

## واکاوی مضمونی حجاج‌های کلامی در پرتو آموزه‌های رضوی

فرشته معتمد لنگرودی<sup>۱</sup>، مرضیه محمصص<sup>۲</sup>

فاطمه اکبری زاده<sup>۳</sup>، زهرا قاسم نژاد<sup>۴</sup>

دریافت: ۱۳۹۵/۵/۳۰

پذیرش: ۱۳۹۵/۸/۳۰

### چکیده

نظریه «حجاج» جلوه‌ای از گفت و گو با هدف اقامه دلیل در جهت اثرگذاری درونی بر مخاطبان است. این فرایند از طریق به کارگیری عناصر زبانی در گفتمان‌ها محقق می‌شود. در عصر حاضر می‌توان با بهره‌جویی از این روش جدید تحلیل زبانی، دریچه‌ای نو به میراث معتبر رضوی گشود. امام رضا<sup>(ع)</sup> متناسب با اقتضائات عصری ضمن پالایش مباحث کلامی، در قالب گفتمان حجاجی و با رویکردی هدایتی، از ظرفیت اندیشه‌ورزی مخاطبان حداکثر بهره‌برداری را می‌کنند. این پژوهش، ضمن تبیین علمی نظریه حجاج، در صدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که مطابق آموزه‌های رضوی چه مضامینی، محوریت حجاج‌های کلامی را تشکیل داده‌اند؛ لذا در قالب روش توصیفی تحلیلی، پس از تبیین مرزهای مفهومی اصطلاح حجاج و اصطلاحات مشابه همچون جدل، خطابه، برهان و اقناع بر مبنای رویکردهای معاصر به این نظریه، مضامین توحید، امامت و نبوت، به عنوان درون‌مایه‌های پرتکرار در روایات رضوی با اسلوب گفتمان حجاجی دسته‌بندی می‌شود. به اعتقاد نگارندگان مضمون امامت، به مثابه پرسامدترین مضمون در حجاج‌های کلامی رضوی، تن‌ها یک اقتضای عصری نبوده؛ بلکه نشانگر یک

f\_motamad\_2011@yahoo.com

m\_mohases@sbu.ac.ir

f\_akbarizadeh@alzahra.ac.ir

z\_ghasemi62@yahoo.com

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء (س) (نویسنده مسئول):

۲. استادیار دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی:

۳. استادیار گروه ادبیات عرب دانشگاه الزهراء (س):

۴. استادیار گروه علوم قرآن و فقه دانشگاه شیراز:

ضرورت مکتب تشیع و رهنمود فرهنگی حضرت رضا<sup>(ع)</sup> درباره لزوم تجهیز شیعیان به انواع روش‌ها در اثبات اصل امامت است. به عبارت دیگر از رهگذر بهره‌گیری از این اسلوب گفتمانی، موضوع امامت اهل بیت<sup>(ع)</sup> به عنوان یکی از مهم‌ترین مسائل جامعه اسلامی و روح مکتب تشیع، مورد توجه مضاعف قرار می‌گیرد.

**کلیدواژه‌ها:**

حجاج، گفتمان، امام رضا<sup>(ع)</sup>، امامت.



## مقدمه

دوره ۲۰ ساله امامت امام رضا<sup>(ع)</sup>، مقارن با پیدایش و گسترش فرقه‌های متعددی در پیکره جامعه اسلامی بوده است. مجموعه روایات رضوی به مثابه ذخیره عظیم فرهنگ شیعی، علاوه بر آن که مشتمل بر حقایق ناب معرفتی به شمار می‌آیند، در بردارنده آفاق گسترده گفتمانی است. امام رضا<sup>(ع)</sup> متناسب با شرایط معاصر خویش، در قالب گفتمان حجاجی به تبیین موضوعات با اهمیتی در نگره شیعی پرداخته‌اند. این پژوهش، ضمن تبیین این نظریه نوپا، در صدد بررسی مضمونی حجاج‌های کلامی در گفتمان رضوی است. بنابراین پاسخ به سؤال‌های ذیل، مورد اهتمام این پژوهش است:

- نظریه حجاج چیست و چه تفاوتی با اصطلاحات مشابه به آن دارد؟
- مطابق بیانات رضوی چه مضامینی، محوریت حجاج‌های کلامی را تشکیل داده است؟
- کدام موضوع بیشترین بسامد در گفتمان‌های حجاجی امام رضا<sup>(ع)</sup> را به خود اختصاص داده است؟

## ۱- پیشینه پژوهش

«حجاج» نظریه‌ای بر پایه گفت‌وگو است. این نظریه ابتدا در سال ۱۹۵۸ میلادی با رویکردی فلسفی مطرح شد و بعدها توسط «اوسکمیر» و شاگردش «دکرو» در چارچوب زبانی تقریباً محض به کار رفت. «مهیر» نیز به نحو گسترده‌ای، به بررسی تمایزات این اصطلاح در قالب یک نظریه پرداخت (صوله، ۲۰۰۷م: ۲۱). در ادامه این تلاش‌ها در کتاب «خطابه جدید» نگاشته پرلمان و تیتکا، با تأکید بر رویکرد اقناعی حجاج، این اصطلاح قابلیت بررسی در قرآن کریم را یافت. اولین کتاب تخصصی در این زمینه کتاب «عبدالله الصوله» با عنوان «الحجاج فی القرآن من خلال أهم خصائصه

الأسلوبیة» است. بعد از وی محققان عرب زبان متعددی به بررسی حجاج و کاربرد آن در متون پرداختند. از جمله معدود محققان ایرانی که در حوزه مطالعات اسلامی، اثری چاپ شده با رویکرد حجاجی داشته‌اند، می‌توان به مقاله «بلاغه الحجاج فی خطبه الغدیر» اشاره کرد. این مقاله به کوشش طاهره طوبائی و مرضیه آباد در مجله «اللغه العربیه و آدابها» در شماره ۲ سال ۱۴۳۶ ق به چاپ رسیده و با توجه به نظریه حجاج، خطبه غدیر مورد بازخوانی قرار گرفته است. اما پژوهش پیش رو، رویکردی نوآورانه در احادیث رضوی محسوب می‌شود.

## ۲- مفهوم شناسی اصطلاحات

«حجاج» یک نظریه زبانی بر پایه نظام گفتمان بوده و ضمن تفاوت با استدلال منطقی، موجب اقناع مخاطب می‌شود. در این بخش به منظور روشن شدن این نظریه معنای لغوی، اصطلاحی و مرز این واژه با واژگان نظیر آن مورد مذاقه قرار خواهد گرفت.

### ۲-۱. معنای لغوی حجاج

حجاج به معنای آوردن حجت، دلیل و غلبه بر طرف مقابل است. ابن منظور حجاج را مترادف جدل می‌داند: «هو رجل محاجج ای جَدِل»؛ دلیل آوردن در امری که بر سر آن تخصص و درگیری وجود دارد (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۲: ۲۲۸). به عبارت دیگر وقتی دو طرف با یکدیگر در فعالیتی فکری مشارکت می‌کنند و در جهت تحقق هدف خود دلیل و برهان می‌آورند. لفظ حجاج در فرانسوی،<sup>۱</sup> به معنی اقامه دلیل یا اعتراض به امری از طریق آوردن دلیل برای رسیدن به هدف و نتیجه مطلوب است (Robert, 1989: 53). این دلیل آوردن برای دفاع از چیزی یا اعتراض به چیزی صورت می‌گیرد. لفظ حجاج در انگلیسی<sup>۲</sup>،

1- Argumentation  
2- Argue

واکاوی مضمونی حجاج‌های کلامی در پرتو آموزه‌های رضوی ❖ ۱۹۳

❖ سال پنجم شماره ۲۰ زمستان ۱۳۹۶

به معنای تلاش برای اقناع دیگری نسبت به دیدگاه خود با استفاده از دلایلی، برای دفاع از نظر یا رفتاری یا مخالفت با آن است (Cambridge Advanced Learners, 2004: 56).  
با مقایسه معانی واژگانی پیش گفته، مشاهده می‌شود میان آن‌ها تقریباً توافق وجود دارد. حجاج گفتمانی میان متکلم و متلقى است و دلایلی که هر یک از دو طرف برای پشتیبانی از موضع و دیدگاه خود می‌آورند، شرط ضروری تحقق عملیات حجاج است.

### ۲-۲. معنای اصطلاحی حجاج

حجاج یک استراتژی زبانی است. در گفتمان حجاجی، متکلم در هنگام صحبت با مخاطب، تصورات و ادراکات خود را به وی منتقل می‌کند و با هدف تأثیر درونی به دنبال اقناع مخاطب و تغییر برخی شناخت‌ها و تفکرات مورد اختلاف است (العبد، ۲۰۰۲ م: ۴۴). حجاج نوعی ارتباطی جدلی و جلوه‌ای از گفت‌وگو، ارتباط و تخاطب است (عشیر، ۲۰۰۷ م: ۱۲) که در آن متکلم شرایط، موقعیت، اندیشه‌های مشترک و زمینه‌های زمانی و مکانی را در نظر می‌گیرد و با تکیه بر حوزه ارتباطی مشترک، معانی بیشتری از واژگان را به مخاطب می‌فهماند و او را در جهت هدف، با خود همسو می‌سازد.

### ۳-۲. مرز مفهومی حجاج و اصطلاحات مشابه

نظریه حجاج با برخی از نظریه‌ها و اصطلاحات زبان‌شناسی قرابت معنایی دارد و بایسته است تفاوت آن با دیگر حوزه‌های مشابه تبیین شود.

### ۱-۳-۲. مرز مفهومی حجاج و جدل

عرب در گذشته حجاج و جدل را مترادف هم می‌دانست (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۱۰۵)، حتی در کتاب‌های علوم قرآنی مانند البرهان فی علوم القرآن زرکشی و الاتقان سیوطی نیز این دو واژه مترادف هم در نظر گرفته شده‌اند (ر. ک: زرکشی، بی تا، ج ۲: ۲۴-).

۲۷؛ سیوطی، ۱۹۷۳م، ج ۲: ۱۳۵-۱۳۷)؛ اما حجاج گسترده‌تر از جدل است؛ به گونه‌ای که هر جدلی حجاج است؛ اما هر حجاجی جدل نیست (صولة، ۲۰۰۷م: ۱۷).

در قرآن کریم جدل به دو نوع تقسیم شده است؛ جدل پسندیده و همراه با مدارا و التزام به حق و تکیه به دلیل قاطع؛ «وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (النحل، ۱۲۵) و جدل ناپسند که یا به سبب نبود علم و آگاهی است؛ «مَنْ يَجَادِلْ فِي اللَّهِ يَغَيِّرْ عِلْمَهُ» (الحج، ۳-۸) یا دستاویزی فریب‌کارانه برای کمک به باطل است؛ «وَيَجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ» (الکهف، ۵۶). بر این مبنا، جدل هرگونه درگیری لفظی میان دو طرف است که در آن تلاش می‌شود بر طرف مقابل غلبه کند و آن را شکست دهد. با توجه به عناصر سه‌گانه گوینده، شنونده و گفت‌وگو، جدل مترادف حجاج دانسته شده اما در واقع در این انواع جدل نیز آن وجهی که متکلم با قدرت کلام خود می‌کوشد با رعایت حق آزادی وی مخاطب را قانع کند در دایره حجاج قرار می‌گیرد. جدل صرفاً به مناقشه برای تاثیر عقلی صرف در مخاطب می‌پردازد درحالی که حجاج هم تأثیر عقلی و هم تأثیر عاطفی را دنبال می‌کند تا با برانگیختن احساسات مخاطب را با خود همراه سازد (الظالمی و جدوع حنون، ۲۰۱۳م: ۱۱۰).

### ۲-۳-۲. مرز مفهومی حجاج و خطابه

حجاج مرز مشترک جدل و خطابه است. حجاج دو نوع است: حجاج جدلی و حجاج خطابی. حجاج جدلی؛ بر اساس کتاب «یوتوپیا» ارسطو بر پایه مناقشه نظری صرف به هدف تأثیر گذاری نظری صرف است که مناظرات علم کلام، مناظرات فقهی از این نوع‌اند و کتب علوم قرآن نیز اغلب به دنبال استخراج این نوع هستند هر چند در قرآن خیلی شایع نیست (صولة، ۲۰۰۷م: ۱۷-۱۸). اما حجاج خطابی مانند آنچه ارسطو در کتاب «خطابه» آورده است بدین معنی است که عده‌ای خاص با شرایط خاص و در موقعیت خاص هدف باشد. حجاج خطابی به دنبال تأثیر عقلانی نیست، بلکه به هدف

تأثیر عاطفی احساسی است و در پیوند با مغالطه و تزویر و فریب کاری است (همان: ۱۸). در واقع حجج و خطابه در چهار مورد باهم تفاوت دارند: نوع جماعت که هدف گفتمان هستند که خطبه باید برای جماعت حاضر ایراد شود درحالی که در حجج حضور و غیاب یا این که بین دو طرف باشد یا بین فرد با خودش فرقی نمی‌کند. دوم نوع گفتمان که در خطابه بر خلاف حجج صرفاً باید منطوق باشد. سوم مخاطب در خطابه بر خلاف حجج وقت کافی ندارد که درباره نظرات مطرح شده فکر کند و به مناقشه بپردازد. چهارم هدف حجج اقناع و ایجاد پذیرش درونی در مخاطب است درحالی که خطابه فقط مقنعات را تا حد امکان ارائه می‌دهد (الظالمی و جدوع حنون، ۲۰۱۳م: ۱۰۹).

### ۲-۳-۳. مرز مفهومی حجج و برهان

برهان یک روش استدلال عقلی است که یقین، قطعیت و دقت در مقدمات از ویژگی آن محسوب می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳: ۵۱). برهان در قرآن به مفهوم دلیل قاطع برای اثبات صحت ادعاست، تا جایی که شک و احتمال باقی نماند (زمخشری، ۲۰۰۶م، ج ۱: ۳۰۵). اما حجج، متمایز از برهان است. حجج شامل امور احتمالی، غیر مؤکد و غیر قابل انتظار و در پیوند همیشگی با گفتمان و زبان طبیعی است درحالی که برهان شامل منطق با زبانی رمزی و قراردادی است (عبد الرحمن، ۲۰۰۷م: ۵۷). استدلال عنصر مشترک هر دو است. از دیگر تفاوت‌های این دو اصطلاح عبارت است از این که برهان در اصل به حوزه استدلال‌های منطقی، ریاضی یا فلسفی برمی‌گردد، درحالی که حجج در حوزه گفتمان طبیعی قرار دارد. برهان دارای دو مقدمه مستقل بر پایه روابط منطقی صوری است و حجج بر پایه دلایل، روابط و نتیجه در ساختار گفتمان عادی و طبیعی است که گاه به نحو ضمنی یا صریح، برخی دلایل و یا حتی نتیجه آن بیان می‌شود. نتیجه نیز در برهان حتمی و ضروری، اما در حجج احتمالی است که با شدت

و ضعف دلیل قوت می‌یابد. یک برهان برای اقناع کافی است، اما در حجاج گناه دلایل زیادی برای اقناع کردن مخاطب لازم است (الظالمی و جدوع حنون، ۲۰۱۳م: ۱۱۲). در نظریات جدید غربی نیز این دو حوزه از هم متمایزاند. پرلمان معتقد است دلایل در برهان بر پایه منطق، با قطعیت و درجه اقناع بالاتری است اما در حجاج، مقدمات، نتیجه خاصی را ایجاد نمی‌کند بلکه توافقاتی که در مقدمات وجود دارد به نتیجه منتقل می‌شود و این توافق نیز همواره در جمع خاصی وجود دارد و از یک جمع به جمع دیگر متفاوت است (perrelman, 1979: 106). لیونیل نیز می‌گوید: حجاج مبتنی بر تفاعل میان افراد است در حالی که برهان به فرد توجه ندارد و از تأثیرات زبانی و عاطفی دور است و مکان و زمان و نوع شنونده یا متکلم در نتیجه تأثیری ندارد (l. Bellenger, 6). حجاج، رویکردی گفتمانی بر پایه احکامی ارزشی و در حوزه اندیشه‌ها و باورهای ممکن است.

### ۲-۳-۴. مرز مفهومی حجاج و اقناع

اقناع به معنای راضی ساختن (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸: ۲۹۷)، درخواست، تذلل و رضایتی توأم با قانع شدن است (فیروز آبادی، ۲۰۰۵م: ماده ق-ن-ع). اقناع در اصطلاح به معنای دلیل آوردن و تلاش برای تسلیم نمودن مخاطب آمده و باعث می‌شود که فرد موضوع را بپذیرد و بدون اجبار و اکراه آن را قبول کند و اثر آن در عمل و رفتارش ظاهر شود (حازم قرطاجنی، ۱۹۸۱م: ۲۰). اقناع با اقتناع متفاوت است؛ اقناع<sup>۱</sup> تلاشی آگاهانه برای تأثیرگذاری در رفتار مخاطب است (sheidel, 1967: 1) که بر پایه تفکر، اندیشه، منطق، دلیل و نیز شناخت طرف مقابل به تأثیرگذاری می‌پردازد؛ به عبارت دیگر یک فرایند ارتباطی، برای تغییر در نگرش و در نهایت رفتار مخاطب با عدم توسل به جبر، زور، تهدید و فریب به شمار می‌آید (میرسعید قاضی، ۱۳۸۴: ۱)؛ حال آن که اقتناع<sup>۲</sup>

1-persuder  
2-conviction



به یک امر، رضایت به آن است. نوعی پذیرش درونی است که فرد، دلایل کافی برای توجیه عمل دارد هرچند که وی را به مرحله یقین نمی‌رساند (السبعاوی، ۲۰۰۵م: ۱۵). اقناع وجه دیگری از حجاج است. هدف حجاج، اقناع مخاطب به محتوای گفتمان است. مخاطب با دلیل و برهان وادار به پذیرش می‌شود البته بدون این که اجبار و اکراه داشته باشد. اوستین فرلی معتقد است حجاج و اقناع جزئی از یک عملیات واحدند و تنها اختلاف آن دو در تأکید است<sup>۱</sup>. حجاج به دلایل منطقی اهمیت بیشتری می‌دهد اما دلایل اخلاقی و عاطفی نیز در حیطه آن قرار دارد. اقناع تأکیدی را بیان می‌کند که ضد آن را باطل می‌داند. دلایل و رویکرد حجاجی به اقناع منجر می‌شود و تحقق اقناع در گرو تحقق درست حجاج است (Freely, 1966: 7). پرلمان و تیتکا میان اقناع و اقتناع تمایز قائل‌اند. به نظر آن دو اقتناع هدف حجاج است. اقناع گاه درونی است و متکلم اجازه دارد در مواجهه با گروهی خاص، از خیال و عواطف در دلایل خود بهره برد؛ اما اقتناع نوعی پذیرش درونی بر پایه دلایل عقلی به شمار می‌آید و از آن جا که با معقولات مرتبط است، تمامی خردمندان را مخاطب قرار می‌دهد. به عبارت دیگر هدف حجاج، تسلیم کردن خردها نسبت به تصدیق گفتمان یا بالا بردن درجه پذیرش است و اهمیت حجاج در گرو اقتناعی است که در نظر مخاطب ایجاد می‌شود و این اقناع صرفاً با به کارگیری زبان محقق می‌شود (الشهری، ۲۰۰۴م: ۴۵۷). در نهایت می‌توان گفت حجاج دو دسته است: حجاج اقناعی که یک عده خاص هدف حجاج است و از دلایل عاطفی و از خیال نیز استفاده می‌شود. حجاج اقتناعی که حجاج بر پایه آزادی خردها و عقلانیت است. در گفتمان قرآن، حجاج عامل مهمی برای اقناع و پذیرش حق است و اسلام همواره خواهان یک اقناع یا رضایت باطنی بر اساس دلیل و برهان در چارچوب گفت-وگویی آرام و عمیق در مسائل اعتقادی است؛ همچنان که اقتناع نیز هدف هر اقدام قرآن

❖ برای جذب خرده‌ها و قلوب افراد است.

## ۲-۴. رویکردهای معاصر به نظریه حجاج

در مباحث بلاغت قدیم، موضوع حجاج به نحو جامعی مورد توجه قرار گرفته است. این مبحث به عنوان یک رویکرد زبان‌شناسی با بهره از میراث قدیم یونانی در نظریه‌های معاصر جلوه‌ای تازه یافته و در رویکردهای معاصر، حلقه اتصال علوم بلاغت و ارتباطات است. برخی از مهم‌ترین رویکردهای معاصر در این حوزه به این شرح است -

### ۴-۲-۱. رویکرد پرلمان و تیتکا به نظریه حجاج

پرلمان<sup>۱</sup> و شاگردش تیتکا<sup>۲</sup>، مکتب بلژیکی خود را بر اساس فلسفه نسبی‌گرایی و خاتمه یک ایدئولوژی واحد بنیان نهادند. آن‌ها در تألیفی مشترک «پژوهش در حجاج، خطابه جدید»<sup>۳</sup>، حجاج را از جلوه‌های منطقی دور دانستند و آن را در حوزه کاربرد زبان وارد کردند. از این منظر حجاج به هدف اقناع مخاطب، وی را به سمت انجام عمل مطلوب پیش می‌برد یا آماده انجام آن عمل می‌کند؛ به عبارتی حجاج با تأثیر بر اندیشه‌ها، متلقى را به سوی اذعان و پذیرش پیش می‌برد یا درجه پذیرش را در وی بالاتر می‌برد (5: pereleman, 1992). حجاج از سویی با جدل مرتبط است و با تأثیر ذهنی بر متلقى به اذعان نظری سوق می‌دهد و از سویی حجاج با خطابه مرتبط است به طوری که تأثیر ذهنی منجر به عمل یا رفتاری در متلقى می‌گردد؛ بنابراین حجاج با توسل به مغالطه و بازی گرفتن عواطف و احساسات حاصل نمی‌شود بلکه نتیجه پذیرش عقل و حاصل تدبیر است (صوله، ۲۰۰۷م: ۲۸-۲۹). به این ترتیب حجاج از دایره منطق و استدلال صرف خارج است. یک عملیات فکری است که به سوی اقناع پیش می‌رود و در فضایی خارج از خشکی منطق، توافق میان دو طرف گفت‌وگو در

1-Chaim Perelman

2-Lucie Olberchts Tyteca

3-Trqtité dr l'argumentation; La nouvelle Rhétorique

واکاوی مضمونی حجاج‌های کلامی در پرتو آموزه‌های رضوی ❖ ۱۹۹

فضایی آزاد و عقلانی حاصل می‌شود. منشأ پیدایش حجاج اختلاف نظر و هدف نهایی از آن اقناع فکری، ایجاد آمادگی پذیرش یک موضوع و سوق دادن مخاطب به عملکرد مطلوب است.

#### ۲-۴-۲. رویکرد دکرو و اوسکمبر

دکرو<sup>۱</sup> و اوسکمبر<sup>۲</sup> حجاج را جزو خصایص ذاتی زبان می‌دانند، به این معنا که زبان در تمامی سطوح خود دارای بعد حجاجی است. آن‌ها نه مانند پرلمان و تیتکا بلکه در ساختارهای شبه منطقی و صوری روابط حجاجی را بررسی می‌کنند. آن دو حجاج را تحقق در عمل و تصریح به دلیل از یک سو و نتیجه‌گیری از سوی دیگر می‌دانند چه به آن نتیجه تصریح شده و چه نشده باشد (Ducrot, 2000: 7)). دکرو عمل حجاج را عمل اقتضایی و مفهومی می‌داند. دکرو در سطح متن، به بررسی عناصر ارتباطی در دو سطح زبانی و بلاغی می‌پردازد؛ همچنین نقش واحدهای ترکیبی و ادوات ربط و حذف و تأکید و عطف را از حیث زبانی و دلالتی تحلیل می‌کند و در مرحله بعد، ارتباط دلالت با موقعیت و اثر سیاق خارجی بر متن را بررسی می‌کند (صوله، ۲۰۰۷، ۳۳-۳۴).

#### ۲-۴-۳. رویکرد مه‌یر به نظریه حجاج

فیلسوف بلژیکی مه‌یر<sup>۳</sup> به بعد زبانی حجاج تأکید دارد و به طور خاص حجاج موجود در تصاویر بلاغی و مجازها را مورد بررسی قرار می‌دهد. (Meyer, 1982: 112)) وی معتقد است که حجاج بررسی روابط قائم میان ظاهر و باطن کلام است. ظاهر کلام همان جواب است که ضمن آن سؤال وجود دارد. همان‌طور که از ظاهر می‌توان به باطن رسید و بر حسب مقام و موقعیت کلامی، آن را فهمید؛ سؤال را نیز از دل جواب می‌توان تشخیص داد و مخاطب به کمک موقعیت کلام آن را در می‌یابد (صوله، ۲۰۰۷ م: ۳۸-)

1-Oswid. ducrot  
2-Jean claud Anxombre  
3-M. Meyer

۳۹). پس در دیدگاه مه‌یر، حجاج یعنی برانگیختن سؤالاتی که گفتمان بر پایه آن شکل می‌گیرد.

### ۳- گونه‌های مضمونی حجاج کلامی در گفتمان رضوی

در دوره عباسیان بیان مسائل کلامی، عقلی و فلسفی پررونق و گرایش عمومی در جامعه به عقل‌گرایی بود. معتزله در این بستر اجتماعی شکل گرفتند و مورد حمایت خلیفه عباسی واقع شدند. این گرایش‌ها، جامعه را نیز تحت تأثیر قرار می‌داد. در این بخش، مهم‌ترین مضامین حجاج‌های کلامی در سخنان امام رضا<sup>(ع)</sup> مورد بررسی قرار می‌گیرد:

#### ۱-۳. حجاج در سپهر توحید

یکی از موضوعاتی که دستمایه حجاج‌های امام رضا<sup>(ع)</sup>، قرار گرفته، موضوع توحید است. مباحثی همچون وجود خدا، چگونگی وجود خدا، مکان و زمان در بحث وجود خدا و براهین اثبات وجود خدا از مباحث کلامی مهم در جامعه عصر رضوی است؛ امام رضا<sup>(ع)</sup> درباره این موضوعات براساس استعداد و میزان عقل افراد سخن می‌گویند تا زمینه درک و پذیرش نسبت به موضوع را ایجاد کنند.

امام رضا<sup>(ع)</sup> در صورت وجود ظرفیت مناسب علمی در مخاطب به تبیین زوایای مختلف حقیقت توحید می‌پرداختند که از عمق خاص فکری و مبانی عقلانی برخوردار است. ایشان در روایتی ضمن بیان این نکته که خود خداوند فاقد کیف، آین و جسم است، بلکه اوست که کیف و آین و جسم را هستی بخشیده است، در مقام تبیین ذات الهی از راه صفات سلبی وارد شده‌اند و به عدم جسم، صورت، تجزی، نقصان و زیادت و مرکب تصریح می‌کنند: «او کسی است که به اجسام جسم بخشیده است و او جسم نیست و به صورتی نیست که مجزی و ترکیب شود و نامتناهی است و زیاد و کم

نمی‌شود و میراً از این‌هاست و او لطیف و آگاه و شنوای بیناست و یگانه و بی‌نیاز است» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۶۱). مخاطب امام<sup>(ع)</sup> در این روایت فتح بن یزید جرجانی است که از وجه تشابه اطلاق وحدت به خدا و انسان پرسید: «که خدا واحد است و انسان نیز واحد است پس تفاوت میان این دو چیست؟» حضرت در پاسخ به این نکته اشاره می‌فرماید که تشابه صرفاً لفظی و اطلاق است، اما در حقیقت انسان واحد نیست، چرا که او و سایر مخلوقات دارای اجزای مختلف هستند، اما خداوند واحد حقیقی است و دلیل آن نبود اختلاف، تفاوت، نقصان و زیادت است.

همچنین فتح بن یزید جرجانی در جایی دیگر ضمن سؤالات توحیدی خود از امام رضا<sup>(ع)</sup> از آن حضرت سؤال می‌کند: آیا چیزی که موجود نیست، خدای قدیم می‌داند، اگر موجود بود چگونه بود؟ حضرت فرمودند: «وَيَحْكُ إِنَّ مَسَائِلَكَ لَصَعْبَةٌ أَمَا سَمِعْتَ اللَّهَ يَقُولُ - لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا؛ وای بر تو به درستی که سؤالت دشوار است مگر نشنیده‌ای که خداوند متعال می‌فرماید: اگر در آسمان و زمین، جز «الله» خدایان دیگری بود، فاسد می‌شدند (و نظام جهان به هم می‌خورد)» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۶۵). امام رضا<sup>(ع)</sup> در این سخن خود به یکی از براهین توحید ذات الهی اشاره می‌نماید. طوسی و طبرسی در تفاسیر خود در ذیل این آیه از آن به عنوان برهان تمناع یاد کرده‌اند (ر. ک: طوسی، بی‌تا، ج ۷: ۲۳۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۷۱).

علامه طباطبایی برهان تمناع را این گونه تفسیر می‌کند:

«اگر فرض شود که برای عالم آلهه متعددی باشد، ناچاراً با یکدیگر اختلاف ذاتی و تباین حقیقی دارند و تباین در حقیقت‌شان مستلزم آن است که در تدبیر هم با یکدیگر متباین و مختلف باشند، در این صورت تدبیر هر یک تدبیر دیگری را فاسد می‌کند و آسمان و زمین رو به تباهی می‌گذارند و چون نظام جاری در عالم نظامی واحد است که اجزای آن یکدیگر را در رسیدن به هدف خود یاری می‌دهند، پس برای عالم غیر از یک اله نیست و همین مطلوب است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴: ۶۷).

یکی از استدلال‌های ساده و گویای آن حضرت درباره اثبات ذات الهی در پاسخ به

مردی وثنی پرست است که ایشان فرمودند: «خود همین سخن تو که صانع دوتاست دلیل بر این است که صانع یکی است؛ زیرا تو دومی را ادعا نکردی، مگر بعد از آن که یکی را اثبات کردی. پس یکی مورد اتفاق است که ما و تو بر آن اجماع داریم و بیشتر از یکی مورد اختلاف است» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۲۷۰).

در این سخن حضرت به این مطلب بسنده کرد که انسان موحد معتقد است که آفریننده واحد است، دوگانه پرست نیز می پذیرد که صانع یکی است، جز این که مدعی است افزون بر آن خدای دیگری نیز هست. از این رو، این ثنوی باید برای دوگانه پرستی خود دلیل آورد، موحدی که به یگانگی خداوند اعتقاد دارد، به برهان نیاز ندارد. در واقع ایشان در پاسخ به آن مرد وثنی فرمودند تو با این اعتقادات وجود یک خدا را پذیرفتی و این یک امر اتفاقی و برهانی است، اما وجود خدای دوم امر اختلافی است و این به وجود برهان نیاز دارد که باید مدعی آن به تبیین و اقامه آن بپردازد (قدردان قراملکی، ۱۳۸۶: ۳۳۷).

در بحث توحید امام استدلال‌های ظریف دیگری نیز دارند که در پرسش‌های ایشان از اصحاب خاص خود به خوبی روشن است. ایشان در سؤالی غیرمستقیم به یونس بن عبدالرحمن می گویند:

«به گفتار قدریه قائل مباش زیرا قدریه نه به گفتار اهل بهشت قائل شدند و نه به گفتار اهل دوزخ و نه به گفتار شیطان برای اینکه اهل بهشت گفتند: سپاس خدای راست که ما را به این بهشت هدایت فرمود و اگر خدا ما را هدایت نمی کرد، ما هدایت نمی شدیم. و اهل دوزخ گفتند: پروردگارا، شقاوت بر ما غلبه کرد و ما گروهی گمراه بودیم و شیطان گفت: پروردگارا به سبب آن که تو مرا گمراه کردی. یونس به حضرت می گوید: به خدا سوگند! من همچون قدریه سخن نمی گویم، بلکه بر این اعتقادم که هیچ چیزی موجود نمی شود، مگر اراده و قضا و قدر خداوند در موجودیت آن دخالت دارد. حضرت فرمود: یونس چنین نیست که امور به مشیت و اراده قضا و قدر خداوند پدید آید، بلکه هیچ چیزی موجود نمی شود مگر آن که خودش مشیت و اراده و قضا و قدر خداوند است. حال آیا می دانی مشیت چیست؟ در پاسخ حضرت گفتم: نه. حضرت فرمود: مشیت همان ذکر نخست است. [صورت علمیه هر چیزی که نزد خداوند حاضر است. آیا می دانی

## واکاوی مضمونی حجاج‌های کلامی در پرتو آموزه‌های رضوی ❖ ۲۰۳

اراده چیست؟ یونس می‌گوید: نه. حضرت فرمود: اراده همان قصد بر چیزی است که مشیت به آن تعلق گرفته است. حال آیا می‌دانی قدر چیست؟ یونس می‌گوید: نه. حضرت فرمود: هندسه و قرار دادن محدوده هر چیزی از جهت بقا و فنا، همان قدر است. پس از آن، حضرت فرمود: قضا محکم و تثبیت کردن موجودات و برپا داشتن عالم خارج است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۵۷-۱۵۸).

با توجه به این روایت «قدریه» همان مفوضه هستند که معتقدند پس از آن که انسان خلق شده است، نسبت به قضا و قدر الهی استقلال دارد و آن دو بر انسان حاکمیت ندارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۴: ۲۹۱). بر اساس این روایت، بهشتیان در روز قیامت هدایت خود را به خداوند سبحان نسبت می‌دهند و جهنمیان اعتراف می‌کنند که مغلوب شقاوت نفسانی خود شدند. بنابراین انسان‌های مستقلی نبوده‌اند که چیزی بر آن‌ها حاکمیت نداشته باشد و به خوبی روشن است که آن شقاوت غالب، اتفاقی نیز نبوده است، بلکه بر مبنای قضا و قدری است که از روی نهایت حکمت بر بندگان جریان می‌یابد.

ابلیس نیز اغوا و گمراهی خود را به خداوند سبحان نسبت می‌دهد، گرچه دچار این توهم نادرست بوده است که گمان می‌کرد خداوند بدون هیچ زمینه قبلی، وی را گمراه ساخته است، ولی حقیقت آن است که خداوند، شیطان را به سبب کیفر اعمال پیشین‌اش گمراه ساخته است؛ بدین معنا که گمراهی او نوعی اغوای جزایی بوده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۲۰).

بنابراین مفاهیمی همچون قضا، قدر و مشیت و اراده الهی از مباحث کلامی ظریفی بوده که امام رضا<sup>(ع)</sup> تلاش می‌کردند تا مفهوم صحیح آن‌ها را به اصحاب خود منتقل کنند. همچنین این سؤال حضرت از یونس جای تأمل است؛ زیرا یونس برترین شخصیت جامعه شیعی است که امام او را مرجع خواص جامعه می‌دانند (ر. ک: نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۴۶). لذا با این پرسش خود سعی داشتند تا یونس این مفهوم را به دیگران برساند. از دیگر سو، حضرت با استناد دادن کلام به آیات قرآنی، درجه بالایی از پذیرش

را در مخاطب ایجاد می‌کنند.

در روایتی دیگر صفوان بن یحیی از صفات فعلی ذات اقدس اله، اراده را از حضرت پرسش می‌کند. صفوان بن یحیی گوید: از امام رضا<sup>(ع)</sup> سؤال کردم: فرق بین اراده خدا و اراده مخلوق چیست؟ حضرت فرمودند:

«اراده مخلوق عبارت است از: فکر و اندیشه و سپس تصمیم به کاری که صحیح‌تر به نظر می‌آید، اما درباره خداوند، اراده فقط عبارت است از ایجاد، و نه چیز دیگر. زیرا او نه نیاز به تفکر و اندیشه دارد، و نه تصمیم‌گیری بعد از فکر، این مسائل در مورد او نیست. بلکه از صفات مخلوق است، اراده خدا، فعل خداست و نه چیز دیگر. می‌گوید: «کن فیکون» (موجود شو، او هم موجود می‌شود) بدون هیچ لفظ و نطق زبانی و فکر و اندیشه و تصمیم بعدی، و همان‌طور که خود خدا چگونگی ندارد (و سؤال از چگونگی او معنی ندارد) فعل و اراده او هم «چطور» و «چگونگی» ندارد.» (ابن بابویه، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۳۹-۲۴۰)

اراده الهی از اوصاف فعلی خداوند است و عین ذات الهی است؛ گرچه خارج از ذات خداوند بوده، به آن متکی است. اراده فعلی خدا، از ایجاد و افاضه او انتزاع می‌شود و سبق و لحوق آن به مناسبت تقاضای مفاهیم آن است، نه تعاد و جودوی آن (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۶: ۳۳۶). همان‌گونه که مشخص است حضرت با استفاده از تبیین عقلی و با تبیین اراده مخلوق و خالق در صدد اقناع صفوان بن یحیی بوده است.

مباحث دیگری همچون اسماء الهی، توصیف خداوند، صفت حیات، علم و قدرت الهی در پرسش و پاسخ‌ها دیده می‌شود. یونس بن عبدالرحمن می‌گوید: به امام رضا<sup>(ع)</sup> عرض کردم: برای ما چنین روایت شده است که خدا دانایی است بی آن که کمترین جهلی در او باشد، زنده‌ای است که در او مرگی نیست و روشنایی‌ای است به دور از هر تاریکی. حضرت فرمود: او چنین است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۳۸).

اما اصلی‌ترین بحث در مباحث توحیدی مطرح در جامعه رضوی بحث رؤیت خداوند متعال است که به طور مکرر از امام سؤال می‌شود. ابوقره، ابراهیم بن محمد خزاز و محمد بن الحسین، یعقوب بن اسحاق، محمد بن زید، عبدالسلام بن الصالح



الهروی، ذوالریاستین و محمد بن عبید در مورد رؤیت خداوند متعال از امام<sup>(ع)</sup> می‌پرسند. بحث رؤیت خدا از مباحث چالشی میان شیعیان و اهل تسنن است که محمد بن عبید در این باره به امام<sup>(ع)</sup> نامه می‌نویسد و از حضرت می‌خواهد که مسئله رؤیت خداوند را برایش شرح دهد. حضرت چنین نوشتند:

«همه اتفاق دارند و اختلافی میان آن‌ها نیست که شناسایی از راه دیدن ضروری و قطعی است، پس اگر درست باشد که خدا به چشم دیده شود قطعاً شناختن او حاصل شود، آن‌گاه این شناخت بیرون از این نیست که یا ایمان است یا ایمان نیست، اگر این شناسایی از راه دیدن ایمان باشد پس شناسایی در دنیا که از راه کسب دلیل است ایمان نباشد زیرا این شناسایی ضد آن است و باید در دنیا مؤمنی وجود نداشته باشد زیرا ایشان خدا را ندیده‌اند و اگر شناسایی از راه دیدن ایمان نباشد، شناسایی از راه کسب دلیل بیرون از آن نیست که یا در معاد نابود شود و نباید نابود شود، این دلیل است بر این که خدای عزوجل به چشم دیده نشود زیرا دیدن به چشم به آن چه گفتیم می‌رسد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۹۶-۹۷).

با توجه به فعالیت فرقه مجسمه<sup>۱</sup> در دوران امامت حضرت امام رضا<sup>(ع)</sup>، عده‌ای از جسمانی بودن خدا سؤال می‌کنند. حسین بن خالد گوید: به امام رضا<sup>(ع)</sup> عرض کردم: مردم از رسول خدا<sup>(ص)</sup> روایتی نقل می‌کنند که حضرت فرموده: خداوند آدم را به شکل خود آفرید، امام<sup>(ع)</sup> در جواب فرمودند: خدا آن‌ها را بکشد. اوّل حدیث را حذف کرده‌اند، (اصل حدیث چنین است)، روزی حضرت رسول<sup>(ص)</sup> از مقابل دو تن که به یکدیگر دشنام می‌دادند می‌گذشتند، یکی از آن دو به دیگری می‌گفت: خدا چهره تو و چهره هر کس را که به تو شبیه است، قبیح و زشت گرداند. رسول خدا<sup>(ص)</sup> به او فرمود: ای بنده خدا این سخن را به برادرت نسبت مده زیرا خداوند آدم<sup>(ع)</sup> را به شکل او آفرید (ابن بابویه، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۴۰-۲۴۱). امام رضا<sup>(ع)</sup> در این روایت با تبیین اصل حدیث، مخاطب‌اش را هم اقناع ساخته و هم او را در جریان تقطیع روایت قرار داده است.

۱. فرقه مجسمه قائل به رؤیت خداوند سبحان، هم در این دنیا و هم در آخرت بودند.

## ۲-۳. حجاج در سپهر امامت

بخش دیگری از موضوعات گفتمان‌های حجاجی رضوی، بحث لزوم پیروی از امام است. امام رضا<sup>(ع)</sup> این موضوع را در قالب یک سؤال مطرح می‌کنند. مخاطب امام رضا<sup>(ع)</sup>، محمد بن عبیده است: «ای محمد تقلید شما محکم‌تر است یا مرجئه<sup>۱</sup>؟ عرض کردم ما هم تقلید کردیم آن‌ها هم تقلید کردند. فرمود: این را از تو نپرسیدم، محمد گوید: من جوابی بیشتر از این جواب نداشتم، امام فرمود: مرجئه مردی را که اطاعتش واجب نبود به خلافت نصب کردند و تقلیدش کردند و شما مردی را نصب کردید و اطاعتش را لازم دانستید و تقلیدش نکردید پس تقلید آن‌ها از شما محکم‌تر است (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۵۳). این سؤال حساسیت جامعه آن روز در بحث امامت را نشان می‌دهد و به نظر می‌رسد برخی همچون فرقه مرجئه تبعیت از امام را از شیعه ایراد می‌گرفته‌اند و امام با یک سؤال از محمد بن عبیده می‌خواهند بگویند آیا بحث تقلید و تبعیت در شیعه پررنگ‌تر است یا در فرقه مرجئه؟

این سؤال امام از اصحاب نشان می‌دهد موضوع امامت از مباحث اصلی مورد توجه ایشان بوده است تا این مسئله در جریان صحیح خود پیش رود به همین منظور در پرسش و پاسخ‌هایی که بین امام و عبدالسلام بن صالح هروی مطرح می‌شود امام به موضوع انکار امامت توسط عده‌ای و لزوم تبعیت از امام اشاره می‌کنند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۳۰۷-۳۰۸).

علاوه بر این امام رضا<sup>(ع)</sup> گاهی در صحبت و دیدار با اصحاب به طور مستقیم مسئله امامت را که در جامعه آن روز با چالش‌های جدی روبه‌رو شده بود مورد آسیب‌شناسی قرار داده و اعتقاد کلامی صحیح را به اصحاب گوشزد می‌کنند امام<sup>(ع)</sup> در سخن با إسحاق بن موسی بن عیسی وی را مورد خطاب قرار می‌دهند: «ای اسحاق شنیده‌ام مردم

۱. مرجئه کسانی بودند که پس از پیغمبر (ص) ابوبکر را مقدم و امام علی<sup>(ع)</sup> را مؤخر داشتند.

واکاوی مضمونی حجاج‌های کلامی در پرتو آموزه‌های رضوی ❖ ۲۰۷

معتقدند ما انسان‌ها را برده خود می‌دانیم. وی به امام پاسخ می‌دهد: سوگند به خویشاوندی با پیامبر که من بر این رأی نیستم و پدرانم هم هرگز بر این اندیشه نبوده‌اند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۸۷).

در بحث امامت با توجه به نزدیک شدن جامعه اسلامی به زمان غیبت موضوع مهدویت از موضوعات مورد اهتمام امام رضا<sup>(ع)</sup> است. عبدالسلام بن صالح هروی نقل می‌کند: دعبل در محضر امام رضا<sup>(ع)</sup> قصیده خود را خواند تا رسید به این ابیات:

خُرُوجُ إِمَامٍ لَا مَحَالَةَ خَارِجٌ يَقُومُ عَلَى اسْمِ اللَّهِ وَالْبَرَكَاتِ

يَمِيرُ فِينَا كُلَّ حَقٍّ وَبَاطِلٍ وَيَجْزِي عَلَى النُّعْمَاءِ وَالنَّقِمَاتِ

(بدون شک، امام قائم (عج) خروج خواهد کرد؛ قیام او با نام خدا و به همراه برکات خواهد بود. آن حضرت در میان ما حق و باطل را از هم جدا کرده و کارهای نیک و زشت را جزا می‌دهد.)

هنگامی که دعبل این ابیات را قرائت کرد، امام رضا<sup>(ع)</sup> به شدت گریه کردند و بعد سر خود را بلند کرد و نگاه خود را به سوی دعبل دوخت و فرمود: ای خزاعی، این دو بیت را روح القدس بر زبانت جاری کرده، آیا می‌دانی این امام کیست و چه زمانی ظهور خواهد کرد؟ عرض کرد: نه ای مولای من. اما شنیده‌ام امامی از شما خاندان ظهور خواهد کرد و زمین را از آلودگی‌ها و فساد پاک نموده و از قسط و عدالت پر خواهد کرد. سپس امام رضا<sup>(ع)</sup> امامان بعد از خود را برمی‌شمارد و به امام زمان (عج) می‌رسد و می‌فرمایند: «در غیبت او شیعیان انتظارش را می‌کشند و هنگام ظهور، اطاعتش خواهند نمود، اگر از عمر دنیا تن‌ها یک روز باقی بماند، خداوند آن روز را طولانی خواهد کرد تا آن حضرت خروج نماید و زمین را پر از عدل و داد کند چنان که از ظلم و جور پر شده بود» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۲۶۵-۲۶۶). به نظر می‌رسد، تکمیل پاسخ دعبل نشان‌دهنده آن است که امام<sup>(ع)</sup> در صدد است تا درجه پذیرش را در مخاطب ارتقا ببخشد و او را در این راستا اقناع سازد.

ریان بن صلت گمان می‌کند که امام رضا<sup>(ع)</sup> صاحب امر و قائم است امام در پاسخ می‌فرماید: «آری من صاحب این امر هستم؛ اما نه آن کسی که جهان را از عدالت پر کند، همچنان که از ستم پر شده بود. من چگونه دارای این ویژگی باشم در حالی که ناتوانی بدنم را می‌بینی. همانا حضرت قائم (عج) کسی است که هرگاه قیام کند در سن پیران و صورت جوانان است، ... خداوند هر چقدر بخواهد او را در پرده خود پنهان کند و سپس او را آشکار کند و جهان را از عدل و قسط پر کند همچنان که از ستم پر شده بود» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲: ۳۷۶). همچنین ابوصلت الهروی از ویژگی‌های امام زمان می‌پرسد (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲: ۶۵۲). بنابراین در موضوع مهدویت نیز پرسش‌های افراد حاکی از شبهات مطرح در جامعه پیرامون موضوع امامت است (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷ق: ۳۰۳).

بحث مهدویت به اندازه‌ای برای امام<sup>(ع)</sup> مهم است که امام در برخورد با اصحاب با روش‌های متفاوتی به بیان آن می‌پردازند. ایشان در صحبت با احمد بن زکریا از او می‌پرسند: خانه تو در کجای بغداد است؟ گفتم: در محله کرخ، فرمود: بدان که آن جا سالم‌ترین مکان است و ناچار فتنه‌ای سخت و هولناک واقع خواهد شد و در آن هر دوستی و صمیمیتی ساقط خواهد شد و آن وقتی است که جمعیت شیعه سومین از فرزندانم را از دست بدهند (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲: ۳۷۱). امام با این سؤال گریزی می‌زنند به بحث مهدویت تا این موضوع در جامعه اسلامی به خوبی تبیین شود.

سؤالات اساسی و کلی که مبانی امامت را شکل می‌دهند در دوره امام رضا<sup>(ع)</sup> افزایش می‌یابد. عبدالعزیز بن مسلم اختلاف مردم در امر امامت را در محضر امام رضا<sup>(ع)</sup> بیان نموده و در پرسشی غیرمستقیم از امام می‌خواهد حقیقت امامت را تبیین کنند. حضرت فرمودند: «امام، امین خداست در میان خلقش، و حجت او بر بندگانش و خلیفه او در بلادش و دعوت کننده به سوی او و دفاع کننده از حقوق او است، امام از گناهان پاک، و

واکاوی مضمونی حجاج‌های کلامی در پرتو آموزه‌های رضوی ❖ ۲۰۹

❖ سال پنجم، شماره ۲۰، زمستان ۱۳۹۶

از عیب‌ها بر کنار است، به دانش مخصوص و به خویشتن داری نشانه‌دار است، موجب نظام دین و عزت مسلمین، و خشم منافقین و هلاک کافرین است... هر گاه خداوند به دلیل امور بندگانش، شخصی را برگزیند، به او شرح صدر عطا کرده، چشمه‌های حکمت‌ها را در قلب او جاری می‌سازد و علم به او الهام می‌نماید. پس از آن، در جواب دادن عاجز نمی‌شود و از صدق و صواب منحرف نمی‌شود. امام، معصوم و محفوظ است از گناه، قول و فعل او با درستی و صدق همراه، و از خطاها و لغزش‌ها ایمن است، خداوند این ویژگی‌ها را به امام داده است تا بر بندگان او حجت، و بر خلق او شاهد و گواه باشد و «این فضل خداست که به هر کس بخواهد (و شایسته بداند) می‌بخشد و خداوند صاحب فضل عظیم است» (الحدید، ۱۱) (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۲۱۹).

از منظر اندیشمندان مردم چون از مقام امامت آگاه نیستند نمی‌توانند کسی را برای آن برگزیده و تعیین کنند. مردم می‌توانند برخی کارهای شخصی خود را به صورت وکالت به دیگری واگذار کنند. لیکن ولایت، غیر از وکالت است. امام، وکیل مردم نیست تا به رأی و اتفاق مردم نصب یا عزل شود، بلکه خلیفه خداست (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۶: ۵۲۹).

صفوان بن یحیی برترین شخصیت عصر نیز در موضوع امامت سؤال ظریفی از امام می‌پرسد وی می‌گوید: امام چه زمانی متوجه می‌شود که به مقام امامت رسیده است و این موضوع چگونه اتفاق می‌افتد؟ آن وقت که به او خبر رسد که امام سابق او در گذشته یا از همان حین در گذشت او؟ مثل این که امام کاظم در بغداد فوت کرد و شما در مدینه بودید؟ حضرت فرمودند: «همان‌گاه که او بمیرد وی بداند که امام است و او مرده است، گفتم: با چه وسیله‌ای؟ فرمودند: خدا به او الهام می‌کند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۳۸۱).

با توجه به روایت فوق و از نوع پرسش و پاسخ‌هایی که در منابع وجود دارد به خوبی چالش‌های مسئله امامت در دوره امام رضا<sup>(ع)</sup> آشکار می‌شود. گروه‌های مختلف برون و درون مذهبی بحث امامت را به چالش می‌کشند. جریان فکری معتزله، جریان سیاسی عباسی و جریان درون مذهبی واقفیه سه گروه اصلی این معارضه به شمار می‌آیند. حمایت مطلق خلفای عباسی از معتزلیان و مقابله با جریان مخالف ایشان یعنی اهل حدیث شرایط بسیار مناسبی برای ترویج افکار معتزلیان در این دوره فراهم آورده است. این حمایت در کنار تأسیس مجامع علمی همچون «بیت الحکمه» فضای نظریه‌پردازی معتزله و گسترش نقد و تهاجم علیه شیعه و مبنای خاص معرفتی ایشان از جمله امامت را بیش از پیش فراهم آورد. از سوی دیگر، وزنه سیاسی عباسیان در این دوره به شدت تقویت می‌شود و عباسیان نخستین دوره گذار خویش را طی کرده و پا به دوره تثبیت می‌گذارند. عباسیان نخستین در دوره اول از همه ظرفیت‌های موجود در دنیای اسلام برای سرنگونی مروانیان و به دست گرفتن قدرت استفاده بردند (ر. ک: ولوی، ۱۳۸۰: ۴۶). شواهد تاریخی متعددی نشان می‌دهد ایشان ابزارهای سیاسی، فرهنگی و عقیدتی را برای نیل به این هدف به کار بسته‌اند که تأثیر هر یک بر چالش‌آفرینی در مسیر امامت شیعه و مسئله جانشینی شایسته مطالعه و بررسی است (ر. ک: طباطبایی و بهرامی، ۱۳۹۲). ثمره به کار بردن این ابزارها وقتی برجسته‌تر نمایان می‌شود که به تأثیر فزاینده هر یک از این عناصر بر یکدیگر و برآیند آن بر جامعه شیعه در پذیرش امامت امامی خردسال در نظر گرفته شود. علی‌رغم دو عنصر مهم پیشین به نظر می‌رسد، در نهایت تأثیر عمده از آن جریان درون مذهبی است، چراکه نگاه به هریک از عوامل پیش گفته نگاه به جریانی خارج از مذهب و معارض با آن است اما جریانی مانند واقفیه<sup>۱</sup> که خود را معتقد به امامت معرفی می‌کند تأثیر

۱. واقفیه عنوانی خاص برای کسانی است که به نحوی بر امامت امام موسی کاظم<sup>(ع)</sup> توقف کرده بودند (نوبختی، ۱۳۹۱: ۹۰). از سران واقفی می‌توان به افرادی همچون: علی بن ابی حمزه الباطنی و زیاد بن مروان القندی و عثمان بن عیسی الرواسی یاد کرد (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۶۳-۶۴).

عمیق‌تری به ویژه بر عموم جامعه دارد. پرسش‌های موجود در منابع روایی این مطلب را تأیید می‌نماید. بسیاری از پرسش‌ها از چالشی که واقفیه در موضوع امامت ایجاد نموده شکل می‌گیرد حتی سران واقفی همچون ابوسعید مکاری از امام<sup>(ع)</sup> می‌پرسند که آیا شما امام هستید (مسعودی، ۴۲۶ق: ۲۰۶).

انتشار شبهه زنده بودن امام هفتم توسط واقفیه، سبب شد اصحاب به طور مکرر این سؤال را از امام بپرسند که آیا امام موسی الکاظم<sup>(ع)</sup> زنده هستند؟ جعفر بن محمد نوفلی از اشخاصی است که این سؤال و باور فرقه واقفیه مبنی بر زنده بودن امام هفتم را از امام رضا<sup>(ع)</sup> می‌پرسد (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۲۱۶). علی بن رباط و علی بن اسباط نیز مشابه همین سؤال را از امام<sup>(ع)</sup> می‌پرسد (همان، ج ۱: ۱۰۶؛ کلینی، ۴۰۷ق، ج ۱: ۳۸۰-۳۸۱).

برخی این سؤال را در قالب شبهه‌ای دیگر از امام می‌پرسند. با توجه به عقیده واقفیه مبنی بر زنده بودن امام هفتم<sup>(ع)</sup> و امامت امام رضا<sup>(ع)</sup> عده‌ای با این شبهه روبه‌رو می‌شوند که مگر ممکن است در یک زمان دو امام وجود داشته باشد. سران واقفی این شبهه را در قالب پرسشی از امام رضا<sup>(ع)</sup> منتشر می‌کنند. ابن قیاما که واقفی مذهب بود گفت: خدمت امام رضا<sup>(ع)</sup> رسیده گفتم: ممکن است دو امام وجود داشته باشد؟ فرمود: نه مگر این که یکی از آن‌ها ساکت باشد. گفتم: شما اکنون همان طور هستی که امام ساکتی برای نیست «یعنی فرزند نداری» هنوز حضرت جواد متولد نشده بود حضرت رضا فرمود: به خدا قسم خداوند به من فرزندی خواهد داد که به وسیله او حق را ثابت می‌کند و باطل را از میان می‌برد پس از یک سال برایش حضرت جواد متولد شد (کلینی، ۴۰۷ق، ج ۱: ۳۲۱).

گویا نقش ابن قیاما در دوره امام رضا<sup>(ع)</sup> انتشار شبهات حول مقام امامت آن حضرت است. وی در پرسشی دیگر نیز از امام<sup>(ع)</sup> می‌پرسد اگر شما امام هستید پس چرا عقیم

می‌باشید (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۲۰۹-۲۱۰). وی به اندازه‌ای در انتشار این شبهه امامت تلاش می‌کند که حتی نامه کتبی به امام<sup>(ع)</sup> نوشته و در آن از ایشان می‌پرسد چگونه امام می‌باشید با این که شما فرزندی ندارید؟ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۳۲۰). حنان بن سدیر از واقفیان ثقه نیز همین مطلب را در قالب یک سؤال از امام می‌پرسد (مسعودی، ۱۴۲۶ق: ۲۱۹).

چالش‌های واقفیه در بحث جانشینی امام به اندازه‌ای مهم است که حتی اصحاب در پرسش‌های مکرر نگرانی و دغدغه خود را از جانشین پس از امام رضا<sup>(ع)</sup> مطرح می‌کنند. محمد بن اسماعیل بن بزیع از پرسش و پاسخ فردی گزارش می‌کند که از امام رضا<sup>(ع)</sup> می‌پرسد: آیا در عمو و خاله و برادر امامت اتفاق می‌افتد که با پاسخ منفی حضرت مواجه می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۸۶). به نظر می‌رسد شبهات موجود در جامعه خواص را نیز نگران کرده است. شبهه امام نبودن امام رضا<sup>(ع)</sup> با سؤال دیگری مطرح می‌شود و آن این‌که آیا امام را غیر از امام کسی غسل می‌دهد؟ احمد بن عمر و طلحه این سؤال را از امام<sup>(ع)</sup> به طور جداگانه می‌پرسند (همان: ۳۸۴-۳۸۵).

پس از متولد شدن امام جواد<sup>(ع)</sup> و رفع شبهه عقیم بودن امام رضا<sup>(ع)</sup>، عده‌ای شبهه کم سن و سال بودن امام جواد<sup>(ع)</sup> را مطرح کردند. مردی واقفی به حضرت رضا<sup>(ع)</sup> گفت: آقای من اگر پیش آمدی کند، به که بگرویم، فرمودند: به پسر ابی جعفر - مثل این که گوینده سن ابی جعفر<sup>(ع)</sup> را برای امامت کم شمرد - همانا خدای تبارک و تعالی عیسی بن مریم را به رسالت و نبوت برگزید و صاحب شریعت تازه‌اش ساخت در سنی کمتر از سن ابی جعفر<sup>(ع)</sup> « (همان: ۳۲۲). حضرت با ابتدای سخنش براساس مقایسه سن امام جواد<sup>(ع)</sup> با سن حضرت عیسی<sup>(ع)</sup> مخاطب واقفی مذهب را توجیه و قانع می‌سازند.



برخی نیز با توجه به شبهاتی که پیرامون امامت در جامعه مطرح می‌شود این سؤال را مکرر از امام<sup>(ع)</sup> می‌پرسند که آیا زمین می‌تواند بدون حجت باشد؟ سلیمان بن جعفر حمیری و محمد بن الفضیل و حسین بن خالد و احمد بن عمر این سؤال را از امام می‌پرسند: آیا زمین بدون حجت باقی می‌ماند؟ حضرت فرمودند: اگر زمین به اندازه چشم زدن از حجت خالی باشد، اهلش را فرو می‌برد (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۲۷۲). حجت در این روایت عام است و مقصود از آن هم پیامبر و هم امام است. به نظر می‌رسد این پرسش تحت تأثیر معتزله مطرح می‌شود؛ زیرا معتزله معتقدند در دوره‌هایی امکان دارد امام وجود نداشته و زمین از حجت خدا خالی باشد (مفید، اوائل المقالات، ۱۴۱۳ق: ۴). امام رضا<sup>(ع)</sup> نه تنها این امر را ممکن نمی‌داند بلکه نشناختن امام در هر عصری را مرگ جاهلیت می‌نامند (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲: ۶۶۸).

یکی دیگر از مهم‌ترین اعتقادات کلامی شیعیان، وجوب اطاعت از ائمه اطهار<sup>(ع)</sup> است و معتقدند هر کس اطاعت ائمه را که خداوند واجب کرده، رد کند جایگاهش آتش خواهد بود در حالی که معتزله به این موضوع اعتقاد ندارند (مفید، اوائل المقالات، ۱۴۱۳ق: ۷). به سبب اختلاف معتزله و شیعه در این مسئله و اهمیت بحث امامت برخی از امام رضا<sup>(ع)</sup> درباره لزوم اطاعت از امام می‌پرسند. معمر بن خلاد از مردی نقل می‌کند که از امام رضا<sup>(ع)</sup> می‌پرسد: آیا اطاعت شما واجب است؟ امام می‌فرماید: بله. در ادامه می‌گوید: وجوب اطاعت از شما همچون وجوب اطاعت از علی بن ابی طالب است؟ امام در پاسخ می‌فرماید: بله (مفید، الإختصاص، ۱۴۱۳ق: ۲۷۸). در روایتی دیگر امام با توجه به افکار معتزله که در جامعه اسلامی منتشر شده است موضوعی را که پرسش اکثریت است مطرح کرده و به آن پاسخ می‌دهند: «اگر گفته شود چرا خداوند صاحب الأمر قرار داده و امر به اطاعت از ایشان فرموده؟ گفته شود به علل بسیاری. از جمله آن‌ها: همانا مردم هرگز بر حدی مشخص توقف نمی‌کنند در حالی که امر شده‌اند به

دلیل فسادى که در آن نهفته است، از آن حدود تجاوز نکنند. این حدود هرگز ثابت نمی‌مانند و اقامه نمی‌شوند مگر آن‌که [خداوند] امینی برای ایشان در آن قرار دهد تا مردم را از تجاوز و ورود به حوزه آن‌چه از آن منع شده‌اند، باز دارد. چرا که اگر این‌گونه نباشد هیچ‌کس لذت و منفعت خویش را به دلیل [جلوگیری از] فساد دیگری ترک نمی‌کند. پس [خداوند] برای ایشان سرپرستی قرار داد تا مردم را از فساد منع کند و حدود و احکام را در میان‌شان برپا دارد. از جمله آن‌ها: هیچ فرقه و ملتی بدون سرپرست و رئیس باقی نماند. چرا که در امور دینی و دنیوی گریزی از آن ندارند و در حکمت حکیم جایز نیست که خلق را رها کند، بدون برآوردن نیازی که می‌داند گریزی از آن ندارند و بدون آن استوار نخواهند بود. پس به کمک او با دشمنان‌شان مبارزه می‌کنند و منابع‌شان را تقسیم می‌نمایند و او نیز جمع‌شان و جماعت‌شان را برپا می‌دارد و از حق مظلوم در مقابل ظالم دفاع می‌کند. و از جمله آن‌ها: همانا اگر [خداوند] برای ایشان امامی به عنوان سرپرست، امین، محافظت‌کننده و امانت‌دار قرار ندهد، مذهب کهنه می‌شود، دین می‌رود، سنت و احکام استحاله می‌شود، بدعت‌گزاران بر آن می‌افزایند و ملحدان از آن می‌کاهند و آن را برای مسلمانان مشتبه می‌کنند. چرا که همانا ما خلق را با اختلافات‌شان و تفاوت امیال‌شان و تشنّت روش‌هایشان، ناکامل و محتاج یافتیم. پس اگر [خداوند] به دلیل آن‌چه رسول (ص) آورده است برای مردم سرپرستی محافظت‌کننده قرار ندهد، همانا بر روشی که ما تبیین کردیم فاسد و شرایع، سنت‌ها، احکام و ایمان تغییر داده می‌شدند و فساد تمامی مردم در آن بود (۴) (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۹۹-۱۰۱).

حضرت در این کلام با توجه به موقعیت مخاطبان و افکاری که در آن واقع شده‌اند به علل مختلف ظهور صاحب الأمر اشاره می‌کنند.

در این دوره علاوه بر پرسش‌هایی که از زنده بودن امام کاظم (ع) مطرح می‌شود شبهه زنده بودن امام حسین (ع) نیز مطرح می‌شود (همان: ۸۲).

درباره امام علی<sup>(ع)</sup> نیز دو سؤال مطرح می‌شود که چرا امام علی<sup>(ع)</sup> ۲۵ سال سکوت کرد و چرا با وجود علم به زمان کشته شدنش در مسجد در شب ماه مبارک رمضان به دست ابن ملجم خود را در آن موقعیت قرار دادند؟ این سؤال به نظر می‌رسد تحت تأثیر اندیشه‌های قدریه شکل گرفته است؛ زیرا قدریه امور و اتفاقات و افعال را تابع قدر الهی می‌دانند و گویند آنچه مقدر است کائن است و بشر هیچ نوع اختیاری ندارد، زیرا آنچه باید به وقوع پیوندد در عالم نفس کلیه معین و محدود و مشخص شده است. به عبارت دیگر قدری مذهب در یک معنی همان جبری مذهب است (مشکور، ۱۳۷۲: ۳۵۸).

بحث امامت در جامعه امام رضا<sup>(ع)</sup> به اندازه‌ای حساس است که ایشان به عنوان امام جامعه شیعی تمام همّت خود را به کار می‌گیرند تا مسئله امامت را در جهت صحیح خود هدایت کنند. یکی از راهکارهای امام<sup>(ع)</sup> استفاده از تفسیر قرآن است. در سؤالات تفسیری که از امام می‌شود در برخی موارد امام تفسیر باطنی آیه را با توجه به مبانی کلامی شیعه در مسأله امامت مطرح می‌کنند. ایشان در پاسخ به حسین بن خالد که از آیه شریفه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (الأحزاب، ۷۲) می‌پرسد، امانت را مقام امامت و ولایت می‌دانند که هر کس به غیر حق آن را ادعا کند، کافر شده است (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۳۰۶). حضرت به وسیله تفسیر با مفهومی قابل فهم، در مخاطب درباره مسئله امامت تأثیر می‌گذارند؛ زیرا امامت نوعی امانت الهی است که در میان بشریت به ودیعه نهاده شده است.

همچنین امام<sup>(ع)</sup> در پاسخ به احمد بن عمر که از آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا» (النساء، ۵۸) می‌پرسد، می‌فرمایند: «الْأَيْمَةُ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ<sup>(ص)</sup> أَنْ يُؤَدِّيَ الْإِمَامُ الْأَمَانَةَ إِلَىٰ مَنْ بَعْدَهُ وَلَا يَخْصُ بِهَا غَيْرَهُ وَلَا يُزَوِّجَهَا عَنْهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۷۶). این گونه روایات حضرت<sup>(ع)</sup> در صدد تطبیق مصداق است نه تفسیر مفهوم و حضرت با توجه به عمومیت آیه، مصداق را تعیین می‌کند؛ زیرا مراد از امانت، مطلق تعهد است؛ چه امانت‌ها و تعهداتی که انسان را نزد

خدای سبحان مسئول می‌کند؛ یا پیش افراد معین یا جامعه (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸: ۵۸۵). همچنین با توجه به جمع بودن و «الف و لام» داشتن (الأمانات) عمومیت را می‌رساند و هرگونه امانتی را شامل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۹: ۲۱۸). یا در پاسخ به سؤال احمد بن عمر که از آیه «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ» (فاطر، ۳۲) پرسش می‌کند، امام مقام «اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا» را فرزندان حضرت زهرا<sup>(س)</sup> می‌دانند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۱۵).

امام<sup>(ع)</sup> در پاسخ به فردی که از تفسیر آیه «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَّعِينٍ» (الملک، ۳۰) می‌پرسد، می‌فرماید: مراد از آب وجود امام در جامعه است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۳۷۹). همچنین امام در پاسخ به کسانی که از معنای «اولوالأمر» در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (النساء، ۵۹) سؤال می‌کنند، به معرفی دوازده امام می‌پردازند (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱: ۲۵۱).

### ۳-۳. حجاج در سپهر نبوت

با بررسی انجام شده به نظر می‌رسد در بحث نبوت چالش جدی در عصر امام رضا<sup>(ع)</sup> وجود ندارد. زیرا نوع سوالات اصحاب شبهه خاصی را بیان نمی‌دارد. به عنوان نمونه ابن السکیت از علت متفاوت بودن معجزات انبیا می‌پرسد (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۷۹-۸۰) و ابوصلت الهروی از امکان سهو نبی و امکان وجود شک در انبیا نیز پرسش می‌کند (همان، ج ۲: ۲۰۳). همچنین ابی طلحه از امام می‌پرسد: آیا پیامبر می‌تواند یک بار چیزی از جانب خداوند آورد و دفعه بعد خلاف آن را بیان کند (راوندی، ۱۴۰۹ق: ۲۱۴-۲۱۵).

در کنار مباحث کلامی امامت، توحید، و نبوت از موضوعاتی چون مخلوق یا غیرمخلوق بودن بهشت و جهنم و قرآن، حدوث یا قدم عالم نیز سؤال می‌شود. حسین بن خالد نقل می‌کند مردی بر امام وارد شد و از علت حدوث عالم پرسید (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۲۹۳). یاسر خادم نیز نقل می‌کند از امام راجع به مخلوق بودن کلام خدا سؤال

واکاوی مضمونی حجج‌های کلامی در پرتو آموزه‌های رضوی ❖ ۲۱۷

می‌شود امام می‌فرمایند: «خداوند مرجه را لعنت کند و خداوند ابوحنیفه را لعنت کند که معتقدند کلام خداوند غیر مخلوق از آن جهت که با آن صحبت می‌کند و از آن جهت قرانت می‌کند و سخن می‌گوید پس آن کلام و خبر و داستان است» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱: ۸). سخن امام به خوبی نشان می‌دهد یکی از دغدغه‌های امام<sup>(۲)</sup>، مبارزه با اعتقادات کلامی سایر فرق است. در موارد معدودی نیز از کیفیت خلقت انسان، تکلیف انسان، آمرزش گناهان کبیره و عدم پذیرش توبه در هنگام رؤیت عذاب الهی سؤال می‌شود.

### یافته‌های تحقیق

از رهگذر مباحث موجود در این نوشتار، نتایج ذیل شایان توجه است:

«حجاج» یک استراتژی زبانی میان متکلم و متلقي است و دلایلی که هر یک از دو طرف برای پشتیبانی از موضع و دیدگاه خود می‌آورند، شرط ضروری تحقق عملیات حجاج است. این اصطلاح با برخی اصطلاحات زبان‌شناسی همچون جدل، خطاب‌به، برهان و اقناع قرابت معنایی دارد و در عین حال تفاوت‌های ظریفی دارد و در رویکردهای معاصر به حلقه اتصال علوم بلاغت و ارتباطات مبدل شده است.

حجاج با هدف تأثیر درونی بر مخاطبان در گفتمان‌های رضوی کاربرد قابل توجهی داشته است. موضوعات مرتبط با مبانی نگره شیعی به امامت در مقایسه با مضامین پرتکرار دیگری همچون توحید و نبوت، پربسامدترین مضامین حجاج کلامی در روایات امام رضا<sup>(۳)</sup> بوده است. از رهگذر مذاقه در شواهد متعدد روایی حضرت رضا<sup>(۴)</sup> درباره مضمون امامت، لزوم توجه مضاعف به انواع اسلوب‌های گفتمانی در تبیین مسائل چالش برانگیز جامعه اسلامی مبرهن شد.

## منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق)، کتاب الغیبه، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، عیون الأخبار الرضا<sup>(ع)</sup>، محقق: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.
- ----- (۱۳۷۳)، ترجمه عیون أخبار الرضا<sup>(ع)</sup>، مترجم: مستفید، حمید رضا و غفاری، علی اکبر، تهران: نشر صدوق.
- ----- (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: نشر اسلامی.
- ----- (۱۳۹۸ق)، التوحید (للصدوق)، تحقیق: هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
- حازم القرطاجنی، ابوالحسن (۱۹۸۱م)، متهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقیق: محمد الحیب بن الخولة، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، فلسفه الهی از دیدگاه امام رضا<sup>(ع)</sup>، ترجمه: زینب کربلایی، قم: نشر اسراء.

خصوصیات مدیران شایسته در سیره رضوی ❖ ۲۱۹

- ----- (۱۳۸۹)، تفسیر تسنیم، قم: نشر اسراء.
- الزركشى، بدرالدين محمد (بى تا)، البرهان فى علوم القرآن، بيروت: دار الجيل.
- الزمخشري، محمود بن عمر (۲۰۰۶م)، الكشاف عن غوامض التنزيل و عيون الأقاويل فى وجوه التأويل، تحقيق: الشريف على بن محمد السيد و أحمد بن محمد الاسكندري. بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر.
- السبعاوى، طه عبدالله محمد (۲۰۰۵م)، أساليب الإقناع فى المنظور الإسلامى، بيروت: دار الكتب العلمية.
- سيوطى، جلال الدين (۱۹۷۳م)، الإقناع فى علوم القرآن، بيروت: عالم الكتاب.
- الشهرى، عبد الهادى بن ظافر (۲۰۰۴م)، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، بيروت: دار الكتب الجديدة المتحدة.
- ----- (۱۴۱۱ق)، كتاب الغيبة، تحقيق: عباد الله تهرانى و على احمد ناصح، قم: دار المعارف الإسلاميه.
- صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (۱۳۸۳)، شرح أصول الكافى، تحقيق: محمد خواجهوى، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى.
- صولئ، عبدالله (۲۰۰۷م)، الحجاج فى القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، چاپ دوم، بيروت: دار الفارابى.
- العبد، محمد (۲۰۰۲م)، «النص الحجاجى العربى دراسة فى وسائل الإقناع»، مجلة فصول مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، شمار ۶۰، صص ۳۵-۴۸.
- عشير، عبدالسلام (۲۰۰۷م)، عندما نتواصل نغير، مقارنة تداولية معرفية لآليات التواصل و الحجاج، المغرب: دار البيضاء.
- عبدالرحمن، طه (۲۰۰۷م)، فى أصول الحوار و تجديد علم الكلام، چاپ دوم، المغرب: الدار البيضاء.
- عياشى، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسير العياشى، تحقيق: هاشم رسولى محلاتى، تهران: المطبعة العلميه.
- طباطبايى، محمد حسين (۱۴۱۷ق)، الميزان فى تفسير القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
- طباطبايى، محمد كاظم، بهرامى، عليرضا (۱۳۹۲)، «گونه‌هاى چالش‌آفرينى عباسيان نخستين در مسير امامت»، فصلنامه پژوهش‌هاى اعتقادى كلامى، شماره ۹، دوره ۳، صص ۹۳-۱۱۴.

- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طوسی، محمدبن الحسن (بی تا)، **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- الظالمی، حامد ناصر، جدوع حنون، عاید (۲۰۱۳م)، «مفهوم الحجاج»، **مجلة أبحاث البصرة العلوم الانسانية**، ۲۰۱۳ م، دوره ۳۸، شماره ۳، صص ۱۰۳-۱۲۲.
- فیروزآبادی، مجد الدین محمد بن یعقوب (۲۰۰۵ م)، **قاموس المحيط**، مکتب تحقیق التراث فی مؤسسه الرساله، چاپ هشتم، بیروت: مؤسسه الرساله.
- قدردان قراملکی، محمد حسن (۱۳۸۶)، **خدا در حکمت و شریعت**، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قطب راوندی، سعید بن هبه الله (۱۴۰۹ق)، **قصص الأنبياء**، تحقیق: غلامرضا عرفانیان یزدی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، **تفسیر القمی**، تحقیق: طیب موسوی جزائری، قم: دار الکتاب.
- کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق)، **إختیار معرفة الرجال**، تحقیق: محمد بن الحسن طوسی و حسن مصطفوی، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، محقق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- مفید، محمد بن محمدبن نعمان (۱۴۱۳ق)، **الإختصاص**، تحقیق: غفاری، علی اکبر و محرمی زرنندی، محمود، قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
- ----- (۱۴۱۳ق)، **اوائل المقالات**، قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
- مشکور، محمد جواد (۱۳۷۲)، **فرهنگ فرق اسلامی**، چاپ دوم، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۴۲۶ق)، **اثبات الوصیة للإمام علی بن أبی طالب**، قم: نشر انصاریان.
- میرسعید قاضی، علی (۱۳۸۴)، **تنوری و عمل در روابط عمومی و ارتباطات**، چاپ پنجم، تهران: میتکران.
- نوبختی، حسن بن موسی (۱۳۹۱)، **فرق الشیعه**، ترجمه: محمدجواد مشکور، تهران، نشر علمی و فرهنگی.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق)، **رجال نجاشی**، قم: جامعه مدرسین.



خصوصیات مدیران شایسته در سیره رضوی ❖ ۲۲۱

❖ سال پنجم شماره ۲۰ زمستان ۱۳۹۶

- ولوی، علی محمد (۱۳۸۰)، دیانت و سیاست در قرون نخستین اسلامی، تهران: نشر دانشگاه الزهراء (س).
- Cambridge Advancsd Learners. 2004. Dictionary, Cambridge University Press, pub2 .
- Chaim. perrelmanet, Lucie Olberchts Tyteca. 1992. Trqité dr l'argumentation. de l'université de bruwelles, 5 édit .
- Ducrot, Oswald; Jean claud Anxombre. 2000. L'argumentation la langue Piére Mardaga. Bruxelles: Galerie des prince .
- Freely, Austin. 1966. J. Argumentation and Debate. Widworth publishing. Co. Belmont, 2 édit .
- L. Bellenger, l'argumentation, Principes, Methodes, 2édit .
- Meyer, Michel. 1982. Logique, Language et argumentation. éditions Hachette .
- Robert, Le Grand. 1989. Dictionnaire de la language Francaise, Paris .
- Shedel, Thomas. 1967. Ersuasive speaking, scott, foresman and co, Glen biew .

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی