

## Monotheistic designs of Imam Reza's (AS) rings and the rational behind them

Mehdi Bayat Mokhtari<sup>a\*</sup>, Seyyed Ali Seraj<sup>b</sup>

<sup>a</sup> Associate Professor in Department of Shiite History Neyshabur University.

<sup>b</sup> Associate professor in Persian language and literature, Neyshabur University.

### KEYWORDS

Imam Reza (AS), ring, monotheistic designs, Abbasid caliphs, Islamic sect.

Received: 12 February 2022

Accepted: 13 May 2022

Article type: Research Paper

DOR: 20.1001.1.28212495.1401.1.1.2.9

### ABSTRACT

Ring motifs reflect the beliefs and reproduce the religious values and principles that are used with respect to the diversity of the situations in the institutionalization of social and cultural values. Because ring jewel was used as a seal in writings and commandments in Islamic societies, it promoted religious rites and played a part in preserving the values and institutional principles. There have been reports on ring inscriptions of some prophets and imams, some of whom had different rings with different designs worn according to the requirements of time and place. Imam Reza's (AS) rings were engraved with monotheistic sentences, including "May God bless", "There is no power except with God" and "God suffices". The present study discusses the content and the rational for choosing these sentences. The findings show that by choosing the above-mentioned monotheistic motifs, Imam Reza (AS) tried to fight against the Abbasid caliphs, the Mu'tazilites, the Ahl al-Hadith, Zaidiyya, Waqfis, and Ghalians and to eliminate the damages they caused. The decoding of these motifs show that the motifs imply success can only be achieved with the help of God and trust in him along with planning and effort because his power and will are infinite, and all essence and power come from him and subdue him.

\* Corresponding author.

E-mail address: bayatmokhtari@neyshabur.ac.ir

2022 Published by Arak University Press. All rights reserved.





## نقوش توحیدی انگشترهای امام رضا (ع) و چرایی انتخاب آن‌ها

مهدی بیات مختاری<sup>الف\*</sup>، سید علی سراج<sup>ب</sup>

<sup>الف</sup> دانشیار گروه تاریخ تشیع دانشگاه نیشابور

<sup>ب</sup> دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه نیشابور

چکیده	واژگان کلیدی
<p>نقوش انگشترها، بازتاب‌دهنده باورها و بازتولید ارزش‌ها و اصول دینی است که به تناسب ناهمگونی شرایط در نهادینگی ارزش‌های اجتماعی و فرهنگی استفاده می‌شد. به دلیل اینکه در جوامع اسلامی از نگین انگشتری، به‌عنوان مهر در مکتوبات و فرمان‌ها استفاده می‌شد، شعائر دینی به این شکل ترویج می‌یافت و به‌نوعی صیانت از ارزش‌ها و اصول نهادینه می‌شد. نگاشته‌های انگشتر برخی از انبیا و امامان معصوم (ع) گزارش شده‌اند. برخی از ایشان، انگشترهایی متفاوت و با نقوش گوناگون داشته‌اند که به تناسب مقتضیات زمانی و مکانی، به دست می‌کرده‌اند. انگشترهای امام رضا (ع) به جملات توحیدی «مَا شَاءَ اللَّهُ»، «لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» و «حَسْبِيَ اللَّهُ» منقوش بوده‌اند. در پژوهش حاضر ابتدا به تبیین محتوایی و چرایی انتخاب این سه جمله پرداخته شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد: امام رضا (ع) با انتخاب نقوش توحیدی مذکور، در راستای مبارزه با خلفای عباسی و فرق معتزله، اهل‌الحديث، زیدیه، واقفیان و غالیان و رفع آسیب‌ها و خسارات آنان تلاش کرده است. رمزگشایی از آن نقوش بیانگر این است که موفقیت در کنار برنامه‌ریزی و تلاش، تنها با استعانت از خدای فعال مایشا و توکل بر او حاصل می‌شود؛ زیرا قدرت و اراده‌اش نامتناهی است و همه ذوات و قدرت‌ها از او و مقهور اویند.</p>	<p>امام رضا (ع)، انگشتر، نقوش توحیدی، خلفای عباسی، فرق اسلامی.</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۳</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۳</p> <p>مقاله علمی پژوهشی</p>

### ۱. بیان مسأله

انگشتری‌ها در طول تاریخ کاربردهای مختلفی داشته‌اند. تاکنون بر مبنای نوع کاربرد، جنس و نقوش آن، دسته‌بندی‌های مختلفی از آن‌ها انجام گرفته است. تأکید پژوهش حاضر بر نوع کاربرد و پیام و نقش نمادین انگشتری‌های امام رضا (ع) است.

انگشتری‌ها را بر اساس نوع کاربرد، می‌توان این‌گونه دسته‌بندی کرد: الف) انگشتری‌های کاملاً زینتی که صرفاً جنبه تزیینی داشته، نماد ثروت و تمکن مالی فرد بوده است؛ ب) انگشتری‌های ایمانی و مذهبی که به نام خداوند و پیامبر و جملات و عبارات دینی و قرآنی منقش بوده است؛ ج) انگشتری‌های کاربردی که شامل انگشترهای شصت‌کمانداران و انگشترهای تعیین هویت می‌شده است (ر.ک. محمدی‌زاده، ۱۳۹۲، ۷).

قرارگرفتن کلمات (اعم از آیات، احادیث و اذکار دینی) در قاب انگشتری و بر روی نگین انگشتر، مجموعه آن را به

متنی تبدیل می‌کند که کارکرد نشانه‌ای و دلالتگر پیدا می‌کند. ابزار اصلی تبادل اطلاعات به‌واسطه نشانه‌ها انجام می‌گیرد.

پژوهش حاضر با راهبرد نشانه‌شناسی فرهنگی به تبیین محتوایی نقوش و رمزگان‌های کلامی و معرفتی انگشترهای امام رضا (ع) می‌پردازد. منظور از نشانه‌شناسی نوشته‌های انگشتری امام رضا (ع) بررسی چگونگی «تولید معنا» و «فرایند معناسازی»، به‌عنوان مهمترین محور مطالعات نشانه‌شناسی و به‌ویژه نشانه‌شناسی فرهنگی، نوشته‌های این انگشتری‌هاست که در یک رویکرد متنی و فرامتنی انجام می‌پذیرد. از آنجا که نشانه‌شناسی، از طریق بازشناسی نظام‌های نشانه‌ای به دنبال کشف زمینه‌های آفرینش معناست، محققان می‌کوشند رابطه جملات و عبارتها (نشانه‌ها) را با موقعیت اجتماعی و فرهنگی کاربرد نشانه‌ها، بررسی کنند. کشف معانی ضمنی یک اثر یا متن درگرو شناخت زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی آفرینش اثر و همچنین هدف پدیدآورنده از انتخاب واژگان خاص است. به همین‌منظور ضرورت کشف رمزگان‌ها و نقوش انگشتری‌های امام رضا (ع) به دلایل متعدد بافت موقعیت تاریخی و تفسیری است که به شرح ذیل بیان می‌گردد:

۱. احادیث، پس از قرآن، دومین منبع دین‌شناسی است و بیشترین سهم را در تبیین معارف دینی، بیان وظایف فردی و اجتماعی به خود اختصاص داده است که برای پاسخ صحیح به بسیاری از پرسش‌ها و موضوعات گوناگون، راهی جز تمسک به آن نیست. به گواهی تاریخ، بسیاری از علوم اسلامی نظیر کلام، فقه، تاریخ، رجال و... در دل احادیث، شکل گرفته‌اند و هر یک از آنها پس از گسترش دامنه، به دانشی مستقل تبدیل شده‌اند.

۲. در برخی از سده‌ها از انگشتر به‌عنوان «مهر» استفاده شده که علت نام‌گذاری آن به «خاتم» نیز همین موضوع است. قبل از اسلام و پس‌از آن، برخی انگشتر خود را تنها منقوش به نام خود و پدر خویش می‌نموده‌اند. (کلینی، ۱۳۶۵، ۶/ ۴۷۳؛ مجلسی ۱۳۹۹، ۶/ ۶۴۷/۷) از سویی، برخی از انبیا (ع) و تقریباً تمام امامان معصوم (ع) دارای انگشترهایی با نقوش گوناگون بوده که با توجه به تفاوت شرایط زمانی و مکانی استفاده می‌کردند. نقوش برخی از انگشترهای پیامبران و ائمه همگی صبغه توحیدی دارد. در ذیل به پاره‌ای از آنها اشاره می‌شود:

#### الف. نقوش انگشتری پیامبران:

۱. آدم (ع): «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ» (کلینی، ۶/ ۴۷۴؛ صدوق، ۱۴۱۷، ۵۴۲)؛
۲. نوح (ع): «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَلْفَ مَرَّةً، يَا رَبِّ أَسْأَلُكَ» (صدوق، ۱۴۱۷، ۵۴۲)؛
۳. ابراهیم (ع): «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، لَأَحُولُ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ، فَوَضَّ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ، أَسْنَدْتُ ظَهْرِي إِلَى اللَّهِ، حَسْبِيَ اللَّهُ» (همو، ۱۴۱۷، ۵۴۲ و ۱۴۰۴، ۶۰/۲)؛
۴. موسی (ع): «أَصْبِرْ تَوَجَّرْ، أَصْدَقُ تَنْجٍ» (همان)؛
۵. سلیمان (ع): «سَبْحَانَ مَنْ أَلْجَمَ الْجَنِّ بِكَلِمَاتِهِ» (همان)؛
۶. عیسی (ع): «طُوبَى لِعَبْدٍ ذَكَرَ اللَّهَ مِنْ أَجَلِهِ، وَوَيْلٌ لِعَبْدٍ نَسِيَ اللَّهَ مِنْ أَجَلِهِ» (همان)؛
۷. پیامبر اسلام (ص): «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ» (کلینی، ۶/ ۴۷۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۴، ۲۰/ ۷۷۵). برخی روایات برای ایشان دو انگشتر یکی با نقش «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ» و دیگری «صَدَقَ اللَّهُ» ذکر کرده‌اند (صدوق، ۱۴۱۷، ۵۴۲؛ همو، ۱۴۰۴، ۶۰/۲).

ب. نقوش انگشتی امامان شیعه:

۱. امام علی (ع): «اللَّهُ الْمَلِكُ» (کلینی، ۶/ ۴۷۴؛ حرعاملی، ۱۴۱۴، ۵/ ۱۰۰)؛
۲. امام حسن (ع): «حَسْبِيَ اللَّهُ» (کلینی، ۶/ ۴۷۳؛ مجلسی ۱۳۹۹ق، ۶۴۷/۷)، برای ایشان نقش «الْعِزَّةُ لِلَّهِ» نیز گزارش شده است (صدوق، ۱۴۱۷ق، ۵۴۲؛ همو، ۱۴۰۴، ۲/ ۶۰)؛
۳. امام حسین (ع): «حَسْبِيَ اللَّهُ» (کلینی، ۶/ ۴۷۳؛ مجلسی ۱۳۹۹ق: ۶۴۷/۷) و با نقش «إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ» نیز نقل است (کلینی، همان؛ صدوق، ۱۴۱۷ق، ۵۴۲)؛
۴. امام سجاد (ع): «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ» (کلینی، همان؛ مجلسی ۱۳۹۹ق، ۶۴۷/۷) و «حَزِي وَشَقِي قَاتِلِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ (ع)» (کلینی، همان؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۴ق، ۲۰/ ۷۷۶) و «إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ» برای ایشان نیز نقل شده است (کلینی، همان؛ حرعاملی، ۱۴۱۴، ۵/ ۱۰۰)؛
۵. امام باقر (ع): «الْعِزَّةُ لِلَّهِ» (کلینی، همان؛ فیض کاشانی، ۲۰/ ۷۷۵) و «إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ» (کلینی، همان؛ مجلسی ۱۳۹۹ق، ۶۴۸/۷) و «ظَنِي بِاللَّهِ حَسَنٌ وَبِالنَّبِيِّ الْمُؤْتَمَنِ وَبِالْوَصِيِّ ذِي الْمَنَنِ وَبِالْحُسَيْنِ وَبِالْحَسَنِ» نقل شده است (زید بن علی، بی تا، ۴۶۵؛ صدوق، ۱۴۰۴، ۲/ ۳۰)؛
۶. امام صادق (ع): «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (کلینی، همان)؛ «اللَّهُمَّ أَنْتَ تَقْتِي فَقِنِي شَرَّ خَلْقِكَ» (کلینی، همان؛ فیض کاشانی، ۲۰/ ۷۷۶) و «أَنْتَ تَقْتِي فَأَعْصِمْنِي مِنَ النَّاسِ» (کلینی، همان؛ مجلسی، ۱۳۹۹ق، ۶۴۸/۷) و «اللَّهُ وَلِيِّ وَعِصْمَتِي مِنْ خَلْقِهِ» (صدوق، ۱۴۱۷ق، ۵۴۲)؛
۷. امام کاظم (ع): «حَسْبِيَ اللَّهُ» (کلینی، همان؛ صدوق، ۱۴۱۷ق، ۵۴۲)؛
۸. امام رضا (ع): «مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» و «حَسْبِيَ اللَّهُ» (کلینی، ۶/ ۴۷۳)؛
۹. امام جواد (ع): «حسبي الله حافظي» (طبرسی، ۱۳۹۲ق، ۹۱؛ عطاردی، ۱۴۰۶ق، ۲/ ۳۶۸) و «نعم القادر الله» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵۰/ ۱۵؛ نمازی، ۱۴۱۹ق، ۲/ ۴۰۱)؛
۱۰. امام هادی (ع): «الله الملك» (طبرسی، ۱۳۹۲ق، ۹۱؛ عطاردی، ۲/ ۳۶۸)؛
۱۱. امام عسکری (ع): «سُبْحَانَ مَنْ لَه مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ابن صباغ، ۱۴۲۲ق، ۲/ ۱۰۸۱) و «أنا الله شهيدٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۵۰/ ۲۳۸).

۲. پیشینه پژوهش

تاکنون درباره نقوش انگشتی امام رضا (ع) پژوهشی صورت نگرفته است. از جمله پژوهش‌هایی که درباره نقوش انگشتی به صورت عام انجام شده است، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

جعفر مرتضی عاملی (۱۴۰۶) در مقاله‌ای تحت عنوان «نقش الخواتیم لدي الأئمه»، به نقل اخبار درباره نقوش انگشتی پیامبران اولوالعزم و امامان معصوم (ع) بسنده کرده‌اند و تمرکز خاصی نسبت به نقوش انگشتی امام رضا (ع) و تحلیل محتوا و چرایی آن نداشته‌اند.

محمدی‌زاده (۱۳۹۲) در پژوهشی تحت عنوان «تجلی تفکرات شیعی در نوشتار انگشتی‌های عصر قاجار»، نوشته‌های روی انگشتی‌های دوره قاجار را بررسی کرده است. نویسنده معتقد است انگشتی‌هایی که تبلیغ تفکر شیعی را بر آنها در دوره قاجار شاهدیم، عمدتاً انگشتی‌هایی با کاربرد صرفاً مذهبی و نیز مهر انگشتی‌ها هستند. بر نگین این

انگشترها استفاده از نام پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) به جهت تبرک و برای نشان دادن علاقه و ارادت افراد جامعه قاجاری مرسوم بوده است. (محمدی زاده، ۱۳۹۲، ۱۳)

بیات مختاری (۱۳۹۹) در مقاله «تأثیرات مادی و معنوی فیروزه از منظر روایات و چرایی آن»، به گزارش برخی روایات در اهمیت و تأثیرات مادی و معنوی انگشتر فیروزه و چرایی آن پرداخته‌اند.

### ۳. چارچوب نظری تحقیق: نشانه‌شناسی فرهنگی

هدف علم نشانه‌شناسی تحلیل نشانه‌ها و نمادهاست، خواه به صورت زبان گفتاری و نوشتاری باشد و خواه به صورت‌های غیرزبانی اعم از نظام‌های معنایی، نظام‌های ارزشی، جهان‌بینی‌ها و همه اشکال حرکتی، حالتی، موقعیتی خودآگاه یا ناخودآگاه.

هدف و مقصود نشانه‌شناسی، مطالعه نظام‌های نشانه‌ای مانند زبان‌ها، رمزها، نمادها و نشانه‌های علامتی و مواردی از این دست است. نشانه‌شناسی یکی از بهترین روش‌های کارآمدی است که با ایجاد معنی یا به تعبیر «رولان بارت» با فرایند «معنی دار شدن» سروکار دارد. (چندلر، ۱۳۹۴، ۲۰)

#### ۱.۳. نظام‌های نشانه‌ای

هر یک از نشانه‌ها متعلق به یک نظام خاصی است که قوانین تفسیری و زبانی خاص خود را دارد و بر اساس آن به دلالت بر معانی می‌پردازد. گفتار، نوشتار، نشانه‌های حرکتی، موسیقایی و آوایی، زبان‌های گوناگون، حرکات بدنی، حالت چهره و نظام‌های تصویری، همگی نظام‌های نشانه‌ای هستند. نشانه‌شناسی در پی کشف معانی این نظام‌های نشانه‌ای، رمزها و روابط میان آنهاست.

«نشانه، ابژه‌ای پویا، یعنی موقعیتی که با آن روبه‌رو می‌شویم، با باز نمود آن، یعنی چیزی که معرف آن است، مرتبط می‌شود.» (شعیری، ۱۳۸۸، ۴۰)

نشانه‌شناسی، دانش درک معانی است و به دنبال کشف زمینه‌های آفرینش معنا از طریق بازشناسی نظام‌های نشانه‌ای است. معانی و نشانه‌ها در شناخت یک متن بر اساس زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی که متن در تعامل با آن شکل گرفته، قابل مطالعه‌اند. فهم نشانه‌شناختی صحیح یک اثر یا متن درگرو ورود به ساحت اندیشه پدیدآورنده اثر جهت کشف ابعاد و جنبه‌های درونی آن است.

#### ۲.۳. نشانه‌شناسی فرهنگی

یکی از رویکردهای نشانه‌شناسی، نظریه نشانه‌شناسی فرهنگی است که یوری لوتمان (۱۹۲۲-۱۹۹۳) مطرح کرده است. لوتمان اهمیت ویژه‌ای به فلسفه و تاریخ اندیشه اجتماعی می‌دهد و به‌طور خاص به شیوه‌ای توجه دارد که آرای فلسفی، جهان‌بینی‌ها و ارزش‌های اجتماعی یک دوره مشخص، به چه شکلی در متون و نوشتارهای آن دوره به نمایش گذاشته می‌شوند. (ر.ک. سرافراز و همکاران، ۱۳۹۶، ۷۶)

در نظر لوتمان، برای فهم آثار و نوشتارهای هر دوره لازم است همبستگی کارکردی نظام‌های نشانه‌ای و رمزگان‌ها بررسی شود. مقصود از رمزگان‌ها، نظام‌های نشانه‌ای و تاریخی است که متن در تعامل با آن شکل گرفته است. به عقیده بارت، نشانه‌های درون فرهنگ، شبکه‌های پیچیده‌ای از بازتولید ایدئولوژیک را دربرمی‌گیرند و این دلالت، ارتباط بسیار

تنگاتنگی با فرهنگ، دانش و تاریخ دارند و می‌توان گفت به‌واسطه آنها، سطح جهان پیرامونی (فرهنگ) بازنمایی می‌شود. (نصرالهی و بادین فکر، ۱۳۹۸، ۸۵)

رولان بارت رمزگان‌ها را به دودسته تقسیم می‌کند: «۱. دلالت‌های صریح (Denotation): به فرایندهای سطح پایین‌تر و معنای کم‌وبیش تحت‌اللفظی اطلاق می‌شود؛ ۲. دلالت‌های ضمنی (connotation): برخلاف دلالت صریح، دربرگیرنده یک نوع فرازبان است. این دلالت‌ها ایدئولوژیک‌اند و معمولاً یک پیام دلالتی ضمنی را دربرمی‌گیرند.» (اسمیت و رایلی، ۱۳۹۴، ۱۹۶)

در دلالت‌های صریح با مدلولی روبه‌رو هستیم که به‌صورت عینی و چنانکه هست به تصویر درآمده؛ درحالی‌که دلالت‌های ضمنی بیانگر ارزش‌های ذهنی‌ای هستند که به‌واسطه صورت و کارکرد نشانه به آن منسوب می‌شوند. (گیرو، ۱۳۸۳، ۴۷)

رمزگان، سبک‌های معنایی فرهنگ را کنترل می‌کنند و به سطحی فراتر از نظام زبانی تعلق دارد. رمزگان زبان، انواع نشانه‌های اجتماعی یا نظام‌های نمادین معنایی است که نظام اجتماعی آنها را به‌وجود می‌آورد و در قالب گونه‌های کاربردی تجلی می‌دهد. (هلیدی، ۱۹۷۸، ۱۱۱).

مقصود از نشانه‌شناسی فرهنگی، فهم چگونگی شکل‌گیری معنا و نحوه تولید معنا در یک سپهر نشانه‌ای است. از آنجا که محور تمرکز نشانه‌شناسی فرهنگی بر چگونگی تعامل فرهنگ با فرهنگ‌های دیگر یا نحوه تعامل سپهرهای نشانه‌ای مختلف است، انتخاب پاره‌ای از آیات و احادیث به‌عنوان نقش‌نگین انگشتی و مهر فرمان‌ها و منشورهای دینی و سیاسی و اجتماعی، در زمانی که نزاع‌های کلامی و اعتقادی در سرزمین‌های اسلامی منجر به اختلافات اساسی شده بود، بیانگر جهان‌بینی دینی و اعتقادی خاصی است. رهیافت نشانه‌شناسی فرهنگی برای کشف دلالت‌های معنایی و کارکردی نقوش انگشتی امام رضا (ع) بسیار کارآمد است.

#### ۴. تحلیل محتوایی نقوش انگشتی امام رضا (ع)

سه شعار برای انگشت‌های امام رضا (ع) گزارش شده است: «...عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَا (ع) عَنْ نَفْسِ خَاتَمِهِ وَ خَاتَمِ أَبِيهِ (ع) قَالَ نَفْسُ خَاتَمِي «مَا شَاءَ اللَّهُ، لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» وَ نَفْسُ خَاتَمِ أَبِي «حَسْبِيَ اللَّهُ» وَ هُوَ الَّذِي كُنْتُ أَتَخْتَمُ بِهِ» (کلینی، ۶ / ۴۷۳؛ مجلسی، ۱۳۹۹، ق/ ۷ / ۶۴۸)؛ «مَا شَاءَ اللَّهُ، لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» وَ «حَسْبِيَ اللَّهُ» جزو نقوش انگشت‌های امام رضا (ع) بوده است. «حَسْبِيَ اللَّهُ»، نقش انگشت پدرشان نیز بوده است. «...عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا (ع)، فَأَخْرَجَ إِلَيْنَا خَاتَمَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) وَ خَاتَمَ أَبِي الْحَسَنِ الْكَاطِمِ (ع) وَ كَانَ عَلَى خَاتَمِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) «أَنْتَ تَقْتَبِي فَأَعْصِمْنِي مِنَ النَّاسِ» وَ نَفْسُ خَاتَمِ أَبِي الْحَسَنِ (ع) «حَسْبِيَ اللَّهُ» وَ فِيهِ وَزْدَةٌ وَ هَلَالٌ فِي أَغْلَاهُ» (کلینی، ۶ / ۴۷۳) نیز این نکته را مورد تأکید قرار می‌دهد.

#### ۱.۴. نقش «حسبی الله»

«حَسْبِيَ اللَّهُ» یکی از نقوش انگشت‌های امام رضا (ع) بوده است. (کلینی، ۶ / ۴۷۳) جمله «حَسْبِيَ اللَّهُ» اقتباس از قرآن است که در آیات «فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ» (توبه: ۱۲۹) و «قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ الْمُتَوَكِّلُونَ» (زمر: ۳۸) به‌کاررفته است. در هر دو آیه، «عَلَيْهِ» که ظرف است بر متعلقشان به دلیل دلالت بر انحصار، مقدم است که تنها باید بر خداوند توکل کرد.

از نظر نشانه‌شناسی و رابطه واژگان در دو محور هم‌نشینی و جانشینی، در هر دو آیه، جمله «حَسْبِيَ اللَّهُ» به دلالت

التزامیه، دلالت بر معنای توکل دارد و لذا «عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ» و «عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ» تفسیر و توضیح «حَسْبِيَ» است. کلمه «حَسْبِيَ» در هر دو آیه، مطلق آمده، یعنی شامل همه عرصه‌ها می‌شود. با توجه به سیاق دو آیه، خداوند، پیامبر (ص) را دلداری می‌دهد که از ادبار و سرکشی‌های مردم نگران نشود؛ زیرا خدایی که نظام عظیم هستی را تدبیر می‌کند، می‌تواند انسان را نیز تحت الطاف خویش، نگهداری کند.

#### ۱.۱.۴. معنای توکل و حسبی الله

ابن منظور و زبیدی نوشته‌اند: «التوکل: اظهار العجز و الاعتماد علی غیرک. المتوکل علی الله: الَّذِي يَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ كَافِل رِزْقِهِ وَ امْرَهُ، فَيُرْكِنُ اِلَيْهِ وَحْدَهُ وَ لَا يَتَوَكَّلُ عَلَي غَيْرِهِ. وَ كَيْل الرِّجْلِ: الَّذِي يَقُومُ بِأَمْرِهِ، سَمِّي وَكَيْلًا لِأَنَّ مَوْكَلَهُ قَدْ وَكَلَ اِلَيْهِ الْقِيَامَ بِأَمْرِهِ فَهُوَ مَوْكُولٌ اِلَيْهِ الْاَمْرُ» (ابن منظور، ۱۴۰۵، ۷۳۸/۱۱؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ۷۸۶/۱۵). توکل، اظهار ناتوانی و اعتماد بر غیراست. متوکل کسی است که می‌داند خداوند عهده‌دار روزی و کار اوست، پس فقط به او تکیه می‌کند. پیامبر (ص) در شب معراج سؤال می‌کند: «يَا رَبُّ أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ فَقَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ: لَيْسَ شَيْءٌ عِنْدِي أَفْضَلَ مِنْ التَّوَكُّلِ عَلَيَّ وَ الرِّضَى بِمَا قَسَمْتُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۷۷/۲۱)؛ خداوند، کدام عمل از سایر اعمال برتر است. خداوند متعال پاسخ می‌دهد: چیزی از توکل و رضایت به آنچه من قسمت کرده‌ام، برتر نیست و جبرئیل (ع) در پاسخ به پرسش پیامبر (ص) از حقیقت توکل، فرمود: «الْعِلْمُ بِأَنَّ الْمَخْلُوقَ لَا يَصُورُ وَ لَا يَنْفَعُ وَ لَا يُعْطَى وَ لَا يَمْنَعُ وَ اسْتِعْمَالُ الْيَأْسِ مِنَ الْخَلْقِ فَإِذَا كَانَ الْعَبْدُ كَذَلِكَ لَمْ يَعْمَلْ لِأَحَدٍ سِوَى اللَّهِ وَ لَمْ يَزَجْ وَ لَمْ يَخْفِ سِوَى اللَّهِ وَ لَمْ يَطْمَعْ فِي أَحَدٍ سِوَى اللَّهِ فَهَذَا هُوَ التَّوَكُّلُ» (صدوق، ۱۳۶۱، ۲۶۱)؛ توکل این است که انسان یقین کند، سود و زیان به دست مردم نیست و باید از آنها ناامید بود. اگر بنده‌ای به مرتبه‌ای از معرفت برسد که جز برای خدا کاری انجام ندهد و به جز او امیدوار نباشد، این همان توکل است.

تلاش برای انجام درست هر وظیفه فردی یا اجتماعی و دنیوی یا اخروی، ضروری است و انسان از هرگونه وسیله طبیعی برای پیروزشدن بر مشکلات باید بهره‌گیرد؛ اما فرد متوکل تنها خدا را مؤثر حقیقی و بقیه علل و موجودات را واسطه می‌داند. کوشش هرچند لازم، ولی مثمر بودن آن را به مشیت خدا منوط می‌داند. متوکل تأثیرات علل مادی و معنوی را اثر ذاتی آنها نمی‌پندارد؛ بلکه جزو عطایای الهی می‌شمارد و به علاوه چشم خود را به الطاف و رحمت خاصه پروردگار می‌دوزد. آیه «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» (آل عمران: ۱۵۹)، حاوی این امر است که باید عزم بر انجام کاری توأم با توکل باشد.

علامه طباطبایی می‌نویسد: «مفاد وکیل گرفتن خدا به این معنی است که انسان تمامی امور را از آن خدا و به دست او بداند، نه برای خودش و نه برای هیچ‌یک از اسباب ظاهری، استقلال در تأثیر قائل نباشد؛ چون در عالم وجود، هیچ مؤثری به حقیقت معنای تأثیر به جز خدا وجود ندارد.» (طباطبایی، ۱۰۳/۲۰)

#### ۲.۱.۴. چرایی توکل بر خدا از منظر قرآن

در آیات متعددی از جمله: «وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» (آل عمران: ۱۲۲)؛ «وَ عَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (المائده: ۲۳)، «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا دُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَ إِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَ عَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» (الأنفال: ۲) و «رَبُّ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكَيْلًا» (المزمل/۹)، توکل به خدا، لازمه جدانشدنی ایمان قلمداد شده است. هر کس به صفات ذاتی و فعلی خدا باور داشته باشد، به او تکیه می‌کند. آیات



توحیدی و کلامی ذیل، ده دلیل بر چرایی توکل و انحصار آن ارائه می‌کنند:

۱. خالقیّت: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» (الزمر: ۶۲)، خدا هستی‌بخشی است و مخلوق در پیدایش و بقا نیازمند اوست؛ ۲. احدیّت: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ عَلَىٰ اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» (التغابن: ۱۳)، خدا یکتاست و خدای دیگر تأثیرگذار، وجود ندارد؛ ۳. ربوبیّت: «رَبِّ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكَيْلًا» (المزمل: ۹)، کارگردان و مدبّر جهان و انسان تنها خداست؛ ۴. حاکمیّت مطلق: «إِنَّ الْحَكْمَ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ عَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ» (یوسف: ۶۷)، حاکمیّت انحصاری در حوزه تکوین و تشریح مخصوص خداست؛ ۵. حیات ابدی: «وَ تَوَكَّلْ عَلَىٰ الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ» (الفرقان: ۵۸)، تنها خداوند زنده حقیقی و فناپذیر است؛ ۶. آگاهی فراگیر: «وَ سِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا عَلَىٰ اللَّهِ تَوَكَّلْنَا» (الأعراف: ۸۹)، وکالت متوقف بر علم وکیل است و تنها خداوند به تمامت مصالح و مفسد بندگان آگاه است؛ ۷. عزّت: «وَ مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهََ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (الأنفال: ۴۹)؛ تنها خداوند، عزیز و شکست‌ناپذیر است؛ ۸. هدایتگر: «وَ مَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَ قَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا» (ابراهیم: ۱۲)، تنها خداوند بالذات هادی تکوینی و تشریحی است؛ ۹. رحمت عامّ: «قُلْ هُوَ الرَّحْمَانُ أَمَنَّا بِهِ وَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا» (الملك: ۲۹)، همه موجودات تحت پوشش رحمت واسعه خدا قرار دارند؛ ۱۰. رحمت ویژه: «وَ تَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ» (الشعراء: ۲۱۷)، مهرورزی و لطف ویژه اش سبب تکیه به اوست.

توکل به خدا، به انسان جرأت می‌بخشد و قلب آدمی را از آرامش سرشار می‌کند. بی‌نیازی از غیر خدا را به دنبال دارد و در برابر مشکلات ایجاد مقاومت می‌کند. شخص متوکل، شکست ظاهری را نیز به مصلحت خود تحلیل می‌کند و امیدوارانه به تلاش ادامه می‌دهد.

#### ۲.۴. نقش «ماشاءالله»

یکی از نقوش انگشتی امام رضا(ع)، جمله «ماشاءالله» است. (کلینی، ۶ / ۴۷۳) چنانکه جمله «حَسْبِيَ اللَّهُ» اقتباس از قرآن است، این نقش نیز از آیات قرآن: «قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ» (الأنعام: ۱۲۸)؛ «قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ» (یونس: ۴۹)؛ «وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ» (الکهف: ۳۹) و «سَتَفَرِّقُكَ فَلَ تَتَّسَىٰ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ» (الأعلى: ۷) اخذ شده است.

#### ۱.۲.۴. اعراب «ماشاءالله»

در اینکه «ماشاءالله» دارای چه ساختار ادبی است، وحدت نظر وجود ندارد. جرجانی، «ما» را موصوله و دو اعراب برای آن ذکر کرده: الف) «ماشاءالله» مبتدا و «کان» مقدر، خبر آن است. ب) «ماشاءالله» خبر برای مبتدای محذوف «هذه» است (جرجانی، ۱۴۳۰ق، ۲ / ۲۴۷). فیض کاشانی «ماشاءالله» را مبتدا و «کائن» مقدر را خبر می‌داند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ۳ / ۲۴۳؛ همو، ۱۴۱۸ق، ۲ / ۷۱۶). ابن عاشور دو احتمال داده است: اینکه «ما» موصوله خبر برای مبتدای محذوف «هذه» باشد یا «ما» نكرة موصوفه و تقدیرش «هذه شيء شاء الله» است. (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ۱۵ / ۷۰) طباطبایی نوشته است: «ماشاءالله» به ظاهرش کلمه ناتمامی است که ناگزیر باید چیزی را تقدیر گرفت. اگر «ما» موصوله باشد، تقدیرش یا «الامرُ ماشاءالله» و یا «ماشاءالله کائن» است و اگر «ما» شرطیه باشد، تقدیر «ماشاءالله کان» است که ادعای استقلال و استغنا از خدا را ابطال می‌کند. (طباطبایی، ۱۳ / ۳۱۵) در همه صور اعرابی، مفهوم «ماشاءالله»، «ماشاء کان و ما لم یباشأ، لم یکن» است. تحقق هر چیزی منوط به مشیت و اذن خداست. (ثعلبی، ۱۴۲۲، ۶ / ۱۷۱؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ۵ / ۱۳۰) جمله «ان شاءالله» نیز که به معنای «ماشاءالله» است،



در آیات متعددی (البقره: ۷۰؛ یوسف: ۹۹؛ الکهف: ۶۹؛ القصص: ۲۷؛ الصافات: ۱۰۲؛ الفتح: ۲۷) آمده است.

#### ۲.۲.۴. جایگاه «ماشاءالله» و «ان شاءالله» در اخبار

الف) **ماشاءالله:** در روایات برای ذکر «ماشاءالله لا قوة الا بالله» آثاری مانند تحصیل دنیا (صدوق، ۱۴۱۷ق، ۵۴؛ همو، ۱۳۶۲ش، ۲۱۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶۸/۱۰۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ۳/۳۵۲)؛ حرز سفر و حضر (حمیری، ۳۷۳؛ برقی، ۱۳۳۰ش، ۲/۳۵۰)؛ مانع سوختن و غرق شدن (صدوق، ۱۴۱۷ق، ۵۴؛ طوسی، ۱۳۶۵ش، ۶/۱۷۰)؛ برآورده شدن حاجات (صدوق، ۱۳۶۸ش، ۹؛ حویزی، ۳/۲۶۲)؛ دفع بلا یا حتی خنای (کلینی، ۵۲۱/۲ و ۱۰۹/۸) ذکر شده است. الهیون از ذکر «ماشاءالله لا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» به عنوان اسپندی معنوی برای حفاظت از شرور و دفع چشم زخم و آسیب‌های نگاهی و کلامی سود می‌جویند. سخن پیامبر (ص): «من رأى شيئاً فأعجبه فقال: ماشاءالله لا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ لم يضره» (ثعلبی، ۶/۱۷۱؛ هیشمی، ۵/۱۰۹) حاوی همین حقیقت است.

ب) **ان شاءالله:** امام صادق (ع) دستور داد، نامه‌ای بنویسند. وقتی نامه را خدمت ایشان آوردند، جمله «ان شاءالله» در آن نبود. فرمود: چگونه امیدوار بودید که این نامه یا این کار به پایان برسد، در حالی که «ان شاءالله» در آن نیست! بنگرید که در هر جای آن استثنا نیست، اضافه کنید. (کلینی، ۲/۶۷۳؛ حویزی، ۳/۲۵۳) اگر انسان فراموش کرد «ان شاءالله» بگوید، گرچه بعد از زمان طولانی یادش آمد، آن را بر زبان آورد. (عیاشی، ۲/۳۲۴؛ کلینی، ۷/۴۴۸؛ حویزی، ۳/۲۵۵) بی تردید مراد تنها گفتن «ان شاءالله» نیست، بلکه داشتن چنین بینشی است.

#### ۳.۲.۴. تبیین مفاد «ماشاءالله» و «ان شاءالله»

«ما» در «ماشاءالله» چه موصوله باشد چه شرطیه، به معنای «ان» در «ان شاءالله» است که تحقق هر چیزی را منوط به مشیت الهی می‌کند.

اگر زیبایی مادی و معنوی و نظم شگفت‌انگیز عالم هستی، ما را تحت تأثیر قرارداد، با ذکر «ماشاءالله» آن را جلوه‌ی خداوند دارای صفات جمال و جلال تلقی می‌کنیم. اگر مصنوعات بشری نیز تحسین و شگفتی ما را برمی‌انگیزد، با به‌کاربردن «ماشاءالله»، این معنا را القا کنیم که این هم، معلول باواسطه‌ی خداوند است و چیزی بیرون از اذن تکوینی الهی تحقق نیافته است، زیرا تمامی قوای فاعلی انسان از جمله عقلانی و هنری و تمام زیبایی‌های عالم، جزو فیوضات الهی و مستند به خداوندند.

هنگامی که بخواهیم در آینده نزدیک یا دور، کاری را انجام دهیم، جمله شرطیه «ان شاءالله» را به کار می‌بریم. به این معنا که اگر اراده تکوینی خدا به انجام فعلی تعلق گرفته باشد، ما می‌توانیم فعل را تحقق دهیم؛ در غیر این صورت، کار انجام نمی‌پذیرد. طبق آیه «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (التکویر: ۲۹)، اراده ما در طول اراده خدا قرار دارد و همواره مشیتش مقدم بر مشیت ماست. از سویی خداوند است که به شخص توانایی انجام افعال را می‌بخشد. آیات «وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (الکهف: ۲۴-۲۳)، می‌آموزد که انسان‌ها مستقل در تحقق تصمیم‌گیری‌های خود نیستند و در صورت عدم اذن تکوینی خدا، کسی توانایی انجام کاری را ندارد. گفتن «ان شاءالله»، حاوی قطعی نبودن انجام کارهاست. از این رو هر وقت انسان وعده‌ای می‌دهد یا از انجام کاری در آینده خبر می‌دهد، باید مقید به اذن خدا کند که سیره اولیای الهی است؛ مانند سخنان اسماعیل: «سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ» (الصافات: ۱۰۲)؛ یعقوب: «ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ» (یوسف: ۹۹)؛ موسی: «سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ

صابراً» (الکھف: ۶۹) و شعیب: «سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ» (القصص: ۲۷).

منظور از «ان شاء الله» این نیست که انسان کارهایش را به خود نسبت ندهد؛ زیرا در بسیاری از موارد، خدا کارهای پیامبرش و دیگران را به خود آنان نسبت داده و در آیات: «فَقُلْ لِي عَمَلِي وَ لَكُمْ عَمَلُكُمْ» (یونس: ۴۱) و «لَنَا أَعْمَالُنَا وَ لَكُمْ أَعْمَالُكُمْ» (الشوری: ۱۵) امر می‌کند که کارهایتان را به خود نسبت دهید. نسبت افعال به فاعل مورد انکار نیست، بلکه ادعای استقلال در عمل و بی‌نیازی از مشیت خدا کند، نفی شده است (طباطبایی، ۲۷۱/۱۳).

### ۳.۴. نقش «لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ»

طبق خبر صحیح‌السند، جمله «لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ»، نیز جزو نقوش انگشترهای امام رضا(ع) بوده است. (کلینی، ۶/۴۷۳؛ مجلسی، ۱۳۹۹ق، ۶/۶۴۸) این نماد منتخب ایشان، ممکن است اقتباس شده از آیه «وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» (الکھف: ۳۹) باشد. در آیات بسیاری مانند «إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (الأنفال: ۵۲)؛ «إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ» (الحج: ۴۰)؛ «إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (الحديد: ۲۵) و «كَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا» (الأحزاب: ۲۵)، خداوند به‌عنوان «قوی» شناسانده شده است. از سویی در قرآن، مضمون «إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»، ۳۵ مرتبه تکرار شده که نشان‌دهنده تأکید قرآن بر عمومیت قدرت الهی است.

### ۱.۳.۴. تعریف و تفاوت قوت و قدرت

به دارنده قدرت، قادر و به دارنده قوت، قوی گفته می‌شود. تفاوت میان آن دو، این است که قوی بر انجام کار مفروض و بیشتر از آن، توانایی دارد. به همین دلیل، به کسی که تمام قدرتش را در انجام کاری صرف کرده، قوی نمی‌گوییم، بلکه وقتی قوی بر او اطلاق می‌شود که در توانایی از دیگران برتر باشد. به عبارت دیگر قدرت، نهایت قوتی است که به کار گرفته شده است. وقتی گفته شود: «بر انجام آن کار قادرم»؛ یعنی تمام قوت من انجام آن کار است؛ ولی وقتی گفته شود: «بر انجام آن کار قوی هستم»؛ یعنی توان انجام آن کار را دارم، بدون اینکه اشاره به میزان توان شده باشد. (عسکری، ۱۴۱۲ق، ۴۳۸)

در اصطلاح متکلمان این دو واژه، مترادف‌اند. قدرت از صفات ذاتی خداست و مفهوم آن گرچه غیر از مفهوم ذات و غیر از مفهوم سایر صفات کمال است، با ذات او، عینیت مصداقی دارد. (سبحانی، ۱۳۹۵، ۵۳) امام رضا (ع) در روایت: «لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ خَلْقُ الْأَشْيَاءِ بِالْقُدْرَةِ، لِأَنَّكَ إِذَا قُلْتَ: خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْقُدْرَةِ، فَكَأَنَّكَ قَدْ جَعَلْتَ الْقُدْرَةَ شَيْئًا غَيْرَهُ وَجَعَلْتَهَا اللَّهُ لَهُ بِهَا خَلَقَ الْأَشْيَاءَ وَهَذَا شِرْكٌ وَلَكِنْ لَيْسَ هُوَ بِضَعِيفٍ وَعَاجِزٍ وَلَا مُحْتَاجٍ إِلَى غَيْرِهِ بَلْ هُوَ سُبْحَانَهُ قَادِرٌ لِذَاتِهِ لَا بِالْقُدْرَةِ» (صدوق، ۱۴۰۴، ۱/۱۰۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۴/۱۳۶)؛ تأکید می‌کند تصور آفرینش اشیا به وسیله قدرت درست نیست؛ زیرا در این صورت قدرت متفاوت از خداوند تصور شده که این شرک است. ناتوانی و نیازمندی به دیگری در خدا راه ندارد، او ذاتاً تواناست نه اینکه به واسطه قدرت، توانا باشد.

متکلمان، قدرت خدا را «صحت فعل و ترك» معرفی کرده‌اند. هیچ‌یک از فعل و ترك فعل برای خدا الزام نیست و هردو تابع مشیت اوست. (سبحانی، ۱۳۹۵ش، ۱۰۵) فیلسوفان قدرت خدا را به معنای «صدور اشیا از ذات حق بر اساس علم و مشیت و اختیار ازلی او» می‌دانند. (طباطبایی، ۱۳۶۲، ۲۹۸)

### ۲.۳.۴. تبیین «لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ»

آیات بسیاری از قرآن (المائدة: ۱۸؛ الزمر: ۶؛ الحديد: ۲؛ البقره: ۱۰۷؛ الأعراف: ۱۸۸؛ فاطر: ۱۳؛ آل عمران: ۲۶ و...) حاوی این حقیقت‌اند که تمامی آنچه در عالم هستی است، اعم از ذوات اشیا و قوا و افعال آنها، تنها مملوک

خدایند و هیچ کس، چیزی را مالک نیست، مگر آنچه را خدا تملیک کرده که بعد از تملیک هم خداوند مالک و قادر بر مملوک است و می تواند قدرت اعطایی به مالک بالعرض را بازستاند. تأثیر هر قدرتی و صدور هر عمل ارادی و غیر ارادی، طبق آیات: «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (التغابن: ۱۱)؛ «وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ» (الأعراف: ۵۸)؛ «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (یونس: ۱۰۰) و «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (النساء: ۶۴)، موقوف بر اذن تکوینی خداست و آنچه ما آنها را علت و فاعل افعال قلمداد می کنیم، سببیتشان ذاتی و مستقل نیست.

جمله «لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ»، انحصار تمامت قوه ها را در خداوند متعال افاده می کند و می فهماند تمام نیروهایی که قائم به مخلوقات خداست، بعینه قائم به خدای متعال است. در آیه: «أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً» (البقره: ۱۶۵) نیز اشاره شده، مخلوقات با تمام نیروهای وابسته به آنان، از خدا منقطع نیستند و استقلالی ندارند. (طباطبایی، ۱۳ / ۳۱۵) همه مطیعان، معصیت کاران و توبه کنندگان، قدرت خود را وامدار خداوندند. (حویزی، ۳ / ۲۶۲) افعال ما از خوب و بدش فعل ماست؛ اما نه به گونه «تفویض» که معتزله معتقدند و فعل خداست نه به گونه «جبر» که اشاعره می گویند. طبق آیه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (الأنفال: ۱۷)، رابطه فاعلیت ما با فاعلیت خداوند، طولی است و ممکن عین فقر است.

از سویی گرچه قدرت و قوت خدا نامتناهی است، منظور امور ممکن است و محالات عقلی به طور کلی از موضوع قدرت خارج اند. از امام علی (ع) پرسیدند: آیا خدا قادر است دنیا را در تخم مرغی قرار دهد بدون این که دنیا کوچک شود یا تخم مرغ بزرگ؟ امام فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُسَبُّ إِلَى الْعَجْزِ وَالَّذِي سَأَلْتَنِي لَا يَكُونُ»، به خداوند ناتوانی نسبت داده نمی شود؛ اما آنچه پرسیدی، شدنی نیست (صدوق، بی تا، ۱۳۰؛ حویزی، ۱ / ۳۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۴ / ۱ / ۳۲۲).

## ۵. تحلیل نشانه شناسی انگیزه انتخاب نقوش سه گانه

در این بخش به بررسی انگیزه انتخاب نقوش سه گانه و ارتباط آن با بافت موقعیت تاریخی، سیاسی و اجتماعی کاربرد این نقوش پرداخته می شود. در اساس عواملی مانند عدم برآورده شدن نیازهای اولیه، عدم امنیت اقتصادی، از یاد رفتن، ناهنجاری های اجتماعی، ناکامی، آینده مبهم، تنش های عاطفی، ظلم و... از عواملی هستند که به بهداشت روانی عامه مردم آسیب های بنیادین تحمیل می کنند و لذا به دنبال تکیه گاه می گردند. امام رضا (ع) نیز در مدت امامت بیست ساله خود، حداقل با شش دشواری بزرگ عقیدتی، سیاسی و فرهنگی مواجه بودند و لذا با برنامه ریزی و با شعار «حَسْبِيَ اللَّهُ»، «مَا شَاءَ اللَّهُ» و «لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» آن ناملازمات را تحمل و با مبارزه منطقی درصدد رفع آنها برآمدند.

### ۱.۵. دسیسه های سه خلیفه عباسی

ده سال نخست امامت امام رضا (ع)، هم زمان با خلافت هارون (۱۹۳-۱۸۳) بود. وی فردی فاسد و خودکامه بود و از ریختن خون افراد بی گناه، مخصوصاً اهل البیت پیامبر (ص)، باکی نداشت. (زیدان، ۱۳۳۶، ۵ / ۱۶۲) پنج سال از امامت امام (۱۹۸-۱۹۳)، معاصر با اختلافات درونی امین و مأمون بود که هر یک برای کسب قدرت، دیگری را از ولایت عهدی خلع کرد و در نهایت امین کشته شد. پنج سال آخر امامت امام (۲۰۳-۱۹۸)، معاصر مأمون است که وی را در زیرکی، بهترین عباسیان شمرده اند. او برای مشروعیت بخشیدن به خلافت عباسیان؛ کاهش منزلت قدسی امام (ع)؛ از بین بردن جنبه استقلالی عنوان امامت آل علی؛ کنترل امام و جدایی انداختن بین وی و شیعیان؛ حل

قیام‌های علویان و جلب طرفداري علویان، امام رضا (ع) را به اجبار به مرو آورد و با تهدید به قتل، ولایت عهدی را بر امام تحمیل کرد.

امام رضا(ع) با جمله «قد علم الله کراهتی» (صدوق، ۱۴۰۴، ۱۸/۲)، ناخشنودی خود را از ولایت عهدی ابراز داشت و بی‌ارزشی مقامات دنیوی را به رُخ عباسیان کشید و با اتخاذ شعار توحیدی «لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» و ارائه ضعف ذاتی و فعلی عباسیان و پیگیری مواضع معقول نظری و عملی، تمامت دسیسه‌های آنها و به‌ویژه مأمون را خنثی کرد. (مرتضی الحسینی، ۱۳۹۸ق، ۱۴۵-۱۳۶)

### ۲.۵. زیدیان

زید فرزند امام سجاد (ع) در سال ۱۲۲ه.ق. در قیام بر ضد «هشام» به شهادت رسید. امامان معصوم (ع) و دانشمندان امامیه، معمولاً زید را به جهت دانش، تقوا و شجاعت ستوده‌اند. از نظر آنان، زید مدعی امامت نبود و به امامت امامان سجاد، باقر و صادق (ع) اعتقاد داشت و بانگیزه اصلاح امور، تشکیل حکومت و واگذاری آن به امامان معصوم (ع)، قیام کرد (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۷۰/۴۶؛ خویی، ۱۳۵۷/۸)؛ اما فرقه «زیدیه» که پس از شهادت زید پدید آمد، معتقدند پس از امام حسین (ع) امامت به زید می‌رسد. به اعتقاد زیدیه، پیامبر (ص) تنها به امامت امامان علی، حسن و حسین (ع) تصریح کرده و سپس امام کسی است که شرایطی را از جمله مبارزه مسلحانه با ستمگران را در کارنامه خود داشته باشد. به همین دلیل، زیدیه به امامت امام رضا (ع) اعتقاد ندارند و در عوض، برخی دیگر از فاطمیان را که به جهاد علنی پرداختند، امام می‌دانند. (شهرستانی، ۱/ ۱۵۷-۱۵۴؛ صبحی، ۶۰-۶۴) از سویی، سال‌های امامت امام رضا (ع) با قیام‌های وسیع زیدیان همراه است. (صفری، ۱۳۹۱، ۸۳-۱۱۲) عدم اعتقاد به عصمت، بدا، رجعت و اعتقاد به خلافت خلفای سه‌گانه و جواز امامت مفضول بر فاضل، از جمله مبانی ناستوار زیدیه است.

گرچه در رفتار کلی امام رضا (ع) با زیدیان، نوعی بی‌اعتنایی همراه با مدارا دیده می‌شود، به دلیل فراهم نبودن شرایط قیام و کمبود کمی و کیفی نیروها، قیام‌کنندگان را نهی کرده‌اند. به‌عنوان نمونه: از حرکت برادرش «زید النار» به‌شدت انتقاد کرد و افکار و رفتار نامناسب وی را نکوهش کرد. (صدوق، ۱۴۰۴، ۱/ ۲۵۷، ۲۵۹) از رهگذر اینکه امام رضا (ع) با برخوردهای نامناسب قیام‌کنندگان و زیدیان مواجه شد، لذا با انتخاب شعار «ماشاءالله» به‌عنوان نگین انگشتری، امامت امامان دوازده‌گانه را که معرفی شده از جانب پیامبرند و مورد انکار زیدیان، طبق مشیت تشریحی خداوند قلمداد کرد و به‌نوعی زیدیه را دعوت به اطاعت از خود کرد.

### ۳.۵. واقفه

پیدایش واقفه، دست‌کم بر دو عامل استوار است: الف) شبهه اعتقادی: عده‌ای امام کاظم (ع) را از رهگذر مبارزه‌اش با عباسیان، مهدی موعود قلمداد کردند. ب) برخی از وکلای امام کاظم (ع)، مانند علی بن ابی‌حمزه، زیاد بن مروان و عثمان بن عیسی، باینکه راوی حدیث وصایت امام رضا (ع) هستند، از رهگذر طمع‌ورزی‌های مالی، منکر فوت امام کاظم (ع) شدند و او را مهدی موعود وانمود کردند و در نتیجه به انکار امامت امام رضا (ع) پرداختند. جریان وقف با تبلیغات و تطمیع به‌گونه‌ای بود که برخی از رجال بزرگ دین را دستخوش لغزش فکری کرد و بر رویکرد عدم پذیرش امام رضا (ع) تسلب ورزیده و درصدد اغفال دیگران برآمدند. (نجاشی، ۱۹۷ و ۴۴۷)

افرادی زیادی از واقفیان همانند عبدالرحمن بن حجاج، رفاعه بن موسی، یونس بن یعقوب، جمیل بن دراج، حماد

بن عیسی، بزنتپی، حسن بن علی و شاء، با روشنگری امام رضا (ع) و ظهور معجزات و پیدایش بصیرت، از اندیشه وقف اعراض کردند. امام رضا (ع) همچنین با توکل بر خدا و انتخاب شعار «حَسْبِيَ اللَّهُ» نه تنها اموال مسروقه را باز پس گرفتند، بلکه واقفه را طرد و شیعیان را از مجالست با آن گمراهان بر حذر داشتند. (طوسی، ۱۴۱۱، ۷۱؛ صدوق، ۱۳۶۳، ۴/۵۴۳؛ بحر العلوم، ۱۳۶۳، ۳/۴۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۴۸/۴۸۴)

#### ۴.۵. غالیان

تأکید بر جنبه‌های غیربشری ائمه (ع) و به تبع آن، عقیده به الوهیت ایشان و تفویض اختیارات خدا به آنان از عقاید رایج غالیان بوده که در قرن اول هجری پدید آمد. جهل، طمع کسب موقعیت و انگیزه‌های مادی، عامل فعالیت و پیدایش آنان است. (مفید، ۱۴۱۳ق، ۱۳۱)

پدیده غلو و مبارزه امامان با این جریان، قبل از دوران امام رضا (ع) وجود داشت؛ اما در دوران امامت ایشان در قالب غالیان برجسته و مشهوری چون یونس بن ظبیان و محمد بن فرات و طرح افکار غالیانه دیگری تداوم یافته است. امام رضا (ع) در سخنان خویش، ضمن انکار عقاید غالیان (کشی، ۲/۶۵۷؛ صدوق، ۱۴۰۴ق، ۱/۲۷۲؛ طبری، ۱۴۱۳، ۲۴؛ عطاردی، ۱/۲۳۷)، به توصیف خداوند می‌پردازد. ایشان برای مبارزه با عقیده غالیان، علاوه بر انتخاب شعارهای «ما شاء الله» و «لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» که حاوی انحصار توحید افعالی و ربوبیت است، بر نفی جنبه‌های غیربشری ائمه (ع)، تأکید کرده و بندگی را شأن خود می‌داند. امام رضا (ع) در رد اتهام عباسیان که شایع کردند امام رضا و اجدادش مردم را بندگان خود می‌دانند؛ سوگند یاد کرد که چنین حدیثی را هرگز او و پدرانش نگفته‌اند. (کلینی، ۱/۱۸۷) آن حضرت به اباضیت هروی بایبانی کنایی فرمود: اگر همه، بنده ما هستند، پس آنها را به چه کسی بفروشیم؟ (صدوق، ۱۴۰۴، ۱/۱۸۴) امام در موردی پس از نقل دو روایت از پیامبر (ص) و امام علی (ع) در نفی غلو فرموده‌اند: ما اهل بیت عصمت، منسوب به وحی بوده و از کسانی که درباره ما غلو می‌کنند و ما را از حد انسانی خود بالاتر می‌برند، بیزاریم؛ همان طور که عیسی از نصارا بیزار می‌جست. (صدوق، ۱۴۰۴، ۲/۲۰۱). هم‌چنین امام رضا در حدیثی به جنبه‌های بشری ائمه از جمله زادوولد، مریضی و سلامت، خوردن و آشامیدن اشاره می‌کند. (صدوق، ۱۴۰۴، ۱/۲۱۴)

#### ۵.۵. معتزلیان و اهل الحدیث

دو گروه «معتزله» و «اهل حدیث» در برپایی کشمکش‌های فکری دوران امام رضا (ع) بیشترین سهم را داشتند. اهل الحدیث با هرگونه اندیشه ورزی در حوزه دین مخالفت می‌ورزیدند. أحمد بن حنبل، معروف‌ترین چهره این گروه، بر آن است: هر چه در جهان رخ می‌دهد به قضا و قدر الهی است و انسان‌ها در هیچ فعلی اعم از طاعت و معصیت از خود اختیاری ندارند. هر کس علم خدا به جهان هستی را باور داشته باشد، باید قضا و قدر الهی و جبر را نیز بپذیرد. (اشعری، ۱۴۰۰ق، ۳۲۰) از سویی دیگر، جریان معتزله از فعال‌ترین فرقه‌های کلامی در زمان امام رضا (ع) بود که عقل را بر نقل ترجیح می‌دادند. برخی از معتزله همه واجبات را عقلی دانسته و بر آن شدند که عقل، حسن و قبح همه افعال را درک می‌کند. (شهرستانی، ۱/۴۴ و ۸۱) آنان منکر توحید افعالی‌اند و اینکه خدا هیچ‌گونه دخالتی در اعمال انسان‌ها ندارد و در تقدیر و سرنوشت خود کاملاً مختارند. (مطهری، ۱۳۸۲، ۲/۳۲)

تبیینات مربوط به صفات خداوند، عدل الهی و جبر و اختیار از بحث‌های پربسامد در سخنان امام رضا (ع) است. ایشان با باور توحیدی خود که در نقوش انگشتری‌هایش منعکس بود، هردو دیدگاه را نقد کرد. ایشان دریکی از سخنانش می‌فرماید: «من زعم ان الله يفعل افعالنا ثم يعذبنا عليها فقد قال بالجبر»؛ کسی که گمان می‌کند خداوند افعال ما را انجام می‌دهد، سپس به خاطر آنها ما را عذاب می‌کند، قائل به جبر است. (صدوق، ۱۴۰۴، ۱/۱۱۴) همچنین امام (ع) درباره طرفداران این عقیده می‌فرماید: «کسی که قائل به جبر باشد، کافر است، به کسی که قائل به جبر است، زکات ندهید و هرگز شهادت او را قبول نکنید.» (همان) امام (ع) در پاسخ به سؤال حسن بن علی الوشاء درباره دیدگاه تفویض، فرموده‌اند: «الله اعز من ذلك» (کلینی، ۱/۱۵۷؛ صدوق، ۱۴۰۴، ۱/۱۳۱) و در سخنی دیگر می‌افزاید: «...لم يهمل العباد في ملكه و هو المالک لما ملکهم والقادر علي ما أقدر عليه»؛ خدای تعالی بندگانش را در ملک خویش به حال خود وانمی‌گذارد. او مالک و صاحب اختیار هر چیزی است که به تملک بندگانش درآورده است و قادر بر هر چیزی است که بندگانش را بر انجام آن توانایی داده است.» (مفید، ۱۴۱۴ق، ۱۹۸؛ صدوق، ۱۴۰۴، ۱/۱۳۱) امام رضا (ع) در زمینه عقیده «جبر و تفویض» تأکید دارند: مکتب اهل بیت نه «جبر» است و نه تفویض بلکه «امر بین الامرین» است (صدوق، ۱۴۰۴، ۱/۱۱۴). بعلاوه معتزلیان و اهل حدیث هیچ‌کدام امامت انتصابی را نیز نپذیرفتند؛ لذا از امام رضا (ع) در آن زمینه، حدود پانصد حدیث نقل شده است. (عطاردی، ۱/۲۴۸-۸۸)

## ۶. نتیجه‌گیری

قرارگرفتن کلمات و عبارات در قاب انگشتری و بر روی نگین انگشتر، مجموعه آن انگشتر را به متنی تبدیل می‌کند که کارکرد نشانه‌ای و دلالتگر پیدا می‌کند. نقوش انگشتری ائمه (ع) بر اساس اعتقادات دینی، فکری و جهان‌بینی خاصی بوده است. کشف پیام‌ها و مدلول‌های این نگاشته‌ها می‌تواند در فهم شرایط اجتماعی، مذهبی و فرهنگی دوران زندگی و امامت ائمه اطهار بسیار راهگشا باشد. در پژوهش حاضر با کاربست رهیافت نشانه‌شناسی فرهنگی در بررسی نقوش انگشتری امام رضا (ع) نتایج ذیل حاصل شد:

۱. در برخی سده‌ها، انگشتر به‌عنوان «مهر» به‌کاررفته است. برخی آن را منقوش به نام خود می‌نموده‌اند که تفاوت ماهوی با نقوش منتخب اولیاء الهی همانند امام رضا (ع) دارد.
۲. نقوش انگشترهای امامان (ع) گاهی همانند هم و گاه متفاوت بوده‌اند و بعلاوه برخی از آنان انگشترهایی متعدد و با نقوش گوناگون داشته‌اند که باید آن را در ناهمگونی شرایط و تفاوت مقتضیات زمان و مکان توجیه کرد.
۳. عباسیان، معتزلیان، اهل الحدیث، زیدیه، واقفیان و غالیان که همگی برضد تفکر امام رضا (ع) حرکت می‌کردند، باعث شدند که امام در کنار معارضه و اقدامات سنجیده، با انتخاب شعارهای توحیدی و معرفتی «ماشاءالله»، «لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» و «حَسْبِيَ اللَّهُ»، واکنشی امیدآفرین در مقابله با آنان، ارائه دهد؛ زیرا وقتی جز خدا، فاعل حقیقی وجود ندارد و تمامی علل مادی و معنوی، کارگزاران اویند که به اذنش مؤثرند، برآیندش اعتماد انحصاری به خدا و ناپایداری تمام موانع است.

## ۷. منابع

-قرآن کریم.



۱. ابن الصباغ، علی، *الفصول المهمة فی معرفة الأئمة*، تحقیق: سامی الغریری، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۲ق.
۲. ابن عاشور، محمد طاهر، *تفسیر التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
۳. ابن فهد حلی، احمد، *عدة الداعی*، تصحیح: احمد الموحدی، قم، مکتبه وجدانی، بیتا.
۴. ابن منظور، محمد، *لسان العرب*، قم، نشر أدب الحوزة، ۱۴۰۵ق.
۵. اسمیت، فلیپ و الکزندر رایلی، *نظریه فرهنگی*، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۹۴.
۶. اشعری، ابوالحسن، *مقالات الاسلامیین*، تصحیح: هلموت ریتز، دارفرانز شتاینز، فیسبادن (آلمانیا)، ۱۴۰۰/۱۹۸۰.
۷. بحرانی، هاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۴ق.
۸. بحر العلوم، سید مهدی، *الفوائد الرجالیة*، تحقیق: محمد صادق بحر العلوم، تهران، مکتبه الصادق، ۱۳۶۳.
۹. برقی، أحمد، *المحاسن*، تهران، دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۳۰.
۱۰. بیات مختاری، مهدی «تأثیرات مادی و معنوی فیروزه از منظر روایات و چرایی آن»، *آموزه‌های قرآن و عترت*، ۱۳۳۹، ش ۳، صص ۵-۳۰.
۱۱. ثعلبی، احمد بن محمد، *الکشف و البیان*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۱۲. جرجانی، عبدالقاهر، *درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم*، عمان اردن، دارالفکر، ۱۴۳۰ق.
۱۳. چندلر، دانیل، *مبانی نشانه‌شناسی*، ترجمه: مهدی پارسا، تهران، سوره مهر، چ ۵، ۱۳۹۴.
۱۴. حرعاملی، محمد، *وسائل الشیعة*، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۴ق.
۱۵. حمیری قمی، عبدالله، *قرب الإسناد*، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۳ق.
۱۶. حویزی، عبدعلی، *تفسیر نور الثقلین*، قم، انتشارات اسماعیلیان، چ ۴، ۱۴۱۵ق.
۱۷. خوبی، سید ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، بی‌جا، مرکز نشر الثقافه الإسلامیة، چ ۵، ۱۴۱۳ق.
۱۸. زبیدی، محمد، *تاج العروس*، تصحیح: علی شیری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۱۹. زید بن علی، مسند زید بن علی، بیروت، منشورات دارمکتبه الحیاء، بیتا.
۲۰. زیدان، جرجی، *تاریخ تمدن اسلام*، ترجمه: علی جواهر کلام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۶.
۲۱. سبحانی، جعفر، *محاضرات فی الاهیات*، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، چ ۲۳، ۱۳۹۵ش.
۲۲. سرافراز، حسین و همکاران، «واکاوی نظریه فرهنگی سپهر نشانه‌ای یوری لوتمان»، *راهبرد فرهنگ*، ۱۳۹۶ ش ۳۹، صص ۷۳-۹۵.
۲۳. شعیری، حمیدرضا، «از نشانه‌شناسی ساختگرا تا نشانه‌معناشناسی گفتمانی»، *نقد ادبی*، ۱۳۸۸، س ۲، ش ۲، صص ۳۱-۵۱.
۲۴. شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، تحقیق: محمد سید گیلانی، بیروت، دارالمعرفه، ۱۳۸۱ق.
۲۵. صبحی، احمد محمود، *از زبیدی، اسکندریه*، مؤسسه الثقافیه الجامعیه، بیتا.
۲۶. صدوق، محمد، *الأمالی*، قم، مؤسسه البعثة، ۱۴۱۷ق.
۲۷. ----، *التوحید*، تحقیق: السید هاشم الحسینی، قم، منشورات جماعه المدرسین. بیتا.
۲۸. ----، *ثواب الأعمال*، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۶۸.



۲۹. -----، *انحصال*، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، جماعه المدرسين، ۱۳۶۲.
۳۰. -----، *عیون اخبار الرضا (ع)*، بیروت، الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ق.
۳۱. -----، *معانی الأخبار*، تعلیق: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۳۶۱.
۳۲. -----، *من لا یحضره الفقیه*، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسين، ۱۳۶۳.
۳۳. صفری فروشانی، نعمت الله و زهرا بختیاری، «تعامل امام رضا(ع) با فرقه زیدیه»، *فصلنامه تاریخ اسلام*، ۱۳۹۱، ش ۵۰، صص ۸۳-۱۱۲.
۳۴. طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، الأعلمی للمطبوعات، چ ۲، ۱۳۹۰ق.
۳۵. -----، *نهایه الحکمه*، اشراف: عبدالله النورانی، قم، النشر الإسلامی، ۱۳۶۲.
۳۶. طبرسی، حسن بن فضل، *مکارم الأخلاق*، قم، الشریف الرضی، چ ۶، ۱۳۹۲ق.
۳۷. طبری، محمد بن جریر، *دلائل الامامه*، قم، مؤسسه البعثه، ۱۴۱۳ق.
۳۸. طوسی، محمد، *تهذیب الأحکام*، تحقیق: السید حسن الموسوی، طهران، دار الکتب الإسلامیه، چ ۴، ۱۳۶۵.
۳۹. -----، *الغیبه*، تصحیح: عباد الله الطهرانی، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیه، ۱۴۱۱ق.
۴۰. عسکری، اَبی هلال، *الفروق اللغویه*، قم، النشر الإسلامی، ۱۴۱۲ق.
۴۱. عطاردی، عزیزالله، *مسند الإمام الرضا (ع)*، مشهد، نشر آستان قدس الرضوی، ۱۴۰۶ق.
۴۲. عیاشی، محمد، *تفسیر العیاشی*، تحقیق: هاشم رسولی، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۸۰ق.
۴۳. فیض کاشانی، محمد، *الأصفی*، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۱۸ق.
۴۴. -----، *تفسیر الصافی*، تهران: مکتبه الصدر، چ ۲، ۱۴۱۵ق.
۴۵. -----، *الوافی*، تحقیق: ضیاءالدين الحسينی، أصفهان، مکتبه الامام أمير المؤمنين علی (ع)، ۱۴۱۴ق.
۴۶. کشی، محمد، *اختیار معرفه الرجال*، تعلیق: میرداماد الأسترابادی، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۴ق.
۴۷. کلینی، محمد، *الکافی*، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چ ۴، ۱۳۶۵.
۴۸. گیرو، پی‌یر، *نشانه شناسی*، ترجمه: محمد نبوی، تهران، نشر آگه، ۱۳۸۳.
۴۹. مجلسی، محمد باقر، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، چ ۲، ۱۴۰۳ق.
۵۰. مجلسی، محمدتقی، *روضه المتقین*، تحقیق: الإشتهاردی، تهران، بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور، ۱۳۹۹ق.
۵۱. محمدی زاده، اکرم، «تجلی تفکرات شیعی در نوشتار انگشتی های عصر قاجار»، *فصلنامه نگره*، ۱۳۹۲، ش ۲۵، صص ۴-۱۸.
۵۲. مرتضی العاملی، السید جعفر، *حیاه الإمام الرضا (ع)*، بی جا، دارالتبلیغ الإسلامی، ۱۳۹۸ق.
۵۳. -----، «نقش الخواتیم لدى الأئمه (ع)»، *مجموعه الآثار*، المؤتمر العالمی الاوّل للإمام الرضا(ع)، ۱۴۰۶ق.
۵۴. مطهری، مرتضی، *کلیات علوم اسلامی*، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۲.
۵۵. مغنیه، محمدجواد، *الکاشف*، قم، دارالکتب الإسلامی، ۱۴۲۴ق.
۵۶. مفید، محمد، *الاختصاص*، تصحیح: علی اکبر غفاری، بیروت، دارالمفید، چ ۳، ۱۴۱۴ق.
۵۷. -----، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، تحقیق: حسین درگاهی، تهران، المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۵۷. نجاشی، احمد، *رجال النجاشی*، تحقیق: سید موسی شبیری، قم، النشر الإسلامی، چ ۵، ۱۴۱۶ق.

۵۸. نصراللهی، محمدصادق و همکار، «نشانه‌شناسی فرهنگی-ارتباطی ای‌موجی‌ها در پیام‌رسان‌های اجتماعی، مورد مطالعه فرهنگ خانواده، فرهنگ جنسی و فرهنگ زبان دست»، *فصلنامه مطالعات رسانه‌های نوین*، ۱۳۹۸، ش ۱۷، صص ۷۱-۱۰۵.

۵۹. نمازی شاهرودی، علی، *مستدرک سفینه البحار*، قم، النشر الإسلامی، ۱۴۱۹ق.

۶۰. نوری، حسین، *مستدرک الوسائل*، قم، مؤسسه آل‌البیت (ع)، چ ۲، ۱۴۰۸ق.

۶۱. هیثمی، علی، *مجمع الزوائد*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۸ق.

62. Halliday, Michael (1978), *Language as Social Semiotics*, London: Edward Arnold.