یابند و در حد شایستگی خود به سوی کمال مطلوب حرکت کنند.

جواد نعمتی در مقاله «ویژگی‌های فرهنگی دولت مهدوی در دعای افتتاح»، در مجله مطالعات راهبردی علوم انسانی و اسلامی، معتقد است که برای ایجاد دولت یا تمدن فراگیر، زیرساخت‌های لازم آن باید تدارک دیده شود. همان‌طور که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای بنیان‌گذاری اندیشه و حکومت اسلامی، شروع به تغییر باور و رفتار مسلمانان صدر اسلام کرد، دولت مهدوی نیز باید برخی باورهای فرهنگی را در جامعه نهادینه کند که انتظار سازنده و مثبت، همراه با فعالیت و زمینه‌سازی از جمله آن‌هاست.

با جست‌وجوهای انجام شده، تاکنون پژوهشی مبتنی بر الگوی سه‌بعدی فرکلاف که به تحلیل متن، رویه‌های گفتمانی و زمینه اجتماعی دعای افتتاح بپردازد، یافت نشد. از این رو جستار حاضر می‌تواند امکان واکاوی دقیق‌تر سازوکارهایی را فراهم کند تا از طریق آن‌ها بازتولید قدرت، هویت و ایدئولوژی در گفتمان «دعای افتتاح» میسر شود.

۲. مبانی نظری پژوهش

گفتمان مفهومی پیچیده و چندجانبه است که «زمینه‌های شناختی گوناگونی از پژوهش‌های ادبی و فرهنگی گرفته تا جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، سیاست، هنر، سینما و غیره را دربرمی‌گیرد» (مک دانل، ۱۳۸۰: ۹) و عبارت است از کاربرد زبان به منظور برقراری ارتباط. تحلیل گفتمان نیز «عبارت از توصیف و تفسیر گفتمان بر اساس مبانی و راهبردهای زبان‌شناسی و مبانی و راهبردهای عوامل فرازبانی و جامعه‌شناسی از قبیل بافت موقعیت،

شرکت‌کنندگان در بافت اجتماعی، تاریخ، ایدئولوژی و قدرت است» (آفاگل‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۴۹-۱۵۰).

تحلیل انتقادی گفتمان^۱، «رهیافتی میان رشته‌ای است که از جریان‌های فکری متعددی سر برآورده است و خاستگاه مباحث آن را می‌توان در اندیشه‌های نیچه، باختین، فوکو، دریدا، بارت، آلتوسر، گرامشی، مارکس و دیگر متفکران پساساختارگرا جست‌وجو کرد» (قهرمانی، ۱۳۹۲: ۲۵). نظریه تحلیل گفتمان انتقادی در دهه ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ شکل گرفت و هدف اصلی آن آشکارسازی رابطه‌های پنهان میان زبان، قدرت و ایدئولوژی بود. برخلاف تحلیل‌های زبان‌شناختی صرف، تحلیل گفتمان انتقادی، بر این پیش‌فرض استوار است که «زبان ابزاری خنثی برای انتقال معنا نیست، بلکه در عمل اجتماعی ریشه دارد و به‌طور مستمر در بازتولید یا چالش نظم‌های اجتماعی مشارکت می‌کند. در این رویکرد، زبان صورت مادی ایدئولوژی است» (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۹۶). این امر را آشکار می‌سازد که چگونه روابط قدرت بر روابط بین نهادها و در نتیجه چگونگی شکل‌گیری گفتمان و متن تأثیر می‌گذارد (مکاریک، ۱۳۸۵: ۲۶۰).

پیشگامانی چون نورمن فرکلاف، تئون ون دایک و روت وداک هر یک الگوهای برای مطالعه گفتمان ارائه داده‌اند، اما نقطه مشترک آن‌ها نگاه انتقادی به سازوکارهای زبان در تثبیت نابرابری‌های اجتماعی، بازتولید هژمونی و شکل‌دهی به هویت‌های جمعی است. در تحلیل گفتمان مفاهیمی مانند قدرت، ایدئولوژی و هژمونی بررسی می‌شوند (قهرمانی و بیدار، ۱۳۹۸: ۱۹۳). البته «تاریخ تحلیل گفتمان انتقادی در معنای وسیع‌تر حداقل به مطالعه بلاغی ارسطویی بر می‌گردد» (هارت، ۱۳۹۸: ۲۳). مفهوم قدرت در اینجا صرفاً قدرت سیاسی یا حقوقی نیست، بلکه شامل ظرفیت نامتقارن بازیگران اجتماعی برای شکل‌دهی به معنا و تثبیت هژمونی است. قدرت از طریق زبان اعمال می‌شود و به‌ظاهر «طبیعی» جلوه می‌کند. گفتمان‌ها در فرایند تولید و بازتولید هویت، سوژه‌ها را در موقعیت‌های خاص قرار می‌دهند و مرزبندی «ما» و «دیگری» را به وجود می‌آورند.

1. Critical Discourse Analysis: (CDA)

دعاها، به‌ویژه در سنت شیعی، از مهم‌ترین عرصه‌های هویت‌سازی جمعی به‌شمار می‌روند. ایدئولوژی نیز مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌ها و باورهایی است که نظم اجتماعی را مشروعیت می‌بخشد. در چارچوب فرکلاف، ایدئولوژی نه در سطح گزاره‌های آشکار بلکه در لایه‌های پنهان زبان و شیوه‌های بازنمایی معنا رخ می‌نماید (قهرمانی و بیدار، ۱۳۹۸: ۱۹۴-۱۹۵).

تحلیل گفتمان فرکلاف به دلیل ساختار منسجم و کاربست گسترده در علوم انسانی و اجتماعی، به‌ویژه در تحلیل متون دینی و سیاسی، جایگاه ویژه‌ای یافته است. نورمن فرکلاف در الگوی خود گفتمان را نه صرفاً به‌عنوان «زبان در کاربرد» بلکه آن را به‌مثابه یک عمل اجتماعی می‌بیند. او برای تحلیل گفتمان سه سطح یا بُعد متمایز ولی درهم‌تنیده قائل است که عبارتند از:

بعد متنی (Textual Dimension): متمرکز بر ویژگی‌های زبانی متن شامل واژگان، استعاره‌ها، ساختار نحوی، انسجام و انسداد معنایی. در این سطح، تحلیلگر بررسی می‌کند که چه واژگان یا ساختارهایی برساخته می‌شوند، چه نوع سوژه‌مندی‌هایی ایجاد می‌گردد و چه ارزش‌های ایدئولوژیک در سطح زبان بازتاب می‌یابد.

بعد رویه‌های گفتمانی (Discursive Practice): این سطح به فرایند تولید، توزیع و مصرف متن می‌پردازد. فرکلاف معتقد است که معنا نه صرفاً در متن بلکه در شیوه‌ای که متن در بستری اجتماعی خوانده، تفسیر و بازتولید می‌شود، شکل می‌گیرد. در اینجا، نقش نهادها، سنت‌های آیینی، رسانه‌ها یا محافل دینی در بازتولید دعا اهمیت می‌یابد.

بعد اجتماعی (Social Practice): گفتمان همواره در چهارچوب ساختارهای کلان اجتماعی و روابط قدرت قرار دارد. در این سطح، تحلیلگر پیوند متن و رویه‌های گفتمانی را با زمینه‌های اجتماعی، سیاسی و تاریخی بررسی می‌کند؛ به‌ویژه چگونگی بازنمایی یا مشروعیت‌بخشی به ایدئولوژی‌ها و نظم‌های قدرت (ون دایک، ۱۳۸۷: ۷۲-۷۳).

ویژگی مهم این الگو، دیالکتیکی بودن سطوح سه‌گانه است؛ بدین معنا که متن، رویه

وزمینه اجتماعی همدیگر را متقابلاً شکل می دهند؛ بنابراین، فهم کامل گفتمان مستلزم فهم و تحلیل متن از منظر این سطوح سه گانه است.

۲-۱. داده های اصلی پژوهش

۲-۱-۱. **سطح اول (توصیف):** برای آغاز تحلیل، لازم است نخست به سطح توصیفی متن توجه شود؛ سطحی که در آن واژگان، ساختارهای دستوری، جمله بندی ها و عناصر بلاغی دعای افتتاح مورد بررسی قرار می گیرند. این سطح به خوانشگر نشان می دهد که چگونه زبان دعا از رهگذر انتخاب های واژگانی و نحوی، ارزش های تجربی، رابطه ای و بیانی خاصی را بازتولید می کند و بستر لازم را برای درک سطوح بالاتر را فراهم می آورد.

فرکلاف برای بررسی لایه های معنایی متن، سه نوع ارزش زبانی را متمایز می کند: ارزش تجربی که بازتاب دهنده تجربه ها، رویدادها و فرایندهای بازنمایی شده در متن است؛ ارزش رابطه ای که روابط میان گوینده و مخاطب و جایگاه های قدرت یا صمیمیت را آشکار می سازد؛ نیز آیا واژگان محاوره ای یا رسمی هستند؟ آیا در آن ها حسن تعبیر مشاهده می شود؟ حسن تعبیر درباره کلمه ای به کار می رود که به منظور اجتناب از ارزش های منفی جانشین کلمه ای متعارف تر یا آشناتر می گردد و ارزش بیانی که بیانگر نگرش ها، احساسات و مواضع گوینده نسبت به موضوع گفتار است (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۷۲-۱۸۲).

در این قسمت، نخست نمونه جملات دعای افتتاح ذکر و ترجمه می شود. سپس واژگان مورد بحث استخراج و تحلیل های لازم در سطح واژگانی به طور مختصر ارائه می گردد.

نمونه ۱: اللَّهُمَّ إِنِّي أَفْتَتِحُ الثَّنَاءَ بِحَمْدِكَ وَأَنْتَ مُسَدِّدٌ لِلصَّوَابِ بِمَنِّكَ، وَأَيُّقُنْتُ أَنَّكَ أَنْتَ أَزْحَمُ الرَّاحِمِينَ فِي مَوْضِعِ الْعَفْوِ وَالرَّحْمَةِ، وَأَشَدُّ الْمُعَاقِبِينَ فِي مَوْضِعِ النَّكَالِ وَالنَّقِمَةِ، وَأَعْظَمُ الْمُتَجَبَّرِينَ فِي مَوْضِعِ الْكِبْرِيَاءِ وَالْعِظْمَةِ؛ خدایا، من همراه ستایشت مدح و ستودن تو را آغاز می کنم و تویی که با مهرورزی ات به سوی درستی توجّه می دهی، یقین دارم که در جای گذشت و رحمت مهربان ترین مهربانانی و در جای کیفر و انتقام، سخت ترین کیفرکننده ای و در جایگاه بزرگ منشی و عظمت بزرگ ترین قدرتمندی.

• واژگان کلیدی: افتتاح، ثناء، حمد، مسدّد، الصواب، منّ، أرحم الراحمین، عفو، رحمت، أشد المعاقبین، نکال، نقمة، تجبّر، کبریا/عظمة.

• ارزش تجربی:

0 فرایندهای ذهنی / بیانی: «افتتاح» (عمل آغاز گفت‌وگو)، «ایقنت» (فرایند روانی ادراک / یقین).

0 فرایند رابطه‌ای / تعریفی: «أنت أرحم...» (تعریف صفتی برای خدا).

• ارزش رابطه‌ای:

0 حالت گفتمانی: آغاز آیینی + ادعای اطمینان (مودالیتی بالا): «ایقنت» → رابطه بنده (نقش متواضع) به رب (مخاطب مقتدر).

0 تأکیدی بر دوگانگی رحمت / عقاب - مقام قدرت پروردگار.

• ارزش بیانی:

0 ساخت موازی و توازن هماهنگ (رحمت // عقاب // کبریا) → برجسته‌سازی تناقضات الهی به عنوان منطق نظم جهان.

0 پاراگراف آغازین، مضمون «حمد» را تشبیت می‌کند و متن را تمهید می‌نماید.

• استعاره‌ها:

0 «مسدّد للصواب: هدایت به مثابه جهت‌دهی / تصحیح مسیر.

0 مَوْضِعِ العفو/ مَوْضِعِ النکال»: مکان‌سازی مفهومی فعل رحمت / عقاب.

۱. مودالیتی (Modality) به معنای نحوه بیان یقین، احتمال، ضرورت یا امکان‌گوینده درباره چیزی است. به عبارت ساده‌تر، مودالیتی نشان می‌دهد که گوینده چقدر درباره حقیقت یا تحقق یک گزاره مطمئن است یا چه میزان اختیار/اجبار برای تحقق آن می‌بیند.

(عزت ملا ابراهیمی، زاهد مهدویان مقدم)

• دلالت گفتمانی: افتتاح با ستایش و تثبیت قدرت خداوند (رحمت مطلق و قدرت عقاب) هسته معرفتی متن را می‌سازد و زمینه را برای درخواست‌های بعدی فراهم می‌کند. مفاهیم «العفو و الرحمة» و «النکال و النقمه» به مخاطب می‌گویند که خداوند قادر مطلق است و هر تصمیمی از آن اوست. به عبارت دیگر مفاهیمی چون، رحمت فراگیر، شدت در عقوبت، عظمت و کبریایی مطلق خداوند از جمله دلالت‌های متن است.

نمونه ۲: اللَّهُمَّ أَذْنَتْ لِي فِي دُعَائِكَ وَمَسْأَلَتِكَ، فَاسْمَعْ يَا سَمِيعٌ مَدْحَتِي، وَأَجِبْ يَا رَحِيمٌ دَعْوَتِي، وَأَقِلْ يَا غَفُورٌ عَثْرَتِي، فَكَمْ يَا إِلَهِي مِنْ كُرْبَةٍ قَدْ فَرَجْتَهَا، وَهَمُومٍ قَدْ كَشَفْتَهَا؛ خدایا، در خواندنت و در درخواست از حضرتت به من اجازه دادی، پس ای شنواستودنم را بشنو و ای مهربان اجابت کن دعایم را و ای آمرزنده بیامرز لغزشم را، ای معبودم چه بسیار سختی‌هایی که از آن گره گشودی.

• واژگان کلیدی: اذنت، دعاء، مسألة، اسمع، سمیع، اجب، رحیم، غفور، عثرة، کرب، هموم، کشف، فرج.

• ارزش تجربی:

o فرایندهای کلامی / رابطه‌ای: «اذنت» (اجازه دادن به دعا - فعل کلامی / اجازه)، «اسمع / اجب / اقل» درخواست شنیدن / اجابت / آمرزش (فعل امر در قالب خطاب به خدا).

o بازنمایی گذشته (کفایت الهی در گشودن مشکلات): «فَرَجْتَهَا» (فرایند مادی / پدیدآیی رفع تنگنا).

• ارزش رابطه‌ای:

o آدرس‌دهی مستقیم با عناوین استدعایی: «یا سمیع، یا رحیم، یا غفور» تنوع القابی که نقش شنونده / رحمت / آمرزش را تفکیک می‌کند؛ ترکیب احترام و التماس.

o مودالیتی: از قطعیت («اذنت» = ایجابی) به درخواست (امر / التماس).

• ارزش بیانی:

○ تکرار فعل‌های گذشته («کم من... قد...») جهت نمایش سابقه یاری خدا (نمونه‌سازی شواهد برای مشروع‌سازی درخواست کنونی).

○ استعاره: «عُثْرَه» به معنای لغزیدن پاست. در اینجا گناه و خطا به «لغزش» در مسیر بندگی تشبیه شده است.

○ فرّجت: گشودن گره / بازکردن تنگنای ذهنی و اجتماعی.

• دلالت گفتمانی: این بند رابطه اطمینان‌آمیز بین بنده و خدا را تقویت می‌کند. با آوردن نمونه‌هایی از مددهای پیشین، دلیل مشروعیت درخواست‌های کنونی فراهم می‌شود (ارجاع به تجربه ماضی به‌عنوان شواهد علی).

نمونه ۳: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ صَاحِبَةً وَلَا وُلْدًا... وَكَبَّرَهُ تَكْبِيرًا. (وادامه پاراگراف‌های ستایش: «الحمد لله بجميع محامده... لا مضاد له... لا شريك له...») (ستایش خدا به‌واسطه نفی شریک، صفت یگانگی، جامعیت صفات الهی).

• واژگان کلیدی: لم يتخذ، صاحبة، ولد، شريك، ملك، ولي من الذل، كَبَّرَهُ تكبيراً، جميع، لا مضاد، لا منازع، لا تشبیه.

• ارزش تجربی:

○ فرایندهای رابطه‌ای / تعریفی: حالت نفی شریک: لم يتخذ... که وجود خاصی را نفی می‌کند؛ این بند کارکرد تعریف الهی دارد.

• ارزش رابطه‌ای:

○ ادعای «اصل توحیدی» با قوت بالا (مودالیتی قوی از طریق نفی مکرر). این زبان قدرت مفهومی متن را برای تثبیت توحید نشان می‌دهد.

○ نقش گوینده: روایت‌کننده نقل تقدیرآمیز (ستایشگر)؛ رابطه عمودی بندگی / تعظیم.

• ارزش بیانی:

o الگوی تکراری «الحمد لله...» قالب حمد آیینی، ساخت فرمالی که انسجام می آفریند.
o موازی سازی و کلی گویی («بجميع محامده كلها... علی جمیع نعمه كلها») تاکید بر فراگیری و همه شمولی.

• استعاره‌ها:

o نفی شریک به عنوان نفی «قید وابستگی» و قدرت مطلق - بی نیازی.
• دلالت گفتمانی: این بخش هسته اعتقادی «توحید / بی نیازی الهی» را برجسته می کند؛ از نظر ایدئولوژیک، پایه ای برای مشروعیت بخشی هر امر بعدی از جمله ولایت و انتظار است.

نمونه ۴: الْحَمْدُ لِلَّهِ الْفَاشِي فِي الْخَلْقِ أَمْرُهُ وَحَمْدُهُ... إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْوَهَّابُ. (شکرگزاری برای شکوه، جود، بخشندگی و مالکیت الهی)

• واژگان کلیدی: فاشی (گسترش یابنده)، باسط، جود، خزائن، عزیز، وهَّاب.

• ارزش تجربی:

o فرایندهای وجودی / عملی: «باسط الید» (بازکردن دست - عمل بخشش)، «لا تنقص خزائنه» (پایداری و بی پایانی منابع خداوندی).

• ارزش رابطه‌ای:

o تصویر خداوند به عنوان حکیمی که هم عطا می کند و هم قدرتمند است - نسبت دیالکتیکی عطا / قدرت.

• ارزش بیانی:

o استفاده از اسم های «جود، کرم، وهَّاب» و صفات توصیفی به منظور افزایش برجستگی خصال الهی.

۰ استعاره‌ها: «باسط الید» در این فراز به معنی گشودن دست به مثابه بخشیدن است.

۰ خزائن: خزانه / داراییِ عظیمِ خداوند. واژه «خزائن» که معمولاً برای گنج‌خانه‌ها و منابع مادی به کار می‌رود، در دعا برای رحمت و نعمت الهی به صورت ذخیره‌هایی پایان‌ناپذیر تصویر شده است. آنچه از رحمت، مهربانی و سایر نعمت‌ها نزد خداوند سبحان وجود دارد، به ذخیره‌گاه مادی تشبیه شده است.

• دلالت گفتمانی: تاکید بر بی‌نقصی و سخاوتِ الهی؛ توازن پنداریِ رحمت / قدرت بار دیگر تقویت می‌شود.

نمونه ۵: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ قَلِيلًا مِّنْ كَثِيرٍ... وَهُوَ عَلَيْكَ سَهْلٌ يَّسِيرٌ؛ خدایا اندک از بسیار از تو درخواست می‌کنم... و آن برای تو آسان است.

• واژگان کلیدی: أَسْأَلُكَ، قَلِيلًا مِّنْ كَثِيرٍ، حَاجَةٌ، غِنَاءٌ، سَهْلٌ يَّسِيرٌ.

• ارزش تجربی:

۰ فرایند کلامی درخواست: پرسش / التماس.

• ارزش رابطه‌ای:

۰ مودالیتی التزامی / تواضعی: «قَلِيلًا مِّنْ كَثِيرٍ»: ایجاد تواضع و اعتراف به فضلِ عظیمِ خدا؛ این استراتژی متقن برای افزایش شفاعت‌پذیری درخواست است.

۰ رابطه قدرت: بنده ناتوان، خدای قادرِ آسان‌کننده.

• ارزش بیانی:

۰ پارادوکس «کَمِّيَّةٍ تَقَاضَا در برابر وَفُورٍ بَخْشَنَدُكِي» به عنوان تکنیکِ اقناعی.

• دلالت گفتمانی: تاکتیکِ تواضع‌نمایی برای مشروع‌سازیِ حصولِ اجابت؛ تاکید بر نابرابری منابع انسان / خدا.

(عزت ملا ابراهیمی، زاهد مهدویان مقدم)

نمونه ۶: اللَّهُمَّ إِنَّ عَفْوَكَ عَنْ ذَنْبِي... فَأَمْلَتْنِي فِي أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَا أَسْتَوْجِبُهُ مِنْكَ... فَأَرْحَمَ عَبْدَكَ الْجَاهِلَ... إِنَّكَ جَوَادٌ كَرِيمٌ. (اعتراف به بخشش های پیشین، طمع در رحمت، و التماس برای آمرزش لغزش ها؛ ستایش کرم الهی)

• واژگان کلیدی: عفو، تجاوز، صفح، ستر، حلم، جرم، طمع، اجابة، امین، جود، کرم.

• ارزش تجربی:

0 فرایندهای ذهنی (اطمئنی - امیدوار شدن)، کلامی (أسألك)، رویدادی (أعطيتني، أريتني - نشان دادن).

• ارزش رابطه‌ای:

0 تنش اخلاقی/معنوی: بنده به صراحت اشاراتی به نایستایی خویش دارد («ما لا أستوجبه») و از باب رحمت خدا طمع می کند (رابطه اعتماد/ خضوع)
0 مودالیتی: اعتراف به خطا با هدف جلب رحمت؛ زبان عاطفی قوی (طمع، اطمینان).

• ارزش بیانی:

0 روایت نمونه های گذشته برای تقویت ادعای رحمت الهی؛ استفاده از تضادهای «گناه / عفو» برای برجسته سازی لطف.

• دلالت گفتمانی: تأکید اخلاقی بر رحمت الهی به مثابه منبع امید گناه کار؛ بازتولید رابطه ای که بنده را متکی و محق الطاف الهی می سازد.

نمونه ۷: الْحَمْدُ لِلَّهِ مَالِكِ الْمُلْكِ، مُجْرِي الْفُلْكِ، مُسَخِّرِ الرِّيَّاحِ، فَالِقِ الْإِصْبَاحِ، دَيَّانِ الدِّينِ، رَبِّ الْعَالَمِينَ. (ستایش خدا به عنوان مالک ملک و تنظیم کننده نظم جهانی کشتی ران دریاها، بخشنده روزی و ...).

• واژگان کلیدی: مالک، مجری، مسخر، فالق، دین، رب.

• ارزش تجربی:

o فرایندهای کنشی / مادی: «مَجْرِي الْفُلْكِ» (فعلیتِ نظم در عالم)، «مُسَخَّر» (تسلط بر طبیعت).

• ارزش رابطه‌ای:

o القای اقتدارِ عالم‌آفرین و مدبّر: خدا = کنشگرِ کلانِ نظم.

• ارزش بیانی:

o فهرستِ صفاتِ کنش‌محور (cataloguing) ایجاد توسعه‌معنا و برجستگیِ علیّتِ الهی.

• استعاره‌ها:

o «مَجْرِي الْفُلْكِ» / خدا به‌مثابه‌ی مدیر مدبّر و پیش‌برنده‌ی امور عالم هستی. تعبیر «مَجْرِي الْفُلْكِ»، جهان را به کشتی تشبیه می‌کند و پروردگار را در مقام «ناخدای هستی» نشان می‌دهد.

• دلالت گفتمانی: تثبیت ایده‌ی خدا به‌عنوان نظم‌دهنده و حافظِ جهان؛ نتیجه‌گیری ضرورتِ توکل و امیدبندی به نظم الهی.

نمونه ۸: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي يُؤْمِنُ الْخَائِفِينَ، وَيُنَجِّي الصَّالِحِينَ، وَيَرْفَعُ الْمُسْتَضْعَفِينَ، وَيَضَعُ الْمُسْتَكْبِرِينَ، ... مَوْضِعِ حَاجَاتِ الطَّالِبِينَ، مُعْتَمِدِ الْمُؤْمِنِينَ. (ستایش خدا به‌خاطر حمایت از اهل ترس و صالحان، رهاییِ مظلومان و سقوطِ متکبران؛ وعده‌ی یاری و پناه برای مؤمنان.)

• واژگان کلیدی: یؤمن، یُنَجِّي، يرفع، يضع، يهلك، استبداد، نکال، صارخ، معتمد.

• ارزش تجربی:

o فرایندهای کنشی: افعالِ فعل‌محور که به‌وضوح نقشِ خدا به‌عنوان عاملِ مداخله‌گر را بازنمایی می‌کنند (فعالیت‌های نجات/سرنگونی/اعطا).

(عزت ملا ابراهیمی، زاهد مهدویان مقدم)

• ارزش رابطه‌ای:

o رابطه حمایتی - خدایی که تامین کننده و مدافع گروه «ما» است؛ مودالیتی بازگشتی به وعده و اطمینان.

• ارزش بیانی:

o ساخت تضاد (مستضعف/مستکبر) و هم ارجاع به کارکرد امدادی (قرارگاه حاجت‌ها) - متن عامل هویت بخشی.

• استعاره‌ها:

• قاصم الجبارین / خدا به مثابه از درهم شکننده ستمگران. فعل «قاصم» برای در هم شکستن اشیای مادی و سخت به کار می رود که یک کنش فیزیکی تخریبی است. در این دعا ستمگران به جسم سختی تشبیه شده اند که با قدرت الهی در هم شکسته می شوند.

• دلالت گفتمانی: این بند کارکرد سیاسی ایدئولوژیک قوی دارد: وعده عدالت و واژگونی ظلم که مناسبات مقاومت و امید به مداخله الهی را مشروع می سازد.

نمونه ۹: (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا...) الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي يَخْلُقُ وَلَمْ يَخْلُقْ... (ستایش به خاطر هدایت و تذکر صفات لایتناهی خدا: آفریدن / زنده سازی / قدرت مطلق)

• واژگان کلیدی: هدانا، خلق، يُطعم، يُمیت، يُحیی، حی، بیده الخیر.

• ارزش تجربی:

• فرایندهای وجودی و مادی و معنوی (خلق و احیا، رزق دهی، قدرت فراهم آور خیر.)

• ارزش رابطه‌ای:

• بازتولید وجه حکومت اخلاقی؛ دینامیک اعتماد به هدایت.

• ارزش بیانی: نقل آیه مانند («الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا») - بینامتنیت قرآنی/ سنتی

برای افزایش مشروعیت.

• استعاره‌ها:

□ («بیده الخیر»): تنها بنا به خواست و قدرت اوست.

• دلالت گفتمانی: ادامه تثبیت استدلال برای تکیه بر خداوند و مشروعیتِ الگوهای انتظاری/عبادی.

نمونه ۱۰: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَي مُحَمَّدٍ ... وَأَجْمَلْ وَأَكْمَلْ ... (درود بر پیامبر و اوصافِ ستایش‌آمیز برای او (کامل‌ترین درود)).

• واژگان کلیدی: صلِّ، عبدک، رسولک، أمینک، صفیّک، افضل، احسن، آزکی، اطيّب.

• ارزش تجربی:

o فعلِ کلامی «صلِّ» به‌عنوان کنش (اظهار عملِ درود/ستایش) نوعی عملِ عبادی-زبانی.

• ارزش رابطه‌ای:

o میان‌فردی: قوی‌ترین نشانه پیوند با پیامبر؛ نقش پیامبر به‌عنوان واسطه/الگو.

• ارزش بیانی:

o صفاتِ تکراری و ترکیبی باعثِ افزایشِ والایی شخصیتِ پیامبر؛ عملِ درود به‌صورت جمعی / آیینی.

• استعاره‌ها:

o توصیفاتِ برترسازی (أفصل / أحسن) بهترین شدن به‌عنوان آرمانی اخلاقی / اعتقادی.

• دلالت گفتمانی: نشان دادن مراتبِ بندگی که با درود بر پیامبر تکمیل می‌شود و

(عزت ملا ابراهیمی، زاهد مهدویان مقدم)

اتصال متن به سنت نبوی را تثبیت می کند.

نمونه ۱۱: اللَّهُمَّ وَصَلْ عَلَيَّ عَلَيَّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ... وَصَلْ عَلَيَّ أئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ ...
(فهرست امامان)

(درود بر علی و اهل بیت تا امام مهدی (فهرست کامل).

• واژگان کلیدی: أمير المؤمنين، وليك، حَق، آيات، امامان، ائمة المسلمين، نام‌های امامان.

• ارزش تجربی:

o کنش کلامی (صلّ) + لیست گذاری اسامی (نقش یادآوری تاریخی / هویتی)

• ارزش رابطه‌ای:

o تقویت پیوند هویتی شیعی (تثبیت سلسله امامت): نقش امامان به عنوان واسطه‌های دینی / سیاسی.

• ارزش بیانی:

o فهرست نام‌ها به عنوان دستاویز مرجعیت تاریخی / بینامتنیت با سنت تشیع.

• استعاره‌ها:

o کمابیش توصیفاتى که امامان عصمت و طهارت را به «نشانه‌ها / حجت‌ها» تشبیه می کند (امام به مثابه دلیل الهی).

• دلالت گفتمانی: تقویت ایدئولوژی امامت؛ متن به عنوان حافظ حافظه هویتی شیعه. در روایات آمده است که لقب «امیرالمؤمنین» خاص امام علی (علیه السلام) است (ن.ک: مفید، ۱۴۱۳: ۴۱؛ طوسی، ۱۹۹۱: ۲۹۵).

نمونه ۱۲: اللَّهُمَّ وَصَلْ عَلَيَّ وَوَلِيَّ أَمْرِكَ الْقَائِمِ ... وَاجْعَلْهُ الدَّاعِيَ إِلَى كِتَابِكَ ... (درود و

درخواست برای ولی امر (قائم/ مهدی): تقویت دین، جانشینی، تأمین امنیت و پایداری دین.

• واژگان کلیدی: ولی امر، القائم، العدل المنتظر، روح القدس، استخلفه، مکین، دین.

• ارزش تجربی:

○ فرایندهای التماس/خواست (طلب برای نصب/تمکین امام) (ترکیبی از دعا و سیاست/جانشینی، قدرت سیاسی).

• ارزش رابطه‌ای:

○ مودالیتی آمالی/آرمانی: «اجعل» برای ایجاد نظم مطلوب دین.

○ نقش امام غایب که هم مشروع و هم منتظر است (ایجاد توقع اجتماعی).

• ارزش بیانی:

○ پیوند با ایدئولوژی مهدویت؛ استفاده از افعال تقلیل/تمکین برای مشروع‌سازی انتظار.

• استعاره‌ها:

○ استخلفه فی الأرض: جانشینی به‌مثابه وارث زمین.

• دلالت گفتمانی: این بند هسته ایدئولوژیک متن است: انتظار مصلح الهی و مشروعیت‌سازی دولتی برآمده از آن.

نمونه ۱۳: اللَّهُمَّ أَعِزَّهُ وَأَعِزِّ بِهِ... وَاجْعَلْنَا فِيهَا مِنَ الدُّعَاةِ إِلَى طَاعَتِكَ... وَتَرَفُّنَا بِهَا كَرَامَةً الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ.

(مراجعه برای دادن عزت، نصرت، فتح آسان، و دولت آرمانی که اسلام را عزیز کند و نفاق را خوار سازد؛ ما را از دعاکنندگان و رهبران قرار ده.)

(عزت ملا ابراهیمی، زاهد مهدویان مقدم)

• واژگان کلیدی: اعزه، انصره، فتحاً یسیراً، سلطاناً نصیراً، دولة کریمه، نفاق، دعاة الی طاعتک.

• ارزش تجربی:

- o طلب عمل سیاسی / اجتماعی از طریق عامل مذهبی (باز نمودن / فتح).
- o بازنمایی تبادلی: خدا عمل کند تا امام تحقق یابد و این چنین جامعه تغییر کند.

o ارزش رابطه‌ای:

o از خطاب فردی - جمعی به جامعه ایدئولوژیک: «نرغب إلیکم» (درخواست جمعی برای دولت مشروع).

o مودالیتی آرزو / دعا: «اجعلنا» خواست جمعی (ضمیر جمع)

• ارزش بیانی:

o «دولت آرمانی» به عنوان بند کانونی پروژة اجتماعی متن (عبارت نمادین هدف).

o جملات پی در پی دستوری / دعایی (ریتم آیینی).

o استعاره‌ها: «فتح» (گشودن راه به مثابه پیروزی)، در عبارت «وَأَفْتَحْ لَهُ فَتْحًا یَسِیرًا» ریشه در زبان قرآن دارد، مانند: «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِینًا» (فتح، ۱) و در اینجا به صورت استعاره‌ای از گشودگی، تسهیل و تحقق وعده الهی بازتولید می‌شود. در این دعا، «فتح» نه به معنی صرف پیروزی نظامی، بلکه به معنی گشایش مسیر تحقق عدالت و دولت الهی است.

o «دولت آرمانی» (حکومت امام منتظر به مثابه فضیلت و کرامت).

• دلالت گفتمانی: این بند تبدیل دعا به نقشه سیاسی - ایدئولوژیک (نشان دهنده پیوند مذهب و مشروعیت قدرت).

نمونه ۱۴: اللَّهُمَّ الْمُمْ بِهْ شَعْنَنَا ... وَأَنْجِرْ بِهْ مَوَاعِيدَنَا ... وَأَسْتَجِبْ بِهْ دَعْوَتَنَا ... إِلَهَ الْحَقِّ
آمین؛ خدایا، پریشانی ما را با او جمع کن، پراکندگی ما را جمع کن، تعداد ما را زیاد کن،
ذلت ما را عزت بخش و ... دعای ما را به واسطه او اجابت کن.

• واژگان کلیدی: المُم، شعث، اشعاب، ارتق، کثر، أعز، أغنی، اقض عن مغرنا، اجبر
فقرنا، أجنح، یسر، بیض وجوهنا، فکک أسرنا، أنجح طلباتنا.

• ارزش تجربی:

0 زنجیره‌ای از درخواست‌های عملی/مادی (وضعیت‌های جمعی: اتحاد، افزایش، آزادی،
رهایی، برآورده شدن وعده‌ها) که به صورت نتیجه‌بخش به امام نسبت داده می‌شود.

0 نوع فرایند: درخواست برای تغییر وضعیت‌های اجتماعی توسط عامل فرامادی.

• ارزش رابطه‌ای:

0 جایگزینی کنش جمعی با کنش ماورایی-امامی (ما از طریق او عمل می‌کنیم).

0 وعده تبدیل وضعیت «ما» (مستضعف) به «ما» (توانمند) (پیوند امید جمعی).

• ارزش بیانی:

0 ساخت تکراری «و ... به» (با او ...) (تاکید بر ولی راستین بودن امام).

0 انباشت درخواست‌ها قوت ادعایی متن را بالا می‌برد.

• استعاره‌ها:

0 «فکک أسرنا» (بازکردن زندان / گشایش اسارت).

0 «بیض وجوهنا» (پاک شدن صورت / آبرومندی).

• دلالت گفتمانی: امام به عنوان کانون تغییر اجتماعی و عامل عملی تحول جامعه است.

(عزت ملا ابراهیمی، زاهد مهدویان مقدم)

نمونه ۱۵: اللَّهُمَّ إِنَّا نَشْكُو إِلَيْكَ فَقَدْ نَبَّيْنَا... وَعَمِيَّةَ وَلِيْنَا، وَكَثْرَةَ عَدُوْنَا، وَقَلَّةَ عَدَدِنَا، وَشِدَّةَ الْفِتَنِ بِنَا... فَصَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَأَعِنَّا عَلَيَّ ذَلِكَ بِفَتْحٍ مِنْكَ تُعَجِّلُهُ... بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ. (شکایت از فقدان پیامبر ﷺ و غیبت ولی، از افزایش دشمنان و کاهش نیرو، از فتنه و زمان نامساعد؛ التماس گشایش و نصرت و رحمت)

• واژگان کلیدی: نشکو، فقد نبی، غیبه، کثرة عدو، قلة عدد، فتنه، تظاهر الزمان، فتح، ضر، نصر، سلطان حق، رحمة.

• ارزش تجربی:

0 بازنمایی وضعیت بحران: فقدان رهنما و اوضاعِ خطیر (فتنه، دشمنی). این بند نمایه «وضعیت اجتماعی-سیاسی» را برجسته می کند.

0 فرایندهای شکایت / درخواست: نَشْكُوا... فَصَلِّ.

• ارزش رابطه‌ای:

0 نقش گوینده: مدعی مخاطبِ خدا در مقام شاکي جمعی؛ موذ التماس و استغاثه.

0 مخاطبِ الهی: امید به مداخله و تسریع ظهور.

• ارزش بیانی:

0 ساختِ مقایسه‌ای و تجمعی شواهد بحران برای توجیه درخواستِ ظهور.

0 ارجاع مکرر به «ما» جمعی (تولید هویت جمعی مصیبت زده).

• استعاره‌ها:

0 «تظاهر الزمان» (زمان به مثابه عاملِ فعالِ فشار / متخاصم).

• دلالت گفتمانی: بند خاتمه‌ای که متن را به هدفِ استراتژیکِ ظهور / گشایش وصل می کند؛ دعوت به همبستگی و نگاه انتظاریِ سیاسی - اجتماعی.

در جمع بندی نهایی سطح متن به پنج نکته کلیدی باید اشاره کرد:

۱. دامنه واژگانی حول چند محور کلیدی: توحید/صفات الهی (حمد، جود، قدرت)، رحمت/عذاب، امامت/ولایت، انتظار/ظهور، دشمنی/نفاق. این میدان‌های واژگانی پیوسته بازتولید می‌شوند.

۲. ارزش تجربی غالب: ترکیبی از فرایندهای کلامی (دعا/طلب/صلوات)، ذهنی (یقین/طمع) و مادی-اجتماعی (نجات/رفع/فتح). یعنی متن هم عبادت زبانی است و هم مترصد تغییرات اجتماعی.

۳. ارزش رابطه‌ای: رابطه مکرر «بنده/خواهان» - «خدا/فعل کننده»، همراه با نقش «امام/میانجی»؛ مودالیتی اغلب قوی (اطمینان، وعده) در کنار مودالیتی التماسی (دعا، درخواست).

۴. ارزش بیانی: تکرار (الحمدلله، اللهم)، فهرست‌سازی، موازی‌سازی اضداد، و بینامتنیت قرآنی/سنتی که متن را هم‌زمان قابل اتکا و آیینی می‌سازد. ابزار بلاغی غالب: تکرار، تضاد، فهرست، موازی‌سازی، بلاغت وصفی.

۵. استعاره‌های مهم و کارکردشان:

o باسط الید/بخشش (باز کردن دست/گشودن).

o فتح/پیروزی (گشودن/باز کردن راه).

o عثرة/گناه (اعتراف انسان به سست و ضعیف بودن خود و درخواست یاری از خداوند).

o زمان به‌عنوان نیروی معارض در توصیف غیبت و فتنه.

استعاره‌های اندکی که در این متن به کار رفته‌اند، نه فقط تصویرسازند بلکه عملیات معرفتی متن را نیز شکل می‌دهند و گویای آنند که چگونه دعا واقعیت اجتماعی را به انسان می‌فهماند و تبیین می‌کند که خداوند عامل اصلی گشایش مشکلات انسان است.

(عزت ملا ابراهیمی، زاهد مهدویان مقدم)

۲-۱-۲. تحلیل سطح دستوری دعا: در سطح دستوری، متن دعا شامل جملات کوتاه و بلند است که غالباً با ساختارهای معلوم و مثبت شکل گرفته‌اند و کنشگری آن به وضوح مشخص است. در این متن، دو عامل اصلی کنشگری وجود دارد:

۱. بنده یا دعاگو، که معمولاً فاعل جملات آغازین و درخواست‌هاست («إِنِّي أَسْتَجِيبُ...»، «أَيَقْنَتْ أَنْكَ...»). (من آغاز می‌کنم، من یقین دارم که تو ...)

۲. خداوند که عامل فرایندهای Material و Relational در جملات ستایش و توصیف است («أَذْنَتْ لِي...»، «فَاسْمَعْ يَا سَمِيعُ...»). در اینجا، این نوع درخواست نشان‌دهنده نوعی ادب و اخلاق از جانب دعاگو در برابر خدای خود است. واژه «أَذْنَتْ ...» (خود اجاز دادی که ...) اشاره‌ای است به آیه «أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» است (جعفری، ۱۳۸۴: ۲).

نوع فرایندها در متن به طور عمده شامل موارد زیر است:

- ارزش تجربی: کنش‌هایی مانند آغاز ستایش، شنیدن و اجابت دعا، بخشش گناهان و رفع مشکلات.
- ارزش رابطه‌ای: صفات الهی مانند رحمت، قدرت، عدالت، و توانمندی که ارزش‌های رابطه‌ای و شناختی را منتقل می‌کنند.
- ارزش بیانی: یقین، امید، و انتظار پاسخ خداوند که تجربه ذهنی دعاگو را منعکس می‌کند.

ویژگی‌های دستوری مهم عبارتند از:

- جملات معلوم و مثبت هستند که اعتبار و وضوح گفتمانی ایجاد می‌کند.
- امرهای دعایی («فاسمع...»، «أجب...»، «أقل...») برای ایجاد تعامل مستقیم و انتقال ارزش رابطه‌ای استفاده شده است.
- استفاده گسترده از ضمیرها («من»، «تو»، «ما») باعث انسجام ارجاعی و تقویت رابطه

بنده-خدا و خواست جمعی می شود.

• اسم‌سازی‌ها و صفت‌سازی‌ها مانند «الزَّاحِمِينَ»، «الْمُعَاقِبِينَ»، و «الْمُتَجَبِّرِينَ» ارزش تجربی و شناختی متن را غنی می کند.

بیان ارزش‌های متن:

• ارزش تجربی: کنش‌ها و فرایندهایی که بیانگر تجربه مستقیم بنده و توانایی‌های الهی هستند.

• ارزش رابطه‌ای: رابطه شناختی و اخلاقی بین دعاگو و خداوند، از جمله اعتماد، یقین و فروتنی.

• ارزش بیانی: ستایش، امید، التماس و هشدار اخلاقی که بار عاطفی و نگرشی متن را منتقل می کند.

۳-۱-۲. ساخت‌های متنی گسترده: در سطح ساخت متنی گسترده، متن دعا به صورت یک جریان معنایی سلسله‌مراتبی و لایه‌ای سازماندهی شده است که انسجام و پیوستگی بالایی دارد. ساختار اصلی متن را می توان در چهار لایه توصیف کرد:

۱. افتتاح با ستایش و تمجید خداوند: جملات ابتدایی متن با ستایش خداوند آغاز می شوند و ویژگی‌های مثبت او را بازنمایی می کنند.

۲. درخواست مستقیم و دعا‌های فردی: دعاگو خواسته‌های خود را مطرح می کند و با استفاده از افعال دعایی (امری) و ضمایر خطاب مستقیم («یا سمیع»، «یا رحیم») رابطه‌ای مؤثر با خدا برقرار می کند.

۳. تمجید و توصیف صفات الهی: جملاتی که به توصیف صفات خداوند مانند عدالت، عظمت و رحمت می پردازند، پایه ارزش‌های رابطه‌ای و شناختی متن را شکل می دهند.

۴. درخواست ظهور دولت آرمانی و یاری امام زمان: لایه نهایی دعا، آرزوی تحقق عدالت

(عزت ملا ابراهیمی، زاهد مهدویان مقدم)

و گشایش برای جامعه مؤمنان است و به ارجاعات بیرونی (امامان معصوم، قیام و حکومت اسلامی) مرتبط می‌شود.

ویژگی‌های پیوند و انسجام متن:

- استفاده از کلمات ربط منطقی («و»، «ف»، «ثم») برای توالی و همبستگی جملات. جملات در دعا بیشتر با حرف عطف «واو» به هم پیوند خورده‌اند. (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي يُؤْمِنُ الْخَائِفِينَ، وَيُنَجِّي الصَّالِحِينَ، وَيَرْفَعُ...؛ خدا را سپاس که هراسندگان را ایمنی بخشد و شایستگان رانجات دهد و ناتوان شمردگان را به بلندی رساند. کاربرد حرف عطف «واو» در چنین جملاتی، قدرت و وضوح معنی در جملات را افزایش و یکپارچگی این صفات برای خدا را صراحت می‌بخشد (جرجانی، ۲۰۰۱: ۲۲۶).

- استفاده از ضمیرها و ارجاعات داخلی («من»، «تو»، «ما») برای حفظ انسجام و اتصال معنایی بین جملات.

- ارجاع به مفاهیم دینی و فراگیر مانند امامان، دولت آرمانی، قیام و عدالت که شبکه معنایی گسترده‌ای ایجاد می‌کند.

- ترکیب جملات همپایه و وابسته که جریان معنایی متن را از ستایش به درخواست و تحقق آرزوها منتقل می‌کند و ریتم متن را متعادل می‌سازد.

با توجه به تحلیل سطح دستوری و ساخت متنی گسترده، می‌توان نتیجه گرفت که دعای افتتاح:

- دارای کنشگری مشخص و سلسله‌مراتب معنایی روشن است.

- فرایندهای تجربی و رابطه‌ای با تاکید بر صفات الهی و کنش‌های دعاگو، ارزش‌های تجربی و رابطه‌ای متن را تقویت می‌کنند.

- استفاده از ضمیرها، افعال امری، و کلمات ربط باعث انسجام معنایی و ارتباط بنده-خدا می‌شود.

• ساخت متنی گسترده، متن دعا را به یک جریان معنایی منسجم، با لایه‌های ستایش، درخواست و تحقق آرزوها تبدیل می‌کند که هم ارزش‌های بیانی و هم ارزش‌های گفتمانی را منتقل می‌کند؛ بنابراین، این تحلیل نشان می‌دهد که دعای افتتاح نه تنها یک متن دینی و معنوی است، بلکه نمونه‌ای غنی از گفتمان شیعی است که روابط قدرت، هویت و ایدئولوژی را به صورت آشکار و پیچیده در خود جای داده است.

۲-۲. تحلیل سطح دوم (تفسیر): کاربست گفتمان (Discursive Practice)

در این سطح از تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف، تمرکز بر نحوه تولید، توزیع و مصرف متن قرار می‌گیرد. دعای افتتاح به عنوان یکی از متون محوری آیین شیعی در ماه رمضان، نمونه‌ای بارز از کاربست گفتمانی است که نه تنها در سطح فردی، بلکه در سطح جمعی و نهادی نیز معنا می‌یابد. خاستگاه دعا بر پایه گزارش‌های روایی از امام مهدی علیه السلام یا با واسطه اصحاب خاص دانسته شده است که آن را متفکران برجسته شیعه نظیر شیخ طوسی در مصباح‌المتجهد، سید بن طاووس در اقبال‌الأعمال، کفعمی در مصباح و البلد الأمين، مجلسی در زاد المعاد و شیخ عباس قمی در مفاتیح الجنان، نقل کرده‌اند. همگی این فقها معتقدند که این دعا «از ناحیه امام زمان علیه السلام و یا سایر معصومان علیهم السلام به دست ما رسیده است» (مهدوی کنی، ۱۳۸۶: ۲). علامه مجلسی در کتاب زاد المعاد نقل می‌کند که «به سند معتبر، از حضرت صاحب الامر علیه السلام منقول است. آن حضرت به شیعیان خود نوشتند که در هر شب از ماه مبارک رمضان این دعا (دعای افتتاح) را بخوانند؛ زیرا دعای این ماه را ملائکه می‌شنوند و برای صاحب آن استغفار می‌کنند» (مجلسی، ۱۴۲۳ ق: ۸۶). به این ترتیب، تولید این نیایش در بستر مرجعیت دینی و نهاد امامت شیعی جای می‌گیرد.

دعای افتتاح در ماه رمضان که فضایی عبادی و معنوی به شمار می‌رود، کارکردی مضاعف پیدا می‌کند: از یک سو به تقرب فردی مؤمن به خداوند کمک می‌کند و از سوی دیگر به منزله متنی هویت‌ساز برای جامعه شیعی عمل می‌نماید. افزون بر این، دعا از منابع گفتمانی متعددی بهره می‌گیرد: زبان قرآن و سنت نبوی و علوی، الگوهای

بلاغی عربی و سنت ادعیه شیعی که به آن مشروعیت و انسجام می‌بخشند.

از حیث توزیع، دعای افتتاح در گذر زمان تحول چشمگیری یافته است. در آغاز، بیشتر در قالب شفاهی و در مراسم شب‌های ماه رمضان قرائت می‌شد. سپس در مجموعه‌های ادعیه مانند مفاتیح الجنان ثبت و تثبیت گردید و در عصر حاضر با گسترش رسانه‌های دیجیتال، به شکل گسترده‌ای در فضای مجازی، اپلیکیشن‌های موبایلی و برنامه‌های آنلاین منتشر می‌شود. این گسترده‌ای توزیع، خود حاکی از کارکرد اجتماعی- نهادی دعاست: تقویت پیوند مؤمنان با هویت شیعی، بازتولید ایدئولوژی انتظار و عدالت موعود و ایفای نقش در آیین‌های جمعی شب‌های رمضان، به‌ویژه لیالی قدر.

مصرف دعا نیز در دو سطح قابل تحلیل است؛ در سطح فردی، مؤمن دعا را ابزاری برای گفت‌وگوی مستقیم با خداوند، ابراز نیازها و کسب آرامش معنوی درک می‌کند. در سطح جمعی، دعا به صورت بخشی از آیین‌های مشترک، به بازآفرینی گفتمان هویت شیعی کمک می‌کند و مؤمنان را در قالب یک «ما»ی جمعی تعریف می‌کند. فرایند معناسازی در این سطح بسته به شرایط اجتماعی - سیاسی می‌تواند متنوع باشد. به‌عنوان نمونه، مفهومی چون «دولت آرمانی» برای برخی مخاطبان صرفاً نمادی از تحقق عدالت جهانی است، حال آنکه برای دیگران در بسترهای خاص سیاسی، کنایه‌ای از ناعدالتی‌های موجود و ضرورت مقاومت در برابر ظلم تلقی می‌شود. همچنین تعبیر «قاصم الجبارین» هم در سطح اخروی (عدالت نهایی خداوند) معنا دارد و هم در سطح تاریخی و معاصر، پیوندی با گفتمان مقاومت و مبارزه با سلطه‌طلبی برقرار می‌کند.

نکته مهم دیگر در سطح دوم، میان‌متنی یا بینامتنیت دعاست. دعای افتتاح سرشار از اصطلاحات و ترکیب‌هایی است که مستقیم یا غیرمستقیم از قرآن گرفته شده‌اند و به این ترتیب، در پیوندی آشکار با متن مقدس قرار می‌گیرند. همچنین سلام بر پیامبر ﷺ و اهل بیت  در دعا، پیوندی ساختاری با گفتمان رسالت و امامت برقرار می‌کند و در نهایت، ارجاع به ظهور امام مهدی ، اقامه دولت آرمانی و نابودی ظالمان، بُعد سیاسی - مهدوی دعا را برجسته می‌سازد. بدین سان، دعا از طریق بینامتنیت، مشروعیت خود

را تثبیت می‌کند و زنجیره‌ای معنایی میان گذشته (قرآن و سنت)، حال (مؤمن دعاگو) و آینده (ظهور و عدالت موعود) ایجاد می‌نماید. دعای افتتاح از ابتدا تا انتها به شدت با قرآن درهم تنیده است. بینامتنیت قرآنی در آن به صورت مستقیم (اقتباس یا نقل عبارات قرآنی) و غیرمستقیم (بازآفرینی مضمون یا ساخت) دیده می‌شود.

نمونه‌های مهم بینامتنیت قرآنی در دعای افتتاح:

۱. الحمد لله الذی لا یُضادّه فی حکمه أحد، ولا یُعانده فی أمره أحد؛ الهام از آیات توحیدی مثل «وَلَا یُشْرِکُ فِی حُکْمِهِ أَحَدًا» (کهف، ۲۶).
۲. الحمد لله علی حلمه بعد علمه؛ مضمون برگرفته از «وَإِنَّ رَبَّكَ لَغَفُورٌ ذُو رَحْمَةٍ لَّو یُؤَاخِذُهُمْ بِمَا کَسَبُوا لَعَجَلَّ لَهُمُ الْعَذَابَ» (کهف، ۵۸) و «الحمد لله علی عفوهِ بعد قدرته»؛ نزدیک به مضمون «إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَی ظُلْمِهِمْ» (رعد، ۶)
۳. فإِنَّکَ أرحم الراحمین فی موضع العفو والرحمة؛ عین تعبیر قرآنی «وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» (مؤمنون، ۱۰۹، ۱۱۸).
۴. وأشد المعاقبین فی موضع النکال والنقمة؛ بازتاب آیه «إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ» (بروج/ ۱۲) و «إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ» (اعراف، ۱۶۷).
۵. فرازهای مربوط به «دولت آرمانی مهدویت»؛ اشاره به مضمون قرآنی «وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَی الذِّینِ اسْتَضَعُّوْا فِی الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِینَ» (قصص، ۵).
۶. فرازهای عدالت و وراثت زمین؛ «وَلَقَدْ کَتَبْنَا فِی الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّکْرِ أَنَّ الْأَرْضَ یَرِثُهَا عِبَادِی الصَّالِحُونَ» (انبیاء، ۱۰۵).

فرکلاف دو نوع بینامتنیت را برشمرده است: صریح و سازنده. بینامتنیت صریح بر به کارگیری متون دیگر در یک متن به صورت مستقیم مانند استفاده از علایم نقل قول و مانند آن اشاره دارد. بینامتنیت سازنده مفهومی وسیع‌تر و نشان‌دهنده تأثیر محتوایی گفتمان‌های دیگر در یک متن است (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۱۲۸) بینامتنیت برای

(عزت ملا ابراهیمی، زاهد مهدویان مقدم)

شاعر به منزله هوا و آب و زمان و مکان برای انسان است. پس بهتر است او در جست‌وجوی نشانه‌های آن باشد نه اینکه از آن بگریزد (مفتاح، ۱۹۹۲: ۱۲۵).

به‌طور کلی می‌توان گفت دعای افتتاح تنها یک متن عبادی فردی نیست، بلکه یک «عمل گفتمانی اجتماعی» است که در آن، لایه‌های تولید، توزیع، مصرف و بینامتنیت در هم تنیده شده‌اند. این دعا به‌واسطه مرجعیت دینی تولید می‌شود، در آیین‌های شیعی توزیع می‌گردد، توسط مؤمنان در سطوح فردی و جمعی مصرف می‌شود و در نهایت با بهره‌گیری از قرآن و سنت و ارجاع به آینده موعود، ایدئولوژی انتظار، عدالت و هویت شیعی را بازتولید می‌کند.

۲-۳. تحلیل سطح سوم (تفسیر): عمل اجتماعی- فرهنگی (Social Practice)

در این سطح، دعای افتتاح به‌عنوان یک گفتمان دینی- سیاسی در بستر اجتماعی و تاریخی شیعه تحلیل می‌شود. این متن آیینی فراتر از سطح نیایش فردی است و به‌عنوان ابزاری برای بازتولید هویت، تثبیت ایدئولوژی و ساماندهی روابط قدرت در جامعه عمل می‌کند.

۲-۳-۱. بازتولید ایدئولوژی: دعای افتتاح به شکل مستقیم و غیرمستقیم، ایدئولوژی مهدوی را بازتولید می‌کند. از آنجا که دولت مهدوی داعیه‌دار بنیاد نهادن تمدن جهانی است، «برای رسیدن به آن لازم است فرهنگ انتظار در جامعه به صورت باور و اعتقادی راسخ نهادینه شود؛ البته انتظار سازنده و مثبتی که همراه با فعالیت و زمینه‌سازی ظهور باشد، مراد است» (نعمتی، ۱۴۰۳: ۷۱). اصطلاح کلیدی «الدولة الکریمه» نمادی است از دولت عدل جهانی که در اندیشه شیعه، محور هویت دینی و سیاسی است. در این دعا، برقراری عدالت جهانی و ریشه‌کنی ظلم نه فقط یک آرزوی معنوی بلکه یک پروژه ایدئولوژیک است که نقش‌رهای بخش دارد. این امر سبب می‌شود که متن دعا کارکردی فراتر از فردی پیدا کند و به بیانیه‌ای هویتی- سیاسی تبدیل شود.

۲-۳-۲. روابط قدرت: در دعا دو سطح از روابط قدرت دیده می‌شود:

• نخست، رابطه عمودی بنده و خدا: دعاگو خود را در موقعیت ضعف و نیاز قرار می‌دهد و قدرت مطلق خداوند را می‌پذیرد. این رابطه، ارزش معنوی فروتنی و وابستگی را بازتولید می‌کند.

• دوم، رابطه اجتماعی-سیاسی مؤمنان با ظالمان: با تعبیراتی مانند «قاصم الجبارین» یا «مبیر الظالمین»، دعا بافتی می‌سازد که در آن مؤمنان در جایگاه مظلومان و منتظران عدالت قرار دارند و ظالمان در نقطه مقابل آن‌ها. این تقابل، قدرت مشروع را به سوی امام موعود هدایت می‌کند و قدرت نامشروع را در جایگاه نابودی قرار می‌دهد.

۲-۳-۳. هویت‌سازی: دعای افتتاح یک «ما»ی جمعی می‌سازد. با به‌کارگیری ضمیرهای جمع («لنا»، «علینا»)، دعا مؤمنان را در یک هویت مشترک تعریف می‌کند. این هویت نه تنها دینی و عبادی است، بلکه سیاسی و تاریخی نیز هست: جامعه‌ای منتظر که خود را در امتداد تاریخ انبیا و اولیا می‌بیند و آینده را در ظهور دولت آرمانی جست‌وجو می‌کند. بدین ترتیب، دعا هویت شیعی را به‌طور مستمر بازتولید و تقویت می‌کند.

۲-۳-۴. بافت تاریخی و اجتماعی: خواندن دعای افتتاح در شب‌های رمضان، به‌ویژه در دوران‌های فشار و ستم سیاسی بر شیعیان، معنای دوچندان داشته است. این دعا برای قرون متمادی نه فقط یک نیایش فردی، بلکه ابزاری برای مقاومت فرهنگی و حفظ هویت در برابر سلطه‌های سیاسی بوده است. در عصر حاضر نیز، خوانش آن در بستر گفتمان مقاومت اسلامی، معنایی تازه و امروزی یافته است.

۲-۳-۵. پیوند با ساختار کلان اجتماعی: دعای افتتاح در سطح کلان، بخشی از نظم گفتمانی تشیع است که حول محور «ولایت»، «انتظار» و «عدالت» شکل گرفته است. این نظم گفتمانی با بازتولید مفاهیمی چون دولت آرمانی، نابودی ظالمان و یاری امام مهدی، به تثبیت الگوی خاصی از جامعه آرمانی می‌انجامد که نه تنها دینی بلکه اجتماعی و سیاسی نیز هست.

۳. نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف تحلیل گفتمان دعای افتتاح بر اساس الگوی سه‌سطحی نورمن فرکلاف انجام شد. یافته‌ها نشان داد که در سطح متنی، دعا از طریق افعال امری، ضمائر جمع و واژگان کلیدی چون در هم کوبیدن ستمگران، خوار کردن سرکشان، نجات شایستگان، بالا بردن شأن مستضعفان، برقراری دولت آرمانی برای مومنان و ... پیوندی میان نیایش فردی و آرمان‌های عدالت‌محور اجتماعی برقرار می‌کند. در سطح رویه‌های گفتمانی، دعا در بستر آیینی و جمعی ماه رمضان بازتولید می‌شود و با بهره‌گیری از بینامتنیت قرآنی و روایی، مشروعیت گفتمان مهدویت را تثبیت می‌کند. در سطح عمل اجتماعی نیز، این متن بازتاب‌دهنده فرهنگ شیعی است که بر عدالت‌خواهی، انتظار و همبستگی جمعی تأکید می‌ورزد.

با تحلیل دعای افتتاح بر اساس نظریه فرکلاف، مشخص شد که این دعا به منزله گفتمانی دینی-سیاسی، نشان می‌دهد که زبان نیایش در فرهنگ شیعه نه تنها ابزار ارتباط با خداوند است، بلکه به‌عنوان سازوکاری برای بازتولید قدرت، هویت و ایدئولوژی جمعی مکتب تشییع به شمار می‌آید.

تحلیل دعای افتتاح بر مبنای نظریه فرکلاف نشان داد که این متن لایه‌های عبادی، اجتماعی و سیاسی را همزمان دربرمی‌گیرد و از مرز یک نیایش فردی فراتر می‌رود. افزون بر آن از تحلیل سه‌سطحی فرکلاف استنباط می‌شود که این دعا با گزینش‌های واژگانی و نحوی دقیق، رابطه بنده و خدا را در قالبی توحیدی و فروتنانه می‌سازد، در عین حال جامعه شیعی را به‌صورت یک «ما»ی منسجم و عدالت‌خواه بازنمایی می‌کند. ارجاعات گسترده به قرآن و سنت، سلام بر پیامبر و امامان، و فرازهای مرتبط با «دولت آرمانی» و «قاصم الجبارین» به متن بُعدی سیاسی-ایدئولوژیک می‌بخشند که مقاومت در برابر ظلم و امید به تحقق عدالت جهانی را مشروعیت می‌دهد. این دعا در طول تاریخ، به‌ویژه در دوران‌های سلطه و بحران، به ابزاری برای حفظ هویت شیعی و بازتولید گفتمان مهدوی تبدیل شده است؛ بنابراین، دعای افتتاح را می‌توان

(عزت ملا ابراهیمی، زاهد مهدویان مقدم)



نمونه‌ای برجسته از گفتمان دینی - انتقادی دانست که نه تنها تجربه‌ای معنوی، بلکه طرحی برای بازسازی نظم اجتماعی و تحقق جامعه‌ای عادلانه را پیش روی مؤمنان قرار می‌دهد.

منابع و مآخذ

قرآن کریم

- آفاگل زاده، فردوس. (۱۳۹۲). *فرهنگ توصیفی تحلیل گفتمان و کاربردشناسی*. تهران: نشر علمی.
- آل رسول، سوسن؛ رهنما، سیده فاطمه. (۱۳۹۰). «تحلیل نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از زبان امام معصوم علیه السلام در دعای افتتاح». *سفینه*. سال هشتم، شماره ۳۰. صص: ۱۲۲-۱۴۰.
- ازگلی، محمد؛ حاجی ملامیرزایی، حمید. (۱۳۹۶). «درآمدی بر شناخت دولت آرمانی مکتب تشیع (دولت کریمه امام عصر علیه السلام) مورد پژوهی: دعای افتتاح». *همایش بین المللی دکترین مهدویت عصر ظهور در ادیان ابراهیمی*: (مجموعه مقالات سیزدهمین همایش بین المللی دکترین مهدویت) جلد ۲. صص: ۱۱۳-۱۴۰.
- جرجانی، عبدالقاهر. (۲۰۰۱). *دلایل الإعجاز*. به کوشش محمود محمد شاکر. قاهره: مکتبه الخانجی.
- جعفری، ابوالقاسم. (۱۳۸۴). «فتح سحر از ظلمت شب». *ضمیمه خردنامه همشهری*. شماره ۷۲. صص: ۲-۳.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۳ ق.). *الامالی*. بیروت: دار الثقافة.
- فرکلاف، نورمن. (۱۳۷۹). *تحلیل گفتمان انتقادی*. ترجمه فاطمه شایسته پیران و دیگران. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- قهرمانی، علی؛ بیدار، فاضل. (۱۳۹۸). «تحلیل گفتمان انتقادی در نهج البلاغه بر اساس تئوری نورمن فرکلاف (مطالعه موردی خطبه‌های علی علیه السلام در جریان فتنه‌های خوارج)». *پژوهش نامه امامیه*. شماره ۹. سال ۵. صص: ۱۷۵-۱۹۸.
- قهرمانی، مریم. (۱۳۹۲). *ترجمه و تحلیل انتقادی گفتمان: رویکرد نشانه‌شناختی*. تهران: مؤلف.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۲۳ ق.). *زاد المعاد*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- مفتاح، محمد. (۱۹۹۲). *تحلیل الخطاب الشعری*. بیروت: المركز الثقافی العربی.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ق.). *الارشاد*. قم: کنگره شیخ مفید.
- مکاریک، ایرناریما. (۱۳۸۵). *دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر*. ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی. چاپ دوم. تهران: آگه.
- مک دانیل، دایان. (۱۳۸۰). *مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان*. ترجمه حسینعلی نودری. تهران: فرهنگ گفتمان.
- مهدوی کنی، محمدرضا. (۱۳۸۶). *ترجمه و شرح دعای افتتاح*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- نعمتی، جواد. (۱۴۰۳). «ویژگی‌های فرهنگی دولت مهدوی در دعای افتتاح». *مطالعات راهبردی علوم انسانی و اسلامی*. شماره ۶۴. صص: ۷۱-۸۴.
- هارت، کریستوفر. (۱۳۹۸). *تحلیل گفتمان انتقادی و علوم شناختی*. ترجمه مسعود دهقان و همکاران. تهران: نویسه پرسی.
- یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس. (۱۳۸۹). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*. ترجمه هادی جلیلی. تهران: نی.
- ون دایک، تتون. (۱۳۸۷). *مطالعاتی در تحلیل گفتمان: از دستور متن تا گفتمان کاوی*. ترجمه پیروز ایزدی و دیگران. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.

An Analysis of Power Relations, Identity, and Ideology in Shi'a Religious Discourse Based on Norman Fairclough's Theory (Case Study of the Efteth Prayer)

Ezzat Molla Ebrahimi ¹ Zahed Mahdavian Moghaddam ²

Received: October 22 , 2025

Revised: November 29 , 2025

Accepted: November 30 , 2025

Abstract

Du'ā al-Iftitāh, one of the most significant Shi'i supplications recited during the month of Ramadan, carries ideological and identity-forming implications that extend beyond individual worship. Using Norman Fairclough's three-dimensional model of Critical Discourse Analysis, this study examines the prayer at three levels: text, discursive practice, and social practice. At the textual level, the analysis of vocabulary and syntactic structures shows that the prayer links individual devotion with a collective project of justice through imperative verbs, plural pronouns, and key concepts such as "the ideal state" and "Qāsim al-Jabbārīn." At the level of discursive practice, the prayer is reproduced within collective ritual contexts and narrative traditions, gaining coherence and legitimacy through Qur'anic and hadith intertextuality. At the level of social practice, *Du'ā al-Iftitāh* embodies Mahdist ideology, reinforces Shi'i collective identity, and constructs a dialectical relationship between believers and the envisioned order of global justice. The findings indicate that *Du'ā al-Iftitāh* is a ritual-political text that functions simultaneously as a devotional, identity-forming, and resistance-oriented discourse, whose interpretation depends on its historical and social Shi'i context.

Keywords

Critical Discourse Analysis, Norman Fairclough, Shi'i identity, Mahdist ideology, *Du'ā al-Iftitāh*.

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

2. Ph.D. Arabic Language and Literature, University of Tehran, Tehran,Iran: Zmahdavian88@gmail.com



الگوی علوی امنیت فرهنگی در مواجهه با جنگ نرم

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۱ | بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۱۱ | پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۲

معین ضابطی^۱

چکیده

در عصر سلطه رسانه‌ای و نبرد روایت‌ها، جنگ نرم به پدیده‌ای تعیین‌کننده در ثبات فرهنگی جوامع بدل شده است. امنیت فرهنگی که وجه نرم امنیت ملی را می‌سازد، در نهج البلاغه جایگاهی عمیق دارد. امام علی (علیه السلام) با تکیه بر عقلانیت توحیدی و حکمرانی ارتباطی، الگویی از مدیریت بحران فرهنگی اجتماعی ارائه می‌کند که می‌تواند راهنمای نظام‌های سیاسی امروز برای مقابله با تهدیدات ترکیبی باشد. این پژوهش به روش توصیفی تحلیلی و مبتنی بر مطالعه اسنادی انجام شده و به بازخوانی مؤلفه‌های امنیت فرهنگی در کلام علوی پرداخته و کوشیده است الگویی مرحله‌به‌مرحله مشتمل بر پنج مؤلفه شناخت، هشدار، هدایت، ترمیم و تثبیت ارائه دهد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که امنیت فرهنگی در مکتب علوی بر سه رکن استوار است: «بصیرت عمومی در برابر تحریف»، «عدالت در اطلاع‌رسانی»، و «انسجام اجتماعی مبتنی بر ایمان». در این چهار چوب، امام علی (علیه السلام) نه تنها پیشگام در تحلیل فتنه‌های شناختی است، بلکه با ترسیم نسبت ایمان و آگاهی، مبنایی برای نظریه اسلامی حکمرانی ارتباطی پدید می‌آورد. دلالت تمدنی این پژوهش در آن است که الگوی علوی امنیت فرهنگی، می‌تواند مبنای بازمهندسی سیاست فرهنگی و نظام رسانه‌ای جمهوری اسلامی در مواجهه با جنگ شناختی دشمن قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: امنیت فرهنگی، جنگ نرم، نهج البلاغه، الگوی علوی، حکمرانی ارتباطی، مدیریت بحران اجتماعی.

moinzabeti@pnu.ac.ir

۱. استادیار علوم سیاسی، گروه حقوق و علوم اجتماعی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران:

۱. مقدمه

۱-۱. طرح مسئله

در روزگار کنونی، ماهیت قدرت دگرگون شده و میدان نزارعه از عرصه نظامی به عرصه معنا و ادراک انتقال یافته است. رسانه‌ها و شبکه‌های ارتباطی دیگر صرفاً وسیله اطلاع‌رسانی نیستند، بلکه در بازتولید ارزش‌ها و هدایت افکار عمومی نقشی بنیادین دارند. چنین تحولی نشان می‌دهد که امنیت فرهنگی نه جنبه‌ای فرعی از امنیت ملی، بلکه شالوده‌پایداری اجتماعی و شرط استمرار تمدن است (افروغ، ۱۳۹۹: ۷۹).

در اندیشه اسلامی، عمیق‌ترین تحلیل از تهدید فرهنگی در سخنان امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب (علیه السلام) ارائه شده است. امام علی (علیه السلام) در نهج البلاغه، فتنه را نتیجه تحریف معنا و اختلال در نظام شناخت جامعه می‌داند و راه مقابله با آن را در اقامه عدالت و بازسازی هدایت جمعی جست‌وجو می‌کند. بر این اساس، پاسداری از حقیقت و آگاهی عمومی، محور حکمرانی علوی است؛ زیرا از دید آن حضرت، فرهنگ زیربنای مشروعیت و محور امنیت به‌شمار می‌آید (واعظی، ۱۳۹۳: ۱۱۲).

با وجود گستردگی پژوهش‌های موجود درباره جنگ نرم، هنوز الگویی جامع از مدیریت بحران فرهنگی در چهارچوب نهج البلاغه طراحی نشده است. بسیاری از مطالعات داخلی، به جای تحلیل ساختار تهدید، صرفاً به توصیف مفاهیم ارزشمند فتنه و نفاق بسنده کرده‌اند و از استخراج منطق مرحله‌ای امام علی (علیه السلام) بازمانده‌اند (شریف لواسانی، ۱۴۰۲: ۲۴). در مقابل، برخی پژوهش‌های ارتباطی کوشیده‌اند از دل داده‌های تاریخی، ابعاد معرفتی و تمدنی تهدید نرم را صورت‌بندی کنند، اما بخش عمده‌ای از آن‌ها فاقد چهارچوب تحلیلی بومی و استنباط مستقیم از متون اصیل اسلامی‌اند.

از منظر این مقاله، مسئله اصلی آن است که با اتکا به نهج البلاغه و سیره علوی، چگونه می‌توان الگویی مرحله‌به‌مرحله از امنیت فرهنگی و حکمرانی اجتماعی در مواجهه با جنگ نرم دشمن استخراج کرد؟ الگویی که نه صرفاً توصیف‌کننده وضع موجود، بلکه

(معین ضابطی)

راهنمایی برای سیاست‌گذاری فرهنگی امروز باشد. این پژوهش به روش توصیفی تحلیلی و مبتنی بر مطالعه اسنادی تلاش می‌کند الگوی پنج مرحله‌ای امام علی (علیه السلام) شامل تشخیص فتنه، بازتعریف حق، ارتقای گفت‌وگو، تثبیت اخلاق حکمرانی و بازسازی حافظه تمدنی را تبیین کند و بدین وسیله، چهارچوبی بومی برای سیاست‌گذاری فرهنگی در نظام اسلامی ارائه دهد (حبیبی، ۱۳۸۷: ۶۴).

۱-۲. مبانی نظری

در منظومه اندیشه سیاسی اسلام، امنیت فرهنگی یکی از ارکان سعادت اجتماعی به‌شمار می‌آید. در معنای مدرن خود، این مفهوم نخستین بار به وسیله بری بوزان (Buzan, 1991: 123) به‌عنوان یکی از پنج بُعد بنیادین امنیت ملی طرح شد. بوزان تهدید فرهنگی را عامل فروپاشی هویت جمعی و مانع بازتولید انسجام معنایی جوامع می‌داند. در دستگاه فکری او، فرهنگ منبع امنیت است؛ حال آنکه در فلسفه علوی، فرهنگ نه تنها منبع بلکه ماهیت خود امنیت محسوب می‌شود.

از دید امام علی (علیه السلام) امنیت فرهنگی در سطح هستی‌شناختی با مقوله «هدایت» پیوند دارد. امام در نامه ۵۳ نهج البلاغه جامعه‌ای را امن می‌شمارد که «حق، میزان سخن و عمل» آن باشد (نهج البلاغه، نامه ۵۳). نسبت حق و امنیت در منطق علوی رابطه‌ای درونی است: هرگاه حقیقت تحریف شود، نظم اجتماعی به اضطراب ارزشی دچار می‌گردد؛ هرچند ثبات ظاهری برجا مانده باشد (رحیم‌پور ازغدی، ۱۳۹۸: ۵۸).

در مقابل، فوکو (۱۳۸۷: ۹۳) نشان داد که قدرت از رهگذر کنترل گفتمان عمل می‌کند؛ اما در نهج البلاغه، کنترل گفتمان بدون پالایش نیت و اخلاق به نوعی استبداد معرفتی می‌انجامد. بر همین اساس، امام علی (علیه السلام) برای قدرت نرم سه سطح قائل است:

۱. قدرت معنا (توان بازتولید حقیقت در زبان)،
۲. قدرت عاطفه (توان پیوند دادن دل‌ها از رهگذر عدالت)،
۳. قدرت عقلانیت جمعی (توان هدایت جامعه در فتنه).

مجموع این سه سطح، ساختار نظری «الگوی علوی امنیت فرهنگی» را تشکیل می‌دهد که در بخش چهارم مقاله مدل‌سازی خواهد شد.

۱-۳. پیشینه پژوهش

۱-۳-۱. پیشینه در منابع کلاسیک اسلامی

تحلیل تاریخی مفهوم فتنه و نفاق، نخست در متون سیره‌نگارانه و سپس در آثار شرحی و کلامی مرتبط با نهج البلاغه بروز یافته است. در السیره النبویه ابن هشام، بحث فتنه در دوران خلافت امام علی (علیه السلام) به مثابه «آزمون بصیرت امت» طرح می‌شود. ابن هشام می‌نویسد: «لم تُبْتَلْ أُمَّةٌ بِمِثْلِ مَا ابْتُلِيَتْ بِالْتِهَابِ الْقَوْلِ وَتَبَدَّلِ الرَّأْيِ» (ابن هشام، ۱۴۰۸ ق، ج ۴: ۳۳)؛ تعبیری که به روشنی بر آشفتگی ادراکی جامعه و تزلزل معیارهای تشخیص حق دلالت دارد و با مفهوم تهدید نرم قابل انطباق است.

در همین چهارچوب، طبری در تاریخ الامم و الملوك نشان می‌دهد که یکی از ابزارهای اصلی معاویه، انتشار عامدانه اخبار ساختگی با زنجیره‌های راویان جعلی بوده است؛ سازوکاری که به تخریب تشخیص جمعی و دستکاری افکار عمومی انجامید (طبری، ۱۳۸۷ ق، ج ۴: ۱۹۸-۲۰۰). غزالی بعدها همین پدیده را در احیاء علوم الدین مصداق «تلویث نیت» دانست و تصریح کرد که انحراف در آگاهی دینی، پیش شرط انحراف در کنش سیاسی است (غزالی، ۱۴۰۶ ق، ج ۲: ۱۰۷). این سازوکار، در ادبیات امروز ارتباطات راهبردی، با آنچه «عملیات روانی» نامیده می‌شود، هم‌پوشانی مفهومی روشنی دارد.

بلاذری در انساب الاشراف، واقعه صفین را از منظر «تنازع روایت‌ها» گزارش و تصریح می‌کند که جامعه عراق بر اثر تضاد روایت‌های متعارض، در تمییز حق از باطل دچار سرگردانی شد (بلاذری، ۱۳۹۰ ق). دینوری نیز در الاخبار الطوال به کار بست آگاهانه مفاهیم دینی در خدمت جبهه باطل اشاره می‌کند و این فرایند را عامل واگرایی معرفتی جامعه می‌داند (دینوری، ۱۴۱۸ ق). در دوره‌های بعد، مفسران نهج البلاغه به تبیین لایه‌های معرفتی این پدیده پرداختند. ابن ابی الحدید فتنه را نه صرفاً جنجال سیاسی،

(معین ضابطی)

بلکه «تغییر در شبکه معنایی جامعه» تفسیر می‌کند (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق). مسعودی در مروج الذهب نیز با تأکید بر تقدم تهدید فرهنگی بر تهدید نظامی، نشان می‌دهد که فروپاشی معنایی جامعه، مقدمه شکست سیاسی است (مسعودی، ۱۴۰۹ق).

در سده‌های بعد، خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری تصریح می‌کند که «فساد اندیشه، مبدأ فساد سیاست است» (طوسی، ۱۴۰۶ق)؛ گزاره‌ای که شالوده مفهوم امروزین امنیت معرفتی به شمار می‌آید. ملاصدرا نیز در الأسفار الأربعة با تأکید بر پیوند نفس و مدینه، جهل اجتماعی را عامل اختلال در روح جمعی و زوال نظم سیاسی می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق).

از قرن سوم تا هفتم هجری، می‌توان سه رویکرد کلاسیک به تهدید فرهنگی استخراج کرد:

۱. رویکرد تاریخی روایی (ابن هشام - دینوری): تمرکز بر سازوکار شایعه و دوگانگی روایت؛

۲. رویکرد کلامی تفسیری (ابن ابی الحدید - غزالی): تأکید بر تحریف معنا؛

۳. رویکرد اخلاقی فلسفی (طوسی - صدرایی): تحلیل نابسامانی فرهنگی در افق اخلاق عمومی.

هر سه رویکرد در نهج البلاغه ریشه دارند و چهار چوب تحلیل علوی را شکل می‌دهند.

۱-۳-۲. پیشینه در مطالعات معاصر

در ادبیات معاصر، می‌توان سه جریان عمده را در بررسی امنیت فرهنگی و جنگ نرم شناسایی کرد:

الف. جریان مفهومی - نظریه‌بنیان

آثار جوزف نای (۱۹۹۰، ۲۰۱۱)، مانوئل کاستلز (۲۰۱۰) و آنتونی گیدنز (۲۰۰۷) بنیادی‌ترین منابع در تحلیل قدرت نرم و شبکه‌ای‌اند. نای قدرت نرم را توان ترغیب بدون اجبار

می‌خواند، در حالی که کاستلز بر «قدرت ارتباطی» (network power) تأکید دارد. لوکز (۲۰۰۵) نیز با مطرح کردن «بُعد سوم قدرت» به تحلیل نفوذ نامرئی ارزش‌ها پرداخت. از مجموع این دیدگاه‌ها برمی‌آید که کنترل فرهنگی، یعنی تسلط بر نظام معنا.

ب. جریان اسلامی تمدنی

از دهه ۱۳۸۰، پژوهش‌های ایرانی اسلامی به بازخوانی تهدیدات نرم از منظر متون دینی روی آوردند. مجموعه جنگ نرم در اندیشه رهبری انقلاب اسلامی (رحیم‌پور، ۱۳۹۲)، افروغ (۱۳۹۴) در فرهنگ و تمدن ایرانی اسلامی و داوری اردکانی (۱۳۹۸) در فلسفه و فرهنگ در تمدن اسلامی به‌طور مستقیم مبانی فرهنگی قدرت را بررسی کرده‌اند.

ج. جریان مقایسه‌ای و فراملی

در جهان عرب، محمد عماره (۲۰۰۴) و طه عبدالرحمن (۲۰۱۱) با الهام از نهج البلاغه و فلسفه اخلاق اسلامی، به نقد سکولاریسم فرهنگی پرداختند. پژوهش (Hosseini: 2021) & Shirazi) نخستین تلاش بین‌المللی برای تبیین امنیت فرهنگی بر پایه اندیشه سیاسی اسلام بود و سه بُعد «هویت، مشروعیت و معرفت» را معرفی کرد.

در سطح سیاست‌گذاری، مطالعات Abdallah (۲۰۱۹) و Bilgin (۲۰۱۴) نشان می‌دهد که حتی در چهارچوب دانشگاهی غربی، فرهنگ به تدریج جایگاه هسته‌ای یافته است. در ایران نیز پژوهش‌های مسعودی (۱۳۹۹) در فصلنامه پژوهش‌های فرهنگی انقلاب و ساعتی (۱۴۰۰) در مطالعات امنیت فرهنگی بر ضرورت تدوین نظریه بومی امنیت نرم تأکید دارند.

از این مجموعه پژوهش‌ها می‌توان پنج دستاورد اصلی برای مقاله حاضر استخراج کرد:

۱. گسترش دیدگاه «قدرت به‌مثابه معنا»؛

۲. توجه به شبکه‌های ارتباطی به‌عنوان ساختار تهدید؛

۳. تأکید بر ضرورت الگوی مرحله‌ای (آگاهی - هدایت - تثبیت) برگرفته از نهج البلاغه؛

۴. لزوم بازخوانی اخلاق به‌عنوان مؤلفه امنیت؛

۵. نیاز به الگوی بومی با قابلیت تطبیق در سیاست فرهنگی.

نوآوری این مقاله در آن است که با تکیه بر منابع کلاسیک شیعی (نهج البلاغه، شروح و تواریخ مرتبط) و ادبیات معاصر امنیت فرهنگی، الگوی پنج مرحله‌ای برای امنیت فرهنگی در مواجهه با جنگ نرم بر اساس حکمرانی علوی پیشنهاد می‌کند؛ الگویی که مراحل آن از تشخیص فتنه تا بازسازی حافظه تمدنی به‌صورت منسجم تبیین شده است؛ چراکه با وجود تلاش‌های گسترده در تبیین جنگ نرم و امنیت فرهنگی، هیچ یک از پژوهش‌های مرور شده، الگوی مرحله‌ای امنیت فرهنگی را به‌طور ویژه و مستقیم از نهج البلاغه و حکمرانی علوی استخراج نکرده‌اند. این خلأ نظری، ضرورت بازخوانی نظام‌مند کلمات امام علی (علیه السلام) را در قالب الگوی بومی امنیت فرهنگی آشکار می‌سازد.

۲. مفهوم‌شناسی علوی از «جنگ نرم»

ترکیب «جنگ نرم» در سنت متنی اسلامی وجود ندارد، اما مفاهیمی چون فتنه، نفاق، اضلال و زیغ دقیق‌ترین معادل‌های معنایی آن در نهج البلاغه‌اند. فتنه در دستگاه فکری امام علی (علیه السلام) صرفاً آشوب سیاسی یا بحران اجتماعی نیست، بلکه فرایند پیچیده‌ای از «جابه‌جایی ارزش‌ها و دگرگونی تدریجی شبکه معنا» است (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۳۵).

در خطبه ۹۳، امام فتنه را چرخه‌ای از روشنایی کاذب می‌نامد: «تُتَارُ الْفِتْنُ فَيُسْتَضَاءُ مِنْهَا بِنُورٍ مُضِلٍّ، وَ يُقْتَبَسُ مِنْهَا ضِيَاءٌ ظَالِمٌ»؛ فتنه‌ها برانگیخته می‌شوند و مردمان به نوری استناد می‌جویند که در واقع ظلمت است. این تمثیل نور و ظلمت، همان مفهوم «قدرت معنایی» را می‌سازد که در نظریه قدرت نرم نای (۲۰۱۱) و شبکه‌ای کاستلز (۲۰۱۰) نیز دیده می‌شود؛ جایی که قدرت نه در اجبار فیزیکی بلکه در شکل‌دهی ادراکات نهفته است. در منطق امام، حربۀ دشمن تسلط بر معناست: به جای مقابله با حقیقت، صورت

مشابهی از آن می‌سازد که مردم در مرز میان حق و باطل سرگردان شوند.

فتنه در این معنا به تهدید نرم معاصر شباهتی ساختاری دارد. اگر در نظریه‌های غربی، جنگ نرم به منزله «برنامه‌ریزی ذهن جمعی» مطرح است، در نهج البلاغه این جنگ با اغفال و تلبیس آغاز می‌شود. امام در خطبه ۵۰ هشدار می‌دهد: «الحق لا یعرف بأقدار الرجال، اعرف الحق تعرف أهله»؛ به عبارتی، وقتی جامعه تشخیص را از معیار حقیقت به معیار اشخاص تغییر می‌دهد، دروازه فتنه گشوده می‌شود.

در گفتمان علوی، ریشه تهدید نرم در «خلأ عقل جمعی» است. امام بارها از سقوط بصیرت به عنوان منشأ فساد یاد می‌کند. در واقع بصیرت، صرفاً اطلاع نظری نیست، بلکه نوعی آگاهی عمیق و توان دیدن لایه‌های عمیق‌تر واقعیت است؛ همان چیزی که گیدنز (۲۰۰۷) از آن به «بازاندیشی مدرن» یاد می‌کند. پس جنگ نرم در نهج البلاغه، حذف ابزار تفکر و غلبه ظواهر است؛ جایی که امت از درون کور می‌شود.

امام علی (علیه السلام) فتنه را آزمون الهی، اما آزمونی اجتماعی معرفتی می‌داند: جامعه در بوته‌ای قرار می‌گیرد تا خلوص نیت و عمق فکرش آشکار شود. همین بخش از اندیشه علوی را می‌توان نخستین صورت‌بندی از مفهوم «امنیت معرفتی» دانست؛ یعنی امنیتی که با روشنگری و نه با سانسور تحقق می‌یابد.

۲-۱. نظام سه مرحله‌ای تهدید نرم در نهج البلاغه

نهج البلاغه در مقام متن حکمی نه تنها تهدید نرم را تشخیص می‌دهد، بلکه سیر تکوینی آن را نیز تصویر می‌کند. تحلیل مفهومی مضامین بیش از ۴۹ خطبه و نامه مرتبط با «فتنه»، سه مرحله هم‌پیوند را آشکار می‌کند که با واژگان جدید می‌توان آن‌ها را چنین نامید: نفوذ معنا، آشفته‌گی هنجار و انقطاع عاطفی.

الف. مرحله نفوذ تدریجی معنا

این مرحله آغاز جنگ نرم است؛ مرحله‌ای که در آن خصم نه از بیرون، بلکه از درون

فرهنگ به تغییر معنا دست می‌زند. امام در خطبه ۳۸ فرمود: «يَغشاكم من الأمر ما لم تكنوا تعرفون و يجعلون البدعة سنة». در این وضعیت، بدعت به جای سنت می‌نشیند و حافظه تاریخی جامعه دستکاری می‌شود. در زبان امروز، این فرایند همان «مهندسی نشانه‌ای» است.

امام علی (علیه السلام) با نگاهی جامعه‌شناختی به تلبیس می‌نگرد: دشمن برای موفقیت باید آگاهی را به حجاب بدل کند. در این مرحله ارزش‌ها هنوز وجود دارند، اما محتوایشان وارونه شده است. تشویق به خیر عمومی، جای خود را به رقابت بر سر منافع شخصی می‌دهد؛ صداقت، لباسی از زبان فریب بر تن می‌کند و مفهوم عدالت به شعار بی‌درویبگر بدل می‌شود.

ب. مرحله آشفتگی هنجاری

وقتی مرز میان خیر و شر کم‌رنگ شد، بحران هنجاری سر برمی‌آورد. امام در خطبه ۱۷۳ می‌فرماید: «قَدْ تَوَازَنَ الْبَلَاءُ وَ تَنَاوَحَتِ الْفِتْنُ». در اینجا جامعه در دوگانگی ارزش‌ها سرگردان می‌شود و اعتماد عمومی فرو می‌ریزد. مفاهیم مقدس مصرف می‌شوند بی‌آنکه محتوا داشته باشند. امروز در جامعه‌شناسی فرهنگی، چنین وضعیتی را «تورم نمادها» می‌نامند.

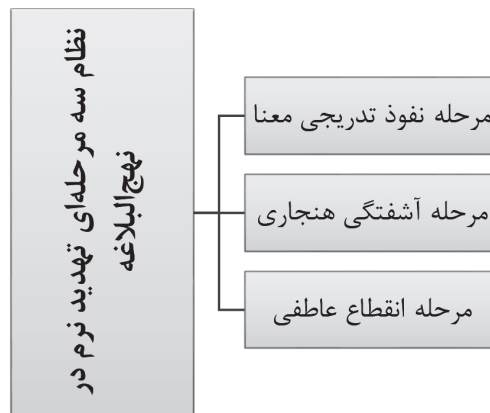
ویژگی این مرحله از نگاه امام (علیه السلام)، تغییر میل مردم به سکوت و مماشات است: «إِذَا فَسَدَ الْعَالِمُ فَسَادُ الْعَالِمِ». سکوت نخبگان شمشیر دشمن را تیزتر می‌کند. در این فضا شایعه و شبهه جای استدلال می‌نشیند. آن‌گونه که مک کوایل (۲۰۱۰) تبیین می‌کند، زمانی که اطلاعات از مجرای اعتماد زدوده عبور کند، ادراک جمعی به «بازار آزاد سردرگمی» تبدیل می‌شود.

ج. مرحله انقطاع عاطفی

دیرپاترین و خطرناک‌ترین آسیب، گسست عاطفی امت است. پس از ابهام معنا و سستی ارزش، پیوندهای دل‌محور جامعه فرو می‌ریزد. مؤمنان دیگر به سرنوشت هم حساس

نیستند؛ جامعه از درون منجمد می‌شود. امام علی (علیه السلام) در نامه ۴۵ به عثمان بن حنیف هشدار داد که دل بستگی به تجمل، مردم را از رنج برادرشان بی‌خبر می‌سازد.

در این مرحله، نظام عاطفی عرصه نبرد نهایی است. اگر امت تسلیم انقطاع قلبی شود، دیگر با تهدید بیرونی نیازی به جنگ نیست؛ شکست از درون تثبیت شده است. پس از اینجا است که امام علی (علیه السلام) راه ترمیم را در سه محور می‌جوید: بازسازی معرفت، احیای عدالت و پیوند عاطفه و عقل.



شکل ۱: نظام سه مرحله‌ای تهدید نرم در نهج البلاغه

۲-۲. راهبردهای امام علی (علیه السلام) در مقابله با تهدید نرم

تحلیل تطبیقی نهج البلاغه نشان می‌دهد که امام علی (علیه السلام) به جای رویکرد انفعالی یا امنیتی صرف، با «راهبردهای تمدنی» در برابر فتنه می‌ایستد. راهبردهای ایشان پنج سطح درهم تنیده دارند که هر یک بخشی از فرایند صیانت فرهنگی را شکل می‌دهد.

الف. بازتعریف حقیقت در میدان افکار عمومی

امام با بهره‌گیری از خطبه‌های روشنگر، حقیقت را نه از طریق تحمیل بلکه از طریق اقناع بازتولید می‌کند. این بازتعریف، تخریب روایت بدیل نیست، بلکه تصفیة میدان

(معین ضابطی)

معناست. در نظریه ارتباطات راهبردی، چنین روشی «واکنشِ رواییِ اصلاح‌گر» نامیده می‌شود. خطبه‌های ۵۰ و ۹۷ نمونه‌ای از این سیاست گفتاری‌اند: تصحیح روایت بدون انکار دغدغه‌های مردم. از نگاه امام، حقیقتِ روشن‌نیازی به فریاد ندارد، بلکه باید در سلوک و گفتار حاکم تبلور یابد.

ب. ایجاد شفافیت و حکمرانی ارتباطی

نامه ۵۳ به مالک اشتر بیانیه (مانیفست) حکمرانی ارتباطی است: امام کارگزار خویش را موظف می‌کند که از پنهان‌کاری و تجسس پرهیز کند، شکایت مستضعفان را مستقیم بشنود و نظر مخالف را خفه نکند. این اصول سه‌گانه (شفافیت، پاسخگویی، حق اعتراض) به زبان امروز اساس «امنیت مشارکتی» است. مک‌کوایل (۲۰۱۰) از چنین ساختاری به «ارتباط دوسویه در حکومت اخلاقی» یاد می‌کند.

ج. بازسازی سرمایه اخلاقی جامعه

در نامه‌های ۳۱ و ۴۵، امام ساده‌زیستی، صداقت و وفای به عهد را ستون‌های اخلاق اجتماعی توصیف می‌کند. جامعه‌ای که اخلاق عمومی در آن تضعیف شود، در برابر فتنه آسیب‌پذیر است. این بازسازی اخلاقی نه با موعظه بلکه با الگوی عملی حاکمان صورت می‌گیرد. حاکم باید «نخستین نمونه عدالت» باشد. از دید امام، شکاف میان گفتار و کردار مسئول، نخستین روزنه ورود فتنه است.

د. مراقبت از نخبگان فکری و تربیت آگاهی نیک‌نیت

فتنه‌ها غالباً از میان اهل تفکر آغاز می‌شوند؛ از این‌رو امام، مراقبت معرفتی از نخبگان را واجب می‌داند. در نامه ۴۵، با توبیخ نرمی به عثمان بن حنیف می‌فرماید: «اگر خواستی، لقمه‌ای از باطل بخور، ولی بدان که برادرت در کنار تو گرسنه است». مقصود فقط پرهیز اقتصادی نیست، بلکه هشدار درباره لغزش فهم نخبگی است. مدیر فرهنگی امروز، در منطق علوی، باید ناظر درون خود باشد.

ه. تثبیت عقلانیت جمعی از طریق آموزش، گفت‌وگو و عبرت

در خطبه ۱۹۲ (خطبه قاصعه)، امام تجربه‌های تاریخی را منبع آموزش عمومی می‌داند: «فاعتبروا بما كان من فعل الله بأولى العبر». عبرت در نظر امام نوعی آموزش عاطفی و عقلانی توأمان است که حافظه جمعی را مصون می‌سازد. با زبان نظریه کاستلز (۲۰۱۰)، این بخش همان شعور شبکه‌ای است؛ جامعه‌ای که از درون در برابر تهدید حساس است، نه از بیرون سامان‌دهی شده.

این پنج راهبرد، با وجود تنوع ظاهری، در یک منطق واحد قرار دارند: انتقال جامعه از انفعال به خودآگاهی. نتیجه نهایی، جامعه‌ای است که به جای پذیرش روایت دشمن، می‌تواند روایت خویش را مستدل و اخلاقی بازگو کند.

۲-۳. جمع‌بندی و دلالت‌های تحلیلی

از منظر روش‌شناسی، نظام فکری امام علی (علیه السلام) الگویی سه‌سطحی برای تحلیل جنگ نرم ارائه می‌دهد:

۱. سطح معرفتی؛ تشخیص و افشای تحریف معنا؛

۲. سطح نهادی؛ تنظیم ساختارهای ارتباطی و اخلاقی حاکمیت؛

۳. سطح تمدنی؛ بازسازی عقلانیت و هویت در مقیاس امت.

در سطح نخست، امام علی (علیه السلام) با «کلمه حق» در برابر «کلمه تلبیس» قیام می‌کند. حقیقت از نظر او «روشن‌ترین پناهگاه» است: هر کس از ابهام سخن بگریزد، مصون می‌شود. در سطح دوم، شفافیت اداری و عدالت اجتماعی سپر فرهنگی امت است؛ زیرا، چنان‌که بوزان (۱۹۹۱) بیان می‌کند، ناامنی فرهنگی در شکل نارضایتی سیاسی بروز می‌کند. در سطح سوم، امام عقلانیت جمعی را با تربیت اخلاق و عبرت تاریخی مستحکم می‌سازد؛ جامعه‌ای که مسیر تمدن را از راه فرهنگ طی می‌کند نه از راه زور.

در نتیجه، تهدید نرم در منطق علوی نه صرفاً مسئله‌ای امنیتی، بلکه آزمونی تمدنی است؛

(معین ضابطی)

دشمن در این میدان، خود انسان غافل است. تنها جامعه‌ای که توان «خودتیبینی» یافته است، از درون فرو نمی‌پاشد.

۲-۴. استخراج الگوی علوی امنیت فرهنگی و الگوی مرحله‌ای اداره بحران اجتماعی

۲-۴-۱. عقلانیت الگوساز در اندیشه علوی

الگوی علوی برای امنیت فرهنگی نه از دل نظریه‌پردازی انتزاعی، بلکه از درون تجربه عملی حکومت امام علی (علیه السلام) پدید می‌آید. امام خود در خطبه ۱۷۳ تصریح می‌کند که حکومت را تنها برای «اقامه حق و دفع باطل» پذیرفت؛ بدین معنا که مبنای مشروعیت و استمرار حکومت، امنیت در ساحت معناست، نه صرفاً نظم سیاسی.

در منطق علوی، امنیت فرهنگی به معنای پایداری نظام معرفت و اخلاق در بطن جامعه است؛ یعنی صیانت از آن شبکه معنا که انسان و اجتماع را به حقیقت پیوند می‌دهد. این تلقی، بنیادین‌ترین اختلاف بین رویکرد علوی و الگوهای مدرن امنیت فرهنگی است؛ چه در غرب، امنیت فرهنگی عمدتاً به شکل «حفاظت از تنوع فرهنگی در برابر تحمیل هویتی» مطرح می‌شود (Buzan, 1991)، حال آنکه در منظومه علوی، اصل، صیانت از حق است نه از صورت‌های متکثر معنا.

عقلانیتی که امام ارائه می‌دهد، بر چهار پایه استوار است:

۱. توحید در ادراک واقعیت (حقیقت واحد، تفسیرهای متعدد)؛

۲. عدالت در توزیع معنا (دسترسی همگان به صداقت اطلاعات)؛

۳. عقل جمعی در تحلیل بحران؛

۴. حکمرانی اخلاقی در اجرای تصمیمات.

از دل همین چهار پایه، الگوی پنج‌مرحله‌ای امنیت فرهنگی استخراج می‌شود؛ الگویی

که فرایند تمامی واکنش‌های علوی در برابر فتنه‌ها و جنگ نرم را صورت‌بندی می‌کند.

۲-۵. چهارچوب مفهومی الگوی پنج‌مرحله‌ای

تحلیل تطبیقی خطبه‌ها، به‌ویژه خطبه‌های ۹۳، ۱۵۱ و نامه ۵۳، نشان می‌دهد که امام علی (علیه السلام) هنگام تهدید فرهنگی، چهار گونه واکنش نداشت (انکار، سازش، حذف، انزوا)، بلکه زنجیره‌ای تدریجی از واکنش‌های خردمندانه اتخاذ می‌کرد که می‌توان آن را «الگوی علوی اداره بحران نرم» نامید. این زنجیره مشتمل بر پنج مرحله پیوسته است:

مرحله	عنوان	غایت فرهنگی	متن بنیاد در نهج البلاغه	معادل در نظریه‌های معاصر
۱	تشخیص فتنه و بازشناسی انحراف معنا	تشکیل بصیرت جمعی	خطبه ۹۳ و ۵۰	Cognitive Mapping (Weick, ۱۹۹۵)
۲	بازتعریف معیار حق و باطل	بازسازی دستگاه داوری و هنجار	خطبه ۱۸۲	Norm Refinement Process (Scott, ۱۹۹۸)
۳	ارتقاء گفت‌وگو و مواجهه عقلانی	کاهش التهاب عاطفی جامعه	نامه ۵۳ و ۳۱	Deliberative Communication (Habermas, ۱۹۹۰)
۴	تثبیت اخلاق حکمرانی و عدالت ارتباطی	ترمیم اعتماد عمومی	نامه ۴۵ و نامه به مالک	Ethical Governance (McQuail, ۲۰۱۰)
۵	بازسازندگی حافظه تمدنی و عبرت جمعی	ایجاد مصونیت فرهنگی پایدار	خطبه قاصعه (۱۹۲)	Cultural Resilience (Castells, ۲۰۱۰)

در ادامه، هر مرحله بر اساس شواهد متن و تطبیق نظری تبیین می‌شود.

۲-۵-۱. مرحله نخست: تشخیص فتنه و بازشناسی انحراف معنا

در نگاه امام علی (علیه السلام)، نخستین گام در مدیریت بحران فرهنگی، توانایی دیدن «تحریف معنا» پیش از فوران آشوب است. فتنه در خطبه ۹۳ «نوری گمراه‌کننده» معرفی می‌شود؛ یعنی ظاهری شبیه حقیقت اما فاقد محتوا. این مرحله ناظر به ایجاد بصیرت جمعی است؛ جامعه باید توان تفکیک حقیقت از بازنمایی‌های جعلی را بیابد. در منطق

نظریه‌های ادراک اجتماعی (Weick, 1995) این مرحله معادل نقشه‌برداری شناختی و فهم سازوکار تحریف ادراکی است.

امام علی (علیه السلام) نخستین گام در رفع بحران را «دیدن فتنه در دامان آرامش» می‌داند؛ در تعبیر او، فتنه چون «مار در زیر علف» است. در خطبه ۱۴۷ می‌فرماید: «ما کانت فتنه إلا وقد عُرِفَتْ قَبْلَ أَنْ تُنْأَرَ»؛ یعنی اگر جامعه اهل درک باشد، نشانه‌های فتنه پیش از فوران آن شناخته می‌شود.

این تشخیص به حوزه فهم اجتماعی تعلق دارد، نه امنیت سیاسی. از دید امام، بصیرت سیاسی همان شناخت تحولات معناست؛ درک اینکه واژه‌ها چگونه دستکاری می‌شوند؛ بنابراین، امام دستورالعملی ارائه می‌کند: مراقبت بر زبان. «لا تقولوا إلا بالحق»، زیرا زبان، نخستین میدان تسلط دشمن است.

در علوم ارتباطات جدید، این مرحله معادل «نقشه‌برداری شناختی» است؛ تلاشی برای فهم الگوهای نفوذ معنایی پیش از وقوع بحران. امام پیشگام چنین نگرشی است، آن‌گاه که می‌گوید: «إحذروا فتنة العالم الفاجر و الجاهل المتنسک»؛ زبان عالم بی‌تقوا از دشمن آگاه‌تر است، چون ساختار ادراک مردم را می‌فریبند.

۲-۵-۲. مرحله دوم: بازتعریف معیار حق و باطل

گام دوم در الگوی علوی، بازسازی نظام قضاوت جمعی است؛ یعنی بازگرداندن قدرت تشخیص از اشخاص به معیار الهی. امام در خطبه ۱۸۲ با لحنی روشن‌نگر بیان می‌کند: «الحق و الباطل لا يُعرفان بالناس، بل يعرف الناس بهما». او در برابر جامعه‌ای می‌ایستد که حقیقت را با شخصیت‌ها می‌سنجد.

در سطح تحلیلی، این گام شبیه فرایند «بازطراحی هنجارها» است که اسکات (۱۹۹۸) در نظریه نهادی مطرح کرد. هنگامی که معیارهای ارزشی فرسوده شوند، جامعه نیاز به بازتعریف دارد. این کار در زمان امام با خطبه‌ها و امروز با خط‌مشی فرهنگی انجام می‌شود.

بازتعریف حق در منطق علوی، یعنی بازگرداندن خود معیار به میدان عمومی و نفی مرزبندی طبقاتی در ادراک. امام خواص را نهی می‌کند که گمان برند درک آنان از حق برتر است: «وما أخذ الله على العلماء أن لا يقاؤوا على كظية ظالم ولا سغب مظلوم»؛ یعنی سکوت عالم در برابر ظلم، خود نوعی فتنه معنایی است.

۲-۵-۳. مرحله سوم: ارتقای گفت‌وگو و مواجهه عقلانی

در این مرحله، امام از مجادله و تکفیر می‌پرهیزد. ایشان با گروه خوارج که به لحاظ رسانه‌ای خطرناک‌ترین تهدید نرم زمان خود بودند، نه با شمشیر بلکه با گفت‌وگوروی‌رو شد. مناظره آن حضرت با ابن‌الکواء نمونه کامل مواجهه عقلانی است. امام تا زمانی که آنان دست به خشونت نزدند، راه اقناع را گشود.

در نظریه ارتباطات اجتماعی، این روش همان «گفتمان مفاهمه‌ای» در تبیین هابرماس (۱۹۹۰) است: استقرار تفاهم پیش از اعمال قدرت. امام با سعه صدر و استدلال، حق را در حضور مردم اثبات کرد تا جامعه خود داور گردد. نتیجه، خنثی شدن موج تبلیغاتی خوارج بدون خشونت بود.

برایند فرهنگی این مرحله، کاستن از شدت نفرت جمعی و جایگزینی گفت‌وگوبه جای عصبیت است. امام حتی در اوج بحران صفین، اجازه دشنام به دشمن را نمی‌دهد و می‌فرماید: «إني أكره لكم أن تكونوا سبّابين»؛ زیرا دشنام، انرژی عقل جمعی را تحلیل می‌برد.

۲-۵-۴. مرحله چهارم: تثبیت اخلاق حکمرانی و عدالت ارتباطی

در منطق علوی، دشمن فرهنگ، بی‌عدالتی است؛ چراکه نابرابری اطلاعات، بذر شایعه و فتنه را می‌افشاند. امام در نامه ۵۳ به مالک اشتر سه اصل بنیادین را مقرر می‌کند:

۱. گشودگی در گردش اطلاعات؛

۲. نظارت مردم بر حاکم؛

۳. منع خرده‌قدرت‌ها از پنهان‌کاری.

(معین ضابطی)

این اصول با ادبیات امروز، «عدالت ارتباطی» نام دارد (McQuail, 2010). امام به مالک می‌نویسد: «لا تَقُولَنَّ إِنِّي أُمَرْتُ فَأُطَاعُ، فَإِنَّ ذَلِكَ إِدْخَالٌ فِي الْقَلْبِ فَسَاداً»؛ فرمان‌پذیری کورکورانه، جامعه را از درون تباه می‌کند. او همچنین «شفافیت عاطفی» را وظیفه زمامدار می‌داند؛ کارگزار باید درد مردم را بداند و شرم نکند از پاسخگویی. این گونه حکمرانی، نه فقط سیاسی بلکه فرهنگی است؛ زیرا ثبات عاطفی امت را حفظ می‌کند.

۲-۵-۵. مرحله پنجم: بازسازی تمدنی و عبرت جمعی

آخرین حلقه در زنجیره علوی، بازیابی حافظه تاریخی است. امام در خطبه قاصعه (۱۹۲) تاریخ اقوام پیشین را می‌کود تا نشان دهد که هرگاه نخبگان دچار غرور دانایی شدند، امت فروپاشید. عبرت برای او نوعی پادتن فرهنگی است. فرهنگی که نمی‌داند چگونه شکست‌های خود را تفسیر کند، ناگزیر آن‌ها را تکرار می‌کند. امام می‌فرماید: «فاعتبروا بما كان من فعل الله بأولي العبر». از طریق عبرت، جامعه قدرت می‌یابد که خطاهای مشترک را شناسایی و الگوهای انحراف را در خود مهار کند.

از دید نظری، این مرحله معادل مفهوم cultural resilience در ادبیات جدید جامعه شبکه‌ای کاستلز (۲۰۱۰) است: بازگشت جامعه به تعادل از طریق بازتولید معنا، نه صرفاً ترمیم ساختار. در نظام علوی، بازسازی تمدنی تنها زمانی ممکن است که وجدان جمعی حافظه‌دار و نقاد باشد.



شکل ۲: الگوی علوی اداره بحران نرم

۲-۶. تلفیق الگو با نظریه‌های معاصر

برای نشان دادن ظرفیت نظری نهج البلاغه در تولید دانش بین‌رشته‌ای، می‌توان پنج مرحله الگوی علوی را در امتداد نظریه‌های جدید تبیین کرد:

نظریه معاصر	پیوند با مرحله علوی	نتیجه نظری
Soft Power (Nye, ۲۰۱۱)	بازتعریف حقیقت و معیار ارزش‌ها	قدرت نرم علوی بر محور صداقت و قناعت اخلاقی، نه جاذبیت مصرف‌گرایی
Cultural Security (Hosseini & Shirazi, ۲۰۲۱)	تثبیت اخلاق حکمرانی	امنیت فرهنگی مبتنی بر عدالت ارتباطی
Communicative Action (Habermas)	ارتقای گفت‌وگو	تبدیل قدرت به اقتناع، جایی که مشروعیت از گفت‌وگو می‌زاید
Network Society (Castells)	بازسازی حافظه تمدنی	شکل‌گیری امت بیدار شبکه‌ای با مصونیت معنایی
People, States and Fear (Buzan)	تشخیص فتنه به مثابه تهدید ادراکی	بازتعریف امنیت از مرز سیاسی به حیطة فرهنگی معرفتی

این تطبیق نشان می‌دهد که اندیشه علوی، از حیث نظری نیز توان رقابت و بازتولید مفاهیم امنیت فرهنگی در سطح جهانی را دارد.

۲-۷. دلالت‌های تمدنی الگوی علوی

الگوی پنج‌مرحله‌ای امام علی (علیه السلام) نه صرفاً نظام مقابله با بحران، بلکه شالوده تمدنی یک جامعه فرهنگی است. سه دلالت از آن استخراج می‌شود:

۱. امنیت فرهنگی به منزله شرط امکان تمدن: جامعه‌ای که در آن معنا ر بوده شود، نمی‌تواند فاعل تمدن باشد.

۲. حکمرانی معرفتی جایگزین حکمرانی امنیتی: امام اسلحه را جای گفت‌وگو

نمی‌نشانند؛ عقل را سپر می‌کند.

۳. بازگشت اخلاق به هسته سیاست: از نگاه علوی، قدرت زمانی ایمن است که اخلاق در آن جاری شود. به تعبیر رحیم‌پور ازغدی (۱۳۹۸)، عقلانیت علوی «حکومت اخلاق بر قدرت» است. بدین‌سان، الگوی علوی امنیت فرهنگی الگوی پنج‌مرحله‌ای است که از بطن حکمرانی امام علی (علیه السلام) در نهج‌البلاغه استخراج می‌شود:

۱. تشخیص فتنه و شناخت تحریف معنا؛

۲. بازتعریف معیار داوری؛

۳. گفت‌وگو و عقلانیت ارتباطی؛

۴. تثبیت اخلاق و عدالت ارتباطی؛

۵. بازسازی حافظه تمدنی.

این پنج مرحله به‌ترتیب، حسی، هنجاری، ارتباطی، نهادی و تمدنی‌اند و در مجموع، شبکه‌ای از خودآگاهی فرهنگی را سامان می‌دهند که جامعه را در برابر جنگ نرم دشمن مصون می‌سازد.

۲-۷-۱. دلالت نخست: تمدن معنا به جای تمدن رسانه

یکی از اساسی‌ترین پیام‌های حکمرانی علوی آن است که سرمایه بنیادین تمدن، حقیقت معناست نه فناوری ابزار. امام در خطبه ۹۳ می‌فرماید: «إِنَّمَا بَدَأُ وَقُوعِ الْفِتَنِ أَهْوَاءٌ تُتَّبَعُ وَأَحْكَامٌ تُبْتَدَعُ»؛ یعنی فتنه آن‌گاه می‌بالد که جامعه از پی معناهای ساختگی رود. جامعه معاصر که در فضای رسانه‌ای و شبکه‌ای تنفس می‌کند، دقیقاً در معرض همان خطر قرار دارد: تسلط معناهای تصنعی. الگوی علوی در این وضعیت، راه تمدن بدیل را می‌گشاید؛ تمدن معنا در برابر تمدن رسانه. اگر تمدن مدرن بر سرعت گردش تصویر استوار است، تمدن علوی بر صدق در انتقال معنا پافشاری می‌کند. از این رو، امنیت

فرهنگی در منطق علوی یک «پدیده کند» است؛ یعنی فرایند تاریخی رسوب اخلاق در حافظهٔ جمعی.

۲-۷-۲. دلالت دوم: اخلاق به مثابهٔ زیرساخت امنیت

هدایت اخلاقی در نظام علوی، بنیان عقلانیت تمدنی است. امام علی (علیه السلام) نه تنها به مالک اشتر فرمان به عدالت می‌دهد، بلکه آن را شرط بقای فرهنگ می‌داند: «العدلُ حياةُ الأحكام»؛ عدالت، حیات احکام است و احکام همان ساختِ ارزشی جامعه؛ بنابراین هر گاه عدالت مخدوش شود، نظام ارزش‌ها فرومی‌پاشد و جنگ نرم دشمن از درون به پیروزی می‌رسد.

در فلسفهٔ تمدنی امروز، تداوم فرهنگ به سرمایهٔ اعتماد گره خورده است. این اعتماد جز از اخلاق ارتباطی برنمی‌خیزد. بر همین مبنا، مکتب علوی پیشنهاد می‌کند که امنیت فرهنگی از اصلاح اخلاق حکمرانی آغاز می‌شود نه از کنترل فرهنگی.

۲-۷-۳. دلالت سوم: عقلانیت جمع محور به جای اقتدار تک محور

«لا رَأَى لِمَنْ لَا يُطَاعَ»؛ اما امام پیش از اطاعت، شایستگی عقلانی را شرط آن می‌داند: «ولا طاعةَ فی معصيةِ الله». در منطق علوی، اطاعت اجتماعی زمانی ارزشمند است که بر پایهٔ فهم، نقد و آگاهی باشد، نه بر اساس تبعیت منفعلانه.

در الگوی علوی، عقلانیت سیاسی ماهیتی مشارکتی دارد؛ عقل فردی و مشورت جمعی مکمل هم‌اند. از این رو، ارزش اطاعت اجتماعی در گرو آگاهی نقادانه و مشارکت معرفتی مردم است، نه پذیرش منفعلانه. امنیت فرهنگی نیز محصول همین مشارکت در فهم و پاسداری از حقیقت است. به بیان دیگر، جامعه‌ای که در تحلیل ارزش‌ها و تشخیص روایتِ درست، به صورت جمعی می‌اندیشد، از مخاطره‌های جنگ نرم کمتر آسیب می‌بیند؛ زیرا حقیقت نه در انحصار نخبگان، بلکه در گفت‌وگوی اخلاقی امت زنده است. چنان که امام علی (علیه السلام) می‌فرماید: «مشاورَةُ العاقلِ ناصحٌ»؛ مشورت با خردمند، نوعی خیرخواهی و مشارکت در یافتن حقیقت است. در چنین دستگاہی، امنیت فرهنگی نه محصول کنترل

(معین ضابطی)

بیرونی، بلکه دستاورد «عقلانیت تمدنی» است؛ عقلانیتی که در آن شهروندان مفسران مشترک معنا هستند، نه مصرف‌کنندگان منفعل القائنات قدرت‌ها. جامعه‌ای که در آن فهم جمعی پویا باشد، حتی پیش از وقوع فتنه، نشانه‌های انحراف معنا را بازمی‌شناسد و خود را از فروپاشی درونی مصون می‌سازد.

۲-۷-۴. دلالت چهارم: حافظه تمدنی و مصونیت آینده

امام علی (علیه السلام) بزرگ‌ترین بیم خود را از «فراموشی عبرت» می‌دانست. در خطبه قاصعه، جامعه را به‌مرور زوال امت‌های گذشته فرا می‌خواند تا تاریخ را حافظ تمدن بدانند و نه موزه غرور.

در عصر جنگ نرم، جبهه دشمن دقیقاً حافظه ملت را هدف گرفته است: تحریف تاریخ و تغییر قضاوت اخلاقی نسل‌ها. بازسازی حافظه تمدنی، یعنی تبدیل تجربه تاریخی به سرمایه شناختی جمعی؛ جامعه‌ای که می‌داند از چه گزیده شده است، دیگر به همان زهر تن نمی‌دهد. این همان قاعده علوی است: «من استقبل وجوه الآراء عرف مواقع الخطأ».

در اینجا از منظر جامعه‌شناسی فرهنگی، حافظه نه صرفاً سلسله رویدادها بلکه شبکه‌ای از معناهایی است که هویت را پایدار می‌کند. این پایداری در اصطلاح Castells هسته مقاومت فرهنگی است.

۲-۷-۵. دلالت پنجم: تمدن گفت‌وگو به جای تمدن حذف

در برابر فرهنگ حذف و دشمن‌سازی، امام علی (علیه السلام) فرهنگ گفت‌وگو را بنا نهاد. تضادهای سیاسی عصر او به جنگ رسانه‌ای و شایعه‌سازی شبیه بود؛ پاسخ امام نه سرکوب فرهنگی بلکه اقناع معرفتی و کرامت‌گفتار بود. این دلالت تمدنی نشان می‌دهد که آینده جوامع اسلامی در گرو پرورش فرهنگ گفت‌وگوست؛ همان چیزی که هابرماس از آن به «عصر ارتباطی» یاد می‌کند، اما تفاوت در مبناست: در منطق امام، گفت‌وگو نه وسیله، بلکه حقیقت دین است؛ زیرا خدا خود در قرآن، انسان را «به احسن القول» می‌خواند.

۳. نتیجه‌گیری

بر پایه یافته‌های این پژوهش، «الگوی علوی امنیت فرهنگی و اداره بحران اجتماعی» نظامی پنج‌مرحله‌ای است با پیامدهایی تمدنی در پنج میدان کلیدی:

کارکرد در الگوی علوی	بعد تمدنی
تشخیص فتنه و بازسازی نظام داوری حقیقت	معرفتی
عدالت ارتباطی و اصلاح حکمرانی	اخلاقی
گفت‌وگو و اقناع به جای حذف و ارباب	ارتباطی
مشارکت عقل جمعی و تربیت نخبگان مسئول	نهادی
بازسازی حافظه فرهنگی و مصونیت نسلی	تاریخی تمدنی

این الگوریتم معنایی، از سطح مدیریت بحران تا سطح مهندسی فرهنگ و تمدن امتدادی دارد؛ بنابراین، دلالت کلان پژوهش چنین است:

امنیت فرهنگی در جامعه اسلامی، تنها هنگامی پایدار است که عقلانیت علوی در هسته حکمرانی نهادینه شود؛ یعنی حکومت خود را پاسدار معنا بداند، نه مالک آن.

۳-۱. پیشنهاد برای پژوهش‌های آینده

۱. سنجش کاربست این الگو در دولت‌های معاصر اسلامی به‌ویژه در عرصه سیاست رسانه‌ای و آموزش عمومی.

۲. بازخوانی تطبیقی میان الگوی علوی و نظریه‌های معاصر تاب‌آوری فرهنگی

۳. طراحی شاخص‌های تجربی برای ارزیابی سطح «امنیت معنایی» در جوامع اسلامی با الهام از پنج مرحله الگوی علوی.

۴. تحلیل مقایسه‌ای میان الگوی علوی و الگوی نبوی مدیریت بحران اجتماعی برای استخراج ساختار واحد «حکمرانی معنایی اهل بیت (علیهم‌السلام)».

منابع و مآخذ

قرآن کریم.

- آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). *غرر الحکم و درر الکلم*. قم: دارالکتب الاسلامیه.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه‌الله. (۱۴۰۴ق). *شرح نهج البلاغه*. بیروت: دار احیاء الکتب العربیه.
- ابن اثیر، عزالدین علی بن محمد. (۱۳۸۵ق). *الکامل فی التاریخ*. بیروت: دار صادر.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم. (۱۴۱۸ق). *عیون الأخبار*. قاهره: دارالکتب العلمیه.
- ابن هشام، عبدالملک بن هشام. (۱۴۰۸ق). *السیره النبویه*. بیروت: دارالمعرفه.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین. (۱۴۱۵ق). *الأغانی*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- افروغ، عماد. (۱۳۹۹). *امنیت فرهنگی و عقلانیت دینی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۳۹۰ق). *أنساب الأشراف*. قاهره: دارالمعارف.
- ترابی، محمد. (۱۳۹۷). *جنگ شناختی در قرآن و نهج البلاغه*. قم: بوستان کتاب.
- حبیبی، نجف‌قلی. (۱۳۸۷). *مدیریت عدالت در نهج البلاغه*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۹۵). *تأملی در تمدن اسلامی*. تهران: طرح نو.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود. (۱۴۱۸ق). *الأخبار الطوال*. بیروت: دار صادر.
- دینوری، احمد بن داوود. (۱۴۱۸ق). *الاخبار الطوال*. قم: منشورات رضی.
- رحیم‌پورازغدی، حسن. (۱۳۹۸). *عقلانیت علوی و سیاست عدلیه*. تهران: دفتر نشر تمدن اسلامی.
- سروش محلاتی، محمد. (۱۳۹۲). *ح‌کمرانی علوی و عدالت اجتماعی*. تهران: خانه کتاب.
- سیدرضی. (۱۴۰۱ق). *نهج البلاغه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- شریف لواسانی، علی. (۱۴۰۲). *مبانی تمدنی امنیت فرهنگی در سیره امام علی (علیه السلام)*. قم: پژوهشگاه فرهنگ اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۴۱۰ق). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۳). *تفسیر المیزان*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۸۷ق). *تاریخ الامم والملوک*. بیروت: دارالتراث.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۴۰۶ق). *اخلاق ناصری*. تهران: خوارزمی.
- غزالی، محمد بن محمد. (۱۴۰۶ق). *احیاء علوم الدین*. بیروت: دارالمعرفه.
- فوکو، میشل. (۱۳۸۷). *مراقبت و تنبیه: تولد زندان*. ترجمه افشین جهاندیده و نیکو سرخوش. تهران: نشر نی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مبرد، محمد بن یزید. (۱۴۱۱ق). *الکامل فی الأدب*. بیروت: دار صادر.
- مسعودی، علی بن حسین. (۱۴۰۹ق). *مروج الذهب*. بیروت: دارالهجرة.
- واعظی، احمد. (۱۳۹۳). *نظریه ارتباطات اسلامی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

- Abi, M. (2023). Alawi model of cultural resilience. *Journal of Islamic Culture & Politics*, 88–55 ,(1)8.
- Al-Jabri, M. A. (1994). *Formation of Arab-Islamic Reason*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabiyya.
- Attali, J. (2013). *A Brief History of the Future*. New York: Arcade Publishing.
- Buzan, B. (1991). *People, States and Fear*. Boulder: Lynne Rienner.
- Castells, M. (2010). *The Rise of the Network Society*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Castells, M. (2011). *Communication Power*. Oxford: Oxford University Press.
- Farhadi, N. (2022). Cognitive warfare and moral security in Shi'ite ethics. *Quranic Studies Quarterly*, 103–77 ,(4)32.
- Ghaffari, A. (2020). *Soft War and Cultural Crisis Management in Islamic Governance*. Tehran: Imam Sadiq University Press.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity*. Stanford: Stanford University Press.
- Habermas, J. (1990). *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: MIT Press.
- Hosseini, H., & Shirazi, M. (2021). Cultural security in Islamic political thought. *Journal of Islamic Civilization*, 128–101 ,(3)15.
- Khosrokhavar, F. (2019). *New Forms of Cultural Resistance in Muslim Societies*. London: Routledge.
- Lotfali, A. (2021). *Islamic Soft Power and Moral Governance in Contemporary Societies*. Tehran: ICRO Press.
- McQuail, D. (2010). *Mass Communication Theory (6th ed.)*. London: Sage.
- Nasr, S. H. (2002). *The Heart of Islam*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Nye, J. S. (2004). *Soft Power*. New York: PublicAffairs.

The Alawi Model of Cultural Security in Confronting Soft War

Moin Zabeti  ¹

Received: October 23 , 2025

Revised: December 02 , 2025

Accepted: December 03 , 2025

Abstract

In the era of media dominance and the battle of narratives, soft war has become a decisive factor in the cultural stability of societies. Cultural security—constituting the soft dimension of national security—occupies a central place in *Nahj al-Balagha*. Relying on monotheistic rationality and communicative governance, Imam Ali (AS) presents a model of cultural–social crisis management that can serve as a guide for contemporary political systems in confronting hybrid threats.

Using a descriptive–analytical method and based on documentary research, this study revisits the components of cultural security in Imam Ali’s teachings and proposes a step-by-step framework consisting of five elements: recognition, warning, guidance, restoration, and stabilization.

The findings indicate that cultural security in the Alawi school rests on three pillars: public insight against distortion, justice in information dissemination, and faith-based social cohesion. Within this framework, Imam Ali (AS) is not only a pioneer in analyzing cognitive seditions but also establishes, through articulating the relationship between faith and awareness, a foundation for an Islamic theory of communicative governance.

The civilizational implication of this research is that the Alawi model of cultural security can provide a basis for re-engineering the cultural policy and media system of the Islamic Republic in confronting cognitive warfare.

Keywords

Cultural security; Soft war; *Nahj al-Balagha*; Alawi model; Communicative governance; Social crisis management.

1. Assistant Professor of Political Science, Department of Law and Social Sciences, Payame Noor University, Tehran, Iran: moinzabeti@pnu.ac.ir



بازشناسی تحلیلی آموزه‌های تربیتی اهل بیت (ع) در مدیریت خودسرزنشگری منفی با تأکید بر تقویت تفکر انتقادی

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۱ | بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۰۴ | پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۵
غلامرضا خوش‌نیت^۱

چکیده

با توجه به اهمیت روزافزون مدیریت هیجانات و کنترل سازگاران و واکنش‌های منفی نسبت به خطاها در جوامع معاصر، ضرورت مطالعه سازوکارهای دینی در پیشگیری از خودسرزنشگری ناسازگاران و تقویت تفکر انتقادی بیش از پیش احساس می‌شود. این پژوهش با هدف بررسی آموزه‌های تربیتی اهل بیت (ع) و تبیین نقش آن‌ها در مدیریت خودسرزنشگری ناسازگاران و تقویت تفکر انتقادی انجام شده است. داده‌ها از متون قرآنی و روایات معصومان (ع) گردآوری و به روش توصیفی تحلیلی مطالعه شده است تا چهارچوب روشنی برای درک کاربرد عملی این آموزه‌ها ارائه شود. یافته‌ها نشان می‌دهد که مؤلفه‌هایی همچون خودآگاهی فعال، بازفهمی منطقی و معنوی خطاها، تفسیر مثبت رخدادها، ناخوشایند، خودپذیری مسئولانه، بازسازی تدریجی رفتار و بازسازی شناختی مبتنی بر امید و رشد، نقش مؤثری در کاهش خودسرزنشگری ناسازگاران و تقویت تفکر انتقادی دارند. بر اساس نتایج، آموزه‌های اهل بیت (ع) با تأکید بر تحلیل واقع‌بینانه خطا و تمایز میان «کنش خطا» و «هویت فرد»، بستر تربیت عقلانی، اصلاح‌گرانه و تصمیم‌گیری آگاهانه را فراهم می‌سازند. در مجموع، یافته‌ها بیانگر آن است که تربیت مبتنی بر سیره اهل بیت (ع) افزون بر هدایت اخلاقی و معنوی، چهارچوبی نظام‌مند و کارآمد برای مدیریت مؤثر خودسرزنشگری و رشد تفکر انتقادی ارائه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: اهل بیت (ع)، خودسرزنشگری منفی، تفکر انتقادی، تربیت.

r_khoshneyat@yahoo.com

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده شهید محلاتی (ره) قم، قم، ایران:

۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسئله

یکی از مهم‌ترین مسائل تربیتی در روان‌شناسی معاصر و آموزه‌های دینی، شیوه مواجهه انسان با خطاها و ضعف‌های شخصی خویش است. دورویکرد اساسی در این زمینه قابل تمایز است: نخست، «تفکر انتقادی» که به معنای فرایند تحلیل حقایق، شواهد، مشاهدات و استدلال‌های موجود به‌منظور رسیدن به نتیجه‌گیری‌های منطقی یا انتخاب‌های آگاهانه است؛ دوم، «خودسرزنش‌گری منفی» که انسان را در حصار یأس، ناامیدی، احساس بی‌ارزشی و انفعال گرفتار می‌سازد. این تمایز در سیره اهل بیت (علیهم‌السلام) به روشنی مشاهده می‌شود؛ آنان ضمن دعوت به نقد درونی، همواره از یاران خود می‌خواستند از غرق شدن در خودسرزنشی منفی و اندوه بی‌حاصل بپرهیزند.

از نگاه قرآن، انسان بهترین داور رفتار و اندیشه‌های خویش است و می‌تواند بدون واسطه به نقد و ارزیابی خود بپردازد. در روز قیامت نیز همین ویژگی برجسته می‌شود: «كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا» (اسراء، ۱۴)؛ کتاب خود را بخوان، کافی است که امروز خودت بر خود حسابگر باشی. افزون بر این، قرآن تأکید می‌کند که انسان همواره از حقیقت درونی خویش آگاه است، هر چند برای خود بهانه‌هایی بیاورد: «بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَلَوْ أَلْفَىٰ مَعَاذِرَهُ» (قیامه، ۱۴-۱۵)؛ بلکه انسان خود به وضع خویش بیناست و هر چند [برای توجیه گناهانش] بهانه‌ها بتراشد. بر این اساس، نفس انسان، نقشی نقادانه و اصلاح‌گر ایفا می‌کند و می‌تواند بستر بازنگری و بهبود را فراهم سازد؛ بنابراین، تفکر انتقادی در منطق قرآن، به‌طور طبیعی سازنده و مثبت است، مگر آنکه تحت تأثیر عوامل بیرونی از مسیر درست خارج و به افراط کشیده شود. در سیره اهل بیت (علیهم‌السلام) نیز این موضوع به‌خوبی تبیین شده است. در روایات اسلامی نیز تفکر انتقادی به‌عنوان ابزاری برای ارزیابی خود و تصمیم‌گیری صحیح مورد تأکید قرار گرفته است. پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) می‌فرماید: «حَاسِبُوا أَنْفُسَكُمْ قَبْلَ أَنْ تُحَاسِبُوا وَزَنُوهَا قَبْلَ أَنْ تُوزَنُوا وَتَجَهَّزُوا لِلْعَرْضِ الْأَكْبَرِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۷۰: ۷۳)؛ پیش از آنکه مورد حسابرسی قرار گیرید، خود به

حساب نفستان برسید و پیش از آن که سنجیده شوید، خود نفستان را در ترازوی سنجش بگذارید و برای آن حسابرسی بزرگ آماده شوید. این بیان، دعوتی روشن به تفکر انتقادی است، زیرا محاسبهٔ نفس موجب پیشگیری از لغزش‌های بزرگ‌تر و فراهم‌سازی اصلاح مستمر می‌شود.

از سوی دیگر، مدیریت خودسرزنشگری منفی در سیرهٔ اهل بیت (علیهم‌السلام) نیز مورد تأکید قرار گرفته است. پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) در حدیثی بیان می‌کنند: «الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَيَّ اللَّهُ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ، وَفِي كُلِّ خَيْرٍ إِحْرَاصٌ عَلَى مَا يَنْفَعُكَ، وَاسْتِعْنِ بِاللَّهِ وَلَا تَعْجِزْ. وَإِنْ أَصَابَكَ شَيْءٌ فَلَا تَقُلْ: «لَوْ أَنِّي فَعَلْتُ كَذَا وَكَذَا» وَلَكِنْ قُلْ: «قَدَّرَ اللَّهُ، وَمَا شَاءَ فَعَلَّ»؛ فَإِنَّ «لَوْ» تَفْتَحُ عَمَلَ الشَّيْطَانِ» (متقی الهمدی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۱۵)؛ مؤمن نیرومند، بهتر و نزد خدا محبوب‌تر از مؤمن ناتوان است، گرچه در هر یک، خیری است. برای به دست آوردن آنچه برای سودمند است، سرسختانه بکوش و از خدا یاری بخواه و از خود عجز نشان مده و اگر دچار مشکلی شدی، مگو: «اگر چنین می‌کردم، چنین و چنان می‌شد»؛ بلکه بگو: «این تقدیر خدا بود و هر چه خدا بخواهد، همان می‌شود»؛ زیرا «اگر» گفتن، راه بر کردار شیطان می‌گشاید. این احادیث نشان می‌دهد که فرد هوشیار با محاسبه خود و مدیریت نفس و تلاش برای عمل صالح، از دام خودسرزنشگری منفی و آسیب‌های روانی ناشی از آن پیشگیری می‌کند.

این پرسش مطرح است که بر پایهٔ شواهد برگرفته از سیرهٔ اهل بیت (علیهم‌السلام) چگونه می‌توان میان دو مقولهٔ ظاهراً مشابه اما ماهیتاً متفاوت «تفکر انتقادی» و «خودسرزنشگری منفی» تمایز گذاشت و این تمایز را در فرایند تربیت به کار گرفت؟ اهمیت این پرسش در آن است که تفکر انتقادی به‌مثابه فرایندی عقلانی و اصلاح‌گر، عامل رشد و ارتقای شخصیت محسوب می‌شود، در حالی که خودسرزنشگری منفی غالباً ریشه در هیجانات منفی داشته و پیامدهایی چون یأس و درماندگی را در پی دارد. بر این اساس، بهره‌گیری تربیتی از سیرهٔ اهل بیت (علیهم‌السلام) می‌تواند هم در جهت تقویت تفکر انتقادی به کار رود و هم در مدیریت و تعدیل گرایش‌های آسیب‌زای خودسرزنشگری منفی نقش آفرین باشد. ضرورت این تحقیق از آن جهت است که در روان‌شناسی معاصر نیز ثابت شده تفکر انتقادی با افزایش

خودآگاهی، مسئولیت‌پذیری ارتباط مستقیم دارد، در حالی که خودسرزنشگری منفی با افسردگی، کاهش اعتماد به نفس و کناره‌گیری اجتماعی مرتبط است. پیوند این یافته‌ها با آموزه‌های اهل بیت (علیهم‌السلام) می‌تواند الگویی جامع برای تربیت فردی و اجتماعی ارائه کند؛ بنابراین، این پژوهش می‌کوشد با تحلیل سیره اهل بیت (علیهم‌السلام) نشان دهد که آنان چگونه یاران خود را به تفکر انتقادی دعوت کرده و در عین حال، آنان را از گرفتار شدن در دام خودسرزنشگری منفی و یأس بازداشته‌اند. تبیین این موضوع می‌تواند به‌عنوان الگویی کارآمد در تربیت نسل امروز برای پرورش تفکر انتقادی و مدیریت خودسرزنشگری منفی به کار گرفته شود.

۱-۲. روش پژوهش

این پژوهش با رویکرد کیفی توصیفی تحلیلی انجام شده است. روش پژوهش بر اساس مطالعه اسنادی و تحلیل محتوای متون دینی و روایی طراحی شده است. داده‌های پژوهش شامل آیات قرآن کریم، احادیث معتبر اهل بیت (علیهم‌السلام) و منابع تفسیری و حدیثی است. در این تحقیق، ابتدا منابع اصلی و معتبر اسلامی از جمله قرآن کریم، نهج البلاغه و کتاب‌های حدیثی جمع‌آوری و سپس با روش تحلیل مفهوم، موارد مرتبط با موضوع خودسرزنشگری منفی و تفکر انتقادی استخراج شد. در مرحله دوم، پژوهشگر به تحلیل سیره تربیتی اهل بیت (علیهم‌السلام) پرداخت و موارد استخراج‌شده را با هدف تشخیص الگوهای رفتاری و تربیتی دسته‌بندی کرد. تحلیل داده‌ها با رویکرد تبیینی تطبیقی صورت گرفت؛ یعنی نه تنها احادیث و آیات استخراج شد، بلکه به نحوه کاربرد عملی آن‌ها نیز پرداخته شد. همچنین برای افزایش اعتبار علمی، معیارهای اعتبار سنجی منابع، صحت و سقم روایت و صحت سند احادیث رعایت شد. تنها احادیث معتبر و موثق (صحیح و حسن) در تحلیل‌ها لحاظ شد تا یافته‌های پژوهش از لحاظ علمی و دینی قابل اتکا باشد. این پژوهش با توجه به هدف خود، تحلیل نقادانه و تربیتی را مبنای بررسی قرار داده است؛ به این معنا که احادیث و آموزه‌ها نه به صورت صرف تاریخی، بلکه در چهارچوب تربیت معاصر و رشد فردی و اجتماعی تفسیر شده‌اند. در نهایت، یافته‌ها در قالب یک چهارچوب

مفهومی ارائه شد که نشان می‌دهد چگونه اهل بیت (علیهم‌السلام) با هدایت یاران خود به تفکر انتقادی و بازدارندگی از خودسرزنشگری منفی، ضمن ارتقای رشد معنوی، اعتماد به نفس و مسئولیت‌پذیری آنان را نیز تقویت کرده‌اند. به این ترتیب، این پژوهش، تلفیقی از تحلیل متون دینی، تبیین تربیتی و ارائه راهبرد عملی برای تربیت ارائه می‌دهد و می‌تواند الگوی اسلامی تربیتی برای پرورش تفکر انتقادی و کاهش خودسرزنشگری منفی به کار رود.

۱-۳. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های متعددی در سال‌های اخیر به بررسی مفاهیم «خودسرزنشگری»، «ملامت» و «تفکر انتقادی» در منابع اسلامی پرداخته و ابعاد شناختی، هیجانی و تربیتی آن‌ها را تبیین کرده‌اند. با این حال، تاکنون هیچ پژوهشی سه مؤلفه یادشده را در قالب الگویی تحلیلی تلفیق نکرده است. در این پژوهش حاضر، این خلأ مورد توجه قرار گرفته و تلاش شده است تا پیوند آموزه‌های تربیتی اهل بیت (علیهم‌السلام) با مدیریت هیجانات ناشی از خودملامت‌گری و تقویت تفکر انتقادی بررسی شود.

در پایان‌نامه امینی (۱۴۰۳) با عنوان «مدل مفهومی خودسرزنشگری با تکیه بر منابع اسلامی» مؤلفه‌های خودسرزنشگری مطلوب و نامطلوب بر اساس متون دینی شناسایی شد. یافته‌ها نشان داد که خودسرزنشگری مطلوب با مؤلفه‌هایی چون خداشناسی، خودشناسی، خوف و رجاء و قصد اصلاح نفس مرتبط است؛ اما این پژوهش به ارتباط آن با تفکر انتقادی و نقش تربیتی اهل بیت (علیهم‌السلام) پرداخته است. در مقاله وجدانی و گل محمدپور لری (۱۴۰۲) با عنوان «تأملی در امکان و الزامات کاربرد ملامت به مثابه یک شیوه اصلاح اخلاقی»، ملامت به‌عنوان روشی تربیتی در اصلاح رفتار بررسی شد؛ با این تفاوت که تمرکز پژوهش بر ملامت بیرونی از سوی مربی است، نه خودملامت‌گری درونی فرد. در پژوهش بهرام‌زاده و شجاعی (۱۴۰۳) با عنوان «مدل مفهومی تفکر انتقادی بر اساس منابع اسلامی»، مؤلفه‌هایی همچون پرسشگری، علم‌محوری و پرهیز از قضاوت نسنجیده استخراج شد، اما پیوند تفکر انتقادی با اصلاح هیجانی و مدیریت احساس گناه مغفول ماند. مقاله محمودی و همکاران (۱۳۹۰) با عنوان «ویژگی‌ها و ثمرات تفکر انتقادی

از دیدگاه امام علی (علیه‌السلام) نیز مؤلفه‌هایی مانند تدبیر، خودسنجی و شک راهبردی را معرفی کرد و به بعد خودارزیابانه تفکر پرداخت، ولی به آسیب‌های ناشی از افراط در خودارزیابی اشاره نکرد.

در پژوهش اُمی (۱۴۰۱) با عنوان «اهمیت و ضرورت تفکر انتقادی از منظر آیات قرآن»، تفکر انتقادی به عنوان مبنای عقلانیت و تصمیم‌گیری آگاهانه تحلیل شد، اما جنبه عاطفی و تربیتی آن بررسی نگردید. مقاله آذربایجانی و همکاران (۱۳۹۹) با عنوان «تبيين مؤلفه تمایلات در تفکر انتقادی از منظر فرهنگ قرآنی و روان‌شناسی»، تفاوت خدامحوری قرآن و انسان‌محوری روان‌شناسی را نشان داد و هرچند از نظر مبنایی به تحقیق حاضر نزدیک است، به حوزه خودملا متگری و مدیریت هیجان ورود نکرد. همچنین مقاله مقتدایی و همکاران (۱۳۹۵) با عنوان «جایگاه و اهمیت تفکر انتقادی از دیدگاه قرآن و امام علی (علیه‌السلام)»، تفکر انتقادی را مهارتی تربیتی برای رشد عقلانی دانست، اما پیوند آن با خوداصلاحی درونی و احساس ملامت روشن نبود. در نهایت، پژوهش صحرائی پاریزی و برهن (۱۳۹۹) با عنوان «ارائه مؤلفه‌های تفکر انتقادی با توجه به تربیت آیه‌ای مستخرج از سوره بقره»، مؤلفه‌هایی چون عدالت‌ورزی، داوری منصفانه و حقیقت‌جویی را مطرح کرد، ولی به تعامل میان عقل، عاطفه و تربیت اخلاقی پرداخت.

برایند این مطالعات نشان می‌دهد که اگرچه پژوهش‌های ارزشمندی در حوزه خودسرنشگری، ملامت و تفکر انتقادی انجام شده است، اما هیچ یک نقش آموزه‌های تربیتی اهل بیت (علیهم‌السلام) را در مدیریت خودسرنشگری منفی و تقویت تفکر انتقادی دینی تبیین نکرده‌اند. این پژوهش با تلفیق سه محور اصلی یعنی تحلیل آموزه‌های اهل بیت (علیهم‌السلام)، مدیریت هیجانات خودملا متگرانه و رشد تفکر انتقادی، می‌کوشد چهارچوب جامعی برای تبدیل خودسرنشگری منفی به فرایندی اصلاحی، آگاهانه و رشددهنده ارائه دهد. این رویکرد می‌تواند پلی میان روان‌شناسی هیجانات و تربیت دینی برقرار و الگویی بومی برای اصلاح اخلاقی و ارتقای سلامت روان در پرتو تعالیم اهل بیت (علیهم‌السلام) ارائه کند.

۲. مبانی نظری و مفهومی

۲-۱. مفهوم و جایگاه خودسرزنشگری منفی

۲-۱-۱. خودسرزنشگری

ترکیب «خودسرزنشگری منفی» در فرهنگ فارسی عمید به معنای خودخور بودن (Self-pity) آمده و نشان‌دهنده هیجانی است که در آن فرد نسبت به تجربه‌های شخصی و شرایط زندگی خود احساس غم، اندوه و رنج می‌کند (عمید، ۱۳۷۷: ۲۴۵). این مفهوم در متون عربی نیز با اصطلاحات مشابه مانند «انتقاد از نفس» یا «محاسبه نفس» نزدیک است و به بررسی رفتار و افکار خود اشاره دارد.

در روان‌شناسی، خودسرزنشگری منفی به‌عنوان نوعی سرزنش و انتقاد درون‌فکنی غیرمشفقانه از خود تعریف می‌شود که منجر به احساس شرم، کاهش اعتماد به نفس و اضطراب می‌گردد (Rus et al., 2019: 42). این وضعیت به صورت گرایش فرد برای داشتن انتظارات بالا از خود و به چالش کشیدن عملکرد خویش تعریف می‌شود و نقطه‌مقابل مهربانی با خود محسوب می‌گردد (Kanan & Lewitt, 2013: 166). خودسرزنشگری منفی می‌تواند باعث شود فرد خود را ناقص بداند و معیارهای غیرقابل دستیابی برای خود تعریف کند؛ این وضعیت ممکن است در نهایت به انزوای اجتماعی منجر شود. افراد دارای این ویژگی معمولاً به ارزیابی‌های انتقادی مداوم و شدید نسبت به اشتباهات خود می‌پردازند و به شکست‌ها واکنش‌های منفی نشان می‌دهند (Rimes et al., 2015: 128). خودسرزنشگری منفی در دو سطح قابل بررسی است: خودسرزنشگری منفی درونی (Internal Self-Criticism) دیدگاه منفی فرد نسبت به خود در برابر استانداردهای شخصی. این سطح شامل مقایسه با دیگران نیست و تمرکز بر ناکارآمدی فرد در برابر معیارهای درونی است. خودسرزنشگری منفی مقایسه‌ای (Comparative Self-Criticism) دیدگاه منفی فرد به خود در مقایسه با دیگران. این نوع معمولاً شامل مقایسه خصمانه و انتقادی با دیگران است و جنبه بین‌فردی دارد که از محدوده موضوع ما خارج است (Thompson & Zuroff, 2004: 419)؛ بنابراین خودسرزنشگری منفی به‌عنوان جنگ ذهنی شناخته

می‌شود؛ وضعیتی که فرد در آن برای اشتباهات گذشته و ناکامی‌ها، خود را سرزنش می‌کند و در چرخه‌ای از افکار منفی گرفتار می‌شود. این وضعیت می‌تواند منجر به کاهش اعتماد به نفس، افزایش اضطراب و افسردگی، اختلال در روابط بین فردی، محرومیت از لذت بردن از لحظات حاضر شود.

۲-۲-۲. جایگاه خودسرنشگری منفی در سنت اسلامی

خودسرنشگری منفی نوعی فرایند روانی آسیب‌زا است که نیازمند آگاهی، خودمهربانی و مهارت‌های تفکر انتقادی برای مدیریت هیجانات و کاهش آثار مخرب آن است. توانایی کنترل خودسرنشگری منفی می‌تواند سلامت روان، رشد اخلاقی و تعاملات اجتماعی فرد را بهبود بخشد و از اثرات منفی ناشی از کمال‌گرایی و انتظارات غیرواقعی جلوگیری کند. در آیه «وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرِ اللَّهُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (آل عمران، ۱۳۵)؛ نیکان آن‌ها ایند که چون کار زشتی کنند یا به خود ستم روا دارند، به یاد خدا می‌افتند و برای گناهان خود طلب آمرزش می‌کنند و کیست جز خدا که گناهان را ببخشد و آن‌ها هستند که کار زشت نکنند چون به زشتی معصیت آگاه‌اند پافشاری نمی‌کنند. الگوی روشنی از مدیریت خودسرنشگری منفی را ارائه می‌دهد. بر اساس این آیه، مؤمنان پس از ارتکاب خطا، به جای گرفتار شدن در ملامت افراطی و اندوه بی‌پایان، یاد خدا می‌کنند، به استغفار روی می‌آورند و مهم‌تر از آن، بر خطای خود اصرار نمی‌ورزند. بدین‌سان، قرآن مسیر صحیح مواجهه با لغزش‌ها را «بازگشت آگاهانه و امیدبخش» معرفی می‌کند که هم مانع از سقوط در یأس می‌شود و هم زمینه اصلاح و رشد فردی را فراهم می‌آورد.

روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) نیز بر این موضوع تأکید دارند که اندیشیدن و بازنگری در افکار و رفتارهای فردی، مانع از گرفتار شدن در چرخه افکار منفی و خودسرنشگری منفی می‌شود. امام سجاد (علیه‌السلام) در دعای ابوحمره ثمالی ضمن اعتراف به خطاها، همواره طلب امید و اصلاح می‌کند: «إِلَهِي لَمْ أَغْصِكَ حِينَ عَصَيْتُكَ وَأَنَا بِرُبُوبِيَّتِكَ جَا حِدٌ... فَالآنَ مِنْ عَذَابِكَ مَنْ يَسْتَنْقِذُنِي وَمِنْ أَيْدِي الحُصَمَاءِ عَدَا مَنْ يُخَلِّصُنِي وَبِحَبْلِ مَنْ

أَتَّصِلُ إِنْ أَنْتَ قَطَعْتَ حَبْلَكَ عَنِّي» (مکارم شیرازی، ۱۳۹۲: ۸۳۳)؛ ای خدای من! هنگامی که به معصیت پرداختم تو را از روی انکار خداوندی‌ات، نافرمانی نکردم... اکنون از عذاب تو چه کسی مرا نجات خواهد داد و فردا از دست دشمنان چه کسی خلاصم تواند کرد؟ و اگر رشته محبت را از من بریدی به رشته چه کسی چنگ زنی؟ این دعا نشان می‌دهد که پذیرش خطا باید همراه با بازگشت و امید به مغفرت باشد، نه خودسرزنشگری منفی و ماندن در گذشته. رسول خدا ﷺ ضمن سفارشی به امام علی (علیه‌السلام) فرمود: «يَا عَلِيُّ ثَمَانِيَةَ إِنْ أَهَيْنُوا فَلَا يَلُومُوا إِلَّا أَنْفُسَهُمْ أَلَذَّاهِبٌ إِلَى مَا يَدْعُو لَمْ يُدْعَ إِلَيْهَا وَ الْمُتَأَمِّرُ عَلَى رَبِّ الْبَيْتِ وَ طَالِبُ الْخَيْرِ مِنْ أَعْدَائِهِ وَ طَالِبُ الْفَضْلِ مِنَ اللَّئَامِ وَ أَلَذَّاهِلُ بَيْنَ اثْنَيْنِ فِي سِرِّ لَهُمْ لَمْ يُدْخِلَاهُ فِيهِ وَ الْمُسْتَخْفُ بِالْسُلْطَانِ وَ الْجَالِسُ فِي مَجْلِسٍ لَيْسَ لَهُ بِأَهْلٍ وَ الْمُقْبِلُ بِالْحَدِيثِ عَلَى مَنْ لَا يَسْمَعُ مِنْهُ» (ابن بابویه، ۱۳۶۳ق، ج ۴: ۳۵۵)؛ ای علی هشت فرقه‌اند که اگر مورد توهین شدند به جز خود دیگری را نباید ملامت کنند: کسی که بر سر سفره‌ای ناخوانده بنشیند و مهمانی که به صاحبخانه دستور بدهد و کسی که از دشمنان خود امید خیری داشته باشد و کسی که از افراد پست فطرت بخششی خواستار شود و کسی که در يك کار سَرّی، میان دو نفر وارد شود که او را وارد آن راز نکرده‌اند و کسی که پادشاه را سبک شمارد و کسی که جایی نشیند که شایسته آنجا نیست و کسی که سخن بگوید با آن کس که گوش شنوایی از او ندارد. بنابراین، بر اساس آموزه‌های اسلامی، مقابله با خودسرزنشگری مخرب نیازمند تقویت سازوکارهایی است که از بروز حالات آسیب‌زای درونی جلوگیری می‌کنند. تأکید بر پیشگیری از رفتارها و افکاری که زمینه‌ساز خودملامتی افراطی می‌شوند، همراه با پرورش خودآگاهی، مراقبت و محاسبه نفس، تنظیم هیجانات و جهت‌دهی رفتار به سوی عمل صالح، چارچوبی جامع برای مدیریت و کاهش این پدیده فراهم می‌آورد. رعایت این اصول به فرد کمک می‌کند تا از چرخه منفی نشخوار ذهنی و سرزنش مستمر خود رهایی یابد و ضمن حفظ سلامت روان و جسم، مسیر رشد اخلاقی، تعادل شخصیتی و تعالی معنوی را با ثبات بیشتری طی کند.

۲-۲. مفهوم و جایگاه تفکر انتقادی

تفکر انتقادی از دو واژه تفکر و انتقاد تشکیل شده که برای تبیین بهتر لازم است هر دو واژه را در ابتدا مفهوم‌شناسی کرد.

۲-۲-۱. تفکر

واژه «تفکر» از ریشه عربی «فکر» به معنای اندیشیدن، تأمل و به کار گرفتن ذهن در امری است. ابن‌منظور در لسان‌العرب می‌نویسد: «الْفِكْرُ: جَوْلَانُ الْقَلْبِ فِيمَا يَحْضُلُ فِيهِ» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵: ۲۵۱). تفکر به جریان افتادن ذهن در امری است که در آن وارد می‌شود. راغب اصفهانی نیز در مفردات آورده است: «التفكر قوة مُطَرِّدة للنفس ينتقل بها من امورٍ معلومة الى امورٍ مجهولة» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۳۷۱)؛ تفکر، حرکت نفس از معلومات به سوی مجهولات است.

در اصطلاح روان‌شناسی، تفکر فرایندی ذهنی و سازمان‌یافته است که فرد از طریق حافظه، تخیل، تحلیل و استدلال به حل مسئله یا فهم پدیده‌ها می‌پردازد (Jones, 2015: 44). ملاصدرا در الأسفار تفکر را «سیر عقلانی نفس از مبادی به مقاصد و از مقدمات به نتایج» تعریف می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۲۸۷). در دیدگاه معاصر نیز تفکر نوعی «فرایند آگاهانه و نظام‌مند برای تحلیل، ارزیابی و بازسازی اندیشه‌ها به منظور دستیابی به حقیقت یا تصمیم‌گیری صحیح» است (Facione, 2012: 7).

۲-۲-۲. انتقاد

واژه «انتقاد» از ریشه عربی «نقد» به معنای جدا کردن خوب از بد و تمییز دادن صحیح از سقیم است. ابن‌منظور در لسان‌العرب می‌گوید: «النَّقد: تَمْيِيزُ الدَّرْهِمِ وَإِظْهَارُ جَيِّدِهِ مِنْ رَدِيئِهِ» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ۴۲۴). فیروزآبادی نیز در قاموس المحيط می‌نویسد: «النقد: إظهار ما فى الشئ من عيب أو جودة» (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۴: ۱۱۲). در اصطلاح ادبی و علمی، انتقاد فرایندی است که طی آن اندیشمندان با معیارهای منطقی و عقلانی به بررسی یک اثر یا اندیشه می‌پردازند و نقاط قوت و ضعف آن را آشکار می‌سازند.

جرجی زیدان نقد را «بیان محاسن و معایب کلام یا اثر هنری با اتکا بر اصول علمی» تعریف کرده است (زیدان، ۱۹۹۹م: ۲۵). در علوم اجتماعی و روان‌شناسی نیز انتقاد به معنای «تحلیل و ارزیابی یک پدیده یا اندیشه برای ارتقای کیفیت آن» در نظر گرفته می‌شود (Phan, 63: 2010).

۲-۲-۳. تفکر انتقادی

با ترکیب دو مفهوم «تفکر» و «انتقاد» تفکر انتقادی در معنای لغوی یعنی «اندیشیدن همراه با سنجشگری برای تمییز درست از نادرست». در روان‌شناسی و علوم تربیتی، تفکر انتقادی نوعی فرایند ذهنی سازمان‌یافته و آگاهانه است که فرد با تحلیل، ارزیابی و بازسازی اندیشه‌ها کیفیت تفکر خود را ارتقا می‌دهد (Jones, 44: 2015; Facione, 7: 2012). تفکر انتقادی یعنی قدرت تنظیم کلیات (توانایی ایجاد چهارچوب تحلیلی) پذیرفتن احتمالات نوین (پرهیز از پیش‌داوری‌ها) و توقف داوری (تردید سالم، پرهیز از تعجیل در قضاوت) این فرایند در واقع شکلی از خودنظم‌جویی فکری است؛ به این معنا که فرد به‌طور مستمر به بررسی درستی یا نادرستی افکار خویش می‌پردازد و از تعصب، خطا و ساده‌انگاری دوری می‌جوید (Phan, 2010: 63).

۲-۲-۴. جایگاه تفکر انتقادی در سنت اسلامی

قرآن کریم اهمیت تفکر انتقادی را به انسان‌ها گوشزد می‌کند و تأکید دارد که حتی در روابط خانوادگی نیز این نوع تفکر نباید تعطیل شود. در آیه ۸ سوره عنکبوت آمده است: «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهِدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا» (عنکبوت، ۸). این آیه نشان می‌دهد که نیکی به والدین باید با حفظ قضاوت عقلانی و تفکر انتقادی همراه باشد و اطاعت کورکورانه حتی از نزدیک‌ترین افراد جایز نیست. علاوه بر این، قرآن مشرکان را که بدون به‌کارگیری اندیشه از پدران خود پیروی می‌کنند، به کرو و کور و لال تشبیه کرده و هشدار می‌دهد که جایگاه عاطفی و خانوادگی نباید مانع استفاده از عقل و تفکر انتقادی شود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَ إخوانكم أَوْلِيَاءَ إِنْ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»

(توبه، ۲۳). امام رضا علیه السلام در پاسخ به کسی که به تبعیت از پدرش اشاره کرده بود، تصریح می‌کنند: «إِنْ كَانَ أَبُوكَ أْحْمَقَّ، يَنْبَغِي أَنْ تَكُونَ مِثْلَهُ؟» (ابن بابویه، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۲۵۷) که نشان می‌دهد عقلانیت و نقد باید حتی بر روابط خانوادگی و احترام به والدین غلبه داشته باشد و پذیرش رفتار یا اندیشه‌ای صرفاً به دلیل جایگاه والدین درست نیست؛ بنابراین، آموزه‌های قرآنی و روایی، تفکر انتقادی را مهارتی ضروری برای ارزیابی اطلاعات، تصمیم‌گیری عقلانی و خودشناسی معرفی می‌کنند و تأکید دارند که هیچ فردی، حتی نزدیک‌ترین و محترم‌ترین افراد، نباید مانع استفاده انسان از این مهارت شود.

۲-۳. سبک‌های خودسرنشگری

۲-۳-۱. خودسرنشگری کلی‌نگر

خودسرنشگری کلی‌نگر (Global Self-Blame) الگویی شناختی ناسازگارانه است که در آن فرد خطا یا شکست خاصی را به کل شخصیت خود تعمیم می‌دهد و آن را نشانه‌ای از ضعف یا ناتوانی ذاتی می‌پندارد. در این سبک، خطا به جای اینکه رویداد موقتی تلقی شود، به صورت کلی و پایدار ارزیابی می‌شود و همین امر موجب تداوم احساس گناه، اضطراب و افسردگی می‌گردد. چنین نگرشی، ظرفیت یادگیری و اصلاح را کاهش می‌دهد و زمینه‌ساز خودانتقادی افراطی می‌شود. برای مقابله با این الگوی آسیب‌زا، رویکردهایی مانند درمان مبتنی بر شفقت به خود پیشنهاد شده است که با تقویت مهارت‌های درونی و پذیرش واقع‌بینانه خویشتن، فرد را از چرخه سرزنش مزمن رها می‌سازد (Janoff, 1979: 87). در مجموع، خودسرنشگری کلی‌نگر با تضعیف خودکارآمدی و تحریف واقعیت روانی، از عوامل اصلی اختلال در سلامت روان محسوب می‌شود و شناسایی و اصلاح آن نقش مهمی در بهبود تعادل هیجانی و رشد روانی دارد.

۲-۳-۲. خودسرنشگری موقعیت‌محور

خودسرنشگری موقعیت‌محور (Situational Self-Blame) نوعی خودانتقادی سازنده است که فرد در آن خطا یا شکست را به شرایط خاص نسبت می‌دهد نه به ویژگی‌های

(غلامرضا خوش‌نیت)

ذاتی خود. در این سبک، خطا قابل اصلاح دانسته می‌شود و همین نگرش، احساس کنترل، مسئولیت‌پذیری و انگیزه‌ی بهبود عملکرد را افزایش می‌دهد. برخلاف خودسرزنشگری کلی‌نگر، این رویکرد موجب یادگیری از خطا، رشد شخصی و کاهش اضطراب و افسردگی می‌شود. خودسرزنشگری موقعیت‌محور نوعی خودانتقادی سالم است که تجربه‌ی شکست را به فرصتی برای اصلاح تبدیل می‌کند. با این حال، اگر فرد تمام تقصیر را صرفاً به عوامل بیرونی نسبت دهد، فرایند یادگیری و انگیزه‌ی اصلاح تضعیف می‌شود؛ بنابراین، واقع‌بینی و تمرکز بر عوامل قابل کنترل، شرط بهره‌گیری سازنده از این سبک خودانتقادی است (Davis, 1996: 45).

۲-۳-۳. خودسرزنشگری شخصیت‌محور

خودسرزنشگری شخصیت‌محور برخلاف خودسرزنشگری کلی‌نگر که تعمیم خطا به کل شخصیت غالباً از یک شکست خاص آغاز می‌شود، در خودسرزنشگری شخصیت‌محور این ارزیابی منفی ریشه‌ای تر بوده و به طرح‌واره‌ای پایدار از بی‌کفایتی و نقصان شخصیتی تبدیل می‌شود. افراد گرفتار این الگو، شکست‌ها را نشانه‌ای از «ناشایستگی ذاتی» خود می‌بینند و به همین دلیل، در برابر موقعیت‌های چالش‌برانگیز با احساس شرم، ترس از قضاوت و اجتناب رفتاری مواجه می‌شوند. خودسرزنشگری شخصیت‌محور (Characterological Self-Blame) نوعی الگوی پایدار و عمیق از خودارزیابی منفی است که در آن فرد خطا یا ناکامی را نه نتیجه یک رفتار خاص، بلکه بازتاب «مشکل‌دار بودن خود» می‌داند.

یکی از سازوکارهای مهم در تداوم این الگو، درگیر شدن با باورهای هویتی منفی است که فرد را به این نتیجه می‌رساند که «من ذاتاً مشکل‌دارم». این حالت، برخلاف خودسرزنشگری موقعیت‌محور که می‌تواند محرک تلاش و بازسازی باشد، به کاهش انگیزه، افزایش کناره‌گیری و تشدید آسیب‌های شناختی و هیجانی منجر می‌شود. شواهد پژوهشی نشان می‌دهد چنین الگویی نقش مهمی در شکل‌گیری احساس ناتوانی آموخته‌شده و افسردگی دارد (Nolen-Hoeksema, 2008: 415).

در مجموع، خودسرنشگری شخصیت‌محور با تضعیف هویت روانی و ایجاد تصویر تحریف‌شده از خویشتن، یکی از زیان‌بارترین شیوه‌های خودانتقادی محسوب می‌شود و تمایز آن از الگوهای سازنده‌تر، برای توسعه سلامت روان و ارتقای خوداصلاحی ضروری است.

۲-۴. سبک‌های تفکر انتقادی

تفکر انتقادی یکی از مهم‌ترین مهارت‌های شناختی است که در دهه‌های اخیر در روان‌شناسی تربیتی، علوم شناختی و آموزش عالی مورد توجه فراوان قرار گرفته است. پژوهشگران این حوزه بر این باورند که توانایی فرد در تحلیل، ارزیابی و قضاوت منطقی، نقشی تعیین‌کننده در موفقیت تحصیلی، رشد شخصیتی و کارآمدی اجتماعی دارد (Facione, 2012:25). در این میان، سبک‌های مختلفی از تفکر انتقادی شناسایی شده‌اند که هر یک بیانگر رویکرد خاص فرد در مواجهه با مسائل و حل مشکلات است. سه سبک مهم در این زمینه عبارت‌اند از: تفکر بازاندیشانه، تفکر تحلیلی و تفکر نظام‌مند.

۲-۴-۱. تفکر بازاندیشانه

تفکر بازاندیشانه (Reflective Thinking) یکی از مهارت‌های کلیدی تفکر انتقادی است که نقش مهمی در رشد شناختی، تصمیم‌گیری آگاهانه و یادگیری تحول‌آفرین ایفا می‌کند. این نوع تفکر مستلزم آن است که فرد پس از اتخاذ یک تصمیم یا انجام یک عمل، به صورت آگاهانه به مسیر طی شده بازگردد و تجربه خود را از زوایای مختلف تحلیل کند. برخلاف تمرکز صرف بر نتیجه نهایی، بازاندیشی بر فرایند و کیفیت عملکرد تأکید دارد و تلاش می‌کند نقاط قوت و ضعف و همچنین موانع احتمالی در مسیر تصمیم‌گیری شناسایی شود (Mezirow, 1991: 106). یکی از ویژگی‌های برجسته تفکر بازاندیشانه، تبدیل تجربه به فرصت یادگیری است. این بازنگری باعث می‌شود خطاها نه به‌عنوان نشانه‌ای از شکست، بلکه به‌عنوان ابزاری برای رشد و بهبود در نظر گرفته شوند. همین امر موجب افزایش انگیزه و اعتماد به نفس در مواجهه با چالش‌های بعدی می‌گردد (Kember, 2000: 385).

۲-۴-۲. تفکر تحلیلی

تفکر تحلیلی (Analytical Thinking) یکی دیگر از ابعاد مهم تفکر انتقادی است که بر تقسیم مسائل به اجزای کوچک‌تر و بررسی دقیق هر بخش تمرکز دارد. این سبک تفکر به فرد امکان می‌دهد با کاهش ابهامات و تمرکز بر جزئیات، هر بخش از مسئله را به‌طور مستقل درک کند و سپس روابط علی، منطقی یا وابستگی‌های میان اجزا را شناسایی نماید (Halpern, 2014: 57-60). چنین رویکردی موجب می‌شود که ذهن فرد ساختاریافته‌تر عمل کند و از برداشتهای سطحی یا ساده‌انگارانه جلوگیری شود. از دیگر ویژگی‌های بارز تفکر تحلیلی، توانایی مدیریت پیچیدگی است. هنگامی که یک مسئله چندوجهی یا چندمتغیره مطرح می‌شود، افراد تحلیلی می‌توانند آن را به اجزای قابل مدیریت تقسیم و هر بخش را جداگانه ارزیابی کنند. این رویکرد باعث می‌شود که تصمیمات و راهکارهای اتخاذ شده، از دقت و منطقی بودن بالاتری برخوردار باشند و ریسک خطا کاهش یابد.

۲-۴-۳. تفکر نظام‌مند

تفکر نظام‌مند (Systematic Thinking) یکی از ابعاد کلیدی تفکر انتقادی است که بر نگاه کل‌نگر به مسائل و بررسی روابط میان اجزا در چارچوب یک سیستم تأکید دارد. در این سبک، فرد نه تنها اجزای یک مسئله را تحلیل می‌کند، بلکه تعامل و وابستگی میان آن‌ها و ارتباطشان با کلیت سیستم را نیز در نظر می‌گیرد. این رویکرد جامع‌نگر فرد را قادر می‌سازد تا پیامدهای بلندمدت و آثار جانبی تصمیمات را پیش‌بینی و ارزیابی نماید (Senge, 2006: 45-48). پرورش تفکر نظام‌مند با ارتقای تفکر انتقادی، حل مسئله خلاقانه و تصمیم‌گیری استراتژیک همراه است و به افراد کمک می‌کند نه تنها واکنش‌گرا نباشند، بلکه به شکل پیش‌بینانه و کل‌نگر به مسائل نگاه کنند. بدین ترتیب، این سبک تفکر ابزاری کلیدی برای مدیریت پیچیدگی و افزایش کارایی در محیط‌های حرفه‌ای و اجتماعی محسوب می‌شود.

۲-۵. راهکارهای آموزه‌های اسلامی برای مدیریت خودسرزنشگری منفی در پیوند با تفکر انتقادی

خودسرزنشی در ذات خود، علامتِ حیاتِ وجدان است؛ اما زمانی به «منفی» تبدیل می‌شود که جای نقدِ سازنده را به سرزنشِ وجودی بدهد و فرد را نه به سوی اصلاح، بلکه به سوی انزوا، تحقیرِ ذات و یأس از رحمت الهی سوق دهد. دیدگاه تربیتی اهل بیت (علیهم‌السلام) این پدیده را نه به عنوان یک خطا، بلکه به مثابه فرصتی برای بازتعریف رابطه فرد با خود، با خدا و با جهان می‌نگرد مشروط بر آنکه این بازتعریف، زیر سایه تفکر انتقادی هوشمند صورت گیرد. بر این مبنا، آموزه‌های اسلامی راهکارهایی را ارائه خواهد داد که نه تنها خودسرزنشی را «مدیریت» می‌کنند، بلکه آن را در چهارچوبی اخلاقی و امیدوارانه به ابزاری برای رشد تفکر انتقادی مسئولانه تبدیل می‌کنند.

۲-۵-۱. خودآگاهی فعال

خودآگاهی فعال به عنوان یکی از مهارت‌های بنیادین در رشد فردی و معنوی، نقشی کلیدی در مدیریت خودسرزنشگری منفی ایفا می‌کند. این مهارت فراتر از آگاهی سطحی نسبت به احساسات و رفتارهاست و به فرد امکان می‌دهد خطاها و ناکامی‌های خویش را با نگاهی دقیق و نقادانه ارزیابی کند، بی‌آنکه آن خطاها را با کل هویت شخصی خویش همگون سازد. در روان‌شناسی مثبت‌گرا، این توانمندی با مفاهیمی همچون «خوددلسوزی» و «تنظیم هیجانی» مرتبط دانسته شده است؛ بدین معنا که فرد درمی‌یابد خطاهای رفتاری، اصلاح‌پذیرند و نباید به سرزنش افراطی و بی‌پایان منجر شوند. آیات و روایات اسلامی نیز همین نگرش را تأیید و تقویت می‌کنند. پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) می‌فرماید: «لَا يَكُونُ الْعَبْدُ مُؤْمِنًا حَتَّى يُحَاسِبَ نَفْسَهُ أَشَدَّ مِنْ مُحَاسَبَةِ الشَّرِيكِ شَرِيكُهُ وَ السَّيِّدِ عَبْدُهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۲: ۷۲)؛ بنده، مؤمن نباشد مگر آن گاه که سخت‌تر از حسابرسی شریک از شریکش و خواجه از غلامش، از نفس خود حساب بکشد. این روایت بر اهمیت خودمحاسبه‌گری تأکید دارد و نشان می‌دهد که ارزیابی دقیق خطاهای خود، حتی سخت‌تر از حسابرسی دیگران، زمینه رشد اخلاقی و معنوی را فراهم می‌کند. در

(غلامرضا خوش‌نیت)

بیانی دیگر، پیامبر ﷺ می‌فرماید: «لَا يَكُونُ الرَّجُلُ مِنَ الْمُتَّقِينَ حَتَّى يُحَاسِبَ نَفْسَهُ أَشَدَّ مِنْ مُحَاسَبَةِ الشَّرِيكِ شَرِيكُهُ، فَيَعْلَمَ مِنْ أَيْنَ مَطْعَمُهُ؟ وَمِنْ أَيْنَ مَشْرَبُهُ؟ وَمِنْ أَيْنَ مَلْبَسُهُ؟ أَمِنْ جِلِّ أُمِّ مِنْ حَرَامٍ» (طبرسی، ۱۳۷۰، ج ۲: ۳۷۵)؛ آدمی در زمره تقوا پیشگان نباشد مگر آنگاه که سخت‌تر از حسابرسی شریک از شریکش، از خود حساب کشد تا بداند که از کجا خورده است، از کجا آشامیده است، از کجا پوشیده است، از کجا حلال یا از حرام؟. پیامبر ﷺ بر توجه دقیق به اعمال و منابع آن‌ها تأکید دارد و نشان می‌دهد که خودآگاهی فعال تنها شامل شناخت خطاهای اخلاقی نیست، بلکه شامل بررسی منشأ رفتارها و تصمیم‌های خود نیز می‌شود. حضرت عیسی (علیه‌السلام) می‌فرماید: «يَا عِبِيدَ السَّوْءِ، تَلَوْمُونَ النَّاسَ عَلَى الظَّنِّ وَ لَا تَلَوْمُونَ أَنْفُسَكُمْ عَلَى الْيَقِينِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۷: ۳۰۵)؛ ای بندگان بد! مردم را با گمان [بدی که نسبت به آن‌ها می‌برید] سرزنش می‌کنید و خود را با یقین [که به بدی خویش دارید] سرزنش نمی‌کنید؟. این بیان به‌روشنی نشان می‌دهد که خودآگاهی باید نخست متوجه خطاهای خویش باشد، نه مشغول شدن به قضاوت دیگران؛ تمرکز بر اصلاح خود پیش‌شرط نقد سازنده است.

حضرت خضر (علیه‌السلام) در وصیت به حضرت موسی (علیه‌السلام) تأکید می‌کند: «لَا تُعَيِّرَنَّ أَحَدًا بِخَطِيئَةٍ، وَ أَبِكَ عَلَى خَطِيئَتِكَ» (نیشابوری، ۱۳۹۲: ۱۵۷)؛ ای پسر عمران! هیچ کس را به واسطه گناهی سرزنش مکن و بر گناه خویش گریه کن؛ یعنی به جای سرزنش دیگران، انسان باید با خودآگاهی به خطاهای خویش توجه کند. امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) می‌فرماید: «مَنْ حَاسَبَ نَفْسَهُ رِبْحٌ، وَمَنْ غَفَلَ عَنْهَا خَسِرٌ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶: ۹۷)؛ تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ج ۸۸۹۲). این روایت نشان می‌دهد که خودمحاسبه‌گری نه تنها به رشد معنوی و تعالی اخلاقی می‌انجامد، بلکه از غفلت و سقوط فرد در عرصه‌های رفتاری و اخلاقی جلوگیری می‌کند. بر این اساس، خودآگاهی فعال صرفاً یک مهارت روان‌شناختی نیست، بلکه آموزه‌ای تربیتی معنوی است که هم در سنت اسلامی و هم در دستاوردهای علمی معاصر بر آن تأکید شده است. این توانمندی، با ایجاد تعادل میان «خودانتقادی سازنده» و پرهیز از «خودسرزنشگری منفی افراطی»، به فرد امکان می‌دهد مسیر اصلاح، رشد و زندگی سالم و متعادل را طی کند. در همین راستا، امام علی (علیه‌السلام) در کلامی دیگر

می‌فرمایند: «مَا أَحَقَّ الْإِنْسَانَ أَنْ تَكُونَ لَهُ سَاعَةٌ لَا يَشْغَلُهُ شَاغِلٌ، يُحَاسِبُ فِيهَا نَفْسَهُ، فَيَنْظُرُ فِيمَا اكْتَسَبَ لَهَا وَعَلَيْهَا فِي لَيْلِهَا وَنَهَارِهَا» (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۶: ۱۰۵)؛ چه بسا سزاوار است که انسان ساعتی از روز را تنها به محاسبه نفس خویش اختصاص دهد و بنگرد که در شبانه‌روز چه اعمالی به سود یا زیان خود انجام داده است.

۲-۵-۲. بازفهمی منطقی خطاها و تفکیک آن از هویت شخصی

در نظام تربیتی اسلامی به‌ویژه در آموزه‌های اهل بیت (علیهم‌السلام) خطا و لغزش نه به‌مثابه شکستی ذاتی، بلکه به‌عنوان بخشی طبیعی از فرایند رشد انسانی و فرصتی برای بازتولید هوش اخلاقی و معنوی در نظر گرفته می‌شود. این دیدگاه، زمینه‌ساز تعدیل خودسرزنشی منفی که اغلب منجر به احساس گناه مخرب، اضطراب وجودی و سرکوب هویت می‌شود و در عین حال، محرکی برای تقویت تفکر انتقادی است؛ چراکه فرد را به بازخوانی منطقی از اعمال خود، بدون قضاوت‌های هویتی، دعوت می‌کند. پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) در روایتی معروف می‌فرماید: «كُلُّ ابْنِ آدَمَ خَطَاءٌ، وَخَيْرُ الْخَطَائِينَ التَّوَّابُونَ» (ترمذی، ۱۴۱۹ق، حدیث شماره ۲۴۹۹)؛ همه فرزندان آدم خطا می‌کنند و بهترین خطاکاران، توبه‌کنندگان اند. این حدیث، با ایجاد تمایز بین «خطا بودن» (که ذات بشر است) و «توبه کردن» (که انتخابی آگاهانه است)، فرد را از بار روانی سرزنش دائمی رهایی بخشیده و فضایی برای ارزیابی عقلانی از رفتار فراهم می‌آورد؛ فضایی که زمینه‌ساز تفکر انتقادی درونی (یعنی پرسش از خود، بازنگری در اعمال و انتخاب آگاهانه‌تر در آینده) است.

قرآن کریم نیز با تأکید بر گستره رحمت الهی، وعده می‌دهد: «إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (فرقان، ۷۰)؛ مگر آنان که توبه کنند و ایمان آورند و کار شایسته‌ای انجام دهند؛ خداوند بدی‌هایشان را به نیکی‌ها تبدیل می‌کند و خدا آمرزنده و مهربان است. این آیه نه تنها خطا را از هویت فرد جدا می‌کند، بلکه ظرفیت تبدیل را در ذات انسانی تأیید می‌نماید؛ امری که مستلزم نگرشی تحلیلی و امیدوارانه به خویشتن است و هسته مرکزی تفکر انتقادی در ابعاد اخلاقی محسوب می‌شود.

(غلامرضا خوش‌نیت)

در روایتی دیگر، پیامبر ﷺ فرمودند: «رَفَعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةَ أَشْيَاءَ: الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَمَا لَا يَعْلَمُونَ وَمَا لَا يُطِيقُونَ وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَالْحَسَدَ وَالطَّيْرَةَ وَالْوَسْوَسةَ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ، مَا لَمْ يَنْطُقُوا بِشَفَقَةٍ» (حرز عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵: ۳۶۹)؛ نه چیز از امت من برداشته شده است: خطا، فراموشی، آنچه به آن اکراه شوند، آنچه نمی‌دانند، آنچه توانایی انجامش را ندارند، آنچه به آن مضطر شوند، حسادت، فال بدزدن و وسوسه‌های فکری دربارهٔ خلقت، تا زمانی که بر زبان جاری نشود. این روایت نه تنها خطاهای رفتاری، بلکه خطاهای غیرعمدی ناشی از جهل، ناتوانی، اضطراب، وسوسه‌های درونی و حتی حسادت غیرعملی را از مؤاخذه الهی خارج می‌داند. در نتیجه، فرد دیگر خود را به خاطر مواردی که خارج از اختیارش بوده، «گناهکار» یا «معیوب» نمی‌پندارد. این نگاه، هم از ناامیدی از رحمت الهی (که خود گناهی بزرگ است) جلوگیری می‌کند و هم هویت معنوی را بر پایهٔ «تلاش و توبه»، نه «کمال ذاتی» بنا می‌نهد.

۲-۵-۳. بازفهمی مثبت در حوادث ناخوشایند

بازفهمی مثبت در مواجهه با رخداد‌های ناخوشایند، یکی از کارآمدترین مهارت‌های روان‌شناختی در پیشگیری از خودسرزنشگری منفی و ارتقای سلامت روان محسوب می‌شود. این مهارت به توانایی فرد در بازسازی شناختی وقایع منفی و استخراج جنبه‌های مثبت، فرصت‌های رشد و درس‌های اخلاقی و معنوی از موقعیت‌های چالش‌برانگیز اشاره دارد. در روان‌شناسی، بازفهمی مثبت بخشی از فرایند «بازسازی شناختی» تلقی می‌شود؛ فرایندی که به فرد کمک می‌کند تا از شدت هیجانات منفی بکاهد، ارزیابی واقع‌بینانه‌تری از رخداد ارائه دهد و واکنش‌های رفتاری سازنده‌تری اتخاذ کند. قرآن کریم در بیان قاعده‌ای بنیادین می‌فرماید: «عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ» (بقره، ۲۱۶)؛ و بسا چیزی را خوش ندارید و آن برای شما خیر است. این آیه نخستین گام در بازفهمی مثبت را ترسیم می‌کند و به مؤمن می‌آموزد حتی زمانی که هنوز حکمت حادثه را در نمی‌یابد، آن را حامل «خیر پنهان» بدانند، نه دلیلی بر بد بودن خویشتن.

روایات نبوی نیز همین معنا را تأیید می‌کنند. پیامبر اکرم ﷺ می‌فرمایند: «مَا يُصِيبُ

الْمُؤْمِنِ مِنْ وَصَبٍ وَلَا نَصَبٍ وَلَا هَمٍّ وَلَا غَمٍّ وَلَا حَزَنٍ حَتَّى الشُّوْكَةِ يُشَاكُهَا إِلَّا كَفَرَ اللَّهُ بِهَا مِنْ خَطَايَاهُ» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۷۱: ۳۸)؛ هیچ خستگی، رنج، اندوه، غم و حتی خاری که به پای مؤمن فرورود نیست، مگر اینکه خداوند به سبب آن از خطاهایش می‌گذرد. مطابق این روایت، رخدادهای ناگوار نه صرفاً عامل رنج، بلکه دربردارنده کارکرد تطهیر و رشد معنوی‌اند. در حدیثی دیگر از ایشان آمده است: «إِنَّ عَظْمَ الْجَزَاءِ مَعَ عَظْمِ الْبَلَاءِ، وَإِنَّ اللَّهَ إِذَا أَحَبَّ قَوْمًا ابْتَلَاهُمْ، فَمَنْ رَضِيَ فَلَهُ الرِّضَا، وَمَنْ سَخَطَ فَلَهُ السَّخَطُ» (متقی، ۱۳۷۷، ج ۳: ۳۳۱)؛ بزرگی پاداش، همراه بزرگی بلاست. خداوند هرگاه مردمی را دوست بدارد، مبتلایشان می‌کند. پس هر که خشنود گشت، بهره‌اش خشنودی است و هر که ناخشنود گشت، بهره‌اش ناخشنودی است. این بیان، پیوند مستقیم میان بازفهمی مثبت و «رضایت» از تقدیر الهی را نشان می‌دهد. رضایت در اینجا به معنای تسلیم شدن منفعلانه نیست، بلکه ناظر به پذیرش عقلانی حکمت خداوند در دل رویدادهای دشوار است؛ پذیرشی که خود محصول بازفهمی سنجیده و معنابخش از واقعه است.

در آموزه‌های تربیتی اسلامی، بازفهمی مثبت با مفهوم رضایت و قناعت نیز مرتبط است. امام علی (علیه‌السلام) می‌فرماید: «مَنْ رَضِيَ مِنَ اللَّهِ بِمَا قَسَمَ لَهُ اسْتِرَاحَ بَدَنُهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۷۱: ۱۳۹)؛ هر که به آنچه خدا قسمت او کرده است خشنود باشد، تنش بیاساید؛ در نتیجه، بازفهمی مثبت در حوادث ناخوشایند هم از منظر روان‌شناسی و هم از منظر آموزه‌های اسلامی، مهارتی حیاتی برای کاهش خودسرزنشگری منفی، افزایش تاب‌آوری روانی و ارتقای سلامت معنوی است. این مهارت به فرد امکان می‌دهد خطاها و چالش‌ها را به‌عنوان فرصت‌هایی برای یادگیری، اصلاح و رشد مشاهده کند و به جای سرزنش خود، مسیر اصلاح رفتار و بهبود سلامت روان را طی نماید.

۲-۵-۴. خودپذیری مسئولانه

خودپذیری و پذیرش سهم شخصی به معنای توانایی فرد در شناخت محدودیت‌ها و پذیرش خطاها و اشتباهات خویش، بدون افراط در خودسرزنش و قضاوت منفی است. این مهارت روان‌شناختی یکی از بنیادی‌ترین مؤلفه‌های سلامت روانی و رشد اخلاقی

به شمار می‌آید و با کاهش فشارهای ناشی از کمال‌گرایی و انتظارات غیرواقعی پیوندی مستقیم دارد. پذیرش سهم شخصی به معنای توجیه خطاها یا سهل‌انگاری نیست، بلکه نگاهی واقع‌بینانه به مسئولیت‌هاست که هویت فرد را از خطاهای او جدا می‌سازد و مانع گرفتار شدن در چرخه خودسرزنشگری منفی می‌شود. آیات قرآن کریم به روشنی بر اهمیت این اصل تأکید دارند. در آیه ۲۲ سوره ابراهیم آمده است: «وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلْمُزُونِي وَلَوْمُوا أَنفُسَكُمْ»؛ و چون کار حساب پایان یابد، شیطان می‌گوید: همانا خدا به شما وعده داد، وعده‌ای راست و من به شما وعده دادم و خلاف کردم، من هیچ سلطه‌ای بر شما نداشتم جز آنکه شما را دعوت کردم و شما پذیرفتید؛ پس مرا سرزنش نکنید و خود را سرزنش کنید. در آیه دیگری می‌خوانیم: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (بقره، ۱۹۵)؛ و خود را با دست خویش به هلاکت میفکنید. این آیه بر ضرورت توجه به مسئولیت فردی و پرهیز از بی‌مبالاتی تأکید دارد.

در روایات نیز این معنا بارها بیان شده است. پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) فرمودند: «إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ تُرَدُّ إِلَيْكُمْ فَمَنْ وَجَدَ خَيْرًا فَلْيَحْمَدِ اللَّهَ وَمَنْ وَجَدَ غَيْرَ ذَلِكَ فَلَا يُلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ» (مفید، ۱۳۷۲، ج ۱: ۸۵)؛ این اعمال شماست که به خودتان بازگردانده می‌شود؛ هر که کار نیک بیابد باید خدا را سپاس گوید و هر که جز این بیابد جز خویش را سرزنش نکند. همچنین آمده است: «مَنْ عَتَبَ عَلَى الزَّمَانِ طَالَتْ مَعْتَبَتُهُ» (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۲: ۵۳)؛ کسی که زمانه را ملامت کند، ملامت او پایان‌ناپذیر خواهد بود. این روایت نشان می‌دهد که نسبت‌دادن خطاها به روزگار نشانه نادانی است، چراکه گرفتاری‌های انسان نتیجه کردار اوست. در مناجات الهی با حضرت موسی (علیه‌السلام) چنین آمده است: «وَقُمْ بَيْنَ يَدَيْ مَقَامِ الْعَبْدِ الْحَقِيرِ، ذُمَّ نَفْسَكَ وَهِيَ أَوْلَى بِالذَّمِّ» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۴۹۰)؛ ای موسی، همچون بنده‌ای کوچک در پیشگاه من بایست و نفس خویش را نکوهش کن، چراکه او سزاوارتر به نکوهش است. خودپذیری و پذیرش سهم شخصی از منظر آموزه‌های اسلامی و روان‌شناسی، مهارتی بنیادین در جهت ارتقای سلامت روانی و رشد اخلاقی و معنوی انسان است. این مهارت با ایجاد نگاه واقع‌بینانه و مسئولانه به زندگی، انسان را از

دام سرزنش افراطی رها و مسیر تعالی و اصلاح را هموار می‌سازد.

۲-۵-۵. بازسازی تدریجی رفتار بر پایه تغییرات مداوم

اهل بیت (علیهم‌السلام) بر «بازسازی تدریجی رفتار» به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین مسیرهای تزکیه، رشد اخلاقی و خودبه‌سازی تأکید دارند. پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) می‌فرمایند: «مَا مِنْ شَيْءٍ أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ عَمَلٍ يُدَاوَمُ عَلَيْهِ، وَإِنْ قَلَّ» (کلینی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۸۲)؛ هیچ کاری نزد خداوند محبوب‌تر از عملی نیست که با مداومت انجام گیرد، هرچند اندک باشد. این اصل قرآنی و روایی در روان‌شناسی بالینی معاصر با مفهوم فعال‌سازی رفتاری (Behavioral Activation) هم‌خوانی دارد؛ رویکردی که با تکیه بر بازسازی تدریجی رفتار و ایجاد تغییرات کوچک اما پیوسته در رفتار، موجب خروج از انجماد روانی، کاهش افسردگی و مهار خودسرنشگری منفی می‌شود.

از منظر قرآن، انسان برخوردار از وجدان بیدار و «نفس لؤامه» در مواجهه با خطا، به جای انکار یا تسلیم، باید به اصلاح خویش بپردازد. قرآن در ماجرای حضرت یونس (علیه‌السلام) می‌فرماید: «فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ» (صافات، ۱۴۲)؛ ماهی بزرگ او را بلعید در حالی که خود را ملامت‌کننده بود. این ملامت درونی، هنگامی که با تفکر انتقادی و بازنگری عقلانی همراه شود، به بازفهمی خطا و بازسازی مسیر رشد می‌انجامد. در مقابل، خودملامتی افراطی و غیرمنطقی، نه‌تنها مانع اصلاح می‌شود، بلکه سبب تقویت احساس گناه ناسازگارانه و رکود روانی خواهد بود.

امام علی (علیه‌السلام) اصل «محاسبه روزانه» را راهی برای نظارت تدریجی و آگاهانه بر رفتار معرفی می‌کنند: «لَيْسَ مَثَا مَنْ لَمْ يُحَاسِبْ نَفْسَهُ فِي كُلِّ يَوْمٍ...» (مفید، ۱۴۱۳ ق: ۲۶). تأکید بر این محاسبه مستمر، در واقع تمرینی برای تفکر انتقادی درون‌زا است که فرد را از خودملامتی هیجانی به سوی تحلیل عقلانی خطاها سوق می‌دهد.

بر این اساس، بازسازی تدریجی رفتار نه‌تنها رویکردی روان‌شناختی در کاهش خودسرنشگری منفی است، بلکه از منظر اسلامی نیز فرایندی عقلانی، تدریجی و هدفمند

محسوب می‌شود. این الگو با ترکیب خودآگاهی فعال، ارزیابی انتقادی رفتار و اقدام اصلاحی گام‌به‌گام، امکان رشد اخلاقی، روانی و معنوی را فراهم می‌آورد. در نتیجه، فرد به جای غرق شدن در احساس گناه یا سرزنش مداوم، به سوی درک منطقی خطا، اصلاح تدریجی رفتار و تصمیم‌گیری آگاهانه حرکت می‌کند. چنین نگرشی، بستر شکل‌گیری تفکر انتقادی دینی را فراهم می‌سازد که در آن خودانتقادی، نه مایه اضطراب، بلکه زمینه‌ساز بازسازی شخصیت و تعالی انسان است.

۲-۵-۶. بازسازی شناختی با محور امید و رشد

بازسازی شناختی با محور امید و رشد یکی از مؤثرترین استراتژی‌های روان‌شناختی برای پیشگیری و کاهش خودسرزنشگری منفی است. در این رویکرد، فرد با شناسایی، ارزیابی و اصلاح الگوهای فکری منفی و خودانتقادگرانه که موجب ایجاد احساس گناه، شرم و سرزنش مداوم می‌شوند، می‌آموزد شکست‌ها و اشتباهات را فرصتی برای یادگیری و ارتقای فردی ببیند و به جای سرزنش بی‌پایان خود، تمرکز خود را بر حل مسئله و رشد فردی قرار دهد.

در آموزه‌های اسلامی نیز بازسازی شناختی با محور امید و رشد مورد توجه ویژه قرار گرفته است. قرآن کریم می‌فرماید: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا، إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» (انشرح، ۶-۵)؛ پس همانا با هر سختی، آسانی است؛ همانا با هر سختی، آسانی است. این آیه انسان را تشویق می‌کند که با تمرکز بر امید و انتظار تحقق خیر الهی، از فشار روانی و خودسرزنشگری منفی فاصله گیرد و هر تجربه دشوار را فرصتی برای رشد بداند. پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) نیز بر این نکته تأکید دارند که شکست و سختی می‌تواند زمینه رشد فردی باشد: «مَا أَصَابَ الْمُؤْمِنَ مِنْ نَصَبٍ وَلَا وَصَبٍ وَلَا حَزَنٍ حَتَّىٰ يَهْمُهُمْ يَهْمُهُ إِلَّا كَفَّرَ اللَّهُ بِهِ عَنْهُ مِنْ سَيِّئَاتِهِ» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۷۱: ۳۸). این روایت نشان می‌دهد که رنج‌ها و نگرانی‌ها نه تنها مانع کمال نیستند، بلکه در سنت الهی به تطهیر روح و کاهش خطاهای انسان می‌انجامند. امام علی (علیه‌السلام) می‌فرماید: «قَيِّدُوا أَنْفُسَكُمْ بِالْمُحَاسَبَةِ، وَ امْلِكُوهَا بِالْمُخَالَفَةِ» (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۴: ۵۱۱)؛ نفس‌های خود را با حسابرسی به بند کشید؛

و با مخالفت کردن با آن، زمامش را در اختیار گیرید. این سخن به اهمیت خودنظارتی و مهار تمایلات ناسازگار در اصلاح شخصیت اشاره دارد. امام علی (علیه‌السلام) می‌فرمایند: «ثَمَرَةُ الْمُحَاسَبَةِ صَلاَحُ النَّفْسِ» (همان، ج ۳: ۳۳۴)؛ ثمره محاسبه، اصلاح نفس است. در این بیان، رابطه مستقیم میان خودارزیابی و دستیابی به سلامت روانی و اخلاقی تبیین شده است. امام علی (علیه‌السلام) می‌فرمایند: «مَنْ حَاسَبَ نَفْسَهُ سَعِدَ» (همان، ج ۵: ۱۸۳)؛ هر که نفس خود را حسابرسی کند، نیکبخت شود. این روایت نتیجه نهایی محاسبه نفس را دستیابی به سعادت و آرامش درونی معرفی می‌کند.

همچنین قرآن و احادیث دیگر بر تشویق به صبر و رشد در برابر مشکلات تأکید دارند: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ» (بقره، ۱۵۵)؛ و همانا شما را به چیزی از ترس و گرسنگی و نقصان در اموال و جان‌ها و میوه‌ها بیازماییم و بشارت ده شکیبایان را. این آموزه‌ها نشان می‌دهد که مشکلات و سختی‌ها باید به‌عنوان فرصت‌هایی برای رشد و تمرین صبر دیده شوند و نه زمینه‌ای برای سرزنش و یأس. تمرکز بر تلاش و پیشرفت شخصی نیز از اصول کلیدی بازسازی شناختی با محور امید است. قرآن کریم می‌فرماید: «وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» (آل عمران، ۱۳۳)؛ و شتاب کنید به سوی آمرزش از پروردگارتان و به سوی بهشتی که وسعت آن آسمان‌ها و زمین است. این تمرکز بر رشد و امید، همان نگرش مورد نیاز در بازسازی شناختی است که فرد را از گرفتار شدن در چرخه خودسرزنشگری منفی محافظت می‌کند.

۳. نتیجه‌گیری

تفکر انتقادی فرایندی عقلانی و اصلاح‌گر است که با خودآگاهی و مسئولیت‌پذیری، رشد شخصیت و تصمیم‌گیری سالم را تقویت می‌کند، در حالی که خودسرزنشگری منفی ناشی از هیجانات منفی، یأس و کاهش اعتماد به نفس را به همراه دارد. آموزه‌ها و سیره اهل بیت (علیهم‌السلام) با تأکید بر فرمایش‌های پیامبر اعظم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) نشان می‌دهد که می‌توان با تشویق به نقد سازنده و مدیریت خودسرزنشگری منفی، زمینه تربیت فردی و اجتماعی

سالم را فراهم کرد.

تفکر انتقادی شامل سبک‌های بازاندیشانه، تحلیلی و نظام‌مند است که هر یک با تمرکز بر بازنگری تجربه، تحلیل دقیق جزئیات و نگاه کل‌نگر به مسائل، توانمندی فرد در تصمیم‌گیری آگاهانه، حل مسئله خلاقانه و مدیریت پیچیدگی را افزایش می‌دهد. این مهارت‌ها نقش تعیین‌کننده‌ای در رشد شناختی، موفقیت تحصیلی و کارآمدی اجتماعی دارد.

خودسرزنشگری شامل سبک‌های کلی‌نگر، موقعیت محور و شخصیت محور است که در آن فرد شکست‌ها را به کل شخصیت یا ویژگی‌های ثابت خود تعمیم می‌دهد و این الگوها با افزایش اضطراب، افسردگی و خودانتقادی مداوم همراه هستند. شناخت و مدیریت این سبک‌ها می‌تواند به کاهش آسیب‌های روانی و ارتقای سلامت روان کمک کند، در حالی که سبک موقعیت محور اثرات منفی کمتری دارد و می‌تواند فرصت یادگیری ایجاد کند.

راهکارهای اسلامی برای مدیریت خودسرزنشگری منفی با تأکید بر تفکر انتقادی شامل چند مهارت کلیدی است: خودآگاهی فعال که خطاها را با نگاهی نقادانه و بدون سرزنش افراطی ارزیابی می‌کند؛ بازفهمی منطقی خطاها و تفکیک آن‌ها از هویت شخصی که از یأس و کمال‌گرایی می‌کاهد؛ بازفهمی مثبت در حوادث ناخوشایند که فرصت رشد و درس‌آموزی فراهم می‌آورد؛ خودپذیری مسئولانه که سهم فردی در خطاها را می‌پذیرد بدون سرزنش بی‌مورد؛ بازسازی تدریجی رفتار که با تغییرات مستمر، خودسرزنشگری منفی را کاهش می‌دهد؛ و بازسازی شناختی با محور امید و رشد که با تمرکز بر فرصت‌های پیشرفت و صبر، فرد را از چرخه سرزنش خود خارج می‌سازد. این رویکردها، هم از منظر روان‌شناسی و هم آموزه‌های اسلامی، زمینه تقویت تفکر انتقادی و مدیریت خودسرزنشگری منفی را فراهم می‌کند.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

- نهج البلاغه**. (۱۳۸۵). ترجمه سیدجعفر شهیدی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- آذربایجانی، نفیسه؛ شکرانی، رضا؛ آذربایجانی، مسعود. (۱۳۹۹). «تبیین و بررسی مؤلفه تمایلات در تفکر انتقادی از منظر فرهنگ قرآنی و روان‌شناسی». *قرآن، فرهنگ و تمدن*. سال اول. شماره دوم. صص: ۶۷-۱۰۲.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۳ ق). *من لا یحضره الفقیه*. قم: جامعه مدرسین.
- _____ . (۱۴۰۴ ق). *عیون أخبار الرضا*. تحقیق: حسین اعلمی. قم: نشر العالمی.
- ابن شعبه حرّانی، محمد بن علی. (۱۳۷۱). *تحف العقول*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ق). *لسان العرب*. تحقیق و تصحیح: محمد مصطفی عاصم. بیروت: دار صادر.
- اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۱). *کشف الغمّة فی معرفة الأئمة*. قم: انتشارات بنی‌هاشم.
- امینی، علی. (۱۴۰۳). «مدل مفهومی خودسرزنشگری با تکیه بر منابع اسلامی». *پایان‌نامه کارشناسی ارشد*. مؤسسه آموزش عالی اخلاق و تربیت.
- أمّی، زهرا. (۱۶۰۱). «اهمیت و ضرورت تفکر انتقادی از منظر آیات قرآن». *قرآن پژوهی*. سال اول. شماره ۴. صص: ۱۲۵-۱۵۲.
- بهرام‌زاده، احمد؛ شجاعی، محمدصادق. (۱۶۰۳). «مدل مفهومی تفکر انتقادی بر اساس منابع اسلامی». *قرآن و علم*. سال هجدهم. شماره ۳۵. صص: ۳۳-۶۰.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد. (۱۴۱۰ ق). *غرر الحکم و درر الکلم*. ترجمه سید هاشم رسولی محلاتی. محقق و مصحح: سید مهدی رجائی. قم: دارالکتب الإسلامی.
- ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۱۹ ق). *سنن الترمذی*. شرح: شاکر، احمد محمد. مصر: دارالحديث.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ ق). *وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*. قم: مؤسسه آل‌البتیة.
- خوانساری، محمدحسین. (۱۳۶۶). *شرح غرر الحکم و درر الکلم*. قم: انتشارات اسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). *المفردات فی غریب القرآن*. تحقیق: صفوان عدنان داوودی. دمشق: دار القلم.
- زیدان، جرجی. (۱۹۹۹ م). *تاریخ تمدن اسلام*. قاهره: دارالهلل.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صحرايي پاریزی، فاطمه؛ برهن، مریم. (۱۳۹۹). «ارائه مؤلفه‌های تفکر انتقادی با توجه به تربیت آیه‌ای مستخرج از سوره بقره». *پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی*. سال ۲۸. دوره جدید. شماره ۴۷. صص: ۶۳-۸۵.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۰). *مکارم الأخلاق*. قم: انتشارات شریف‌الرضی.
- عمید، حسن. (۱۳۷۷). *فرهنگ عمید*. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ ق). *القاموس المحیط*. بیروت: دارالفکر.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۸). *الکافی*. ترجمه و تحقیق: مهدی رجائی. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- متقی‌الهندی، علی بن عبدالملک. (۱۳۷۷). *کنز العمال فی سنن الأفعال والأفعال*. مصحح: محمود عمر الدمیاطی. بیروت: دارالکتب العلمیة.

(غلامرضا خوش‌نیت)

- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. تحقیق: محمدباقر النجفی. قم: مؤسسه الوفاء للطباعة والنشر.
- محمودی، ایوب؛ نوروزی، رضا علی؛ نجفی، محمد. (۱۳۹۰). «ویژگی‌ها و ثمرات تفکر انتقادی از دیدگاه امام علی (علیه‌السلام)». *پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی*. سال ۱۹ دوره جدید. شماره ۱۳. صص: ۹۳-۱۱۱.
- مفید، محمدبن محمد. (۱۳۷۲). *الحکایات*. قم: انتشارات مؤسسه آل‌البیت.
- _____ (۱۴۱۳ق). *الاختصاص*. قم: انتشارات مؤسسه آل‌البیت.
- مقتدایی، لیلا؛ امیری، مجید؛ نظری، حسین و ستاره موسوی. (۱۳۹۵). «جایگاه و اهمیت تفکر انتقادی از دیدگاه قرآن و امام علی (علیه‌السلام)». *اسلام و علوم اجتماعی*. سال هشتم. شماره ۱۵. صص: ۱۳۳-۱۶۷.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۹۲). *مفاتیح نوین*. قم: مدرسه علی بن ابی طالب.
- نیشابوری، ابواسحاق. (۱۳۹۲). *قصص الانبیاء*. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- وجدانی، فاطمه؛ گل محمدپور لری، علیرضا. (۱۴۰۲). «تأملی در امکان و الزامات کاربرد ملامت به مثابه یک شیوه اصلاح اخلاقی». *مطالعات اخلاق کاربردی*. سال ۱۳. شماره ۷۳. صص: ۴۱-۶۳.

Davis, C. G., Lehman, D. R., Silver, R. C., Wortman, C. B., & Ellard, J. H. (1996). Self-blame following a traumatic event: The role of perceived avoidability. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 6(22).

Facione, P. A. (2012). Critical thinking: What it is and why it counts (Update 2012). *Insight Assessment*.

Phan, H. P. (2010). Critical thinking as a self-regulatory process component in teaching and learning. *Psicothema*, 3(22).

Halpern, D. F. (2014). *Thought and knowledge: An introduction to critical thinking* (5th ed.). Psychology Press.

James, K., Verplanken, B., & Rimes, K. A. (2015). Self-criticism as a mediator in the relationship between unhealthy perfectionism and distress. *Personality and Individual Differences*, 75.

Janoff-Bulman, R. (1979). Characterological versus behavioral self-blame: Inquiries into depression and rape. *Journal of Personality and Social Psychology*, 10(37).

Jones, T. (2015). Playing detective to enhance critical thinking. *Teaching and Learning in Nursing*, 2(10).

Kanan, J., & Lewitt, J. (2013). Self-blame and perfectionism: The psychology of critical self-assessment. *Clinical Psychology Review*, 5(33).

Kember, D. (2000). Development of a questionnaire to measure the level of reflective thinking. *Assessment & Evaluation in Higher Education*, 4(25).

Mezirow, J. (1991). *Transformative dimensions of adult learning*. Jossey-Bass.

Nolen-Hoeksema, S., Wisco, B. E., & Lyubomirsky, S. (2008). Rethinking rumination. *Perspectives on Psychological Science*, 5(3).

- Rus, D., Cummins, R., & Harrington, R. (2019). Self-criticism and mental health outcomes: A review. *Journal of Personality Assessment*, 1(1)101).
- Senge, P. M. (2006). *The fifth discipline: The art and practice of the learning organization* (Rev. ed.). Doubleday.
- Thompson, R. J., & Zuroff, D. C. (2004). The Levels of Self-Criticism Scale: Comparative self-criticism and internalized self-criticism. *Personality and Individual Differences*, 3(36).

Analytical Recognition of the Educational Teachings of the Ahl al-Bayt (as) in Managing Negative Self-Blame with an Emphasis on Strengthening Critical Thinking

Gholamreza Khoshneiat ¹

Received: September 12 , 2025

Revised: November 25 , 2025

Accepted: November 26 , 2025

Abstract

Given the growing importance of emotion regulation and adaptive control of negative reactions to mistakes in contemporary societies, there is an urgent need to examine religious mechanisms for preventing maladaptive self-blame and enhancing critical thinking. This study aims to investigate the educational teachings of the Ahl al-Bayt (AS) and to explain their role in managing maladaptive self-blame and strengthening critical thinking. Data were collected from Quranic verses and authentic narrations of the Infallibles (AS), and analyzed using a descriptive-analytical method to provide a clear framework for understanding the practical application of these teachings. Findings indicate that components such as active self-awareness, rational and spiritual reinterpretation of mistakes, positive reframing of unpleasant events, responsible self-acceptance, gradual behavioral reconstruction, and hope- and growth-oriented cognitive restructuring significantly contribute to reducing maladaptive self-blame and promoting critical thinking. According to the results, the teachings of the Ahl al-Bayt (AS), by emphasizing realistic analysis of errors and distinguishing between the act of error and the individual's identity, create a conducive environment for rational, reformative education and conscious decision-making. Overall, the findings demonstrate that education grounded in the conduct (Sīrah) of the Ahl al-Bayt (AS) not only provides moral and spiritual guidance, but also offers a systematic and effective framework for the efficient management of self-blame and the cultivation of critical thinking.

Keywords

Ahl al-Bayt (AS), Maladaptive self-blame, Critical thinking, Education.

1. Assistant Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Shahid Mahallati Faculty (RA), Qom, Iran: r_khoshneyat@yahoo.com



بررسی و نقد تاریخی روایات تدفین امام حسین (علیه السلام) در سده‌های میانه اسلامی

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۷، بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۲۲، پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۲

سیده وجیهه میری^۱ سعید توفیق^۲

چکیده

تدفین حسین بن علی (علیه السلام) و یارانش از نخستین مسائلی است که پس از پایان حادثه کربلا توجه اهل نظر را به خود جلب می‌کند. تدقیق در این مسئله از این جهت مهم است که عمر سعد تمام اهل و عیال امام حسین (علیه السلام) را با خود به کوفه به اسارت برد. با ترک ساحت قتال، اجساد شهدا بدون دفن، روی زمین رها ماندند. در قرون میانه اسلامی، علمای شیعی به این مسئله توجه ویژه کردند؛ در نتیجه احادیث و روایات تاریخی را وارد تراث شیعی کردند. با بیان این مسئله، نوشتار حاضر به روش توصیفی تحلیلی حول پاسخ به این دو پرسش سامان یافته است: در قرون میانه اسلامی چه نظریه‌هایی در خصوص تدفین امام حسین (علیه السلام) مطرح بود؟ کدام یک از نظریه‌های تدفین امام حسین (علیه السلام) در سده‌های میانه اسلامی به واقعیت تاریخی نزدیک‌تر است؟ در مصادر سده‌های میانه اسلامی سه نظر وجود دارد؛ یکی از این نظرات تاریخی و دو نظر دیگر حدیثی است که البته هر سه رأی با مناقشات علمی مواجه است. رأی نخست که منشأ تاریخی دارد قائل به آن است که بنی‌اسد عهده‌دار دفن پیکر حسین بن علی (علیه السلام) و یارانش شدند. رأی دوم که در مصدر حدیثی «إختیار معرفة الرجال» ضبط شده قائل به آن است که امام زین‌العابدین (علیه السلام) متولی دفن پدر شهید خود شده است. رأی سوم که در کتاب «الأمالی» شیخ الطائفه تقریر شده قائل به آن است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) متولی دفن سبط شهید خود شده است. از میان این سه رأی آنچه به صواب و واقع نزدیک‌تر می‌نماید همان رأی نخست است که علمای فریقین بر آن اتفاق نظر دارند. از میان علمای شیعه امامی، فقهای متکلم بغداد (مکتب متکلمان و محققان) این رأی را درست دانسته‌اند و قائل به تجهیز امام حسین (علیه السلام) به دست امام سجاد (علیه السلام) نیستند.

کلیدواژه‌ها: امام حسین (علیه السلام)، امام سجاد (علیه السلام)، رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، بنی‌اسد، تدفین.

۱. استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران: vmiri@ilam.ac.ir

۲. دکترای تخصصی تاریخ تشیع، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان (نویسنده مسئول): tofigh_saeed@yahoo.com

۱. مقدمه

با پایان روز عاشورا در سال ۶۱ قمری امام حسین (علیه السلام) و اصحاب ایشان در جنگی نابرابر در عده و عده به شهادت رسیدند. فردای روز عاشورا، یعنی روز یازدهم محرم، عمر سعد جنازه یاران خود را دفن کرد و اجساد لشکریان حسین بن علی (علیه السلام) را بدون دفن، روی خاک کربلا زیر خورشید سوزان عراق رها و با اسیران آل محمد (علیهم السلام) به سمت کوفه حرکت کرد (طبری، ۱۳۸۷، ج ۵: ۴۵۵؛ بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۳: ۴۱۱؛ مفید، ۱۴۱۳، ج ۱ (الف)، ج ۲: ۱۱۴).

کانون بحث این نوشتار ناظر به این است که بعد از ترک ساحت قتال توسط عمر سعد، ماجرای دفن شهدای کربلا به کجا رسید؟ مهم‌تر اینکه دفن شخص حسین بن علی (علیه السلام) را چه کسی به عهده گرفت؟ به نظر می‌رسد این حساسیت در خصوص دفن امام حسین (علیه السلام) در سالیان بعد و در بیانی دقیق‌تر بعد از شهادت امام کاظم (علیه السلام) و در دوره امامت امام رضا (علیه السلام) بین شیعه ایجاد شد و در نتیجه در مصادر و تراث شیعی بازتاب یافت؛ وگرنه همان سده نخست چنین حساسیتی در خصوص دفن امام حسین (علیه السلام) در بین شیعیان به چشم نمی‌خورد.

این حساسیت بین شیعیان امامی از آنجا نشئت می‌گیرد که واقفیه برای نفی امامت امام رضا (علیه السلام) به ذکر روایتی از امام صادق (علیه السلام) در خصوص «الإمام لا یغسله إلا إمام من الأئمة علیهم السلام» پرداختند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۰۵-۱۰۶). در مقابل، امامیان که در برابر این شبهه واقفیه به حیرت افتاده بودند برای توجیه این روایت و احتجاج بر واقفیه اخباری مبنی بر حضور اعجازگونه امام رضا (علیه السلام) برای تجهیز پدرش از پیش خود ساختند (توفیق و میری، ۱۴۰۱ (الف): ۳۱)، اما آنچه شگفت می‌نماید آن است که اتفاقاً امامیان برای رفع این شبهه واقفیه می‌توانستند به دفن امام حسین (علیه السلام) که به شهادت گزاره‌های تاریخی توسط غیر معصوم صورت گرفته است احتجاج کنند؛ حال آنکه برعکس کوشیدند برای دفن امام حسین (علیه السلام) توسط معصوم نیز روایاتی نقل کنند.

۱-۱. روش و پرسش پژوهش

در این پژوهش سعی بر آن است که به روش توصیفی تحلیلی و با استناد به مصادر حدیثی، کلامی و تاریخی به دو پرسش اساسی پاسخ دهیم:

الف. در قرون میانه اسلامی چه نظریه‌هایی در خصوص تدفین امام حسین (علیه السلام) مطرح بود؟

ب. کدام یک از نظریه‌های تدفین امام حسین (علیه السلام) در سده‌های میانه اسلامی، به واقعیت تاریخی نزدیک‌تر است؟

با توجه به اینکه بین مقاله «تطورشناسی رویکردها در تدفین شهدای کربلا» تألیف حسینیان مقدم و گودرزی (۱۳۹۴) و پژوهش حاضر سنخیت وجود دارد، تبیین تفاوت این دو مطلوب به نظر می‌رسد. اگرچه از مجموع مقاله مذکور روشن می‌شود نزد مؤلفان آن رأی مختار همان تجهیز امام حسین (علیه السلام) به دست بنی‌اسد است، اما چنان‌که از نام این مقاله مشخص است، مؤلفان کوشیده‌اند سیر تطوّر و دگرگونی روایت تاریخی دفن امام حسین (علیه السلام) را به خوانش کلامی (عقیدتی) پی‌جویی کنند.

آنان در پژوهش خود به این نتیجه دست یافته‌اند که قرن یازدهم هجری نقطه عطف تحولات و آغاز رویکرد کلامی و شروع فاصله گرفتن موضوع دفن امام از یک حادثه تاریخی به یک اصل اعتقادی است؛ در قرن سیزدهم لایه‌ای درون رویکرد کلامی شکل گرفت که به‌زودی رایج و جایگزین رویکردهای قبلی شد. رویکرد جدید با تکیه بر آمدن امام سجاد (علیه السلام) برای تجهیز پدر به‌عنوان یک رویکرد کلامی آثار عاشورایی را چنان تحت تأثیر قرار داد که بیشتر آن‌ها تا زمان حاضر، ضمن پذیرش این رویکرد آن را گسترش داده و در برابر رویکرد قبلی مقاومت کرده‌اند (حسینیان مقدم و گودرزی، ۱۳۹۴: ۷۳-۷۴).

در مجموع باید گفت این مقاله درباره تطوّر و دگرگونی مسئله تدفین امام حسین (علیه السلام) از تاریخی به اعتقادی است، حال آنکه این مسئله از همان قرون میانه اسلامی به صورت تعارضی بین گزاره‌های تاریخی و حدیثی وجود داشته است. چه بعضی از مصادر شیعی

قرون میانه، تجهیز امام حسین (علیه السلام) به دست امام سجاد (علیه السلام) را به صورت گزارش حدیثی و نه در قالب یک احتجاج کلامی نقل کرده‌اند. در نتیجه، این مسئله قبل از آنکه نیازمند تطوّرشناسی از روایت تاریخی به خوانش کلامی در قرن یازدهم باشد؛ نیازمند تقابل‌شناسی روایت تاریخی با نصوص حدیثی در قرون میانه است. این مقاله برای حل این مسئله، از روش اعتبارسنجی تاریخی تمامی اقوال موجود در خصوص دفن امام حسین (علیه السلام) نزد علمای شیعه قرون میانه اسلامی، سود جست‌ه است. مقاله حسینیان مقدم و گودرزی با عبور سریع از ادوار تاریخی و عدم تمرکز بر یک بازه زمانی، از تبیین تمامی اقوال نزد شیعه و حتی پاسخ تاریخی به برخی سؤالات پیرامون دفن امام حسین (علیه السلام) به دست بنی‌اسد، غفلت ورزیده است. حال آنکه در این مقاله کوشیده‌ایم با تعیین یک لایه و بُرش زمانی مشخص (قرون میانه اسلامی)، با بررسی اقوال علمای قرون میانه به سؤالات پیرامون دفن امام حسین (علیه السلام) پاسخ تاریخی و تحلیلی بدهیم.

نوآوری این مقاله در آن است که مناقشات علمی نظریه‌های شاخص در سده‌های میانه اسلامی پیرامون تدفین امام حسین (علیه السلام) را مورد تدقیق قرار داده است؛ در نتیجه آن، تجهیز^۱ امام حسین (علیه السلام) به دست امام سجاد (علیه السلام) و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را مردود می‌داند؛ ضمن اینکه دفن امام توسط بنی‌اسد را که از مردمان روستای غاضریه بودند^۲، رأی اصح و ادق دانسته است.

۱-۲. پیشینه پژوهش

اگر چه مطالعات تاریخی معاصر کوشیده‌اند به موضوع تجهیز امام حسین (علیه السلام) و یارانش پردازند، اما عبور شتابزده آنان از این موضوع، مجال بررسی مستقل و روشمند این بحث و بررسی و نقد آرای مختلف و اختیار رأی صائب به پشتوانه ادله عقلی و نقلی را از آنان سلب کرده است. ضمن آنکه در مطالعات خود کمتر به رأی علمای مکتب متکلمان و محققان

۱. اگر چه مقصود از واژه تجهیز چهار فعل غسل، کفن، نماز و دفن میت است، اما در مقاله حاضر که به تجهیز امام حسین (علیه السلام) و یارانش می‌پردازیم، مقصود از تجهیز تنها نماز و تدفین آنان است؛ چراکه «شهید» در رکاب امام معصوم نیازی به غسل و کفن ندارد (مفید، ۱۴۱۰ق: ۸۴؛ طوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۵۱-۳۵۴).

۲. غاضریه، از روستاهای اطراف کوفه و نزدیک به کربلا بود (یاقوت حموی، ۱۹۷۹، ج ۴: ۱۸۳).

(سیده و جیهه میری، سعید توفیق)

قرون میانه اسلامی که فقیه و متکلم بودند اعتنا کرده‌اند؛ بنابراین پژوهش ما پیشینه‌ای مستقل و روشمند ندارد، اما از میان آثار محققان معاصر که در خصوص حیات امام حسین (علیه السلام) اقدام به نگارش کرده‌اند می‌توان این دسته‌بندی را ارائه کرد:

الف. بعضی از آنان تجهیز امام حسین (علیه السلام) و یارانش را به دست بنی‌اسد می‌دانند (عقاد، ۲۰۰۶: ۹۶؛ عسکری، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۱۷۳؛ امین عاملی، ۱۹۹۶: ۱۵۲؛ شهرستانی، ۱۴۲۶ق، ج ۱: ۶۳؛ آل‌کلیدار، ۱۹۴۷: ۱۹؛ آل‌طعمه، ۱۹۶۶: ۱۲؛ عاشور، ۱۴۳۰ق، ج ۱۴: ۱۷۰، ج ۱۵: ۲۰؛ حسینیان مقدم و گودرزی، ۱۳۹۴: ۷۳-۱۰۱).

ب. بعضی از آنان تجهیز امام حسین (علیه السلام) و یارانش را به دست امام سجاد (علیه السلام) می‌دانند (موسوی مقرر (الف): ۳۱۸-۳۱۹؛ همان (ب): ۴۰۲؛ کاشی، ۱۴۲۳ق: ۲۱۱؛ فاضل دربندی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۲۲۵-۲۲۶؛ شاه عبدالعظیمی، ۱۳۸۲: ۱۰۴-۱۰۲).

ج. بعضی از آنان اگرچه از تجهیز امام حسین (علیه السلام) و یارانش به دست بنی‌اسد سخن به میان می‌آورند، اما بلافاصله این قول را که امام سجاد (علیه السلام) برای دفن امام حسین (علیه السلام) حضور یافت و عهده‌دار انجام آن شد بدون هیچ تحلیلی نیز ذکر کرده‌اند (قرشی، ۱۴۱۳ق، ج ۳: ۳۲۳-۳۲۴؛ قمی، ۱۴۲۱ق: ۳۵۳-۳۵۵). همچنین برخی کوشیده‌اند با تأویل حوادث تاریخی راهی میانه در پیش بگیرند و نوشته‌اند: در باطن امام سجاد (علیه السلام) تجهیز پدرش را به عهده گرفت، اما در ظاهر بنی‌اسد امام حسین (علیه السلام) و یارانش را دفن کردند (قاینی بیرجندی، ۱۳۸۶: ۳۲۷؛ قزوینی، ۱۴۳۷ق، ج ۱: ۴۰۸، ۴۱۲).

د. بعضی دیگر از آنان در خصوص تجهیز امام حسین (علیه السلام) و یارانش توقف کرده و با رعایت جانب احتیاط از اظهار نظر در این زمینه امتناع ورزیده، سکوت اختیار کرده‌اند (مدرسی، ۱۴۳۱ق: ۶۱؛ یوسف، ۱۹۶۴، ج ۲: ۳۲۴-۳۴۳؛ حسینی قزوینی، ۱۴۳۲ق: ۲۲۹-۲۳۰؛ علوی، ۱۴۳۷ق: ۱۰۵-۱۰۶).

۲. بررسی و نقد آرا

دفن امام حسین (علیه السلام) و یاران ایشان، یکی از مسائلی است که در علم حدیث، کلام و تاریخ محل تدقیق قرار می‌گیرد.^۱ در این خصوص سه نظر وجود دارد که یکی از آن‌ها بر اساس روایات تاریخی به دست می‌آید و دو نظر دیگر را مصادر حدیثی ضبط کرده‌اند. در این میان علم کلام در اعتبارسنجی این سه نظریه نقش و جایگاه خود را می‌یابد.

۲-۱. رأی اول؛ تدفین به دست بنی‌اسد

علما و مورخان قرون میانه اسلامی یعنی سده‌های چهارم، پنجم، ششم و هفتم هجری موضوع دفن امام حسین (علیه السلام) و یاران ایشان توسط بنی‌اسد را در مصادر خود به صورت قطعی ضبط کرده‌اند و نظر دیگری را قید نکرده‌اند. پشتوانه این رأی، گزارش‌های تاریخی است.

از میان علمای شیعه قرون میانه اسلامی^۲، ابوالحسن مسعودی (متوفی ۳۴۶ ق) در کتاب «مروج الذهب و معادن الجواهر»^۳ (مسعودی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳: ۶۳)، شیخ مفید (متوفی ۴۱۳ ق) در کتاب «الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد» (مفید، ۱۴۱۳ ق (الف)، ج ۲: ۱۱۴)، ابن شهر آشوب (متوفی ۵۸۸ ق) در کتاب «مناقب آل ابی طالب» (ابن شهر آشوب، ۱۴۱۲ ق، ج ۴: ۱۲۱)، ابن نما حلی (متوفی ۶۴۵ ق) در کتاب «مُتَیَّرُ الْأَحْزَانِ» (ابن نما، ۱۴۰۶ ق: ۸۵)، سید ابن طاووس (متوفی ۶۶۴ ق) در کتاب «اللّهوف فی قتلی الطفوف» (ابن طاووس، ۱۴۱۴ ق: ۸۵) و از میان علمای اهل سنت قرون

۱. پیوستگی میان پدیده‌های تاریخی و نظریه‌های حدیثی کلامی از مطالعات میان‌رشته‌ای است که لزوم غسل یا تجهیز امام متوفی توسط امام بعدی در این شمار است. مسئله تجهیز معصوم، چهار دانش فقه، حدیث، کلام و تاریخ را به هم پیوند می‌دهد (توفیق و میری، ۱۴۰۱: ۳۶).

۲. البته قبل از علمای قرون میانه اسلامی، ابومخنف یحیی بن لوط ازدی (متوفی ۱۵۷ ق) که علمای امامی او را شیعه دانسته‌اند (نجاشی، ۱۴۱۸ ق: ۳۲۰؛ طوسی، ۱۴۱۷ ق: ۲۰۴؛ حلی، ۱۳۸۱: ۱۳۶) نیز در کتاب «مقتل الحسین و مصرع اهل بیت» و أصحابه فی کربلاء» می‌نویسد: «و ترکوا القتلی مطروحین بأرض کربلاء و تولی دفنهم أهل القرى» که مقصود او همان بن اسد است (ابومخنف، ۱۴۰۸ ق: ۱۵۷-۱۵۸).

۳. اگرچه صاحب رجال النجاشی، ابوالحسن مسعودی را از رجال شیعه به شمار آورده است (نجاشی، ۱۴۱۸ ق: ۲۵۴)، اما در خصوص اینکه مذهب وی تشیع بوده یا تسنن اختلاف نظر وجود دارد. با وجود این، شواهد تشیع او قوی‌تر به نظر می‌رسد. یکی از محققان معاصر در خصوص مذهب مسعودی، بحث مشیعی انجام داده است که در مجموع تشیع مسعودی را اثبات می‌نماید (مهدوی دامغانی، ۱۳۵۳: ۱۰۱-۱۰۸).

(سیده و جیهه میری، سعید توفیق)

میان‌ه اسلامی^۱، طبری (متوفی ۳۱۰ ق) در کتاب «تاریخ الأمم و الملوک» (طبری، ۱۳۸۷، ج ۵: ۴۵۵)، خوارزمی (متوفی ۵۶۸ ق) در کتاب «مقتل الحسین» (خوارزمی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲: ۴۴)، ابن اثیر (متوفی ۶۳۰ ق) در کتاب «الکامل فی التاریخ» (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۴: ۸۰) می‌نویسند: زمانی که عمر بن سعد در روز یازدهم از کربلا خارج شد، گروهی از مردم روستای غاضریه که از قبیله بنی‌اسد بودند به ساحت قتال در کربلا آمدند و بر اجساد مطهر و خون آلود شهدا نماز خواندند و ایشان را در مضع فعلی آنان دفن کردند.^۲

افزون بر مصادر تاریخی، در زیارت ناحیه مقدسه نیز به دفن امام حسین (علیه السلام) توسط بنی‌اسد تصریح شده است (مفید، ۱۴۳۴ ق: ۲۷۳؛ ابن مشهدی، ۱۳۷۸: ۴۹۹؛ ابن طاووس، ۱۴۱۶ ق: ۲۲۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۹۸: ۳۱۷، ۳۲۸). گزاره: «الْأَسْلَامُ عَلَى مَنْ دَفَنَهُ أَهْلُ الْقُرَى» که در زیارت ناحیه مقدسه آمده، یکی از گزارش‌های حدیثی تاریخی معتبری است که دلالت قطعی بر دفن امام حسین توسط بنی‌اسد دارد (توفیق و میری، ۱۴۰۱ الف: ۳۷-۳۸). اصل صدور زیارت ناحیه، از سوی حضرت صاحب الأمر (علیه السلام) در مصادر شیعی پذیرفته شده است. علمای تراز اول شیعه آن را به‌عنوان زیارتی مأثور و حدیث مشهور، در کتاب‌های خویش ذکر کرده‌اند (انصاری قمی، ۱۳۸۲: ۴۰-۳۶). شیخ مفید نخستین کسی است که از زیارت ناحیه مقدسه در کتاب «المزار الکبیر» خویش در ردیف اعمال روز عاشورا نام می‌برد (مفید، ۱۴۳۴ ق: ۲۷۳). پس از مفید، شاگردش سیدمرتضی علم‌الهدی (متوفی ۴۳۶ ق) از آن در کتاب «مصباح الزائر» خویش یا «المصباح» یاد کرده است (انصاری قمی، ۱۳۸۲: ۳۶-۴۰). سومین کس، ابن المشهدی (متوفی ۵۹۵ ق) در کتاب «المزار الکبیر» است (ابن مشهدی، ۱۳۷۸: ۴۹۹). چهارمین عالم شیعه که به نقل آن پرداخته، سید بن طاووس (متوفی ۶۶۴ ق) است که این زیارت را در «مصباح الزائر» نقل کرده است (ابن طاووس، ۱۴۱۶ ق: ۲۲۷). ابن المشهدی در «المزار الکبیر» صریحاً

۱. همچنین پیش از علمای اهل سنت در سده‌های میانه اسلامی، علمای اهل سنت نظیر: بلاذری (متوفی ۲۷۹ ق) در کتاب «أنساب الأشراف» (بلاذری، ۱۴۱۷ ق، ج ۳: ۲۰۵) و ابوحنیفه دینوری (متوفی ۲۸۲ ق) در کتاب «الأخبار الطوال» (دینوری، ۱۳۶۸: ۲۶۰) در همان قرون نخستین اسلامی می‌نویسند: حسین بن علی (علیه السلام) و اصحابش را بنی‌اسد در روز یازدهم دفن کردند.

۲. در قرون بعدی نیز مورخان نظیر ابن کثیر (متوفی ۷۷۴ ق) در کتاب «البدایة و النهایة» دفن امام حسین (علیه السلام) توسط بنی‌اسد را ثبت کرده‌اند (ابن کثیر، ۱۴۰۷ ق، ج ۸: ۱۸۹) که پرداختن به آن‌ها خارج از دامنه زمانی این پژوهش است.

می‌نویسد: «زیارة أخرى فی يوم عاشورا لأبى عبدالله الحسين ممّا خرج من الناحية عليه السلام إلى أحد الأبواب» (ابن مشهدی، ۱۳۷۸: ۴۹۶)؛ از این عبارت به‌وضوح روشن می‌شود که زیارت ناحیه، از جانب امام دوازدهم صادر و به یکی از نواب خاصه و ابواب اربعه داده شده است. پس از آن، از طریق راویان بعدی به دست شیخ مفید رسیده و از ایشان به سیدمرتضی علم‌الهدی و راویان پس از وی، منتقل شده است. از همین رو، اسناد این زیارت به امام زمان (علیه السلام) در کتب متأخران، بدون هیچ شک و شبهه‌ای وجود دارد (انصاری قمی، ۱۳۸۲: ۳۶-۴۰).

یکی از مناقشات علمی در خصوص این رأی آن است که برای مورخ مکان دقیق قبور ایشان به‌طور تحقیق و تفصیل روشن نیست. پاسخ این تدقیق علمی را خود صاحب «الإرشاد» چنین می‌دهد: با وجود این که برای ما جای دقیق قبرهای شهدا مشخص نیست، اما ما تردیدی نداریم که حائر^۱ شریف آنان (شهدا) را در بر دارد «إلا أننا لا نشك أن الحائر مُحيطٌ بهم» (مفید، ۱۴۱۳ق (الف)، ج ۲: ۱۲۶). یکی دیگر از تأملات علمی در ارتباط با دفن امام حسین (علیه السلام) و یارانش توسط بنی‌اسد آن است که بنی‌اسد چگونه توانستند هویت پیکرهای پاک شهدا را که آکنده از زخم و جراحت بود و مهم‌تر از آن هیچ‌یک از شهدا سر بر تن نداشتند و خورشید سوزان عراق اجساد آنان را سوزانده بود بشناسند؟ واقعیت در مصادر تاریخی نصوص دقیق و واضحی درباره تشخیص هویت پیکر شهدا و پاسخ به این مسئله ضبط نشده است. شاید بتوان به این تأمل علمی چنین پاسخ داد که احتمالاً آن دو نفری که در سپاه امام حسین (علیه السلام) حضور داشتند و پس از آنکه ساحت قتال بر آنان تنگ آمد، از معرکه گریختند، همان کسانی باشند که بنی‌اسد را در تشخیص هویت پیکر شهدا راهنمایی کرده باشند و این فرضیه دور از منطوق و عقلانیت نیست.

یکی از آن دو نفر، مرقع بن ثمامة الأسدی است. او یکی از یاران تیرانداز امام حسین (علیه السلام) در روز عاشورا بود که پس از پرتاب تیرهایش و جنگیدن با دشمن، در حالی که بر روی

۱. حدّ حائر، پنج فرسخ از چهار طرف قبر امام حسین (علیه السلام) است که بعضی از قسمت‌های آن به خاطر نزدیکی به محل قبر شریف‌تر است (مفید، ۱۴۳۴ق: ۱۴۰). حائر به زمینی با طرح هندسی دایره گفته می‌شود که مرقد مطهر امام حسین (علیه السلام) و یاران ایشان را در آن قرار دارد که قطر آن حدود ۲۳ متر و نصف قطر آن حدود ۱۱/۵۰ متر است.

(سیده و جیهه میری، سعید توفیق)

زانوهایش بود، هدف حمله قرار گرفت. در این لحظه، گروهی از بنی‌اسد که در سپاه عمر بن سعد بودند^۱ به او که از قبیله آنان بود نزدیک شدند و به او امان دادند و از او خواستند که به سوی آنان برود. مرقع نیز به آنان پیوست و از میدان جنگ خارج شد (طبری، ۱۳۸۷، ج ۵: ۴۵۴). در نتیجه، احتمال آن وجود دارد که مرقع بن ثمامه پس از پایان حادثه کربلا به قبیله خود بنی‌اسد بازگشته باشد و با آن دسته از مردان قبیله خود که برای دفن امام حسین (علیه السلام) و یارانش به ساحت قتال رفتند همراه شده باشد؛ با توجه به اینکه شاهد عینی شهادت یاران امام بود و محل شهادت آنان را می‌دانست، قادر به تشخیص هویت شهدا بوده است و بنی‌اسد را از هویت تک تک شهدا آگاه ساخته باشد.

ضحاک بن عبدالله المشرقی شخص دیگر است که از مردان قبیله همدان بود (طبری، ۱۳۸۷، ج ۵: ۴۱۸). ضحاک بعد از پیوستن به امام حسین (علیه السلام) به ایشان عرض کرد: من شخصی عیال‌وار و به مردم بدهکار هستم. اگر به من اجازه دهی تا لحظه‌ای که بر دفاع من از شما سودی مترتب باشد در رکاب شما می‌جنگم و زمانی که احساس کنم بودنم سودی برایتان ندارد از شما جدا می‌شوم^۲ (طبری، ۱۳۸۷، ج ۵: ۴۱۸-۴۱۹). ضحاک در رکاب امام جنگید و از خودت رشادت و شجاعت نشان داد، اما چون دید یاران امام همه شهید شدند نزد امام رفت و شرط خود را یادآوری کرد؛ امام به او اجازه رفتن داد، پس ضحاک بر اسب سوار شد و از معرکه فرار کرد (طبری، ۱۳۸۷، ج ۵: ۴۴۴-۴۴۵). دور از ذهن نیست که ضحاک نیز در دفن امام حسین (علیه السلام) و یاران ایشان، همراه بنی‌اسد حضور یافته و راهنمای آنان بوده است.

۲-۲. رأی دوم؛ تدفین به دست امام سجاد (علیه السلام)

طرفداران این رأی قائل به آن هستند، کسی که امام حسین (علیه السلام) و همچنین شهدای کربلا را دفن یا در دفن آنان مشارکت کرد امام زین‌العابدین (علیه السلام) بود. پشتوانه این رأی، یک

۱. از مردان قبیله بنی‌اسد افرادی نظیر: حیب بن مظاهر الأسدی، انس بن الحرث الکاهلی الأسدی، مسلم بن عوسجه الأسدی، قیس بن مصهر الصیداوی و عمرو بن خالد الصیداوی در شمار یاران امام حسین (علیه السلام) بودند؛ حال آنکه بعضی از مردان همین قبیله نظیر حرملة بن کاهل الأسدی نیز در شمار دشمن امام حسین (علیه السلام) بودند.
 ۲. «فقلت له: إن علی دیناً، وإن لی لعیالاً، ولکنک إن جعلتني فی حل من الانصراف إذا لم أجد مقاتلاً قاتلت عنک ما کان لک نافعاً، وعنک دافعاً؛ قال: فأنت فی حل» (طبری، ۱۳۸۷، ج ۵: ۴۱۸-۴۱۹).

حدیث است که شیخ الطائفه (متوفی ۴۶۰ ق) آن را روایت کرده و در کتاب «اختیار معرفة الرجال» او نقل شده است. روشن است که اصل این کتاب با نام «معرفة الناقلين» از تألیفات ابو عمرو محمد بن عمر بن عبدالعزیز الکشی (نیمه اول قرن ۴ ق) است؛ اما اصل کتاب «معرفة الناقلين» تألیف الکشی از بین رفته و آنچه در دست ماست اختیار و انتخاب آن، اثر شیخ طوسی است^۱؛ و در حقیقت از آثار و تألیفات او است (واعظزاده خراسانی، ۱۴۰۹ ق: ۶-۴). آنچه مسلم است شیخ طوسی این کتاب را در کتاب «الفهرست» خویش، جزو تألیفات خود ذکر کرده است (طوسی، ۱۴۱۷ ق: ۲۴۲).

روایت مذکور در کتاب «اختیار معرفة الرجال» چنین نقل شده است که علی بن ابی حمزه البطائی به همراه ابن السَّراج و ابن المُکاری نزد امام رضا (علیه السلام) آمدند و بطائنی از امام پرسید که [سرنوشت با] پدرت چه کرد؟ امام رضا (علیه السلام) فرمود: فوت کرد. بطائنی پرسید پدرت امامت را به چه کسی واگذار کرد؟ امام رضا (علیه السلام) فرمود: به من. بطائنی پرسید: پس تو امام مفترض الطاعه از جانب خداوند هستی. امام فرمود: بله. بعد از آن بود که این سه نفر با امام رضا (علیه السلام) شروع به جدال کردند تا اینکه بحث آنان به این مطلب رسید که بطائنی به امام رضا (علیه السلام) گفت: برای ما از پدرت امام کاظم (علیه السلام) روایت شده که تجهیز امام معصوم را جز امامی معصوم انجام نمی‌دهد. امام رضا (علیه السلام) به بطائنی می‌گوید به من بگو حسین بن علی (علیه السلام)، امام بود یا خیر؟ بطائنی جواب داد: آری امام بود. امام رضا (علیه السلام) از او پرسید پس چه کسی تجهیز (نماز و تدفین) امام حسین (علیه السلام) را به عهده گرفت؟ بطائنی پاسخ داد: امام سجاد (علیه السلام). امام رضا (علیه السلام) پرسید: زین العابدین (علیه السلام) در آن لحظه کجا بود؟ پاسخ داد: در زندان عبیدالله بن زیاد در کوفه محبوس بود، اما بدون اینکه عبیدالله و یارانش بفهمند از زندان خارج شد [و در کربلا حضور یافت] و پدرش را تجهیز کرد و بازگشت. امام رضا (علیه السلام) به بطائنی پاسخ داد: آن کس که برای امام سجاد این امکان را فراهم ساخت که به کربلا برود و تجهیز پدرش را به عهده بگیرد، همان کس برای

۱. دقیقاً معلوم نیست که شیخ طوسی در گزینش و اختیار رجال کشی چه روشی را پیش گرفته است. به نظر می‌رسد که شیخ، کتاب رجال کشی را بر تلامیذ خود قرائت و املا می‌کرده و در اثنای املا تغییراتی در آن می‌داده است اما بعداً فرصت تجدید نظر در آن نسخه را پیدا نکرده است و به همین علت نُسخ اختیار الرجال همه نامنظم و مشتمل بر اغلاطی است (مصطفوی، ۱۴۰۹ ق: ۱۸).

(سیده و جیهه میری، سعید توفیق)

من این امکان را فراهم نمود که از مدینه به بغداد بیایم و دفن پدرم را به عهده گیرم و به مدینه بازگردم در حالی که من نه در زندان و نه در اسارت بودم (طوسی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱: ۴۶۳-۴۶۵).

استدلال در این روایت از جانب امام رضا (علیه السلام) بسیار واضح است، اما متأسفانه این روایت از نظر سندی به شدت ضعیف است. علمای مکتب متکلمان و محققان قرون میانه اسلامی^۱ نظیر شیخ مفید نه تنها از این روایت اعراض کرده و کمترین توجهی به آن نکرده اند، بلکه برعکس از تجهیز امام حسین (علیه السلام) و یارانش توسط بنی اسد یاد کرده اند. همین اعراض فقهای متکلم از این روایت، بر تضعیف این روایت می افزاید.^۲ سید مرتضی علم الهدی (متوفی ۴۳۶ ق) شاگرد ممتاز شیخ مفید نیز در رساله «مسئله فی من یتولی غسل الإمام (علیه السلام)» خود اگرچه صدور معجزه از جانب اهل بیت (علیهم السلام) را مبرهن می سازد، اما انتقال معجزه گونه امام متولی تجهیز معصوم متوفی را نمی پذیرد و بدان جواب می دهد (علم الهدی، ج ۳: ۱۵۵-۱۵۷). شریف مرتضی در جواب به سؤالی که از وی در خصوص تجهیز امام متوفی به دست امام بعدی شده بود، تبیین می نماید که این دست روایات، خبر واحد است که موجب علم نمی گردد و به استناد آن ها نمی توان با قاطعیت سخن گفت (علم الهدی: ۱۵۵/۳). از این رو، سید مرتضی به هنگام زیارت امام حسین (علیه السلام)، خواندن زیارت ناحیه مقدسه را بر دیگر زیارات وارده مقدم می ساخت (ابن طاووس، ۱۴۱۶ ق: ۲۲۱-۲۳۵؛ نوری طبرسی، ۱۴۱۱ ق، ج ۱۰: ۳۳۵). امام حسین (علیه السلام) جد نهم شریف مرتضی بود (نجاشی، ۱۴۱۸ ق: ۲۷۰؛ یاقوت حموی، ۱۹۹۳، ج ۴: ۱۷۲۸؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۷ ق، ج ۴: ۲۵۶)، در نتیجه طبیعی به نظر می رسد که با توجه به قرابت اجدادی که شریف مرتضی با امام حسین (علیه السلام) داشت، کیفیت دفن ایشان را از پدران خود سینه به سینه شنیده باشد (توفیق و میری، ۱۴۰۱ (الف): ۳۸؛ همان، ۱۴۰۱ (ب): ۹۰).

۱. سید مرتضی علم الهدی به صراحت از تفکیک دو مکتب بغداد از قم با نام «متکلمان و محققان» در برابر «اصحاب الحدیث» یاد می کند (علم الهدی، ج ۱: ۲۶-۲۷).

۲. از این رو سید محسن امین در «رساله التنزیه» با قاطعیت می نویسد: حدیث آمدن امام سجاد (علیه السلام) به کربلا و همراهی او با بنی اسد برای دفن پدرش و روایات دیگر از این دست، در ردیف احادیث فروانی است که صرفاً بر منابع نقل می شود و از دروغ های واضح و صریح است (حسون، ۱۴۲۳ ق: ۵۶).

در سلسله روات این حدیث، احمد بن سلیمان قرار دارد که فردی مجهول الحال است. پس از او، منصور بن العباس البغدادی است که مضطرب الحدیث بوده است (نجاشی، ۱۴۱۸ ق: ۴۱۳؛ حلی، ۱۳۸۱: ۲۵۹). پس از او نیز اسماعیل بن سهل است که مصادر رجال شناسی امامی درباره او می‌گویند: اصحاب ما او را تضعیف کرده‌اند (نجاشی، ۱۴۱۸ ق: ۲۸؛ حلی، ۱۳۸۱: ۲۰۰). پس از آن نیز در حلقه پایانی این روایت، نه تنها راوی اساساً مجهول است، بلکه راوی اصرار بر مکتوم ماندن نام خود دارد.^۱

صاحب کتاب «مُعجم رجال الحدیث» درباره این روایت می‌نویسد: من می‌گویم این روایت به دلیل آنکه در سلسله راویان آن، احمد بن سلیمان و اسماعیل بن سهل قرار دارند و نیز به خاطر ارسال (مرسل بودن روایت) ضعیف است^۲ (خوئی، ج ۱۲: ۲۴۰-۲۴۱). با تدقیق در این حدیث روشن می‌شود که روایت تجهیز امام حسین (علیه السلام) به دست زین العابدین (علیه السلام) با گزارش‌های تاریخی مخالفت دارد. حال آنکه اگر در ضمن روایتی مطلبی بر خلاف واقعیت‌های مسلم تاریخی نقل شود، شاهدی بر نادرستی و ضعف آن حدیث خواهد بود (مهریزی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۲۹). همان‌گونه که صاحب «المیزان فی تفسیر القرآن» نمونه‌هایی از روایات را چون با تاریخ مسلم معارض بوده، کنار نهاده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱: ۳۸۰؛ همان، ج ۱۵: ۳۷۰)؛ و نیز صاحب «الأخبار الدخیلة» مخالفت با تاریخ را یکی از معیارهای نقد روایت دانسته و بر پایه آن، برخی از روایات را نقد کرده است (تستری، ۱۴۰۱ ق، ج ۱: ۱۷۹-۱۸۱).

اساساً روایت تجهیز معصوم متوفی به دست معصوم بعدی، برای نخستین و آخرین بار تنها از امام صادق (علیه السلام) در وصیت به امام کاظم (علیه السلام) بیان شده و ریشه تاریخی کار بست آن توسط واقفیه به آغاز امامت امام رضا (علیه السلام) برمی‌گردد. واقفیه، سخن امام صادق (علیه السلام) را از وصیت‌نامه‌ای شخصی به نشانه و علامتی برای شناسایی امام بعدی ارتقا دادند تا بتوانند با احتجاج بدان امامت امام رضا (علیه السلام) را انکار نمایند (حسینیان مقدم و گودرزی، ۱۳۹۶: ۱۱۴).

۱. «حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مُسْوُودٍ، قَالَ حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ أَحْمَدَ عَنْ حَمْدَانَ بْنِ سُلَيْمَانَ، عَنْ مَنْصُورِ بْنِ الْعَبَّاسِ الْبَغْدَادِيِّ، قَالَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ سَهْلٍ، قَالَ حَدَّثَنِي بَعْضُ أَصْحَابِنَا وَسَأَلَنِي أَنْ أَكْتُبَ اسْمَهُ، قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ الرَّضَا (علیه السلام) ...» (طوسی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱: ۴۶۳).

۲. «أقول: الرواية ضعيفة بأحمد بن سليمان، و بإسماعيل بن سهل، و بالإرسال».

(سیده و جیهه میری، سعید توفیق)

حال آنکه در مرام‌نامه اعتقادی شیعه جعفری، آنچه به‌عنوان دلیل بر امامت هر یک از معصومین اقامه می‌شود نص نبوی است و نه تجهیز معصوم متوفی به دست معصوم بعدی (علم‌الهدی، ۱۴۱۹ق: ۲۲۲؛ همان، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۱۴۴-۱۴۵؛ علم‌الهدی، ۱۴۳۱ق، ج ۲: ۸۱؛ همان، ۱۳۷۳: ۸۱). این شبهه‌آفرینی واقفیه باعث شد که شیعیان درباره تجهیز امام متوفی دچار حساسیت افراطی شوند. در نتیجه این حساسیت، بعضی از روایات ضعیف و نادرست وارد مصادر حدیثی و روایی شیعیان شد تا تجهیز ائمه را منطبق بر قاعده «الإمام لا یُعسَلُ إِلَّا إِمَامٌ مِنَ الْأَئِمَّةِ (علیه السلام)» بازسازی نماید. تعمیم این قاعده به تجهیز امام حسین (علیه السلام) نیز تسری یافت و نتیجه آن شد که طرفداران این نظریه کوشیدند تجهیز امام حسین (علیه السلام) به دست امام سجاد (علیه السلام) را منطبق بر واقعیت تاریخی سازند.

اگرچه شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱ ق) برجسته‌ترین نماینده مکتب قم (اصحاب الحدیث) بود که رویکرد این مکتب در تبیین عقاید اسلامی و مسائل کلامی، نص‌گرایی بود (توفیق و میری، ۱۴۰۱ (الف): ۲۶، همان، ۱۴۰۱ (ب): ۸۴؛ عطائی نظری، ۱۳۹۷: ۱۲-۱۳)؛ اما در خصوص قاعده تجهیز معصوم متوفی به دست معصوم بعدی بر خلاف مکتب خود و هم‌جهت با مکتب متکلمان و محققان، اخبار مربوط را در رد بر جریان واقفیه آورده و به شبهه واقفیه در این خصوص جواب داده است^۱ (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۰۵-۱۰۶).

تا جایی که مطالعات صورت گرفته نشان می‌دهد روایت تجهیز امام حسین (علیه السلام) به دست امام سجاد (علیه السلام) برای نخستین بار در «إختیار معرفة الرجال» شیخ الطائفه آمده است (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۴۶۳-۴۶۵). این روایت بعد از ضبط در «إختیار معرفة الرجال»، تا قرن یازدهم هجری در دیگر مصادر نقل نشده است. مصادر اعم از تاریخی، زیارات، مناقب و مقاتل از قرن سوم تا قرن یازدهم هجری حکایتگر دفن امام حسین (علیه السلام) و یاران ایشان توسط بنی اسد هستند (حسینیان مقدم و گودرزی، ۱۳۹۴: ۸۳-۸۴). در قرن یازدهم بار دیگر صاحب کتاب «جلاء العیون» موضوع تجهیز امام حسین (علیه السلام) به دست امام سجاد

۱. «قال مصنف هذا الكتاب: إنما أوردت هذه الأخبار في هذا الكتاب ردًا على الواقفية على موسى بن جعفر (علیه السلام) فانهم يزعمون انه حی وینکرون امامة الرضا (علیه السلام) وامامة من بعده من الأئمة (علیه السلام)»

علیه السلام را احیا می‌نماید. او در این خصوص می‌نویسد: اهل غاضریه از قبیله بنی‌اسد آمدند و بر آن جسدهای مطهر نماز خواندند و دفن کردند؛ به حسب ظاهر چنین بود، اما در واقع امام را به غیر از امام دفن نمی‌کند. امام زین العابدین (علیه السلام) به اعجاز آمد و جسد مطهر امام حسین (علیه السلام) و سایر شهدا را دفن کرد (مجلسی، ۱۳۸۷: ۶۹۶). از این قرن به بعد بود که سخن مجلسی تا به امروز در میان بیشتر بزرگان شیعه به‌عنوان یکی از عقاید مذهبی پذیرفته شد و رواج یافت (حسینیان مقدم و گودرزی، ۱۳۹۴: ۸۶).

۲-۳. رأی سوم؛ تدفین به دست رسول خدا ﷺ

قائلان به این نظر، بر این باورند آن کسی که امام حسین (علیه السلام) را دفن کرد، رسول خدا ﷺ بود. پشتوانه این رأی، حدیثی است که در کتاب‌های «الأمالی» شیخ صدوق، شیخ مفید و شیخ طوسی و در کتاب «روضه الواعظین و بصیرة المتعظین» فتال نیشابوری (متوفی ۵۰۸ ق) نقل شده است.

شیخ طوسی حدیثی را با سلسله‌سندی که به عبدالله بن عباس منتهی می‌شود، نقل کرده است. عبدالله بن عباس می‌گوید: «در حالی که من در خانه خود خوابیده بودم فریادی بلند از خانه‌ام سلمه همسر پیامبر شنیدم. پس به سمت خانه اورفتم و مردم مدینه نیز به در خانه او آمده بودند. چون به ام سلمه رسیدم به او گفتم تو را چه شده است که فریاد و ناله می‌کنی، اما او جواب مراندا. تا اینکه به زنان بنی‌هاشم روی کرد و گفت با من بگریید که سرور شما و آقای جوانان بهشت کشته شد. به خدا قسم نواده و ریحانه رسول خدا کشته شد. پس به او گفتند از کجا متوجه قتل حسین شدی؟ جواب داد: همین الان رسول خدا را در خواب پریشان و ترسان دیدم. علت را از ایشان جویا شدم، جواب داد: پسر حسین و اهل بیت او امروز کشته شدند. پس آن‌ها را دفن کردم و الان از دفن آن‌ها فارغ شدم. ام سلمه گفت من برخاستم و وارد خانه (اتاق) شدم و همچنان باور نکرده بودم. پس به تربت (خاک) حسین که جبرئیل آن را از کربلا برای رسول خدا آورده بود و به ایشان گفته بود چون این تربت خونی شد پس فرزند تو کشته شده است و پیامبر آن را به من داد و به من گفت این تربت را در جام شیشه‌ای بگذار و نزد خود نگه

دار، پس چون تربت تبدیل به خون خالص شد پس حسین کشته شده است، هم اکنون نگاه کردم و تربت به خون خالصی که می‌جوشد تبدیل شده است. پس از آن بود که ام سلمه با آن خون صورت خود را گلگون نمود و تمام آن روز را بر حسین ماتم گرفت و نوحه سرایی نمود. چون سواران خبر از حسین آوردند مشخص شد حسین در همان روز کشته شده بود» (طوسی، ۱۴۱۴ ق: ۳۱۴-۳۱۵).

نقل شیخ صدوق و شیخ مفید در امالی خود و فتال نیشابوری در «روضة الواعظین و بصیرة المتعظین»، از نقل شیخ طوسی بسیار مختصرتر و اندکی متفاوت‌تر است (ابن بابویه، ۱۴۱۷ ق: ۲۰۲؛ مفید، ۱۴۱۳ ق (ج): ۳۱۹؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۷۰). اگرچه شیخ مفید این روایت را در امالی خود گزارش کرده است، شخصاً به این روایت در کتاب الإرشاد خود اعتنای علمی نکرده و آن را نقل نکرده است.

این روایت، گزارشی است از آنچه ام سلمه در عالم رؤیا دید. در نتیجه واضح است ماهیت این گزارش، مشاهده قلبی و روحی (رؤیة) است. رؤیة نیز مسئله‌ای رمزی است؛ زیرا هنگامی که رسول خدا ﷺ به ام سلمه می‌گوید: امروز حسین و اهل بیت وی کشته شدند و من او را دفن کردم و از دفن او فارغ شدم، این سخن یک موضوع رمزی است که مفید معنای رمزی است و هیچ‌کس آن را به معنای حقیقی که واقعاً رسول خدا ﷺ امام حسین (علیه السلام) را دفن کرده است نمی‌فهمد. همان‌گونه که این گزارش گویای آن است که رسول خدا ﷺ امام حسین (علیه السلام) را در همان روز عاشورا دفن کرده است؛ حال آنکه بر کسی پوشیده نیست که امام حسین (علیه السلام) و یارانش در روز عاشورا دفن نشدند؛ چراکه تا پایان روز عاشورا جنگ به طول کشید و مخصوصاً که لشکر عمر سعد تا میانه ظهر روز یازدهم محرم در کربلا حضور داشتند.

افزون بر آن، فقهای متکلم (مکتب متکلمان و محققان) هنگام تعارض دلیل نقلی با دلیل عقلی، حکم به طرد دلیل نقلی و اخذ دلیل عقلی می‌نمودند^۱ (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۱۴۹)؛ و قائل به آن بودند که در مسائل اعتقادی باید برای انسان باور یقینی و قطعی

۱. «إن وجدنا حديثاً يخالف أحكام العقول أطر حناه لقضية العقل بفساده» (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۱۴۹).

حاصل شود و در این مسائل فقط ادله یقین‌آور حجت است (توفیق و میری، ۱۴۰۱ الف): ۲۸؛ همان، ۱۴۰۱ (ب): ۸۷-۸۸). در نتیجه، نزد آنان خواب و رؤیا دلیل متقنی برای اثبات باورهای اعتقادی نداشت. ^۱ شیخ مفید حتی در کشف و یافتن حکم فقهی برای خواب و رؤیا اعتباری قائل نبود؛ ^۲ تا چه رسد به معتبر دانستن خواب و رؤیا در پذیرفتن مسائل اعتقادی (مفید، ۱۴۱۳ ق(د): ۱۳۰).

از میان علمای سده‌های میانه اسلامی، منطقی‌ترین و معقول‌ترین نظریه را شریف مرتضی درباره تجهیز امام معصوم (علیه السلام) ارائه داده است. ایشان در جواب سؤالی که از او در این خصوص شده است، می‌گوید: خبر واحد تجهیز معصوم متوفی به دست معصوم زنده مفید علم نیست. با وجود این، اگر صحت این روایت را بپذیریم، باید امام معصوم در قید حیات امکان و قدرت بر عهده گرفتن تجهیز معصوم متوفی را داشته باشد تا آن را انجام دهد و گرنه بدون تحقق دو شرط امکان و قدرت، تجهیز معصوم متوفی به دست امام زنده منتفی خواهد بود ^۳ (علم‌الهدی، ج ۳: ۱۵۵). سیدمرتضی راهی میانه اما معقول در پیش گرفته است؛ لذا از نظر ایشان از آنجا که در خصوص امام حسین (علیه السلام) امکان و قدرت تجهیز آن حضرت برای امام سجاد (علیه السلام) میسر نبوده است، این فرض قابل قبول نیست.

۳. نتیجه‌گیری

درباره مسئله دفن امام حسین (علیه السلام) و یاران ایشان، سه دیدگاه عمده در قرون میان اسلامی وجود داشته است؛ یکی از این سه دیدگاه بر پایه روایات تاریخی و دو دیدگاه دیگر بر پایه دو حدیث متفاوت بیان شده است. این سه دیدگاه عبارتند از:

الف. تدفین امام حسین (علیه السلام) به دست بنی‌اسد؛

ب. تدفین امام حسین (علیه السلام) به دست امام زین‌العابدین (علیه السلام)؛

ج. تدفین امام حسین (علیه السلام) به دست رسول خدا (صلی الله علیه و آله).

۱. برای نمونه: سید مرتضی نیز برای منامات و خواب اعتباری قائل نبود و آن را باطل می‌شمرد (علم‌الهدی، ۱۹۹۸، ج ۲: ۳۹۲).

۲. «و مع ذلك فإننا لسننا نثبت الأحكام الدينية من جهة المنامات» (مفید، ۱۴۱۳ ق(د): ۱۳۰).

۳. «و ليس يتمتع في هذه الأخبار إذا صحت أن يراد بها الأكثر الأغلب، و مع الإمكان و القدرة» (علم‌الهدی، ج ۳: ۱۵۵).

(سیده و جیهه میری، سعید توفیق)

با بررسی سه دیدگاه فوق این نتیجه حاصل شد که دیدگاه صحیح، تدفین امام حسین (علیه السلام) به دست بنی‌اسد است و دو دیدگاه دیگر فاقد اعتبار و نادرست هستند. بعضی از مهم‌ترین دلایل مخدوش بودن دو دیدگاه دیگر به شرح زیر است:

۱. روایت تجهیز امام حسین (علیه السلام) به دست امام سجاد (علیه السلام) برای نخستین بار در «اختیار معرفة الرجال» شیخ الطائفه آمد و تا قرن یازدهم هجری که بار دیگر صاحب کتاب «جلاء العیون» آن را احیا کرد، در دیگر مصادر نقل نشده است.

۲. روایت تدفین امام حسین (علیه السلام) به دست امام سجاد (علیه السلام)، روایتی مُرسل است و در سلسله روایات این حدیث، افراد مجهول الحال و مضطرب الحدیث قرار دارند.

۳. منشأ صدور روایت تدفین امام حسین (علیه السلام) به دست رسول خدا (صلی الله علیه و آله) صرفاً یک خواب و رؤیاست.

۴. رمزآلود بودن روایت تدفین امام حسین (علیه السلام) به دست رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و عدم اعتبار خواب در پذیرفتن مسائل اعتقادی و فقهی از ایرادات وارده بر دیدگاه سوم است.

۵. هر دو روایت خلاف واقعیت‌های مسلم تاریخی است؛ در حالی که مخالفت با تاریخ یکی از معیارهای نقد احادیث است.

۶. امام سجاد (علیه السلام) و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) امکان تدفین امام حسین (علیه السلام) را نداشتند؛ بنابراین فرض تدفین به دست این دو معصوم مردود است.

۷. عدم اعتنای علمی فقهای متکلم و مورخ مکتب بغداد به این دو روایت و پذیرش و صحیح دانستن روایت تدفین امام حسین (علیه السلام) به دست بنی‌اسد.

۸. بر خلاف شبهه واقفیه، نشانه و دلیل بر امامت هر یک از ائمه، نص نبوی است نه تجهیز معصوم متوفی به دست معصوم در قید حیات.

منابع و مأخذ

- آل طعمه، سید عبدالحسین کلیدار. (۱۹۶۶). *بغیة النبلاء فی تاریخ کربلاء*. بغداد: مطبعة الإرشاد.
- آل کلیدار، محمد حسن مصطفی. (۱۹۴۷). *مدینة الحسین أو مختصر تاریخ کربلاء*. بغداد: مطبعة النجاح.
- ابن اثیر، أبو الحسن علی بن محمد الجززی. (۱۳۸۵). *الکامل فی التاریخ*. بیروت: دار صادر.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸). *عیون أخبار الرضا*. تحقیق مهدی لاجوردی. تهران: نشر جهان.
- _____ (۱۴۱۷ق). *الأمالی*. تحقیق قسم الدراسات الإسلامية. قم: مؤسسة البعثة.
- ابن حجر عسقلانی، شهاب‌الدین أبی‌الفضل. (۱۴۰۷ق). *لسان المیزان*. بیروت: دار الفکر.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۴۱۲ق). *مناقب آل أبی طالب*. تحقیق یوسف البقاعی. الطبعة الثانية. بیروت: دار الأضواء.
- ابن طاووس، رضی‌الدین أبی‌القاسم. (۱۴۱۴ق). *مقتل الحسین المسمی باللہوف فی قتلی الطفوف*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- _____ (۱۴۱۶ق). *مصباح الزائر*. تحقیق مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث. قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
- ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر. (۱۴۰۷ق). *البدایة والنہایة*. بیروت: دار الفکر.
- ابن مشهدی، ابوعبدالله محمد بن جعفر. (۱۳۷۸). *المزار الكبير*. تحقیق جواد القیومی الأصفهانی. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية، مؤسسة النشر الإسلامي.
- ابن نما، نجم‌الدین جعفر بن محمد الحلّی. (۱۴۰۶ق). *مُثیرُ الأُحزان*. تحقیق مدرسة الإمام المهدي. الطبعة الثالثة. قم: مدرسة الإمام المهدي.
- ابومخنف، لوط بن یحیی. (۱۴۰۸ق). *مقتل الحسین و مصرع أهل بيته وأصحابه فی کربلاء*. الكويت: مكتبة الألفين.
- أمین عاملی، سید محسن. (۱۹۹۶). *لواعج الأشجان فی مقتل الحسین*. تحقیق سید حسن امین. بیروت: دارالأمیر للثقافة و العلوم.
- انصاری قمی، ناصرالدین. (۱۳۸۲). «بررسی اسناد زیارت ناحیه مقدسه». *موعود*. سال هفتم. شماره ۴۲. صص: ۳۶-۴۰.
- بلادری، احمد بن یحیی. (۱۴۱۷ق). *أنساب الأشراف*. تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی. بیروت: دار الفکر.
- تستری، محمد تقی. (۱۴۰۱ق). *الأخبار الدخیلة*. علق علیه علی اکبر الغفاری. الطبعة الثانية. تهران: مكتبة الصدوق.
- توفیق، سعید؛ میری، و جیهه. (۱۴۰۱ق). «بررسی تطبیقی دیدگاه کلامی دو مکتب قم و بغداد در خصوص تجهیز امام معصوم (علیه السلام) مطالعه موردی: تجهیز موسی بن جعفر کاظم (علیه السلام)». *اندیشه دینی*. شماره ۳. صص: ۵۰-۲۱.
- _____ (۱۴۰۱ق). «بررسی تطبیقی دیدگاه کلامی دو مکتب قم و بغداد درباره تجهیز امام معصوم (علیه السلام) مطالعه موردی: تجهیز علی بن موسی الرضا (علیه السلام)». *فرهنگ رضوی*. شماره ۳۸. صص: ۷۹-۱۰۴.
- حسینیان مقدم، حسین؛ گودرزی، ابراهیم. (۱۳۹۴). «تطورشناسی رویکردها در تدفین شهدای کربلا». *تاریخ اسلام در آینه پژوهش*. سال دوازدهم. شماره ۳۸. صص: ۷۳-۱۰۱.
- _____ (۱۳۹۶). «بازشناسی حدیث «الإمام لا یُغسلُ إلا الإمام» در گفت‌وگو با واقعیه و امامیه». *علوم حدیث*. سال ۲۲. شماره ۴. صص: ۱۰۲-۱۲۲.

- حسون، محمد. (۱۴۲۳ق). *قراءة فی رسالة التنزیه للسید محسن الأمين*. قم: انتشارات سعید بن جبیر.
- حسینی قزوینی، سید عبدالکریم. (۱۴۳۲ق). *الوثائق الرسمية لثورة الإمام الحسين (علیه السلام)*. الطبعة السابعة. كربلاء: قسم الشؤون الفكرية والثقافية فی العتبة الحسينية المقدسة.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۱). *رجال العلامة الحلی، خلاصة الأقوال فی معرفة أحوال الرجال*. النجف الأشرف: منشورات المطبعة الحیدریة.
- خوارزمی، ابوالمؤید موفق بن احمد. (۱۴۱۸ق). *مقتل الحسين*. تحقیق محمد السّمّاوی. تصحیح دار انوار الهدی. قم: منشورات انوار الهدی.
- خوئی، سید ابوالقاسم. (بی تا). *معجم رجال الحديث وتفصیل طبقات الرواة*. النجف الأشرف: مكتبة الإمام الخوئی.
- شاه عبدالعظیمی، سید محمد علی. (۱۳۸۲). *الإيقاد فی وفات النبی والزهاء والأئمة أجمعین وتفصیل واقعة الطف تماماً*. النجف: مطبعة الحیدریة.
- شهرستانی، سید صالح. (۱۴۲۶ق). *تاریخ النبیاحة علی الإمام الشهيد الحسين بن علی (علیه السلام)*. تحقیق نبیل رضا علوان. الطبعة الثانية. قم: مؤسسة أنصاریان للطباعة والنشر.
- طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: منشورات مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر. (۱۳۸۷). *تاریخ الأمم والملوک*. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. الطبعة الثانية. بیروت: دار التراث.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن. (۱۳۸۶). *تهذیب الأحكام فی شرح المقنعة*. تصحیح و تعليق علی اکبر الغفاری. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- _____ . (۱۴۰۹ق). *اختیار معرفة الرجال*. تحقیق حسن مصطفوی. مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
- _____ . (۱۴۱۴ق). *الأمالی*. تحقیق قسم الدراسات الإسلامية. قم: دار الثقافة.
- _____ . (۱۴۱۷ق). *الفهرست*. تحقیق جواد القیومی. قم: مؤسسة نشر الفقاهة.
- عسکری، سید مرتضی. (۱۴۲۶ق). *معالم المدرستین*. الطبعة الثانية. قم: مرکز الطباعة والنشر للمجتمع العالمی لأهل البيت.
- عاشور، علی. (۱۴۳۰ق). *الصحيح من سيرة الإمام الحسين بن علی (علیه السلام)*. بیروت: مؤسسة تاریخ العربی.
- عطائی نظری، حمید. (۱۳۹۷). «نگاهی به ادوار و مکاتب کلامی امامیه در قرون امامیه». *آینه پژوهش*. سال بیست و نهم. شماره سوم. صص: ۵۶-۳.
- عقاد، عباس محمود. (۲۰۰۶). *أبو الشهداء الحسين بن علی*. الطبعة الثامنة. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.
- علم الهدی، سید مرتضی علی بن الحسين. (بی تا). *رسائل الشریف المرتضی*. تقدیم و اشراف السید احمد الحسينی. بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات.
- _____ . (۱۳۷۳). «الأصول الإعتقادیة». صص ۷۹-۸۲. *نفائس المخطوطات*. المجموعة الثانية. تحقیق محمد حسن آل یاسین، بغداد: دار المعارف.
- _____ . (۱۴۱۰ق). *الشافی فی الإمامة*. تحقیق و تعليق السید عبدالزهاء الحسينی. تصحیح السيد فاضل الميلانی. الطبعة الثانية. تهران: مؤسسة الصادق للطباعة والنشر.
- _____ . (۱۴۱۹ق). *شرح جمل العلم والعمل*. تصحیح و تعليق یعقوب جعفری. تهران: دار الأسوة للطباعة والنشر.

- _____ (۱۴۳۱ق). **تفسیر الشریف المرتضی (نفائس التأویل)**. تصحیح سیدمجتبی احمد موسوی. بیروت: مؤسسة الأعلمی للطبوعات.
- _____ (۱۹۹۸). **غُرر الفوائد و ذُرر القلائد (أمالی المرتضی)**. تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم. القاهرة: دار الفكر العربی.
- علوی، سید عادل. (۱۴۳۷ق). **مقتل الإمام الحسين (علیه السلام)**. الطبعة الثانية. قم: المجمع الإسلامي العالمي للتبلیغ والإرشاد.
- فاضل دربندی، آغا بن عابد شیروانی حائری. (۱۴۱۵ق). **إكسیر العبادات فی أسرار الشهادات**. تحقیق محمد جمعه بادی و عباس ملا عطیه الجمری. المنامة: شركة المصطفی للخدمات الثقافية.
- فنتال نیشابوری، محمد بن أحمد. (۱۳۷۵). **روضه الواعظین و بصیره المتعظین**. قم: منشورات الشریف الرضی.
- قاینی بیرجندی، محمد باقر. (۱۳۸۶). **کبریت الأحمر فی شرائط المنبر**. تهران: اسلامیة.
- قرشی، باقر شریف. (۱۴۱۳ق). **حیة الإمام حسین بن علی (دراسة وتحلیل)**. الطبعة الرابعة. قم: مدرسة العلمية الإيروانی.
- قزوینی، فضل علی. (۱۴۳۷ق). **الإمام الحسين (علیه السلام) وأصحابه**. تحقیق سید أحمد حسینی آشکوری. كربلاء: العتبة الحسينية المقدسة.
- قمی، عباس. (۱۴۲۱ق). **نفس المهموم فی مصیبة سیدنا الحسين المظلوم**. بی جا: انتشارات مكتبة الحیدریة.
- کاشی، عبدالوهاب. (۱۴۲۳ق). **مأساة الحسين بین السائل والمجیب**. بیروت: دار العلوم للتحقیق و الطباعة و النشر و التوزیع.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**. الطبعة الثالثة المصححة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- _____ (۱۳۸۷). **جلاء العیون**. تحقیق سید علی امامیان. چاپ سیزدهم. قم: انتشارات سرور.
- مدرسی، سید محمد تقی. (۱۴۳۱ق). **الإمام الحسين قُدوة و أسوة**. الطبعة الثانية. بیروت: مركز العصر للثقافة و النشر.
- مسعودی، أبو الحسن. (۱۴۰۹ق). **مروج الذهب و معادن الجواهر**. تحقیق أسعد داغر. الطبعة الثانية. قم: دار الهجرة.
- مصطفوی، حسن. (۱۴۰۹ق). **مقدمه اختیار معرفة الرجال المعروف برجال الكشی**. مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۰ق). **المقنعة**. الطبعة الثانية. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
- _____ (۱۴۱۳ق (الف)). **الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد**. قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفید.
- _____ (۱۴۱۳ق (ب)). **تصحیح اعتقادات الإمامیة**. الطبعة الثانية. قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفید.
- _____ (۱۴۱۳ق (ج)). **الأمالی**. قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفید.
- _____ (۱۴۱۳ق (د)). **الفصول المختارة من العیون و المحاسن**. تحقیق علی میر شریفی. قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفید.
- _____ (۱۴۳۴ق). **المزار الكبير**. تحقیق أحمد علی مجید الحلی. قم: منشورات مكتبة العلامة المجلسی.
- نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی. (۱۴۱۸ق). **رجال النجاشی**. تحقیق سید موسی شبیری زنجانی. قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين یقم.
- مهدوی دامغانی، محمود. (۱۳۵۳). «ابوالحسن علی بن حسین مسعودی و برخی از آثار او». **مطالعات اسلامی**. شماره ۱۲. صص: ۹۶-۱۱۷.
- موسوی مرقم، سید عبدالرزاق. (بی تا (الف)). **مقتل الحسين أو حدیث كربلاء**. قم: منشورات الشریف الرضی.

(سیده و جیهه میری، سعید توفیق)

- _____ . (بی تا ب). **الإمام زین العابدین**. قم: دارالشبستری للمطبوعات.
- مهریزی، مهدی. (۱۳۹۰). **حدیث یژیوهی**. چاپ دوم. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
- نوری طبرسی، میرزا حسین. (۱۴۱۱ق). **مُسْتَدْرَكُ الْوَسَائِلِ وَمُسْتَنْبَطُ الْمَسَائِلِ**. تحقیق مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث. الطبعة الثانية. بیروت: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
- یاقوت حموی، شهاب‌الدین. (۱۹۷۹). **معجم البلدان**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ . (۱۹۹۳). **معجم الأدباء إرشاد الأريب الى معرفة الأديب**. تحقیق احسان عباس. بیروت: دار الغرب الإسلامي.
- یوسف، عبدالله احمد. (۱۴۳۹ق). **سيرة الإمام الحسين** (دراسة تحليلية للحياة الأخلاقية والعلمية والسياسية للإمام الحسين). كربلاء: العتبة الحسينية المقدسة.
- واعظ‌زاده خراسانی، محمد. (۱۴۰۹ق). **مقدمه اختیار معرفة الرجال المعروف برجال الكشي**. مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.

Historical Review and Criticism of the Narrations of the Burial of Imam Hosein (as) in the Middle Islamic Centuries

Seyyede Vajih Miri ¹ Saeed Tofigh ²

Received: October 19 , 2025

Revised: December 13 , 2025

Accepted: December 14 , 2025

Abstract

The burial of Hussein ibn Ali (a.s.) and her companions is one of the first issues that attracts the attention of the people of Nazar after the end of the Karbala incident. It is important to examine this issue carefully because Umar Sa'd took all of Imam Hussein's (AS) family captive with him to Kufa. After leaving the battlefield, the bodies of the martyrs were left unburied on the ground. In the Islamic Middle Ages, Shiite scholars paid special attention to this issue; and as a result, they incorporated historical hadiths and narrations into the Shiite heritage.

Having stated this issue, the present article is organized with a descriptive-analytical method around the answers to the following two questions:

- a) What theories were proposed regarding the burial of Imam Hussein (AS) in the Islamic Middle Ages?
- b) Which of the theories regarding the burial of Imam Hussein (AS) in the Islamic Middle Ages is closer to historical reality?

This article examines these three opinions in a descriptive and analytical manner. The first opinion, which has a historical origin, believes that the Bani Asad were responsible for burying the body of Hussein ibn Ali (a.s.) and his companions. The second opinion, which is recorded in the hadith source "Ikhtiyar Ma'rifat al-Rijal", believes that Imam Zayn al-Abidin (a.s.) was responsible for burying his martyred father. The third opinion, which is stated in the book "Al-Amali" by Sheikh Al-Ta'ifa, believes that the Messenger of God (PBUH) was entrusted with the burial of his martyred tribe. Each of the three opinions mentioned is subject

1. Assistant Professor, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Ilam University, Ilam, Iran: v.miri@ilam.ac.ir

2. PhD in Shiite History, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Isfahan University, Isfahan, Iran (Corresponding author): tofigh_saeed@yahoo.com

to scholarly controversy; However, among these three opinions, the one that seems closest to the truth and reality is the first opinion, which the scholars of both sects agree on. Among the Imami Shia scholars, the Baghdad theologians (the school of theologians and researchers) have considered this opinion correct; and they do not believe that Imam Hussein (AS) will be equipped by the next infallible one.

Keywords

Imam Hussein (AS), Imam Sajjad (AS), Messenger of God (PBUH), Bani Asad, burial.



اعتبارسنجی کتاب

«بشارة المصطفى لشيععة المرتضى»

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۲ | بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۰۲ | پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۳

رقیه‌علی‌زاده^۱

چکیده

کتاب «بشارة المصطفى لشيععة المرتضى» از عمادالدین قاسم طبری در راستای فضایل‌نگاری خاندان پیامبر اکرم (ص) تألیف شده و فضایل حضرت علی (ع) بیشترین میزان فضایل را به خود اختصاص داده است. کتاب مذکور در تحقیقات دینی و مطالعات مرتبط با قرآن و عترت مورد استفاده اندیشمندان قرار می‌گیرد و از این رو، اعتبارسنجی روایات و مطالب مندرج در آن حائز اهمیت است. هدف از انجام این تحقیق روش‌شناسی و بررسی صحت و سقم مطالب این کتاب و نیز اثبات دلیلی بر حقایق شیعیه است که به روش کتابخانه‌ای و مبتنی بر تحلیل محتوا پس از مراجعه به مصادر و منابع متنوع و فیش‌برداری از آن‌هاست. پس از بررسی و تحقیق در محتوای کتاب این نتیجه به دست آمد که کتاب «بشارة المصطفى لشيععة المرتضى» در زمینه اثبات منزلت ائمه (ع) و حقایق شیعیه و شناخت عالمان شیعی کتابی معتبر با روایات غالباً مسند است که از منابع مهم فریقین گردآوری شده است؛ ضمن اینکه کاستی‌هایی مثل دقیق نبودن برخی الفاظ حدیثی و کامل نبودن ذکر منابع حدیث را نیز دارد.

کلیدواژه‌ها: فضایل، اهل بیت (ع)، شیعه، طبری، بشاره المصطفی.

۱. مقدمه

۱-۱. مسئله پژوهش

مناقب‌نگاری یکی از سبک‌های تألیف در حوزه تدوین حدیث به شمار می‌رود. تاریخچه نگارش در این حوزه به سده‌های نخستین تاریخ اسلام بازمی‌گردد. بدین گونه که بخشی از روایات نقل شده از پیامبر ﷺ درباره برخی صحابه است که به فضایل آنان پرداخته و در مناسبت‌های گوناگون از آنان یاد شده است. بخش مهم این فضایل در محدوده سبق در اسلام، ایمان، هجرت، جنگ با کفار، بذل جان و مال و عزیزان در راه گسترش اسلام و جز این‌هاست (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۲: ۳۲۷-۳۳۱). در این میان خاندان پیامبر ﷺ بیشترین میزان فضایل را به خود اختصاص داده و از میان آنان علی بن ابی طالب (علیه السلام) است که به اتفاق تمامی مؤرخین، محدثین و سیره‌نگاران و فضایل‌نویسان، بیشترین نوع فضیلت را دارا بوده یا کسب کرده است. از آنجا که بخش گسترده‌ای از احادیث نبوی ﷺ درباره اهل بیت (علیهم السلام) با منافع و مصالح دستگاه حاکم در تقابل و تضاد بوده است، دستگاه حاکم اموی و کارگزاران آن‌ها بر آن شدند تا از نشر و گسترش آن‌ها جلوگیری کنند. از تلاش‌های صورت گرفته در این زمینه می‌توان به در پیش گرفتن سیاست منع نقل و تدوین حدیث، جعل وضع احادیث در منقبت و فضیلت خلفا و صحابه و شکنجه و آزار شیعیان و دوستداران اهل بیت (علیهم السلام) اشاره کرد. حقیقت آن است که علما و مورخان در این حوزه، تلاش وسیعی کرده‌اند و حجم عظیم کتاب‌هایی که به گونه‌ها و از زاویه‌های مختلف به این موضوع پرداخته‌اند شاهد این مدعاست.

روایات مربوط به منزلت شیعیان و بیان اعتقادات ایشان در کتاب‌های اولیه شیعه مانند کتاب امالی شیخ طوسی، فضایل الشیعه شیخ صدوق، تفسیر فرات، مناقب ابن شهر آشوب، احتجاج طبرسی و ... جمع‌آوری شده و از جمله کتاب‌هایی که به اثبات حقانیت مذهب شیعه از کلام پیامبر اکرم ﷺ پرداخته، کتاب «بشارة المصطفى لشيعه المرتضى» است.

کتاب بشارة المصطفى از منابع مورد اعتماد علمای شیعه است که توسط عماد

الدین قاسم طبری آملی، به نحو شایسته‌ای تدوین شده و موضوع آن، اثبات امامت ائمه اطهار (علیهم‌السلام)، منزلت و درجات شیعه و کرامات اولیای الهی و پیروان ائمه اطهار (علیهم‌السلام) است. متأسفانه بر اثر سهل‌انگاری و تهاجمات فرهنگی و نظامی مخالفان به کیان تشیع در طول تاریخ که موجب شده بسیاری از آثار ارزشمند شیعه از میان برود، بخش‌هایی از این کتاب نیز از بین رفته است. در این مقاله در پی روش‌شناسی و بررسی روایات موجود در این کتاب هستیم که در دو بخش فضایل نویسی و تحقیقی در کتاب «بشارة المصطفى لشعبة المرتضى» تنظیم شده است. در بخش اول پس از مفهوم‌شناسی فضایل، نمونه‌هایی از کتب فضایل‌نگاری ذکر و بحث احتمال جعل و تحریف در روایات فضایل نیز اشاره شده و در آخر به جهت وصل دو بخش ارتباط روایات فضایل با روایات بشارات تبیین شده است. در بخش دوم نیز مباحثی از قبیل موضوع، محتوا، فواید، منابع، مستخرجات کتاب «بشارة المصطفى لشعبة المرتضى» و بررسی روش و سیره مؤلف در آن ذکر شده است.

۱-۲. اهداف، ضرورت و روش پژوهش

هدف از انجام این تحقیق، تهیه و ارائه کتاب‌شناسی جامع، توصیفی و تحلیلی از کتاب «بشارة المصطفى لشعبة المرتضى» عمادالدین قاسم طبری است تا تصویر جامعی از این کتاب برای پژوهشگران فراهم کرده باشیم؛ چراکه تاکنون کتاب‌شناسی جامعی از این منبع دست اول شیعه و تحلیل مطالب آن وجود ندارد و نیز برای برنامه‌ریزی پژوهش‌های آینده، لازم است بدانیم در این موضوع چه کارهایی انجام شده و کتاب مذکور چه کیفیتی داشته و از چه جنبه‌هایی مغفول مانده است. روش تحقیق در این مقاله از نوع توصیفی تحلیلی و کتابخانه‌ای است که پس از گردآوری داده‌ها از کتاب‌ها و پایگاه‌های اطلاعاتی مختلف، محتوا با تحلیل‌های کیفی و کمی ارائه شده است.

۱-۳. پیشینه پژوهش

در باره فضیلت شیعه و محب اهل بیت (علیهم‌السلام)، روایات بسیاری در کتاب‌های شیعه و اهل

سنت نقل شده است. کتابی که در خصوص فضایل شیعه نوشته شده باشد، «فضایل الشیعه» شیخ صدوق و «شیعه در پیشگاه قرآن و اهل بیت» نوشته علی تهرانی (۱۳۹۷ ق) است که ترجمه جلد ۶۵ بحار الانوار از مجموعه ۱۱۰ جلدی طبق چاپ بیروت، مطابق قسمت وسط از جلد ۱۵ بحار از مجموعه ۲۵ جلدی چاپ کمپانی است که این دو بررسی و اعتبارسنجی نشده است.

درباره اعتبارسنجی می توان به این منابع اشاره کرد:

کتاب اعتبارسنجی احادیث شیعه (زیرساختها، فرآیندها، پیامدها) از سیدعلی رضا حسینی شیرازی.

ندیمی تهرانی و همکاران (۱۴۰۰) در مقاله «اعتبارسنجی احادیث رستگاری شیعیان در نسخه خطی «سلم درجات الجنه» احادیث مربوطه را از لحاظ سندی و متنی بررسی کرده اند.

درباره کتاب «بشارة المصطفى» این منابع را می توان نام برد:

پاک نیا (۱۳۸۷) در شماره های مختلف نشریه «مبلغان» با مقاله هایی با عنوان «آشنایی با منابع دست اول شیعه» به معرفی منابع مختلف شیعه پرداخته و کتاب بشارة المصطفى را معرفی کرده است. موسوی (۱۴۰۰) در مقاله «گونه شناسی روایات غدیر در بشارة المصطفى» انواع روایات رویداد غدیر در این کتاب را بررسی کرده است. صالحی و دلبری (۱۴۰۱) در مقاله «توثیق عام و کتاب بشارة المصطفى عَلَيْهِ السَّلَام لشیعة المرتضى» توثیق عمومی روایان این کتاب را بررسی کرده اند. موضوع اعتبارسنجی یک نوشته یا کتاب، موضوعی منحصر به فرد است که هر نوشتاری را متفاوت از دیگری می کند و تلاشی خاص تر می طلبد.

۲. مبانی نظری

مطالعه فضایل شیعه در روایات مبتنی بر مبانی نظری خاصی است که ریشه در باورهای

کلامی، تفسیری و حدیثی شیعه دارد. از جمله اعتقاد به اینکه امامان شیعه جانشینان بلافصل پیامبر ﷺ و حافظان دین هستند. باور به مصونیت ائمه (علیهم السلام) از خطا و گناه و دارا بودن علم لدنی ایشان که اعتبار روایات منسوب به آن‌ها را تقویت می‌کند. پذیرش اینکه برخی آیات قرآن درباره فضایل اهل بیت (علیهم السلام) و شیعیان آن‌ها نازل شده است. نوشتن حدیث در فضایل شیعه مستلزم قبول حجیت سنت ائمه (علیهم السلام) و اعتقاد به اینکه سخنان و رفتار ائمه (علیهم السلام) همانند سنت پیامبر ﷺ حجت بوده و نیز پذیرش اعتبار اصول اربعمائه (۴۰۰) اصل حدیثی اولیه که مستقیم از ائمه (علیهم السلام) نقل شده اند) است. فهم دقیق این روایات بدون توجه به این مبانی ممکن نخواهد بود. این روایات علاوه بر چالش چگونگی مواجهه با روایات متفاوت درباره فضایل و تفکیک بین آنچه جزو باورها و آنچه گزارش تاریخی محض است، با مشکل نقد سندی و متنی در روایات فضایل نیز مواجه‌اند. در این پژوهش به منظور بررسی سندی، مواردی چون اعتبار کتاب، نحوه اتصال و گسستگی روایات کتاب، ضعف و توثیق راویان و به منظور بررسی متنی، به علت اشاره نشدن به فضایل خاص شیعه در قرآن، بیشتر بر تایید متن روایات در منابع دیگر تاکید شده است.

۱-۲. فضایل نویسی

۱-۱-۲. مفهوم‌شناسی فضایل

واژه «فضیلت» (مفرد فضایل) از ریشه «ف ض ل» مشتق شده و در مقابل «نقیصه» (جوهری)، ۱۴۰۷ ق، ج ۱۷۹۱: ۵؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ ق، ج ۱۱: ۵۲۴؛ طریحی، ۱۴۰۸ ق، ج ۳: ۴۰۹) قرار دارد که در کاربرد لغوی، به معنای «احراز برتری درجه در اثر انجام فضل (احسان، نیکی و ...)» (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۷: ۴۴؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ ق، ج ۱۱: ۵۲۴؛ فیروزآبادی، ج ۴: ۳۱؛ طریحی، ۱۴۰۸ ق، ج ۳: ۴۰۹) به کار رفته است. با توجه به معنای لغوی این واژه، فضیلت یا فضایل عبارت است از صفت یا صفات برجسته و نیکویی که سبب برتری يك فرد یا گروه نسبت به دیگران می‌شود.

۲-۱-۲. پیشینه فضایل نویسی

درباره پیشینه فضایل نویسی باید به دو نکته اشاره کرد: یکی اینکه رسول مکرم ﷺ در موارد بسیاری به بیان فضایل اهل بیت (علیهم السلام) و حضرت علی (علیه السلام) پرداخته و بر برتری آنان نسبت به دیگر اشخاص اشاره داشته است. این شیوه با الهام از قرآن و سخنان پیامبر ﷺ است که همواره مردم را به دوستی و موَدّت اهل بیت (علیهم السلام) دعوت می کردند؛ اما به دلیل وجود برخی مشکلات و موانع سیاسی و اجتماعی، نگارش و تألیف در زمینه مناقب و فضایل اهل بیت (علیهم السلام) رونق چندانی نداشته، ولی با گذشت زمان و دگرگونی شرایط، نگارش کتاب‌ها و رساله‌ها در این حوزه، رشد چشمگیری یافته است.

نکته دیگر اینکه نخستین و جدی‌ترین عرصهٔ رویارویی دو گروه از مسلمانان، برای دستیابی به يك آرمان مهم سیاسی، «رخداد سقیفه» است که در پی آن، مهاجران و انصار برای در دست گرفتن جایگاه مهم خلافت، به اثبات لیاقت خویش پرداخته و فضایل و مناقب خویش را پیش کشیدند.

برای آشنایی با پیشینه فضایل نویسی (و مناقب نویسی) نمونه‌ای از آثار اشاره می‌شود.

الف. پیشینه فضایل نویسی (اهل بیت) در آثار شیعه (تا اوایل قرن چهارم هجری)

نام کتاب	نام مولف	سال وفات
الفضایل	جابر بن یزید الجعفی	۱۲۸ ق.
الفضایل	ابان بن تغلب بن رباح ابوسعید البکری	۱۴۱ ق.
الفضایل	ابومنذر زهیر بن محمد الخراسانی	۱۶۲ ق.
فضایل امیرالمؤمنین (علیه السلام)	الحسن بن علی بن ابی حمزة البطائنی	۱۶۰ ق.
جزء فی خطبة النبی (علیه السلام) فی يوم الغدير*	الخلیل بن احمد النحوی [الفراهیدی]**	۱۷۰ ق.

(رقیه علی زاده)

قرن دوم	زگار بن الحسن الدینوری العلوی	الفضایل
قرن دوم	زکار بن یحیی الواسطی	الفضایل
هم طبقه سعد ابن عبدالله اشعری (۲۰۱ ق.)	ابوالعباس المفسر الضریب احمد بن الحسن الأسفرائینی	المصابیح فی ذکر منازل من القرآن فی أهل البيت (علیه السلام)
۲۲۱ ق.	نضر بن مزاحم منقری عطار کوفی	کتاب المناقب
قرن سوم	ابوموسی هارون بن عمر بن عبدالعزیز بن محمد المعاشعی	ما نزل فی القرآن فی علی (علیه السلام) (ما نزل من القرآن فی أمير المؤمنين (علیه السلام)
قرن سوم	ابوجعفر محمد بن أورمة القمی	ما نزل فی القرآن فی أمير المؤمنين (علیه السلام)
حدود سال ۲۵۰ / ۲۹۹ ق.	ابوالحسن علی ابن مهزیار الأهوازی	الفضایل
تا سال ۲۶۷ ق. زنده بوده است.	ابوعبدالله یحیی بن زکریا بن شیبان الکندی	الفضایل
۲۶۰ ق.	الفضل بن شاذان بن الخلیل الأزدی النیشابوری	فضل أمير المؤمنين (علیه السلام)
قرن سوم	ابوالقاسم هارون ابن مسلم بن سعدان	الفضایل
قرن سوم	ابراهیم بن رجاء الجحدری	الفضایل
قرن سوم	محمد بن احمد بن یحیی بن عمران الاشعری القمی	ما نزل من القرآن فی الحسين ابن علی (علیه السلام)
۲۸۳ ق.	ابواسحاق ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال بن عاصم الثقفی	الحجة فی فضل المکر مین
۲۸۳ ق.	ابواسحاق ابراهیم بن محمد الثقفی	ما نزل من القرآن فی أمير المؤمنين (علیه السلام)
۲۸۳ ق.	ابواسحاق ابراهیم بن محمد الثقفی	کتاب المودة فی ذوی القربی
۲۸۶ ق.	حسین بن الحکم بن مسلم الحبری ابوعبدالله الکوفی	ما نزل من القرآن فی علی

۲۹۰ ق.	محمد بن حسن بن فروخ الصفار الأعرج القمی	بصائر الدرجات فی فضایل آل محمد
۲۹۹ یا ۳۰۱ ق.	ابوالقاسم سعد بن عبدالله بن أبی خلف الأشعری القمی	فضل أبی طالب و عبدالمطلب و أبی النبی
۳۰۲ ق.	ابی احمد عبدالعزیز جلودی	الفضایل

* خلیل بن احمد فراهیدی، لغت‌شناس شهیر، نخستین کسی است که تکنگاری در فضیلت خاصی را در اثر خود در زمینه فضایل اهل بیت (علیهم السلام) مورد توجه قرار داده است.

** درباره مذهب وی در منابع متقدم اظهار نظر واضحی نشده است.

ب. پیشینه فضایل نویسی (اهل بیت) در آثار اهل سنت

سال وفات	نام مولف	نام کتاب
۲۴۰ ق.	ابوجعفر الاسکافی محمد بن عبدالله المعتزلی البغدادی	المعیار و الموازنة (فی تفضیل علی <small>علیه السلام</small>)
۲۴۰ ق.	ابوجعفر الاسکافی محمد بن عبدالله المعتزلی البغدادی	فضایل علی <small>علیه السلام</small>
۲۴۱ ق.	احمد بن حنبل	المناقب
قرن سوم	ابوالحسن معلی بن محمد البصری	فضایل امیر المؤمنین <small>علیه السلام</small>
۲۵۵ ق.	جاحظ ابوعثمان عمرو بن بحر البصری المعتزلی	تفضیل بنی هاشم علی من سواهم
۲۵۵ ق.	جاحظ ابوعثمان عمرو بن بحر البصری المعتزلی	فضایل سلالة النبی <small>علیه السلام</small> (جزء فی...)
۲۵۵ ق.	جاحظ ابوعثمان عمرو بن بحر البصری المعتزلی	فضل هاشم علی عبد شمس
۱۸۲-۲۶۲ ق.	ابویوسف السدوسی یعقوب بن شیبة بن الصلت بن عصفور	فضایل علی و تسمیة من روى عنه من أصحابه
۱۸۲-۲۶۲ ق.	یعقوب بن شیبة بن الصلت بن عصفور	تفضیل الحسن و الحسین <small>علیهما السلام</small>

(رقیه علی زاده)

۲۸۱ ق.	ابن ابی الدنيا ابوبکر عبد الله بن محمد بن عبید	فضایل علی
۲۹۴ ق.	عبید ابن کثیر بن محمد العامری الکلابی	الفضایل
۳۶۳	نعمان بن محمد تمیمی مغربی	شرح الاخبار فی فضایل الائمة الاطهار
۳۶۹ ق.	ابو عبد الله حسن بن علی بصری معتزلی	الدرجات فی تفضیل علی علی سائر الصحابه
۴۸۳ ق.	ابن مغازی	المناقب والفضایل

ج. کتاب‌هایی درباره فضایل نویسی (غیر اهل بیت)

سال وفات	نام مولف	نام کتاب
۱۱۰ ق.	الحسن بن یسار البصری	فضایل مکه والسکن فیها
۳۰۳ ق.	النسائی	فضایل الصحابة
۳۰۸ ق.	ابن ابراهیم الجندی	فضایل المدينة
۳۸۱ ق.	الشیخ الصدوق	فضایل الأشهر الثلاثة
۳۸۸ ق.	الحسین بن أحمد بن بکیر	فضایل التسمية بأحمد ومحمد
۴۵۸ ق.	البیهقی	فضایل الأوقات
۴۶۳ ق.	ابن عبد البر	لإنتقاء فی فضایل الثلاثة الأئمة الفقهاء
۶۵۸ ق.	ابی مختار بن محمود زاهدی	فضایل شهر رمضان
۶۹۲ ق.	الإسعدی	فضایل سنن الترمذی
۱۳۲۰ ق.	میرزا حسین النوری الطبرسی	فس الرحمن فی فضایل سلمان
معاصر	محمد حیاة الأنصاری	فضایل العدیدة

از آنچه گفته شد، برمی آید مناقب، تنها درباره افراد نگاشته می شد؛ ولی گستره و

شمول فضایل بیش از افراد بوده است؛ چراکه نویسندگان فضایل، به برتری‌های شهرها، قبیله‌ها، مذهب‌ها و... نیز می‌پرداختند.

۲-۱-۳. احتمال جعل و تحریف در روایات فضایل

یکی از محورهای عمده‌ای که تعداد زیادی از روایات مجعول را به خود اختصاص داده، فضایل نویسی است. بر اساس رخدادهای مهم تاریخی «منع نقل و تدوین حدیث»، حاکمان اموی با تکیه بر پندار و رفتار باطل خویش و با بهره‌گیری از کارگزاران بی‌کفایت و سنگدل کوشیدند تا با تبلیغات منفی ضد اهل بیت (علیهم‌السلام) و پنهان نگاه داشتن فضایل و مناقب آن‌ها و در مقابل تبلیغات دروغین و بی‌پایه در مشروع جلوه دادن اقدامات حاکمان اموی و جعل احادیثی در فضایل خلفا و صحابه به هدف ناحق خویش و دور ساختن افکار جامعه از مسیر حق و حقیقت جامعه عمل بپوشانند (معارف، ۱۳۸۸: ۵۴-۵۶). بسیاری از فضایل و مناقب که در روایات اهل سنت به‌عنوان واقعیت‌های مسلم، به صحابه و خلفا نسبت داده می‌شود، نتیجه سلسله روایات مجعولی است که دستگاه معاویه برای مقابله با مناقب و ارزش‌های اهل بیت (علیهم‌السلام) ساخته و پرداخته است. این حقیقتی است که بعضی از نویسندگان اهل سنت به‌صراحت به آن اعتراف کرده‌اند. ابن ابی الحدید، فرمان معاویه به کارگزاران و عاملانش را راجع به جعل روایت در فضایل خلفا صحابه، به منظور مقابله با مناقب علی (علیهم‌السلام) و اهل بیت (علیهم‌السلام) به صورت مفصل نقل می‌کند (ابن ابی الحدید، ۱۴۲۸ق، ج ۱۱: ۴۴). از این متن تاریخی و نظایر آن برمی‌آید که ایجاد شخصیت و قداست برای خلفا و صحابه از طریق جعل حدیث، فصل مهمی از تلاش‌های حکومت معاویه را تشکیل می‌داده است (امینی، ۱۳۸۷، ج ۵: ۲۹۷).

از سوی دیگر، حرکت فضایل تراشی برای خلفا به‌خصوص عثمان به‌عنوان حربه‌ای برای سرکوب امیرالمؤمنین (علیهم‌السلام) و بنی‌هاشم و شیعیان آن حضرت از سوی معاویه (نعمانی: ۷۹؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۲۸ق، ج ۱۱: ۴۶) و جناح عثمانی طرفدار امویان در قرن اول و دوم و از طرف اهل حدیث و حنبله در قرن سوم و چهارم، جامعه شیعه را عملاً به واکنش و می‌داشت که به صورت‌های مختلف از جمله مثالب‌نویسی صحابه (البته نه همه صحابه،

بلکه افراد خاص) و مناقب نویسی اهل بیت (علیهم السلام) به خصوص امیرالمؤمنین (علیه السلام) ظهور و بروز می کرد؛ هر اندازه آنان در بزرگ‌نمایی خلفا و صحابه پیش می رفتند، اینان نیز بر نقل اخبار تاریخی که به گونه‌ای بیان کنندهٔ مثالب صحابه بود، اصرار می کردند. این واکنش‌ها تنها یک سویه نبود، بلکه گاه اهل سنت سبب تحریک شیعیان می شدند و گاه برعکس (هدایت‌پناه، ۱۳۸۳: ۲۰۹).

انگیزه‌های مختلفی از جمله توجیه خلافت و حکومت، فضیلت‌سازی و منقبت‌پردازی برای خلفا و صحابه، بدنام کردن بنی‌هاشم و اهل بیت (علیهم السلام)، دوستی‌های جاهلانه و دشمنی‌های مرموزانه و ... در پدید آمدن روایات مجعول در زمینه‌های مختلف و از جمله فضایل، نقض بازی کرده و این نتیجه را به دست می دهد که در استناد به این گونه روایات باید با احتیاط عمل کرد.

۲-۱-۴. ارتباط روایات فضایل با روایات بشارات

با توجه به اینکه در نظر داریم در بخش بعدی کتاب «بشارة المصطفى لشيععة المرتضى» را مورد مذاقه قرار دهیم و موضوع این کتاب جمع‌آوری روایات بشارات است، تبیین ارتباط روایات فضایل با روایات بشارات خالی از فایده نیست. عرصه‌ها و موضوعات مختلفی در زمینه مناقب و فضایل مطرح است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

۱. فضایل برخاسته از رابطه فرد با پیامبر (صلی الله علیه و آله)

الف. وجود مشابهتی در فرد با پیامبر (صلی الله علیه و آله) مانند همانمی با پیامبر، شباهت خلقی و خلقی، همسانی و هماهنگی راه و روش.

ب. نوعی رابطهٔ دوستی یا عاطفی میان پیامبر (صلی الله علیه و آله) و افراد مانند همراهی و مصاحبت با پیامبر، برادری و دوستی با پیامبر.

ج. برخورداری فرد یا افرادی از دعا یا عنایت پیامبر (صلی الله علیه و آله) مانند برخورداری يك فرد یا قبيله از دعای پیامبر، برخورداری از عنایت پیامبر در دفع يك بلا یا مرض.

د. برخورداری فرد از بشارت و وعده نبوی ﷺ در زمینه‌های گوناگون مانند اظهار امیدواری حضرت به بهره‌مندی شخص از خیر یا امتیازی ویژه در جهان واپسین، بشارت به بهشت از سوی، بشارت پیامبر ﷺ به شخص مبنی بر دوری شیطان از او و مصونیت وی از حيله‌های او.

ه. اعطای لقبی از سوی پیامبر ﷺ به فرد مانند القاب صدیق، شهید، شهید الحی.

و. غیر از موارد فوق همچون تحسین و تمجید شخص از سوی پیامبر به دنبال موفقیت وی در تجارت، تمجید پیامبر ص از يك فرد، گروه یا قبیله با عبارت‌های «نِعْمَ الرَّجُلُ فُلانٍ» یا «نِعْمَ الرَّجُلُ فُلانٍ لَوْ...» (اصغرپور، ۱۳۸۶: ۲۸۱-۲۸۵)

۲. عرصه دینی

الف. تدین افراد و مسائل مربوط به آن مانند ماجرای اسلام آوردن افراد در زمان پیامبر ﷺ، پیشگامی فرد در اسلام آوردن و مسلمان شدن بسیاری از مردم در پی اسلام آوردن وی، سخن پیامبر ص مبنی بر بقای اسلام فرد تا لحظه مرگ و ...

ب. فضایی مرتبط با قرآن و نزول آن برای افراد مانند توصیه پیامبر ﷺ به شنیدن (فراگیری) قرآن از فرد یا افرادی معین، تلاوت شبانه قرآن و ...

ج. معرفی فرد یا افرادی به‌عنوان الگو و پیشوای دینی برای دیگران مانند توصیه پیامبر ﷺ مبنی بر نماز خواندن مسلمانان به امامت شخصی معین، سخن پیامبر به مردم مبنی بر در پیش گرفتن راه و روش عمّار.

۳. عرصه نظامی امنیتی مانند حضور در جبهه‌های نبرد با دشمن، جنگ‌آوری، جراحت دیدن در جنگ و ...

۴. عرصه اخلاقی مانند راستگویی، غیرت، حیا، جود و بخشش و ...

۵. روایات متفرقه مانند فصاحت، تمجید پیامبر از يك فرد با عبارت‌های «نِعْمَ الرَّجُلُ فُلانٍ» یا «نِعْمَ الرَّجُلُ فُلانٍ لَوْ...» و ...

۶. روایات اختصاصی اهل بیت (علیهم السلام) مانند دستور (توصیه اکید) پیامبر مبنی بر محبت نسبت به اهل بیت (علیهم السلام) پاسداری [حریم] اهل بیت پیامبر، یادکرد امام حسن (علیه السلام) از سوی پیامبر با عنوان سرور و...» (همان: ۲۹۰-۲۹۳)

«بشارت» را می توان بازگویی خبری که سرور و شادی در بردارد، معنا کرد. بدیهی است که تنها در صورتی شنونده از شنیدن خبری مسرور می شود که به حقیقت یا واقعیت تازه ای که فاقد آن بوده یا مثل و مانند نداشته، دست پیدا کند. پیدا کند؛ بنابراین روایات بشارت جزئی از روایات فضایل بوده و رابطه این دو عموم و خصوص من وجه است.

۲-۲. تحقیقی در کتاب «بشارة المصطفى لشيععة المرتضى»

۲-۲-۱. معرفی اجمالی کتاب

بشارة المصطفى لشيععة المرتضى اثر ابی جعفر محمد بن علی بن رستم طبری معروف به عمادالدین طبری (م. ۵۵۳ ق.م) از علمای قرن ششم هجری است. موضوع این کتاب، اثبات ائمه (علیهم السلام)، منزلت و درجات شیعه و کرامات اولیای الهی و پیروان ائمه (علیهم السلام) بود و چنان که از نام آن پیداست، در اثبات حقانیت مذهب شیعه از کلام پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) است (طبری، ۱۴۲۰ ق: ۸). مؤلف با هدف آشناسازی جامعه شیعی عصر خود با آموزه های عمیق این مکتب، این کتاب را تألیف کرده و در آن جز روایات مسند از مشایخ معتمد خود، نقل نکرده است (همان: ۱۷-۱۸). آقا بزرگ طهرانی در الذریعه درباره موضوع این کتاب می گوید که این کتاب، کتابی است روایی در بیان منزلت تشیع و درجات شیعه و کرامات اولیا و ثوابها و درجاتی که شیعه نزد خداوند دارد که اساسا کتابی بزرگ و دارای هفده بخش بوده، متاسفانه بسیاری از آن مفقود شده و تنها یازده بخش از کتاب باقی مانده است (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ ق، ج ۳: ۱۱۷).

کتاب بشارة المصطفى از کتاب های مورد اعتماد علمای شیعه است. این کتاب از منابع مهم علامه حلی، علامه مجلسی، محقق بحرانی، شیخ حر عاملی و دیگران در تدوین و تألیف کتاب های فقهی، کلامی، حدیثی و ادعیه به شمار می رود. این کتاب از آثار مهم

حدیثی کلامی امامیه در قرن ششم است که مورد توجه علمای پس از طبری بوده، چنان که ابن طاووس (م. ۶۶۴ ق.) در آثارش، مطالبی را از آن نقل کرده است (ابن طاووس، ۱۴۱۴ ق، ج ۱: ۲۵-۲۷) در بسیاری از منابع از جمله الذریعه نام این کتاب بشاره المصطفی لشعبة المرتضى آمده (تهرانی، ۱۴۰۳ ق، ج ۳: ۱۱۷)، ولی ابن شهر آشوب از این کتاب با عنوان «البشارات» یاد می کند (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۱۵۴). برخی محدثان اهل سنت نام کتاب را «بشارة المصطفی فی بیعة المرتضى» و «بشارة المصطفی بشیعة المرتضى» ذکر کرده اند (عسقلانی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱: ۴۲۹؛ ج ۲: ۲۶۵).

اغلب روایات کتاب «بشارة المصطفی» به صورت کاملاً مسند نقل شده است. این کتاب به خاطر اختصاص داشتن به بیان جایگاه و اهمیت شیعه در اسلام خیلی از فواید مذهبی را در خود جای داده است. کتاب بشارة المصطفی افزون بر این فایده مهم، به دلیل اشتغال بر اسانید تازه و ذکر شماری از عالمان شیعی ایران در سده های پنجم و ششم، کمال اهمیت را دارد و از این دیدگاه هم همواره مورد عنایت بوده است (برای نمونه هایی از این عالمان، رجوع کنید به طبری، ۱۴۲۰ ق: ۲۶، ۷۰، ۸۸، ۹۲، ۱۹۱، ۲۳۸، ۲۴۹، ۲۵۱، ۳۶۲).

از سویی این کتاب برای شناخت تشیع در کوفه در سده های پنجم و ششم نیز حائز اهمیت است به ویژه در خصوص اسانید زیدیان کوفه، مانند روایات ابوالحسن زیدبن ناصر علوی (برای نمونه، رجوع کنید به طبری ۱۴۲۰ ق: ۴۰)، ابوعبدالله محمدبن علی علوی (همان: ۸۵، ۹۰، ۱۱۵) و ابوالبرکات عمر بن ابراهیم علوی زیدی (برای نمونه، رجوع کنید به همان: ۸۰، ۹۰، ۱۰۹).

۲-۲-۲. آشنایی اجمالی با مؤلف

ابو جعفر، محمد بن ابی القاسم طبری، معروف به عماد الدین طبری^۱ از علمای بزرگ و فقهای امامیه و محدثی متعبد در عرصه علوم اسلامی است. او در قرن پنجم و ششم هجری می زیسته و از خاندان علم و اجتهاد و از ستارگان درخشان حوزه علمیه نجف اشرف

۱. علاوه بر محمد بن ابی القاسم طبری کسان دیگری نیز از دانشمندان به «طبری» معروف هستند. محمد بن جریر طبری نویسنده تاریخ و تفسیر معروف طبری از علمای قرن چهارم از جمله آن هاست.

است. از تاریخ دقیق ولادت و وفات او اطلاعی نداریم؛ اما طبق نوشتاری در الذریعه، وی تا سال ۵۵۳ قمری زنده بوده است (تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۳: ۱۱۷). پدر او ابوالقاسم، محمد بن علی از فقهای بزرگوار شیعه بوده و جد او نیز از بزرگان شیعه به شمار می‌رفته و عمادالدین در دامان چنین پدرانی تربیت یافته است (امین عاملی، ج ۱۰: ۱۸).

آنچنان که از اسناد روایات کتاب بر می‌آید، عمادالدین طبری از محضر بزرگانی همچون ابوعلی طوسی فرزند شیخ الطائفه شیخ طوسی (طبری، ۱۴۲۰، ج ۱: ۱۸، ۱۹، ۲۶، ۳۲، ۳۷، ۴۸، ...)، ابو عبدالله محمد بن شهریار، خازن مرقد امیرالمؤمنین و راوی کتاب شریف صحیفه سجادیه (افندی، ۱۴۰۱، ج ۶: ۲۲)، (طبری، ۱۴۲۰، ج ۱: ۷۲، ۳۰، ۲۴، ۹، ...)، شیخ ابوالبقاء ابراهیم بن حسین بصری (همان: ۳۵، ۲۸، ۲۱، ...) و شریف ابوالبرکات عمر بن ابراهیم بن محمد بن حمزه حسینی کوفی (همان: ۱۰۹، ۸۵، ۸۰، ۷۳، ...) بهره برده است. او همچنین دانشمندان و نخبگان زیادی تربیت و به جهان اسلام تقدیم کرده که عالم بزرگوار، سعید بن هبة الله راوندی، معروف به قطب الدین راوندی، شمس الدین یحیی بن حسن، ابن بطریق حلی، ابوالفضل، شاذان بن جبرئیل قمی و عالم بزرگوار، محمد بن جعفر مشهدی مؤلف کتاب معروف مزار از آن جمله‌اند (ابن بابویه رازی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۰۷ و ۴۷۳) از دیگر آثار وی می‌توان به کتاب «الزهد و التقوی»، «شرح مسائل الذریعة» و «الفرج فی الأوقات و المخرج بالبینات» اشاره کرد (سیحانی، ۱۴۱۸، ج ۶: ۲۹۲).

شیخ آقا بزرگ طهرانی، کتاب‌شناس زبده جهان تشیع می‌نویسد: شیخ عمادالدین بن رستم طبری آملی از راویان فعالی است که به‌طور گسترده از استادانش احادیث پیامبر ص را روایت کرده است (تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۲۳۵). شیخ حر عاملی نیز درباره عظمت عمادالدین طبری این چنین اظهار نظر کرده است: استاد و پیشوای شیعیان، عمادالدین ابوجعفر محمد علی طبری آملی، از فقیهان مورد اعتماد و از شاگردان شیخ اُبی علی بن شیخ اُبی جعفر طوسی است. وی به نقل از منتجب الدین ادامه می‌دهد که این شخصیت فرزانه از محدثین جلیل القدر و مورد اطمینان است. او کتاب بشارة المصطفى لشبيعة المرتضى را در ۱۷ بخش به رشته تحریر درآورده است (حر عاملی، ج ۲: ۲۳۵).

مشهورترین اثر طبری، بشارة المصطفى لشعبة المرتضى است. از میان آثار طبری، تنها بخش عمده‌ای از بشارة المصطفى بر جای مانده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۱۱۹). اگر چه شیخ منتجب الدین بابویه او را در رقم ۳۰۸ کتابش نام برده و کتاب‌هایش را ذکر و او را شاگرد ابوعلی طوسی و استاد قطب راوندی معرفی کرده، ولی نامی از کتاب بشارة المصطفى نیاورده است (منتجب الدین، ۱۳۶۶: ۱۳۴)، ولی ابن شهر آشوب مازندرانی که از معاصران طبری است، از این کتاب با عنوان البشارات نام برده است. در کتاب معالم العلماء کتاب البشارات را برای او نام برده که به نظر می‌رسد همین کتاب بشارة المصطفى باشد (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۵۲-۵۴).

۲-۲-۳. نسخه‌شناسی

نسخه‌هایی که از این کتاب موجود است عبارتند از:

نسخه خطی در کتابخانه ملک تهران که موقوفه فرهنگی آستان قدس رضوی در تهران است. این نسخه خطی توسط محمدبن حسن خُر عاملی به خط نسخ در سال ۱۰۶۳ قمری نوشته شده و بر روی آن، مهر حر عاملی نیز قابل مشاهده است.

نسخه چاپی در مکتبه امیرالمومنین در نجف اشرف در سال ۱۳۶۹ قمری در ۲۹۰ صفحه. این نسخه با کوشش شیخ حسن جواهری احیا شده است.

نسخه چاپی در قم در سال ۱۴۲۲ ق. در ۴۶۶ صفحه، این نسخه به کوشش جواد قیومی اصفهانی، توسط جامعه مدرسین حوزه علمیه چاپ شده است. تعداد احادیث این کتاب با توجه به نسخه چاپی در رقم ۵۸۸ حدیث دارد که با حذف احادیث تکراری (۷۸ عدد) ۵۱۰ عدد باقی می‌ماند.

ایشان دو نسخه موجود در نجف و تهران را به طور دقیق با هم تطبیق داده و اختلاف موجود در سند و متن احادیث را ذکر کرده و متن روایات را از کتب دیگر استخراج کرده و در پاورقی آورده است؛ ولی اشکالاتی را نیز در بردارد. از جمله:

۱. در آوردن الفاظ حدیثی دقیق نیست. برای نمونه:

الف. در حدیث اول از جزء اول متن و سند حدیث به طور کامل در امالی شیخ طوسی وجود دارد، ولی با عبارت «أخرجه الشيخ فی أماليه» آورده شده، در حالی که در حدیث چهارم همین جزء سند حدیث بشاره المصطفی با کتاب امالی شیخ طوسی فرق می کند باز لفظ «أخرجه» به کار رفته است.

ب. در حدیث پنجم و هشتم از جزء اول، متن و سند حدیث به طور کامل در امالی شیخ طوسی وجود دارد، ولی با عبارت «رواه الشيخ فی أماليه» آورده شده، در حالی که در حدیث بیستم همین جزء سند حدیث بشاره المصطفی با کتاب عیون اخبار الرضا و امالی شیخ صدوق فرق می کند باز هر دو لفظ «رواه» به کار رفته است. به عبارتی در هر دو صورت چه لفظ حدیث عیناً با منبع اصلی تطابق داشته باشد و چه تفاوت از یک لفظ (رواه) استفاده کرده است.

۲. ذکر منابع در این کتاب کامل نیست. برای نمونه:

الف. در حدیث سوم از جزء اول امالی مفید و تفسیر قمی ذکر نشده است.

ب. در حدیث هشتم از جزء اول امالی مفید و تفسیر فرات ذکر نشده است.

ج. در حدیث دهم از جزء اول روضه الواعظین ذکر نشده است.

د. در حدیث سیزدهم از جزء اول معانی الاخبار ذکر نشده است.

ه. در حدیث بیستم از جزء اول تفسیر فرات و مشکاه الانوار و کافی ذکر نشده است.

و. در حدیث نوزدهم از جزء اول امالی مفید ذکر نشده است.

۳. گاهی احادیث در کتب نام برده شده موجود نیست. برای نمونه:

الف. در حدیث چهل و دوم از جزء سوم، عیون اخبار الرضا و معانی الاخبار ذکر شده که حدیث مذکور در آن کتابها موجود نیست.

ب. در حدیث بیست و دوم از جزء دهم، کشف الغمه ذکر شده که حدیث مذکور در آن کتاب موجود نیست.

۴. نحوه نقل در منابع مشخص نیست. به عبارت دیگر منابع احادیث قبل از طبری و منابع بعد از طبری و نیز منابعی که عین احادیث در آنها نقل شده از منابعی که مشابه احادیث در آنها نقل شده است از هم جدا نشده اند.

نسخه‌های خطی موجود این کتاب بیش از چهار فصل نیست و به همین دلیل از نظر محدث نوری بعید به نظر می‌رسد که فصول این کتاب بیش از این باشد، ولی ظاهراً فصول کتاب بیش از چهار فصل است. سید بن طاووس آنجا که خطبه شعبانیه پیامبر ﷺ را در اعمال ماه رمضان آورده (کتاب اقبال الاعمال) از این کتاب نقل کرده است، در حالی که خطبه مذکور در نسخه‌های خطی موجود نیست (مجتهدی، ۱۳۷۹: ۳۲). ابن حجر در کتاب لسان المیزان در شرح حال اسماعیل بن ابی القاسم بن احمد ابواسحاق آملی دیلمی آورده که او از کتاب بشارة المصطفى روایت نقل کرده، ولی روایت مذکور در این فصول نیست (همان).

کتاب «بشارة المصطفى لشيععة المرتضى» توسط سید ابوالفضایل مجتهدی به فارسی برگردان شده است. مترجم نام این کتاب را نیز فارسی برگردان کرده و به «بشارات نبوی به شیعیان علوی» تغییر داده است. این ترجمه در ۴۳۱ صفحه صورت گرفته و موسسه فرهنگی انتشاراتی مکیال در سال ۱۳۷۹ شمسی آن را منتشر کرده است.

۲-۲-۴. بررسی استاد و منابع روایات

از شاگردان و راویان طبری، شاذان بن جبرئیل قمی (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۷: ۶۵-۶۶)، قطب‌الدین ابوالحسین راوندی (منتجب‌الدین رازی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۷۷)، محمد بن مشهدی (همان، ج ۱: ۷۷۳) و عربی بن مسافر عبادی (همان) ابن شهر آشوب و ابن ادريس حلی (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۷: ۴۶) بوده‌اند. استادان وی با توجه به سند روایاتی که در کتاب خود آورده: سید ابوطالب یحیی بن محمد جوانی حسینی حسنی آملی، ابو محمد

حسن بن حسین بن بابویه رازی، ابوالنجم محمد بن عبدالوهاب بن عیسی رازی ریف ابو البرکات عمر بن ابراهیم بن محمد بن حمزه حسینی کوفی، ابوغالب سعید بن محمد بن احمد ثقفی کوفی، ابومحمد جبار بن علی بن جعفر رازی و ابوعلی حسن بن محمد طوسی که ایشان فرزند شیخ طوسی بوده و ظاهراً عمده تحصیلات طبری نزد ابوعلی طوسی بوده است (رازی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۰۷).

با توجه به مشایخی که نامشان در سند روایات کتاب بشاره المصطفی وجود دارد و شاگرد شیخ طوسی هستند، به دست می آید که عمادالدین طبری بخش درخور توجهی از احادیث خود را در این کتاب، از نسخه یا نسخه‌هایی از الأمالی شیخ طوسی روایت کرده است. چون کتاب امالی شیخ طوسی مهم‌ترین کتاب حدیثی شیخ است که در آن احادیث فضایل امامان نقل شده و طبعاً همین متن هم تناسب با موضوع کتاب طبری داشته است و نه کتاب‌های دیگر حدیثی شیخ طوسی. او از سه طریق روایاتی را از الأمالی شیخ طوسی نقل کرده است؛ به ترتیب زمانی، از ابومحمد حسن بن حسین بن بابویه رازی (برای نمونه، رجوع کنید به صفحات ۸۰، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۳۲، ۱۹۹، ۲۱۲)، ابوعلی طوسی (برای نمونه، رجوع کنید به صفحات ۱۸، ۲۳، ۲۵، ۴۸، ۷۴) و ابوعبدالله محمد بن احمد بن شهریار (برای نمونه، رجوع کنید به صفحات ۱۱۳، ۱۸۳)، و گاه به صورت ترکیبی از هر سه استاد (برای نمونه، رجوع کنید به صفحات ۱۳۷-۱۳۸، ۱۸۳) یا دو تن از آنان (برای نمونه، رجوع کنید به صفحات ۲۰۰، ۲۰۲-۲۰۳، ۲۰۵، ۲۱۴). اسناد روایات بشارة المصطفی نشان می‌دهد که عمادالدین طبری بیشترین نقل از الأمالی شیخ طوسی را از طریق فرزند او، ابوعلی طوسی، کرده است. افزون بر این، عبارات خود طبری (برای نمونه، رجوع کنید به صفحات ۱۹۱، ۲۰۶، ۲۱۶) نیز به استفاده وی از منابع مکتوب استادان خود برای تألیف بشارة المصطفی اشاره دارد.

او در تدوین این کتاب علاوه بر کتب شیعه، از آثار بزرگان اهل سنت در زمینه ولایت و امامت مثل الدراية فی حدیث الولاية نوشته ابوسعید مسعود بن ناصر بن ابی زید سجستانی (م. ۴۷۷ ق.) احادیثی را نقل کرده که از لحاظ سند و محتوا حائز اهمیت و مورد اعتماد است.

منابع (که هم سند و هم متن احادیث مذکور در این کتابها عیناً وجود دارد) مورد استفاده عمادالدین طبری در کتاب بشارة المصطفى را می توان به این صورت دسته بندی کرد. شایان ذکر است روایات موجود در چهار فصل از کتاب با اسناد کامل و به صورت مُسند نقل شده است، اما در بقیه فصل ها روایات مرسل نقل شده است و شاید این کار نسخه برداران باشد.

الف. عام: الامالی شیخ طوسی (جزء ۲/ حدیث ۱، ۷۱/۲، ۲۸/۵، ۳۰/۵، ۲۳/۶، ۲۷/۶، ۱۹/۷، ۲۴/۷، ۱/۸، ۱۴/۸، ۲/۹، ۲۱/۹، ۶/۱۱ و ...)، خصال شیخ صدوق (۱۹/۱، ۱/۱، ۲۹/۴۸، ۲/۷).

ب. اخلاقی و اعتقادی: امالی شیخ صدوق^۱ (۳۸/۲، ۳۹/۲، ۴۱/۲، ۲۸/۵، ۱۶/۶، ۳۳/۶، ۲/۷، ۶/۷، ۲۱/۹، ۳۱/۹ و ...)، امالی شیخ مفید (۲۳/۶، ۶/۷، ۲/۹، ۱۹/۲ و ...)، فضایل الشیعه شیخ صدوق (۲۹/۱)، کامل الزیارات جعفر بن محمد بن قولویه قمی (۳۷/۱)، کمال الدین و تمام النعمة شیخ صدوق (۴۸/۱)، التوحید شیخ صدوق (۳۳/۶، ۱۲/۱۰).

ج. تفسیری: تفسیر فرات کوفی (۸/۱)، تفسیر علی بن ابراهیم قمی (۳/۱).

چنان که مشهود است همه منابع جزو منابع معتبر شیعی است.

۲-۲-۵. منابع تایید کننده متن روایات کتاب^۲

احادیث این کتاب در منابع دیگر فریقین نیز وجود دارد و این به نوعی تایید بر روایات این کتاب است که به مواردی از آن ها اشاره می شود. برای استشهاد، شماره حدیث و شماره جزء کتاب بشارة المصطفى در جلوی منبعی که حدیث در آن کتاب آمده، ذکر شده است.

۱. به باور محققان، امالی شیخ صدوق از نظر موضوع و محتوا بسیار پراکنده تر از امالی شیخ مفید است و موضوعات متنوع تری را دربر گرفته است.

۲. برای اطلاع بیشتر به تحقیق آقای محمدجواد قیومی مراجعه شود.

الف. منابع شیعی^۱

تحف العقول ابن شعبه حرانی (۱۶/۱، ۴۳/۱، ۱۲/۲) (به عبارت بهتر حدیث ۱۶ و ۱۳ از جزء اول، حدیث ۱۲ از جزء دوم)

التفسیر عیاشی (۳۷/۵، ۱۷/۸) الاحتجاج طبرسی (۶/۷)

ثواب الاعمال شیخ صدوق (۱۴۴/۲، ۵۵/۷، ۶/۸)

الخرائج و الجرائح قطب الدین راوندی (۶۶/۲، ۵۱/۴، ۲۰/۸)

رجال الکشی (۷۵/۲)

روضه الواعظین محمدبن حسن فتال نیشابوری (۴۴/۷، ۸/۸، ۱۶/۸)

العمده ابن البطریق (۱۲/۱، ۲۳/۷، ۲۲/۱۰)

عیون اخبار الرضا شیخ صدوق (۱/۲، ۳۶/۲، ۲۴/۳، ۶/۳۳، ۶/۷، ۱۲/۱۰)

الکافی کلینی (۱۹/۱)

کامل الزیارات ابن قولویه (۳۰/۷، ۲/۱۱)

المحاسن احمدبن محمدبن خالد برقی (۲/۱۱)

مستطرفات السرائر ابن ادريس حلی (۳۵/۷)

مناقب ابن شهر آشوب (۷۵/۲، ۲۳/۶، ۲۶/۶، ۱۷/۸)

من لا یحضره الفقیه شیخ صدوق (۱۲/۱)

ب. منابع سنی

تاریخ بغداد خطیب (۴۹/۷، ۱۲/۱۱)

تاریخ مدینه دمشق ابن عساکر (۸/۲، ۳۲/۶، ۱/۱۰)

الدر المنثور سیوطی (۱۰۴/۲)

سنن أبی داود سجستانی (۱۵/۱۱)

شواهد التنزیل حاکم حسانی (۲/۱، ۸/۲، ۱۰۴/۲، ۴۹/۷)

۱. به دلیل زیادی این کتب، فقط منابع قبل از طبری ذکر شده است.

سنن الترمذی (۲۶/۶، ۲۳/۷، ۴۹/۷، ۱۵/۱۱)

المستدرک علی الصحیحین حاکم نیشابوری (۸/۲)

المسند احمد بن حنبل (۱۵/۱۱)

المناقب خوارزمی (۱۲/۱) (جزء ۱ حدیث ۱۲)، ۷۳/۲، ۴۲/۳، ۸۰/۴، ۳/۶، ۱۰/۷، ۷/۴۹،

(۲۲/۱۰)

المناقب مغزلی (۱۲/۱، ۱۱۹/۲، ۲۱/۶، ۴۹/۷)

از ابتدای اسناد روایات کتاب بشارة المصطفی چنین به دست می آید که طبری در سال ۵۱۰ هجری (برای نمونه، رجوع کنید به صفحات ۳۲، ۶۵، ۷۰، ۷۵) و در سال ۵۱۶ هجری (رجوع کنید به ص ۱۱۱) و در سال ۵۱۸ هجری (برای نمونه، رجوع کنید به ص ۹۲ و ۱۰۵)، نزد عالمان و محدثان ری به سماع حدیث اشتغال داشته است. البته این احتمال نیز وجود دارد که دو تاریخ اخیر از اغلاط به وجود آمده در اسناد روایات باشد؛ چراکه به گفته خود طبری (برای نمونه، رجوع کنید به صفحات ۱۱۶، ۱۲۶، ۱۳۲، ۱۳۸، ۱۴۸، ۱۵۵، ۱۶۵)، وی از ابوالنجم محمد بن عبدالوهاب بن عیسی رازی در مسجدالغربی یا الغری، در محله‌ای به نام زامهران در ری، در ماه صفر سال ۵۱۰ هجری قرائت حدیث کرده است. دیگر تاریخ‌های مذکور در ابتدای برخی اسناد (برای نمونه، رجوع کنید به صفحات ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۴۵) نیز مؤید سماع و قرائت او در همین سال در ری نزد عالمان اهل این شهر است.

۲-۲-۶. بررسی محتوای کتاب

طبری این کتاب را در ۱۷ جزء تنظیم و مرتب کرده است، اما آنچه هم اکنون در دسترس است، از ابتدای کتاب تا پایان جزء یازدهم آن است (تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱۸: ۳). طبری ابواب این کتاب را عنوان‌گذاری نکرده است. هر جزء از کتاب، اختصاص به یک موضوع ندارد و از موضوعات مختلف بحث می‌کند. در آن مباحث ارزشمند و روایاتی در خور توجه از پیامبر ﷺ در اثبات افضلیت و مقام والای شیعه نقل شده و از شعرهای خوبی به مناسبت

و در زمینه‌های مختلف از جمله در فضایل ائمه معصومین (علیهم‌السلام) و بیان مذمت دشمنان آنان استفاده شده است.

عمادالدین طبری از محضر شماری از محدثان در شهر ری، آمل، نیشابور، نجف و کوفه بهره برده بوده که نام و اسنادشان و نیز زمان و مکان قرائت، سماع و روایت وی از آنان در این کتاب ذکر شده است. از مطالب ویژه آن می‌توان به نقل زیارت اولین زائر کربلا (جابر همراه عطیه عوفی) (طبری، ۱۴۲۰ق: ۱۲۵) اشاره کرد که به طور مسند و با تفصیل گزارش شده است. همچنین در این کتاب برخی فضایل امیرالمؤمنین علی ع از زبان منصور داوینیقی نقل شده است.

طبری هر حدیثی را که نقل کرده ابتدا سند کامل آن را از استادان خود تا شاگردان ائمه و اصحاب پیغمبر ﷺ آورده و حتی اسامی دقیق و کامل استادان خود و همچنین تاریخ دقیق استماع حدیث و استفاده از محضر آن‌ها را ذکر کرده است. به طوری که نام بیش از ۲۰ استاد را برده که از سال ۵۰۳ تا ۵۱۸ از آن‌ها روایت شنیده است.

سندهای روایات موجود در فصل‌های چهارگانه کتاب کامل و مسند است، اما در بقیه فصول روایات هم به صورت مسند و هم مرسل نقل شده است (اغلب روایات فصل ۵ و ۶ و ۷ و ۹، هفت حدیث (به شماره‌های ۵ و ۱۲ - ۱۷) از فصل هشت، شش حدیث (به شماره های ۱۰، ۱۱، ۲۳ - ۲۶) از فصل ۱۰ و یک حدیث (به شماره ۱۵) از فصل ۱۱ مرسل است). نمونه‌ای از روایات مرسل و مسند را نقل می‌کنیم.

ذیل حدیث ۴۹ از جزء ۷: عن جابر: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) دَعَا عَلِيًّا (عَلَيْهِ) وَهُوَ مُحَاصِرُ الطَّائِفِ، فَكَانَ الْقَوْمُ اسْتَشْرَفُوا لَدُنْكَ وَقَالُوا: لَقَدْ طَالَ نَجْوَاكَ لَهُ مُنْذُ الْيَوْمِ فَقَالَ: مَا أَنَا ائْتَجِيئُهُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ائْتَجَاهُ» (طبری، ۱۴۲۰ق: ۳۶۱).

ذیل حدیث ۵ از جزء ۲: أَحْبَبْنَا الشَّيْخَ الْمُفِيدَ عَلِيَّ بْنَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الطُّوسِيَّ قَرَأَهُ عَلَيْهِ فِي جُمَادَى الْأُولَى لِسَنَةِ إِحْدَى عَشْرَةَ وَخَمْسِ مِائَةِ بِمَشْهَدِ مَوْلَانَا أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا السَّعِيدُ الْوَالِدُ أَبُو جَعْفَرِ الطُّوسِيِّ رَضِيَ اللَّهُ

عنهما، قال: حدثنا الشيخ المفيد أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان الحارثي، قال: أخبرنا أبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه، قال: حدثني أبي عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد، عن العباس بن معروف، عن محمد بن سنان، عن طلحة بن زيد، عن جعفر بن محمد الصادق، عن أبيه، عن جده (عليهم السلام) قال: قال رسول الله ﷺ: «مَا قَبِضَ اللَّهُ نَبِيًّا حَتَّى أَمَرَهُ أَنْ يُوصِيَ إِلَى أَفْضَلِ عَثْرَتِهِ مِنْ عَصَبَتِهِ وَأَمَرَنِي أَنْ أُوصِيَ فَقُلْتُ: إِلَى مَنْ يَا رَبُّ؟ فَقَالَ: أَوْصِ يَا مُحَمَّدٌ إِلَى ابْنِ عَمِّكَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ فَإِنِّي قَدْ أَتَيْتُهُ فِي الْكُتُبِ السَّابِقَةِ وَكُتِبَتْ فِيهَا إِنَّهُ وَصِيكَ وَعَلَى هَذَا أَخَذْتُ مِيثَاقَ الْخَلَائِقِ وَمَوَاتِيقَ أَنْبِيَائِي وَرُسُلِي أَخَذْتُ مَوَاتِيقَهُمْ (لى) بِالرُّبُوبِيَّةِ وَلَكَ يَا مُحَمَّدُ بِالنُّبُوَّةِ وَلِعَلِّي بِنِ أَبِي طَالِبٍ بِالْوَلَايَةِ» (طبرى، ۱۴۲۰ ق: ۷۳).

سبک این کتاب روایی است و طبری فقط در پنج مورد اظهار نظر کرده و در همه موارد بر ارزش والای شیعه و قدر و منزلت آن تأکید کرده است. این موارد در ادامه آورده می شود تا دیدگاه شیخ طبری بیشتر شناخته شود.

الف. ذیل حدیث ۲ از جزء ۲: قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي الْقَاسِمِ الطَّبْرِيُّ مُصَنِّفِ هَذَا الْكِتَابِ: هَذَا الْخَبْرُ يَدُلُّ عَلَى وُجُوبِ الْوَلَايَةِ لِأَوْلِيَاءِ اللَّهِ، لِأَنَّ هَذِهِ الْخَيْرَاتِ كُلَّهَا إِنَّمَا تَحْصُلُ بِالْوَلَايَةِ لِأَوْلِيَاءِ اللَّهِ وَالْبِرَاءَةِ مِنْ أَعْدَاءِ اللَّهِ (همان: ۷۲).

ب. ذیل حدیث ۲۷ از جزء ۳: قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي الْقَاسِمِ الطَّبْرِيُّ مُصَنِّفِ هَذَا الْكِتَابِ: هَذَا الْخَبْرُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُؤْمِنَ هُوَ مَنْ تَمَسَّكَ بِوَلَايَتِهِمْ وَعَرَفَ حَقَّهُمْ وَأَطَاعَهُمْ وَحَفِظَ وَدِيعةَ النَّبِيِّ ﷺ فِي مَرَاعَاتِهِمْ، وَأَنْ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهُمْ وَتَوَلَّى غَيْرَهُمْ وَقَدَّمَ غَيْرَهُمْ عَلَيْهِمْ فَقَدْ ضَيَّعَ وَدِيعةَ النَّبِيِّ ﷺ وَخَرَجَ عَنِ تَنَاوُلِ هَذَا الْإِسْمِ لَهُ لِأَنَّهُ ﷺ اسْتَوْدَعَهُمْ كُلَّ مُؤْمِنٍ وَكُلَّ مَنْ حَفِظَهُمْ وَقَدَّمَ لَهُمْ عَلَى سَائِرِ النَّاسِ فَهُوَ الْخَافِظُ لِوَدِيعةِ رَسُولِ اللَّهِ، وَمَا هُمْ إِلَّا الشَّيعةُ الْمُتَّقِدةُ لَهُمْ الْمُطِيعَةُ لِأَمْرِهِمْ الْمُسَلِّمَةُ لِحُكْمِهِمْ الرَّاضِيَةُ بِقَضَائِهِمْ الْمُؤَالِيَةُ لَهُمْ الْمُخَالِفَةُ لِمَنْ خَالَفَهُمْ وَغَيْرَهُمْ عَلَيْهِمْ قَدْ عَتَوْا عَنِ الْحَقِّ وَأَصَاعُوا (همان: ۲۰۳).

ج. ذیل حدیث ۴۳ از جزء ۷: قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي الْقَاسِمِ الطَّبْرِيُّ مُصَنِّفِ هَذَا الْكِتَابِ: مَنْ تَأَمَّلَ فِي هَذَا الْخَبْرِ وَعَرَفَهُ بِأَنَّ لَهُ الْحَقَّ مِنْ وُجُوبِ مَعْرِفَةِ أَهْلِ الْبَيْتِ وَفَرْضِ طَاعَتِهِمْ

وَمَوَدَّتِهِمْ وَفَضْلِهِمْ عَلَى سَائِرِ النَّاسِ، وَتَبَيَّنَ لَهُ أَيْضًا مِصْدَاقُ قَوْلِي فِي صَدْرِ هَذَا الْكِتَابِ، مِنْ أَنَّ مَنْ يَدْعَى التَّشْيِيعَ يَجِبُ أَنْ يَعْرِفَهُ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ لِتَسْتَقِيمَ دَعْوَاهُ فِي مَحَبَّةِ أَهْلِ الْبَيْتِ وَلِيَشُدَّ وُدَّهُ لَهُمْ وَيُثَبِّتَ تَفْضِيلَهُ عَلَى مَا سِوَاهُمْ، كَمَا قَالَ الْإِمَامُ: إِنَّ الْمَوَدَّةَ إِنَّمَا تَكُونُ فِي قَدْرِ مَعْرِفَةِ الْفَضْلِ (همان: ۳۶۰).

د. ذیل حدیث ۴۲ از جزء ۳: قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي الْقَاسِمِ الطَّبْرِيِّ: وَهِيَ الْعِصْمَةُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَذِمَّتُهُ الَّتِي لَا تُخْفَرُ وَحَبْلُهُ الَّذِي مَنْ تَمَسَّكَ بِهِ لَمْ يَنْقَطِعْ عَنْهُ وَقَدْ أَمَرَ اللَّهُ تَعَالَى بِالْتَّمَسُّكِ بِهِ، فَقَالَ: (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا) يَعْنِي بِوَلَايَةِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَوَلَايَةِ الْأَثَمَةِ الْمَعْصُومِينَ عليه السلام، وَقَفَقْنَا اللَّهَ وَإِيَّاكُمْ لِبِطَاعَتِهِ وَطَاعَةِ أَوْلَى الْأَمْرِ وَمَحَبَّتِهِ وَمَحَبَّتِهِمْ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَأَلِهِ (همان: ۲۱۷).

ه. ذیل حدیث ۲۶ از جزء ۱۰: قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي الْقَاسِمِ الطَّبْرِيِّ: الْبَشَارَةُ فِيهِ مَسْحُ دُمُوعِ فَاطِمَةَ مِنْ كَرَامَتِهَا عَلَى اللَّهِ وَعَلَيْهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) وَجَوَازُ الْبُكَاءِ أَيْضًا وَالتَّوَجُّعُ بِشَارَةً إِذَا لَمْ يَتَكَلَّمْ بِاللِّسَانِ الْقَبِيحِ وَلَمْ يَضْرِبْ بِالْيَدِ، وَشَيْءٌ آخَرَ فِيهِ لِلشَّيْعَةِ تَمَسُّكٌ بِهِ وَحُجَّةٌ قَوِيَّةٌ وَهُوَ الْمَعْرُوفُ الَّذِي أَنْكَرَهُ عُمَرُ وَإِنْكَارُ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) يَدْخُلُ بِذَلِكَ فِي جُمْلَةٍ مَنْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِمْ: (يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ) الْآيَةَ، فَافْهَمْ (همان: ۴۲۰).

این کتاب از ترتیب و تنظیم ویژه ای که روایات آن را سهل الوصول و در دسترس گرداند، بر خوردار نیست. به عبارت دیگر روایات براساس یک معیار خاص مثل موضوع، تاریخ، روایات ائمه به صورت تفکیک شده، حروف الفبا و... تنظیم نگردیده و باید بازنویسی و بازسازی شود. تنها شگرد دسترسی موضوعی یا عنوانی به متن کتاب تهیه فهرستی کامل از احادیث، اعلام، و اسناد آن است که در چاپ‌های جدید تا حدودی حاصل شده است.

طبری نام این کتاب را بشاره المصطفی گذارده، اما کتاب فقط شامل روایات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نبوده و از ائمه اطهار علیهم السلام و نیز اشخاص دیگر (به ندرت) روایاتی نقل شده است. به عنوان نمونه حدیث ۵۸ و ۶۰ و ۷۹ از جزء دوم از امام محمدباقر علیه السلام حدیث ۶۲ از جزء دوم از امام رضا علیه السلام، حدیث ۷۶ از جزء دوم از امام صادق علیه السلام، حدیث ۱۷ از جزء سوم از امام

حسین علیه السلام، حدیث ۱۸ از جزء سوم از ابوهریره حدیث ۴۰ از جزء سوم از امام صادق علیه السلام و حدیث ۳۰ از جزء ششم از جابر بن عبدالله.

نیز علاوه بر روایات بشارات و فضایل شیعه موضوعات دیگر نیز به چشم می خورد. به عنوان نمونه موضوع چند حدیث ذکر می شود:

حدیث ۳۷ از جزء اول: زیارت امام علی بن موسی الرضا علیه السلام

حدیث ۶۱ از جزء دوم: فاطمه برتر بانوان دو جهان

حدیث ۷۸ از جزء دوم: زیارت امام حسین در شب نیمه شعبان

حدیث ۸۰ از جزء دوم: رفتار با برادر

حدیث ۱۸ از جزء سوم: دوستداران فاطمه

حدیث ۲۸ از جزء پنجم: نظر کردن بر چهره علی عبادت است.

حدیث ۲۴ از جزء ششم: گردن بند حسنین

شایان ذکر است در ذیل برخی از احادیث در کتب مذکور عباراتی آمده که با تامل در آن ها دیدگاه طبری بیشتر آشکار می شود، اما تبیین آن فرصتی دیگر می طلبد. برای نمونه:

۱. ترمذی در ذیل این حدیث «... فقال النبی ص: یا معاشر قریش لیبعثن الله علیکم رجلا منکم قد امتحن الله قلبه للایمان فیضربکم أو یضرب رقابکم، قال أبو بکر: أنا هو یارسول الله؟ قال: لا، قال عمر: أنا هو یارسول الله؟ قال: لا ولکنه خاصف النعل، وکان قد أعطی علیا نعله یخصفه» که حدیث ۳۷۹۹ از سنن ترمذی و مستخرج حدیث ۲۳ از جزء ۷ کتاب بشاره المصطفی است، این گونه می آورد: «هذا حدیث صحیح غریب لا نعرفه إلا من هذا الوجه من حدیث ربعی عن علی» (ترمذی، ج ۵: ۲۹۸).

پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «ای جماعت قریش! به یقین خداوند مردی از خودتان بر شما برمی انگیزد که خداوند قلبش را برای ایمان آزموده است، پس او شما را می زند یا گردن های شما را می زند.» (شما را مجازات می کند.) ابوبکر پرسید: «ای پیامبر خدا! آیا

آن مرد من هستم؟» فرمود: «نه.» عمر پرسید: «ای پیامبر خدا! آیا من هستم؟» فرمود: «نه، بلکه او کسی است که کفش را پینه می‌زد» و (پیامبر) نعل خود را به علی داده بود که آن را پینه بزند.

که این، حدیث شماره ۳۷۹۹ از سنن ترمذی و مستخرج حدیث شماره ۲۳ از جزء هفتم کتاب «بشارة المصطفى» است (ترمذی). این گونه (در مورد سند حدیث) می‌آورد: «این حدیث، صحیح و غریب است و ما آن را تنها از این طریق (سند) می‌شناسیم؛ از حدیث رُبَعِيّی که از علی روایت کرده است.»

در حالی که حاکم در المستدرک ج ۲: ۱۳۸ و ج ۴: ۲۹۸ نقل کرده و در آخر آورده: «هذا حدیث صحیح علی شرط مسلم، ولم یخرجاه!»

۲. ترمذی در ذیل این حدیث: «ان رسول الله ﷺ دعا علياً (عليه السلام) وهو محاصر الطائف، فكان القوم استشرفوا لذلك وقالوا: لقد طال نجواك له منذ اليوم فقال: ما أنا انتجيتة ولكن الله انتجاه» که حدیث ۳۸۱۰ از سنن ترمذی و مستخرج حدیث ۴۹ از جزء ۷ کتاب بشاره المصطفى است، این گونه می‌آورد:

«هذا حدیث حسن غریب لا نعرفه إلا من حدیث الاجلح و قد رواه غیر ابن فضیل عن الاجلح» (ترمذی، ج ۵: ۳۰۳)

۳. حاکم نیشابوری در ذیل این حدیث «أنا أصلها، وفاطمة فرعها، وعلی لقاحها، والحسن والحسين ثمارها، وشيعتنا أوراقيها و اصل الشجرة فی جنه عدن و سائر ذلك فی سائر الجنة» که حدیث ۳۵۳/۴۷۵۵ از المستدرک علی الصحیحین و مستخرج حدیث ۸ از جزء ۲ کتاب بشاره المصطفى است، این گونه می‌آورد:

«هذا متن شاذ و ان كان كذلك فإن اسحاق الدبري صدوق و عبدالرزاق و ابوه و جده ثقات و ميناء مولى عبدالرحمن بن عوف قد ادرك النبي ﷺ و سمع منه و الله اعلم» (حاکم نیشابوری، ج ۱۴۱۱، ق ۳: ۱۷۵).

۲-۲-۷. ارزیابی وثاقت راویان کتاب و استناد علما به آن

عماد الدین محمد بن ابی القاسم طبری در مقدمه کتاب «بشارة المصطفى لشيععة المرتضى» چنین ذکر کرده است: «و لا أذكر فيه إلا المُسندَ مِنَ الْأَخْبَارِ عَنِ الْمَشَائِخِ الْكِبَارِ وَ الثَّقَاتِ الْأَخْيَارِ»؛ یعنی «روایات مسند را جز از بزرگان مشایخ و برگزیدگان مورد اطمینان نقل نکرده‌ام». گرچه عبارت طبری در مقدمه کتاب بشاره المصطفى، نشان می‌دهد که تمامی راویان موجود در اسناد کتاب خود را توثیق کرده است، اما به نظر می‌رسد قصد مصنف توثیق کردن همه راویان سلسله اسناد کتاب نیست و به احتمال زیاد مقصود مصنف این است که روایاتش را از مشایخ معروف و راویان اهل ثقه نقل کند که مورد اعتماد اوست نه اینکه بخواهد تمام راویان موجود در سلسله اسناد کتاب را توثیق کند. درباره دامنۀ این وثاقت می‌توان گفت در عبارت «و لا اذكر الا المسند من الاخير عن المشايخ الكبار و الثقات الاخير» ممکن است ال و لامی که بر سر کلمات «المشايخ» و «الثقات» آمده است، افاده عموم کند و شامل تمام راویان شود، اما به دلایلی مانند وجود موارد نقض مثل ضعیف یا عامی بودن برخی راویان و نیز وجود روایات مرسل، وثاقت تمام راویان کتاب قابل قبول نیست. نتیجه اینکه فقط مشایخ بدون واسطه طبری که در مجموع ۱۴ نفر هستند مورد قبول قرار می‌گیرند (صالحی، ۱۴۰۱: ۳۳). نیز از عبارت فوق بر می‌آید روایات کتاب مسندند، اما همچنان که قبلاً اشاره شد روایات مرسل نیز وجود دارند.

آیت الله خویی معتقدند مستند توثیق عام راویان کتاب بشاره المصطفى بر اساس حدس و اجتهاد است، جناب طبری از متاخران است و توثیق متاخران بر فرض صحت آن، فقط دربرگیرنده راویان معاصر آن‌هاست؛ زیرا توثیق باید خبر حسی باشد نه حدسی (خویی، ۱۳۷۲ ق، ج ۱: ۵۲).

این انتقاد را این‌گونه پاسخ می‌دهند:

الف. طبری در عصر پس از شیخ طوسی می‌زیسته و با یک واسطه از او نقل می‌کند؛ بنابراین مشکلی نیست که ایشان خبر حسی داشته باشد؛

(رقیه علی زاده)

ب. حجیت قول رجالی بنا بر اطمینان است و از سخن طبری اطمینان حاصل می‌شود؛ بنابراین سخن او برای ما کافی است (سند، ۱۴۲۹ق: ۸۹-۹۰) به عبارت دیگر علت عدم توثیق تمامی روایان کتاب بشارة المصطفى نه به دلیل اشکال آیت الله خویی، بلکه به دلیل وجود روایان عامی و ضعیف و روایات مرسل غیر قابل قبول است.

انصاف این است اشکالاتی مانند کثرت نقل از ضعفاً بر این کتاب وارد نیست و کتاب بشارة المصطفى از کتاب‌های مورد اعتماد علمای شیعه است. انتساب کتاب بشارة المصطفى به طبری و تطابق نسخه موجود با اصل کتاب، قطعی است (رحمان ستایش، ۱۳۸۷: ۵۰؛ پاک‌نیا، ۱۳۸۷: ۱۶۸) این منبع غنی معارف اهل بیت (علیهم‌السلام) از زمان تألیف تاکنون (حدود ۹ قرن) مورد توجه دانشمندان و متکلمان امامیه قرار داشته و از این گنجینه معنوی استفاده کرده‌اند. قطب راوندی، سید ابن طاووس، شیخ حر عاملی و بسیاری از مشاهیر علما از این کتاب بهره برده‌اند. امروزه نیز هیچ محقق شیعی، در دفاع از اعتقادات شیعه و دفع شبهات از آن، بی‌نیاز نیست (پاک‌نیا، ۱۳۸۷: ۱۶۸). صاحب وسائل طرق معتبری برای این کتاب نقل کرده است که نشان می‌دهد مولف این کتاب عالم بزرگوار عماد الدین طبری است.

۳. نتیجه‌گیری

کتاب «بشارة المصطفى لشعبة المرتضى» مهم‌ترین اثر عمادالدین طبری از علمای قرن ششم است که در ۱۷ جزء تنظیم و مرتب شده، اما فقط از ابتدای کتاب تا پایان جزء یازدهم آن در دسترس است. روایات کتاب فعلی، تا جزء چهارم کاملاً مسند بوده و به دلیل اشتغال بر اسانید تازه و ذکر شماری از عالمان شیعی ایران در سده‌های پنجم و ششم، به‌ویژه در خصوص اسانید زیدیان کوفه، کمال اهمیت را دارد. عماد الدین طبری در بشارة المصطفى، ضمن استفاده از منابع مهم شیعه و اهل سنت، عمده احادیث خود را بر دو منبع گزارده است: شیخ طوسی و در مرحله‌ای پایین‌تر شیخ صدوق. سبک این کتاب روایی است و طبری فقط در پنج مورد اظهار نظر کرده و در همه موارد بر ارزش والای شیعه و قدر و منزلت آن تأکید کرده است.

روایات بشارات جزئی از روایات فضایل است که به انگیزه‌های مختلف احتمال جعل در آن‌ها وجود دارد؛ بنابراین در استناد به این گونه روایات باید با احتیاط عمل کرد. کتاب بشارة المصطفی از کتاب‌های مورد اعتماد علمای شیعه است. این کتاب از منابع مهم علامه حلی، علامه مجلسی، محقق بحرانی، شیخ حر عاملی و دیگران در تدوین و تألیف کتاب‌های فقهی، کلامی، حدیثی و ادعیه به شمار می‌رود.

منابع و مآخذ

- ابن ابی الحدید، عبدالحمید. (۱۳۸۷ق). **شرح نهج البلاغه**. تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم. چاپ دوم. بیروت: دار احیاء التراث. ابن اثیر. (۱۳۸۵). **الکامل فی التاریخ**. بیروت: دار صادر.
- ابن بابویه رازی، منتجب الدین. (۱۳۶۶). **الفهرست**. قم: چاپ سید جلال الدین محدث ارموی، ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی. (۱۳۸۰). **معالم العلماء**. نجف: چاپ سید محمد صادق آل بحر العلوم.
- ابن طاووس، رضی الدین علی بن موسی. (۱۴۱۴). **إقبال الأعمال**. قم: چاپ جواد قیومی اصفهانی.
- ابن مغزلی، علی بن محمد. (بی تا). **مناقب الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام)**. بیروت: دار الاضواء.
- ابن منظور، ابوالفضل محمد بن مکرم بن علی. (۱۴۰۵ق). **لسان العرب**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اصغریور، حسن. (۱۳۸۶). «درآمدی بر مناقب نگاری اهل بیت (علیهم السلام)». **علوم حدیث**. شماره ۴۵ و ۴۶. صص: ۲۶۵-۲۹۸.
- افندی، میرزا عبدالله. (۱۴۰۱ق). **ریاض العلماء و حیاض الفضلاء**. قم: مطبعه الخیام.
- امین عاملی، سید محسن. (بی تا). **أعیان الشیعة**. بیروت: دار التعارف.
- تهرانی، شیخ آقا بزرگ. (۱۴۰۳ق). **النذریة الی تصانیف الشیعة**. بیروت: دار الاضواء.
- امینی، عبدالحسین. (۱۳۸۷ق/۱۹۶۷). **الغدیر فی الکتب و السنة و الادب**. بیروت: دار الکتب العربی.
- ترمذی، محمد بن عیسی. (بی تا). **الجامع الصحیح (سنن الترمذی)**. تحقیق احمد محمد شاکر و دیگران. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷ق). **الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة**. تحقیق احمد عبدالغفور عطار. چاپ چهارم. بیروت: دارالعلم للملایین.
- حاکم النیشابوری، ابو عبدالله محمد بن عبدالله. (۱۴۱۱ق). **المستدرک علی الصحیحین**. مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- حرا عاملی، محمد بن حسن. (بی تا). **أهل الأمل**. تحقیق السید احمد الحسینی. بغداد: مکتبه الاندلس.
- خوبی، ابوالقاسم. (۱۳۷۲ق). **معجم رجال الحدیث**. قم: الثقافة الاسلامیة.
- رحمان ستایش، محمد کاظم. (۱۳۸۷). **توثیقات عام و خاص**. قم: دانشگاه علوم قرآن و حدیث.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۱۸ق). **موسوعة طبقات الفقهاء**. قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
- سند، محمد. (۱۴۲۹ق). **بحوث فی مبانی علم الرجال**. محمد صالح تبریزی. قم: نشر مدین.
- صالحی، علی؛ دلبری، علی. (۱۴۰۱). «توثیق عام و کتاب بشارة المصطفى لشبيعة المرتضى». **معارف علوم اسلامی و علوم انسانی**. شماره نهم. صص: ۲۳-۳۴.
- طبری، عمادالدین. (۱۴۲۰ق). **بشارة المصطفى لشبيعة المرتضى**. تحقیق جواد قیومی. قم: جامعه مدرسین.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۴۰۸ق). **مجمع البحرين و مطلع النیرین**. تحقیق احمد حسینی. بی جا. مکتبه النشر الثقافه الاسلامیه.
- عسقلانی، ابن حجر. (۱۳۹۰ق). **لسان المیزان**. چاپ دوم. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). **کتاب العین**. تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای. بی جا. دارالهجرة.

- فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب. (بی تا). **القاموس المحیط**. بیروت: دارالعلم.
- عبدالکریم، پاک‌نیا. (۱۳۸۷). «آشنایی با منابع دست اول شیعه (بشاره المصطفی لشيعه المرتضى)». **مبلغان**. شماره ۱۰۷. صص: ۱۶۷-۱۶۹.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). **بحار الأنوار**. بیروت: مؤسسة الوفاء.
- معارف، مجید. (۱۳۸۸). **مباحثی در تاریخ حدیث**. تهران: انتشارات نبأ.
- موسوی، سید محسن. (۱۴۰۰). «گونه‌شناسی روایات غدیر در بشاره المصطفی». **پژوهش نامه علوی**. سال ۱۲. شماره ۲۳. صص: ۲۹۳-۳۰۹.
- ندیمی تهرانی، طاهره؛ توحیدی، امیر؛ معارف، مجید. (۱۴۰۰). «اعتبارسنجی احادیث رستگاری شیعیان در نسخه خطی «سلم درجات الجنة» با رویکردی بر شواهد و متابعات فریقین». **پژوهش دینی**. دوره ۲۱. شماره ۴۳. صص: ۲۲۳-۲۴۹.
- نعمانی، ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم. (بی تا). **الغیبة**. تحقیق علی اکبر غفاری. تهران: مکتبه صدوق.
- هدایت‌پناه، محمدرضا. (۱۳۸۳). «درآمدی بر شناخت شکل‌گیری و تطور صحابه نگاری (۱)». **تاریخ درآینه پژوهش**. شماره ۴. صص: ۱۹۷-۲۳۶.

A Critical Evaluation of the Book Bishārat al-Muṣṭafā li-Shī'at al-Murtaḍā

Roghayyeh Alizadeh ¹

Received: October 04 , 2025

Revised: December 23 , 2025

Accepted: December 24 , 2025

Abstract

The book "Basharat al-Mustafa li-Shi'at al-Murtada" by Imad al-Din Qasim al-Tabari was written to document the virtues of the Prophet's Household (peace be upon them), with the virtues of Imam Ali (peace be upon him) occupying the largest portion. This book is used by scholars in religious research and studies related to the Quran and the Prophet's Family, making the validation of its narratives and content particularly important.

The aim of this research is to outline the methodology and examine the authenticity of the contents of this book, as well as to present evidence supporting the truth of Shia Islam. The research is conducted through a library-based approach, relying on content analysis after referring to diverse sources and taking notes from them. Upon examining and investigating the content of the book, it was concluded that "Basharat al-Mustafa li-Shi'at al-Murtada" is a reliable work in establishing the status of the Imams and the truth of Shia Islam, as well as in introducing Shia scholars. It predominantly contains well-documented narrations gathered from important sources of both Islamic schools of thought. However, the book does have some shortcomings, such as imprecision in certain hadith wordings and incomplete citations of hadith sources.

Keywords

Virtues, Ahl al-Bayt, Shia, Tabari, Bishara al-Mustafa.

1. Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Payame Noor University, Tehran, Iran: r.alizadeh@pnu.ac.ir



تحلیل گفتمان پاره‌ای از اشعار معاصر رضوی و بررسی الگوی ذهنی زیارت و بازتاب عقاید و باورهای مذهبی مردم در این گونه شعری

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۱ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۳۰ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۲

زهرا حامدی شیروان^۱

چکیده

یکی از مهم‌ترین راه‌های اشاعه و ترویج فرهنگ مَثور رضوی، اشعار شاعران جوان و معاصر در این زمینه است. در لابه‌لای این اشعار عقاید و باورها و ایدئولوژی‌های مذهبی شاعران و مردم متجلی است؛ بنابراین تحلیل اشعار رضوی می‌تواند منبع خوبی برای استخراج این عقاید و افکار و ایدئولوژی‌ها باشد. در این نوشتار، از برخی ابزارهای تحلیل گفتمان در راستای تحلیل شعر معاصر رضوی بهره برده شده است. رویکرد اتخاذشده در این مقاله، رویکرد تحلیل گفتمان ون دایک با تأکید بر دو مؤلفه کلان‌ساختارهای معنایی و معانی محلی است. در تحلیل اشعار ۱۰ محور کلی در کلان‌ساختارهای معنایی به دست آمد که از این میان چند مورد از خصوصیات و ویژگی‌های امام رضا (علیه السلام) و بقیه موارد از خواسته‌ها و صفات زائران آن حضرت هستند که به تفصیل در بخش تجزیه و تحلیل داده‌ها بحث شده‌اند. در همین بخش، نمونه‌هایی از استعاره‌های شناختی و تطبیق حوزه‌های مفاهیم انتزاعی با مفاهیم عینی نیز مشاهده شد. همچنین چهار محور کلی در حوزه واژگان و اصطلاحات به کاررفته درباره امام رضا (علیه السلام) به دست آمد. در نهایت نیز سعی شد الگوی ذهنی زیارت بر اساس این کلان‌ساختارهای معنایی و معانی محلی استخراج شود.

کلیدواژه‌ها: تحلیل گفتمان، الگوی ذهنی، شعر معاصر، زیارت، امام رضا (علیه السلام)، کلان‌ساختارهای معنایی، مجموعه شعر «یک کاروان آهو».

hamedishirvan@gmail.com

۱. دکترای زبان‌شناسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران:

۱. مقدمه

ایران بزرگ مفتخر به میزبانی مرقد نورانی علی بن موسی الرضا (علیه السلام) است و از میان نام‌های جلیل و جلال ائمه، این امام عزیز همواره در مرتبه و جایگاهی خاص برای ایرانیان قرار دارند. همچنان که شفיעی می‌گوید «از سپیده دم آن روز بی تکرار که این نام عزیز در افق شرقی خراسان بزرگ دمید، حکایات و روایات متعددی را از مؤانست مخلصانه فرهنگ بی‌ریای ایرانی با روایت حضور و شهادتش به هم آمیخت که خود گنجینه‌ای مرصع از زرباورها و سیم اتفاقات آن سفر پرماجرا و آن شهادت غریبانه و شگفت است» (شفיעی، ۱۳۸۸: ۱۵).

شعر مذهبی (و هر صورت گفتمانی دیگر) نه تنها از کنش‌های اجتماعی فرهنگی تأثیر می‌پذیرد، بلکه می‌تواند بر آن‌ها تأثیرگذار نیز باشد؛ به عبارت دیگر می‌تواند ابزاری برای انتشار عقاید و سازوکارهای مذهبی باشد. در این پژوهش به بررسی پاره‌ای از اشعار معاصر با موضوع امام رضا (علیه السلام) و زیارت آن حضرت پرداخته شده است.

سؤال‌های این پژوهش عبارتند از:

۱. انتخاب واژگان و معانی آن‌ها و همچنین کاربرد استعاره، کنایه و مجاز در اشعار مختلف رضوی چگونه است و نشان دهنده چیست؟
۲. نام‌گذاری و همچنین نسبت دادن صفات و خصوصیات مختلف در این اشعار چگونه است؟
۳. کلان‌ساختارهای معنایی مشترک در اشعار کدام‌اند؟
۴. الگوی ذهنی زیارت مستخرج از کلان‌ساختارهای معنایی چگونه است؟

مجموعه شعر «یک کاروان آهو» کتابی است که به کوشش سید ضیاءالدین شفיעی جمع‌آوری و تدوین شده است. این کتاب شامل گزیده‌ای از شعرها و ترانه‌های سروده شده در قالب‌های مختلف شعری در دو دهه اخیر (۱۳۶۰ تا ۱۳۸۰) است؛ همچنین مقدمه‌ای

(زهرا حامدی شیروان)

مفصل دربارهٔ سرگذشت شعر شیعی از آغاز تا دوران امامت ثامن الائمه (علیه السلام) در آن گنجانیده شده است. با توجه به جامع و کامل بودن اشعار این کتاب، این مجموعه برای تحلیل در این پژوهش در نظر گرفته شده است. یعنی جامعه آماری پژوهش، کل شعرهای موجود در این کتاب است. شایان ذکر است که این کتاب مشتمل بر ۶۹ قطعه غزل و قصیده، ۲۱ قطعه شعر سپید و نیمایی، ۳۰ رباعی و دوبیتی، ۳۹ قطعه در قالب‌های پراکنده، ۱۰ قطعه مربوط به کودک و نوجوان و هفت قطعه تصنیف و آواز است که تمامی این قطعات به دقت خوانده شد و مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت.

نکتهٔ دیگر اینکه در زمینهٔ بررسی و تحلیل اشعار رضوی پژوهش‌های چندانی صورت نگرفته است. از جمله این پژوهش‌ها، مقاله‌ای است که به بررسی سیمای امام رضا (علیه السلام) در شعر پارسی (از سنایی تا جامی) پرداخته است. در این پژوهش نتیجه‌گیری شده است که سخن از این امام هم‌امام (علیه السلام) در شعر فارسی از قرن ششم با سنایی آغاز می‌شود و تا روزگار ما ادامه می‌یابد. مطالعهٔ قرن ششم تا نهم شعر فارسی (از روزگار سنایی تا جامی) گواه صادقی است بر ستایش امام هشتم (علیه السلام) از سوی شاعران بزرگی چون سنایی، خاقانی، ذوالفقار شروانی، عارف تونی، نسیمی و جامی که سند افتخار شاعران فارسی زبان و مردم ایران زمین است (هادی، ۱۳۸۸: ۱۵۵ - ۱۷۰).

۲. مفاهیم نظری پژوهش

مک دانل (۱۳۸۰: ۵۶) گفتمان را «پدیده، مقوله یا جریانی اجتماعی می‌داند». به تعبیر بهتر گفتمان جریان و بستری است که دارای زمینه‌ای اجتماعی است.

در تعریفی دیگر، اصطلاح «سخن» برای گفتمان به کار برد شده و گفتمان به منزله «فرایندی است که طی آن کلیهٔ عوامل حاکم بر کاربرد زبان در بین انسان‌ها شامل عوامل متنی، اجتماعی، فرهنگی، بین شخصی و غیره برای شکل‌گیری و تبلور پیام به تعامل می‌پردازند» (لطفی‌پور ساعدی، ۱۳۷۱: ۱۱).

در میان تعاریف فراوان و گاهی متضادی که دربارهٔ گفتمان توسط صاحب‌نظران حوزه‌های

مختلف بیان شده، باربارا جانستون^۱ تقسیم‌بندی دوگانه‌ای درباره معنای واژه گفتمان ارائه داده است. او می‌گوید که می‌توان گفتمان را یک اسم غیرقابل شمارش^۲ یا یک اسم قابل شمارش^۳ در نظر گرفت. در این صورت گفتمان به‌عنوان یک اسم غیرقابل شمارش به معنی «نمودهای عینی و واقعی کنش ارتباطی با به‌کارگیری ابزار زبان»^۴ است؛ اگر گفتمان را یک اسم قابل شمارش بدانیم، در این صورت می‌توان آن را به صورت جمع هم به کار برد؛ در این صورت گفتمان یعنی «روش‌های خاص سخن گفتن که منعکس‌کننده طرز فکرهای خاص هستند و همچنین خود نیز آن طرز فکرها را شکل می‌دهند». این روش‌های به‌هم‌پیوسته طرز تفکر و سخن گفتن ایدئولوژی‌ها را می‌سازند و کارشان این است که قدرت را در جامعه به جریان درآورند (جانستون، ۲۰۰۸: ۲).

در نهایت، فرکلاف گفتمان را به معنای «کاربرد زبان به صورت گفتاری یا نوشتاری و همچنین دیگر فعالیت‌های نشانه‌ای مثل تصاویر دیداری (عکس، فیلم و ...) و ارتباطات غیرکلامی» در نظر می‌گیرد (فرکلاف، ۱۹۹۲: ۶۲).

ارائه تعریف واحدی از تحلیل گفتمان که نوعی گرایش و حوزه مطالعاتی میان‌رشته‌ای بوده و وارد رشته‌هایی مثل انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، روان‌شناسی، روان‌شناسی اجتماعی، نقد نو و ... شده، کاری بس دشوار است. به‌طور خلاصه می‌توان گفت شالوده‌ها و بنیان‌های اکثر تعاریف و نظریاتی که درباره تحلیل گفتمان وجود دارد، ریشه در دو گرایش مهم در زبان‌شناسی یعنی ساخت‌گرایی و نقش‌گرایی دارند. آن‌هایی که تحلیل گفتمان را به‌مثابه «تحلیل زبان فراتر از سطح جمله» در نظر می‌گیرند، ساخت‌گرا هستند و آن‌هایی که گفتمان را به‌مثابه «زبان به‌هنگام کاربرد» می‌دانند، نقش‌گرایند. همان‌گونه که ریچاردسون هم می‌گوید: «تحلیل گفتمان، حوزه‌ای بسیار گسترده است؛ ولی بر خلاف مباحث گسترده در حوزه تحلیل گفتمان، دورویکرد کلی برای تعریف آن وجود دارد: رویکرد اول مربوط می‌شود به گروهی که گفتمان را به‌عنوان

1. Barbara Johnstone

2. A mass noun

3. A countable noun

4. In the medium of language

(زهره حامدی شیروان)

واحد خاصی از زبان در نظر می‌گیرند، مخصوصاً به‌عنوان واحدی فراتر از سطح جمله که همان تعریف ساخت‌گرایان یا صورت‌گرایان از گفتمان است؛ چراکه بر صورتی که زبان به خود می‌گیرد تأکید دارد» (ریچاردسون، ۲۰۰۸: ۱۵).

ولی نقش‌گرایان زبان را فعال در نظر می‌گیرند و می‌گویند تحلیل گفتمان یعنی مطالعه آنچه افراد از طریق سخن و متن انجام می‌دهند. زبان به کار می‌رود تا کارهایی را انجام دهد و چیزهایی را بیان کند که نه تنها به بافت بلافصل‌گوبنده-متن-مخاطب مربوط هستند، بلکه به بافت‌های گسترده‌تر تاریخی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی که این کنش ارتباطی را محدود می‌کنند نیز مربوط می‌باشند (همان: ۲۲-۲۵).

استابز^۱ دیدگاهی تلفیقی (ساخت‌گرایانه و نقش‌گرایانه) از تحلیل گفتمان دارد و می‌گوید: «تحلیل گفتمان عبارت است از تلاش‌های انجام شده در جهت مطالعه نظام زبانی فراتر از سطح جمله و گروه و بنابراین مطالعه واحدهای زبانی بزرگ‌تری مثل تعاملات محاوره‌ای یا متون نوشتاری را در برمی‌گیرد. همچنین تحلیل گفتمان، با کاربرد زبان در بافت‌های اجتماعی و به‌ویژه با تعامل یا محاوره بین سخنگویان سروکار دارد» (استابز، ۱۹۸۳: ۱).

عنوانی را که ون‌دایک برای رویکرد خود در نظر می‌گیرد، تحلیل گفتمان اجتماعی-شناختی^۲ است. او برای مطالعه «شناخت» در تحلیل انتقادی گفتمان اهمیت زیادی قائل است. ون‌دایک در رویکرد خود مثلث **جامعه-شناخت-گفتمان** را مطرح می‌کند. گفتمان در این مثلث به معنای یک رویداد ارتباطی^۳ است که شامل تعاملات محاوره‌ای، متون نوشتاری و همچنین حرکات سر و دست، حالات صورت، طرح‌های چاپی، تصاویر و هرگونه دلالت یا تصویرسازی نشانه‌شناختی یا چند رسانه‌ای می‌شود. به همین ترتیب، شناخت در اینجا هم شامل شناخت فردی و هم شناخت اجتماعی می‌شود؛ یعنی عقاید، اهداف، ارزیابی‌ها و احساسات و هرگونه دیگری از ساختارها، فرایندها و بازنمودهای ذهنی درگیر در گفتمان و تعامل را شامل می‌شود.

1. Stubbs

2. Socio_cognitive Discourse Analysis

3. a communicative event

در نهایت اینکه جامعه هم شامل خُردساختارهای محلی^۱ مثل تعاملات رو در رو می‌شود و هم کلان‌ساختارهای جهانی، اجتماعی و سیاسی مثل گروه، روابط بین گروهی (از قبیل سلطه و نابرابری)، نظام‌های سیاسی، جنبش‌ها، سازمان‌ها، فرایندهای اجتماعی و خصوصیات عام‌تر فرهنگ‌ها و جوامع را در بر می‌گیرد (ون دایک، ۲۰۰۱: ۹۶-۹۹).

ون دایک معتقد است تحلیل گفتمان در سطوح و ساختارهای مختلفی ممکن است. در تحلیل متون نیز می‌توان در سطح آوایی، نحوی، معنایی، سبک‌شناختی، بدیعی، بلاغی، کاربردشناختی، بینامتنی و فرازبانی با توجه به متون منتخب به تحلیل گفتمانی پرداخت (ون دایک، ۲۰۰۱: ۹۸-۹۹). او درباره این که چه ساختارها و واحدهایی باید تحلیل شوند معتقد است که نوع متن و هدف از تحلیل تا حدود زیادی مشخص‌کننده است. در واقع، باید ساختارها و واحدهایی را برای تجزیه و تحلیل برگزید که به موضوع مورد مطالعه مرتبط‌تر باشند.

او که از صاحب‌نظران تحلیل گفتمان است، در تحلیل‌های خود مؤلفه‌ای با عنوان موضوعات^۲ یا کلان‌ساختارهای معنایی^۳ مطرح می‌کند؛ یعنی موضوعات غالب موضوعاتی است که در متون بیشتر به آن‌ها اشاره شده است. او معتقد است تحلیل گفتمان باید با تجزیه و تحلیل این کلان‌ساختارهای معنایی آغاز شود. یعنی با مطالعه «معنای کلی، موضوعات یا مضمون‌ها». این همان چیزی است که گفتمان‌ها (در سطح جهانی) در مورد آن هستند. آن‌ها غالباً عامدانه هستند و آگاهانه توسط گوینده کنترل می‌شوند. آن‌ها (از نظر ذهنی) مهم‌ترین اطلاعات یک گفتمان را محقق می‌سازند، محتوای کلی الگوهای ذهنی رویدادها را بیان می‌کنند و شاید مهم‌تر اینکه آن‌ها نشان‌دهنده معنی یا اطلاعاتی هستند که اکثر خوانندگان آن را به خوبی به خاطر می‌سپارند. کلان‌ساختارهای معنایی مهم هستند؛ چراکه آن‌ها بر بسیاری از دیگر ساختارهای یک گفتمان (مانند انسجام کلی آن) مؤثر هستند و همچنین بارزترین تأثیرات را بر (حافظه و در نتیجه بر اعمال) مخاطبان

1. Local microstructures
2. Topics
3. Semantic Macrostructures

(زهرا حامدی شیروان)

و در نهایت بر فرایند تولیدگفتمان دارند(همان، ۲۰۰۲: ۶۸).

بعد از این، مؤلفه دیگری را که ون دایک مطرح می‌کند، معانی محلی^۱ است؛ یعنی مطالعه معانی واژه‌ها، ساختار و محتوای گزاره‌ها، انسجام و دیگر روابط بین گزاره‌ها مانند معانی ضمنی، پیش فرض‌ها و غیره(همان: ۶۹).

معانی محلی از این جهت مهم هستند که تابع انتخاب انجام شده توسط گویندگان / نویسندگان در الگوهای ذهنی خود از وقایع یا دانش عام و ایدئولوژی‌های آن‌ها هستند. آن‌ها همچنین نوعی از اطلاعات هستند که (تحت کنترل کلی موضوعات عام بوده) به‌طور مستقیم بر الگوهای ذهنی و در نتیجه بر نگرش و عقاید مخاطبان تأثیرگذارند. این معانی همراه با موضوعات به‌خوبی توسط مخاطبان به خاطر سپرده شده و بازتولید می‌شوند و از این رو بارزترین عواقب اجتماعی را خواهند داشت(همان: ۶۹). از نظر او الگوهای ذهنی معنایی، نموده‌های انتزاعی ذهن وقایع و موقعیت‌هایی هستند که توسط گفتمان مشاهده شده، در آن‌ها شرکت به عمل می‌آید یا به آن‌ها ارجاع می‌شود(همان: ۶۵). ون دایک همچنین ایدئولوژی را باورهای مشترک، اساسی و بدیهی گروه‌های اجتماعی خاص (مانند سوسیالیسم، نئولیبرالیسم، فمینیسم، (ضد) نژادپرستی، صلح‌پرستی و غیره) تعریف می‌کند(همان: ۶۵).

شایان ذکر است استعاره در اینجا معنایی فراتر از استعاره ادبی است که تنها جنبه زیبایی‌شناسانه دارد، بلکه «هنگامی که ما موضوعی را با کاربرد یک استعاره و نه دیگری به تصویر کشیده و بیان می‌کنیم، واقعیت را به همان روش و نه روشی دیگر می‌سازیم»(فرکلاف، ۱۹۹۲: ۱۹۵).

استعاره در اینجا به‌عنوان روشی در نظر گرفته می‌شود که به‌وسیله آن یک حوزه ذهنی^۲ بر اساس اصطلاحات و مفاهیم حوزه‌ای دیگر به تصویر کشیده و مفهوم‌سازی می‌شود. یعنی به‌طور خلاصه استعاره عبارت است از «تطابق بینا حوزه‌ای^۳ در نظام

1. Local meanings

2. Mental domain

3. Cross-domain mapping

مفهومی^۱ (لیکاف، ۱۹۹۲: ۱). معمولاً در استعاره از مفاهیم و اصطلاحات یک حوزه ملموس و عینی برای مفهوم‌سازی و توصیف یک حوزه یا تجربه انتزاعی بهره گرفته می‌شود.

۳. تجزیه و تحلیل اشعار

با توجه به زیاد بودن تعداد نمونه‌ها، در این بخش تنها نمونه‌هایی از اشعار آورده و تحلیل می‌شوند. در بخش کلان ساختارهایی معنایی تمرکز بر مفاهیم و معانی انتزاعی و معنوی خواهد بود.

الف- بررسی کلان ساختارهای معنایی مشترک در اشعار

۱. غم و غصه و گرفتن دل

دیشب به یاد آن مه تابان گریستم بگرفته دل، چو ابر بهاران گریستم
چون آسمان خاطر من غم گرفته بود با دانه‌های اشک، چو باران گریستم
(شعر از نصرالله اربابی در شفیعی، ۱۳۸۸: ۹۷)

در این آستان عقده وا می‌شود دل از قید غم رها می‌شود
(شعر از سیدمحمد خسرونژاد، در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۰۷)
در این ابیات برای نشان دادن مفهوم انتزاعی گرفتن دل، از مفهوم عینی گرفتن آسمان بهره گرفته شده است و گریه با باران همانند شده؛ همان‌طور که پس از باران آسمان باز می‌شود، پس از گریه نیز آسمان دل باز می‌شود.

باز آهوی دلم زار و اسیر غم‌هاست ضامنم باش که تو حامی انسان هستی
دل اسیر خم و دارم از تو امید نجات ای که تو، ضامن آهوی بیابان هستی
(شعر از فاطمه ناظری در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۳۲)

در این دو بیت، حوزه انتزاعی غمگینی و غصه‌دار بودن با حوزه عینی اسیر بودن برابر شده است و از امام رضا (علیه السلام) درخواست می‌شود که ضامن این اسیر شود و او را از بند غم

1. Conceptual system

(زهرآ حامدی شیروان)

رها کند. در اینجا با استعاره شناختی مواجه هستیم؛ یعنی غمگینی برابر است با اسیری و دربند بودن.

درمانگه درد هر طبیبی ای دوست دل‌های شکسته را شکیبی ای دوست
(شعر از سعید بیابانکی در شفیع، ۱۳۸۸: ۱۸۳)

یا ضامن آهو دل من بی تاب است دریای غم عشق تو بی پایاب است
در غربت جان من، نصیب از غم عشق چشمی است که چون زورق دل، بر آب است
(شعر از حمدالله رجایی بهبهانی در شفیع، ۱۳۸۸: ۱۸۵)

آمدو با دلی تنگ و خسته تا به پای ضریحت بمیرم
(شعر از علیرضا حکمتی در شفیع، ۱۳۸۸: ۲۰۵)

گفت مرا غم که مشو ناامید گوش کن از هاتف غیب این نوید
غمزده را مونس و غمخوار هست بهره دل خسته پرستار هست
هست طبیبی که دمش کیمیاست بقعه او شهره به دارالشفاست
(شعر از محمود شاه‌رخی در شفیع، ۱۳۸۸: ۲۱۶)

دستگیر از روی رحمت این ز پا افتاده را تا شود با لطف تو از ورطه محنت رها
(شعر از محمد شاه‌رخی در شفیع، ۱۳۸۸: ۲۱۵)

اینجا غریبان آشنایی خسته دارند در توشه‌ها دردل سر بسته دارند
(شعر از سید محمد سادات اخوی در شفیع، ۱۳۸۸: ۱۳۱۳)

۲. درمان و شفا بخشی امام رضا (علیه السلام)

شاه‌ها به شفاخانه تو روی نهادم بیمار گنه را تو طبیبی و تو دارو
(شعر از حبیب چایچیان در شفیع، ۱۳۸۸: ۱۰۴)

در این بیت مفهوم انتزاعی گناه و گناه کردن به صورت بیماری و بیمار شدن در نظر گرفته شده است که دارو و طبیب آن امام رضا (علیه السلام) است؛ یعنی در این استعاره گناه برابر است با

بیماری و همچنین توبه و پرهیز از گناه برابر است با شفا و بهبود آن بیماری.

اگر دردمندی، بدین در بیا که درد تو اینجا، دوا می‌شود

(شعر از سیدمحمد خسرونژاد در شفیع، ۱۳۸۸: ۱۰۷)

هست طبیبی که دمش کیمیاست بقعه او شهره به دارالشفاست

(محمودشاهرخی)

ملجأت ار شاه خراسان شود مشکل درمان تو آسان شود

(محمودشاهرخی)

به انتظار شفاعت

به انتظار شفا

به انتظار رهایی است،

که بندهای گره خورده نخی

نایلونی

الیاف مادی پندار را

از هم دریده

خود را به پای پنجره افکنده اند...

(شعر از طاهره صفارزاده در شفیع، ۱۳۸۸: ۱۵۵)

درمانگه درد هر طبیبی ای دوست دل‌های شکسته را شکیبی ای دوست

(شعر از سعید بیابانکی در شفیع، ۱۳۸۸: ۱۸۳)

هر که درد خود پی درمان به درگاهش برد کی شود مأیوس از دارالشفاء مرهمش

(شعر از عباس براتی‌پور در شفیع، ۱۳۸۸: ۱۸۳)

سعی در این مروه، صفا می‌دهد خاک بهشت است، شفا می‌دهد

(شعر از مهدی بیاتی ریزی در شفیع، ۱۳۸۸: ۱۹۹)

آستانات قبله جان، بارگاہت کوی عشق صفهات بیت السرور و قبهات دارالشفاء

(شعر از محمود شاهرخی در شفیع، ۱۳۸۸: ۲۱۵)

(زهره حامدی شیروان)

خود غریب است و طیب و ملجأ در ماندگان درد مهلک را دوا با اذن داور می‌کند
(حسین فولادی)

در این بیت سه مفهوم غریبی، پناه، درمان در کنار یکدیگر آمده‌اند.

۳. پناه آوردن به درگاه امام رضا (علیه السلام)

در نمونه‌های زیر مشاهده می‌شود که یکی از موضوعات اصلی اشعار پناه آوردن همه افراد به درگاه امام رضا (علیه السلام) است و اینکه ایشان نیز بی‌دریغ به همه آن‌ها پناه می‌دهد و حرم امن ایشان پناه‌گاه و مأوایی برای همه بی‌پناهان و درماندگان است.

ز دست هوس‌ها چو من افتاده‌ام از پا اینجا به پناه آمده‌ام ای ضامن آهو
(شعر از حبیب چایچیان در شفیع، ۱۳۸۸: ۱۰۴)

ای آستان قدس تو تنها پناه من بر خاک باد پیش تو روی سیاه من
(شعر از سید عبدالله حسینی در شفیع، ۱۳۸۸: ۱۰۵)

تو همیشه غریبان را
پناه می‌دهی
ای غریب آشنا
ای آشنای غریبان

(محمدعلی حضرتی)

سرگشته‌ام ای دوست، امان ندهی؟ راهی به شکوه آستانم ندهی؟
(شعر از حمدالله رجایی بهبهانی در شفیع، ۱۳۸۸: ۱۸۵)

در این دنیا که هر کس را پناهی است پناه آورده کوی تو باشم
(شعر از عباس سجادی در شفیع، ۱۳۸۸: ۲۵۱)

آوارگی‌ام زیر سر گندم بود افتادن از مرتبه هفتم بود

- تنها جایی که راه پیدا کردم در روی زمین نشانی هشتم بود
(شعر از اسماعیل سکاکی در شفیع، ۱۳۸۸: ۱۸۶)
- رضایم بر رضایت ای رضا جان پناه بی پناهان ماه هشتم
(شعر از کاظم کامران شرفشاهی در شفیع، ۱۳۸۸: ۱۸۷)
- پناه آورده کوی رضایم سراسر حاجت و از عشق لبریز
(شعر از کاظم کامران شرفشاهی در شفیع، ۱۳۸۸: ۱۸۸)
- مارا ز در خویش مران، یا مولا! کز بهر شفاعت، به پناه آمده‌ایم
(شعر از محمدرضا کوزه‌گر کالجی در شفیع، ۱۳۸۸: ۱۸۹)
- رضا شهنشه خوبان علی بن موسی ابوالحسن که حریمش پناهگاه بود
(شعر از علی اکبر پیروی در شفیع، ۱۳۸۸: ۲۰۰)
- امام ثامن و ضامن که آستانه او پناه مردم بی پشت و پناه بود
(شعر از علی اکبر پیروی در شفیع، ۱۳۸۸: ۲۰۰)
- نی فقط خاک خراسان ایمن از الطاف اوست عالمی آرام گیرد در پناه پرچمش
(شعر از عباس براتی‌پور در شفیع، ۱۳۸۸: ۱۹۷)
- تا یافتم به کوی رضا مأمّن آسوده از حوادث دورانم
(شعر از محمدحسن بهجتی در شفیع، ۱۳۸۸: ۱۹۴)
- از دست غم نجات نیابم مگر پناه سوی حریم زاده پیغمبر آورم
(شعر از محمدحسن بهجتی در شفیع، ۱۳۸۸: ۱۹۴)

۴. غریبی و غربت و غریب‌نوازی

غریبی و غربت از مفاهیمی است که در اشعار معاصر به شدت موج می‌زند؛ این مفهوم «اگرچه بیشتر، تداعی گر روزگاری است که بر امام رضا (علیه السلام) در ایام واپسین عمر رفت،

(زهرامحمدی شیروان)

اما مردم و شاعران به ظرافت و هوشمندی، از این صفت حضرت برای شرح حال خود و روزگارشان بهره‌ها می‌برند و گره‌ها از حال و کار خویش می‌گشایند» (شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۷)
در بخش‌های منتخب زیر از اشعار نیز این مفهوم متجلی است:

ای غربت مجسم تاریخ، ای امام ای خاک‌های مرقد تو، بوسه‌گاه من
(شعر از سید عبدالله حسینی در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۰۵)

در دل غربت و تنهایی خویش
با عذابی سنگین
سخن می‌گفتم
و دعا می‌کردم، در صحن حرم...

(شعر از اکبر بهداروند در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۴۱)

کدام شانه مرا تحمل می‌کند،
تا بیاویزم
غربتم را
به ضریح روشن تو...

(شعر از شهرام مقدسی در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۷۶)

در این بیت نیز شاعر غربت خود را بیان می‌کند و اینکه می‌خواهد غربتش را با رفتن پیش امام رضا (علیه السلام) و همدردی با او، برطرف کند.

سلام بر تو که غربتت بهانه غزل‌های ناگفته است.

(شعر از شیرین علی گل‌مرادی در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۶۸)

تو همیشه غریبان را
پناه می‌دهی
ای غریب آشنا

ای آشنای غریبان

(محمدعلی حضرتی)

کبوتران حرم غم ندارند.

شیب تو نیز

صعودی است

مرانمی‌سد،

با غریب‌نوازی تو، کنار بیایم

دل - که می‌گیرد -

سراغ تو را می‌گیرد...

(شعر از ابوالقاسم حسین جانی در شفיעی، ۱۳۸۸: ۱۴۴)

غریبی،

رشته بلندت دوست

بر گردن زائرانت!

(شعر از ابوالقاسم حسین جانی در شفיעی، ۱۳۸۸: ۱۴۴)

با آنکه خودت غریبی ای دوست

تو دست نیاز از غریبان گیری

(شعر از سعید بیابانکی در شفיעی، ۱۳۸۸: ۱۸۳)

در توشه‌ها دردل سربسته دارند

اینجا غریبان آشنایی خسته دارند

(شعر از سیدمحمد سادات اخوی در شفיעی، ۱۳۸۸: ۲۱۲)

۵. حاجت خواستن و برآورده شدن حاجت

امام رضا (علیه السلام) همیشه واسطه و شفיעی بین زائران و خدایشان برای در میان گذاشتن حاجت‌ها و خواسته‌هایشان بوده‌اند که این موضوع نیز به‌خوبی در نمونه‌های زیر مشهود است.

که حاجت در اینجا روا می‌شود

حریم علی بن موسی الرضاست

(زهره حامدی شیروان)

(شعر از سید محمود خسرو نژاد در شفיעی، ۱۳۸۸: ۱۰۷)

دل بسته‌ام به بقعه گیسو طلایی ات دستی برای چیدن حاجت کجا برم

(شعر از پریوش عصفوری در شفיעی، ۱۳۸۸: ۱۱۸)

در این بیت مفهوم انتزاعی حاجت و حاجت گرفتن به صورت عینی با میوه و چیدن میوه بیان شده است؛ یعنی بارگاه امام رضا (علیه السلام) برابر است با درختی که میوه‌های آن حاجت‌های مردم هستند و هر کسی با می‌تواند میوه (حاجتش) را بچیند.

این غمین همشهری پیرت

این غریب ملک ری، دور از تو دلگیر است،

با تو دارد حاجتی، که بی‌شک از تو پنهان نیست.

(شعر از مهدی اخوان ثالث در شفיעی، ۱۳۸۸: ۱۳۷)

در این بخش از شعر اخوان علاوه بر مفهوم حاجت خواستن، مفاهیم غریبی و غربت و غمگین بودن نیز وجود دارند.

پناه آورده کوی رضایم سراسر حاجت و از عشق لبریز

(شعر از کاظم کامران شرفشاهی در شفיעی، ۱۳۸۸: ۱۸۸)

یا که ای ضامن آهو، از تو حاجتم را اجابت بگیرم

(شعر از علیرضا حکمتی در شفיעی، ۱۳۸۸: ۲۰۵)

تا بار دیگر روی ماهت را ببینم با التفاتی حاجت ما را روا کن

(شعر از حوا جعفری در شفיעی، ۱۳۸۸: ۲۰۱)

۶. گناه و ناپاکی و توبه

یک موضوع و کلان ساختار معنایی دیگر در این اشعار، آمدن گناهکاران به درگاه امام رضا (علیه السلام) برای توبه و تطهیر شدن است. افراد به امید بخشوده شدن از دور و نزدیک به حرم می‌آیند و در این حریم امن دل و جان آلوده خود را نشست و شو و صیقل می‌دهند و از امام

رضا علیه السلام می‌خواهند شفیع‌شان باشد و به آن‌ها در داشتن زندگی سالم و بدون گناه کمک کند.

من غرق گناه آمده بودم به حضورت
مشمول عطایای تو گردیدم و رفتم
(شعر از زهرا علیزاده در شفיעی، ۱۳۸۸: ۱۱۹)

سیلاب اشک بستر دامن گرفته بود
غرق گناه عقده‌گشا می‌گریستم
(شعر از محمدرضا قنبری در شفיעی، ۱۳۸۸: ۱۲۲)

پاک می‌شد ز دلش غصه ناپاکی‌ها
خادمی داشت در این فاصله جارو می‌زد
(شعر از علیرضا کاشی‌پور محمدی در شفיעی، ۱۳۸۸: ۱۲۷)

حوزه انتزاعی پاک‌شدن از گناه با حوزه عینی پاکیزگی و پاک کردن محیط توصیف شده است.

چهل شب سوختم، آینه باریدم، دعا کردم
دلی با اشک شستم، نذر دیدار خدا کردم
(شعر از جلال محمدی در شفיעی، ۱۳۸۸: ۱۳۱)

چهل شب زیر باران خیس شد پیراهن روحم
شدم شفاف و خود را پاک از رنگ ریا کردم
(شعر از جلال محمدی در شفיעی، ۱۳۸۸: ۱۳۱)

در این بیت حوزه انتزاعی گناه و توبه با حوزه عینی رنگ تطبیق داده شده است. انسان گناهکار کسی است که پیراهنش رنگ ریا دارد، ولی وقتی توبه می‌کند این رنگ از او پاک می‌شود و شفاف می‌شود. گناه برابر است با تیرگی و نبود شفافیت و توبه و پاک‌شدن از گناه برابر است با شفافیت و نور. همچنین فرایند انتزاعی توبه‌کردن با حوزه عینی باران تطبیق داده شده؛ یعنی توبه کردن برابر است با باران که ناپاکی‌ها را از پیراهن روح می‌شوید.

دل‌م از کوچه‌های توبه رفت و با خدا پیوست
من او را بارها هر چند در دوزخ رها کردم
(شعر از جلال محمدی در شفיעی، ۱۳۸۸: ۱۳۱)

(زهرآ حامدی شیروان)

حوزهٔ انتزاعی توبه با حوزهٔ عینی حرکت و سفر برابر شده است. توبه کردن نیازمند حرکت و گذشتن از کوچه‌هاست.

در کوی تو با روی سیاه آمده‌ایم
شرمنده و با بار گناه آمده‌ایم
(شعر از محمدرضا کوزه‌گر کالجی در شفיעی، ۱۳۸۸: ۱۸۹)

جسم و جانم خسته و فرسوده از بار گناه
در جوار رحمت ای مهربان آورده‌ام
(شعر از احمد کمال‌پور در شفיעی، ۱۳۸۸: ۲۲۴)

من کی‌ام، آنکه بود بار گناهایش بر دوش
دارم امید که آرام پر یک کاه تورا
(شعر از احمد مهران در شفיעی، ۱۳۸۸: ۱۲۹)

در این سه بیت حوزهٔ انتزاعی گناه با حوزهٔ عینی بار و کشیدن بار بر دوش مطابق شده است.

«قدسیه» بر لطف تو دارد نظر
زان که از فرط گنه، شد روسیاه
(شعر از قدسیه مدنی کاشانی در شفיעی، ۱۳۸۸: ۱۳۰)

در این بیت حوزهٔ انتزاعی گناه، با حوزهٔ عینی تیرگی و سیاهی منطبق شده است.

۷. کرم و بخشش امام رضا (علیه السلام)

بخشندگی و کرامت همهٔ ائمه معصومین (علیهم السلام) همواره زبازد بوده است؛ یکی از موضوعات اصلی اشعار رضوی نیز بخشش و کرم امام رضا (علیه السلام) است که نمونه‌هایی از آن‌ها در این بخش مشاهده می‌شود.

و بخشش تو

اعطای خدای سبحان است

وقتی تو می‌بخشی

دست مریخ نیز

به سوی سقاخانه‌ات

دراز است...

(سیدعلی موسوی گرمارودی)

یک بار سر سفره لطف و کرمت بنشانم و یک عمر نمک گیرم کن

(شعر از علی اصغر دلیلی صالح در شفיעی، ۱۳۸۸: ۱۸۴)

تا در لحظات غربت، ای کوثر وجود دستان کریم تو بگیرد دستم

(شعر از حمیدرضا رضایی صوفی در شفיעی، ۱۳۸۸: ۱۸۶)

از چشمه حیات بود آبم وز سفره کریم رسد نانم

(شعر از محمدحسین بهجتی در شفיעی، ۱۳۸۸: ۱۹۴)

یگانه قلزم وجودی که دستگاه وجود ز قطره کرمش یافت حد امکانی

(شعر از محمد علی اصفهانی در شفיעی، ۱۳۸۸: ۱۹۳)

تویی که وقت کرامت ز کار بسته خلق هزار عقده گشایی ز راه پنهانی

(شعر از محمد علی اصفهانی در شفיעی، ۱۳۸۸: ۱۹۳)

باران لطفش بر سر همه یکسان بیارد مولای ما مهمان خود را دوست دارد

(شعر از سید محمد سادات اخوی در شفיעی، ۱۳۸۸: ۲۱۲)

در بیت بالا نیز لطف و کرم امام رضا (علیه السلام) با حوزه انتزاعی باران برابر شده است. کرم و بخشش امام (علیه السلام) با باریدن باران برابر است.

۸. آرامش و شادی روحی و معنوی با دعا و زیارت

یکی از دیگر مضامینی که در اشعار ملاحظه می‌شود، احساس آرامش و شادی، پس از زیارت امام رضا (علیه السلام) و دعا و توسل به ایشان است که در ادامه نمونه‌هایی از آن آورده می‌شود:

(زهره حامدی شیروان)

ملجأت ار شاه خراسان شود مشکل درمان تو آسان شود
تا که مرا داد سروش این نوید در دل پاییزی من گل دمید
دل ز خزان رست و بهاری شدم گرم‌نوا همچو قناری شدم
(شعر از محمود شاه‌رخی در شفيعی، ۱۳۸۸: ۲۱۷)

ای مرا آرامش جان‌زی، تو جان آورده‌ام بندگی را در حضورت ارمغان آورده‌ام
(شعر از احمد کمال‌پور در شفيعی، ۱۳۸۸: ۲۲۴)

نی فقط خاک خراسان ایمن از الطاف اوست عالمی آرام گیرد در پناه پرچمش
(شعر از عباس براتی‌پور در شفيعی، ۱۳۸۸: ۱۳)

۹. ضمانت و شفاعت امام رضا (علیه السلام)

دخیل غرفه‌های استجاب می‌شود، عمری به امید شفاعت دست‌های بی‌پناه من
(شعر از سید ضیاء‌الدین شفيعی در شفيعی، ۱۳۸۸: ۱۱۰)

در کوی تو با روی سیاه آمده‌ایم شرمنده و با بار گناه آمده‌ایم
ما را ز در خویش مران، یا مولا! کز بهر شفاعت، به پناه آمده‌ایم
(شعر از محمدرضا کوزه‌گر کالجی در شفيعی، ۱۳۸۸: ۱۸۹)

ضامن شدی تو آهوی صحرا را تضمین نمای ببخش عصیانم
(شعر از محمدحسن بهجتی در شفيعی، ۱۳۸۸: ۱۰۲)

ای امام ثامن ضامن ولی کردگار هست طوف بارگاهت جنت‌الماوای من
(شعر از محمود شاه‌رخی در شفيعی، ۱۳۸۸: ۱۱۲)

به انتظار شفاعت
به انتظار شفا
به انتظار رهایی است،
که بندهای گره‌خورده نخی

(زهره حامدی شیروان)

نایلونی

الیاف مادی پندار را

از هم دریده

خود را به پای پنجره افکنده‌اند...

(شعر از طاهره صفارزاده در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۵۷)

دل‌م در بی‌کرات مثل باران شعر می‌بارد و ناگه می‌شود غرق صفایت ضامن آهو

(شعر از محسن وطنی در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۳۲)

باز آهوی دل‌م زار و اسیر غم‌هاست ضامنم باش که تو حامی انسان هستی

(شعر از فاطمه ناظری در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۳۲)

چشم دارم که شفاعت کنی ام‌روز جزا نشود دست من از واقعه کوتاه تورا

(شعر از احمد مهران در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۲۹)

هر که بوسد خاک درگاهش ز روی معرفت از کرم او را شفاعت، روز محشر می‌کند

(شعر از حسین فولادی در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۲۴)

من بودم و شفاعت مشکل‌گشای تو دستان پر ز مهر تورا سجده می‌برم

(شعر از پریوش عصفوری در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۱۸)

تسکین جان من همه باد از شفاعتش حالی که بر زمان رحیلم صلا دهند

(شعر از بهمن صالحی در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۱۴)

تو راضی کن از خود رضا را که او شفیع تو روز جزا می‌شود

(شعر از سید محمود خسرو نژاد، در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۰۷)

هم‌ثامن‌الائمه به دنیا، پناه ماست هم‌روز حشر ضامن ما شیعیان، رضاست

(شعر از حبیب چایچیان در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۰۴)

(زهره حامدی شیروان)

۱۰. مشکل گشای بودن امام رضا (علیه السلام)

حل مشکلات و گرفتاری‌های زائران از دیگر کرامات امام رضا (علیه السلام) است که در اشعار رضوی نیز توجه خاصی به این مسئله شده است.

بر ضریحت دخیلی ببندم تا کنی چاره مشکلم را

(شعر از علیرضا حکمتی در شفیعی، ۱۳۸۸: ۲۰۵)

به پیشگاه تو آوریم مشکل خویش گره گشودن از کارها تو بتوانی

مراسم عقده به کار و ز تو مدد جویم که مشکلات ز تو حل شود به آسانی

تویی که وقت کرامت ز کار بسته خلق هزار عقده گشایی ز راه پنهانی

(شعر از محمدعلی اصفهانی در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۹۳)

کار گشایی که ولی خداست حجت هشتم لقب اورضاست

(شعر از محمود شاه‌رخی در شفیعی، ۱۳۸۸: ۲۱۶)

من بودم و شفاعت مشکل گشای تو دستان پر ز مهر تو را سجده می‌برم

(شعر از پریوش عصفوری در شفیعی، ۱۳۸۸)

بگشای گره ز کار من امشب رضای من تعبیر کن تو معنی خواب معطرم

(شعر از پریوش عصفوری در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۱۸)

بررسی نام‌گذاری و ارجاع: اسامی و صفات به کار رفته برای امام رضا (علیه السلام) در متون

همان‌طور که در ادامه نشان داده می‌شود، صفات و اسامی به کار رفته خطاب برای امام رضا (علیه السلام) بیشتر از چهار حوزه معنایی هستند که نمونه‌هایی از هر کدام آورده می‌شود.

الف - اصطلاحات و واژه‌هایی از حوزه نور و روشنایی

دیشب به یاد آن مه تابان گریستم بگرفته دل، چو ابر بهاران گریستم

(شعر از نصرالله اربابی در شفیعی، ۱۳۸۸: ۹۷)

(زهره حامدی شیروان)

ای طلوع هشتم!
مشرق ما
از بیکرانه‌ات می‌خندد...

(مریم فتح‌اللهی)

ای ستاره شکوهمند!
با تو
باید از بهار گفت...

(شعر از ایرج قنبری در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۶۰)

خورشید هشتمین آسمان ... (شعر از محمدعلی حضرتی در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۴۷)

رضایم بر رضایت ای رضا جان پناه بی‌پناهان ماه هشتم

(شعر از کاظم کامران شرفشاهی در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۸۷)

ای ماه اگر تو سر ز گریبان برآوری سر بر نیورد ز افق دیگر آفتاب

(شعر از عبدالصمد حقیقت در شفیعی، ۱۳۸۸: ۲۰۳)

تو هشتمین نور شب یلدای مایی عشق تو در جان و دل من جا گرفته است

(شعر از حوا جعفری در شفیعی، ۱۳۸۸: ۲۰۱)

شمس الشموس هستی و از احسان پرتو فکن به کلبه احزانم

(شعر از محمدحسین بهجتی در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۹۴)

ای قمری صورت و شمس‌ی مآب ای مدنی برقع و مکی نقاب
جلوه خورشید سلام علیک قبله امید سلام علیک

(شعر از مهدی بیاتی ریز در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۹۹)

چون که آمد نزد پدر پور مرتضی اختر هشتم علی موسی الرضا

(شعر از محمدرضا یاسری در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۳۳)

(زهرامحمدی شیروان)

درود بر تو
ای هشتمین سپیده

(شعر از سیدعلی موسوی گرمارودی در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۷۰)

می رفت تا به زهره هشتم (سیدمحمود فخرموسوی)

ای ستاره شکوهمند
با تومی توان به روشنی رسید...

(شعر از ایرج قنبری در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۶۰)

ب- حوزه غربت و آشنایی

ای غریب آشنا
در کجای آسمان دمیده ای...

(شعر از ایرج قنبری در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۶۰)

تو همیشه غریبان را
پناه می دهی
ای غریب آشنا
ای آشنای غریبان

(شعر از محمدعلی حضرتی در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۴۷)

ای غریب توس، ما تنها شدیم
وارثان روز عاشورا شدیم
(شعر از سیدمحمد سادات اخوی در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۱۲)

ج- حوزه پادشاهی

فرخنده کشوری که تویی شهریار آن
آسوده مردمی مه تویی غمگسار آن
(شعر از خلیل الله خلیلی افغانی در شفیعی، ۱۳۸۸: ۲۰۶)

سلطان توس شمس الشموس ای که هر سحر ساید جبین عجز تو را بر در آفتاب
سلطان دین امام مبین، شاه هشتمین کز گنبد طلای شد انور آفتاب
فرمانروای کون و مکان، شاه انس و جان ای بر در سرای تو فرمانبر آفتاب
(شعر از عبدالصمد حقیقت در شفیعی، ۱۳۸۸: ۲۰۳)

رضا شهنشاه خوبان علی بن موسی ابوالحسن که حریمش پناهگاه بود
(شعر از علی اکبر پیروی در شفیعی، ۱۳۸۸: ۲۰۰)

بابای من می گفت:

شاه خراسانی

(سارارهنما)

ای شه توس که سلطان سریر دو سرایی ما سوی الله، همه ظلّ و تو ظلّ خدایی
نظری هم به گدایی چو من گوشه‌نشین کن ای که در پادشهی، صاحب ایوان طلایی
با همه جرم و خطا بر درت ای شاه معظم آمدم با دوصد افغان و نوا، من به گدایی
(شعر از سیدمحمدعلی یزدی در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۳۳)

گفتند که سلطان غریبانی تو سلطانی کن، که من غریب آمده‌ام
(شعر از حمدالله رجایی بهبهانی در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۸۵)

فخر «مهران» بود، ای شه که گدای در توست برگزیدم ز همه کون و مکان شاه تو را
(شعر از احمد مهران در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۲۹)

د- حوزه ولایت

ولی خالق ذوالمن، امین حضرت حق که جبرئیل از او مفتخر به دربانی
(شعر از محمدعلی اصفهانی در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۹۳)

می‌رفت تا حریم ولایت، می‌رفت تا به ضامن آهو
(شعر از سیدمحمدفخر موسوی)

(زهرا حامدی شیروان)

در مولا پناهگاه من است
جز از این در رجا نمی‌خواهم
(شعر از بهاءالدین عباسی زنجانی در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۱۸)

دست مولا به دل و دست غلامش بر سر چشم او بروی و او چشم به راه پسرش
(شعر از علی انسانی در شفیعی، ۱۳۸۸: ۹۸)

آخرین حلقه درهای جهانی مولا!
درد می‌آید و درمان تو برمی‌خیزد
(شعر از سیدمحمدحسین ابوترابی در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۳۸)

ای امام ثامن ضامن ولی کردگار هست طوف بارگاہت جنت‌الماوای من
(شعر از محمود شاهرخی در شفیعی، ۱۳۸۸: ۲۱۶)

باران لطفش بر همه یکسان ببارد مولای ما مهمان خود را دوست دارد
(شعر از سید محمد سادات‌اخوی در شفیعی، ۱۳۸۸: ۲۱۲)

بیوش جامه تقوی به شیوه بودز بنوش جام ولایت به رسم سلمانی
(شعر از محمدعلی اصفهانی در شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۹۳)

۴. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

همان‌طور که در بخش پیشین ملاحظه شد، از نظر مفاهیم انتزاعی و معنوی، ۱۰ محور اصلی در کلان‌ساختارهای معنایی مشترک در اشعار موجود بودند که عبارتند از:

۱. غم و غصه و گرفتن دل

۲. درمان و شفا بخشی امام رضا (علیه السلام)

۳. پناه آوردن به درگاه امام رضا (علیه السلام)

۴. غریبی و غربت و غریب‌نوازی

۵. حاجت خواستن و برآورده شدن حاجت

۶. گناه و ناپاکی و توبه

۷. کرم و بخشش امام رضا علیه السلام

۸. آرامش روحی و معنوی با دعا و زیارت

۹. ضمانت و شفاعت امام رضا علیه السلام

۱۰. مشکل گشا بودن امام رضا علیه السلام

که از این میان موارد ۲، ۷، ۹ و ۱۰ از خصوصیات و ویژگی‌های امام رضا علیه السلام هستند و بقیه موارد از خواسته‌ها و صفات زائران آن حضرت و شماره ۴ یعنی غریبی و غربت هم درباره امام رضا علیه السلام و هم مربوط به زائران آن حضرت است.

در بخش نام‌گذاری و ارجاع به امام رضا علیه السلام نیز مشاهده شد که نام‌ها و صفات به کاررفته برای ایشان از واژه‌های چهار حوزه بودند، یعنی حوزه‌های نور و روشنایی، غریبی و غربت، سلطانی و شاهی و ولایت و ولی بودن.

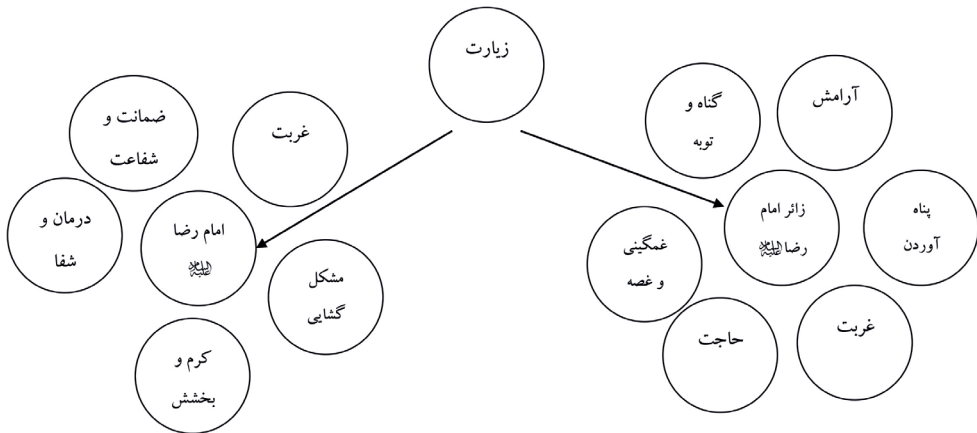
در بخش تحلیل کلان‌ساختارهای معنایی نمونه‌های از استعاره‌های شناختی و تطبیق حوزه‌های مفاهیم انتزاعی با مفاهیم عینی نیز مشاهده شده که در همان جا بدان‌ها اشاره شد؛ از قبیل اینکه گناه همچون باری بر دوش انسان است؛ گناه برابر با تیرگی و سیاهی است؛ گناه نوعی بیماری است؛ غمگینی و غصه‌دار بودن، اسیر بودن است؛ گرفتن دل، همان گرفتن آسمان قبل از باران است و توبه کردن حرکت و سفر است.

با توجه به تحلیل‌های ذکرشده الگوی ذهنی زیارت مستخرج از اشعار این‌گونه است: انسانی که به زیارت امام رضا علیه السلام می‌رود معمولاً غریب است یا در دل احساس غربت و تنهایی می‌کند و با حضرت رضا علیه السلام همدرد است؛ اما در جوار امام رضا علیه السلام احساس غربت و تنهایی او از بین می‌رود و آشنایی چون امام می‌یابد؛ او همچنین غمگین و غصه‌دار است و اسیر غم است و از امام رضا علیه السلام می‌خواهد او را از بند این غم رها کند و از نور ملکوتی خود بر دل و جان تیره از گناه او بتابد و او را از مرض گناه و ناپاکی رهایی بخشد؛

(زهره حامدی شیروان)

معمولاً در دل نیز حاجتی دارد و به لطف و کرم امام رضا علیه السلام چشم دارد. بعد از دعا و زیارت نیز به نوعی آرامش روحی و معنوی می‌رسد و دلش آرام می‌گیرد.

شکل یک. مدل ذهنی زیارت در پاره‌ای از اشعار معاصر فارسی



منابع و مآخذ

- آفاگل زاده، فردوس. (۱۳۸۵). *تحلیل گفتمان انتقادی*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- تاجیک، محمدرضا. (۱۳۷۹). *گفتمان و تحلیل گفتمانی*. تهران: انتشارات فرهنگ گفتمان.
- سلطانی، علی اصغر. (۱۳۸۴). *قدرت، گفتمان و زبان، سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران*. تهران: نشر نی.
- شفیعی، سیدضیاءالدین. (۱۳۸۸). *یک کاروان آهو*. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- لطفی پور ساعدی، کاظم. (۱۳۷۱). «درآمدی به سخن کاوی». *زیانشناسی*. سال نهم، شماره اول. صص: ۹-۳۹.
- مجیدی، حسن. (۱۳۹۲). «تحلیل گفتمان مناظره‌های امام رضا (علیه السلام)». *فرهنگ رضوی*. سال اول، شماره ۲. صص: ۱۰-۴۰.
- مک‌دانل، دایان. (۱۳۸۰). *مقدمه‌ای بر نظریه گفتمان*. ترجمه حسین علی نوذری. تهران: انتشارات فرهنگ گفتمان.
- هادی، روح‌الله. (۱۳۸۸). «سیمای امام رضا (علیه السلام) در شعر پارسی، از سنایی تا جامی». *بهار ادب*. سال دوم، شماره دوم. صص: ۱۵۵-۱۷۰.

- Fairclough, N. (1992), *Discourse and Social change*, Polity: London.
- Johnstone, B. (2008), *Discourse Analysis*, Blackwell publishing.
- Lakoff, G. (1992) "The Contemporary Theory of metaphor" In Ortony, Andrew (ed.) *Metaphor and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press .
- Richardson, J. E. (2007), *Analyzing Newspapers: An Approach from Critical Discourse Analysis*, Palgrave Publishing: New York.
- Stubbs, M. (1983), *Discourse Analysis*, Basil Blackwell Ltd: Britain.
- Van Dijk, T. A (2001), "Critical Discourse Analysis" in Tannen, D and others, *Handbook of Discourse Analysis*, Blackwell Publishing: Oxford: 371 – 325.
- Van Dijk, T. A. (2009), *Critical Discourse Studies, A Socio – cognitive Approach*, In Wodak, R. and Meyer, M. (eds) *Methods of Critical Discourse Analysis*. London: Sage, pp. 85-62.

Discourse Analysis of Contemporary Razavi Poetry: Mental Models of Pilgrimage and the Reflection of Religious Beliefs

Zahra Hamedei Shirvan ¹

Received: December 02 , 2025

Revised: December 21 , 2025

Accepted: December 23 , 2025

Abstract

One of the most important ways to promote and disseminate Razavi enlightened culture is through the works of young poets and writers in this field. These poetic works reflect the beliefs, viewpoints, and religious ideologies of both the poets and the society they belong to. Therefore, analyzing such poems can serve as a valuable source for extracting these underlying ideas and ideologies. In this article, selected tools of discourse analysis are employed to examine contemporary Razavi poetry. The analytical framework adopted in this study is Van Dijk's model of discourse analysis, with particular emphasis on two major components: semantic macro-structures and local meanings. The analysis of the poems revealed ten general domains within the semantic macro-structures. Some of these domains relate to the characteristics of Imam Reza (AS), while others pertain to the attributes and features of pilgrims. In addition, several instances of cognitive metaphors were identified, in which abstract concepts are mapped onto concrete domains. The findings indicate that, when referring to Imam Reza (AS), four main lexical and conceptual domains are predominantly used. Finally, an attempt was made to extract the mental model of pilgrimage based on the identified semantic macro-structures and local meanings.

Keywords

discourse analysis, mental model, pilgrimage, Razavi contemporary poetry, Imam Reza (AS), semantic macro – structures, the poetry collection “ a herd of Gazelles”.

1. PhD in Linguistics, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran: hamedishirvan@gmail.com

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. 15 | Autumn 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

.....