



فرہنگِ صنویے

سال ششم، شماره بیست و سوم، پاییز ۱۳۹۷



پروچہ فرہنگ ہنر و ارتقا
وزارت فرہنگ ارشاد اسلامی



وزارت فرہنگ و ارشاد اسلامی



بنیاد ملی المکتب و اسناد ملی
وزارت فرہنگ و ارشاد اسلامی

فصلنامه علمی - پژوهشی فرهنگ رضوی

سال ششم، شماره بیست و سوم، پاییز ۱۳۹۷

هیئت تحریریه:

سید محمد رضا احمدی طباطبایی

دانشیار همکار بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام
رضای (ع)

مصطفی اسفندیاری

استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی

احمد اکبری

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی بردسکن

محمد امامی

دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی

جلال درخشه

استاد دانشگاه امام صادق (ع)

غلامرضا رئیسیان

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

علی سروری مجد

استادیار همکار بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام رضای (ع)

مهناز شایسته فر

دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

سید علیرضا واسعی

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمود واعظی

استادیار دانشگاه تهران

محمد هادی همایون

دانشیار همکار بنیاد بین المللی فرهنگی هنری

امام رضای (ع)

ویراستار:

حمیدرضا نویدی مهر، محمد علی ندائی

طراح و صفحه آرا:

فهیمه ناجی

صاحب امتیاز:

بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام رضای (ع)

مدیر مسئول: محمود رضا برازش

سر دبیر: جلال درخشه

مدیر اجرایی: محمد علی ندائی



نشانی دفتر نشریه:

مشهد مقدس، بلوار امام خمینی، نبش امام

خمینی ۶۲، بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام

رضای (ع)، طبقه چهارم.

تلفن: -۰۵۱ -۳۱۹۹۰۴۰۲

پایگاه اینترنتی فصلنامه و سامانه دریافت

مقالات:

www.farhangerazavi.ir

بر اساس نامه شماره ۳/۱۸/۲۰۲۰۶۶ مورخ ۱۳۹۳/۱۱/۱ دفتر سیاست گذاری و برنامه ریزی امور پژوهشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، فصلنامه فرهنگ رضوی از شماره اول دارای اعتبار علمی - پژوهشی است.

فصلنامه علمی - پژوهشی فرهنگ رضوی در پایگاه های علوم استنادی جهان اسلام (ISC)، اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)، پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags) و پایگاه اطلاعات نشریات کشور (magiran) نمایه می شود.

◀ درباره مجله

فصلنامه فرهنگ رضوی، مقاله‌های پژوهشی در زمینه‌های اعتقادی، کلامی، فقهی، تفسیری، حدیثی، تاریخی، تطبیقی و سایر ابعاد علمی با محوریت امام رضا(ع) را می‌پذیرد.



◀ راهنمای تهیه و تنظیم مقاله

- چکیده فارسی و انگلیسی مقاله (حداکثر ۲۰۰ کلمه) و واژگان کلیدی (حداکثر ۵ واژه) همراه مقاله ارسال شود.

- یادداشت‌ها و مآخذ به ترتیب الفبایی نام خانوادگی در پایان مقاله درج شود.

- در متن مقاله، هر جا که لازم بود، نام مؤلف، سال انتشار، منبع و صفحه موردنظر (روش APA) و در مورد منابع خارجی (لاتین) معادل خارجی آنها در پایین همان صفحه درج شود.

- نشانی کامل مقاله‌ها، کتاب‌ها، رساله‌ها و گزارش‌های لاتین ترجمه‌شده به فارسی باید ضمیمه مآخذ شوند.

- مؤلف باید سمت پژوهشی یا آموزشی، نشانی کامل محل کار و نشانی پست الکترونیکی (e-mail) خود را ضمیمه مقاله کند.

- پذیرش نهایی مقاله و چاپ آن در مجله منوط به تأیید هیئت تحریریه و داوران متخصص «فرهنگ رضوی» است.

- مقاله‌های رسیده نباید در مجله‌های فارسی زبان داخل و خارج کشور چاپ شده باشد.

- مجله در «ویرایش» مقاله رسیده، بدون تغییر در مفاهیم آن، آزاد است.

- «فرهنگ رضوی» ترجیح می‌دهد مقاله‌هایی را چاپ کند که نتیجه پژوهش‌هایی درباره معارف و فرهنگ رضوی (امام رضا(ع)) باشد.

مسئولیت مطالب مقاله‌های مندرج در فصلنامه، برعهده نویسندگان آنهاست.



اشتراک

مبلغ اشتراک سالیانه در ایران ۴۰۰۰۰۰ ریال است. علاقه‌مندان به اشتراک، این مبلغ را به شماره حساب ۱۰/۵۱۰۳۲۳۶/۱ بانک رسالت شعبه مرکزی مشهد به نام موسسه انتشارات احیاء امر ولایت واریز و اصل فیش را به نشانی مشهد مقدس، بلوار امام خمینی، نبش امام خمینی ۶۲، بنیاد بین‌المللی فرهنگی هنری امام رضا(ع)، طبقه چهارم، دفتر نشریه ارسال کنند.



۹	<p>سید مرتضی غیور باغبانی امید بهبودی مهدی رضانی علی پورنگ</p>	<p>بررسی رابطه هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی؛ تحلیل نقش سابقه خدمت (مطالعه موردی: حرم مطهر امام رضا (علیه السلام))</p>	مقاله اول
۴۳	<p>اکبر طالب پور سیدعلی نقی ایازی</p>	<p>تأثیر زیارت مشهدالرضا (علیه السلام) بر کاهش بی تفاوتی اجتماعی دانشجویان (مطالعه موردی؛ دانشجویان دانشگاه آیت الله العظمی بروجردی)</p>	مقاله دوم
۷۳	<p>علی اکبر ذاکری</p>	<p>بی تفاوتی سیاسی - اجتماعی؛ گناهی کبیره در فرهنگ رضوی</p>	مقاله سوم
۱۰۳	<p>محمد رضا جباران</p>	<p>بازنمایی نظام مفهومی مبانی اخلاق در نگاه امام رضا (علیه السلام)</p>	مقاله چهارم
۱۲۷	<p>فاطمه معتمد لنگرودی محمد رضا بارانی</p>	<p>راهبردهای دستیابی به بینش وحدت اسلامی در کلام رضوی</p>	مقاله پنجم

۱۵۳	رسول محمد جعفری	مقاله ششم	بررسی رویکردهای ایجابی امام رضا (علیه السلام) در مواجهه با روایات عرضه شده به ایشان
۱۸۱	عنایت الله شریفی مهر علی لطفی قادیکلانی	مقاله هفتم	سبک تربیتی امام رضا (علیه السلام) در تربیت کودکان
۲۱۳	زهره شریعت ناصری زینب طیبی	مقاله هشتم	اصول روابط همسران در سوره نساء با تأکید بر کلام رضوی
۲۴۱	English Abstract	ترجمه	چکیده انگلیسی



بررسی رابطه هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی؛

تحلیل نقش سابقه خدمت

(مطالعه موردی: حرم مطهر امام رضا (علیه السلام))

دریافت: ۱۳۹۶/۳/۸ پذیرش: ۱۳۹۶/۶/۱۱

سید مرتضی غیور باغبانی^۱، امید بهبودی^۲، مهدی رضانی^۳، علی پورنگ^۴

چکیده

رفتار شهروندی سازمانی و نتایج مطلوب آن در سازمان‌ها امری مهم و حیاتی است. اهمیت این موضوع در سازمان‌های معنوی و مذهبی مانند آستان قدس رضوی دوچندان است. از این‌رو، در پژوهش حاضر رابطه بین هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی با نقش تعدیل‌گری سابقه خدمت، در حرم مطهر امام رضا (علیه السلام) بررسی شده است. این پژوهش از حیث هدف کاربردی است. روش پژوهش نیز توصیفی و از نوع همبستگی است. جامعه آماری پژوهش را کارکنان شاغل در حوزه اماکن متبرکه تشکیل داده‌اند که تعداد آنها ۷۰۵ نفر است و بر اساس جدول مورگان، ۲۴۷ نفر به صورت تصادفی طبقه‌بندی و به‌عنوان نمونه آماری برای پاسخگویی به پرسش‌نامه پژوهش انتخاب شده‌اند. ابزار جمع‌آوری داده‌ها، پرسش‌نامه‌های استاندارد رفتار شهروندی سازمانی «بویل و همکاران» (۲۰۱۶) و پرسش‌نامه استاندارد هوش معنوی «عبدالرحمن و مدی‌شاه» (۲۰۱۵)، بوده است. برای تجزیه و تحلیل داده‌ها از روش مدل‌یابی معادلات ساختاری و نرم‌افزارهای SPSS و LISREL استفاده شد. نتایج پژوهش نشان داد هوش معنوی موجب افزایش رفتارهای شهروندی سازمانی می‌شود. همچنین نقش تعدیل‌گری مثبت سابقه خدمت در رابطه بین هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی تأیید شد.

کلیدواژه‌ها: هوش معنوی، رفتار شهروندی سازمانی، سابقه خدمت، آستان قدس رضوی، حرم مطهر امام رضا (علیه السلام).

۱. استادیار گروه مدیریت دانشگاه بین‌المللی امام رضا (ع) (نویسنده مسئول): ghayoor@imamreza.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری مدیریت بازرگانی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شاهرود: Behboodi_Omid276@yahoo.com

۳. کارشناس ارشد مدیریت اماکن مذهبی دانشگاه بین‌المللی امام رضا (ع): mahdiramazani88@gmail.com

۴. کارشناس ارشد مدیریت، دانشگاه بین‌المللی امام رضا (ع): A.pourang@imamreza.ac.ir

مقدمه

بشر امروز با وجود پیشرفت و تحولات چشمگیری که در جهان معاصر با آن روبه‌روست، همچنان رشد روزافزونی که توسط انسان صورت پذیرفته است، باز هم دچار سردرگمی و پوچی است. معنویت در زندگی بشر امروزی به‌ظاهر فراموش شده است، اما میل به هدف و مقصود چیزی است که در نهاد هر موجود زنده موج می‌زند و انسان به‌عنوان اشرف مخلوقات، بدون هدف و انگیزه نمی‌تواند زندگی خود را ادامه دهد. پرواضح است که بشر امروز به‌طریق گوناگون سعی دارد تا اهداف و انگیزه‌های خود را در زندگی بیابد (حسنی آزاد، ۱۳۸۹: ۱۴). از طرفی، کارایی و توسعه هر سازمان تا حدّ زیادی به کاربرد صحیح نیروی انسانی بستگی دارد. هر سازمانی برای نیل به اهداف و انجام رسالت خود، ناگزیر از توجه به عوامل انسانی و موضوعات مرتبط به وی از جمله ویژگی‌هایی چون هوش معنوی است (دهقانی و فضل الهی‌قمشی، ۱۳۹۴: ۱۰۶). معنویت و مسائل مربوط به آن موضوعی است که ذهن پژوهشگران را به خود مشغول ساخته است. صاحب‌نظران علم مدیریت و سازمان در آستانه ورود به آینده‌ای متفاوت و پیچیده بر این نکته تأکید دارند که موفقیت در محیط کاری به مفهومی فراتر از مهارت‌های تکنیکی آکادمیک وابسته است که «هوش عمومی» نامیده می‌شود. نبود تعریف‌های عینی‌تر برای این مفاهیم غیرقابل مشاهده و به‌ظاهر ناملموس، برای مدت‌ها تلاش برای بحث و تحقیق در این زمینه را با مشکل مواجه کرده بود (نجاتی، ۱۳۸۶: ۱۲).

هوش، مفهومی است که از دیرباز آدمی به پژوهش و تفحص درباره ابعاد، ویژگی‌ها و انواع آن علاقه‌مند بوده است (اسدی و همکاران، ۱۳۹۰: ۲۲). پیشرفت‌های نوین در شاخه رفتار سازمانی نشان داده است که بی‌گمان کارکرد مغزی با تجربه‌های معنوی همراه است. به سخن دیگر، فعالیت‌هایی در مغز انجام می‌شود که نقش معنوی دارد. یکی از این بخش‌های مغز، بخش لپ‌های گیجگاهی است که پشت ناحیه گیجگاهی است و عصب‌شناسان این بخش را «منطقه خدا» نامیده‌اند، زیرا زمانی که به‌طور

مصنوعی تحریک می‌شود، موضوع‌های مورد علاقه فرد، مفاهیمی چون دیدار خدا، گفتن از دین، از خودگذشتگی، فداکاری و مانند اینها می‌شود (صمدی، ۱۳۸۵: ۱۰۰). معنویت شکلی از هوش است و به‌عنوان یک بخش درونی از خویشتن، در جهت توانایی به‌کارگیری اصول اخلاقی - معنوی، در رفتار و زندگی لازم است. هوش معنوی، مفاهیم معنویت و هوش را درون سازه جدید ترکیب و به انسان این فرصت را می‌دهد که در مقابل واقعیت‌های مادی و معنوی حساس باشد و رشد و تعالی را هر روز در لابه‌لای اشیا، مکان‌ها، ارتباطات و نقش‌ها دنبال کند (شعبانی، ۱۳۹۴: ۱۲). هوش معنوی باعث می‌شود تا فعالیت‌های روزمره و معمول زندگی با احساس آگاهی و حضور قلب و درک ارزش زندگی همراه باشد و حس تقدس را در انسان زنده و حتی مواجه‌شدن با مقولات ماورایی را تسهیل می‌کند (Amram, 2005: 4). هوش معنوی پیوند انسان با خالق خود است. هوش معنوی توانایی انسان برای شناسایی قوانین حاکم بر زندگی (قوانین معنوی و طبیعی) و تطابق زندگی با این قوانین است (Santos, 2006: 2). با توجه به شدیدتر شدن نیاز به اعتماد برای فعالیت در سازمان‌های امروزی، نیاز به معنویت و توسعه هوش معنوی در بین افراد افزایش می‌یابد. ریشه اعتماد در بین افراد، پایبندی به اصول معنوی و اخلاقی بوده و بدون آن شالوده‌های سازمان متزلزل است. کارکنان دارای هوش معنوی بالا، سرمایه‌ای باارزش برای سازمان شمرده می‌شوند (شیاسی و اعتباریان، ۱۳۹۴: ۵۳۳). ورود معنویت در سازمان، به کارکنان این توانایی را می‌دهد تا چشم‌انداز یکپارچه‌تری را نسبت به سازمان، خانواده و جامعه خویش به‌دست آورند (Cavanagh, 1999: 186).

«رفتار شهروندی سازمانی» یکی از مقوله‌هایی است که در انجام صحیح وظایف شغلی به کارکنان کمک می‌کند. رفتار شهروندی سازمانی، رفتاری آگاهانه، اختیاری و فراوظیفه‌ای است که در افزایش اثربخشی عملکرد سازمان مؤثر است، ولی به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم به‌وسیله سیستم پاداش رسمی سازمان مورد تقدیر قرار نمی‌گیرد (Markoczy & Xin, 2004: 12). واژه اختیاری بودن بیانگر این است که این رفتارها در تعهد استخدامی کارکنان قرار نگرفته و کاملاً انتخابی است و کوتاهی در آن

هیچ‌گونه تنبیهی را به‌دنبال ندارد. این رفتارها با حفظ تقویت و بافت روان‌شناختی و اجتماعی برای سازمان سودمند است (Organ, 1988: 4). از انسان به‌عنوان شهروند سازمانی انتظار می‌رود بیش از الزام‌های نقش خود و فراتر از وظایف رسمی، در خدمت اهداف سازمان فعالیت کند. به‌عبارت دیگر، ساختار رفتار شهروندی سازمانی به‌دنبال شناسایی، اداره و ارزیابی رفتارهای فراتر از نقش کارکنانی است که در سازمان فعالیت می‌کنند و در اثر این رفتارهای آنان، اثربخشی سازمانی بهبود می‌یابد (Bienstock & et al, 2003: 361).

می‌توان گفت، هوش و به‌تبع آن هوش معنوی، عاملی درونی در انجام دادن درست و منطقی کارها و کارآمدی کارکنان است و رفتار شهروندی سازمانی نمود بیرونی و عملی این هوش است (جهانگیراصفهانی و جهانیان، ۱۳۹۴: ۶۰۲). بر اساس مطالعات صورت‌گرفته، رفتار شهروندی سازمانی مستقیماً بر رابطه بین کارکنان و مشتریان اثرهای مثبتی دارد و رضایت مشتریان و ادراک آنان از کیفیت خدمات را بهبود می‌بخشد (Castro, 2004: 284). به باور محققان، تشویق معنویت در محیط کار می‌تواند منجر به مزایا و منافع از قبیل افزایش خلاقیت، افزایش صداقت و اعتماد، افزایش حس تکامل شخصی، افزایش تعهد سازمانی، بهبود نگرش‌های شغلی کارکنان همچون افزایش رضایت شغلی، مشارکت شغلی و نیز کاهش نیات ترک محیط کار، افزایش اخلاق و وجدان کاری، انگیزش بیشتر و نیز عملکرد و بهره‌وری بالاتر شود (فتاحی و همکاران، ۱۳۸۵).

توسعه مبانی نظری درباره شمولیت کارکنانی که به‌طور مستقیم در حرم مطهر امام‌رضا (علیه‌السلام) پذیرای خیل عظیم زائران داخلی و خارجی هستند و تبیین رابطه هوش معنوی آنان طی سنوات خدمتی با اثربخشی خدمت‌رسانی به زائران و بروز رفتار شهروندی سازمانی در تعامل با آنان و همچنین در روابط بین فردی کارکنان، می‌تواند در ارتقای اثربخشی خدمات ارائه‌شده به‌نحو چشمگیری اثرگذار باشد. بنابراین، در پژوهش حاضر رابطه هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی در حرم مطهر امام‌رضا (علیه‌السلام) با تحلیل نقش سابقه خدمت بررسی شده است.

مبانی نظری پژوهش

رفتار شهروندی سازمانی

«ارگان و بیتمن»^۱ (۱۹۸۳) برای نخستین بار از اصطلاح رفتار شهروندی سازمانی استفاده کردند و آن را اقدام‌های بخشی از کارکنان برای بهبود بهره‌وری و همبستگی و انسجام در محیط کاری دانستند که ورای الزام‌های سازمانی است (Hodson, 2002: 70). آنان رفتار شهروندی سازمانی را این‌گونه تعریف می‌کنند: رفتارهای اختیاری کارکنان که جزء وظایف رسمی آنها نیست و مستقیم توسط سیستم رسمی پاداش سازمان در نظر گرفته نمی‌شود، ولی میزان اثربخشی کل سازمان را افزایش می‌دهد (1: 2011 Khasawneh). سازمان‌ها بدون تمایل افراد به همکاری، قادر به توسعه اثربخشی خود نیستند. تفاوت میان همکاری خودجوش و اجباری، اهمیت بسیار دارد. در همکاری اجباری، فرد وظایف خود را در راستای مقررات سازمان و صرفاً در حد رعایت الزام‌ها انجام می‌دهد؛ در حالی که در همکاری خودجوش، افراد، انرژی و بصیرت خود را برای شکوفایی توانایی‌های خود، به نفع سازمان به کار می‌گیرند (عطایی و همکاران، ۱۳۹۴: ۱). امروزه، در ادبیات نوین مدیریت، از رفتارهای خودجوش و آگاهانه افراد در سازمان با عنوان رفتار شهروندی سازمانی یاد می‌شود. این نکته مهم است که امروزه سازمان‌ها به این نتیجه رسیده‌اند که عملکرد مؤثر مستلزم این است که کارکنان فراتر از الزام‌های شغلی و رسمی خود کار کنند (Noor, 2009). هدف رفتار شهروندی سازمانی، کمک کردن به افراد و سازمان است. در وهله نخست، این رفتارها به تسهیل روابط میان افراد و کارکنان سازمان کمک فراوانی می‌کند و افراد خود را موظف به حل کردن مسائل و مشکلات دیگر همکاران خود می‌داند. در گام بعد، شهروند سازمانی تمام تلاش خود را برای کمک به سازمان در دستیابی به اهداف خویش به کار می‌گیرد (محمودی و هرندی، ۱۳۹۳: ۱۱۴). «کاسترو و همکاران» عناصر کلیدی رفتار شهروندی سازمانی را به صورت زیر عنوان کرده‌اند: نوعی رفتار، فراتر از آنچه برای کارکنان سازمان

1. Organ & Bateman

به‌طور رسمی تشریح شده است که به‌صورت اختیاری و بر اساس اراده فردی است و رفتاری است که به‌طور مستقیم پاداشی به‌دنبال نداشته یا از طریق ساختار رسمی سازمانی قدردانی نمی‌شود، اما برای اثر بخشی و کارایی عملکرد سازمان و موفقیت عملیات آن بسیار مهم است (Castro & et al, 2004: 29). رفتار شهروندی سازمانی در شکل‌های مختلفی در سازمان به‌وقوع می‌پیوندد؛ مانند وفاداری، کمک به دیگران، انطباق رفتارها با سازمان و وجود کارکنان سودآور برای سازمان که حتی در صورت نبود درخواست رسمی سازمان، تمایل دارند توانایی‌های خود را برای پیشرفت سازمان ارائه دهند (Lee & et al, 2013: 56). رفتار شهروندی سازمانی منافع بسیاری را برای سازمان‌ها به‌بار می‌آورد. این منافع عبارتند از: رفاه افراد، گروه‌ها، سازمان‌ها و در مجموع رفاه جامعه (صمدی میار کلایی و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۲۳). رفتار شهروندی سازمانی، بهره‌وری کارکنان و گروه‌های کاری را افزایش می‌دهد، کار تیمی را تشویق می‌کند، ارتباطات، همکاری و کمک‌های کارکنان به یکدیگر را افزایش می‌دهد، نرخ اشتباهات را کاهش و مشارکت و درگیر شدن کارکنان در سازمان را ارتقا می‌دهد و به‌طور کلی جو سازمانی مناسبی را فراهم می‌کند (Castro & et al, 2004: 277). «ارگان» (۱۹۸۸) پنج بُعد برای رفتار شهروندی سازمانی معرفی می‌کند: آداب اجتماعی، نوع دوستی، وجدان کاری، جوانمردی و نزاکت. آداب اجتماعی مبین میزان مشارکت فرد در زندگی اجتماعی سازمان است و رفتارهایی چون حضور در فعالیت‌های فوق برنامه، حمایت از توسعه تغییرهای مورد نظر مدیران، تمایل به مطالعه و افزایش اطلاعات عمومی مربوط به بهبود عملیات سازمان را در بر می‌گیرد. وجدان کاری یا وظیفه‌شناسی، به رفتارهایی فراتر از الزام‌های تعیین شده اطلاق می‌شود. نوع دوستی به رفتارهای مفید و سودبخش، همچون صمیمیت، همدلی و دلسوزی بین همکاران اشاره دارد که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، به حل مشکلات کاری افراد کمک می‌کند. منظور از جوانمردی، اجتناب از وارد کردن خسارت به سازمان، صبر در مقابل سختی‌ها و دشواری‌های اجتناب‌ناپذیر کاری و اجحاف‌های شغلی، بدون گله و شکایت است. نزاکت نیز به‌معنای حساسیت نسبت به میزان اثرگذاری اقدام‌های

شخصی بر سرنوشت دیگران است (طاهری و همکاران، ۱۳۹۳: ۷۷۴). مدل به کار رفته در این پژوهش مدل «بویل و همکاران» (۲۰۱۶) است که رفتار شهروندی سازمانی را شامل رفتار شهروندی سازمانی نسبت به مراجعان، کارکنان (همکاران) و سازمان معرفی و سنجش می‌کند.

هوش معنوی

تعریف واحدی از هوش به نحوی که مورد قبول همه صاحب نظران باشد، وجود ندارد. یکی از تعریف‌های گویا، جامع و پرکاربرد، تعریف «دیوید وکسلر»^۱ (۱۹۵۸) است. وی معتقد است «هوش عبارت است از تفکر عاقلانه، عمل منطقی و رفتار مؤثر در محیط». به نظر وی، هوش مجموعه و کلی است از توانمندی‌های یک فرد برای فعالیت‌های هدفمند، تفکر درست و منطقی و برخورد مناسب با شرایط پیرامون خود (شعبانی، ۱۳۹۴). با وجود تعریف‌های متفاوت ارائه شده درباره هوش، عناصری از هوش وجود دارد که مورد توافق اغلب پژوهشگران است. در سال‌های اخیر، تعریف‌های هوش عمدتاً در یکی از این سه طبقه جای گرفته‌اند.

۱. توانایی یادگیری: یعنی به آموزش پذیری به معنای عام آن تأکید دارند.

۲. توانایی پرداختن به امور انتزاعی: یعنی افراد با هوش بیشتر به امور انتزاعی (اندیشه‌ها، نمادهای کلامی و عددی، مفاهیم و اصول) سر و کار دارند تا امور عینی (فعالیت‌های حسی، ابزار مکانیکی).

۳. توانایی حل مسائل: یعنی توانایی پرداختن به موقعیت‌های جدید، نه فقط پاسخ دادن به موقعیت‌های شناخته شده قبلی و تأکید بر آموزش پذیری و یادگیری به معنای عام دارند (سیف، ۱۳۸۰: ۳۳۴).

1. Daivid wechsler

عبارت هوش معنوی را نخستین بار «زوه‌ر و مارشال»^۱ (۲۰۰۰) مطرح کردند. آنان معتقد بودند هوش معنوی با یکپارچه کردن هوش عقلانی و هوش هیجانی، تعامل بین فرایندهای تفکر منطقی و هوش هیجانی را تسهیل می‌کند و می‌تواند موجب رشد و دگرگونی شخصی شود (دهقانی و فضل‌الهی قمشی، ۱۳۹۴: ۱۰۶). به کارگیری هوش معنوی می‌تواند ارتباط شخص با خود، دیگران و خدا و به خصوص پرورش خودآگاهی فرد را تسهیل کند. با تکیه بر اعتقادات، هوش معنوی قادر به تسهیل و ارتقای آگاهی و احساس ارتباط با خدا و حضور خدا می‌شود (Nasel, 2004: 5). هوش معنوی تصویر کامل هوش انسانی است که ظرفیت‌های سازگاری روانی فرد را افزایش می‌دهد و قادر است هوشیاری یا احساس پیوند با یک قدرت برتر یا یک وجود مقدس را تسهیل کند (Zohar & marshal, 2000: 116). هوش معنوی دربردارنده نوعی سازگاری و رفتار حل مسئله است که بالاترین سطوح رشد را در حیطه‌های مختلف شناختی، اخلاقی، هیجانی، بین‌فردی و... شامل می‌شود و فرد را در جهت هماهنگی با پدیده‌های اطرافش و دستیابی به یکپارچگی درونی و بیرونی یاری می‌کند (غباری بناب و همکاران، ۱۳۸۶: ۱۳۰). به نظر می‌رسد هوش معنوی از روابط فیزیکی و شناختی فرد با محیط پیرامون خود فراتر می‌رود و وارد حیطه شهودی و متعالی دیدگاه فرد به زندگی خود می‌گردد. این دیدگاه شامل همه رویدادها و تجربه‌های فرد می‌شود که تحت تأثیر یک نگاه کلی قرار گرفته‌اند. فرد می‌تواند از این هوش برای چارچوب‌دهی و تفسیر دوباره تجربه‌های خود بهره بگیرد. این فرایند قادر است از لحاظ پدیدارشناختی به رویدادها و تجربه‌های فرد غنا و ارزش شخصی بیشتری بدهد (Nasel, 2004: 73).

«ایمونز» هوش معنوی را مجموعه‌ای از توانایی‌ها برای بهره‌گیری از منابع دینی و معنوی با تمرکز بر حل مسئله برای سازگاری و رسیدن به اهداف می‌داند (رجایی، ۱۳۸۹: ۳۹). «آمرام» (۲۰۰۷) هوش معنوی را توانایی به کارگیری منابع، ارزش‌ها و کیفیت‌های معنوی می‌داند به طوری که بتواند کارکرد روزانه و آسایش (سلامت

1. Zohar & marshal

جسمی و روحی) را ارتقا دهد (قربانزاده، ۲۰۱۳: ۳). «کینگ» (۲۰۰۸) هوش معنوی را مجموعه ظرفیت‌های روانی می‌داند که با آگاهی، انسجام، کاربرد سازوکار جنبه‌های متعالی و معنوی و غیرمادی وجود فرد سروکار دارد و به پیامدهایی مانند بازتاب عمیق وجودی، افزایش معنا، بازشناسی خود متعالی و تسلط ویژگی‌های معنوی می‌انجامد.

مؤسسه آگاهی‌سنجی پرودیو (۲۰۰۵) در آمریکا نیز شش مهارت را برای هوش معنوی تعریف کرده است: دلسوزی برای دیگران، احساس ملکوتی، خردورزی، توانایی اجتماعی بودن و گوش دادن، توکل بر خدا، تعهد و ایمان. همچنین، «ولمن» ادراک فراحسی را مهارت اساسی هوش معنوی معرفی می‌کند. در حقیقت، هوش معنوی مجموعه‌ای از فعالیت‌هاست که علاوه بر لطافت و انعطاف‌پذیری در رفتار، سبب خودآگاهی و بینش عمیق فرد نسبت به زندگی و هدفدار کردن آن می‌شود طوری که اهداف، فراتر از دنیای مادی ترسیم و همین فرایند موجب سازگاری فرد با محیط به دلیل خشنودی و رضایت دیگران می‌شود، زیرا وی با این سازگاری در صدد جلب رضایت خداوند متعال است (Wolman, 2001: 45). «عبدالرحمن و امدی شاه»^۱ (۲۰۱۵) در پژوهش خود با عنوان «اندازه‌گیری هوش معنوی اسلامی با استفاده از آیات قرآن کریم و احادیث پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله)» مبتنی بر شریعت مسلمانان، مدلی را برای اندازه‌گیری هوش معنوی ارائه کرده‌اند. از آنجاکه محورهای معرفی شده هوش معنوی شامل، آگاهی متعالی، تولید معنای شخصی، تفکر انتقادی وجودی، و گسترش حالت آگاهانه، بیانگر محورهای هوش معنوی اسلامی نیست، در این مطالعه مشخصه‌های صداقت، مسئولیت‌پذیری، تبلیغ و خرد (حکمت) به‌عنوان ابعاد هوش معنوی اسلامی مطرح شده است. در این مدل برای توسعه و بسط مدل اندازه‌گیری و قابل اعتماد و معتبر بودن ابعاد ارائه‌شده، چندین آزمون اعتبارسنجی قابل اطمینان صورت پذیرفته است. در این مطالعه نشان داده شده است که هوش معنوی اسلامی به درک بیشتر ما از عظمت خدا و انجام نقش ما به‌عنوان خلیفه‌الله کمک می‌کند. صفات حضرت محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله) همانند راستگویی، امانت‌داری، تبلیغ (اشاعه‌دهنده

1. Abdul Rahman & Md Shah

دین و مذهب) و عقل و خرد ایشان می‌تواند شالوده‌توازن و تعادل روحی (عاطفی) و هوش معنوی بسیار بالا باشد. معنای صداقت، صادق بودن با خود، دیگران و پروردگار است. نشانه‌های صداقت، از قبیل احساس مسئولیت نسبت به خداوند و همچنین کار و پیروی از صداقت در دو سطح فردی و اجتماعی و نیز صادق بودن در فکر، تلاش و فعالیت است. چنان‌که خداوند متعال در آیه ۸ سوره توبه می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! تقوا پیشه سازید و از صادقین (راستان) باشید». صداقت همچنین باور به انجام تعهد به‌منظور دستیابی به موفقیت و سعادت در این دنیا و آخرت است.

امانتداری به مفهوم مسئولیت‌پذیری، احترام‌گذاری، حسن‌نیت داشتن، نشان‌دادن نتیجه مطلوب و مورد احترام دیگران است. خداوند متعال در قرآن می‌فرماید: «خداوند به شما زمان می‌دهد که سپرده‌ها (امانات) را به صاحبانشان بازگردانید و همچنین بین مردم به عدل داوری کنید. در حقیقت، نیکو چیزی است که خداوند شما را به آن پند می‌دهد و خداوند شنوای بیناست» (نساء / ۵۸).

تبلیغ، توانایی ارتباط، پاسخگو و شفاف‌بودن، توانایی مواجهه با فشار و سختی‌ها و توانایی همکاری و کار در نهایت آرامش است. امروزه رسالت به‌وسیله وحی (سخنان خداوند) ارائه نمی‌شود، اما رساندن و آموزش اسلام به‌وسیله قرآن و سنت، مد نظر است. هر یک از ما به‌عنوان پیروان حضرت محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله) وظیفه داریم شیوه‌های رعایت موازین اسلامی را به سایر مسلمانان آموزش دهیم.

پیشینه پژوهش

پیشینه داخلی

«آذرمی، فرزانه و امیرنژاد» (۱۳۹۵) در پژوهشی با عنوان «بررسی رابطه هوش معنوی با رفتار شهروندی سازمانی در معلمان تربیت بدنی استان اردبیل» رابطه هوش معنوی با رفتار شهروندی سازمانی را در معلمان تربیت بدنی در استان اردبیل مطالعه و بررسی

کردند. نتایج نشان داد بین متغیر هوش معنوی با رفتار شهروندی سازمانی معلمان تربیت بدنی رابطه مثبت و معناداری وجود دارد. همچنین، بین همه ابعاد هوش معنوی (تفکر انتقادی وجودی، آگاهی متعالی، معناسازی شخصی، گسترش وجودی) با رفتار شهروندی سازمانی و بین هوش معنوی با مؤلفه‌های نوع دوستی، آداب اجتماعی، وجدان کاری و نزاکت از رفتار شهروندی سازمانی، معلمان تربیت بدنی رابطه مثبت و معناداری وجود داشت. اما بین هوش معنوی با مؤلفه‌های جوانمردی از رفتار شهروندی سازمانی معلمان تربیت بدنی رابطه معناداری یافت نشد. همچنین، نتایج آزمون رگرسیون نشان داد متغیر هوش معنوی توانایی پیش‌بینی رفتار شهروندی سازمانی معلمان تربیت بدنی را دارد.

«جهانگیر اصفهانی و جهانیان» (۱۳۹۴) در پژوهش خود با عنوان «بررسی رابطه هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی کارکنان» رابطه هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی را در میان کارکنان اداره کل آموزش و پرورش استان قم بررسی کردند. نتایج پژوهش آنان نشان داد همه ابعاد رفتار شهروندی سازمانی، بجز جوانمردی، با هوش معنوی رابطه مثبت و معناداری دارند و رابطه هوش معنوی و جوانمردی معنادار نیست.

«رضایی و همکاران» (۱۳۹۴) در پژوهش خود با عنوان «رابطه هوش معنوی و راهبردهای مدیریت زندگی با رفتار شهروندی سازمانی معلمان» رابطه بین هوش معنوی و راهبردهای مدیریت زندگی با رفتار شهروندی سازمانی

معلمان دبیرستان‌های شهر قزوین را بررسی کردند. نتایج پژوهش آنان گویای آن بود که بین هوش معنوی و راهبردهای مدیریت زندگی معلمان با رفتار شهروندی سازمانی آنان رابطه مثبت و معناداری وجود دارد و مؤلفه‌های هوش معنوی و راهبردهای مدیریت زندگی می‌توانند تغییرات رفتار شهروندی سازمانی را پیش‌بینی کنند و متغیرهای هوش معنوی و راهبردهای مدیریت زندگی، از عوامل مؤثر بر رفتار شهروندی سازمانی هستند.

«زارع احمدآبادی، میرجلیلی و شفیع رودپشتی» (۱۳۹۲) در پژوهشی با عنوان

«رابطه بین هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی» رابطه بین هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی کارکنان بهزیستی شهرستان یزد را بررسی کردند. یافته‌های پژوهش آنان نشانگر آن است که نزدیک به ۱۷٪ رفتار شهروندی سازمانی از طریق هوش معنوی افراد تبیین می‌شود. همچنین، این نتایج نشان می‌دهند از بین ابعاد هوش معنوی «خودآگاهی، عشق و علاقه» و «سجایای اخلاقی» بر بروز رفتار شهروندی سازمانی تأثیرگذارتر هستند. نتایج به‌دست‌آمده این پژوهش، وجود ارتباط بین هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی را تأیید می‌کند. از این‌رو، با تقویت هوش معنوی می‌توان رفتار شهروندی سازمانی کارکنان را بهبود بخشید و موجب اثربخشی هر چه بیشتر سازمان گردید.

«پورعباسی، بنی‌خدمت و طاهری» (۱۳۹۲) در پژوهشی با عنوان «بررسی رابطه بین هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی کارکنان در بیمارستان‌ها و مراکز بهداشت شهرستان آستارا» میزان هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی و رابطه میان هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی کارکنان بیمارستان‌ها و مراکز بهداشت شهرستان آستارا را بررسی کردند و نتیجه گرفتند که بین هوش معنوی و مؤلفه‌های آن با رفتار شهروندی سازمانی رابطه معناداری وجود دارد.

«کردنائیج و همکاران» (۱۳۹۲) در پژوهشی با عنوان «هوش معنوی و رابطه آن با رفتار شهروندی سازمانی» رابطه میان هوش معنوی با رفتار شهروندی سازمانی در صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران را بررسی کردند. نتایج نشان می‌دهد بین هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی رابطه معنادار مثبت وجود دارد. همچنین با استفاده از آزمون فریدمن مشخص شد بالاترین و پایین‌ترین درجه همبستگی را میان هوش معنوی با مؤلفه‌های رفتار سازمانی، به‌ترتیب وجدان کاری و ملاحظه و ادب دارند.

«نودهی و همکاران» (۱۳۹۱) در پژوهشی با عنوان «بررسی رابطه هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی اعضای هیئت علمی دانشگاه» رابطه بین هوش معنوی و

رفتار شهروندی سازمانی بین اعضای هیئت علمی دانشگاه حکیم سبزواری در سال تحصیلی ۱۳۹۰-۱۳۸۹ را بررسی کردند. نتایج این پژوهش نشان داد هوش معنوی اعضای هیئت علمی این دانشگاه به ترتیب با ضریب‌های مسیری ۰/۲۰، ۰/۲۹، ۰/۴۷ و ۰/۲۷ بر وجدان کاری، گذشت و فداکاری، فضیلت مدنی و احترام و تکریم آنان تأثیر مستقیم دارد و تأثیر هوش معنوی بر نوع دوستی با ضریب مسیری تأیید نشد.

«قشقای زاده و همکاران» (۱۳۹۱) در پژوهشی با عنوان «بررسی رابطه بین هوش معنوی، هوش عاطفی و خودکارآمدی با رفتار شهروندی سازمانی در بین کارکنان زن مؤسسات آموزش عالی شهر بهبهان» رابطه بین متغیرهای هوش معنوی، هوش عاطفی و خودکارآمدی اجتماعی با رفتار شهروندی سازمانی کارکنان زن در مؤسسات آموزش عالی شهر بهبهان را بررسی کردند. یافته‌ها نشان داد بین هوش معنوی کارکنان و مؤلفه‌های آن با رفتار شهروندی سازمانی رابطه مثبت و معناداری وجود دارد؛ بین هوش هیجانی کارکنان و مؤلفه‌های آن با رفتار شهروندی سازمانی رابطه مثبت و معناداری دیده می‌شود؛ بین میزان خودکارآمدی کارکنان با رفتار شهروندی سازمانی رابطه مثبت و معناداری وجود دارد.

«موسوی و همکاران» (۱۳۹۰) در پژوهشی با عنوان «بررسی رابطه هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی معلمان دبیرستان‌های شهرستان زنجان» به مطالعه رابطه بین هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی در بین معلمان دوره متوسطه پرداختند. یافته‌های پژوهش نشان داد بین هوش معنوی کل با رفتار شهروندی سازمانی کلی معلمان همبستگی مثبت و معناداری وجود دارد. همچنین مؤلفه‌های هوش معنوی (تفکر انتقادی وجودی، آگاهی متعالی، معناسازی شخصی و گسترش خودآگاهی) می‌توانند مؤلفه‌های نوع دوستی و وظیفه‌شناسی معلمان را تبیین و مؤلفه‌های تفکر انتقادی وجودی، آگاهی متعالی و معناسازی شخصی می‌توانند مؤلفه احترام و رفتار شهروندی سازمانی کلی معلمان را پیش‌بینی کنند. مؤلفه‌های پیش‌بین معناسازی شخصی و آگاهی متعالی، مؤلفه بردباری و مؤلفه‌های پیش‌بین گسترش خودآگاهی و تفکر انتقادی وجودی، می‌توانند آداب اجتماعی معلمان را تبیین کنند.

پیشینه خارجی

«انور^۱ و دیگران» (۲۰۱۵) از دانشگاه بین‌المللی اسلامی مالزی در پژوهشی با عنوان «اثر هوش معنوی و ابعاد آن بر رفتار شهروندی سازمانی» این موضوع را در میان ۱۱۲ نفر از کارکنان ۱۰ واحد تولیدی و ۱۰ سازمان اقتصادی مالزی بررسی کردند. تجزیه و تحلیل داده‌های پژوهش آنان نشان داد کارکنان دارای هوش معنوی بالا، نقش مهمی در بروز رفتار شهروندی سازمانی در سازمان‌ها و واحدهای تولیدی دارند. در میان مؤلفه‌های هوش معنوی، تفکر انتقادی وجودی و آگاهی معنوی تأثیر بیشتری بر رفتار شهروندی سازمانی دارد.

«راماچانداران^۲ و همکاران» (۲۰۱۱) در مقاله‌ای با عنوان «هوش هیجانی، هوش عاطفی و رفتار شهروندی سازمانی در محیط‌های خدماتی» این مؤلفه‌ها را در بین ۱۳۱ نفر از کارکنان صنعت هتلداری در هتل‌های زنجیره‌ای مالزی بررسی کردند. نتایج تجزیه و تحلیل داده‌ها نشان‌دهنده این بود که هوش عاطفی، واسطه‌ای بین رابطه هوش هیجانی و رفتار شهروندی سازمانی در این صنایع خدماتی است. در یک چارچوب مفهومی در این تحقیق نشان داده شد که هوش عاطفی و هوش هیجانی در ارتباط با هم می‌باشند و هوش عاطفی و تنظیم احساسات می‌تواند واسطه‌ای بین هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی و دو شاخص ocb ابتکار فردی و نوع دوستی باشد. به عنوان مثال، همیشه لبخند به عنوان یک اصل در کارکنان این سازمان‌ها لازم‌الاجرا بوده و حتی تجویز این موضوع برای کلیه کارکنان خدماتی حتی به صورت جعلی و غیرواقعی می‌تواند به هوش عاطفی و بروز رفتارهای فرانقشی در ارائه خدمات کمک شایانی بکند.

«یانگ و وو^۳» (۲۰۰۹) در پژوهشی با عنوان «هوش معنوی پرستاران در دو سیستم اجتماعی چین» به این نتایج رسیدند که سیستم‌های اجتماعی روی هوش معنوی

1. Anwar
2. Ramachandran
3. Yang & Wu

پرستاران تأثیر داشته‌اند و معنویت کودکی و باورهای مذهبی و فعالیت‌ها به‌طور مؤثر پیش‌بینی‌کننده هوش معنوی پرستاران است.

«کینگ»^۱ (۲۰۰۸) مقیاس خودگزارشی هوش معنوی را طراحی کرد. این پرسش‌نامه دارای ۲۴ آیتم است و بر اساس مقیاس ۵ گزینه‌ای لیکرت پر می‌شود. نمره‌های بالا نشان‌دهنده هوش معنوی بالا و با استفاده از تحلیل عامل اکتشافی در یک نمونه ۶۱۹ نفری از دانشجویان دانشگاه ترنت کانادا در سال ۲۰۰۸ آلفای کرونباخ ۹۵٪ و پایایی تنصیف ۸۴٪ به دست آمد.

«ویلگزورث»^۲ (۲۰۰۴) در پژوهش خود در سال‌های ۲۰۰۳ و ۲۰۰۴ میلادی بر روی ۵۴۹۰ نفر از مردم سراسر جهان، نشان داد میان هوش معنوی و سن افراد همبستگی قوی وجود دارد. این بدان معنی نیست که دستیابی به مهارت‌های هوش معنوی به‌صورت خودبه‌خودی و با افزایش سن صورت می‌گیرد، بلکه گویای این مطلب است که افراد با افزایش سن می‌توانند مهارت‌های هوش معنوی را برگزینند و فراگیرند و به سطح بالاتری از SQ دست یابند. همچنین نتایج این پژوهش نشان داد زنان نسبت به مردان نمره بالاتری برای هوش معنوی دارند.

«المر»^۳ و همکارانش در بررسی پژوهش‌های انجام‌گرفته درباره آثار معنویت بر سلامت فرد، دریافتند معنویت با بیماری کمتر و طول عمر بیشتر همراه است و افرادی که دارای جهت‌گیری معنوی هستند، هنگام رویارویی با جراحی، به درمان بهتر پاسخ می‌دهند و به شکل مناسب‌تری با آسیب‌دیدگی و نقص عضو کنار می‌آیند (امونز^۴، ۲۰۰۰).

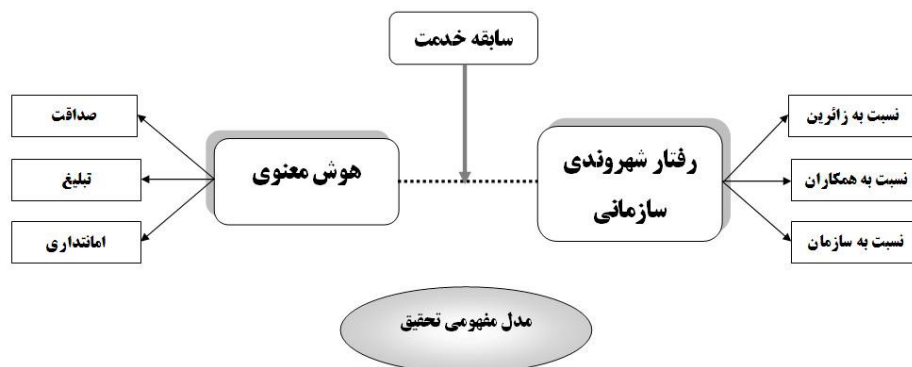
«پالوتزین و الیسون»^۵ (۱۹۸۲) برای سنجش بهزیستی معنوی، مقیاس معنوی را طراحی کردند که جزء معروف‌ترین و پرکاربردترین ابزارهایی است که در روان‌شناسی

1. King
2. Wigglesworth
3. Elmer
4. Emmons
5. Paloutzian & Ellison

برای مطالعه معنویت به کار می‌رود. این مقیاس شامل دو خرده‌مقیاس بهزیستی مذهبی و بهزیستی وجودی است. بهزیستی مذهبی میزان ارتباط رضایت‌بخش فرد با خدا را اندازه می‌گیرد. مزیت مهم این مقیاس برای مقاصد پژوهشی در جامعه‌های مختلف نظیر دانشجویان، پرستاران، افراد عادی، بیماران روانی، بیماران جسمانی و... به کار برده می‌شود. در مطالعات متعدد ثابت شده است که این مقیاس ثبات درونی و روایی سازه خوبی داشته است.

مدل مفهومی پژوهش

در این پژوهش برای سنجش هوش معنوی از مدل «عبدالرحمن و مدی‌شاه» (۲۰۱۵) که شامل مؤلفه‌های صداقت، تبلیغ و امانتداری است و برای سنجش رفتار شهروندی سازمانی از مدل «بویل^۱ و همکاران» (۲۰۱۶) که شامل مؤلفه‌های رفتار شهروندی نسبت به زائران، همکاران و سازمان است، استفاده شده است. بهره‌گیری از سنجه‌های هوش معنوی مبتنی بر آموزه‌های دینی و همچنین بررسی تأثیر آن بر رفتار شهروندی سازمانی در یک محیط سازمانی ارزش‌مدار به‌منظور توسعه تعمیم‌پذیری روابط مورد نظر در مدل مفهومی، از جمله ابعاد نوآورانه در این پژوهش است.



نگاره ۱. مدل مفهومی پژوهش

1. Buil

روش شناسی پژوهش

این پژوهش از جنبه هدف کاربردی است. روش پژوهش، توصیفی از نوع همبستگی^۱ است که به صورت تصادفی در دسترس با استفاده از ابزار پرسش نامه از بین کارکنان حوزه معاونت اماکن متبرکه و امور زائرین آستان قدس رضوی گردآوری شده است. جامعه آماری این پژوهش شامل کلیه کارکنان رسمی، پیمانی و قراردادی حوزه معاونت اماکن متبرکه و امور زائران حرم مطهر امام رضا (علیه السلام) است که در شش ماهه اول سال ۱۳۹۵ مشغول فعالیت بوده‌اند. این تعداد برابر ۷۰۵ نفر است. انتخاب نمونه با روش تصادفی طبقه‌ای و حجم نمونه با توجه به جدول مورگان ۲۴۷ نفر تعیین گردید. در این پژوهش با توجه به تعداد نیروهای هر مجموعه حوزه معاونت اماکن متبرکه و امور زائرین، شامل ۱. مدیریت امور انتظامات و تشریفات ۲. مدیریت امور رفاه زائرین ۳. مدیریت امور روشنایی ۴. مدیریت امور خدمه ۵. اداره امور مهمانسرا و ۶. حوزه ستادی دفتر معاونت اماکن متبرکه و امور زائرین، پرسش نامه‌ها به تناسب تعداد نیروی هر مجموعه توزیع شده است. همچنین در هر مجموعه با توجه به تعداد کارمند، کارشناس، کارشناس مسئول، مسئول اداره و مدیر پرسش نامه‌ها در هر گروه طبقه‌بندی و به صورت تصادفی توزیع شده است.

همچنین با توجه به تنوع ساعات خدمتی در بین کارکنان حوزه اماکن متبرکه، سعی شد به تناسب، در هر شیفت و گروه خدمتی دعوتنامه توزیع و تکمیل شود. در تکمیل پرسش نامه همچنین با در نظر گرفتن تعداد خواهران در هر مجموعه خدمتی، پرسش نامه‌ها برای خواهران و برادران به تناسب توزیع شده است. به صورت تصادفی بین کارکنان حوزه معاونت اماکن متبرکه و امور زائرین جمع‌آوری شده است. در این پژوهش، به دلیل آنکه ماهیت آن از نوع همبستگی است، از ابزار پرسش نامه استفاده شده است. به همین منظور، از پرسش نامه استاندارد «عبدالرحمن و امدی شاه» (۲۰۱۵) برای متغیر هوش معنوی و نیز از پرسش نامه استاندارد «بویل و همکاران»

1. Descriptive-Correlation

(۲۰۱۶) برآى متغير رفتار شهروندى استفاده شده است. در اين پژوهش پس از تدوين چارچوب اوليه، جهت ارزىابى پرسشنامه پژوهش، با استفاده از نظرهاى استادان و همچنين مشورت با چند تن از متخصصان و صاحب نظران حوزهً مديريت در حوزهً اماكن متبركه، نظرهاى انتقادى و پيشنهادهائى اصلاحى آنان در پرسشنامه اعمال شده است. همچنين، برآى سنجش پايابى از روش آزمون آلفاى كرونباخ در نرم افزار آمارى علوم اجتماعى^۱ نسخه ۱۸/۰ استفاده شد. ضريبها و تفسير آن در جدول ۱ آمده است.

جدول ۱. ضريب آلفاى كرونباخ

متغير	ابعاد	آلفاى كرونباخ
هوش معنوى	صداقت	۰/۸۲۸
	تبليغ	۰/۷۶
	امانتدارى	۰/۸۰۱
رفتار شهروندى سازمانى	نسبت به زائرين	۰/۸
	نسبت به همكاران	۰/۸۳۹
	نسبت به سازمان	۰/۸۸۷

فرضيههاى پژوهش

فرضيههاى اصلى

۱. بين هوش معنوى و رفتار شهروندى سازمانى در حوزهً معاونت اماكن متبركه و امور زائرين حرم مطهر امامرضا (عليه السلام) رابطهً معنادارى وجود دارد.
۲. سابقه خدمت رابطهً هوش معنوى و رفتار شهروندى سازمانى را در حوزه معاونت اماكن متبركه و امور زائرين حرم مطهر امامرضا (عليه السلام) تعديل مى كند.

1. statistical Package for Social Sciences (SPSS)

فرضیه‌های فرعی

۱. بین هوش معنوی و بعد زائرین در رفتار شهروندی سازمانی در حوزه معاونت اماکن متبرکه و امور زائرین حرم مطهر امام‌رضا (علیه‌السلام) رابطه معناداری وجود دارد.
۲. بین هوش معنوی و بعد همکاران در رفتار شهروندی سازمانی در حوزه معاونت اماکن متبرکه و امور زائرین حرم مطهر امام‌رضا (علیه‌السلام) رابطه معناداری وجود دارد.
۳. بین هوش معنوی و بعد سازمان در رفتار شهروندی سازمانی در حوزه معاونت اماکن متبرکه و امور زائرین حرم مطهر امام‌رضا (علیه‌السلام) رابطه معناداری وجود دارد.
۴. سابقه خدمت رابطه هوش معنوی و بعد زائرین در رفتار شهروندی سازمانی را در حوزه معاونت اماکن متبرکه و امور زائرین حرم مطهر امام‌رضا (علیه‌السلام) تعدیل می‌کند.
۵. سابقه خدمت رابطه هوش معنوی و بعد همکاران در رفتار شهروندی سازمانی را در حوزه معاونت اماکن متبرکه و امور زائرین حرم مطهر امام‌رضا (علیه‌السلام) تعدیل می‌کند.
۶. سابقه خدمت رابطه هوش معنوی و بعد سازمان در رفتار شهروندی سازمانی را در حوزه معاونت اماکن متبرکه و امور زائرین حرم مطهر امام‌رضا (علیه‌السلام) تعدیل می‌کند.

یافته‌های پژوهش

برای تجزیه و تحلیل داده‌های جمع‌آوری‌شده، ابتدا در بخش آمار توصیفی به توصیف متغیرهای جمعیت‌شناختی پژوهش شامل میزان تحصیلات، جنسیت و سابقه خدمت

پاسخ‌دهندگان پرداخته می‌شود که در جدول ۲ آمده است. اهمیت این بخش به شناخت متغیرهای جمعیت‌شناختی نمونه انتخابی و به‌طور کلی جامعه مورد مطالعه مربوط می‌شود که از این لحاظ می‌تواند در تصمیم‌گیری‌های مدیریتی بسیار ضروری باشد.

جدول ۲. متغیرهای جمعیت‌شناختی پژوهش

درصد	تعداد	مشخصات دموگرافیک	
۸۹	۲۲۱	مرد	جنس
۱۱	۲۹	زن	
۵	۱۲	کمتر از ۲۵	سن (سال)
۴۴	۱۱۰	۲۵ - ۳۵	
۳۷	۹۲	۳۶ - ۴۵	
۱۴	۳۶	۴۶ و بالاتر	سطح تحصیلات
۱۲	۳۰	دیپلم و پایین‌تر	
۲۰	۵۰	کاردانی	
۵۶	۱۳۹	کارشناسی	
۱۱	۲۸	کارشناسی‌ارشد	
۱۱	۲	دکتری	سابقه خدمت
۱۶	۴۰	کمتر از ۵	
۱۸	۴۴	۵ - ۱۰	
۲۰	۴۹	۱۰ - ۱۵	
۲۰	۵۱	۱۵ - ۲۰	
۲۲	۵۶	۲۰ - ۲۵	
۴	۱۰	بیشتر از ۲۵	

پیش از آزمون فرضیه‌های پژوهش باید نرمال بودن داده‌ها را مورد بررسی و آزمون قرار داد. در واقع، توزیع نرمال داده‌ها شرط ساختن مدل معادلات ساختاری و تحلیل مسیر است. مفهوم توزیع نرمال درباره داده‌های پارامتریک صدق می‌کند (نه داده‌های ناپارامتریک). چنان‌که در جدول ۳ مشاهده می‌شود، عدد معناداری برای متغیرهای هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی به ترتیب برابر با ۰/۰۶۳ و ۰/۰۸۷ است، که هر دو بیشتر از ۰/۰۵ است؛ لذا نرمال بودن داده‌های پژوهش تأیید می‌شود.

جدول ۳. آزمون نرمال بودن داده‌ها

رفتار شهروندی سازمانی	هوش معنوی	
۲۵۰	۲۵۰	تعداد جامعه آماری
۳/۹۴	۴/۰۷	میانگین
۰/۶۱	۰/۵۸	واریانس
۱/۲۵۳	۱/۳۲۳	آماره آزمون اسمیرنوف - کلموگروف
۰/۰۸۷	۰/۰۶۳	عدد معناداری

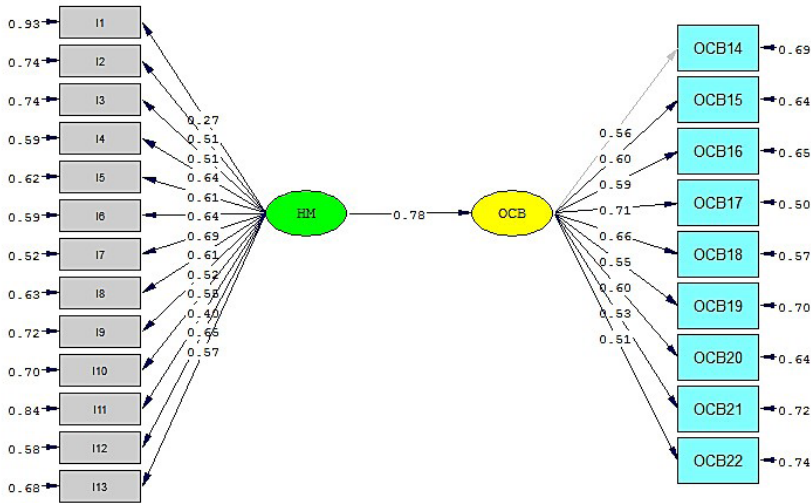
جدول ۴. شاخص‌های برازندگی مدل پژوهش

تفسیر	مقدار شاخص برای برازش مطلوب	میزان شاخص در مدل	نام شاخص
برازش مدل کاملاً مناسب است	کمتر از ۰/۱	۰/۰۱۲	RMSEA
برازش مدل کاملاً مناسب است	بزرگتر از ۰/۹	۰/۹۸	CFI
برازش مدل کاملاً مناسب است	بزرگتر از ۰/۹	۰/۹۵	NFI
برازش مدل کاملاً مناسب است	بزرگتر از ۰/۹	۰/۹۲	AGFI

با توجه به شاخص‌های مختلفی که در جدول ۴ ارائه شده است، می‌توان بیان کرد که مدل ارائه‌شده با داده‌ها برازش مناسبی دارد.

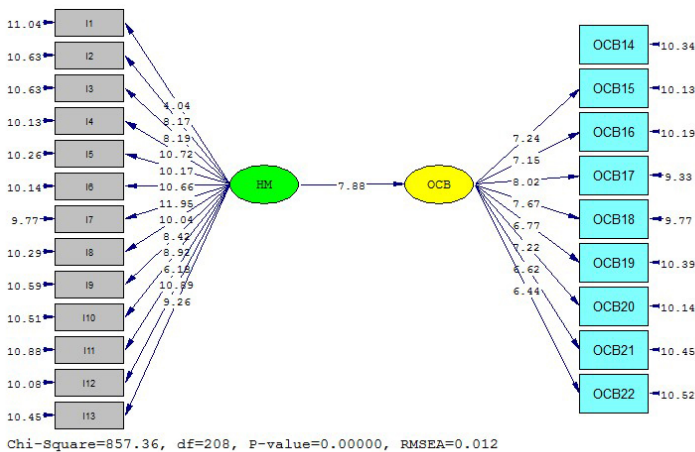
در ادامه، با توجه به مدل، فرضیه‌های پژوهش بررسی می‌شود:

ابتدا برای فرضیه اصلی اول نتایج تحلیل ساختاری که با نرم‌افزار لیزرل انجام گرفته است، ارائه می‌شود:



نگاره ۲. نتیجه ضریب مسیر در حالت تخمین استاندارد برای فرضیه اصلی اول

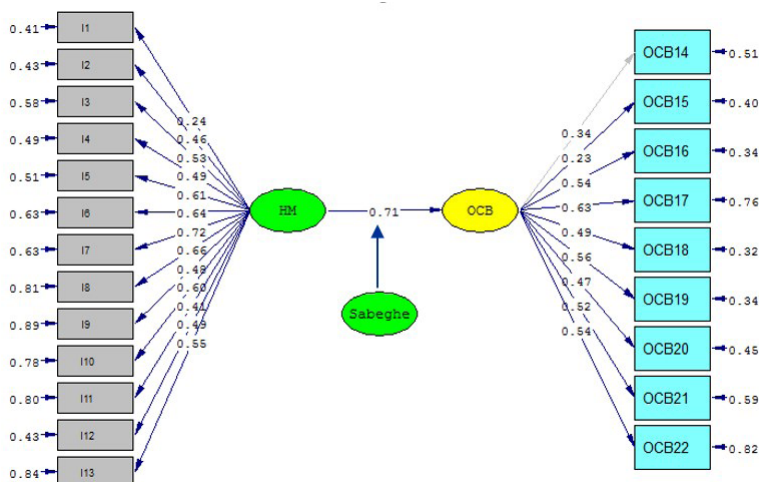
نگاره ۲ نتایج ضریب‌های مسیر را در حالت تخمین استاندارد نشان می‌دهد. چنان‌که ملاحظه می‌شود، بین دو متغیر هوش معنوی به‌عنوان متغیر مبدا و رفتار شهروندی سازمانی به‌عنوان متغیر مقصد، ضریب مسیر استاندارد شده برابر با ۰/۷۸ است. اما صرفاً با به‌دست‌آوردن ضریب مسیر نمی‌توان ادعا کرد متغیر مستقل بر متغیر وابسته تأثیرگذار بوده و نتایج ضریب‌های مسیر بین این دو قابل قبول است زیرا ضریب به‌دست‌آمده باید حداکثر در سطح خطای مورد نظر (۵٪) معنادار باشد. نگاره ۳ آماره t را برای هر یک از ضریب‌ها نشان می‌دهد.



نگاره ۳. نتیجه آماره t برای فرضیه اصلی اول

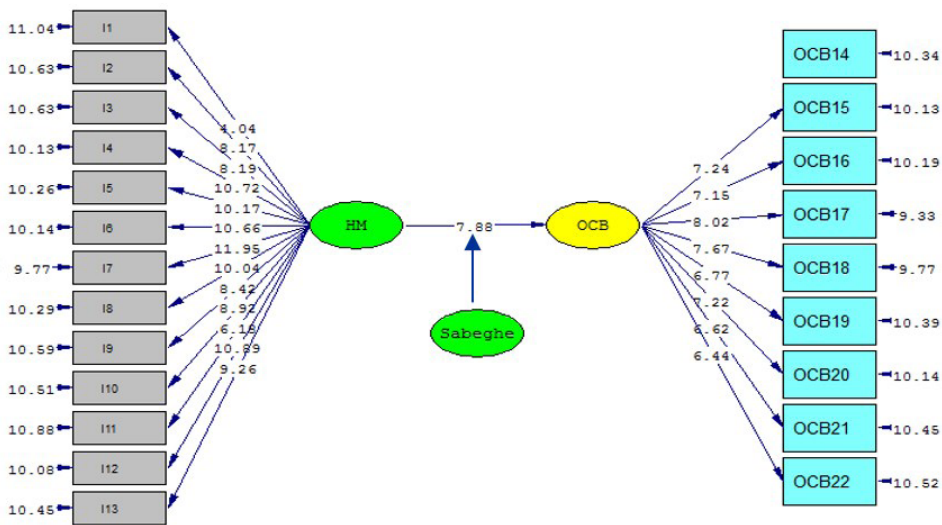
چنان‌که در نگاره ۳ مشاهده می‌شود آماره t در این مسیر برابر $7/88$ است که در سطح خطای ۵٪ قابل قبول است؛ لذا با اطمینان ۹۵٪ می‌توان گفت فرض صفر رد و فرض مقابل تأیید می‌شود؛ یعنی بین هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی در حوزه معاونت اماکن متبرکه و امور زائرین حرم مطهر امام‌رضا (علیه‌السلام) رابطه معناداری وجود دارد.

در ادامه فرضیه اصلی دوم بررسی می‌شود. در این فرضیه، متغیر سابقه خدمت به‌عنوان متغیر تعدیل‌کننده ایفای نقش می‌کند؛ به این صورت که این متغیر ممکن است در رابطه بین هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی تأثیرگذار باشد. لذا در نرم‌افزار پس از ورود داده‌های متغیر تعدیل‌کننده، نتایج به شرح زیر ارائه می‌شود:



نگاره ۴. نتایج ضریب مسیر در حالت تخمین استاندارد برای فرضیه اصلی دوم

نگاره ۴ نتیجه ضریب مسیر را در حالت تخمین استاندارد با ورود متغیر تعدیل‌گر سابقه خدمت نشان می‌دهد. چنان‌که ملاحظه می‌شود، بین دو متغیر هوش معنوی به‌عنوان متغیر مبدأ و رفتار شهروندی سازمانی به‌عنوان متغیر مقصد بعد از ورود متغیر تعدیل‌گر سابقه خدمتی ضریب مسیر استاندارد شده برابر با $0/71$ است. اما برای تأیید یا رد فرضیه اصلی دوم، باید نتایج آماره t را در این حالت بررسی کرد. در نگاره ۵ آماره t نمایش داده می‌شود.



نگاره ۵. نتایج ضریب مسیر در حالت تخمین استاندارد برای فرضیه اصلی دوم

چنان که در نگاره ۵ مشاهده می‌شود آماره t در این مسیر برابر $7/88$ است که در سطح خطای ۵٪ قابل قبول است؛ لذا با اطمینان ۹۵٪ می‌توان گفت فرض صفر رد و فرض مقابل تأیید می‌شود. بنابراین، متغیر سابقه خدمت رابطه مذکور را تعدیل می‌کند. به عبارت دیگر، سابقه خدمت رابطه هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی را در حوزه معاونت اماکن متبرکه و امور زائرین حرم مطهر امام‌رضا (علیه‌السلام) تعدیل می‌کند.

در ادامه نتایج آزمون همبستگی پیرسون نیز برای فرضیه اصلی در جدول ۵ ارائه می‌شود که حاکی از وجود همبستگی میان دو متغیر بازارگرایی و عملکرد است. عدد به‌دست‌آمده نیز در سطح معناداری ۹۵٪ معنادار است.

جدول ۵. نتایج آزمون همبستگی پیرسون برای دو متغیر اصلی پژوهش

۰/۶۶۳	همبستگی هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی
۰/۰۰*	سطح معناداری (Sig. (2-tailed)
۲۵۰	حجم نمونه
*. Correlation is significant at the 0.05 level (2-tailed).	

نتایج جدول ۵ حاکی از وجود رابطه معنادار بین دو متغیر هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی است که مؤید نتایج قبلی به دست آمده در تحلیل مسیر است.

جدول ۶. نتایج آزمون همبستگی پیرسون برای متغیر هوش معنوی و ابعاد متغیر رفتار شهروندی سازمانی

هوش معنوی		
۰.۶۲۶**	ضریب همبستگی	زائرین
۰.۰۰۰	سطح معناداری (۲-tailed)	
۰.۵۰۹**	ضریب همبستگی	همکاران
۰.۰۰۰	سطح معناداری (۲-tailed)	
۰.۴۸۳**	ضریب همبستگی	سازمان
۰.۰۰۰	سطح معناداری (۲-tailed)	
**. Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).		

چنان که در جدول ۶ مشاهده می‌شود، متغیر هوش معنوی با ابعاد زائرین، همکاران و سازمان در رفتار شهروندی سازمانی، رابطه معناداری دارد؛ لذا این نتایج نیز مؤید سه فرضیه فرعی نخست است. در پایان، خلاصه‌ای از کلیه آزمون‌های انجام شده و نتیجه آن، در جدول ۷ ارائه شده است.

جدول ۷. خلاصه نتایج آزمون‌ها

نتیجه	آماره t	ضریب مسیر	متغیر وابسته	متغیر مستقل	
تأیید فرضیه اصلی اول	۷/۸۸	۰/۷۸	رفتار شهروندی سازمانی	هوش معنوی	
تأیید فرضیه اصلی دوم	۷/۸۸	۰/۷۱	رفتار شهروندی سازمانی	تعدیل‌کننده سابقه خدمت	هوش معنوی
تأیید فرضیه فرعی اول	۸/۷۷	۰/۸۳	بعد زائرین رفتار شهروندی سازمانی	هوش معنوی	
تأیید فرضیه فرعی دوم	۹/۷۳	۰/۷۱	بعد همکاران رفتار شهروندی سازمانی	هوش معنوی	
تأیید فرضیه فرعی سوم	۷/۱۳	۰/۶۸	بعد سازمان رفتار شهروندی سازمانی	هوش معنوی	
تأیید فرضیه فرعی چهارم	۶/۹۸	۰/۷۶	بعد زائرین رفتار شهروندی سازمانی	تعدیل‌کننده سابقه خدمت	هوش معنوی
تأیید فرضیه فرعی پنجم	۸/۳۲	۰/۶۹	بعد همکاران رفتار شهروندی سازمانی	تعدیل‌کننده سابقه خدمت	هوش معنوی
تأیید فرضیه فرعی ششم	۷/۴۵	۰/۶۱	بعد سازمان رفتار شهروندی سازمانی	تعدیل‌کننده سابقه خدمت	هوش معنوی

چنان‌که در جدول ۷ ملاحظه می‌شود، فرضیه اصلی اول تأیید و مقدار ضریب مسیر و آماره t برای آن به ترتیب ۰/۷۸ و ۷/۸۸ شده است. همچنین، در خصوص فرضیه اصلی دوم با ورود نقش تعدیل‌گر، سابقه خدمت مقدار ضریب مسیر و آماره t برای آن به ترتیب ۰/۷۱ و ۷/۸۸، فرضیه دوم نیز تأیید شده است.

در خصوص فرضیه‌های فرعی یک تا چهار، به ترتیب با ضریب‌های مسیر ۰/۸۳، ۰/۷۱ و ۰/۶۸ و با آماره‌های t ۸/۷۷، ۹/۷۳ و ۷/۱۳ رابطه ابعاد رفتار شهروندی سازمانی با هوش معنوی تأیید شده است. فرضیه‌های فرعی ۴ تا ۶ نیز پس از مداخله نقش تعدیل‌گری سابقه خدمت، به ترتیب با ضریب‌های مسیر ۰/۷۶، ۰/۶۹ و ۰/۶۱ و با آماره‌های t ۶/۹۸، ۸/۳۲ و ۷/۴۵ تأیید شده است.

نتیجه گیری

بین هوش معنوی و بعد زائرین در رفتار شهروندی سازمانی در حوزه معاونت اماکن متبرکه و امور زائرین حرم مطهر امامرضا (علیه السلام) رابطه معناداری وجود دارد.

درباره این فرضیه یعنی رابطه بین هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی، اثر معنادار و مثبتی به دست آمد که این نتیجه، فرضیه نخست پژوهش را تأیید کرد. هوش معنوی کاربرد انطباقی اطلاعات معنوی با هدف تسهیل حل مسائل روزمره و دستیابی به هدف است و از آنجا که رفتار شهروندی سازمانی هم به نوعی به دنبال این مهم است، باید بین هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی رابطه وجود داشته باشد که نتایج پژوهش، این مهم را نشان داده است. رابطه بین هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی با سایر مطالعات مرتبط پیشین نیز مطابقت دارد. به عنوان نمونه «زارع احمدآبادی و همکاران» (۱۳۹۲)، «پورعباسی و همکاران» (۱۳۹۲)، «نودهی و همکاران» (۱۳۹۱)، «قشقایی زاده و همکاران» (۱۳۹۱) و «موسوی و همکاران» (۱۳۹۰) در پژوهش خود وجود رابطه بین هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی را تأیید کرده اند. همچنین «آفتاب انور و دیگران» (۲۰۱۵) از دانشگاه بین المللی اسلامی مالزی، در پژوهش خود اثر ابعاد سه گانه هوش معنوی بر رفتار شهروندی سازمانی را تأیید کرده اند. بنابراین سازمان می تواند با توجه به عوامل تقویت کننده هوش معنوی، رفتار شهروندی سازمانی را بهبود ببخشد و اثربخشی مثبت سازمان را به دنبال داشته باشد. برای بهبود این رابطه می توان به عواملی چون رضایت شغلی، تعهد سازمانی، عدالت سازمانی، سبک رهبری، حمایت سازمانی و... اشاره کرد.

درباره سه فرضیه فرعی مربوط به فرضیه اصلی اول که رابطه هوش معنوی با سه مؤلفه بعد زائرین، همکاران و سازمان، رفتار شهروندی سازمانی مورد تأیید قرار گرفته است. هوش معنوی نوعی هوش غایی است که مسائل معنایی و ارزشی را به ما نشان داده و مسائل مرتبط با آن را برای ما حل می کند. هوش معنوی هوشی است که اعمال و رفتار ما را در گستره های وسیع از نظر بافت معنا جا می دهد و معنادار

بودن یک مرحله از زندگی را نسبت به مرحله دیگر بررسی می‌کند (117: 2000, Zohar & marshal). بنابراین، ارتباط آن با رفتارها و اعمال داوطلبانه فرد نسبت به زائران، همکاران و سازمان دور از ذهن نیست.

سابقه خدمت رابطه هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی را در حوزه معاونت اماکن متبرکه و امور زائرین حرم مطهر امام‌رضا (علیه‌السلام) تعدیل می‌کند.

در این پژوهش فرضیه نقش تعدیل‌گری سابقه خدمت در رابطه بین هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی در حوزه معاونت اماکن متبرکه و امور زائرین حرم مطهر، تأیید شد. بر این اساس مرور مطالعات نشان می‌دهد سابقه خدمت می‌تواند عامل مهم در رابطه بین هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی باشد. این موضوع در یافته‌های این پژوهش به دست آمده است. نتیجه این فرضیه تحقیق مشابهی را نداشته و برای اولین بار صورت گرفته است که مبین تأثیر سوابق شغلی در رابطه بین هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی است، زیرا هرچه سابقه فرد در سازمان افزایش می‌یابد، سعی در بروز رفتارهای داوطلبانه و مثبت برای سازمان دارد و این می‌تواند به دلیل امنیت شغلی و یا موارد این‌چنین باشد. این مهم نیز در آمار توصیفی نمایانگر بود که سابقه شغلی ۸۰٪ از نمونه آماری بین ۵ تا ۲۵ سال است که نشان‌دهنده سابقه شغلی بالا در سازمان است. همچنین به دلایل گوناگون مثل امنیت شغلی، وابستگی شغلی و... می‌توان تأیید شدن فرضیه را درست دانست.

پیشنهاد‌های کاربردی پژوهش

یافته‌های این پژوهش کاربردهای مختلفی جهت حوزه اماکن متبرکه حرم مطهر امام‌رضا (علیه‌السلام) و سایر اماکن متبرکه و مقدسه و کلیه حوزه‌هایی که در راستای خدمت‌رسانی به زائران اماکن مقدسه فعالیت می‌کنند، خواهد داشت. یافته‌های این پژوهش رابطه معناداری بین هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی با در نظر گرفتن

نقش تعدیل‌گری سابقه خدمت را نشان می‌دهد. بر این اساس و در جهت بهبود و افزایش متغیرهای مورد بررسی، پیشنهادهای زیر ارائه می‌شود:

۱. با توجه به رابطه معنادار بین هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی، پیشنهاد می‌شود رفتار شهروندی سازمانی یک ارزش سازمانی شناخته شود و هرچند در تعریف آن ذکر شد که این رفتارها بدون چشم‌داشت به پاداش توسط سیستم رسمی سازمان شکل می‌گیرند، ضمن ارج نهادن به این‌گونه رفتارها، به‌نحو مناسبی مورد توجه قرار گیرد تا به‌صورت یک فرهنگ سازمانی ترویج شود.

۲. با عنایت به اینکه بخش اعظم افراد خدمت‌رسان به زائران در حوزه اماکن متبرکه حرم امام‌رضا (علیه‌السلام) و بیشتر عتبه مقدسه را نیروهای افتخاری تشکیل می‌دهند و این خدام به‌صورت داوطلبانه خدمت می‌کنند، بعد رفتار شهروندی سازمانی در آنها بیشتر خواهد بود، زیرا این رفتار نیز داوطلبانه است. لذا پیشنهاد می‌شود مسئولان در حفظ این فضا و نهادینه کردن آن بیش از پیش کوشا باشند.

۳. برای ایجاد رفتارهای مثبت شهروندی سازمانی، نخست باید ارزش‌ها و هنجارهای فردی کارکنان شناسایی شود. سپس می‌توان رفتارهایی را که منجر به نمایان شدن این ارزش‌ها می‌شود، شناسایی کرد. برای شناخت این ارزش‌ها و همچنین رفتارهای مثبت می‌توان از جلسات طوفان فکری استفاده کرد. از طریق این جلسات، رفتارهای متناسب با ارزش‌های موجود شناسایی خواهند شد. برای ایجاد و نهادینه کردن این رفتارهای مثبت شهروندی در اماکن متبرکه و سایر سازمان‌های مشابه، باید گام‌به‌گام حرکت کرد زیرا فرایند رفتار شهروندی سازمانی، حاصل کار کوتاه‌مدت نیست، بلکه یک فرایند مداوم و زمان‌بر است. بنابراین به اماکن متبرکه مذهبی پیشنهاد می‌شود با برگزاری کلاس‌ها و کارگاه‌های آموزشی کافی، متناسب و مورد نیاز در زمینه اصول رفتار شهروندی سازمانی، استفاده از بروشورها، پوسترها و عکس‌ها در زمینه تقویت رفتارهای شهروندی سازمانی و مؤلفه‌های آن و مشخص کردن محدوده رفتارهای درون نقش و رفتارهای فرانش و ایجاد انگیزه در کارکنان برای پرداختن به رفتارهای فرانش

و استفاده از مؤلفه‌های رفتار شهروندی سازمانی، در ارزیابی عملکرد کارکنان، زمینه ارتقای رفتارهای شهروندی را در میان کارکنان فراهم آورند.

۴. با عنایت به رابطه معنویت و هوش معنوی و به‌منظور اثربخشی بیشتر مدیریت اسلامی در اماکن مذهبی، پیشنهاد می‌شود در گزینش و انتخاب مدیران و مسئولان از کلیه ابعاد هوش به‌ویژه هوش معنوی بهره‌گیری شود.

۵. با توجه به مؤلفه‌های هوش معنوی و لزوم حضور پرسنلی با سطح هوش معنوی مطلوب در اماکن متبرکه، پیشنهاد می‌شود در هنگام جذب کارکنان به‌منظور خدمت‌رسانی در اماکن مقدسه، به این جنبه هوش بیشتر تأکید و در آزمون جذب، مصاحبه و سایر مراحل گزینشی از مؤلفه‌های هوش معنوی اسلامی استفاده شود.

۶. با عنایت به آموزش‌پذیری رفتار شهروندی سازمانی، پیشنهاد می‌شود آموزش‌های مربوط به این رفتار مثبت‌فرانقشی، در سرفصل آموزش‌های بدو خدمت و حین خدمت لحاظ گردد.

۷. حضور کارکنان باسابقه با رفتار شهروندی سازمانی مورد قبول در کنار نیروهای جدید - به‌نحوی که به‌صورت متناسب در همه گروه‌های خدمتی توزیع شود - می‌تواند به‌عنوان الگویی مثبت، اثرپذیری مناسبی را به‌همراه داشته باشد.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم. ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- آذر می، سوسن؛ فرزانه، فرزام و امیرنژاد، سعید. (۱۳۹۵). «بررسی رابطه هوش معنوی با رفتار شهروندی سازمانی در معلمان تربیت بدنی استان اردبیل». پژوهشنامه مدیریت ورزشی و رفتار حرکتی. سال دوازدهم. ش ۲۴. صص ۶۹-۸۴.
- اسدی، مهدیه السادات؛ آقایی، اصغر و آتش پور، سیدحمید. (۱۳۹۰). «تاثیر آموزش مهارت‌های زندگی بر هوش معنوی دانش آموزان دختر دبیرستانی». فصلنامه علمی پژوهشی زن و فرهنگ، سال سوم. ش ۹. صص ۳۱-۲۱.
- پورعباسی، سینتا؛ بنی خدمت، سمیه و طاهری، طاهر. (۱۳۹۲). «بررسی رابطه بین هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی کارکنان در بیمارستان‌ها و مرکز بهداشت شهرستان آستارا». اولین همایش ملی مدیریت کسب و کار.
- جهانگیر اصفهانی، نرگس و جهانیان، رمضان. (۱۳۹۴). «بررسی رابطه هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی کارکنان (مورد مطالعه: اداره کل آموزش و پرورش استان قم)». مدیریت فرهنگ سازمانی. دوره ۳۱. ش ۲. صص ۶۲۲-۶۰۱.
- بیانیه چشم‌انداز ۲۰ ساله آستان قدس رضوی. (۱۳۸۴). برگرفته از سایت آستان قدس رضوی، WWW.AQR.IR
- حسینی آزاد، مهتاب. (۱۳۸۹). «ساخت و اعتباریابی ابزار اندازه‌گیری هوش معنوی در دانش‌آموزان متوسطه بندرعباس». پایان‌نامه کارشناسی ارشد تحقیقات آموزشی. دانشگاه هرمزگان. دانشکده علوم انسانی.
- دهقانی، مهری و فضل‌الهی قمشی، سیف‌اله. (۱۳۹۴). «بررسی رابطه بین هوش معنوی و تعهد سازمانی دبیران». دوفصلنامه مطالعات اسلام و روان‌شناسی. س ۹. ش ۱۷. صص ۱۳۲-۱۰۵.
- رجائی، علیرضا. (۱۳۸۹). «هوش معنوی؛ دیدگاه‌ها و چالش‌ها». پژوهشنامه تربیتی دانشگاه آزاد اسلامی بجنورد. سال هفتم. ش ۲۲. صص ۵۰-۲۲.
- رضایی، منصور؛ غلامعلی لوانسانی، مسعود و حجازی، الهه. (۱۳۹۴). «رابطه هوش معنوی و راهبردهای مدیریت زندگی با رفتار شهروندی سازمانی معلمان». مجله روانشناسی. سال نوزدهم. ش ۳. صص ۳۲۶-۳۱۴.
- زارع احمدآبادی، حبیب؛ میرجلیلی، مهدی و شفیعی رودپشتی، میثم. (۱۳۹۴). «ارتباط بین هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی». اخلاق در علوم و فناوری. سال نهم. ش ۳. صص ۱۱-۲.
- سیف، علی‌اکبر. (۱۳۸۰). روان‌شناسی پرورشی. تهران: نشر آگاه.
- شعبانی، غلامرضا. (۱۳۹۴). هوش معنوی. تهران: نشر ساوالان.
- شیاوسی، مجید و اعتباریان، اکبر. (۱۳۹۴). «رابطه هوش معنوی و بهره‌وری کارکنان دانشگاه علوم پزشکی اصفهان». مدیریت اطلاعات سلامت. س ۱۲. ش ۴۴. صص ۵۳۹-۵۳۱.
- صمدی مبارک‌لائی، حسین؛ آقاجانی، حسنعلی و صمدی مبارک‌لائی، حمزه. (۱۳۹۴). «تبیین نقش عدالت سازمانی و مؤلفه‌های آن بر توسعه رفتار شهروندی سازمانی کارکنان از طریق سیستم استنتاج علی». پژوهش‌های مدیریت عمومی. سال هشتم. ش ۲۷. صص ۱۴۴-۱۱۹.
- صمدی، پروین. (۱۳۸۵). «هوش معنوی». فصلنامه اندیشه‌های نوین مدیریتی. دوره ۲. ش ۳ و ۴. صص: ۱۱۴-۹۹.

- طاهرى، ياسين؛ محمدى، جيران و جعفرى نيا، سعيد. (۱۳۹۳). «بررسى رابطه رهبرى تحول آفرين و رفتار شهروندى سازمانى، با توجه به نقش مداخله گر توانمندسازى كاركنان». *مدىريت دولتى*. ۶(۴). صص ۷۸۹-۷۶۹.
- عطايى، محمد؛ على نژاد، عليرضا و رحمانى، ندا. (۱۳۹۴). «بررسى ارتباط بهره‌ورى نيروى انساني و رفتار شهروندى سازمانى در دانشگاه آزاد قزوین». *فصلنامه مدىريت توسعه و تحول*. شماره ۲۱. صص ۱۰-۱.
- غبارى بناب، باقر؛ سلیمى، محمد؛ سلیمانى، ليلا و مقدم، ثنائورى. (۱۳۸۶). «هوش معنوى». *انديشه نوین دينى*. سال سوم، ش ۱۰. صص ۱۴۷-۱۲۵.
- قشقايبى زاده، نصراله؛ و حسين پور، محمد. (۱۳۹۱). «بررسى رابطه بين هوش معنوى، هوش عاطفى و خودكارآمدى با رفتار شهروندى سازمانى در بين كاركنان زن مؤسسات آموزش عالی شهر بهبهان». *زن و مطالعات خانواده*. سال پنجم. ش ۱۸. صص ۱۲۵-۱۰۵.
- قربانزاده، ام ليلا. (۲۰۱۳). «تأثير هوش معنوى بر عملکرد كاركنان در سازمان». قابل دسترسى در: پایگاه مقالات علمى مدىريت www.SYSTEM.parsiblog.com.
- كرد نايج، اسدالله؛ خنيفر، حسين؛ زراعت كار، سميه و رفعتى آلاشتى، كبرى. (۱۳۹۱). «هوش معنوى و رابطه آن با رفتار شهروندى سازمانى: سازمان صدا و سيمای جمهورى اسلامى ايران». *پژوهش‌هاى مدىريت منابع انساني*. دوره ۲. ش ۲. صص ۱۴۷-۱۲۷.
- محمودى ميمند، محمد و هرندي، عطاءالله. (۱۳۹۳). «تبيين نقش رفتار شهروندى سازمانى در ارزش ويژه برند مبتنى بر مشترى». *مدىريت بازرىابى*. ش ۲۳. صص ۱۲۵-۱۱۱.
- موسوى، سيدحسن؛ طالبزاده نوريان، محسن و شمس موركانى، غلامرضا. (۱۳۹۰). «بررسى رابطه هوش معنوى و رفتار شهروندى سازمانى معلمان دبيرانستان هاى شهرستان زنجان». *روانشناسى تربيتى*. ش ۲۲. سال هفتم. صص ۹۴-۶۵.
- نجاتى، ليلا. (۱۳۸۶). «بررسى رابطه هوش هيجانى و اثربخشى مديران مدارس متوسطه تهران». *پايان نامه كارشناسى ارشد*. دانشگاه شهيد بهشتى تهران.
- نودهى، حسن و صدر، زهراسادات. (۱۳۹۱). «بررسى رابطه هوش معنوى و رفتار شهروندى سازمانى اعضاى هيئت علمى دانشگاه». *نوآورى‌هاى مدىريت آموزشى*. سال هشتم. شماره اول (مسلسل ۲۹). صص ۴۶-۳۱.

- Abdul Rahman, Z., Md Shah, I (2015): Measuring Islamic Spiritual Intelligence, *Procedia Economics and Finance*, Vol. 139-134 ,31.
- Anwar, A. & Osman-Gani, A. M (2015): The Effects of Spiritual Intelligence and its Dimensions on Organizational Citizenship Behaviour, *International Journal of Industrial Engineering and Management*, Vol. 8 No. 1178-1162 ,4.
- Amram, J. (2005), Intelligence Beyond IQ: The contribution of emotional and spiritual intelligences to effective business leadership, *Institute of Transpersonal Psychology*, 31_1
- Bienstock, C. Carol; Demoranville, W. Carol; Smith, K. Rachel (2003): organizational

citizenship behavior and service quality, *journal of services marketing*, Vol.17 No.,4 378-357.

- Buil, I., Martinez, E., Matute, J (2016): From internal brand management to organizational citizenship behaviours: Evidence from frontline employees in the hotel industry. *Tourism Management*, Vol. 271-256 ,57.
- Castro, Carmen. B & Armario, Enrique & Ruiz, David-s (2004): The influence of employee organizational citizenship behavior on customer loyalty, *international journal of Service industry management*, Vol.15 No.282-276 ,1.
- Cavanagh G (1999): Spirituality for managers: context & critique. *Journal of organizational change management*, Vol.12 No .199-186 ,3.
- Emmons, R (2000): Spirituality and intelligence: Problems and prospects, *International Journal for the Psychology of Religion*, Vol.10 No. 64-57 ,1.
- Hodson Randy (2002): management citizenship behaviour and its consequences, *Work and Occupations*, vol.29 No.96-64 ,1.
- Khasawneh, S. (2011). Shared leadership and organizational citizenship behaviour in jordanian public universities: Developing a global workforce for the 21st century, *Educational Management Administration and Leadership*, Vol.39 No. 634-621 ,5.
- King, D. B (2008): Rethinking claims of spiritual intelligence: A definition, model, and measure. A dissertation presented in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Science, Peterborouge, Ontario, Canada.
- Lee H., Kim, H. K. & Kim, Y. H (2013): Determinants of organizational citizenship behavior and its outcomes. *Global Business & Management Research: An International Journal*, vol.5 No. 65-54 ,1.
- Markoczy, L. & Xin, K (2004): The Virtues of Omission in Organizational Citizenship Behavior. University of California.
- Nasel, D.D (2004): Spiritual orientation in relation to spiritual intelligence: A consideration of traditional Christianity and new age/individualistic spirituality; Unpublished thesis. Australia: The University of South Australia.
- Noor, A (2009): Examining organizational citizenship behavior as the outcome of organizational commitment: A study of universities teachers of Pakistan. Proceedings of 2 nd CBRC, Lahore, Pakistan.
- Organ, D.W (1988): *Organizational citizenship behavior: The good soldier syndrome*, Lexington, MA: Lexington Books.
- Paloutzian, R.F., & Ellison, C.W (1982): Loneliness, spiritual well- being, and quality of life. In L. A. Peplau, & D. Perlman (Eds.), *Loneliness: A Sourcebook foe current theory, research, and therapy*. New York: Wiley Interscience.

- Ramachandran, Yashotha., Jordan, Peter J., Troth, Ashlea C., Lawrence, Sandra A (2011): Emotional Intelligence, Emotional Labour and Organisational Citizenship Behaviour in service environments. *Int. J. of Work Organisation and Emotion*, Vol.4, No.157 – 136 ,2.
- Santos. S (2006): *What is spiritual intelligence? How it benefits a person?*, 2-1.
- Wiggles worth, C (2004): Spritiual Intelligence and Why it Matters, Retrieved from Internet : www.consciouspursuits.com.
- Wigglesworth, C., 2004, *Spiritual intelligence and why it matters*. www.consciouspursuits.com.
- Wolman, R. W. (2001): *Thinking with your soul: Spiritual intelligence and why it matters*. New York: Harmony Books.
- Yang, KP. Wu, XJ (2009): Spiritual Intelligence of Nurses in Two Chinese Social Systems: A Cross-Sectional Comparison Study, *Journal of Nursing Research*, Vol. 17 No. 98-189 ,3.
- Zohar,D, & Marshall,I (2000): *SQ : Spiritual intelligence. The ultimate intelligence*. New York, NY, USA : Blooms sbury.



طالب پور، اکبر؛ ایازی، سیدعلی نقی (۱۳۹۷). تأثیر زیارت مشهدالرضا (علیه‌السلام) بر کاهش بی‌تفاوتی اجتماعی دانشجویان (مطالعه موردی؛ دانشجویان دانشگاه آیت‌الله‌العظمی بروجردی). فصلنامه علمی - پژوهشی فرهنگ رضوی، ۶ (۳)، ۷۲-۴۳.

تأثیر زیارت مشهدالرضا (علیه‌السلام) بر کاهش

بی‌تفاوتی اجتماعی دانشجویان

(مطالعه موردی؛ دانشجویان دانشگاه آیت‌الله‌العظمی بروجردی)

دریافت: ۱۳۹۶/۳/۲۷ پذیرش: ۱۳۹۶/۶/۲۵

اکبر طالب پور^۱، سیدعلی نقی ایازی^۲

چکیده

بی‌تفاوتی اجتماعی نوعی آسیب اجتماعی و مانع مشارکت اجتماعی است و عوامل متعددی از جمله سبک زندگی، باورهای مذهبی و... بر آن تأثیر می‌گذارد. مطالعه حاضر تأثیر زیارت مشهدالرضا (علیه‌السلام) بر بی‌تفاوتی اجتماعی دانشجویان دانشگاه آیت‌الله‌العظمی بروجردی را مطالعه و بی‌تفاوتی دانشجویان را در دو بازه زمانی قبل و بعد از زیارت مشهدالرضا (علیه‌السلام) بررسی کرده است. جامعه آماری پژوهش کلیه دانشجویان دانشگاه بودند که در سال تحصیلی ۹۴-۹۵ به حرم امام‌رضا (علیه‌السلام) مشرف شده‌اند که ۲۰۰ نفر به‌طور تصادفی انتخاب شدند. روش تحقیق پیمایش با ابزار جمع‌آوری اطلاعات، پرسش‌نامه بود. برای اندازه‌گیری اعتبار، از روایی محتوایی و برای تعیین پایایی از روش آلفای کرونباخ استفاده شد. نتایج آزمون تفاوت میانگین‌ها نشان داد بی‌تفاوتی اجتماعی افراد در دو بازه زمانی قبل و بعد از زیارت، در حد قابل ملاحظه‌ای تغییر یافته است. همچنین، نتایج نشان داد بین زیارت مشهدالرضا (علیه‌السلام) و میزان بی‌تفاوتی اجتماعی رابطه معکوس، بین آنومی و بی‌تفاوتی اجتماعی رابطه معنادار مثبت و بین بی‌تفاوتی اجتماعی و اثربخشی اجتماعی، رابطه معکوس وجود دارد. متغیرهای مستقل تحقیق توانستند ۴۹٪ از تغییرات متغیر وابسته تحقیق را تبیین کنند.

کلیدواژه‌ها: زیارت، مشهدالرضا (علیه‌السلام)، بی‌تفاوتی اجتماعی، احساس آنومی، مشارکت اجتماعی.

۱. دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه آیت‌الله‌العظمی بروجردی (ره) (نویسنده مسئول): Talebpour110@yahoo.com
۲. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی: a.yazazi@isca.ac.irm

مقدمه و بیان مسئله

بی تفاوتی^۱ و ابعاد آن شامل بی تفاوتی در علاقه‌مندی، بی تفاوتی در رفتار، بی تفاوتی در رأی‌گیری (دین^۲، ۱۹۶۰: ۱۸۸) به‌عنوان یکی از پدیده‌های اجتماعی عنوان می‌شود که در فرهنگ بیشتر کشورهای دنیا در قالب یک مسئله اجتماعی شناخته‌شده و عمومیت پیدا کرده است. کناره‌گیری افراد و بی توجهی آنان نسبت به محیط اطراف، دلسردی و بیگانگی نسبت به مسائل اجتماعی از موضوعاتی هستند که در مسائل اجتماعی و سیاسی، مورد توجه بسیاری از اندیشمندان اجتماعی بوده است به‌طوری که بی توجهی نسبت به این موارد، بسترساز بی تفاوتی و در نهایت احساس پوچی در بین افراد جامعه به‌شمار آمده است (روزنبرگ^۳، ۱۹۵۵: ۳۴۹).

عواملی چون رشد صنعت و فناوری، توسعه ارتباطات اجتماعی، افزایش افسارگسیخته جمعیت، حرکات وسیع جمعیتی، گسترش فرهنگ شهرنشینی، مجاورت فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌های متفاوت، رشد ارتباطات موزاییکی، عقلایی شدن رفتار انسان، گسترش منطق خشک محاسبه‌گری، فردگرایی، ضعف نهادها و اعتقادات مذهبی، سکولاریسم، و از بین رفتن هویت‌های گروهی و ملی را از جمله عوامل مؤثر بر بروز این پدیده برشمرده و معتقدند جوامع امروزی دوره‌ای از بحران در روابط انسانی را پشت سر می‌گذارند. به نظر ایشان، همان‌طور که مشارکت وسیع شهروندان در قلمروهای مختلف زندگی اجتماعی شرط مهم توسعه اجتماعی، اقتصادی و سیاسی است، پس عدم مشارکت شهروندان و شیوع بی تفاوتی نیز یک عامل قوی در توسعه‌نیافتگی است (مسعودنیا: ۱۳۸۰: ۱۵۲).

انسان به مشارکت اجتماعی تمایل دارد و دارای توانایی ارائه پیشنهادها و کارآمدی است اما گاهی در یک حالت بی تفاوتی و فاقد مشارکت به‌سر می‌برد و از حق شهروندی خود استفاده نمی‌کند اهمیت موضوع زمانی آشکار می‌شود که مشخص شود چه عواملی اعم از اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و یا سیاسی بر رفتار مشارکتی مردم تأثیرگذار

1. Apathy
2. Dean
3. Rosenberg

هستند و این عوامل چگونه زمینه‌انفعال را فراهم می‌کنند (مظلوم خراسانی و همکاران، ۱۳۹۱: ۵۲).

شکل‌بندی و ساختار هر جامعه، به ماهیت و شکل کنش اجتماعی افراد بستگی دارد. با توجه به طیف‌بندی کنش‌های انسانی از وضعیت فعال تا غیرفعال، بی‌تفاوتی اجتماعی منجر به شکل‌گیری یک جامعه منفعل می‌گردد. بی‌تفاوتی وضعیتی است که مانع از هرگونه مشارکت و تعامل‌های فعال، آگاهانه، مستمر و پایدار برای شکل دهی یک جامعه مردم سالار و زندگی اجتماعی بهتر می‌گردد. این وضعیت با طرد هرگونه کنش فعال در فرایندهای تصمیم‌گیری سطوح خرد و کلان جامعه، باعث تقلیل تأثیر فرد بر آینده و سرنوشت جامعه و در نهایت افول و عقب‌افتادگی آن می‌گردد. بی‌توجهی و بی‌تفاوتی مردم ایران نسبت به برخی کنش‌های نودوستانه، بی‌عدالتی، نابرابری، زورگویی، گرانفروشی، فساد اداری، منافع آیندگان، حقوق ضعفا و... به دلیل مغایرت با تجربه تاریخی، روح جمعی، تأکیدهای فرهنگی و باورهای مذهبی جامعه ایران، قابل توجه و شایسته بررسی است.

به‌زعم صاحب‌نظران مسائل توسعه (هوزلیتز ۱۹۸۶، اتریونی^۱ ۱۹۸۷، مانفورد ۱۹۸۸، میدگلی^۲ ۱۹۹۲ و دیگران) تحقق، دوام و استمرار توسعه پایدار در هر جامعه به مشارکت همه افراد و آحاد آن جامعه به‌خصوص قشر تحصیلکرده، دانشگاهی و روشنفکران آن بستگی دارد «لیپست»^۳ (۱۹۹۶) دانشگاه را مرکز ثقل تحولات، افکار و ارزش‌های نو دانسته و قشر روشنفکر و تحصیلکرده را مرکز عاملان تغییر و تحول و حاملان ارزش‌ها و افکار بدیع و جدید در جامعه به‌شمار آورده است. از این‌رو، «شوماخر»^۴ به‌صراحت اعلام کرده است که هر برنامه‌ریزی معطوف به توسعه - اعم از اینکه آن برنامه در سطح منطقه‌ای باشد یا ملی - بدون مشارکت فعال نیروهای تربیت‌شده، علمی و کارآمد مقدور نیست و توسعه به‌مفهوم مشارکت فراگیر اجتماعی، سیاسی، روانی،

1. Etzioni

2. Midgley

3. Lipset

4. Schumacher

فرهنگی و اقتصادی این نیروها در توسعه معنی پیدا می‌کند (محسنی تبریزی، ۱۳۸۱: ۱۲۰).

یکی از متغیرهای مهم در شکل‌گیری نظم اجتماعی، روابط گرم و مبتنی بر عواطف است که ریشه در وابستگی‌ها، ارتباط عاطفی با جمع و احساس عضویت دارد. در مقابل، پدیده‌ای مانند بی‌تفاوتی اجتماعی، بیانگر بی‌احساسی، بدبینی، بی‌میلی و به عبارتی نوعی افسردگی اجتماعی است. دانش اجتماعی، بی‌تفاوتی و نبود احساس مسئولیت در بخشی از جامعه نسبت به ناهنجاری‌ها و قانون‌گریزی‌ها را آفت بزرگی می‌داند که باید نسبت به رفع آن تدبیر کرد. در آموزه‌های دینی امر به معروف و نهی از منکر که معادل نظارت اجتماعی است، افراد را در واکنش نشان دادن نسبت به کنش‌های اجتماعی موظف کرده است. با این وصف، بی‌تفاوتی در جامعه نوعی بیماری اجتماعی شناخته می‌شود همان‌گونه که در نقطه مقابل آن، هرگونه اعتنای اجتماعی و نودوستی در حیات فردی و اجتماعی، نشانه پویایی و سلامت اجتماعی است. اهمیت بی‌تفاوتی اجتماعی به حدی است که گاه میزان سلامت اجتماعی از طریق سنجش بی‌تفاوتی و عدم تمایل به درگیری با مسائل جامعه، سنجیده می‌شود.

به نظر می‌رسد، هرچه امکان در کنار هم قرار گرفتن افراد بیشتر باشد، امکان اقدام جمعی و به همان میزان تغییر رفتار وجود خواهد داشت. نتیجه بی‌تفاوتی اجتماعی وضعیتی است که عرصه عمومی ما کم‌کم به عرصه‌ای از افراد پراکنده و عرصه بیگانگی تبدیل شده که تعاملی میان افراد در آن وجود ندارد. بی‌تفاوتی در جامعه به ویژه در عرصه دینی موجب می‌شود تا افراد جامعه تعصب لازم برای دفاع از حقوق دینداری خود را نادیده بگیرند و عرصه برای رواج و شیوع انبوهی از ناهنجاری‌های دینی فراهم شود.

این مهم نگارندگان این اثر را بر آن داشت تا نسبت به این موضوع بیندیشند و در این مسیر، یکی از عوامل زوال بی‌تفاوتی اجتماعی را در مناسک و شعایر دینی بیابند. بی‌تردید، مقوله مهندسی فرهنگی زیارت یکی از مصادیق بارز و آشکار مواجهه با این

نقیصه است که در مناسبات اجتماعی و تعمیق ارزش‌های دینی، نقشی حیاتی و تأثیری شگرف دارد، زیرا زیارت یادآوری پیوندهای معنوی و خویشاوندی فکری و فرهنگی یک مؤمن با اولیای خدا و پیشوایان دینی است. این نکته یکی از نوآوری‌های پژوهش حاضر است که درصدد ایجاد پیوند بین زیارت و کاهش بی‌تفاوتی اجتماعی است. در واقع، تأکید بر مسئولیت‌پذیری اجتماعی^۱ و احتراز از بی‌تفاوتی در محیط‌هایی مانند دانشگاه باید مورد توجه قرار گیرد تا دانشجویان عهده‌دار نقش بی‌بدیلی در ایجاد تغییرات اجتماعی مثبت و ارتقای سلامت روانی جامعه شوند. بنا بر آنچه گفته شد، لازم است مسئولان فرهنگی دانشگاه درصدد کاهش بی‌تفاوتی اجتماعی دانشجویان به انحاء مختلف باشند. یکی از این موارد نقش آداب و مناسک دینی به‌ویژه زیارت در کاهش این پدیده است. با این وصف، پژوهش حاضر در نظر دارد با تبیین و جریان دادن حقایق و آثار زیارت به عرصه‌های مختلف زندگی، به مطالعه موردی و پیمایش نقش زیارت بر روی دانشجویان بپردازد. این پژوهش به‌دنبال بررسی تأثیر زیارت مشهدالرضا (علیه‌السلام) در کاهش میزان بی‌تفاوتی اجتماعی در بین دانشجویان دانشگاه آیت الله العظمی بروجردی و شناسایی برخی عوامل مؤثر بر بی‌تفاوتی اجتماعی بوده است.

پیشینه نظری

پیشینه تحقیق حاضر در دو بخش پیشینه داخلی و خارجی بررسی شده است:

الف) پیشینه داخلی

در ایران پژوهش‌های زیادی درباره بی‌تفاوتی اجتماعی و نقش عوامل مختلف بر روی آن انجام شده است.

1. Social Responsibility

«حبیبزاده» (۱۳۸۴) در مقاله برآمده از پژوهشی با عنوان «بی تفاوتی سیاسی کارگران و تأثیر آن در کاهش مشارکت سیاسی آنان در جمهوری اسلامی ایران» نشان داد این بی تفاوتی در سطحی نبوده که ناامیدی کامل آنان را در پی داشته باشد و یا خود را فاقد تأثیر در حوزه‌های سیاسی و اجتماعی ببیند، اما باعث بی تفاوتی آنان در حیات سیاسی شده است.

«کلانتری و همکاران» (۱۳۸۶) در مقاله برآمده از پژوهشی با عنوان «بررسی بی تفاوتی و نועدوستی در جامعه شهری ایران و عوامل مؤثر بر آن» هدف کار خود را در پژوهشی علی-مقایسه‌ای، بررسی ارتباط بی تفاوتی اجتماعی با متغیرهای همدلی، مسئولیت‌پذیری و تحلیل هزینه-پاداش مادی قرار دادند. نتایج حاصل نشان داد در مواجهه با حالت‌های اضطراری ۷۵/۳٪ شهروندان نועدوست و ۲۴/۷٪ بی تفاوتند. به علاوه، گروه نועدوست در مقایسه با گروه بی تفاوت دارای همدلی بیشتر، مسئولیت‌پذیری بیشتر، و تحلیل هزینه-پاداش کمتر است.

«سیروس احمدی» (۱۳۸۸) در مقاله برگرفته از تحقیقی با عنوان «بررسی نועدوستی در روابط روزمره اجتماعی و عوامل مؤثر بر آن در شهر یاسوج» سعی کرده است میزان تمایل به نועدوستی را در بین شهروندان تعیین و سپس ارتباط آن را با همدلی، مسئولیت اجتماعی، تحلیل هزینه-پاداش و متغیرهای جمعیتی (سن، جنس، وضع تاهل، میزان تحصیلات و قومیت) بررسی کند. جامعه آماری این پژوهش شهروندان ۱۵-۶۵ ساله شهر یاسوج بودند که ۳۸۶ نفر آنان با استفاده از روش نمونه‌گیری تصادفی چندمرحله‌ای انتخاب شده‌اند. نتایج این پژوهش نشان داده است که همدلی تأثیری بر نועدوستی ندارد اما مسئولیت اجتماعی و تحلیل هزینه-پاداش مادی تأثیر معناداری بر نועدوستی دارند همچنین متغیرهای جمعیتی سن، جنسیت، میزان تحصیلات و وضعیت تاهل، بر نועدوستی تأثیری ندارند ولی در نועدوستی قوم‌های مختلف تفاوت وجود دارد و نועدوستی قوم لر از قوم ترک بیشتر است.

«بنی فاطمه و حریری اکبری» (۱۳۸۹) در مقاله برگرفته از تحقیقی با عنوان

«الگوسازی ساختاری رابطه بین بیگانگی و بی تفاوتی اجتماعی در میان دانشجویان مقطع کارشناسی دانشگاه تبریز» ۴۱۰ نفر را از میان ۸ دانشکده با روش نمونه‌گیری طبقه‌بندی متناسب به عنوان نمونه انتخاب کرده‌اند. برای جمع‌آوری داده‌ها نیز از پرسش‌نامه استفاده شده است نتایج تحقیق نشان‌دهنده آن است که رابطه معناداری بین بیگانگی و ابعاد آن با بی تفاوتی اجتماعی وجود دارد.

«محسنی و صداقتی‌فرد» (۱۳۹۰) در مقاله برآمده از تحقیقی با عنوان «پژوهشی در باب بی تفاوتی اجتماعی در ایران که بر روی شهروندان تهرانی انجام شده به بررسی بی تفاوتی اجتماعی پرداخته‌اند. نتایج تحقیق آنان بیانگر این است که سطح متوسط رو به بالایی از بی تفاوتی اجتماعی در شهروندان تهرانی وجود دارد. همچنین، میانگین میزان بی‌هنجاری، احساس محرومیت نسبی، فردگرایی، تحلیل هزینه-پاداش گویای بالاتر از حد متوسط بودن این عوامل و میانگین میزان اعتماد اجتماعی، اثربخشی اجتماعی، رعایت اجتماعی و التزام مدنی در سطح پایین بوده است. در تحلیل‌های دومتغیره بین جنسیت و بی تفاوتی اجتماعی تفاوت مشاهده شده است، طوری که مردها بی تفاوتی اجتماعی بالاتری را نشان دادند. همچنین، بین قومیت و بی تفاوتی اجتماعی تفاوت مشاهده شد به این صورت که قوم کرد دارای کمترین میزان و قوم عرب دارای بیشترین میزان بی تفاوتی اجتماعی بودند.

«احمد فولادیان» (۱۳۹۴) پژوهشی با عنوان «بررسی رابطه بین میزان بیگانگی اجتماعی و میزان بی تفاوتی اجتماعی در بین دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد» انجام داده است. جامعه آماری این مطالعه دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی مشهد است و ۳۶۶ نفر از آنان به عنوان نمونه و به صورت تصادفی انتخاب شده‌اند. هدف این تحقیق، بررسی رابطه بیگانگی اجتماعی و ابعاد آن مانند احساس بی‌قدرتی، احساس بی‌هنجاری، احساس بی‌معنایی، انزوای اجتماعی، تنفر از خود و تنفر فرهنگی با بی تفاوتی اجتماعی است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد رابطه معناداری بین بیگانگی اجتماعی و ابعاد آن با بی تفاوتی اجتماعی وجود دارد و متغیر بیگانگی ۴۰٪ تغییرات متغیر بی تفاوتی اجتماعی را توجیه می‌کند نتایج این تحقیق نشان داد میزان

بیگانگی و بی تفاوتی اجتماعی از حد متوسط پایین تر است.

(ب) پیشینه خارجی

نخستین پژوهش‌ها در حوزه بی تفاوتی اجتماعی در آمریکا و پس از توجه روان‌شناسان اجتماعی به رفتار منفعلانه مشاهده‌گران در موقعیت‌های اضطراری صورت گرفت (ارونسون، ۱۳۸۶) طبق نظر این روان‌شناسان، رفتار مردم در موقعیت‌های اضطراری گرایش به انفعال دارد زیرا هر کس دیگری را شریک در موقعیت و مسئول اقدام می‌داند. بنابراین چه بسا در عمل هیچ‌کس کاری نکند و ما شاهد بی تفاوتی افراد نسبت به موقعیت باشیم. اما بی تفاوتی اجتماعی از چشم‌اندازهای دیگری هم بررسی شده است.

پیشینه پژوهش در باب بی تفاوتی اجتماعی، اغلب از منظر سیاسی مورد توجه قرار گرفته است. نتیجه پژوهش‌ها در آفریقا نشانگر رابطه مستقیم همبستگی میان بی تفاوتی در رابطه با قومیت بوده است. چنان‌که «روس»^۱ (۱۹۷۵) در مقاله برآمده از پژوهشی در پایتخت کشور کنیا، علت اصلی بی تفاوتی به مسائل اجتماعی و سیاسی را مختصات خرده‌گروه‌های قومی استنتاج کرده است.

«ون اسنیپنبرگ و استچپیرز»^۲ (۱۹۹۱) در مقاله برگرفته از پژوهشی با عنوان «طبقه اجتماعی و رفتار سیاسی در خلال یک دوره رکود اقتصادی: بی تفاوتی و رادیکالیسم در هلند ۱۹۸۵» محققان هلندی، این تحلیل را در باب جامعه یادشده ارائه کردند که افزایش بی تفاوتی اجتماعی، ما به ازای اعتراض سیاسی عظیم طبقاتی است که به شدت از رکود اقتصادی اخیر ضربه خورده‌اند و سیاست‌های مستحکم‌سازی در این باب پدیده‌ای است که در پژوهش‌های اجتماعی جامعه هلند مورد غفلت قرار گرفته است.

1. Ross

2. Van Snippenburg Scheepers

«گنس»^۱ (۱۹۹۲) در مقاله برآمده از پژوهشی در ایالات متحده آمریکا، به بررسی رابطه میان مشارکت سیاسی و بی‌تفاوتی پرداخته و با توجه به کاهش علاقه افراد به پیگیری مسائل سیاسی جامعه خود، بی‌تفاوتی را مسئله مهم این کشور معرفی کرده است و آن را در ارتباط با متغیرهای مهمی مانند احساس فتور و ناتوانی، بیگانگی اجتماعی، نارضایتی از نظام اجتماعی، کاهش تعلق اجتماعی و انگیزه‌های فردی و مواردی از این قبیل بررسی و معتقد است بی‌تفاوتی زمانی در جامعه بیشتر می‌شود که این متغیرها، فراوانی کمی و کیفی بیشتری داشته باشند.

«چن و زانگ» در مقاله برگرفته از پژوهشی با عنوان «سنجش بی‌تفاوتی سیاسی مردم شهر پکن» عوامل مؤثر و اثر متغیرهای گوناگون زمینه‌ای و مستقل مانند رضایت اجتماعی، احساس اثربخشی، موقعیت اجتماعی - شغلی و وابستگی حزبی - سیاسی بر روی بی‌تفاوتی سیاسی را بررسی کردند. نتایج حاصل حاکی از وجود رابطه معنادار میان این متغیرها بوده است (چن و زانگ،^۲ ۱۹۹۹).

«المیزجایی» در مقاله برآمده از پژوهش دیگری در قاره آسیا و در کشور عربستان سعودی (المیزجایی،^۳ ۲۰۰۱) به بررسی رابطه میان بوروکراسی و مسئولیت اجتماعی شهروندان در جامعه مذکور پرداخته است. وی مسئله بی‌تفاوتی عمومی را به عنوان مانعی در جهت برنامه‌های توسعه تحلیل و تبیین کرده است. این پژوهش نشان داد بوروکراسی به‌عنوان یک مانع سبب افزایش بی‌تفاوتی شهروندان و عدم مسئولیت‌پذیری آنان می‌شود.

«سرفراز و احمد»^۴ (۲۰۱۲) در مقاله برآمده از تحقیقی با عنوان «دلایل گرایش سیاسی و بی‌تفاوتی در میان دانشجویان در پاکستان» که یک مطالعه کیفی بود به بررسی دلایل مختلف برای علاقه سیاسی و بی‌تفاوتی میان دانشجویان دانشگاه‌ها به‌منظور درک اینکه چرا بعضی از جوانان نسبت به نظام سیاسی علاقه‌مند و

1. Gans
2. Chen.j & Zhong
3. Al.Mizjaji
4. Sarfaraz& Ahmad

بعضی دیگر بی تفاوتند متمرکز شده‌اند. تجزیه و تحلیل نشان می‌دهد اگرچه همه شرکت‌کنندگان به اتفاق آراء موافقت کردند که در نظام سیاسی نقص وجود دارد، شرکت‌کنندگان علاقه‌مند به سیاست، دیدگاهی خوشبینانه داشتند و آن اینکه از طریق دخالت در سیاست تغییر به وجود بیاورند و در افرادی که بی تفاوت بودند بیشتر یک نقطه نظر بدبینانه نسبت به سیاست داشتند و در نتیجه احساس درماندگی آموخته شده ایجاد شده بود و اعتقاد داشتند که بدون توجه به آنچه انجام می‌دهند، تمام تلاش خود را بی‌ثمر می‌دیدند.

«مانینگ»^۱ (۲۰۱۴) در مقاله برآمده از پژوهشی کیفی در استرالیا در بین جوانان ۱۸-۳۰ سال با عقاید سیاسی متفاوت و از انواع طیف سیاسی با عنوان «خود درگیری و مشارکت سیاسی در بزرگسالان» به بررسی نگرانی‌های اخیر درباره بی تفاوتی جوانان و عدم مشارکت در سیاست می‌پردازد. وی در این مقاله عوامل زمینه‌ساز بی تفاوتی سیاسی شامل انگیزش خشک لیبرالی به یک حزب سیاسی، نقش مهم دوستان و خانواده در پرورش و حفظ تعهدات سیاسی و همچنین احساس ذهنی از خودبیگانگی، بی توجهی، بدبینی و اثربخشی سیاسی کم به عنوان معیارهای اجتماعی و روانی بر رفتار استدلال شده است.

چارچوب نظری

در تبیین بی تفاوتی اجتماعی، که جامعه‌شناسان کلاسیک اغلب آن را بیگانگی اجتماعی تعبیر کرده‌اند، «زیمل» به ویژگی زندگی نوین شهری (ممتاز، ۱۳۹۴: ۱۲۲؛ کرایب، ۱۳۹۵: ۱۳۴)، دورکیم به پدیده انومی و ضعف هنجاری در جامعه مدرن (رفیع پور، ۱۳۸۷: ۱۳۴؛ توسلی، ۱۳۹۶: ۳۴)، «تونیس و وبر» به گسترش کنش‌های مبتنی بر عقلانیت مدرن (وبر، ۱۳۶۷: ۱۱۴)، «مارکس» به انزوای کارگران به دلیل خصلت تولید سرمایه‌داری، و «زنایکی و تامس» در نظریه نظام گسیختگی اجتماعی به مسئله

1. Manning

ضعف هنجارها (توسلی، ۱۳۹۶: ۳۴) اشاره کرده‌اند. بنابراین، در نظریات کلاسیک به‌ویژه در نظریه دور کیم، تأثیر احساس آنومی در افزایش بی‌تفاوتی اجتماعی مورد تأکید قرار گرفته که در این تحقیق نیز به‌عنوان یک مبنا مورد استفاده قرار گرفته است.

نظریه‌پردازان معاصر در قالب نظریه‌هایی نسبتاً تجربی‌تر، عوامل مؤثر در بروز بی‌اعتنایی را در جامعه شناسایی کرده‌اند. «استرلین» تبیینی اقتصادی و جمعیت‌شناختی از بی‌اعتنایی ارائه کرده و بر این باور است که تمایلات و روندها در ارتباط با بی‌اعتنایی سیاسی تا اندازه‌ای تابعی از تغییرپذیری نسلی در زمینه بهزیستی و رفاه اقتصادی است (مسعودنیا، ۱۳۸۰: ۷۳۴).

«هارولد کاپلان»^۱ و «بنیامین سادوک»^۲ بی‌تفاوتی اجتماعی را حالتی از نبود احساس درونی و عاطفه، عدم علاقه و درگیری هیجانی نسبت به محیط خود تعریف کرده‌اند که به گفته آنان در انواع خاصی از اسکیزوفرنی و افسردگی مشاهده می‌شود (کاپلان و دیگران، ۱۳۷۵ به نقل از مسعودنیا، ۱۳۸۰: ۷۲۱) «میشل»^۳ (۱۹۸۸) و «کنیستن» (۱۹۸۵) آن را نوعی احساس انفصال، جدایی و عدم پیوند ذهنی (شناختی) و عینی (کنشی) میان فرد و جامعه (نهاده‌ها و ساختارهای اجتماعی نظیر سیاست، خانواده، مذهب و...) می‌خوانند (محسنی تبریزی، ۱۳۹۰: ۳۶). همچنین بی‌تفاوتی را نوعی تصور، طرز تلقی یا احساس تعریف کرده‌اند که از انتظار عدم تأثیرگذاری و تعیین‌کنندگی رفتار فرد در ایجاد نتایج یا دستکاری در واقعیت‌ها ناشی می‌شود (مسعودنیا، ۱۳۸۰: ۱۵۲).

«سالمیتز»^۴ علاوه بر بی‌تفاوتی را عبارت از نداشتن آگاهی، انگیزه، التزام و تعهد مدنی، مسئولیت‌های اجتماعی و عمل اجتماعی که شامل حق انتخاب هم می‌شود، دانسته‌اند. این امر، به‌خصوص برای گروه‌های سنی ۱۸ تا ۲۴ سال مشهود است (سالمیتز؛ ۲۰۰۰: ۵۷). از این نظر، می‌توان درباره تاهل افراد نیز استفاده نمود و نشان داد که افراد متأهل رغبت بیشتری برای مشارکت و در نتیجه کاهش بی‌تفاوتی

1. H.Kaplan
2. B.J.Sadock
3. Michel
4. Solmitz

اجتماعی از خود نشان خواهند داد.

«لیندا مولم» معتقد است کنشگران در روابط تبادلی خود منابعی را با یکدیگر مبادله می‌کنند که نتایج و پیامدهای ارزشمند این رابطه می‌تواند به شکل پولی و مالی یا به شکل ناملموس خوشحال‌کننده باشد و اعتماد به نفس تقویت‌شده در طرف مقابل ظاهر شود. در صورتی که نتایج مورد انتظار در روابط تبادلی به شکل مثبتی ظاهر شود باعث رضایت و تداوم رابطه تبادلی می‌شود. در غیر این صورت، باعث انقطاع رابطه مبادله‌ی و نارضایتی افراد از آن می‌گردد (به نقل از ریتزر، ۱۳۷۸: ۳۰۴-۳۰۳).

«سیمن»^۱ بی‌تفاوتی اجتماعی را معادل بیگانگی و انزوای اجتماعی می‌داند و در تعریف انزوای اجتماعی می‌گوید: انزوای اجتماعی احساسی تلقی می‌شود که فرد با زمینه‌های اجتماعی خویش سازگاری ندارد و از ارزش‌ها و اهداف مطرح در جامعه منفک است (سیمن، ۱۹۵۹: ۱۶۱). در نتیجه وقوع چنین امری، فرد احساس خواهد کرد اثربخشی لازم را در جامعه ندارد و از مشارکت اجتناب خواهد نمود.

به نظر می‌رسد زنان عموماً نسبت به مردان تمایل بیشتری برای مشارکت در امور اجتماعی از خود نشان می‌دهند. این امر را تحقیقات مختلفی به اثبات رسانده‌اند. با توجه به این امر، در پژوهش حاضر جنسیت را به‌عنوان عاملی تأثیرگذار در مشارکت کاهش بی‌تفاوتی اجتماعی در نظر گرفته‌ایم.

«ویلنسکی» در نظریه‌ای دیگر بر این اعتقاد است که بی‌تفاوتی ممکن است تابعی از فرایند سالخوردگی باشد (نقل از مسعودنیا، ۱۳۸۰: ۱۶۱). «پیلیاوین»^۲ (۱۹۹۱) «لاتانه و دارلی»^۳ (۱۹۷۰) در نظریه پنج‌مرحله‌ای در تبیین بی‌تفاوتی اجتماعی بر مبنای محاسبه هزینه - پاداش حرکت کرده‌اند. به باور آنها، افراد در مواجهه با وضعیت‌های خاص و اضطراری، بلافاصله به تحلیل و بررسی هزینه‌ها و پاداش‌های نوعدوستی و

1. Seeman
2. Piliavin
3. Latane, B. Darely

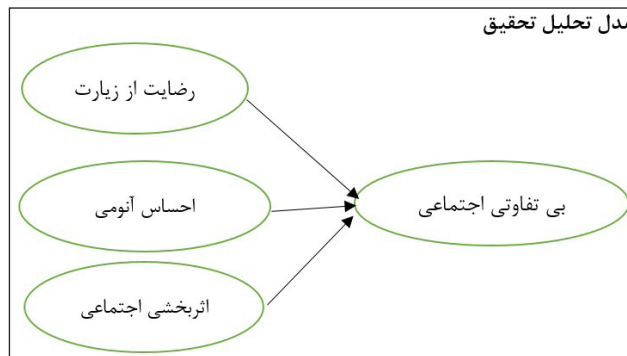
بی‌تفاوتی می‌پردازند و در واقع، بی‌تفاوتی به دیگران یا نوع دوستی مستقیماً تابع پاسخی است که افراد ناظر در یک موقعیت اضطراری نشان می‌دهند. بنابراین این نظریه با توجه به این امر که زیارت به عنوان یک عمل دسته‌جمعی در دین مبین اسلام نقش به‌سزایی در افزایش مشارکت‌های اجتماعی و در نتیجه اثربخشی اجتماعی دارد، زیارت می‌تواند به دو شکل در کاهش بی‌تفاوتی اجتماعی مؤثر باشد. از یک سو زیارت با افزایش مشارکت افراد احساس اثربخشی آنان را افزایش دهد که این امر به کاهش بی‌تفاوتی اجتماعی منجر خواهد شد. از سوی دیگر، نقشی که زیارت در تقیّد و هنجارپذیری افراد ایجاد می‌کند از احساس انومی جلوگیری می‌کند که این امر به کاهش بی‌تفاوتی اجتماعی می‌انجامد.

احساس بی‌قدرتی، عدم اثربخشی یا عدم کارآیی، که جملگی معانی مترادفی را دارند، مبنای نظریه‌های مبتنی بر «جامعه‌پذیری عدم اثربخشی» را تشکیل می‌دهند چنان‌که «ساث ول»^۱ (۲۰۰۳) جریان اجتماعی شدن و تجارب تدریجی در جامعه را از جمله عوامل سرخوردگی و دلمردگی اجتماعی افراد معرفی کرده و معتقد است که هر قدر افراد جامعه سطح بالایی از احساس عدم اثربخشی در فرایندهای اجتماعی - سیاسی را تجربه کنند، احتمال بیشتری برای بی‌تفاوتی اجتماعی و بیگانگی از مسائل اجتماعی وجود دارد. محتوای رفتارگرایانه برخی قضایای نظریه «دال»^۲ (۱۹۸۳) و نظریه «سیمن» (۱۹۵۹) درباره بی‌قدرتی نیز این باور را نشان می‌دهد. احساس بی‌قدرتی یا عدم اثرگذاری جامعه‌پذیر شده، به دنبال خود احساس بی‌اعتمادی به همراه می‌آورد (روس و همکاران، ۲۰۰۱: ۱۲۱). در نتیجه چنین امری، احساس اثربخشی اجتماعی در کاهش بی‌تفاوتی اجتماعی مؤثر خواهد بود و به نحو بارزی به کاهش بی‌تفاوتی در افراد جامعه منجر خواهد شد.

بنابراین، با توجه به نظریه‌های مطرح‌شده می‌توان متغیرهای مختلفی را که می‌توانند سبب کاهش یا افزایش بی‌تفاوتی اجتماعی در افراد شوند، شناسایی

1. Southwell
2. Dahl

کرد که در تحقیق حاضر تأثیر زیارت، اثربخشی اجتماعی و احساس آنومی مطالعه شده‌اند. البته، علاوه بر موارد فوق می‌توان گفت که بی‌تفاوتی اجتماعی با توجه به متغیرهای زمینه‌ای چون جنسیت و تأهل، می‌تواند در افراد مختلف متفاوت باشد. بر این اساس، مدل مفهومی تحقیق حاضر به صورت زیر طراحی شده است.



فرضیه‌های تحقیق

با توجه به مدل فوق و تئوری‌های تحقیق، فرضیه‌های زیر برای انجام تحقیق حاضر طراحی شده‌اند:

۱. میزان بی‌تفاوتی دانشجویان بر حسب جنسیت متفاوت است.
۲. میزان بی‌تفاوتی دانشجویان بر حسب وضعیت تاهل متفاوت است.
۳. بین احساس آنومی و میزان بی‌تفاوتی اجتماعی دانشجویان رابطه وجود دارد.
۴. بین اثربخشی اجتماعی و میزان بی‌تفاوتی اجتماعی دانشجویان رابطه وجود دارد.
۵. میزان بی‌تفاوتی دانشجویان در دو بازه زمانی قبل و بعد از زیارت متفاوت است.

جامعه آماری

جامعه آماری در این تحقیق کلیه دانشجویان دانشگاه آیت‌الله‌العظمی بروجردی

هستند که در سال ۹۵-۹۴ به مشهد مشرف شده‌اند که از این تعداد ۲۰۰ نفر به‌صورت تصادفی به‌عنوان نمونه آماری انتخاب شدند.

تعریف مفهومی و تعریف عملیاتی مفاهیم و متغیرها

تعریف‌های بی‌تفاوتی اجتماعی: بی‌تفاوتی اجتماعی از منظر تعریف مفهومی، فرایندی است که طی آن، افراد با بی‌علاقگی و بی‌اعتنایی به واقعیت‌های اجتماعی پیرامون خود می‌نگرند و از انجام مشارکت اجتماعی - سیاسی، مسئولیت‌های اجتماعی، فعالیت‌های دگرخواهانه و درگیری فعال و مدنی در مسائل اجتماعی پرهیز می‌کنند. بی‌تفاوتی اجتماعی از بُعد تعریف عملیاتی بر مبنای دو شاخص در تحقیق حاضر مورد توجه قرار گرفته است. نخست، بی‌تفاوتی در حوزه فعالیت‌های اجتماعی رسمی - مثل مشارکت داوطلبانه در سازمان‌ها، احزاب و انجمن‌ها و امثال آن - و دوم، بی‌تفاوتی در حوزه فعالیت‌های اجتماعی غیررسمی - مثل کنش‌های مشارکتی دگرخواهانه و اعمال نودوستانه دانشجویان از قبیل کمک به مستمندان، حمایت از دیگران، توجه به مشکلات اطرافیان - بررسی شده است.

تعریف‌های اثربخشی اجتماعی: اثربخشی اجتماعی از منظر تعریف مفهومی، فرایندی است که طی آن، فرد در جامعه احساس مفیدبودن کرده و از تعامل با هم‌نوعان لذت می‌برد و احساس می‌کند فرد مطلوبی در جامعه است. اثربخشی اجتماعی از بُعد تعریف عملیاتی بر مبنای دو شاخص در تحقیق حاضر مورد توجه قرار گرفته است؛ نخست، احساس تأثیرگذاری در زندگی فردی خود و فعالیت‌های روزمره که منجر به مفیدبودن فرد از نظر وجودی سنجیده شده است و دوم اثربخشی در حوزه فعالیت‌های اجتماعی و در زندگی دیگران است که به تحسین اجتماعی منجر شده و خواهش دیگران برای مشارکت در کنش‌های مشارکتی دگرخواهانه را در پی دارد که در این تحقیق مورد توجه قرار گرفته است.

تعریف‌های رضایت از زیارت: رضایت از زیارت از منظر مفهومی فرایندی است که فرد پس از زیارت احساس رضایتمندی و از اینکه این کار را انجام داده است، احساس شمع و شور می‌کند. رضایت از زیارت از بُعد تعریف عملیاتی در سه بُعد فردی، معنوی و اجتماعی مورد سنجش قرار گرفته است و میزان شادکامی فردی، معنوی و اجتماعی افراد هر کدام با دو گویه، سنجش و اندازه‌گیری شده است.

ابزار گردآوری داده‌ها

در این پژوهش از روش پیمایش و ابزار پرسش‌نامه با سنجه‌هایی از طیف لیکرت برای گردآوری داده‌ها استفاده شده است. برای اندازه‌گیری اعتبار^۱ از روایی محتوایی^۲ و روایی صوری^۳ و برای تعیین پایایی^۴ از روش آلفای کرونباخ استفاده شده است. بر این اساس، برای سنجش متغیرهای بی‌تفاوتی اجتماعی و اثربخشی اجتماعی از پرسش‌نامه محقق‌ساخته با ضریب پایایی به ترتیب ۰/۸۸ و ۰/۷۷ استفاده شده است. همین‌طور، برای سنجش احساس آنومی از پرسش‌نامه استاندارد با آلفای ۰/۸۴ استفاده شده است.

بی‌تفاوتی اجتماعی، بیانگر بی‌احساسی، بدبینی، بی‌میلی و به عبارت بهتر نوعی افسردگی اجتماعی است. در نقطه مقابل، هرگونه اعتنای اجتماعی و نوع‌دوستی در حیات فردی و اجتماعی، نشانه پویایی و سلامت اجتماعی است. برخی بی‌تفاوتی اجتماعی را مترادف با عزت‌گزینی، بی‌علاقگی و مشارکت‌نداشتن افراد در اشکال متعارف اجتماعی معنا کرده و در تحلیل خود، آن را مقابل علاقه اجتماعی، درگیری در فعالیت‌های اجتماعی، روان‌شناختی و سیاسی قرار داده‌اند (دث و الف، ۲۰۰۰).

1. Validity
2. Content Validity
3. Face Validity
4. Reliability

یافته‌های پژوهش

یافته‌های پژوهش در دو بخش یافته‌های توصیفی و یافته‌های استنباطی و آزمون فرضیه‌ها به شرح زیر ارائه شده است:

الف) یافته‌های توصیفی

بر اساس یافته‌های تحقیق، ۱۱۸ نفر از پاسخگویان (۵۹٪) زن و ۸۲ نفر (۴۱٪) مرد بودند.

۱۵۷ نفر از دانشجویان (۷۸٫۵٪) مجرد و ۴۳ نفر (۲۱٫۵٪) متأهل بودند.

میانگین سن دانشجویان مورد بررسی ۲۲/۷۶ سال بوده است. بیشترین فراوانی درآمد پاسخگویان یک میلیون تومان در ماه، بالاترین درآمد ده میلیون تومان و کمترین میزان درآمد ۵۰۰ هزار تومان در ماه بوده است. همین‌طور، میانگین درآمد پاسخگویان مساوی ۱۹۵۴۰۸۱ (یک میلیون و نهصد و پنجاه و چهار هزار و هشتادویک تومان) اعلام شده است.

جدول ۱. احساس آنومی دانشجویان در دو بازه زمانی قبل و بعد از زیارت

بازه زمانی	احساس آنومی	درصد
بعد از زیارت	کم	۳۳٫۷
	متوسط	۶۰٫۱
	زیاد	۶٫۲
میانگین احساس آنومی		۲٫۷۲
قبل از زیارت	کم	۲۶٫۸
	متوسط	۵۳٫۲
	زیاد	۱۹٫۷
میانگین احساس آنومی		۳٫۱

چنان‌که مندرجات جدول فوق نشان می‌دهد، نتایج تحقیق نشان داد قبل از زیارت، ۲۶/۸٪ پاسخگویان احساس آنومی کم، ۵۳/۲٪ از سطح متوسط احساس آنومی و

۱۹/۷٪ آنان سطح زیادی از احساس آنومی داشتند، در حالی که پس از زیارت ۳۳/۷٪ پاسخگویان از احساس آنومی پایین، ۶۰/۱٪ سطح متوسط احساس آنومی و ۶/۲٪ هم احساس آنومی بالایی داشتند. این نتایج بیانگر کاهش احساس آنومی دانشجویان پس از زیارت است. به عبارتی، میانگین احساس آنومی از ۲,۷۲ به ۳,۱ افزایش یافته و زیارت به کاهش احساس آنومی در بین آنان منجر شده است.

جدول ۲. احساس اثربخشی اجتماعی دانشجویان در دو بازه زمانی قبل و بعد از زیارت

بازه زمانی	احساس اثربخشی اجتماعی	درصد
بعد از زیارت	کم	۲,۶
	متوسط	۴۸,۵
	زیاد	۴۸,۹
	میانگین احساس اثر بخشی	۳,۴۶
قبل از زیارت	کم	۱۹,۱
	متوسط	۴۰
	زیاد	۴۰,۹
	میانگین احساس اثر بخشی	۳,۲۲

چنان که نتایج جدول فوق نشان می دهد، قبل از زیارت؛ ۱۹/۱٪ پاسخگویان احساس اثربخشی کم، ۴۰٪ احساس اثربخشی در سطح متوسط و ۴۰/۹٪ احساس اثربخشی را در سطح زیاد داشتند؛ اما پس از زیارت؛ ۲/۶٪ پاسخگویان احساس اثربخشی کم، ۴۸/۵٪ احساس اثربخشی در سطح متوسط و ۴۸/۹٪ هم احساس اثربخشی را در سطح زیادی داشتند. به عبارت دیگر، نتایج جدول فوق حاکی از این امر است که زیارت به افزایش احساس اثربخشی در بین دانشجویان منجر شده است. به عبارت دیگر، این نتایج نشانگر افزایش احساس اثربخشی اجتماعی دانشجویان پس از زیارت بوده است و میزان احساس اثربخشی اجتماعی از ۳,۲۲ به ۳,۴۶ افزایش یافته است.

جدول ۳. احساس بی تفاوتی اجتماعی دانشجویان در دو بازه زمانی قبل و بعد از زیارت

بازه زمانی	احساس بی تفاوتی اجتماعی	درصد
بعد از زیارت	کم	۷۵,۵
	متوسط	۲۴
	زیاد	۰,۵
قبل از زیارت	میانگین احساس بی تفاوتی اجتماعی	۲,۲۵
	کم	۲۹,۷
	متوسط	۵۶,۸
	زیاد	۱۳,۵
	میانگین احساس بی تفاوتی اجتماعی	۲,۸۴

چنان که نتایج جدول ۳ نشان می‌دهد، قبل از زیارت، ۴۹/۷٪ پاسخگویان بی تفاوتی اجتماعی در سطح کم، ۴۱/۸٪ بی تفاوتی اجتماعی شان در سطح متوسط و ۸/۵٪ بی تفاوتی اجتماعی در سطح زیاد داشته‌اند اما پس از زیارت به ۷۵/۵٪ بی تفاوتی اجتماعی پایین، ۲۴٪ بی تفاوتی اجتماعی متوسط و فقط ۰/۵٪ بی تفاوتی اجتماعی در سطح زیاد تبدیل شده است. به عبارت دیگر، میزان بی تفاوتی دانشجویان در بازه زمانی پس از زیارت در حد قابل ملاحظه‌ای کم شده و از ۲,۸۴ به ۲,۲۵٪ کاهش یافته است.

ب) یافته‌های استنباطی

در این بخش، به یافته‌های استنباطی پرداخته شده است. بدین منظور، در ابتدای این بخش فرضیه‌ها آزمون شده و سپس تحلیل رگرسیونی انجام شده است.

آزمون فرضیه اول: مقایسه میزان میانگین بی تفاوتی اجتماعی بر حسب جنسیت

برای بررسی این موضوع، با توجه به متغیرها از آزمون t استفاده شده که نتایج در جدول ۴ آورده شده است.

جدول ٤.٤. آزمون t مقایسه میانگین بی تفاوتی اجتماعی بر حسب جنسیت

sig	df	انحراف معیار	میانگین	گروه ها	بازه زمانی
٠/٠٢٤	١٩٩	٦/٤٧	٦٧/٩٦	زن	بعد از زیارت
		١١/٩٤	٦٩/٦٧	مرد	
٠/٠١٧	١٩٩	٨/١٤	٧٢/٣٦	زن	قبل از زیارت
		١٣/٩٩	٧٥/٦٧	مرد	

یافته‌های به دست آمده از جدول ٤ نشان می‌دهد سطح معناداری بی تفاوتی اجتماعی بعد از زیارت ٠/٠٢٤ است که کمتر از ٠/٠٥ است. لذا بعد از زیارت بی تفاوتی اجتماعی تفاوت معناداری بر حسب جنسیت وجود دارد. البته، قبل از زیارت نیز میانگین بی تفاوتی مردان (٧٥/٦٧) از میانگین بی تفاوتی زنان (٧٢/٣٦) بیشتر بوده است، اما این میانگین هر چند در هر دو گروه کاهش قابل ملاحظه‌ای یافته است، اما بی تفاوتی مردان همچنان اندکی بیش از بی تفاوتی زنان شده است. بنابراین، فرضیه اول تحقیق که نشانه تفاوت بی تفاوتی بر حسب جنسیت بود، در هر دو بازه زمانی قبل و بعد از زیارت تأیید می‌شود، اما بعد از زیارت میزان بی تفاوتی در هر دو کاهش پیدا می‌کند.

فرضیه دوم: مقایسه میزان میانگین بی تفاوتی اجتماعی بر حسب وضعیت تأهل

برای بررسی این فرضیه با توجه به متغیرها، از آزمون t استفاده گردید که نتایج در جدول ٥ آورده شده است.

جدول ٥.٥. آزمون t مقایسه میانگین بی تفاوتی اجتماعی بر حسب وضعیت تأهل

sig	df	انحراف معیار	میانگین	گروه ها	دانشگاه
٠/٦١	١٩٩	١٣	٧٢/٩٣	مجرد	قبل از زیارت
		١٤/٦٩	٧٤/٣١	متاهل	
٠/١٨١	١٩٩	١٣/٦٢	٧٢/٧٢	مجرد	بعد از زیارت
		١٥/٢٥	٧٣/٨٩	متاهل	

یافته‌های به دست آمده از جدول ۵ نشان می‌دهد سطح معناداری بر اساس تأهل افراد بی تفاوتی اجتماعی در دو بازه زمانی قبل و بعد از زیارت، تغییر خاصی نیافته و میزان کاهش بسیار اندک بوده است؛ یعنی تفاوت معناداری بر حسب وضعیت تأهل وجود نداشته است.

فرضیه سوم: بین میزان احساس انومی و بی تفاوتی اجتماعی رابطه وجود دارد.

به منظور بررسی این فرضیه، از آزمون همبستگی پیرسون استفاده شد که نتایج در جدول ۶ آورده شده است.

جدول ۶. آزمون همبستگی پیرسون برای بررسی رابطه احساس انومی و بی تفاوتی اجتماعی

سطح معناداری	ضریب همبستگی	متغیرها	بازه زمانی
۰/۰۰۰	۰/۵۹	بی تفاوتی اجتماعی	بعد از زیارت
		احساس انومی	
۰/۰۰۰	۰/۴۴	بی تفاوتی اجتماعی	قبل از زیارت
		احساس انومی	
۰/۰۰۰	۰/۵۲	بی تفاوتی اجتماعی	کل
		احساس انومی	

نتایج جدول ۶ نشان می‌دهد بین بی تفاوتی اجتماعی و احساس انومی در هر دو بازه زمانی رابطه معناداری وجود دارد و با توجه به همبستگی مثبت، این رابطه مستقیم است؛ یعنی با افزایش انومی، بی تفاوتی اجتماعی نیز افزایش می‌یابد و برعکس.

فرضیه چهارم: بین میزان اثربخشی اجتماعی و بی تفاوتی اجتماعی رابطه وجود دارد.

برای بررسی این فرضیه از آزمون همبستگی پیرسون استفاده گردید که نتایج در جدول ۷ آورده شده است.

جدول ۷. آزمون همبستگی پیرسون برای بررسی رابطه اثربخشی اجتماعی و بی تفاوتی اجتماعی

سطح معناداری	ضریب همبستگی	متغیرها	بازه زمانی
۰/۰۰۰	-۰/۴۳	بی تفاوتی اجتماعی	بعد از زیارت
		اثربخشی اجتماعی	
۰/۰۰۰	-۰/۵۷	بی تفاوتی اجتماعی	قبل از زیارت
		اثربخشی اجتماعی	
۰/۰۰۰	-۰/۵۰	بی تفاوتی اجتماعی	کل
		اثربخشی اجتماعی	

نتایج جدول ۷ نشان می‌دهد بین بی تفاوتی اجتماعی و اثربخشی اجتماعی در هر دو بازه زمانی رابطه معناداری وجود دارد و با توجه به همبستگی منفی، این رابطه معکوس است؛ یعنی با افزایش اثربخشی اجتماعی، بی تفاوتی اجتماعی کاهش می‌یابد و کاهش اثربخشی اجتماعی، افزایش بی تفاوتی اجتماعی را در پی دارد.

فرضیه پنجم: مقایسه میزان میانگین بی تفاوتی اجتماعی قبل و بعد از زیارت.

برای بررسی این موضوع با توجه به متغیرها از آزمون t استفاده شد. نتایج در جدول ۸ آورده شده است.

جدول ۸. آزمون t مقایسه میانگین بی تفاوتی اجتماعی قبل و بعد از زیارت

متغیر مستقل	گروه‌ها	میانگین از ۱۰۰	میانگین از ۵	انحراف معیار	df	sig
بی تفاوتی اجتماعی	بعد از زیارت	۵۹/۴۶	۲/۳۷	۹/۶۸	۳۹۹	۰/۰۱
	قبل از زیارت	۷۳/۱۳	۳/۶۵	۳/۷۱		

به منظور بررسی مقایسه میزان میانگین بی تفاوتی اجتماعی در دو بازه زمانی قبل و بعد از زیارت، با در نظر گرفتن متغیرها از آزمون t استفاده شده است. یافته‌های به دست آمده در جدول ۸ نشان می‌دهد سطح معناداری برابر با ۰/۰۱ است که از ۰/۰۵ کمتر است. لذا، میانگین بی تفاوتی اجتماعی در دو بازه زمانی قبل و بعد از زیارت تفاوت معناداری داشته است. به عبارت دیگر، میزان بی تفاوتی اجتماعی در

دو بازه زمانی قبل و بعد از زیارت متفاوت است و بی تفاوتی اجتماعی پس از زیارت به نحو معناداری کاهش پیدا کرده است؛ به نحوی که از حدود ۳/۶۵ به ۲/۳۷ کاهش یافته است؛ یعنی پس از زیارت، بی تفاوتی حدود ۱۴٪ کاهش پیدا کرده و از میانگین ۷۳/۱۳ به ۵۹/۴۶ رسیده است.

تحلیل چندمتغیره

برای تبیین بی تفاوتی اجتماعی با توجه به متغیرهای مستقل، از رگرسیون چندمتغیره استفاده شده است. در این روش برای بررسی متغیرها از روش رگرسیون گام به گام استفاده شده است. بر اساس جدول ۹، از مجموع ۵ متغیر (رضایت از زیارت، سن، درآمد، آنومی، اثربخشی اجتماعی) وارد شده به مدل رگرسیون، متغیرهای زیارت، اثربخشی اجتماعی و آنومی در مدل معنادار شده و توانسته اند ۴۸٪ از متغیر وابسته را محاسبه کنند. بر اساس جدول ۱۰، میزان بتای زیارت (۰/۳۶۷-) آنومی و اثربخشی به ترتیب (۰/۲۴۵، ۰/۲۲۵-) و سطح معناداری آنها نیز (۰/۰۰۰) شده است که این نتایج در ادامه در قالب جدول های ۹ و ۱۰ آورده شده است.

جدول ۹. نتایج آزمون تحلیل رگرسیون درباره عوامل مؤثر بر بی تفاوتی اجتماعی

نام متغیر	R	R Square	R ²	F	Sig
متغیرهای مستقل	۰/۵۵۸	۰/۴۹۱	۰/۴۸۰	۲۳/۶۷	۰/۰۰۰

جدول ۱۰. ضریب های آزمون تحلیل رگرسیون

متغیر	ضریب های خام		ضریب های استاندارد		Sig
	B	Std. Error	Beta	t	
مقدار ثابت	۲/۶۳	۴/۳۱		۲۰/۵۹	۰/۰۰۰
رضایت از زیارت	-۰/۳۶۷	۰/۱۱۲	۰/۴۳	۳/۲۱	۰/۰۰۰
احساس آنومی	۰/۲۴۸	۰/۱۵۷	-۰/۸۶	۵/۴۸	۰/۰۰۰
احساس اثربخشی اجتماعی	-۰/۲۲۵	۰/۱۷۲	-۰/۶۱	-۹/۴۱	۰/۰۰۰

با توجه به نتایج جدول‌های ۹ و ۱۰ می‌توان معادله رگرسیونی احساس بی‌تفاوتی اجتماعی را در قالب معادله زیر نوشت:

$$\text{زیارت} + ۲,۶۳ = \text{بی تفاوتی اجتماعی} + (۰,۲۴۸) \cdot \text{احساس آنومی} + (-۰,۳۶۷) \cdot \text{رضایت از}$$

نتیجه‌گیری

از جمله بنیادی‌ترین مفاهیم توسعه اجتماعی، ایجاد فرهنگ گریز از انفعال و بی‌تفاوتی و حرکت به سوی گسترش حضور، مشارکت و سهیم‌شدن مردم در سرنوشت خود به‌مثابه ارزش و باوری نهادی است. در وضعیت بی‌تفاوتی در جامعه، توده مردم در فراگردهای اجتماعی، خود را در موضعی انفعالی قرار می‌دهند و علاقه چندانی به تأثیرنهادن بر وقایع و تصمیم‌گیری‌ها نشان نمی‌دهند؛ لذا در قالب واحدهای منفعل اجتماعی، از اعتماد به نفس و داشتن جهت‌گیری کلی جمعی ناتوان می‌مانند. از این‌رو، بی‌تفاوتی، رفتاری است که به‌عنوان یک آسیب مهم اجتماعی در جوامع مدرن مورد توجه جامعه‌شناسان قرار گرفته است. در شرایط فعلی جامعه ایران نیز که الگوی پیشرفت ایرانی - اسلامی مدنظر مسئولان نظام قرار گرفته، ضروری است توجه به عوامل مؤثر بر کاهش بی‌تفاوتی اجتماعی در جامعه به‌طور اعم و دانشجویان به‌طور اخص مورد توجه ویژه قرار گیرد. در این راستا، به‌جای آوردن عمل زیارت که از مستحبات مؤکد در دین مبین اسلام است، با توجه به نقشی که این عمل در کاهش بی‌تفاوتی اجتماعی و افزایش مشارکت اجتماعی دارد، شایسته توجه است.

نتایج تحقیق بیان می‌کند که میزان میانگین بی‌تفاوتی اجتماعی دانشجویان دانشگاه آیت‌الله‌العظمی بروجردی پس از به‌جای آوردن زیارت مشهدالرضا (علیه‌السلام) کاهش معناداری پیدا کرده است؛ یعنی بی‌تفاوتی اجتماعی پس از زیارت از حدود ۳/۶۵ به ۲/۳۷ کاهش یافته است که این بیانگر ضرورت توجه بیشتر مسئولان دانشگاهی

به نهادینه کردن زیارت به طور اعم و زیارت مشهدالرضا (علیه السلام) به طور اخص است به نحوی که نتایج تحقیق نشان می دهند میزان بی تفاوتی دانشجویان بعد از زیارت حدود ۱۴٪ کاهش یافته است که حاکی از تأثیرگذاری بسیار بالای زیارت بر دانشجویان در جامعه مورد مطالعه بوده است. به عبارت دیگر، بی تفاوتی اجتماعی دانشجویان از حدود ۳/۶۵ به ۲/۳۷ کاهش یافته است؛ یعنی پس از زیارت بی تفاوتی حدود ۱۴٪ کاهش یافته و از میانگین ۷۳/۱۳ به ۵۹/۴۶ رسیده است.

با توجه به یافته های تحقیق، بین میزان بی تفاوتی زنان و مردان در بازه زمانی قبل از زیارت تفاوتی وجود نداشته است. این نتیجه با یافته ها و نتایج پژوهش «احمدی» (۱۳۸۸) همسوست اما بی تفاوتی زنان و مردان در بازه زمانی بعد از زیارت، به نفع دختران کاهش یافته است.

نتایج بررسی میزان بی تفاوتی اجتماعی پاسخگویان بر حسب وضعیت تأهل آنان نشان می دهد به لحاظ آماری تفاوت معناداری بین مجردها و متأهلها در دو بازه زمانی قبل و بعد از زیارت در بی تفاوتی اجتماعی وجود ندارد که این امر با نتایج تحقیقاتی که «احمدی» (۱۳۸۸) و «محسنی تبریزی» (۱۳۹۰) انجام داده اند، همسوست.

همچنین، در این پژوهش رابطه بین احساس انومی و بی تفاوتی اجتماعی را بررسی کرده ایم. یافته های تحقیق بیان می کند که در هر دو بازه زمانی رابطه معناداری به لحاظ آماری بین احساس انومی و بی تفاوتی اجتماعی وجود دارد و این رابطه مستقیم است؛ بدین معنا که با افزایش یا کاهش احساس انومی، بی تفاوتی اجتماعی هم افزایش یا کاهش می یابد. این نتایج با یافته های پژوهش های «محسنی تبریزی» (۱۳۹۰)، «فولادیان» (۱۳۹۴) و «ون اسنپنبرگ و استچیپرز» (۱۹۹۵) همسوست. همچنین، با رویکردهای نظری دورکیم، سیمن، لوین، پارسونز، مرتن، تامس، مک دیل و ریدلی، هولندر، زنانیکی، نظریه درونی سازی هنجارها و نظریه تغییر ارزشی، منطبق است. وضعیت انومیک یا بی هنجاری، زمینه ساز و شکل دهنده مسائل مختلف اجتماعی است. بی هنجاری موجب ابهام و تردید در کنش های اجتماعی افراد در

جامعه و در نهایت بی‌احساسی و بی‌تفاوتی افراد در عرصه‌های اجتماعی خواهد شد. چنین وضعیتی زمینه را برای بی‌انگیزی، قانون‌گریزی، سردرگمی و ابهام در رفتار و در نهایت انفعال در اجتماع فراهم می‌آورد. گسترش و توسعه بی‌هنجاری در اجتماع سبب می‌شود تا افراد از وظایف و مسئولیت‌های مدنی یا شهروندی خود اجتناب ورزند. شکل‌بندی فرایند اجتماعی شدن در وضعیت آنومیک سبب عدم درونی‌سازی وظایف شهروندی می‌شود. شکل‌گیری شخصیت غیرمدنی مانع هرگونه فعالیت اجتماعی دیربازده خواهد شد. تجارب ناموفق ناشی از عدم پشتیبانی و الگودهی هنجارها در جامعه، مانع فعالیت آگاهانه و فعالانه افراد در مقابله با نابرابری، گران‌فروشی، فساد اقتصادی و اجتماعی، پیگیری وضعیت و آینده سیاسی - اجتماعی و ... می‌شود. افراد در وضعیت آنومیک به دلیل نداشتن انگیزه و امید به نتایج کنش‌های خود، علاقه چندانی برای درگیری و صرف هزینه‌های فکری و زمانی در موقعیت‌های اجتماعی ندارند.

رابطه بین اثربخشی اجتماعی و بی‌تفاوتی اجتماعی را نیز در میان دانشجویان در بازه زمانی قبل و بعد از زیارت، در این تحقیق بررسی کرده‌ایم. اطلاعات تحقیق بیان می‌دارد که در هر دو بازه زمانی رابطه معناداری به لحاظ آماری بین اثربخشی اجتماعی و بی‌تفاوتی اجتماعی وجود دارد و این اطلاعات بیان می‌کند که این رابطه معکوس است؛ بدین معنا که با افزایش اثربخشی اجتماعی، بی‌تفاوتی اجتماعی کاهش می‌یابد و کاهش اثربخشی اجتماعی به افزایش بی‌تفاوتی اجتماعی منجر می‌شود. این یافته‌ها با یافته‌ها و نتایج تحقیقات «محسنی تبریزی» (۱۳۹۰)، «گنس» (۱۹۹۲)، «چن و زانگ» (۱۹۹۹) و «مانینگ» (۲۰۱۴) همسوست.

همچنین رابطه منفی یا معکوس بین اثربخشی اجتماعی و بی‌تفاوتی اجتماعی در این پژوهش، مؤید نظریه‌های دال، سیمن، نظریه «جامعه‌پذیری عدم اثربخشی»، نظریه انگیزه ابزاری و نظریه درماندگی آموخته شده است که بیان می‌دارد زمانی که افراد حس کنند کنش‌های آنها بر ساختار جامعه و مکانی که زندگی می‌کنند تأثیری ندارد، این احساس بی‌تأثیری برای آنان ملکه ذهنی خواهد شد و به مرور

نسبت به مسائل مختلف جامعه بی‌تفاوت می‌شوند. در واقع، وقتی فرد احساس کند در درک مسائل اجتماعی ناتوان است، یا احساس فقدان اظهار نظر درباره مسائل روز توسط افراد جامعه وجود دارد و یا احساس کند کنترل کمی روی حوادث دارد، احساس عدم اثربخشی خواهد کرد که این احساس، بی‌تفاوتی را در او ایجاد خواهد کرد.

در نهایت، تحلیل رگرسیون چندمتغیره در تحقیق حاضر نشان داد متغیرهای تحقیق توانسته‌اند ۴۸٪ از واریانس بی‌تفاوتی اجتماعی را تبیین کنند و مابقی این واریانس ناشی از متغیرهایی است که خارج از حوزه بررسی این تحقیق بوده‌اند.

با توجه به نتایج تحقیق حاضر و با عنایت به این امر که نظریه پردازان توسعه معتقدند توسعه همه‌جانبه و پایدار یک کشور نیازمند مشارکت است و بی‌تفاوتی کلیه آحاد جامعه به‌ویژه قشر تحصیلکرده منجر به خمودگی اجتماعی خواهد شد، معتقدیم چنانچه قشر دانشگاهی دارای احساس انومی بالا و عدم احساس اثربخشی مناسب در حوزه‌های گوناگون اجتماعی باشد، موجب بی‌تفاوت شدن آنان در عرصه‌های مختلف، بی‌معنایی، پوچ‌گرایی و به‌وجود آمدن جامعه‌ای توده‌ای و منفعل می‌شود و یا در بعضی موارد، چنان که «سیمن» اشاره کرده است، به انزوای فرهنگی یا جدا افتادگی فرهنگی منجر خواهد شد که در آن یا افراد منزوی می‌شوند یا پدیده فرار مغزها اتفاق خواهد افتاد که در هر صورت جامعه از کارایی و توانمندی افراد توانمند خود محروم خواهد شد. بنابراین، لازم است مسئولان با توجه به نقش ویژه زیارت در این بین، توجه ویژه‌ای به آن به‌ویژه در بین دانشجویان داشته باشند. علاقه معنوی دانشجویان نسبت به زیارت و انجام مناسک دینی در ایام زیارت مشهدالرضا (علیه السلام) یک عامل تقویت‌کننده در این میان است که می‌تواند با مشوق‌های دانشگاهی همراه شود و نتایج درخشانی را در جامعه دانشگاهی کشور از خود بر جای بگذارد.

منابع و مأخذ

- احمدی، سیروس. (۱۳۸۸). «بررسی نועدوستی در روابط روزمره اجتماعی و عوامل مؤثر بر آن». مجله جامعه‌شناسی ایران. دوره دهم. ش ۲. صص ۱۰۸-۸۷.
- ارونسون، الیوت. (۱۳۸۶). روان‌شناسی اجتماعی. مترجم: حسین شکرکن. چاپ هجدهم. تهران: رشد.
- توسلی، غلامعباس. (۱۳۹۶). نظریه‌های جامعه‌شناسی. تهران: انتشارات سمت.
- حافظ‌نیا، محمدرضا. (۱۳۸۱). مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی. تهران: انتشارات سمت.
- حبیب‌زاده، افشین. (۱۳۸۵). بی‌تفاوتی سیاسی کارگران و تأثیر آن در کاهش مشارکت سیاسی آنان در جمهوری اسلامی ایران. پایان‌نامه دوره کارشناسی ارشد رشته علوم سیاسی. دانشگاه آزاد اسلامی تهران، واحد مرکزی.
- رفیع‌پور، فرامرز. (۱۳۸۷). تکنیک‌های خاص تحقیق در علوم اجتماعی. چاپ پنجم. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- فولادیان، احمد. (۱۳۹۴). «بررسی رابطه بین میزان بیگانگی اجتماعی و میزان بی‌تفاوتی اجتماعی در بین دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد». فصلنامه مطالعات جامعه‌شناختی جوانان. سال پنجم. ش ۱۷. بهار ۹۴. صص ۱۴۴-۱۲۵.
- کلاتری، صمد؛ ادیبی، مهدی؛ ربانی، رسول و سیروس احمدی. (۱۳۸۶). «بررسی بی‌تفاوتی و نועدوستی در جامعه شهری ایران و عوامل مؤثر بر آن». دو ماهنامه دانش‌ور رفتار دانشگاه شاهد. سال چهاردهم. ش ۲۲. اردیبهشت ۸۶. صص ۳۵-۲۷.
- کرایب، یان. (۱۳۹۵). نظریه اجتماعی مدرن از پارسونز تا هابرماس. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر آگه.
- محسنی تبریزی، علیرضا. (۱۳۸۱). «آسیب‌شناسی بیگانگی اجتماعی - فرهنگی بررسی انزوای ارزشی در دانشگاه‌های دولتی تهران». فصلنامه پژوهش و برنامه‌ریزی در آموزش عالی. ش ۲۶. صص ۱۸۲-۱۱۹.
- محسنی، علیرضا و صدقاتی فرد، مجتبی. (۱۳۹۰). «پژوهشی درباره بی‌تفاوتی اجتماعی در ایران. مورد پژوهش: شهروندان تهرانی». جامعه‌شناسی کاربردی دانشگاه اصفهان. دوره ۲۲. ش ۳. صص ۲۲-۱.
- مسعودنیا، ابراهیم. (۱۳۸۰). «تبیین جامعه‌شناختی بی‌تفاوتی شهروندان در حیات اجتماعی و سیاسی». اطلاعات سیاسی - اقتصادی. ش ۱۶۷-۱۶۸. صص ۱۶۵-۱۵۲.
- مظلوم خراسانی، محمد؛ نوغانی، محسن و خلیفه، محمدرضا. (۱۳۹۱). «بررسی میزان مشارکت اجتماعی مردم در شهر مرودشت و عوامل مؤثر بر آن در سال ۱۳۷۸». جامعه‌شناسی کاربردی. سال بیست‌وسوم. شماره پیاپی (۴۵). ش اول. صص ۸۰-۵۱.
- ممتاز، فریده. (۱۳۹۴). جامعه‌شناسی شهر. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- نادری، حمدالله؛ بنی‌فاطمه، حسین و حریری‌اکبری، محمد. (۱۳۸۹). «الگوسازی ساختاری رابطه بین بیگانگی و بی‌تفاوتی اجتماعی». مجله علوم اجتماعی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد. پاییز و زمستان ۱۳۸۸. صص ۵۹-۲۹.
- وبر، ماکس. (۱۳۶۷). مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی. ترجمه احمد صدراتی. تهران: انتشارات نشر مرکز.

- Al.Mizjaji, Almad Dawood(2001) *Public Apathy Towards Bureaucracy As a Constraint On The Development Of Saudi Arabia*. Public Administration Quarterly, Fall , 2001 4/25,3,ABI/inform Global. P: 270.
- Chen.j & Zhong,Y(1999)*Mass Political Interest(Or Apathy) in Urban China*. Communist and Post- Communist Studies, Vol 32.
- Dahl,Robert A.(1983) *Modern Political Analysis*. Third Edition, New Delhi, Yale University.
- Dean,Dwight . G(1960) *Alienation and political apathy*. Social forces ,Vol 38, No.3.
- Gans,H(1992) *Political Participation and apathy*. Phylon .Vol 13.
- Kaplan-Sadock(2010) *Clinical Psychiatry*. Sixth Edition. Wolters Kluwer Health/ Lippincott Williams & Wilkins Press.
- Latane, B. Darely .J,M(1970) *The unresponsive bystander, Why dose not he help?*, New York: Appleton-century-crofts.
- Manning, Nathan,(2014) *The relational self and the political engagements of young adults* ,Journal of Sociology December 500-50:486 2014,first published on November 26.2012.
- Piliavin,J,A. Charng,H,W(1990)*Altruism :A review of recent theory and research*, Annual Review of Sociology.16.
- Rosenberg,M (1995)" *Some determinants of Political Apathy*",The public Journal,Vol.32, pp:10-1.
- Ross,C,E & Mirowsky,J & Pribsh,S(2001) *Powerlessness Amplification of thraet: Neighborhood Disadvantage ,Disorder,and Mistrust*. American Siciological Review,Vol 66.
- Ross,M.H(1975) *Political Alienation ,Participation and Ethnicity: An African Case* . American Journal of Political Science.XIX,Vol2.
- Sarfaraz, A, ahmed, sh,(2012) *Reasons for political interest and apathy among university students: A Qualitative study*, Pakistan journal of social psychology, vol 10, No, 67-61 ,1.
- Seeman,M(1959): *On The Meaning of Alienation*. American Siciological Review Vol 24.
- Solmitz, David. (2000) *The Roots of Apathy and How Schools Can Reduce Apathy*. (November 2000 ,4)
- .http://www.Rem1.Org/Local_Voices/Summer2000/Education/Apathy.Htm.
- Southwell, P.L. (2003), *The Politics Of Alienation: Nonvoting And Support For Third -Party Candidates Among 30-18 Years Old*. The Social Science Journal, Vol; 40, PP: 107-99.

- Van Snippenburg ,Leo B & Peer Scheepers(1991) *Social Class and Plitical Behavior During a Period of Economic Stagnation : Apathy and Radicalism in the Netherland.* Political Psychology. Vol 12 . No1.



بی تفاوتی سیاسی - اجتماعی؛

گناهی کبیره در فرهنگ رضوی

دریافت: ۱۳۹۶/۴/۳۰ پذیرش: ۱۳۹۶/۶/۳۰

علی اکبر ذاکری^۱

چکیده

هدف پژوهش حاضر بیان دقیق یکی از مفاهیم دینی تأثیرگذار در ایجاد فرهنگ و تعهد اجتماعی است. پژوهش با روش اسنادی و کتابخانه‌ای به تحلیل و واکاوی موضوع پرداخته و با پی‌گیری معنای تعرب و هجرت و با تکیه بر گزارش‌های تاریخی و حدیثی در سیره علوی و رضوی، تلاش کرده است تا به این مهم دست یابد. از یافته‌های پژوهش، تقسیم مسلمانان به مهاجر و اعرابی پس از فتح مکه است. مسلمانان خود را ملزم می‌دانستند برای جهاد به مرکز حکومت اسلامی هجرت کنند. تخلف از این وظیفه، حکم مرد اعرابی را داشت که به جهت بی‌تفاوتی، از یکسری حقوق اجتماعی و اقتصادی محروم می‌شد. یافته اصلی و نوآوری پژوهش، اثبات فرضیه پژوهش در ترادف تعرب بعدالهجره، با بی‌تفاوتی سیاسی - اجتماعی است. به فرموده امام‌رضا (علیه‌السلام) تعرب رفتن به بادیه نیست بلکه علت حرمت تعرب بعدالهجره، بی‌تفاوتی در حمایت امام بحق و دیگر پیامدهای منفی آن است، اگرچه شخص در مرکز اسلام باشد.

کلیدواژه‌ها: تعرب بعدالهجره، هجرت، عصر غیبت، مهاجر، گناه کبیره.

مقدمه

مفاهیم در بستر زمان شکل می‌گیرند، گسترش می‌یابند و تغییر معنا می‌دهند. کاربرد یک مفهوم در جامعه آن را به باوری عمومی و فرهنگی رایج مبدل می‌سازد. برخی مفاهیم پس از مدتی با تغییر اوضاع سیاسی-اجتماعی، از گردونه کاربرد خارج و به صورت بیگانه و نامأنوس درمی‌آیند و گاهی معنای اصلی خود را از دست می‌دهند و به مرور دگرگون شده و تفسیرهای نادرستی از آنها ارائه می‌شود. از آثار بابرکت احادیث رضوی، تبیین درست مفاهیم دینی از یاد رفته و بیان علت و فلسفه آنهاست. امام رضا (علیه السلام) در پاسخ به پرسش‌های محمدبن سنان، به توضیح و شرح فلسفه تعداد زیادی از احکام شرعی پرداخته است. ابن بابویه پاسخ‌های حضرت را در عیون الاخبار (۱۳۷۸، ج ۲: ۸۸)، علل الشرائع (۱۳۸۵، ج ۲: ۴۸۱) و من لایحضره الفقیه (۱۴۱۳، ج ۳: ۵۶۵) آورده است.

«تعرب بعدالهجره» از آن دسته مفاهیمی است که معنای درست آن مغفول واقع شده است. با توضیحاتی که ارائه خواهد شد و با توجه به احادیث به‌جای مانده از امام رضا (علیه السلام) می‌توان این عنوان را معادل با «بی تفاوتی سیاسی-اجتماعی» دانست، زیرا کسی که پس از هجرت به مرکز اسلام، دوباره به بادیه برمی‌گردد، از هرگونه تعهد اجتماعی و دفاع از اسلام، به دور می‌ماند و وظیفه‌ای در مقابل دیگر مسلمانان احساس نمی‌کند و در مسائل سیاسی از جمله بیعت با حاکم مسلمانان و دفاع و حمایت از وی به دور است. در حالی که پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود:

«مَنْ أَصْبَحَ لَا يَهْتَمُّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ.» (هرکس که صبح کند و به امور مسلمانان اهتمام نرزد، مسلمان نیست) (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۶۳).

«تعرب بعد از هجرت» که در اسلام جزء گناهان کبیره شمرده شده، جزء آن دسته از مفاهیم دینی است که معنای اصلی آن از یاد رفته و ناآشنا می‌نماید. در حالی که این عنوان در احادیث، در ردیف شرک به خدا، فرار از جنگ و کشتن

بیگناهان، از جمله گناهان کبیره شمرده شده است که نشان می‌دهد معنایی فراتر از آنچه تصور می‌شود، دارد.

برای روشن شدن معنای صحیح و دقیق این عنوان، با بهره‌گیری از فرهنگ رضوی، در آغاز باید جایگاه آن را در اخبار و فرهنگ اسلامی شناخت. در مرحله بعد باید دید چه تعریفی از «تعرب» و «هجرت» به دست داده‌اند و «تعرب بعد الهجره» یعنی چه؟ با توجه به روایاتی که هجرت را پس از فتح مکه نفی کرده، آیا تحقق این عنوان قابل تصور است و چه پاسخی می‌توان از این گونه اخبار داد؟ و این دسته اخبار با اخباری که در سخنان امامان «تعرب بعد الهجره» جزء گناهان کبیره قرار گرفته، چگونه قابل جمع است؟ آیا امروز نیز «تعرب بعد الهجره» هست و اگر هست به چه معناست؟ آیا منظور از این عنوان معنای تحت‌اللفظی آن یعنی «اعرابی شدن بعد از هجرت» است؟ به تعبیر دیگر، آیا رفتن به بیابان و چادرنشینی، گناه کبیره است و چنین کاری به خودی خود جرم است؟ یا اگر کسی که در متن جامعه زندگی کند و عزلت‌گزیند و نسبت به مسائل اجتماعی بی‌تفاوت و مانند اعراب بادیه‌نشین باشد، مرتکب این گناه کبیره شده است؟ برای روشن شدن موضوع باید به پرسش‌های اولیه پاسخ داد و پرسش‌های پایانی را از میراث گرانبار رضوی دریافت و از اندیشه‌های ناب امام هشتم (علیه‌السلام) در این باره بهره برد. نوآوری مقاله معنای دقیقی است که برای این عنوان با توجه به آموزه‌های رضوی ارائه می‌شود و مفهوم دقیق آن را روشن می‌کند که می‌توان آن را مرادف با بی‌تفاوتی سیاسی - اجتماعی، دانست و نتیجه آن به روز بودن این عنوان در هر زمان و عصری در جامعه اسلامی است. اکنون پس از بیان پیشینه و روش تحقیق، به جایگاه «تعرب بعد الهجره» و معنای هر یک از مفاهیم این موضوع می‌پردازیم و پاسخ این شبهه که آیا پس از فتح مکه هجرت بوده و اگر ادامه داشته به چه معناست. سپس به تطور معنایی آن و آنچه علما در این باره گفته‌اند پرداخته و در پایان سخن امام‌رضا (علیه‌السلام) را در تبیین این عنوان ارائه و نتیجه‌گیری می‌کنیم.

پیشینه

این موضوع از گذشته مورد بحث فقها و دانشمندان اسلامی بوده و در کتاب‌های حدیثی و فقهی «تعرب بعدالهجره» را به‌عنوان یکی از گناهان کبیره آورده (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۲۷۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۶: ۴ و ۲۸۰) و مورد بحث قرار داده‌اند. از گناهایی که تصریح به کبیره بودن آن شده و وعده عذاب الهی را به همراه دارد (شهید اول، بی‌تا، ج ۱: ۲۲۳)، در بحث عدالت شاهد و برشماری گناهان کبیره که مانع عدالت است، «تعرب بعدالهجره» را به‌عنوان یکی از هفت گناه کبیره مورد اتفاق، مطرح کرده‌اند (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲: ۳۱۶) ولی برای آن مصداق‌های مختلفی مانند ترک تحصیل علم و یا رفتن به روستا بیان کرده و اخیراً نیز، موضوع هجرت و اغتراب (رفتن به غرب) را مصداق تعرب دانسته‌اند که اشاره خواهد شد. مؤلفانی که درباره گناهان در اسلام کتاب دارند، به این موضوع پرداخته‌اند. با اینکه عنوان تعرب در روایت‌های متعددی از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و امامان (علیهم‌السلام) آمده و در فرهنگ اسلامی مطرح است، در دائرةالمعارف‌های فارسی که در حال نگارش است، به آن نپرداخته‌اند. فقط در فرهنگ فقه (هاشمی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۵۲۸) به آن پرداخته و مصداق‌های مختلف آن را بیان کرده و مصداق کنونی آن را زندگی در غرب و مکانی دانسته‌اند که یک مسلمان توان عمل به دستورات اسلام را نداشته باشد و حکم آن را بیان کرده است. اما با زاویه‌ای که در این مقاله آمده، موضوع کمتر مورد بحث و کنکاش قرار گرفته است.

روش تحقیق

روش پژوهش، اسنادی و کتابخانه‌ای است. داده‌های مطرح در این موضوع از احادیث نبوی، آثار ائمه اطهار (علیهم‌السلام) و سیره مسلمانان، تحلیل و بررسی شده و به پرسش‌های پیش‌گفته پاسخ داده و ابهام‌های موضوع برطرف می‌شود. آنچه سبب توجه به این معنای خاص شد، سخن امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) خطاب به مردم

کوفه در خطبه قاصعه بود که: « شما بعد از هجرت اعرابی شدید» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲). کوفیان در مرکز خلافت بودند ولی در برابر غارتگران و مهاجمان معاویه، بی تفاوت بودند و به دفاع نپرداختند. همین باعث شد حضرت آنان را نکوهش کند. با تأمل در دیگر موارد، با این سخن هماهنگی دیده شد و فرضیه مقاله به اثبات رسید.

جایگاه تعرب بعد الهجره در روایات

تعبیر گناه کبیره به صورت جمع «کبائر» در قرآن (نساء/ ۳۱) آمده و چندین ملاک برای کبیره بودن یک گناه بیان شده است. معمولاً در بحث عدالت امام جماعت به معنای گناه کبیره پرداخته‌اند. در خبری، کبیره به گناهی اطلاق گردیده که خداوند وعده عذاب به مرتکب آن داده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۲۷۶). در روایاتی که از طریق شیعه و اهل سنت نقل شده تعرب بعد از هجرت، از گناهان کبیره شمرده شده است.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: «گناهان کبیره هفت است؛ شرک به خدا، کشتن نفس بدون حق، خوردن ربا، خوردن مال یتیم تا بزرگ شود، فرار از جنگ، اتهام زدن به زنان شوهردار و برگشت به اعرابی گری بعد از هجرت» (ابن اَبی حاتم، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۹۳۱). مشابه این سخن پیامبر (صلی الله علیه و آله) از امام علی (علیه السلام) نقل شده است. ایشان بر منبر مسجد کوفه این هفت مورد را بر شمرد که تعرب بعد از هجرت نیز جزء آنها بود (طبری، ۱۴۰۵ق، ج ۵: ۳۷). در خبری صحیح از امام صادق (علیه السلام) نقل شده، در کتاب علی (علیه السلام) گناهان کبیره هفت است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۲۷۸؛ قاضی نعمان، ۱۳۸۵، ج ۲: ۴۵۷) و در خبری دیگر پنج مورد آمده و قتل نفس و مال یتیم یاد نشده است (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱: ۲۷۳؛ همان، ۱۳۸۵، ج ۲: ۴۷۵؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵: ۳۲۷). از موسی بن جعفر (علیهما السلام) هم هفت مورد نقل شده (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۲۷۶) و از امام صادق (علیه السلام) خبری مشابه آمده است (همان: ۲۸۱). در تمام این اخبار، تعرب بعد از هجرت، از گناهان

کبیره دانسته شده است.

بنابراین به اتفاق شیعه و اهل سنت، یکی از گناهان کبیره، تعرب بعد از هجرت است. اکنون باید دید این عنوان به چه معناست و علما چه تفسیری از آن کرده‌اند. آنگاه معنای آن را در فرهنگ رضوی شناخت.

معنای تعرب

تعرب از ماده عرب و عرب اسم جنس، به معنای گروهی از مردم است، مانند کلمه عجم و مفردی ندارد ولی دارای مشتقاتی است. اعراب اسم جمع و اعراب جمع آن، به ساکنان بادیه گفته می‌شود؛ کسانی که جز برای نیازهای خود به شهر نمی‌روند. عربی در نسبت به شهرنشینی و اعرابی به بادیه‌نشینان اطلاق می‌شود. تعرب یعنی مشابه اعراب شدن و بعد از هجرت به شهر، دوباره به بادیه رفتن و با اعراب بودن پس از اینکه مهاجر بوده است (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۵۸۶-۵۸۷). تعرب این است که به بادیه برگردد و با اعراب زندگی کند پس از آنکه مهاجر بوده است و کسی که پس از هجرت بدون عذر به جایگاه قبلی‌اش برگردد او را مانند مرتد (از دین برگشته) می‌دانند (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳: ۲۰۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۲۲۴).

بنابراین، تعرب یعنی اعرابی شدن و در بادیه و بیابان و به دور از اجتماع زندگی کردن. بادیه‌نشینان چادرنشین و مردمی بودند که با جمعیت اندک در کنار چشمه‌ها زندگی می‌کردند و از راه دام و کشاورزی زندگی می‌گذراندند و به شکار نیز می‌پرداختند. قرآن به روشنی اعراب غیرمسلمان را مذمت کرده که دارای بیشترین کفر و نفاقند: «الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَ نِفَاقًا» (مائده/۹۷). بازگشت به بادیه آن قدر زشت و ناپسند است که آن را به منزله ارتداد و بازگشت از دین دانسته و این معنی نشانه روشنی از جایگاه مهم عنوان تعرب بعد از هجرت است.

هجرت

هجرت در اصل لغت از هَجْر به معنای قطع و ضدّ وصل و ترک و دوری کردن است. واژه هجرت به معنای ترک سرزمینی به قصد رفتن به سرزمینی دیگر است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷: ۶-۸).

هجرت در صدر اسلام برای حفظ جان، مال و دین مسلمانان بود و دو هجرت مهم؛ به حبشه و مدینه برای مسلمانان صدر اسلام رخ داد. مردم تازه‌مسلمان مکه برای نجات از آزار و اذیت کفار قریش، به دستور رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) به حبشه هجرت کردند (ابن هشام، بی‌تا، ج ۴: ۳). هجرت به مدینه با اعزام مصعب بن عمیر در سال دوازدهم بعثت آغاز شد (همان، ج ۲: ۷۶) و در سال سیزدهم بعثت با هجرت رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و دیگر مسلمانان به اوج خود رسید. پس از فتح مکه، مهاجرت از سوی قبایل و اعراب و تازه‌مسلمانان در مناطق دوردست رخ می‌نمود. بسیاری از آنان که مسلمان می‌شدند، وظیفه داشتند به مدینه بیایند و در کنار دیگر مسلمانان به فراگیری احکام و دفاع از اسلام پردازند. رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) در دستوری که به گروه‌های اعزامی داده، می‌فرمود: بعد از مسلمان شدن، آنان را به هجرت به مدینه بخوانید.

«وَادْعُوهُمْ إِلَى الْهَجْرَةِ بَعْدَ الْإِسْلَامِ فَإِنْ فَعَلُوا فَاقْبَلُوا مِنْهُمْ وَكُفُّوا عَنْهُمْ وَإِنْ أَبَوْا أَنْ يُهَاجِرُوا وَاخْتَارُوا دِيَارَهُمْ وَأَبَوْا أَنْ يَدْخُلُوا فِي دَارِ الْهَجْرَةِ كَانُوا بِمَنْزِلَةِ أَعْرَابِ الْمُؤْمِنِينَ يَجْرِي عَلَيْهِمْ مَا يَجْرِي عَلَى أَعْرَابِ الْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَجْرِي لَهُمْ فِي الْفَيْءِ وَلَا فِي الْقِسْمَةِ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ.» (انسان را بعد از اسلام به هجرت بخوانید. پس اگر قبول کردند از آنان بپذیرید و از آنان دست بردارید اما اگر هجرت را نپذیرفتند و دیار خود را برگزیدند و نخواستند وارد دارالهجره شوند، به منزله اعراب مسلمان هستند. آنچه بر ضرر آنان است و سهمی از فئ ندارند و نه هم از بیت‌المال سهمی می‌برند مگر اینکه در راه خدا هجرت کنند) (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۵: ۲۹).

به همین جهت واژه مهاجر بار ارزشی یافت و مهاجرین به کسانی اطلاق می‌شد که

از مکه و مناطق مختلف حجاز، به مدینه هجرت کرده و انصار به مردم مسلمان ساکن مدینه اطلاق می‌شد.

در تحلیل هجرت می‌توان گفت، تشکیل یک دولت قوی نیاز به سه رکن دارد: سرزمین، جمعیت و هیئت حاکمه. با هجرت رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) به مدینه، آن شهر مرکز حکومت اسلامی شد. حاکم آن هم رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) بود و برای تشکیل حکومتی قوی نیاز بود مسلمانان به مدینه هجرت کنند و جامعه اسلامی را تشکیل دهند تا از اسلام در برابر هجوم دشمن دفاع کنند و با قوانین و فرهنگ اسلامی آشنا شوند و حکومتی قوی تشکیل دهند. بنابراین، فلسفه هجرت به مدینه، آشنایی با اسلام و تقویت حکومت دینی بود. چنانچه افراد پس از هجرت به مدینه، به بادیه باز می‌گشتند، مشمول عنوان تعرب می‌شدند که امکان حمایت از اسلام برای آنان نبود و مشارکتی در مسائل سیاسی و اجتماعی نداشتند و با ترک مدینه، از آشنایی با تعالیم اسلام محروم می‌شدند. کسانی که گوشه‌گیری و خانه‌نشینی را پیشه ساخته و در برابر مسائل اجتماعی بی‌تفاوتند، به‌منزله متعرب بوده و مرتکب گناه کبیره شده‌اند.

توسعه دارالهجره و تغییر مفهوم مهاجر

پس از فتح مکه هجرت برای جهاد مطرح شد و مهاجر معنای گسترده‌تری پیدا کرد. دارالهجره نیز توسعه یافت و مخصوص مدینه نماند بلکه به مراکزی اطلاق می‌شد که سپاه اسلام برای جهاد در آن تجمع می‌کردند.

«ازهری» از لغت‌دانان بنام مسلمان، در معنای هجرت و مهاجر، نکته‌ای در توسعه دارالهجره و تفاوت حکم اعرابی با دیگر مسلمانان، بیان کرده است:

«هرکس از بادیه نشینان در گرما و تابستان در محل خود اقامت کند و هجرت نکند و به پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) نپیوندد و به شهرهایی که مسلمانان ساخته‌اند

(و مرکز فرماندهی سپاه اسلام است) نرود و در بادیه بماند، اگرچه مسلمان باشند مهاجر نامیده نمی‌شوند و در فئ و بیت‌المال بهره‌ای ندارند و اعراب نامیده می‌شوند» (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۶: ۲۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۵: ۲۵۱).

معنای لغوی و اصطلاحی مهاجر و اعرابی در اینجا به‌خوبی بیان شده است و برای مهاجر دو مصداق آورده و دارالهجیره را توسعه داده و تفاوت بین این دو را بیان کرده است:

۱. مسلمانی که از بادیه یا شهر خود به سوی پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) در مدینه هجرت می‌کرد، مهاجر بود و اگر پس از مسلمان شدن در بادیه می‌ماند، اعرابی نامیده می‌شد.

۲. مصداق دوم مهاجر، هجرت به شهرهایی بود که توسط مسلمانان ایجاد شده و مرکزی برای گسترش اسلام بود؛ مانند کوفه و بصره که اگر تازه‌مسلمانان برای جهاد به این شهرها کوچ نمی‌کردند، مهاجر نامیده نمی‌شدند و جزء اعراب بودند. سخنان متعدد امیر مؤمنان (علیه‌السلام) این توسعه معنایی را در دارالهجیره و مهاجر می‌رساند. به نمونه‌هایی اشاره می‌کنیم.

الف) پس از جنگ جمل حضرت سخنی دارد که نشان می‌دهد دارالهجیره معنای گسترده‌تری یافته است. حضرت در برابر کسانی که خواهان تقسیم زنان و فرزندان شکست‌خوردگان جنگ جمل بودند، پاسخ می‌دهد که اینان مسلمان و از دارالهجیره هستند و امکان به اسارت گرفتن آنان نیست:

«حَارِبْنَا الرَّجَالُ فَحَارَبْنَاهُمْ فَأَمَّا النِّسَاءُ وَ الذَّرَارِيُّ فَلَا سَبِيلَ لَنَا عَلَيْهِمْ لِأَنَّهنَّ مُسْلِمَاتٌ وَ فِي دَارِ هِجْرَةٍ فَلَيْسَ لَكُمْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلٌ.» (مردان با ما جنگیدند و ما هم با آنان جنگیدیم. اما زنان و بچه‌ها؛ ما به آنان راهی نداریم، زیرا آنان مسلمان و در دار هجرت هستند. پس برای شما بر آنان راهی نیست) (قاضی نعمان، ۱۳۸۵، ج ۱: ۳۹۵؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱: ۵۶).

شما نمی‌توانید و حق ندارید کسانی را که مسلمان و در دارالهجره هستند، اسیر کنید. بدیهی است، بخش عمده زنان و بچه‌ها، از بصریان بودند و حضرت بصره را دارالهجره می‌دانست زیرا مرکزی برای جهاد بوده است. اگرچه جمع اندکی از آنان مدنی بودند. بنابراین، دارالهجره تنها مدینه نیست، بصره و کوفه را هم می‌توان دارالهجره دانست. این سخنان حضرت را که اینان از دارالهجره هستند، بسیاری نقل کرده‌اند. به‌عنوان نمونه، عبدالرزاق (۱۴۰۳ق، ج ۱۰: ۱۲۳)، ابن ابی‌الحدید (۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۵۰) و متقی هندی (۱۴۱۹ق، ج ۴: ۲۲۵).

با توجه به توسعه دارالهجره و رفتن به مرکزی که برای جهاد تعیین شده بود، در کتاب‌های مختلف، از رفتن برخی تازه‌مسلمانان به کوفه، تعبیر به هجرت شده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰: ۴۲؛ نجاشی، ۱۳۶۹: ۸۲).

ب) واقعیت این است، همان‌گونه که دارالهجره توسعه یافته، تطوری در معنای مهاجر پیدا شده است. در زمان رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) مهاجر کسی بود که به مدینه هجرت می‌کرد و این واژه در برابر انصار گفته می‌شد که ساکنان مسلمان مدینه بودند؛ ولی بعد از فتح مکه و درگذشت آن حضرت، که دارالهجره توسعه یافت، واژه مهاجر نیز تغییر معنا پیدا کرد و کاربرد آن، در برابر انصار منحصر نماند بلکه مهاجر در برابر اعرابی قرار گرفت؛ یعنی هر تازه‌مسلمانی که هجرت نمی‌کرد تا به جهاد بپردازد، اعرابی بود و هر کس آماده جهاد بود، اعم از مهاجر و انصار، مهاجر نامیده می‌شد. سخنی از امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) نقل شده که این معنی را می‌رساند. فرمود: «وَالْأَعْرَابِيُّ لَا يُؤْمَرُ الْمُهَاجِرِ» (اعرابی برای مهاجر پیش‌نمازی نمی‌کند) (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۳۷۸).

بدیهی است، منظور از مهاجر در این خبر، اعم از مهاجر و انصار است. شهید ثانی در شرح لمعه در شرح این حدیث، مهاجر را به معنای ساکنان شهرها می‌داند؛ وهوالمدنی المقابل للاعرابی (شهیدثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۸۰۴). به گفته «ماوردی»، مسلمانان پس از فتح مکه به دو گروه مهاجر و اعراب تقسیم شدند. مهاجرین کسانی بودند

که شایسته دریافت فئی بودند و اعراب فقط زکات دریافت می‌کردند (ماوردی، ۱۳۸۶: ۱۲۸). این نکته همان است که «زهری» در تفاوت بین اعرابی و مهاجر بیان کرد. در نتیجه، مهاجر کسانی بودند که برای دفاع از اسلام به جهاد می‌پرداختند و حق استفاده از بیت‌المال و فئی را داشتند؛ اما اعرابی کاری به جهاد نداشت و به زندگی خود مشغول بود و نیازمندان فقیر آنان، فقط حق استفاده از زکات را داشتند.

علت محرومیت اعرابی از بیت المال

چنان‌که بیان شد، به مرور مهاجر معنای عام پیدا کرد که شامل انصار هم می‌شد و این واژه در برابر کلمه اعرابی قرار گرفت. یکی از تفاوت‌هایی که از زهری برای اعرابی و مهاجر بیان کرد، این بود که اعراب سهمی از فئی مسلمانان و بیت‌المال ندارند. به گفته ماوردی، در برابر استفاده مهاجر از فئی، اعراب فقط حق استفاده از زکات را دارند. علت این محرومیت و تفاوت چیست، زیرا دریافت زکات مشروط به فقر و نیاز است اما سهم‌بری از بیت‌المال مقید به فقر نیست؛ واقعیت این است که مرد اعرابی در دارالهجره نیست تا از اسلام دفاع کند و در برابر تهدید اسلام و جامعه دینی به دفاع بپردازد. او با حضور در بیابان، نسبت به دفاع از اسلام بی‌تفاوت است. در نتیجه، سهمی از بیت‌المال ندارد. فئی و بیت‌المال به مصرف کسانی می‌رسد که همیشه برای دفاع از اسلام آماده باشند و آنان غیر اعرابند. اگر مرد اعرابی گاهی در جهاد شرکت می‌کرد، سهمی مانند دیگران از غنایم و فئی نداشت و طبق نظر و صلاحدید فرمانده، به او اندکی از غنایم داده می‌شد. این محرومیت وی مورد اتفاق است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱: ۲۱۸). از این‌رو، در خبری، از مصرف جزیه (و خراج) تعبیر به «عطای مهاجرین» شده است. این تعبیر در نقل کلینی (۱۴۰۷ق، ج ۳: ۵۶۸)، شیخ مفید (۱۴۱۳ق: ۲۷۹) و شیخ طوسی (۱۴۰۷ق، ج ۴: ۱۳۶) آمده است. یعنی خراج را به کسانی می‌دهند که در راه اسلام آماده دفاع باشند. به همین جهت در نقل ابن‌بابویه (۱۴۱۳ق، ج ۲: ۵۳) و دیگران (قاضی نعمان، ۱۳۸۵، ج ۱: ۳۸۰؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱: ۱۲۳)

به جای کلمه مهاجرین، مجاهدین آمده است (وَ إِنَّمَا الْجَزِيَّةُ عَطَاءُ الْمُجَاهِدِينَ). مجلسی اول بدون توجه به تطور معنایی کلمه مهاجر، به توجیه این تفاوت پرداخته و گفته است که در زمان پیامبر (صلی الله علیه و آله) جزیه به مهاجران داده می شد و پس از فتح مکه به تمام مجاهدان و در زمان غیبت به کسانی که برای تحصیل علم هجرت می کنند و به جهاد اکبر (مبارزه با نفس) می پردازند (مجلسی اول، ۱۴۰۶ق، ج ۳: ۱۵۴) داده می شود.

برای روشن شدن این معنی به بیان چند شاهد دیگر می پردازیم. وقتی امیرالمؤمنین بالای منبر گناهان کبیره را شمرد، محمدبن سهل راوی خبر از پدرش می پرسد چگونه تعرب بعد از هجرت جزء گناهان کبیره قرار گرفته است؟ پدرش پاسخ داد: فرزندم و چه چیز بزرگتر از این است که مرد مهاجرت کند تا اینکه جزء سهمبران بیت المال و دریافت کنندگان فئی، قرار گیرد و جهاد بر او واجب باشد و بعد این وظیفه را از گردن خود بردارد و اعرابی گردد؛ آن گونه که بوده است (طبری، ۱۴۰۵ق، ج ۵: ۳۸). طبق این سخن، مشخصه مهاجر جهاد و تعهد بالای او در دفاع از اسلام است. او با رهبر مسلمین بیعت می کند و در مسائل سیاسی - اجتماعی جامعه مشارکتی فعال دارد. از این رو، امیرالمؤمنین افرادی را که با حضرت بیعت نکردند مانند عبدالله بن عمر (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ۹) و یا از حضور در جنگ جمل اجتناب کرده اند، مانند سعدبن وقاص و اسامه بن زید (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۳: ۱۳۷۷؛ دینوری، ۱۳۶۸: ۱۴۲) از دریافت فئی و بیت المال محروم کرد (کشی، ۱۳۴۸: ۳۹؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۶: ۷۹).

این گزارش نشان می دهد کسانی که در برابر دفاع از اسلام بی تفاوتند، در حکم اعرابی بوده و از دریافت بیت المال محروم می شوند. این تصمیم حضرت نشان می دهد تعرب را می توان به بی تفاوتی سیاسی - اجتماعی معنی کرد؛ اگرچه شخص به بادیه بازنگردد و در جمع دیگر مردم شهر و در دارالاسلام زندگی و روزگار سپری کند.

تعرب همان بی تفاوتی سیاسی

تا اینجا مشخص شد هجرت بعد از فتح مکه نیز ادامه داشته و به پایان نرسیده است. منتهی این هجرت به مرکز جهان اسلام برای دفاع از اسلام و به تعبیر امیرالمؤمنین شناخت حجت است. پس از فتح مکه و رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم هجرت ادامه داشت. مسلمانان در آن مقطع از تعرب اجتناب می کردند و آن را زشت و ناپسند می شمردند زیرا جزء گناهان کبیره و به منزله بی تفاوتی در مسائل سیاسی - اجتماعی جامعه اسلامی بود. ابن خلدون می گوید: مسلمانان مهاجر به خدا پناه می بردند از تعرب و سکونت بادیه، با اینکه هجرت واجب نبود؛ زیرا در حدیث نبوی آمده «صحابیم را به گذشته آنان باز مگردان»؛ یعنی آنان را دچار اعرابگیری و ترک مدینه منما (ابن خلدون، ۱۹۸۴م: ۱۲۴). او و لغویان (ابن اثیر، ۱۳۶۴، ج ۳: ۲۰۲؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۵۸۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۲۲۴) در تعریف تعرب بعد از هجرت نمونه‌ای از تاریخ اسلام نقل می کنند: وقتی عثمان توسط مسلمانان کشته شد، شخصی به نام سلمة بن اکوع در اعتراض به مرگ عثمان به ربه رفت و در آن جا به زندگی خود ادامه می داد و کاری به مسائل مسلمانان نداشت. زمانی که حجاج بن یوسف ثقفی به مدینه آمد، سلمه به دیدن وی رفت. حجاج به او اعتراض کرد و گفت: در این صورت تو گرفتار تعرب بعد از هجرت شده‌ای (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۶: ۲۵۹۷؛ مسلم، بی تا، ج ۳: ۱۴۸۶). این خبر نشان می دهد که مسلمانان باور داشتند تعرب جزء گناهان کبیره است و کسی که مرتکب آن شود، انسان عادل و رستگاری نیست و از انجام کارهای اجتماعی از جمله پیش نمازی در جماعت و نماز جمعه محروم است (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۵۹۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۲۳۰). این اعتراض را شخص دیگری به نام بریده هم به سلمة بن اکوع دارد (ابوعبید، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۲۸۱؛ احمد حنبلی، بی تا، ج ۴: ۵۵).

نمونه مثال دیگر آن ابوذر است. وقتی ابوذر غفاری از تبعید شام برگشت و به اعتراض‌های خود ادامه می داد. عثمان تصمیم گرفت دوباره او را تبعید کند. مکانی

که برای وی انتخاب شد، ربذه بود. مکانی که در هنگام کفر در آن جا زندگی می‌کرد و ساکنان مسلمان آن، به مدینه هجرت کرده بودند. در پاسخ به پیشنهاد عثمان در تبعید به ربذه، ابوذر گفت: «ردّنی عثمان بعد الهجرة اُعرابیّاً» (عثمان مرا بعد از هجرت به اعرابیت برگرداند) (بلذری، ۱۴۱۷ق، ج ۶: ۱۶۸؛ مجلسی علامه، ۱۴۰۳ق، ج ۳۱: ۱۷۹-۱۸۰؛ امینی، ۱۴۱۴ق، ج ۸: ۲۹۸). ابوذر از تبعید شدن ناراحت نبود. او حاضر بود در کوفه یا بصره در تبعید باشد ولی عثمان نپذیرفت (یعقوبی، بی تا، ج ۲: ۱۷۲). آنچه باعث اندوه وی شد، اعرابی شدن است که در اسلام جزء گناهان کبیره شمرده شده و بسیاری آن را به منزله ارتداد دانسته‌اند. عثمان ابوذر را از اجتماع مسلمانان جدا کرد. او دیگر نمی‌توانست در برابر نابسامانی‌های اجتماعی انجام وظیفه و امر به معروف و نهی از منکر کند و در برابر تحریف آیات قرآن (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۸۹) اعتراض نماید. او انسانی بی تفاوت و بی‌خاصیت از بُعد اجتماعی و سیاسی می‌شد. البته، این بی تفاوتی اجباری بود و ابوذر خود، آن را انتخاب نکرد. در نتیجه، می‌توان گفت علت حرمت تعزّب بعد از هجرت این است که شخص اعرابی در امور سیاسی و اجتماعی جامعه اسلامی نقش ندارد و زمانی که خود، تعزّب را انتخاب کند، این بی تفاوتی از جانب خودش صورت گرفته و گناهکار است. ابوذر چون به اجبار به ربذه رفت تکلیفی نداشت؛ اما کسانی که خود این مسیر را انتخاب کنند دچار بی تفاوتی سیاسی - اجتماعی و مرتکب گناه شده‌اند. نمونه دیگر آن جریر بن عبدالله بن بجلی است. او سفیر و فرستاده امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) به شام بود و زمانی برگشت که معاویه اعلام جنگ کرد. وی مورد اعتراض یاران امام علی (علیه السلام) قرار گرفت چون معتقد بودند جریر فرصت‌ها را برای تسلیم معاویه از بین برده و به او مهلت داده است. جریر با جمعی به منطقه شرات زادگاه خود رفت و در همان جا درگذشت. درباره وی نیز گفته شده که او دچار تعزّب شده که از گناهان کبیره است (بلذری، ۱۳۹۴، ج ۲: ۱۵۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۷: ۱۹۷).

طبق آنچه بیان شد، می‌توان اعا کرد در صدر اسلام بعد از پیامبر (صلی الله علیه و آله) تعزّب بعد از هجرت مصداق داشته و مسلمانان از آن اجتناب می‌کردند و در حقیقت

تعرب به معنای همان بی‌تفاوتی سیاسی و اجتماعی بوده است. افرادی که شهر مرکز اسلام را ترک می‌کردند، مورد اعتراض دیگر مسلمانان قرار می‌گرفتند.

معنای تعرب در عصر غیبت

پرسش دیگری که پاسخ روشنی تاکنون به آن داده نشد اینک ما می‌پذیریم تعرب بعد از هجرت به معنای بی‌تفاوتی سیاسی - اجتماعی است؛ اما مربوط به گذشته است نه امروز. تعرب در صدر اسلام مصداق داشت ولی از قرن دوم به بعد مطرح نبوده است. پاسخ این پرسش را می‌توان در هنگام تبیین و تفسیر سخن امام‌رضا (علیه‌السلام) داد، زیرا حضرت تعرب را رفتن به بادیه نمی‌داند بلکه بی‌تفاوتی اجتماعی و سیاسی به صورت عام می‌شمرد. با این تبیین، امکان تحقق تعرب و ارتکاب این گناه کبیره در سال‌های بعد هم وجود دارد. این بی‌تفاوتی نسبت به سرنوشت مسلمانان و وضعیت اجتماعی آنان در هر زمان قابل درک و تصور است.

علما و فقها معنای دقیقی از تعرب بعد از هجرت در قرن‌های بعدی ارائه نکرده و در نشان دادن مصداق آن با مشکل مواجه شده‌اند و تفسیرهای متفاوتی از آن به دست داده‌اند. با توجه به اینکه تعرب بعد از هجرت به عنوان یک گناه کبیره در روایات متعدد عامه و شیعه از جمله از امام صادق، موسی بن جعفر و امام‌رضا (علیهم‌السلام) نقل شده است، تفسیر متفاوتی از آنچه در گذشته بوده از این عنوان به دست داده‌اند. قبل از بیان سخن امام‌رضا (علیه‌السلام) توجه به این معانی اهمیت دارد.

۱. میرداماد در معنای تعرب بعد الهجره می‌نویسد: اصحاب ما (شیعه) آن را تفسیر کرده‌اند به پیوستن به شهرهای کفر و غیراسلامی و اقامت در آن. وی می‌افزاید: «و خلاصه اینکه تعرب کنایه است از تنگی و ضعف در شناخت و کناره‌گیری از حق و پیوستن به اهل شقاوت و گمراهی پس از وارد شدن در حریم سعادت و هدایت» (میرداماد، ۱۳۸۰: ۲۱۶). دیگر علما هم این معنی

را بیان کرده‌اند. محقق اردبیلی در شرح کلام علامه حلی در کتاب ارشاد دربارهٔ هجرت که می‌گوید: «هجرت از بلاد کفر لازم است زمانی که امکان اظهار شعایر اسلامی را نداشته باشد» می‌نویسد: این هجرت ویژهٔ زمان پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) نیست، بلکه باقی است و به علت آن بستگی دارد (اردبیلی، ۱۴۰۳ ق، ج ۷: ۴۴۶). برابر این تفسیر، گونه‌هایی از تعرب بعد از هجرت، پس از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) هم هست که باید به آن توجه شود. در این تفسیر، تعرب، رفتن به بلاد غیراسلامی تفسیر شده که نتیجهٔ آن دچار مشکل شدن در عمل به تعالیم دینی و پیوستن به کسانی است که گمراه هستند. فقهای معاصر شیعه نیز این معنی را برای تعرب بیان کرده و تعرب بعد از هجرت را رفتن به شهرهایی دانسته‌اند که از دین کاسته می‌شود. آیات عظام محسن حکیم (۱۴۱۰ ق، ج ۱: ۱۳)، ابوالقاسم خوئی (۱۴۱۲ ق، ج ۵: ۴۳۳) و سیدمحمدحسین فضل‌الله نیز به این نکته اشاره کرده‌اند: تعرب رفتن به شهرهای غیراسلامی است که سبب فسق و ارتکاب گناه کبیره است نه سکونت بادیه. رفتن به اروپا و آمریکا که امکان حفظ دین نیست، نمونه‌ای از این شهرها دانسته شده است (فضل‌الله، ۱۴۱۸ ق، ج ۱: ۸۲۰). البته، اگر این سکونت به جهت انذار و تبلیغ دین و با اجازهٔ امام و رهبر مسلمانان باشد، مشکل شرعی ندارد (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۰: ۹؛ دستغیب، ۱۳۷۹، ج ۲: ۳۹).

۲. مجلسی اول هجرت را در عصر غیبت به مهاجرت برای کسب دانش و جهاد اکبر؛ یعنی مبارزه با نفس معنی کرده (۱۴۰۶ ق، ج ۳: ۱۵۴) و تعرب آن، رهاکردن کسب دانش خواهد بود. برخی فقهای معاصر این تعریف از تعرب را رد کرده‌اند (تبریزی، ۱۴۲۷ ق، ج ۶: ۳۶۵).

۳. بر اساس تفسیری که ارائه شد، اگر حکومت حقی طبق موازین شرعی تشکیل شود حمایت از آن لازم است و بی تفاوتی اجتماعی و سیاسی در چنین حکومتی، به منزلهٔ تعرب خواهد بود که در کلام امیرالمؤمنین و امام‌رضا (علیهم‌السلام) آمده است.

سخن امام رضا (علیه‌السلام) در حرمت تعرب و بی‌تفاوتی

برابر باور شیعه، پس از رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) ائمه معصومین (علیهم‌السلام) حجت‌های الهی بر مردم و سکاندار مدیریت جامعه هستند. بنابراین، شناخت، اطاعت و پیروی از آنان واجب و لازم است. همان‌گونه که هجرت به مدینه در زمان رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) برای دفاع از حضرت و مرکز حکومت اسلامی لازم بود و بازگشت به بادیه از گناهان کبیره شمرده می‌شد، حمایت از امام بحق و هجرت به سوی او واجب و ترک وی و رفتن به بادیه به منزله رهاکردن امام و حمایت اوست. این نکته یکی از نکاتی است که امام رضا (علیه‌السلام) در بیان علت حرمت تعرب بعد از هجرت همراه با دیگر علت‌ها، بیان کرده که نشانه‌ی همه آنها، بی‌تفاوتی نسبت به حق و مسائل سیاسی - اجتماعی جامعه اسلامی است:

«وَ حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ التَّعَرُّبَ بَعْدَ الْهَجْرَةِ لِلرُّجُوعِ عَنِ الدِّينِ وَ تَرَكَ الْمُوَازَرَةَ لِلْأَنْبِيَاءِ وَ الْحُجَجِ وَ مَا فِي ذَلِكَ مِنَ الْفُسَادِ وَ يُبْطَلِ حَقُّ كُلِّ ذِي حَقٍّ لَأِعْلَىٰ سَكْنَىٰ الْبَدْوِ» (و حرام کرده خداوند تعرب بعد از هجرت را، زیرا باعث بازگشت از دین، ترک حمایت از انبیا و حجت‌های الهی است و در آن فساد است و باطل ساختن حق هر صاحب حقی است) (حرمت آن) به علت سکونت در بادیه نیست) (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳: ۵۶۵؛ همان، ۱۳۸۵، ج ۲: ۴۸۱).

علل حرمت تعرب

در این سخن امام‌رضا (علیه‌السلام) علت حرمت تعرب را رفتن و اسکان در بادیه نمی‌شمارد بلکه چهار دلیل و پیامد برای تعرب برمی‌شمارد و آنها را دلیل بر حرمت تعرب می‌داند.

۱. بازگشت از دین

کسی که از منطقه اسلامی به مناطق دیگر از جمله بادیه می‌رود، آگاهی‌های دینی خود را از دست می‌دهد و وظایف اجتماعی و سیاسی‌ای را که دین بر عهده او گذاشته است، از یاد می‌برد. این نکته‌ای است که در معنای لغوی تعرب بیان شده و چنین فردی را مرتد دانسته‌اند (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳: ۲۰۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۲۲۴). مرتد کسی است که متعهد به مسائل دینی نیست. این ارتداد گاهی در حد انکار خدا و انکار اصل دین است و گاهی انکار بخشی از مسائل دینی است که جزء اصول و ضروریات دینی شمرده می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۶: ۲۹۸ و ج ۲۱: ۳۴۳؛ امام خمینی، ۱۴۲۲ق: ۳۷). ثعلبه بن حاطب به دعای پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) صاحب ثروت شد. خداوند آن قدر به وی گوسفند داد که مجبور شد شهر مدینه را ترک و در بیابان‌های مدینه زندگی کند. وقتی حکم دریافت زکات رسید، فرستادگان پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) برای دریافت زکات حیوانات نزد وی رفتند. ثعلبه گفت: این مانند جزیه است که از غیرمسلمان‌ها گرفته می‌شود و زکات اموالش را نداد و منکر آن شد. پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) فرمود: «ثعلبه هلاک شد!» و آیه قرآن درباره‌اش نازل شد (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۲۱۰؛ ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۲۸۳). او جزء منافقانی شد که در ایجاد مسجد ضرار نقش داشتند (ابن حجر، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۵۱۶؛ بغدادی، بی‌تا: ۴۶۸). اگر وی در میان مردم بود و می‌دید که مردم به دستور خداوند عمل می‌کنند و زکات می‌دهند، منکر این دستور الهی نمی‌شد. ترک جامعه اسلامی توسط ثعلبه سبب شد منکر زکات شود و فرمان رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) را که جنبه سیاسی هم داشت، اطاعت نکند. افرادی که به‌دور از جامعه اسلامی باشند، با بسیاری از دستورهای اسلامی بیگانه شده و آنها را ترک می‌کنند. ارتداد هم به‌معنای رهاکردن دین است و هم به‌معنای ترک و انکار ضروری دینی و متعرب مصداق دوم ارتداد است. بدیهی است، اگر شخصی در متن جامعه باشد و به این فریضه الهی در حمایت از رهبر اسلامی عمل نکند، در بازگشت از دین و ترک دستورات مسلم الهی، متعرب است.

قبح و زشتی رفتن به بادیه و اعراب‌گیری آن قدر در فرهنگ مسلمین روشن و مسلم بوده که حجاج خطاب به سلمة بن اکوع گفت: ای فرزند، اکوع به گذشته خودت بازگشتی و پس از هجرت بادیه نشینی را برگزیدی (بیهقی، ۱۴۱۴ق، ج ۹: ۱۹؛ ابن حجر، بی تا، ج ۱۳: ۳۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۵۸۷) زیرا وی با این کار خود، نسبت به وظایف اجتماعی و سیاسی بی تفاوتی شده است. این نکته باعث شده فقهای شیعه تعرب را رفتن به منطقه غیراسلامی بدانند که امکان انجام فرایض دینی را ندارند.

۲. ترک حمایت از رهبری نظام اسلامی

نکته دومی که امام رضا (علیه السلام) در علت حرمت تعرب بیان کرده این است که شخص مسلمان وظیفه دارد در حمایت از پیامبر (صلی الله علیه و آله) و حجت‌های الهی بکوشد و به دستور آنان در جهاد و نبرد با دشمن شرکت کند ولی با رفتن به بادیه، این وظیفه الهی را رها کرده است. به سخن حضرت در این باره دوباره توجه کنیم. علت حرمت تعرب ترک حمایت پیامبر و حجت الهی بیان شده است. در نتیجه، کسانی که در زمان پیامبر (صلی الله علیه و آله) به بادیه باز می‌گشتند، در حقیقت وظیفه سیاسی خود را در حمایت از پیامبر (صلی الله علیه و آله) رها می‌کردند اما این بی تفاوتی منحصر به زمان پیامبر (صلی الله علیه و آله) نبوده و در زمان دیگر معصومان (علیهم السلام) نیز با ترک منطقه مرکزی اسلامی، حجت و امام بحق را تنها می‌گذاشتند. اگر در روایت دارد «کسی که بمیرد و امام زمانش را نشناسد در جاهلیت مرده است» (طبرسی، ۱۳۹۰ ق: ۴۴۲) به این معناست که شناخت امام و در نتیجه حمایت از این حجت الهی، واجب است. اما بادیه‌نشین توان شناخت رهبری دینی خود را ندارد و نمی‌تواند به وظایفی که در برابر او دارد، عمل کند و مانند مردم دوران جاهلیت به دور از اجتماع بوده و وظایف دینی خود را ترک کرده است.

بنابراین، تعرب یعنی حمایت نکردن از حاکم حق و کسانی که درصدد اجرای حق هستند که نتیجه آن ترک دین و آیین خواهد بود. اگر در دفاع از حق، کسی

نباشد حقوق مردم در جامعه پایمال می‌شود و قدرت‌مداران فاسد بر مردم مسلط می‌گردند. کسانی که در دوران خلافت امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) کناره‌گیری کردند و کسانی که مانند جریربن عبدالله کوفه را ترک کردند و به منطقه بی‌طرف رفتند، همه مرتکب این گناه کبیره شدند و دست از حمایت حجت خدا برداشتند و عمل آنان تضعیف جبهه حق شمرده می‌شد. در نتیجه، سکونت در بادیه موضوعیت ندارد و همان‌گونه که در معنای لغوی تعرب بیان شد، سکونت در شهری دیگر و بی‌تفاوت بودن و ترک صحنه سیاسی جامعه اسلامی تعرب شمرده می‌شود. امیر مؤمنان (علیه‌السلام) و امام صادق (علیه‌السلام) سخنانی در تفسیر تعرب بعد از هجرت دارند که در آن جهت حرمت تعرب را توضیح می‌دهند. امیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام) در خطبه قاصعه پس از اشاره به اینکه مردم کوفه رشته فرمانبرداری را رها کردند و به دآوری‌های جاهلیت رضا داداند، با اینکه خداوند بین مردم الفت ایجاد کرده که از هر بهایی برتر و از هر منزلتی گرانقدرتر است، کوفیان را این‌گونه مخاطب قرار داد:

«وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ صِرْتُمْ بَعْدَ الْهِجْرَةِ أَعْرَابًا وَبَعْدَ الْمَوْلَاةِ أَحْزَابًا مَا تَتَعَلَّقُونَ مِنَ الْإِسْلَامِ إِلَّا بِأَسْمِهِ وَلَا تَعْرِفُونَ مِنَ الْإِيمَانِ إِلَّا رَسْمَهُ» (و بدانید که شما پس از هجرت (و ادب آموختن از شریعت) به خوی بادیه‌نشینی بازگشتید و پس از پیوند دوستی، دسته‌دسته شدید. با اسلام جز به نام آن بستگی ندارید و از ایمان جز نشان آن را نمی‌شناسید) (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۴، ۴۷۳).

تعرب رهاکردن آداب و دستورهای اسلامی است. مهم‌ترین نکته‌ای که در این سخن مورد نظر حضرت بوده، بی‌تفاوتی مردم کوفه در برابر تجاوزهای معاویه و یورش‌های غارتگرانه او بوده است (ثقفی، ۱۴۱۰ق: ۲۶). به این علت، حضرت مردم کوفه را بارهای مورد عتاب قرار داده است. مردم کوفه نماز می‌خواندند، روزه می‌گرفتند اما در نبرد با دشمن کم می‌آوردند. خطبه ۲۷ نهج‌البلاغه حکایت غم‌انگیز امام علی (علیه‌السلام) با مردم کوفه است که چگونه آنان شانۀ مسئولیت حمایت مردم بی‌دفاع که مورد تجاوز نیروهای معاویه قرار گرفته‌اند، خالی و حضرت را با این بی‌تفاوتی زجر می‌دادند.

بی‌تفاوتی در حمایت حق و اوامر رهبر مسلمین در هنگام بروز فتنه‌ها یکی از مصداق‌های تعرب است که در این سخن حضرت به آن اشاره شده است. مردم کوفه در برابر فتنه‌انگیزی‌های معاویه بی‌تفاوت بودند و برای خویش هیچ‌گونه تعهدی را الزامی نمی‌دانستند. ابن حجر در شرح صحیح بخاری گوید: «گفته شده که تعرب در هنگام فتنه جایز نیست، زیرا باعث ذلیل شدن اهل حق می‌گردد؛ ولی گذشتگان در این باره اختلاف دارند. عده‌ای سلامت و گوشه‌گیری را برگزیده‌اند مانند: سعد (بن ابی‌وقاص) و محمد بن مسلمه و عبدالله بن عمر و بیشتر مسلمین در جنگ شرکت کردند» (ابن حجر، بی‌تا، ج ۱۳: ۳۴). سیره مسلمین بر حرمت تعرب و بی‌تفاوتی نسبت به مسائل اجتماعی جامعه بوده است. گروه اندکی که اعتزال و کناره‌گیری از مسائل سیاسی را پذیرفته بودند، از بیت‌المال محروم شدند چون عمل آنان با اعراب که در بادیه زندگی می‌کنند و تعهدی نسبت به دفاع از حق احساس نمی‌کنند، یکسان است. امیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام) این دسته را که اعتزال پیشه ساخته و از حضرت در نبرد جمل حمایت نکردند از فئ و اموال بیت‌المال محروم ساخت، زیرا تقسیم فئ در میان مردم مدینه و کوفه و دیگر شهرها به این جهت بوده که در موقع خطر، اسلام و رهبر جامعه اسلامی را یاری کنند؛ اما این گروه در هنگام جنگ جمل وظیفه خود را از یاد بردند. حضرت طی نامه‌ای به والی مدینه نوشت: «لَا تُعْطِينَ سَعْدًا وَلَا ابْنَ عَمْرٍ مِنَ الْفِئَةِ شَيْئًا» (به سعد بن ابی‌وقاص و عبدالله بن عمر از بیت‌المال چیزی مده) (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۹؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۶: ۷۹). با ملاکی که در لزوم حمایت از حق بیان شد، چنانچه در عصر غیبت، حکومت حقی برپا شود که توسط افرادی که شرع آن‌ها را تایید کرده و حجت دانسته رهبری شود، دفاع از آن بر همگان واجب است و نمی‌توان نسبت به آن بی‌تفاوت بود.

امام صادق (علیه‌السلام) در اهمیت این موضوع می‌فرماید: «الْمُتَعَرِّبُ بَعْدَ الْهَجْرَةِ التَّارِكُ لِهَذَا الْأَمْرِ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ» (متعرب پس از هجرت ترک‌کننده حکومت و ولایت، پس از شناخت آن است) (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق: ۲۶۵؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵: ۱۰۰).

«امر» در فرهنگ شیعه و روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) به معنای امامت و حکومت

حق است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱، ۳۱). کسی که حمایت امامان معصوم (علیهم‌السلام) را رها کند، گرفتار تعرب و مرتکب گناه کبیره شده است. اگرچه وی در متن جامعه و دارالاسلام باشد. این بی‌تفاوتی وی در دفاع از حق، گناه کبیره است. چنانچه حکومت حقی بر اساس موازین اسلامی و توسط نمایان امام تشکیل شود، حمایت از آن لازم و بی‌تفاوتی در برابر آن بمانند تعرب است که در کلام امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) و امام هشتم آمده است.

۳. فساد پیامد اجتماعی تعرب

امام رضا (علیه‌السلام) سومین علت حرمت تعرب بعد از هجرت را پیامد اجتماعی آن در ایجاد فساد و ترک حق می‌شمارد (وَمَا فِي ذَلِكَ مِنَ الْفُسَادِ). علت حرمت تعرب فساد است که در پی دارد. این فساد از دو جهت قابل بررسی و ارزیابی است؛ یکی از آن جهت که شخص اعرابی در محیط غیراسلامی رشد می‌کند و فرهنگ فاسد جاهلیت به‌عنوان باور وی ادامه می‌یابد و اصلاح نمی‌شود و از فرهنگ ناب اسلامی به‌دور می‌ماند و دیگر به جهت ناآشنایی با احکام دینی، مرتکب خلاف و گناه می‌شود. به‌همین جهت است که در روایات حضور در شهر مدینه ارزش تلقی شده است. عربی از اعراب بیابانی مسلمان شد و با پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) بر اسلام بیعت کرد. چند روزی در مدینه ماند. آب‌وهوای آن شهر به وی نساخت و دچار گرمزدگی شد. تصمیم گرفت مدینه را ترک کند و به بادیه برود. نزد پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) آمد و گفت: ای رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) بیعت مرا پس بگیر! حضرت نپذیرفت. دوباره آمد و گفت: بیعت مرا پس بگیر! حضرت نپذیرفت و فرمود:

«إِنَّمَا الْمَدِينَةُ كَالْكَبِيرِ تَنْفِي حَبْتَهَا وَ يَنْصَعُ طِيْبُهَا» (شهر مدینه مانند دم آهنگر است که پلیدی‌ها را از بین می‌برد و پاکی‌ها را خالص می‌گرداند) (نسائی، ۱۴۱۱ق، ج: ۵، ۲۲۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج: ۳۶، ۳۶۶).

کسانی که به مدینه می‌آمدند با رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) بیعت می‌کردند که از ایشان حمایت کنند. ترک مدینه به منزله ترک حمایت از رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) بود. از این‌رو، «نووی» دانشمند فقیه اهل سنت می‌نویسد: علما گفته‌اند که پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) بیعتش را از عهده آن مرد برداشت، زیرا جایز نیست کسی که مسلمان شده آن را ترک کند و نه هم رواست برای کسی که به سوی پیامبر برای ماندن نزد حضرت هجرت کرده، او را ترک کند (نوری، ۱۴۰۷ق، ج ۹: ۱۵۵).

از این سخن نبوی و توضیحی که ذکر شد، استفاده می‌شود که حضور در جامعه اسلامی برای اعراب موضوعیت داشته و سبب رشد اجتماعی و زدودن ناخالصی‌های اعتقادی و اخلاقی آنها می‌شده و این مهم در بادیه و به‌دور از اجتماع مسلمانان میسر نیست. اگر بخواهیم عمق این بیان رضوی را درک کنیم، باید با خوی و خصلت‌های جاهلی بیشتر آشنا شویم. «جواد علی» دانشمند عراقی، بخشی از این خصلت‌ها را بیان کرده است: اعرابی به جهل کامل متصف می‌شود. او بت پرست است، اما چیزی از آن را نمی‌شناسد. او به‌ظاهر نصرانی است، ولی چیزی از آن نمی‌داند، فقط نامش نصرانی است. او مسلمان است ولی از اسلام جز نام آن را نمی‌شناسد و در کتاب‌ها، قصه‌ها و حکایت‌های زیادی در این باره آمده است. او کینه‌توز است و به‌هیچ‌وجه حاضر نیست کسی را که به او بدی کرده ببخشد؛ بلکه آن‌قدر کینه را در خود تقویت می‌کند تا انتقام خود را بگیرد. او از «نویری» (بی‌تا، ج ۶: ۶۷) نقل می‌کند: به مرد اعرابی گفته شد آیا خوشحال می‌شوی که وارد بهشت شوی تا بدی نکنی به کسی که به تو بدی کرده است؟ پاسخ داد: بلکه خوشحال می‌شوم که انتقام بگیرم و وارد آتش شوم (جواد علی، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۲۹۳). روشن است، این‌گونه انتقام‌گیری نوعی فساد است که هر کس هرگونه بخواهد عمل کند و به مجازات دیگران بپردازد، بدون اینکه به دادگاهی مراجعه و دادخواهی کند.

۴. ابطال حق

از پیامدهای منفی تعرب این است که سبب ابطال حق صاحبان حق می‌شود (وَإِطْأَالِ حَقِّ كُلِّ ذِي حَقٍّ). کسی که در بادیه زندگی می‌کند، از فرهنگ اسلامی در حمایت از حق و از راستگویی به دور می‌ماند و فرهنگ قبیله‌ای که بر اساس زور و خواسته رئیس قبیله و حمایت از افراد قبیله اداره می‌شود، بر تفکر او تسلط دارد. در آنجا حقوق افراد ضایع می‌شود. دستگاه قضایی نیست که اگر کسی حقی را پایمال شد به آن مراجعه کند و حق خود را برابر قوانین اسلام مطالبه کند. در بادیه زور و فرهنگی که از جاهلیت به جای مانده حاکم است. بسیار اتفاق می‌افتد که افراد در چنین محیطی وقتی شکایت کنند نتوانند حق خود را اثبات کنند، زیرا روابط حاکم بر بادیه سبب می‌شود کسی حاضر نشود برای احقاق حق شخص ستم‌دیده‌ای، گواهی دهد. یکی از موارد ابطال حق، تکیه و اعتماد به افراد غیر عادل است که بر خوی جاهلی حاکم است؛ چه گواه غیر معتبر در داوری باشد و چه قاضی غیر عادل. رشوه نیز سبب ابطال حق می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲: ۱۴۶ و ج ۴۰: ۸۵). به همین جهت، یکی از پیامدهای منفی تعرب را باطل کردن حق صاحبان حق شمرده است.

این سخن امام رضا (علیه السلام) به درستی به پیامدهای منفی تعرب اشاره کرده است. حرمت تعرب در حدی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) متعرب را لعن کرده و امام علی (علیه السلام) افراد بی تفاوت را نفرین کرده است. پیامبر فرمود: «کسی که پس از هجرت اعرابی گشته و به بادیه بازگشته، ملعون است» (نسائی، ۱۴۱۱ق، ج ۵: ۲۲۰) امیرالمؤمنین (علیه السلام) در پاسخ به مردی که عملکرد اعتزال گرایانه سعد و قاص و عبدالله بن عمر را می‌خواست ملاک عمل خویش قرار دهد، فرمود:

«إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ وَسَعْدًا خَذَلَا الْحَقَّ وَلَمْ يُنْصُرَا الْبَاطِلَ» (به درستی که عبدالله بن عمر و سعد حق را خوار ساخته و باطل را یاری نکردند) (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۲: ۲۲۸؛ نهج البلاغه، حکمت ۲۶۲).

اگرچه این دو نفر از گروه باطل که ناکشین بودند، حمایت نکردند؛ ولی ترک حمایت حق از جانب آنها سبب ابطال و خذلان حق می‌شود. با توجه به گرایش‌های قبیل‌های، اگر کسی دزدی می‌کرد برای آنکه آبروی قبیل‌اش حفظ شود، حاضر نبودند او را مجازات کنند. به همین جهت، وقتی زنی قرشی به نام هند از قبیلۀ بنی‌مخزوم دزدی کرده بود. هم‌قبیل‌های وی افرادی - از جمله اسامه بن زید که پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) شفاعت وی را می‌پذیرفت - را برای شفاعت نزد حضرت فرستادند. آنان نگران از بین رفتن آبروی قبیله خود بودند (مسلم، بی‌تا، ج ۳: ۱۳۱۵). اما پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) به واسطه‌ها پاسخ منفی داد و او را مجازات کرد، زیرا عدالت اقتضا می‌کند که مجرم از هر قبیله و خاندانی که باشد، مجازات شود. پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) خطاب به اسامه فرمود: «اگر فاطمه دخترم دزدی می‌کرد، دستش را قطع می‌کردم!» (ابن سعد، ۱۴۱۰ ق، ج ۴: ۵۲ و ج ۸: ۲۰۷؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ ق، ج ۴: ۱۸۹۱؛ ابن حجر، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۳۶). این واقعه نشان می‌دهد که چگونه تعرب باعث ابطال حق می‌شود. تازه اینان در مدینه و به نقلی در مکه بودند. افراد ساکن در بادیه بیشتر نسبت به این موضوع حساس هستند و اجرای حق برای آنان بی‌معناست.

حضرت رضا (علیه‌السلام) پس از بیان این چهار علت، ادامه می‌دهد: علت حرمت تعرب سکونت در بادیه نیست؛ بلکه این چهار خصلت باعث شده که تعرب جزء گناهان کبیره قرار گیرد. حال ممکن است افرادی در متن جامعه باشند و نسبت به این چهار ویژگی تعصب بورزند و عملاً دچار تعرب و اعرابی‌گری شوند.

نتیجه‌گیری

تعرب بعد از هجرت در اخبار نبوی و علوی و دیگر امامان (علیهم‌السلام) جزء گناهان کبیره شمرده شده و این موضوع، اتفاقی است. تازه مسلمانان وظیفه داشتند پس از اسلام آوردن به مدینه هجرت کنند و در تقویت نظام نوپای اسلامی بکوشند و از آن دفاع کنند. پس از فتح مکه لزوم هجرت برداشته شد؛ ولی به‌عنوان یک وظیفه، افراد

به مرکز حکومت اسلامی مهاجرت می‌کردند و این دسته افراد نیز مهاجر نامیده می‌شدند و وظیفه داشتند در جنگ برای دفاع از اسلام شرکت کنند. چنانچه کسی شهر را ترک می‌کرد و به بادیه می‌رفت، مانند گذشته توسط صحابه و مسلمانان توبیخ می‌شد که متعرب شده است و فرد متعرب صلاحیت پیش‌نمازی برای دیگر مسلمانان را نداشت. این تفسیر در صدر اسلام تا قرن دوم که بحث جهاد مطرح بود و بین مسلمانان ادامه داشت، در میان شیعیان در عصر غیبت در معنای تعرب بعد از هجرت اختلاف‌هایی رخ داد و تفسیرهای متفاوتی ارائه گردید. اما بهترین توضیح درباره این اصطلاح از سوی امام‌رضا (علیه‌السلام) ارائه شده که نشانه‌ای از غنای فرهنگ رضوی است که برای ما به جای مانده است. آن حضرت چهار علت برای حرمت تعرب بعد از هجرت بیان کرده است که می‌توان از مجموع آنها نتیجه گرفت که علت حرمت تعرب بی‌تفاوتی سیاسی - اجتماعی است. با رفتن به بادیه، افراد اعرابی دچار آن می‌شوند. آنان از یک طرف با احکام اسلامی بیگانه شده و از یاری‌کردن رهبر حق دور می‌مانند و به ابطال حق کمک می‌کنند که سبب رواج فساد در جامعه می‌شد و از سوی دیگر از جهت دینی شناخت کافی نداشتند و در کمک‌کردن به امام بحق و حجت الهی دچار مشکل شده و از انجام وظیفه خود در دفاع از اسلام و امام بحق خود باز می‌مانند و این گناهی نابخشودنی است. گاهی ممکن است این بی‌تفاوتی از افرادی سر بزند که در متن جامعه و دارالاسلام هستند؛ آن‌گونه که جمع معدودی در دوران حکومت امیرمؤمنان (علیه‌السلام) از شرکت در بیعت و جنگ همراه با حضرت، در نبرد در برابر مخالفان رهبر مسلمین اجتناب نمودند. مانند عبدالله بن عمر و سعد وقاص. حضرت (صلی‌الله‌علیه‌وآله) نیز حکم اعرابیان را درباره آنان اجرا و از بیت‌المال محرومشان کرد. پس از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) تطوری در معنای تعرب بعد از هجرت رخ داد و مهاجر به انصار هم اطلاق شد و در برابر آن اعرابی قرار گرفت. دارالهجریه نیز توسعه یافت و شامل مناطقی گردید که مرکز حکومت اسلامی بود؛ مانند بصره و کوفه. امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) در یک سخنرانی خطاب به مردم کوفه آنان را اعرابی خطاب کرد، زیرا در برابر تجاوزهای دشمن بی‌تفاوت بودند و به

درخواست‌های مکرر حضرت در این باره پاسخ ندادند و بی‌تفاوت بودند. با توجه به این تفسیر، آنچه برخی در معنای تعرب گفته‌اند که منظور کسب دانش و مانند آن است، دقیق نیست. تفسیر بیان‌شده از امام هشتم (علیه‌السلام) تفسیر پویایی از این عنوان دینی است که عدم حمایت از رهبرِ بحق و حجت‌الاهی را تعرب شناخته و از گناهان کبیره شمرده می‌شود.

منابع و مأخذ

- نهج البلاغه (۱۳۷۸). ترجمه سید جعفر شهیدی. چاپ چهاردهم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید معتزلی. (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغه. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. ۲۰ جلد. ج اول. قم: دارالکتب العلمیه (انتشارات اسماعیلیان).
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد رازی. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. تحقیق اسعد محمد طیب. چاپ سوم. ریاض: مکتبه النزار المصطفی الباز.
- ابن اثیر جزری، علی بن محمد شیبانی. (۱۴۰۹ق). أسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابه. بیروت: دارالفکر.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد جزری. (۱۳۶۷ق). النهایة فی غریب الحدیث و الاثر. چاپ چهارم. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- ابن بابویه، ابو جعفر محمد بن علی بن بابویه. (۱۴۰۴ق). من لایحضره الفقیه. تحقیق: علی اکبر غفاری. چاپ دوم. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- _____ (۱۳۸۵). علل الشرائع. چاپ اول. قم: کتابفروشی داوری.
- _____ (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا (ع). چاپ اول. تهران: نشر جهان.
- ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد. (۱۹۸۴م). مقدمه ابن خلدون. چاپ پنجم. بیروت: دارالقلم.
- ابن حجر، احمد بن علی عسقلانی. (بی تا). فتح الباری: شرح صحیح البخاری. چاپ دوم. بیروت: دارالمعرفه.
- ابن سعد، محمد و اقدی. (۱۴۱۰ق). طبقات الکبری. تحقیق محمد عبدالقادر، ج اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عبدالبر، ابو عمر یوسف بن عبدالله. (۱۴۱۲ق). الاستیعاب فی معرفۃ الأصحاب. تحقیق: علی محمد بجاوی. چهارجلد. بیروت: دارالجیل.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم. (۱۴۰۵ق). لسان العرب. قم: نشر ادب حوزه.
- ابن هشام، عبدالملک بن هشام حمیری. (بی تا). السیرة النبویه. تحقیق: مصطفی سقا و ابراهیم آبیاری و عبدالحفیظ شلیبی، بیروت: دارالمعرفه.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول عن آل الرسول. تحقیق: علی اکبر غفاری. چاپ دوم. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- ابوداود، سلیمان بن أشعث سجستانی. (بی تا). سنن. تحقیق: محمد محی الدین عبدالحمید. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابو عبید، قاسم بن سلام. (۱۴۰۸ق). الأموال. تحقیق محمد خلیل هراس. بیروت: دارالفکر.
- احمد بن حنبل، ابو عبد الله الشیبانی. (بی تا). مسند. شش جلد. بیروت: دارالفکر.
- أزهری، ابو منصور محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). (۲۰۰۱م). تهذیب اللغة. تحقیق: محمد عوض مرعب. چاپ اول. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- امینی، عبدالحسین (علامه). (۱۳۹۷ق). الغدیر فی الکتاب و السنه و الأدب. بیروت: دارالکتب العربی.
- بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۷ق). الجامع الصحیح (صحیح البخاری). تحقیق: مصطفی دیب البغا. چاپ دوم. بیروت: دار ابن کثیر الیمامه.

- بغدادی، ابو جعفر محمد بن حبیب. (بی تا). المحبر. بیروت: دار الآفاق الجدیدہ.
- بلاذری، ابوالحسن احمد بن عیسیٰ. (۱۳۹۴ ق). أنساب الأشراف. تحقیق محمد باقر محمودی. جلد ۲. چاپ اول. بیروت: مؤسسہ اعلمی.
- _____ (۱۴۱۹ ق). جمل من أنساب الأشراف. تحقیق: سهیل زکار. ۱۳ جلد. چاپ اول. بیروت: دار الفکر.
- بیہقی، ابوبکر احمد بن حسین خسرو جردی. (۱۴۱۴ ق ۱۹۹۴ م). سنن الکبریٰ. تحقیق: محمد عبدالقادر عطا. مکہ المکرمة: مکتبۃ الدار الباز.
- تبریزی، جوادی علی. (۱۴۲۷ ق). صراط النجاه. چاپ اول. قم: دار الصدیقۃ الشہیدہ.
- جواد، علی. (۱۴۱۳ ق). المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام. چاپ دوم. بغداد: بی تا.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ ق). وسائل الشیعہ إلى تحصیل مسائل الشریعہ. تحقیق: مؤسسہ آل البیت. چاپ اول. قم: مؤسسہ آل البیت.
- حکیم، سید محسن طباطبائی. (۱۴۱۰ ق). منهاج الصالحین (المحسّی). با تعلیقات شہید سید محمد باقر صدر. چاپ اول. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- حلّی، حسن بن یوسف بن مظهر (علامہ). (بی تا). منتهی المطلب فی تحقیق المذہب. چاپ سنگی.
- خوئی، ابوالقاسم. (۱۴۱۲ ق). مستند العروہ (کتاب الصلاة). قسم دوم. قم: مدرّسة دارالعلم.
- دستغیب، عبدالحسین. (۱۳۷۹). گناہان کبیرہ. ج سیزدہم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- دینوری، احمد بن داوود. (۱۳۶۸). الأخبار الطوال. تحقیق: عبدالمنعم عامر. قم: شریف رضی.
- زبیدی، سید محمد مرتضیٰ حسینی. (۱۴۱۴ ق ۱۹۹۴ م). تاج العروس من جواهر القاموس. تحقیق: علی شیری. بیست جلد. بیروت: دار الفکر.
- شہید اول، محمد بن مکی عاملی. (بی تا). القواعد والفوائد. تحقیق: سید عبدالہادی حکیم. قم: مفید.
- شہید ثانی، زین الدین بن علی عاملی. (۱۴۱۰ ق). الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة. تحقیق: سید محمد کلانتر، ۱۰ جلد. چاپ اول. قم: کتابفروشی داوری.
- صنعانی، محمد بن اسماعیل. (۱۳۷۹ ق). سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحکام. تحقیق: محمد عبدالعزیز خولی. چاپ چہارم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صنعانی، عبدالرزاق ابوبکر. (۱۴۰۳ ق). المصنّف. تحقیق: حبیب الرحمان اعظمی. چاپ دوم. بیروت: المکتب الاسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۹۰ ق). إعلام الوری بأعلام الہدیٰ. چاپ سوم. تہران: اسلامیہ.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر. (۱۴۰۵ ق). جامع البیان عن تأویل آیات القرآن (تفسیر الطبری). بیروت: دار الفکر.
- طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن. (۱۴۰۷ ق). تہذیب الأحکام. تحقیق: سید حسن موسوی خراسان. چاپ چہارم. تہران: دارالکتب العلمیہ.
- فضل اللہ، سید محمد حسین. (۱۴۱۸ ق). الندوة (سلسلہ ندوات الحوار الاسبوعیة بدمشق). ج ۱. بہ کوشش عادل قاضی. چاپ پنجم. بیروت: دار الملائک.
- قمی، علی بن ابراہیم. (۱۴۰۴ ق). تفسیر التّمی. چاپ سوم. قم: دارالکتاب.

- کَشی، محمدبن عمر بن عبدالعزیز. (۱۴۰۹ق). *إختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)*. تحقیق: حسن مصطفوی. چاپ اول. مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی (أصول. فروع. روضه)*. تحقیق: علی اکبر غفاری. چاپ چهارم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب. (۱۳۸۶ق). *أحكام السُلطانیه*. مصر: مصطفى البابی.
- متقی هندی، علی. (۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م). *کنز العمال*. چاپ پنجم. بیروت: مؤسسه الرساله.
- مجلسی، محمد تقی. (۱۴۰۶ق). *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*. چاپ دوم. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م). *بحار الأنوار*. چاپ دوم. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- _____ . (۱۴۰۴ق). *مرآة العقول*. ج دوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- محقق اردبیلی، احمد. (۱۴۰۳ق). *مجمع الفائدة و البرهان*. یازده جلد. چاپ اول. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- مسلم، ابوالحسن بن حجّاج قشیری نیشابوری. (بی تا). *صحیح مسلم*. تحقیق: محمدفؤاد عبدالباقی. دار احیاء التراث العربی.
- مغربی، ابوحنیفه نعمان بن محمد. (۱۳۸۵ق). *دعائم الاسلام*. تحقیق: آصف بن علی اصغر فیضی. قم: مؤسسه آل البيت.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان بغدادی. (۱۴۱۰ق). *المقنعه*. چاپ دوم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- میرداماد، محمد باقر حسینی استرآبادی. (۱۳۸۰). *الرواشح السماویه*. تحقیق: غلامحسین قیصریه ها و نعمت الله جلیلی. قم: دار الحدیث.
- نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی اسدی کوفی. (۱۳۶۹). *رجال*. تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی. چاپ ششم. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- نجفی، محمد حسن. (۱۴۰۴ق). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*. چاپ هفتم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- نسائی، احمد بن شعیب أبو عبدالرحمان. (۱۴۱۱ق / ۱۹۹۱م). *سنن الکبری*. تحقیق: عبدالغفار سلیمان بنداری و سید حسن کسروی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- نوری، حاج میرزا حسین. (۱۴۰۷ق). *مستدرک الوسائل*. ۱۸ جلد. قم: مؤسسه آل البيت.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۳۸۸). *فرهنگ فقه*. چاپ دوم. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
- نووی، أبو زکریا یحیی بن شرف. (۱۳۹۲ق). *صحیح مسلم بشرح النووی*. چاپ دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- یعقوبی، ابن واضح، احمد بن ابی یعقوب (بی تا). *تاریخ الیعقوبی*. بیروت: دار صادر.



بازنمایی نظام مفهومی مبانی اخلاق

در نگاه امام‌رضا (علیه‌السلام)

دریافت: ۱۳۹۶/۴/۱۴ پذیرش: ۱۳۹۶/۷/۱۳
محمدرضا جباران^۱

چکیده

نظام اخلاقی اسلام با مشخصه‌های خود دارای مبانی ویژه‌ای است. امام‌رضا (علیه‌السلام) نظام اخلاقی قرآن را بر محور توحید مطرح کرده است. استخراج و معرفی مبانی اخلاق اسلامی از دیدگاه نظری و سیره عملی آن حضرت دستمایه‌ای است که با استناد به آن می‌توان جامعیت نظام اخلاق اسلامی را بر محور توحید تبیین کرد. این مقاله با استفاده از روش تحلیل مفهومی ایزوتسو به این مهم پرداخته است. برای رسیدن به این هدف، چهار مرحله طی شده است. نخست، شناسایی ایمان از دیدگاه امام‌رضا (علیه‌السلام). دوم، نقل سخنانی از آن حضرت که واژه ایمان در آنها به کار رفته است و ارجاع نشانه‌های پراکنده به این مفهوم کانونی. سوم، ارجاع ایمان به توحید با استفاده از روش تحلیل مفهومی. چهارم، در حرکتی تفصیلی‌گرا با بررسی هویت انسان و جهان در مدار توحید، دو مفهوم واسطه «انسان دو بُعدی» و «جهان دوساحتی» شناسایی شده و در چیدمانی جدید بر محور مفهوم مرکزی توحید، سایر مفاهیمی که می‌توانند مبنای اخلاق باشند، معرفی شده است.

کلیدواژه‌ها: نظام اخلاقی، مبانی اخلاق، ایمان، توحید، امام‌رضا (علیه‌السلام).

۱. استادیار گروه اخلاق پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی: mdrjbn@gmail.com

مقدمه

در فلسفه کلاسیک، اخلاق ذیل حکمت عملی جای می‌گیرد (مطهری، ۱۳۶۰، ج ۲: ۱۱؛ مدرسی، ۱۳۷۶: ۱۲-۱۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۳۰) و غایت آن تربیت انسان معتدل است. در این نگاه، اعتدال نفس مساوی فضیلت (مسکویه، ۱۳۷۳: ۳۸؛ نراقی، بی تا، ج ۱: ۸۰-۶۹) و اخلاق چیزی است میان دو سر افراط و تفرط. این تعریفی است که از ارسطو به یادگار مانده است. با ورود فلسفه به دنیای اسلام، عالمان اسلامی نظریه حدّ وسط ارسطو را به‌مثابه یک اصل اساسی پذیرفتند. شاید سفارش‌های شریعت مقدس اسلام به میانه‌روی در امور زندگی، در پذیرش این تعریف مؤثر بود. با این حال، چون این تعریف از تضمین‌های دینی خالی است و جامعیت انسان در آن لحاظ نشده است، نمی‌تواند پایه مناسبی برای تنظیم روابط انسانی باشد.

به‌طور مسلم می‌توان گفت، در تعریف ارسطویی اخلاق، بُعد معنوی و زندگی ابدی انسان مورد نظر نیست. کثرت تحشیه و تصدیق از جانب فلاسفه اخلاق هم صدق آن را در نگاهی متعالی اثبات نمی‌کند. از دیدگاه ارسطو، هدف اخلاق تربیت شهروندی خوب و ملتزم به قانون است، نه انسانی متعالی و هم‌افق با فرشتگان. بدین جهت، علمای اسلامی تلاش کرده‌اند با تکیه بر منابع دینی - نه اعتدال نفسانی - نظامی اخلاقی تأسیس کنند که ناظر به جامعیت انسان باشد و اجراء و مراعات هنجارهای آن نیز از ضمانت کافی برخوردار باشد. روشن است، نظامی با این دو ویژگی میانی ویژه خود را می‌طلبد و نمی‌تواند بر ریشه تفکرات ارسطویی ببالد. مقاله حاضر کوششی است برای استخراج و معرفی پایه‌های اصلی نظام اخلاق اسلامی از دیدگاه نظری و سیره عملی امام‌رضا (علیه‌السلام). نتیجه این تلاش نقشه روشنی خواهد بود که نظریه‌پرداز اخلاق اسلامی با استناد به آن، جامعیت نظام اخلاق اسلامی را مستند به دیدگاه آن حضرت تبیین کند.

پیشینه تحقیق

تحقیق در این زمینه با لحاظ دو عامل، زمینه‌های فراهمی دارد: نخست، درباره دیدگاه‌های نظری و سنت و سیره عملی امام‌رضا (علیه‌السلام) کتاب‌های زیادی نوشته شده که برخی از آنها به خود آن حضرت منسوب است - که در ادامه با آنها آشنا خواهیم شد. دوم، آن حضرت به اقتضای موقعیت ویژه در مصادر بالای سیاسی و مواجهه گسترده با فرق کلامی و ارباب ادیان و متفکران جهان معاصر خویش از یک سو و ملاقات با اقوام مختلف مسلمان در سفر طولانی حجاز تا طوس از سویی دیگر، فرصت پیدا کرد تا لایه‌های عمیق‌تر معارف اخلاقی اسلام را در سطحی گسترده با بیانات متنوع، مطرح کند. با این حال، این موضوع تاکنون مورد توجه اهل تحقیق قرار نگرفته و در این باره اثری تولید نشده است.

ره‌آورد تحقیق

از این مقاله دو ره‌آورد انتظار می‌رود: در باب روش و در باب محتوا. از نظر روشی این مقاله گام نخست - هرچند کوتاه و ناچیز - در مسیر مطالعه مبانی اخلاقی در سخنان پیشوایان معصوم به روش گفتمانی است. بنابراین، ره‌آورد این مقاله ارائه روشی است که ظرفیت جمع و تبیین سخنان پراکنده حضرات معصومان (علیهم‌السلام) در ابواب مختلف اخلاق را داراست. با استفاده از این روش می‌توان جایگاه خصلت‌ها و رفتارهای اخلاقی را در یک نظام به هم پیوسته مشخص کرد. ره‌آورد دیگر این تحقیق در زمینه محتوا، اثبات استناد و ارتباط همه مفاهیم اخلاق با توحید و یگانه‌باوری است.

روش تحقیق

تبیین مبانی اخلاق مستند به دیدگاه امام‌رضا (علیه‌السلام) از سخنان پراکنده‌ای

که حضرت به اقتضای حال و مقام انشا فرموده یا از پدران معصوم خود به ویژه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل کرده است، ایجاب می‌کرد از روش مناسبی استفاده شود که ضمن ایجاز به وجهی قابل قبول، کلیتی همبسته و مناسب ارائه دهد. به همین دلیل، نظریه شبکه مفهومی ایزوتسو^۱ را که از این توان و ظرفیت برخوردار است، به عنوان چارچوب نظری مقاله برگزیدم. توضیح اینکه، در ذیل این نظریه کلمات یا دلالت‌های کانونی که دال‌های شبکه گفتمانی از آنها معنا می‌گیرد، ترسیم و تضادهای بین دلالت‌های درون شبکه و دلالت‌های خارج از شبکه به خوبی برجسته می‌شوند.

امام رضا (علیه السلام) در زمانی زندگی می‌کرد که گفتمان غالب، گفتمان عباسی بود. حکومت عباسی با ایجاد ادبیات جدید در حوزه جهان اسلام، اندیشه اسلامی را تحت تأثیر خود قرار داده و نوعی تفکر و رفتار را که به تحکیم مبانی حکومت منتهی می‌شد، ترویج می‌کرد. امام رضا (علیه السلام) در چنین موقعیتی مقهور قواعد گفتمان عباسی نشده و سوژگی و فاعلیت خود را به عنوان نماینده اندیشه قرآنی و بازمانده تفکر ناب نبوی حفظ می‌کند. درباره تفکر قرآن محور آن حضرت در روایت‌های تاریخی از معاصران آن حضرت نقل شده: «كَانَ كَلَامُهُ كُتُبًا وَ جَوَابُهُ وَ تَمَثُّلُهُ اِتِّزَاعَاتٍ مِنَ الْقُرْآنِ» (تمام سخن، پاسخ، و مثال‌هایش برگرفته از قرآن بود) (ابن بابویه، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۱۸۰). تفکر متفاوت آن حضرت که آشکارا در تفکر نبوی ریشه دارد و آن حضرت نیز با اصرار و تأکید این ارتباط و ابتنا را در گفتار و کردار خود بازنمایی می‌کند، او را به طور آشکار در برابر قدرت حاکم عباسی قرار می‌دهد. اندیشه‌های متفاوت امام رضا (علیه السلام) در ادبیات سیاسی و اخلاقی آن حضرت بازتاب روشنی دارد. به همین دلیل، نظریه شبکه مفهومی ایزوتسو می‌تواند در معرفی کلیت نظریه اخلاقی امام رضا (علیه السلام) مفید باشد.

مطالعات این مقاله چنان‌که در ادامه خواهد آمد، نشان می‌دهد در شبکه مفهومی

۱. دکتر توشیهیکو ایزوتسو چنان‌که خود به صراحت گفته، از این روش در کتاب «مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید» برای تحلیل مفاهیم اخلاقی - دینی قرآن کریم استفاده کرده است (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۳۷).

اخلاق در نظریه امام‌رضا (علیه‌السلام) کلمه کانونی و دال مرکزی ایمان است. دیگر اینکه، دلالت‌های اخلاقی امام‌رضا (علیه‌السلام) واجد غیریت با ارزش‌هایی است که در سایه سیطره و اقتضائات قدرت و جذابیت بهره‌های دنیوی گسترش و اهمیت می‌یابند.

در شبکه مفهومی اخلاقی امام‌رضا (علیه‌السلام) دال مرکزی ایمان است و نشانه‌ها و دال‌های دیگر، اعم از اقوال، سجایا و صفات و رفتارهایی که ناظر به فضایل و رذایل اخلاقی‌اند، از ایمان معنا می‌پذیرند. این نشانه در فرهنگ اسلامی می‌تواند به تمام نشانه‌های دیگر معنا و هویت ببخشد. با ایمان، انسان و جهان هویت و ویژگی‌هایی پیدا می‌کنند که بدون آن ندارند. همچنین، با تکیه بر این مفهوم مرکزی، معرفت انسانی به کلی تغییر می‌کند. «ایمان در خود، تحول در نگاه فرد را دارد؛ تحول در نگاه به خود، هستی و نقش خویش. این تحول در مرحله ایمان به گرایش و دغدغه بدل می‌شود. آگاهی‌های تازه نه فقط فرد را با خود، هستی و نقش خویش آشنا کرده، بلکه طرحی برای تمامی روابط فردی و اجتماعی فراهم آورده و به او برای برخورد با هر وضعیتی آموزش لازم را داده است.» (غنوی، ۱۳۹۲: ۱۳۸). بنابراین، گام نخست در راه رسیدن به هدف این مقاله، پیدا کردن و درک رابطه عناصر پراکنده‌ای است که به‌عنوان مبانی اخلاق اسلامی در سخنان امام‌رضا (علیه‌السلام) نام برده می‌شوند. پس از آن باید آنها را بر مدار ایمان و در هویتی نو ترکیب کرد.

نگارنده با ادامه این روش تلاش کرده است این دال مرکزی را به عنصری کانونی‌تر برساند به نحوی که نه تنها اخلاق، بلکه حوزه‌های دیگر زندگی انسان مثل عقاید و اعمال هم بر مدار آن معنا شوند. سپس بر محور آن هسته اصلی، مبانی اخلاق از منظر امام‌رضا (علیه‌السلام) تعریف شده است.

بنابراین، در ادامه این بحث، چهار مرحله را طی خواهیم کرد:

۱. تعريف ايمان از منظر امام رضا (عليه السلام)؛
۲. نقل تعدادى از سخنان على بن موسى الرضا (عليهما السلام) كه حاوى مفهوم مركزى اين شبكه (ايمان) هستند و تحليل و ارجاع نشانه‌ها و مفاهيم پراكنده به مفهوم كانونى ايمان؛
۳. تحليل ايمان و ارجاع آن به مركزى ترين مفهوم دينى (توحيد)؛
۴. بررسى انسان و جهان بر محور مفهوم توحيد.

۱. مرحله اول: ايمان از منظر امام رضا (عليه السلام)

ايمان در عرف محاورات شيعيان در پرکاربردترين اطلاق، به معنای اعتقاد به يگانگی خدا و رسالت حضرت محمد (صلى الله عليه وآله) به کار رفته است (طوسی، بی‌تا، ج ۳: ۴۷۷). کاربرد ايمان به اين مفهوم از زمان رسول خدا (صلى الله عليه وآله) به طور واضح رايج بوده است. برای نمونه، به دو روايت در اين زمينه توجه کنيد: رسول خدا (صلى الله عليه وآله) می فرمايد: «أَمَّا عَلَامَةُ الْإِيمَانِ فَأَرْبَعَةٌ: الْإِقْرَارُ بِتَوْحِيدِ اللَّهِ وَ الْإِيمَانُ بِهِ وَ الْإِيمَانُ بِكُتُبِهِ وَ الْإِيمَانُ بِرُسُلِهِ.» (علامت ايمان چهار چيز است: اقرار به يگانگی خدا، پذيرش قلبى آن، پذيرش قلبى كتب الهى، پذيرش قلبى رسولان الهى) (همان).

امام صادق (عليه السلام) در پاسخ كسى كه درباره ايمان پرسیده، می فرمايد: «شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ [وَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ] وَ الْإِقْرَارُ بِمَا جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ مَا اسْتَقَرَّ فِي الْقُلُوبِ مِنَ التَّصْدِيقِ بِذَلِكَ.» (ايمان عبارت است از گواهی به يگانگی خدا و به رسالت حضرت محمد (صلى الله عليه وآله) و اقرار به آنچه از جانب خدا آمده است و تصديق قلبى اين گواهی‌ها) (كلينى، ۱۳۸۸ق، ج ۲: ۳۸). اين دو سخن شريف با وجود اينكه ايمان را به سه يا چهار عنصر تجزيه کرده‌اند، چيزى بر اعتقاد به يگانگی خدا و رسالت انبيا با مركزيت حضرت محمد (صلى الله عليه وآله) نيفزوده‌اند. لذا امام رضا

(علیه السلام) در تعریف ایمان، به ذکر این دو عنصر بسنده کرده و می‌فرماید: «فَإِذَا أَقَرَّ الْعَبْدُ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بِالْوَحْدَانِيَّةِ وَ أَقَرَّ لِلرَّسُولِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) بِالرَّسَالَةِ فَقَدْ أَقَرَّ بِجُمْلَةِ الْإِيمَانِ لِأَنَّ أَصْلَ الْإِيمَانِ إِنَّمَا هُوَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ.» (وقتی بنده به یگانگی خدا و رسالت رسول (صلی الله علیه و آله) اقرار کند، همه ایمان را پذیرفته است؛ چون اصل ایمان همان ایمان به خدا و رسول (صلی الله علیه و آله) است) (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۳۰۰). طبق این احادیث، اگر کسی خدا و رسول (صلی الله علیه و آله) را با دل بپذیرد و به زبان شهادت دهد، مؤمن است؛ حتی اگر هیچ عملی انجام ندهد و به هیچ چیز دیگری معتقد نباشد. ممکن است ما در تحقق چنین اعتقادی تردید یا حتی از نظر موضوعی آن را انکار کنیم زیرا هر اعتقادی لوازمی دارد. یکی از لوازم اعتقاد، تأثیر آن بر رفتار انسان است و یکی از لوازم اعتقاد به خدا، اعتقاد به معاد است. بنابراین، مدعی اعتقاد به توحید و رسالت اگر معاد را نپذیرد یا رفتارش تحت تأثیر اعتقاد به خدا و رسول (صلی الله علیه و آله) تغییر نکند، در ادعای خود صادق نیست. ولی بر فرض تحقق، نمی‌توان در صدق نام ایمان بر آن تردید کرد.

گروهی دیگر از احادیث به تفسیر این روایات برخاسته و این ابهام و تردید را درمان کرده است. در این احادیث بدون اینکه به متعلق ایمان اشاره‌ای شود، درباره کیفیت بروز آن سخن به میان آمده است. امام رضا (علیه السلام) طبق یک روایت از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل کرده است: «الْإِيمَانُ إِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَ مَعْرِفَةٌ بِالْقَلْبِ وَ عَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ.» (ایمان، اقرار به زبان، شناخت با قلب و عمل با اعضای بدن است) (علی بن موسی الرضا (علیه السلام)، صحیفه، ۱۴۰۶ق: ۴۰). و طبق نقل دیگری خود، در ضمن نامه‌ای مفصل که به خواهش مأمون، حلال و حرام و فرائض و سنن را در آن جمع کرده، می‌فرماید: «وَ الْإِيمَانُ أَدَاءُ الْفُرَائِضِ وَ اجْتِنَابُ الْمَحَارِمِ وَ الْإِيمَانُ هُوَ مَعْرِفَةٌ بِالْقَلْبِ وَ إِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَ عَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ.» (ایمان انجام واجبات و ترک محرمات است. ایمان عبارت است از شناخت قلبی، اقرار زبانی و عمل با اعضای بدن) (ابن شعبه حرّانی، ۱۳۶۲: ۴۲۲). مشابه این سخن از امام صادق (علیه السلام) نیز نقل شده است که می‌فرماید: «الْإِيمَانُ هُوَ الْإِقْرَارُ بِاللِّسَانِ وَ عَقْدُ فِي الْقَلْبِ وَ عَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ.» (ایمان

اقرار زبانی، اعتقاد قلبی و عمل با اعضاست) (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۲: ۲۷). جمع مفهومی این دو دسته روایت این است که ایمان عبارت است از باور یگانگی خدا و رسالت؛ به شرط اینکه با زبان اظهار شود و در عمل نمود پیدا کند. طبق آخرین حدیثی که از امام رضا (علیه السلام) نقل شد، باور در صورتی ایمان نام می‌گیرد که علاوه بر این همه، وارد حوزه عواطف و احساسات انسان شود؛ به همین دلیل به جای معرفت به «عقد» تعبیر فرموده است اگرچه تعبیر به قلب به جای عقل در همه احادیث نیز خالی از این پیام نیست. بنابر این، ایمان عبارت است از باور یگانگی خدا، رسالت حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) و هر آنچه از جانب خدا آورده است؛ مشروط به اینکه در دل جای بگیرد و به سطح احساسات و عواطف برسد. در این صورت است که خواه ناخواه با زبان ابراز می‌شود و در رفتار تجلی می‌یابد.

در برخی روایات متعلق ایمان توسعه داده شده و اعتقاد به ولایت نیز جزء ایمان شمرده شده است. امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: «اسلام همین ظاهری است که همه به آن ملتزم هستند: شهادت به یگانگی خدا و رسالت محمد (صلی الله علیه و آله)، اقامه نماز، دادن زکات، حج و روزه ماه رمضان و ایمان همین است به اضافه شناخت ولایت. اگر کسی همه آنها را داشته باشد و ولایت را نشناسد، مسلمان است ولی گمراه.» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۲: ۲۴).

۲. مرحله دوم: نقل و تحلیل سخنان امام رضا (علیه السلام)

۱-۲ منابع نقل

ما سخنان امام رضا (علیه السلام) را از چهار کتاب نقل و به کتاب‌های معتبر دیگر نیز ارجاع می‌دهیم:

۱. صحیفه الإمام الرضا (علیه السلام): نوشته علی بن موسی، امام هشتم (علیه السلام) متوفی به سال ۲۰۳ ق. این کتاب با اسناد معتبر فراوانی از آن حضرت روایت شده است.

۲. الفقه‌المنسوب إلی الإمام‌الرضا (علیه‌السلام): این کتاب از مصادر بحارالانوار است و دانشمندان در صحت انتساب آن به امام‌رضا (علیه‌السلام) دیدگاه‌های مختلفی دارند.

۳. مسندالرضا (علیه‌السلام): تألیف داودبن سلیمان الغازی متوفی به سال ۲۰۳ق. انتساب این کتاب به داودبن سلیمان جای تردید نیست. شیخ طوسی آن را از مؤلفش روایت کرده است (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۱۲۶) و به نوشته نجاشی، عده‌ای از علمای امامیه آن را از داوود نقل کرده‌اند (همان، ۱۴۰۴ق: ۱۶۰). مؤلف آن را نیز نجاشی مورد اعتماد شمرده است (همان).

۴. عیون اخبارالرضا (علیه‌السلام): تألیف ابن‌بابویه، محمدبن‌علی (صدوق) متوفی به سال ۳۸۱ق. مرحوم صدوق از علما و بزرگان طایفه امامیه و کتاب عیون بدون شک تألیف اوست.

۲-۲ تحلیل سخنان

در این باب سخنانی را نقل و تحلیل خواهیم کرد که حضرت علی‌بن‌موسی (علیهما‌السلام) خود فرموده یا از رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) نقل کرده است. مفاهیمی که امام‌رضا (علیه‌السلام) برای بیان مبانی و پایه‌های اخلاق استخدام کرده است، در سه دسته قرار می‌گیرند: نخست مفاهیم برآمده از گرایش‌ها و دسته‌بندی‌های عقیدتی مثل ایمان و اسلام، دوم مفاهیم برخاسته از سیر انسان به سوی حیات اخروی و نیازهای او در طول این سفر، مثل مرگ، عمل صالح، گناه، خطا و توشه سفر و سوم مفاهیم برآمده از پاداش‌مراعات و کیفر نقض هنجارها؛ مثل بهشت، جهنم، آتش و میزان. ما نیز احادیث این باب را به حسب عناصر مفهومی موجود در آنها، در این سه دسته قرار می‌دهیم.

۲-۲-۱. ایمان

بر مبنای سخنان امام‌رضا (علیه‌السلام) حسن خُلق با ایمان نسبت مستقیم دارد؛ به‌طوری که کمال ایمان، کمال اخلاق را نتیجه می‌دهد و حسن اخلاق نشانه حسن

ایمان است. آن حضرت خود از رسول خدا (صلی الله علیه وآله) نقل می‌کند: «أَكْمَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا.» (از مؤمنان کسی ایمانش کامل‌تر است که اخلاقش نیکوتر است) (الغازی، ۱۴۱۸ق: ۱۲۵). و: «أَحْسَنُ النَّاسِ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا.» (هر که اخلاقش نیکوتر، ایمانش نیکوتر) (علی بن موسی الرضا (علیه السلام)، صحیفه، ۱۴۰۶ق: ۶۷؛ ابن بابویه، ۱۳۸۷ق، ج ۲: ۳۸) و از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل می‌کند: «أَكْمَلُكُمْ إِيمَانًا أَحْسَنُكُمْ أَخْلَاقًا.» (از شما کسی ایمانش کامل‌تر است که اخلاقش بهتر است) (همان). در این دسته سخنان چهار عنصر مکرر وجود دارد: ۱. واژه ایمان ۲. صورت تفضیلی حُسن و کمال (اکمل و احسن) ۳. واژه اخلاق و ۴. ماده و قالب احسن در تعلق به اخلاق و خلق. از آنجا که «تکرار در فراکارکردهای متنی از عوامل انسجام محسوب می‌شود» (محمدرضایی و اکبری، ۱۳۹۲: ۳۴) تکرار این عناصر ارتباط این سخنان و تأکید بر مفاهیم موجود در آنها را نشان می‌دهد. از تکرار واژه ایمان مبنابودن ایمان، از تکرار واژه خلق و اخلاق ابتدای اخلاق بر ایمان و نشانگی آن برای ایمان، از تکرار صورت تفضیلی حسن و کمال تفاوت تأثیر مراتب مختلف ایمان در اخلاق، از تکرار احسن در تعلق به خلق تفاوت مدلول‌های مراتب مختلف اخلاق استفاده می‌شود. از مجموع این چهار گزینه می‌توان نتیجه گرفت: ایمان مبنای اخلاق، اخلاق نشانه ایمان، هر مرتبه ایمان مقتضی مرتبه‌ای مناسب خود از اخلاق و هر مرتبه اخلاق نشانه مرتبه مناسب خود از ایمان است.

۲-۲-۲. اسلام

امام رضا (علیه السلام) در دسته‌بندی دیگر، از رسول خدا (صلی الله علیه وآله) نقل می‌کند: «مَنْ كَانَ مُسْلِمًا فَلَا يَمْكُرُ وَلَا يَخْدَعُ.» (هر که مسلمان باشد مکر و خدعه نمی‌کند) (ابن بابویه، ۱۳۸۷ق، ج ۲: ۵۰). و: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ غَشَّ مُسْلِمًا وَ لَيْسَ مِنَّا مَنْ خَانَ مُسْلِمًا.» (از ما نیست هر که مسلمانی را فریب دهد، از ما نیست آن که به مسلمانی خیانت کند) (همان). و: «إِنَّ أَشْبَهَكُمْ بِي أَحْسَنُكُمْ خُلُقًا.» (از شما هر که خوش‌اخلاق‌تر، به من شبیه‌تر) (همان). در این دسته از سخنان، با توجه به عناصر

فرامتنی مثل اینکه نفی عضویت در گروه ما (لَيْسَ مِنَّا) مساوی با نفی مسلمانی است و شباهت با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مساوی کمال مسلمانی است، می توان گفت عنصر اصلی در این سخنان اسلام است. منظور از اسلام در این قبیل بیانات که در صدد تبیین کمال انسانی است، مراتب بالای آن است که از حیث نفوذ در قلب، هم خانواده ایمان است و با اسلام به معنای شهادت ظاهری به توحید و رسالت فرق دارد؛ چون ایمان دارای مراتبی است که هر مرتبه از آن مسبوق به مرتبه ای از اسلام است. مرتبه دوم اسلام بالاتر از مرتبه اول ایمان و مرتبه سوم اسلام بالاتر از مرتبه دوم ایمان است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۲۰۴). بنابراین، اسلام در این سخنان همان ایمان است و بلکه رتبه معنوی اش از ایمان عمومی بالاتر است.

۲-۲-۳. سفر اخروی

از منظر حضرت علی بن موسی (علیهما السلام) مراعات هنجارها با توجه به مرگ، زندگی اخروی و نیازهای انسان در این مسیر و مقصد، همبستگی کامل دارد. در داستانی که از رفتار اخلاقی امام صادق (علیه السلام) نقل فرموده، این ارتباط نشان داده شده است. می فرماید: امام صادق (علیه السلام) می خواست غذا بخورد. همه اطرافیانش برای خوردن غذا جمع شده بودند. در این هنگام، خبر مرگ اسماعیل پسر بزرگش را آوردند. حضرت لبخند زد و فرمود تا غذا را بیاورند و با همراهان کنار سفره نشست و بهتر از همیشه غذا خورد. به اطرافیان تعارف می کرد و غذا پیششان می نهاد. همه از این رفتار تعجب کرده بودند. گفتند: ای زاده رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رفتار عجیبی از شما می بینیم. داغ چنین پسری دیده اید و این گونه رفتار می کنید! فرمود: «وَمَا لِي لَا أَكُونُ كَمَا تَرَوْنَ وَقَدْ جَاءَ فِي خَيْرِ أَصْدَقِ الصَّادِقِينَ أَنِّي مَيِّتٌ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَوْمًا عَرَفُوا الْمَوْتَ فَجَعَلُوهُ نُصَبَ أَعْيُنِهِمْ وَلَمْ يُنْكِرُوا مَنْ يَخْطِفُهُ الْمَوْتُ مِنْهُمْ وَ سَلَّمُوا لِأَمْرِ خَالِقِهِمْ عَزَّ وَجَلَّ.» (چرا چنین نباشم در حالی که راستگوترین راستگویان خبر داده است که خودش و همه ما می میریم. گروهی مرگ را شناخته و آن را نصب العین خود کرده اند. مردن هیچ کس برای آنها عجیب نیست؛ چون کار را به خالق خویش سپرده اند) (ابن بابویه، ۱۳۸۷ق، ج ۲: ۲). در این حکایت، مرگ عبارت

از معبر و مسیری است که انسان را از تنگنای زندگی دنیوی به وسعت حیات اخروی منتقل می‌کند. بنابراین، توجه به مرگ می‌تواند پایه و مبنای خلیات و رفتارهایی باشد که شایستگی حضور و کارآمدی در حیات متعالی اخروی را دارند.

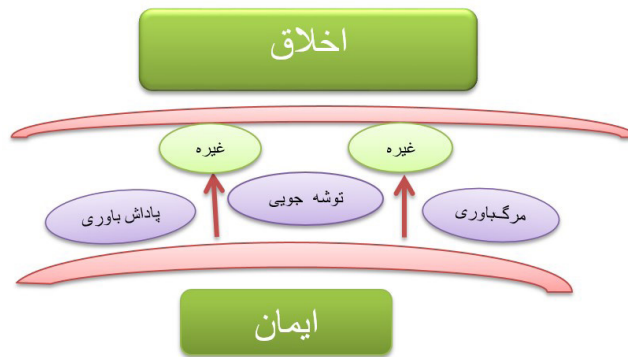
۲-۲-۳-۱. نیاز به توشه

کسی که به زندگی اخروی معتقد باشد می‌داند که برای ورود به آن سرا محتاج توشه‌ای است که از عمل صالح تشکیل می‌شود. یکی از مبنای اخلاق در سخنان امام‌رضا (علیه‌السلام) توجه به این است که اخلاق خوب و بد انسان در حفظ و هدر عمل صالح تأثیر دارد. آن حضرت در سخنی از رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) نقل می‌کند: «بِئْسَ الزَّادُ إِلَى الْمَعَادِ الْعُدْوَانُ عَلَى الْعِبَادِ.» (ستم بر بندگان خدا برای راه معاد توشه بدی است) (همان: ۵۴). و: «الْخُلُقُ السَّيِّئُ يُفْسِدُ الْعَمَلَ كَمَا يُفْسِدُ الْخَلُّ الْعَسْلَ.» (اخلاق بد عمل را تباه می‌کند چنان‌که سرکه غسل را) (علی‌بن‌موسی‌الرضا (علیه‌السلام)، صحیفه، ۱۴۰۶ق: ۶۵؛ ابن‌بابویه، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۵). و: «لَوْ عَلِمَ الْعَبْدُ مَا فِي حُسْنِ الْخُلُقِ لَعَلِمَ أَنَّهُ مُحْتَاجٌ أَنْ يَكُونَ لَهُ خُلُقٌ حَسَنٌ فَإِنَّ حُسْنَ الْخُلُقِ يُذِيبُ الْخَطِيئَةَ كَمَا يُذِيبُ الْمَاءُ الْمِلْحَ.» (اگر بنده بداند حسن خلق چه فایده‌ای دارد، پی‌می‌برد که محتاج خوش‌خلقی است زیرا خوش‌خلقی گناهان را ذوب می‌کند، چنان‌که آب نمک را) (الغازی، ۱۴۱۸ق: ۱۲۳). از سخن اول استفاده می‌شود انسان در راه معاد محتاج توشه‌ای است که از کرده‌های نیک و اخلاقی او فراهم می‌آید و اعمال و رفتارهای بد در این مسیر مشکل‌سازند. سخن دوم دلالت می‌کند که رفتارهای نیک تحت تأثیر بدخلقی تباه می‌شوند. از سخن سوم استفاده می‌شود اعمال بد با حسن خلق بی‌اثر می‌شوند. در مجموع، این دسته احادیث به‌روشنی دلالت می‌کنند توجه انسان به توشه‌ای مناسب برای سفر آخرت، یکی از مبنای نظام اخلاقی است. این اعتقاد زیرمجموعه ایمان است.

۲-۲-۳-۲. پاداش و کیفر

یکی از عناصری که در سخنان و منقولات حضرت رضا (علیه‌السلام) به‌عنوان

مبنای اخلاق به کار آمده، توجه به پاداش و کیفر است. انسانی که چشم به پاداش اخروی دارد و از کیفر می‌گریزد، با رغبت به هنجارهای پاداش‌ساز تن می‌دهد و از رفتارهای کیفرساز و پاداش‌سوز می‌گریزد. آن حضرت از رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) نقل کرده است: «إِنَّ الْعَبْدَ لَيُنَالُ بِحُسْنِ خُلُقِهِ دَرَجَةَ الصَّائِمِ وَالْقَائِمِ.» (انسان به وسیله خلق نیکو می‌تواند به درجه کسانی برسد که پیوسته در نماز و روزه‌اند) (علی بن موسی‌الرضا (علیه‌السلام)، صحیفه، ۱۴۰۶ق: ۶۴؛ ابن بابویه، ۱۳۸۷ق، ج ۲: ۳۷). و: «مَا مِنْ شَيْءٍ أَثْقَلَ فِي الْمِيزَانِ مِنْ حُسْنِ الْخُلُقِ.» (در میزان عمل، هیچ چیز سنگین‌تر از خوش‌اخلاقی نیست) (ابن بابویه، ۱۳۸۷ق، ج ۲: ۳۷؛ ابن‌اشعث، بی تا: ۱۵۰). و: «أَقْرَبُكُمْ مِنِّي مَجْلِسًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَحْسَنُكُمْ خُلُقًا.» (در روز قیامت کسانی از شما به من نزدیک‌ترند که خوش‌اخلاق‌ترند) (علی بن موسی‌الرضا (علیه‌السلام)، صحیفه، ۱۴۰۶ق: ۶۷؛ ابن بابویه، ۱۳۸۷ق، ج ۲: ۳۸). می‌فرماید: رسول خدا در پاسخ این سؤال که چه چیزی بیش از هر چیز انسان‌ها را به بهشت می‌برد، فرمود: «پروای الهی و اخلاق نیک» (همان). و فرمود: «مَنْ أَيْقَنَ بِالْخُلُقِ جَادَ بِالْعَطِيَّةِ.» (کسی که یقین داشته باشد جایگزین مالش را می‌دهند، در بخشش سخاوت می‌ورزد) (ابن بابویه، ۱۳۸۷ق، ج ۲: ۵۴). و: «إِنَّ الْمَكْرَ وَالْخَدِيعَةَ فِي النَّارِ.» (کیفر حيله و خدعه آتش است) (همان: ۵۰). و: «عَلَيْكُمْ بِحُسْنِ الْخُلُقِ فَإِنَّ حُسْنَ الْخُلُقِ فِي الْجَنَّةِ لَمَحَالَّةٌ وَإِيَّاكُمْ وَسُوءَ الْخُلُقِ فَإِنَّ سَيِّئَ [سُوءَ] الْخُلُقِ فِي النَّارِ لَا مَحَالَةَ.» (در کسب اخلاق خوش بکوشید که جای اخلاق خوش حتماً بهشت است و از اخلاق بد بپرهیزید که جای اخلاق بد حتماً در آتش است) (شعیری، بی تا: ۱۰۷). از مجموعه این دسته احادیث استفاده می‌شود انتظار پاداش یکی از مبانی التزام به اخلاق است. انتظار پاداش فرع اعتقاد به معاد است. اعتقاد به معاد از لوازم ایمان به خداست. بر این اساس، این اعتقاد نیز زیرمجموعه ایمان است. بنا بر آنچه گذشت، می‌توان گفت امام علی بن موسی‌الرضا (علیهما‌السلام) ایمان را مبنای اصلی اخلاق می‌داند و سایر مفاهیم در نظرگاه ایشان بر محور ایمان ایفای نقش می‌کنند.



۳. مرحله سوم: نسبت سنجی ایمان با توحید

در تفکر اسلامی مرکزی‌ترین مفهوم توحید است. توحید به معنای یگانه‌باوری، مرکز و محور همه عقاید و اعمال است. بنابراین، اعتقاد به رسالت و معاد نیز در مدار توحید شکل می‌گیرد. کسی که خدا را به‌درستی شناخته باشد، می‌داند که آن حکیم دانا انسان با این‌همه سرمایه و توانایی را برای زندگی محدود دنیوی نیافریده است. از این آگاهی، اعتقاد به معاد پیدا می‌شود. همچنین می‌داند که آن رحیم مهربان بندگان خود را بدون برنامه رها نمی‌کند. از این آگاهی اعتقاد به رسالت، امامت و ولایت شکل می‌گیرد.

قرآن کریم در دو آیه اعتقاد به رسالت و معاد را بر شناخت درست خداوند متعال متفرع کرده است. درباره اعتقاد به رسالت می‌فرماید: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْنَا مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ...» (آنها [یهودیان] خدا را به‌درستی نشناختند که گفتند: خدا چیزی بر بشری نازل نکرده، بگو: چه کسی آن کتابی را که موسی آورده است نازل کرده؟ کتابی که برای مردم روشنایی و رهنمود است) (انعام/۹۱). این آیه کریمه به‌روشنی دلالت می‌کند که اگر کسی خدا را چنان که باید بشناسد، می‌داند که خداوند در هر زمانی برای هدایت بندگان کتابی می‌فرستد. کسی که وحی را انکار کند، خدا را از منزلت ربوبیتش که متکفل شوون بندگان از جمله هدایت ایشان است، فروکاسته

است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷: ۲۶۹).

درباره اعتقاد به معاد می‌فرماید: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ.» (و خدا را آن چنان که باید به بزرگی نشناخته‌اند، و حال آنکه روز قیامت، زمین یکسره در قبضه [قدرت] اوست، و آسمان‌ها در پیچیده به دست اوست. او منزّه است و برتر است از آنچه با وی شریک می‌گردانند) (زمر/۶۷). این آیه نیز دلالت می‌کند که اگر انسان خدا را چنان که باید شناخته باشد، می‌داند همه موجودات به سوی او برمی‌گردند. بنابراین، اگر کسی به معاد معتقد نباشد، خدا را نشناخته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷: ۲۹۲). نتیجه سخن اینکه جوهر ایمان در فرهنگ اسلامی یگانه باوری است. بنابراین، وقتی علی بن موسی الرضا (علیهما السلام) اخلاق را مبتنی بر ایمان معرفی می‌کند، در حقیقت توحید را مبنای اخلاق قرار داده است.

از آنچه گذشت به این نتیجه رسیدیم که امام رضا (علیه السلام) اخلاق را بر توحید استوار می‌داند. به همین دلیل است که می‌فرماید: «إِنَّ أَوَّلَ مَا افْتَرَضَ اللَّهُ عَلَى عِبَادِهِ وَأَوْجَبَ عَلَى خَلْقِهِ، مَعْرِفَةَ الْوَحْدَانِيَّةِ.» (اولین چیزی که خدا بر بندگانش واجب کرده شناخت یگانگی اوست) (علی بن موسی الرضا (علیهما السلام)، الفقه، ۱۴۰۶ق: ۶۵).

و دانستیم که در فرهنگ اسلامی که امام رضا (علیه السلام) در دوره خود نمایندۀ اصلی و در همه دوره‌ها یکی از منابع اولیه آن است، ایمان به هر عنوانی تعلق بگیرد، بر محور و در مدار ایمان به یگانگی خداوند متعال تحقق پیدا می‌کند. بر این اساس، زیربنای اصلی اخلاق از منظر امام رضا (علیه السلام) توحید است. توحید یا اعتقاد به یگانگی خدا با تقریر قرآنی - اسلامی اش نگاه انسان به خویش و جهان را عوض می‌کند. کسی که خدا را چنان که باید شناخته و شأن خالقیت او را درک کرده باشد، نمی‌تواند خود را منحصر به جسم ببیند و جهان را منحصر در زندگی مادی دنیوی باور کند. از این جهت، توحید انسان دوبعدی و جهان دوساحتی را برای انسان تصویر می‌کند.

۴. مرحله چهارم: هویت انسان و جهان در مدار توحید

موّحد انسان را دوبعدی می‌بیند: دارای جسم و روح و جهان را دوساحتی می‌داند: مشتمل بر غیب و شهود و دنیا و آخرت. اعتقاد به دوبعدی بودن انسان و دوساحتی بودن جهان خود، مبنای عقاید دیگری درباره‌ی خویشتن و جهان است. کسی که برای خود بُعدی معنوی و برای جهان ساحتی ملکوتی باور می‌کند، خود را ماندگار، هدفمند، سالک و تحت نظر می‌بیند و می‌داند که برای سیر معنوی خویش نیازمند توشه است و می‌داند که بُعد معنوی وجودش همانند بُعد مادی، با جهان اطراف خود در تعامل است؛ هم تأثیر می‌گذارد و هم اثر می‌پذیرد.

برخی از این نتایج را از منظر اندیشه‌ی اسلامی در ادامه نشان می‌دهیم.

۴-۱ انسان ماندگار

نفس انسان مجرد است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۴۸۵). به‌همین دلیل، از زوال در امان است؛ چون زوال تنها بر مرکبات طبیعی عارض می‌شود. بنابراین، نفس انسانی همیشگی و جاویدان است. رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) می‌فرماید: «مَا خُلِقْتُمْ لِلْفَنَاءِ بَلْ خُلِقْتُمْ لِلْبَقَاءِ وَإِنَّمَا تُنْقَلُونَ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ» (شما برای فنا آفریده نشده‌اید بلکه برای بقا آفریده شده‌اید. [مرگ چیزی نیست جز اینکه] از خانه‌ای به خانه‌ی دیگر منتقل می‌شوید) (ابن‌بابویه، ۱۴۱۴ق: ۴۷). اعتقاد به ماندگاری، انسان را به تأمین نیازهای آینده‌وامی دارد و ثمره‌ی آن اخلاق حسنه است.

۴-۲ انسان تحت نظر

اگر جهان دوساحتی و انسان دوبعدی و ماندگار است و در هر دو ساحت حضور دارد، خداوند متعال رفتار و کردارش را نظارت می‌کند. قرآن کریم می‌فرماید: «وَقُلْ أَعْمَلُوا

فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ...» (و بگو: «اگر کاری می‌خواهید بکنید، که حتماً خدا و پیامبر او و مؤمنان کارهای شما را می‌بینند) (توبه/۱۰۵). از نظرگاه قرآن کریم خداوند متعال به کارهای ما احاطه دارد: «...وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ مُحِيطٌ» (خدا به کارهای آنها احاطه دارد) (انفال/۴۷). این احاطه از شؤن ربوبیت است و جهان برای ادامه حیات خود بدان محتاج است: «...إِنَّ رَبِّي بِمَا تَعْمَلُونَ مُحِيطٌ» (پروردگرم به آنچه می‌کنید، احاطه دارد) (هود/۹۲). همچنین از نظر قرآن، خداوند نگاهبان، حافظ و مراقب هر چیزی است: «...اللَّهُ حَفِيفٌ عَلَيْهِمْ...» (خداوند حافظ آنهاست) (شوری/۶). یکی از معانی حفاظت خدا در سخن مفسران این است که خدا از همه احوال و اعمال بشر آگاه است؛ چنان‌که هیچ چیزی از حضور او مخفی نیست (زمخشری، ۱۳۸۵ق، ج ۳: ۴۶۰). او حافظ اعمال انسان‌هاست؛ نه کار نیکی فراموش می‌شود و بی‌پاداش می‌ماند و نه کار بدی از دید او پنهان می‌ماند و صاحبش از پیامد آن در امان است (طوسی، بی‌تا، ج ۹: ۱۴۵). حفاظت به این معنا نیز از شئون ربوبیت و نظام هستی به آن نیازمند است. لذا، در آیه دیگر حفاظت را به رب نسبت داده و می‌فرماید: «...إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيفٌ» (پروردگار من حافظ هر چیزی است) (هود/۵۷). بنابراین، هیچ موجودی حتی یک لحظه از محضر اقدس او غایب نیست و هم از این‌رو، انسان و اعمال، گفتار و پندار او نیز از حیطة آگاهی خدا خارج نیست.

اهل بیت (علیهم‌السلام) نیز از این انگاره که خداوند بر تمام ذرات وجود احاطه و آگاهی و سلطه دارد، در مواضع خویش بهره گرفته‌اند. در روایت است که مردی به محضر امام حسین (علیه‌السلام) شرفیاب شد و عرض کرد: من نمی‌توانم از گناه خودداری کنم، مرا پندی بفرما. حضرت فرمود: هرگاه خواستی گناه کنی یکی از این پنج کار را انجام بده و هر گناه که خواستی مرتکب شو: از روزی خدا نخور، یا از حیطة ولایت خدا خارج شو، یا مکانی پیدا کن که خدا تو را نبیند، یا راهی بیاب که فرشته مرگ را از خود برانی و تسلیم او نشوی یا تدبیری بیندیش که اگر مالک جهنم خواست تو را به آتش برد، از او اطاعت نکنی و به آتش پا نگذاری. هرگاه یکی از این پنج چیز فراهم شد، هر گناه که خواستی انجام بده. (مجلسی، ۱۳۷۴،

ج ۷۵: ۱۲۶) (ترجمه آزاد). امام رضا (علیه السلام) نیز این بینش را به عنوان یکی از بینش‌های زیربنایی اخلاق معرفی می‌کند. آن حضرت در پاسخ کسی که از جبر و تفویض پرسیده بود، با استناد به آیه «وَقُلْ أَعْمَلُوا...» و آیات مشابه از گذر اثبات اختیار، نتیجه‌ای اخلاقی پیش روی مخاطب قرار داده است. یکی پرسید: آیا خدا کار بندگان را به خودشان واگذار کرده است؟ فرمود: انسان کوچک‌تر و ضعیف‌تر از آن است. گفت: آیا مجبورشان کرده؟ فرمود: خدا بزرگتر و عادل‌تر از آن است. گفت: پس نظر شما چیست؟ فرمود: به انسان امر و نهی کرد، به او قدرت عمل داد، و فرصت داد تا خود انتخاب کند و فرمود: بگو: «هر کاری می‌خواهید بکنید، که حتما خدا و پیامبر او کارهای شما را می‌بینند» (ورام، ۱۴۱۰ق: ۱۳۲).

۴-۳ انسان اثرپذیر

از نگاه اسلامی روح انسان در آغاز خلقت هرچند قوا و استعدادهای فراوانی دارد، هیچ سرمایه فعلی و محقق‌ی ندارد. زمینه‌ای خالی است که به تدریج شکل می‌گیرد و ساخته می‌شود. به همین دلیل، از عوامل زیادی مثل رفتارها، گفتارها، مشاهده‌ها، شنیدنی‌ها، خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها، همنشینی‌ها، تصمیم‌ها، توافق‌ها و پسندهایش اثر می‌پذیرد. یکی از عواملی که در ساختن روح آدمی تأثیر چشمگیر دارد خصلت‌ها و سجایای اخلاقی است. طبق حدیثی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) دانش که اصل شخصیت انسان را تشکیل می‌دهد، با تواضع و پاک‌ی از حسد حاصل می‌شود (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱: ۴۸). رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می‌فرماید: «إِنَّ الْخُلُقَ الْحَسَنَ يُذِيبُ الْخَطِيئَةَ كَمَا تُذِيبُ الشَّمْسُ الْجَلِيدَ وَ إِنَّ الْخُلُقَ السَّيِّئَ يُفْسِدُ الْعَمَلَ كَمَا يُفْسِدُ الْخَلُّ الْعَسَلُ.» (اخلاق خوب گناهان را آب می‌کند چنان‌که خورشید یخ را؛ و اخلاق بد عمل را تباه می‌کند چنان‌که سرکه عسل را) (دیلمی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۱۳۳).

۴-۴ انسان هدفمند

هدف زندگی در هر مکتب یکی از نتایج نوع نگاه آن مکتب به انسان و جهان و رابطه بین آن دو است. ویژگی‌های جهان و انسانی که ما می‌شناسیم می‌تواند زندگی را معنا ببخشد یا از معنا تهی کند. در آیین اسلام انسان نمی‌تواند بدون معنا زندگی کند. لازمه واضح این سخن این است که هر یک از ویژگی‌های جهان یا انسان توحیدی، دلیلی بر هدفمندی زندگی انسان است.

هدف زندگی انسان امری متعالی است که در قلمرو بیرون از فرایند زندگی قرار دارد و زندگی وسیله‌ای یا زمینه‌ای برای رسیدن به آن است. به‌طور واضح، همان چیزی است که زندگی با آن ارزش می‌یابد (علیزمانی، ۱۳۸۶: ۶۰)؛ یعنی چیزی که ارزش آن را دارد که انسان به‌خاطر آن زندگی کند.

جستجوی هدف برای زندگی از آنجا ناشی می‌شود که انسان از بُعد روحانی و از آگاهی و اراده و اختیار برخوردار است. انسانی که خود را فراتر از این جسم عنصری می‌داند، به این زندگی روزمره دنیا اکتفا نمی‌کند و آن را لایق و شایسته خود نمی‌داند و به دنبال معنایی برتر و هدفی در خور شأن انسانی خود برمی‌آید.

آگاه است؛ یعنی هم خود را می‌شناسد، هم جهان را (نگ: مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲: ۳۰۳) و هم از امکانات و محدودیت‌های خود آگاه است (مک‌کواری، ۱۳۶۷: ۵۵). دارای اراده است؛ یعنی می‌تواند علیه همه محدودیت‌های خود طغیان کند، آنها را با خواست خود منطبق سازد و مالک سرنوشت خود شود (نگ: مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲: ۲۹۱). انسان در ساختن آینده و معماری وجود خویش نقشی بسیار فعال، گسترده و مؤثر دارد. این نقش هم آگاهانه است و هم آزادانه؛ یعنی انسان هم به خود و محیط خود آگاه است و هم آنکه با توجه به آینده، به حکم نیروی عقل و اراده می‌تواند آزادانه، آینده خویش را به هر شکلی که بخواهد، انتخاب کند (همان: ۲۸۶). بنابراین، بسیار طبیعی است که زندگی بدون هدف را برای خود نپسندد. امام‌رضا (علیه‌السلام) با نقل سخنی از امام صادق (علیه‌السلام) هدفداری و معناداری زندگی

را در زیر چتر یگانه‌باوری تأیید و تأکید فرموده است. می‌فرماید: مردی خدمت امام صادق (علیه‌السلام) آمد و عرض کرد: از زندگی بیزارم و از خدا طلب مرگ می‌کنم. حضرت فرمود: «تَمَنَّ الْحَيَاةَ لَتُطِيعَ لَا لَتَعْصِيَ فَلَأَنْ تَعِيشَ فَتُطِيعَ خَيْرٌ لَكَ مِنْ [أَنْ] تَمُوتَ فَلَا تَعْصِيَ وَ لَا تُطِيعَ» (از خدا زندگی بخواه تا اطاعتش کنی نه نافرمانی. اگر زنده باشی و اطاعت کنی، برای تو بهتر است از اینکه بمیری و نه عصیان کنی نه اطاعت) (ابن‌بابویه، ۱۳۸۷ق، ج ۲: ۳). این دیدگاه کسی است که زندگی انسان را هدفمند و معنادار می‌داند. بر این مبنا، زندگی ارزش زیستن دارد ولی برای هدف و با معنای خودش؛ یعنی در راه مقصد نهایی گام برداشتن.

۴-۵. انسان سالک

از منظر قرآن کریم که منبع اصلی همه معارف اسلامی است، همه موجودات عالم به‌سوی خدا در حرکت هستند. در این دیدگاه ذات اقدس الهی تنها مقصد همه حرکت‌ها، تغییرها، تحول‌ها و تکامل‌هاست. می‌فرماید: «... وَ إِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» (شدن به‌سوی خداست) (آل‌عمران/۲۸) و تنها اوست که همه ذرات سرگردان هستی در کرانه ذات بی‌منت‌هایش آرام می‌گیرند. می‌فرماید: «وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى...» (پایان فقط به‌سوی پروردگار توست) (نجم/۴۲). همه موجودات در سیر طبیعی خود به آن مقصد اعلی برمی‌گردند: «...إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (ما از آن خدا هستیم، و به سوی او باز می‌گردیم) (بقره/۱۵۶). و در این میان، انسان برای طی این مسیر و رسیدن به آن مقصد، تلاشی افزون از همه موجودات دارد: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (ای انسان، حقاً که تو به‌سوی پروردگار خود به‌سختی در تلاشی، و او را ملاقات خواهی کرد) (انشقاق/۶).

نتیجه

از آنچه گذشت نتیجه می‌گیریم، مفاهیم پراکنده‌ای که در سخنان امام رضا (علیه السلام) به‌عنوان مبانی اخلاق مورد توجه قرار گرفته‌اند، همه از فروع توحید و یگانه‌باوری است. بنابراین، مبانی اصلی اخلاق همان توحید است. با این ملاحظه می‌توان همه مفاهیمی را که صلاحیت مبنا شدن را دارند، در محور مفهوم کانونی توحید نمایش داد.

منابع و مأخذ

- علی بن موسی الرضا (ع) (منسوب). (۱۴۰۶ق). صحیفه الإمام الرضا (ع). تحقیق: محمد مهدی نجف. چاپ اول. مشهد: کنگره جهانی امام رضا (ع).
- _____ (۱۴۰۶ق). الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا (ع). چاپ اول. مشهد: مؤسسة آل البيت (ع).
- ابن اشعث، محمد بن محمد. (بی تا). الجعفریات (الأشعثیات). چاپ اول. تهران: مکتبه النینوی الحدیثه.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۴ق). اعتقادات الامامیه. چاپ دوم. قم: کنگره شیخ صدوق.
- _____ (۱۴۱۷ق). امالی. تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه. چاپ اول. قم: مؤسسه البعثه.
- _____ (۱۳۸۷ق). عیون اخبار الرضا (ع). تصحیح مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، اول.
- _____ (۱۴۰۴ق). من لا یحضره الفقیه. تحقیق: علی اکبر غفاری. چاپ دوم. قم: جامعه مدرسین.
- ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی. (۱۳۶۲). تحف العقول عن آل الرسول. تحقیق: علی اکبر غفاری. چاپ دوم. قم: جامعه مدرسین.
- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۷۸). مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید. مترجم: فریدون بدره‌ای. چاپ اول. تهران: انتشارات فرزانه.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۹). شرح العیون فی شرح العیون. چاپ دوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- دیلمی، حسن بن محمد. (۱۴۱۳ق). ارشاد القلوب. بیروت: مؤسسه اعلمی.
- زمخشری، جارالله محمود. (۱۳۸۵ق). کشف. مصر: مکتبه و مطبعه مصطفی البابی الحلبی.
- شعیری، محمد بن محمد. (بی تا). جامع الأخبار. چاپ اول. نجف: مطبعة الحیدریه.
- شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۳۷۰). نهج البلاغه. تحقیق و شرح: محمد عبده. چاپ اول. قم: دار الذخائر.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). اختیار معرفة الرجال. تحقیق: میر داماد استرآبادی و سید مهدی رجائی. قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
- _____ (بی تا). التبیان. تقدیم شیخ آغا بزرگ طهرانی، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- _____ (۱۴۱۷ق). فهرست. تحقیق: جواد القیومی. چاپ اول، بی جا: مؤسسه نشر الفقاهه.
- علیزمانی، امیر عباس. (۱۳۸۶). «معنای معنای زندگی». پژوهشنامه فلسفه دین. بهار و تابستان ۱۳۸۶. دوره ۵. ش ۹. صص ۸۹-۵۹.
- الغازی، داوود بن سلیمان. (۱۴۱۸ق). مسند الرضا (ع). تحقیق: محمد جواد حسینی جلالی. چاپ اول. قم: مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی.
- غنوی، امیر. (۱۳۹۲). سلوک اخلاقی طرح‌های روایی. چاپ اول. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸ق). کافی. تحقیق: علی اکبر غفاری. چاپ سوم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۳۷۴). بحار الانوار. تصحیح: محمد باقر بهبودی. چاپ سوم. تهران: المکتبه الاسلامیه.
- محمد رضایی، علیرضا و اکبری زاده، فاطمه. (۱۳۹۲). «گفتن سوره مریم، زنان در تعامل با عرف و عفاف». فلسفه

- دین. دوره دهم. ش ۳. صص ۵۰-۲۵.
- مدرسی، محمد رضا. (۱۳۷۶). *فلسفه اخلاق*. چاپ دوم. تهران: سروش.
- مسکویه، احمد بن محمد. (۱۳۷۳). *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*. چاپ ششم. قم: انتشارات بیدار.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۶۶). *آموزش فلسفه*. چاپ دوم. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). *مجموعه آثار*. تهران: انتشارات صدرا.
- _____ (۱۳۶۰). *شرح منظومه*. بی جا: حکمت، بی جا.
- مک کواری، جان. (۱۳۶۷). *مارتین هایدگر*. ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی. چاپ اول. تهران: انتشارات گروس.
- نراقی، ملا محمد مهدی. (بی تا). *جامع السعادات*. تصحیح: سید محمد کلانتر. چاپ سوم. قم: مکتبه الداوری.
- نوری، میرزا حسین. (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل*. تحقیق و نشر: مؤسسه آل البیت. چاپ اول. بیروت.
- ورامین ابی فراس، مسعود بن عیسی. (۱۴۱۰ق). *نزهة الناظر و تنبیه الخاطر (مجموعه ورام)*. چاپ اول. قم: مکتبه فقیه.



راهبردهای دستیابی به بینش

وحدت اسلامی در کلام رضوی

دریافت: ۱۳۹۶/۴/۵ پذیرش: ۱۳۹۶/۷/۵

فاطمه معتد لنگرودی^۱، محمدرضا بارانی^۲

چکیده

دستیابی به بینش وحدت اسلامی و تشکیل امت واحده که مبنایی قرآنی دارد، از دیرباز مورد توجه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و امامان معصوم (علیهم السلام) بوده است. از این رو، در عصر امام رضا (علیه السلام) و در پی گسترش بحث‌های کلامی، موقعیتی پیش آمد که امام توانست با استفاده از شرایط موجود با بزرگان ادیان و مذاهب اسلامی مباحثه و مناظره کند و گامی در جهت اتحاد میان مسلمانان بردارد. این مقاله با انگیزه یافتن راهبردهای دستیابی به وحدت اسلامی با توجه به کلام رضوی به نگارش درآمده است. از این منظر، پرسش این پژوهش آن است که راهبردهای دستیابی به وحدت اسلامی در کلام امام رضا (علیه السلام) چیست و چگونه می‌توان به آن نایل شد؟ روش پژوهش توصیفی - تحلیلی و از نوع بنیادی است. با مطالعه کلام رضوی، راهبردهای رسیدن به وحدت اسلامی آشکار خواهد شد. مطالعات و بررسی کلام امام رضا (علیه السلام) به انگیزه شناسایی راهبردهای وحدت اسلامی نشان داد عالم آل محمد (صلی الله علیه و آله) در برابر خلافت عباسی در شرایط مختلف با سخنان بجا و اقدام صحیح خود، میان مسلمانان برابری و یکدلی برقرار و بر فرهنگ همدلی، اتحاد و وحدت اسلامی میان تمام مسلمانان تأکید کرده اند. مهم‌ترین راهبردهایی که امام رضا (علیه السلام) در احادیث خود در زمینه وحدت اسلامی بیان داشته‌اند، عبارت است از: بینش توحیدی، تأکید بر قرآن، تمسک به سیره نبوی، توجه به آرمان مهدویت‌گرایی، مداومت بر ذکر صلوات بر محمد (صلی الله علیه و آله) و خاندان مطهرش (علیهم السلام)، توجه دادن به اصول و مبانی وحدت در مناظره‌ها و اخوت ایمانی.

کلیدواژه‌ها: امام رضا (علیه السلام)، مأمون، سیره، وحدت اسلامی، امت اسلامی.

۱. دانش آموخته کارشناسی ارشد تاریخ اسلام دانشگاه الزهراء (س) (نویسنده مسئول): flangarodi@yahoo.com

۲. استادیار گروه تاریخ دانشگاه الزهراء (س): m.barani@alzahra.ac.ir

۱. بیان مسئله

وحدت و یکپارچگی میان تمام انسان‌ها که امروزه با عنوان همگرایی و همزیستی مسالمت‌آمیز مطرح است، در میان فرق و مذاهب اسلامی گریزناپذیر است. بنابراین، باید به‌عنوان یک ضرورت دائمی به آن نگرست و در جهت تحقق هرچه‌بیشتر آن تلاش کرد. در این میان، حضرات معصومان (علیهم‌السلام) به‌عنوان انسان‌های کامل و جامع تمام خصال نیک در میان مردم هستند که اعمال و رفتارشان الگوی پیروان حقیقی و انسان‌های خردمند و آگاه است. از این‌رو، دوران زندگانی امام‌رضا (علیه‌السلام) به‌لحاظ حضور ایشان در خراسان و شرکت در جلسات مناظره و گفتگو با بزرگان ادیان و مذاهب به‌لحاظ اجتماعی و فرهنگی شاخص است زیرا امام‌رضا (علیه‌السلام) با تبیین معیارهایی، راهبردهایی را برای نزدیکی و همگرایی افراد مسلمان بیان کرده‌اند که هر پیرو حقیقی باید به آن‌ها جامه عمل بپوشاند. در واقع، پذیرش ولایت‌عهدی توسط امام‌رضا (علیه‌السلام) سبب شد تا در میان امامان (علیهم‌السلام) از جایگاه سیاسی و اجتماعی خاصی برخوردار شوند و الگوی رفتاری مردم باشند. پذیرش ولایت‌عهدی از سوی امام و آمدن ایشان به خراسان، با وجود تمام انگیزه‌هایی که برای مأمون از این دعوت وجود داشته و همه عواملی که حضرت را به پذیرش وادار کرده است، یک نتیجه عملی و انکارناپذیر دارد: پدیدآمدن زمینه همگرایی و همدلی امت اسلامی پس از سال‌ها درگیری و جنگ.

بی‌تردید، بحث وحدت اسلامی به‌معنای همزیستی مسالمت‌آمیز میان مذاهب با حفظ عقاید هر مذهب توأم با احترام به مذاهب دیگر بر اساس تکیه بر اشتراک‌ها، از همان صدر اسلام مطرح بوده است. امام‌رضا (علیه‌السلام) هم در عصر خود با جریان‌های فکری متعددی چون شیعه، اهل سنت و... روبه‌رو بوده و برای دستیابی به آرمان وحدت اسلامی سخنانی بیان کرده‌اند که در جای خود حایز اهمیت بوده است. از همین روست که در این پژوهش با نگاهی نو و تحلیلی‌گر، در جستجوی راهبردهای وحدت اسلامی در کلام رضوی هستیم. به‌دنبال این مقدمه،

پرسش اصلی این پژوهش آن است که راهبردهای عملی دستیابی به وحدت و اتحاد و همدلی اسلامی در کلام امام رضا (علیه السلام) چیست و چگونه می‌توان به آنها دست یافت؟

روش کار در پژوهش حاضر توصیفی - تحلیلی است. با توجه به روش پژوهش، جامعه پژوهش شامل کلیه روایات و منابع تاریخی مرتبط با موضوع بررسی است. اطلاعات مورد نیاز به روش کتابخانه‌ای گردآوری شده است. مطالعه حاضر درصدد پاسخ به این پرسش است که بر اساس سخنان امام هشتم (علیه السلام) چه راهبردهایی برای دستیابی به بینش وحدت اسلامی در نظر گرفته شده و در دنیای امروز چگونه می‌توان از این راهبردها بهره برد.

درباره راهبردهای دستیابی به آرمان وحدت اسلامی در کلام رضوی، پژوهش مستقلی انجام نشده است؛ لیکن صابری (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «راهبردهای تقریب مذاهب در سیره امام رضا (علیه السلام)» به ضرورت و اهمیت بحث تقریب و الگوبودن رفتار امام رضا (علیه السلام) برای مسلمانان پرداخته و به عقاید و مذاهب عصر امام - چون عقاید و فرهنگ یونانی و رومی، مناظره با بزرگان ادیان و مذاهب، واقفیه و معتزله - و عملکرد امام نسبت به آرا و افکار آنان نگاهی گذرا داشته است. سپس راهبردهای عملی تقریب در سیره امام را مواردی چون سیره عملی امام (علیه السلام) در پاسخگویی به شبهه‌ها و سؤال‌ها، دعوت به تفکر و تعقل و اندیشه و تأکید به آن، استدلال از طریق مبادی عقلی، مناظره‌ها و احتجاج‌های امام رضا (علیه السلام)، پاسخ‌های مجمل و نهی از بحث بیهوده، دوری جستن و بی‌طرفی در حرکت‌های نظامی ذکر کرده است که فاقد استدلال منطقی و استناددهی معتبر و علمی بوده و بیشتر ناظر بر مناظره‌های امام است. عنوان مقاله دوم «نقش امام رضا (علیه السلام) در وحدت اجتماعی و تقریب مذاهب اسلامی» است. شیخوند (۱۳۹۱) در این مقاله پس از مفهوم‌شناسی واژگان مرتبط با تحقیق، مواردی چون به رسمیت‌شناختن اختلاف سلیقه و اندیشه، پذیرش محوریت قرآن، تمسک به سیره و سنت نبوی، ترویج خردگرایی و آزاداندیشی،

ترک جدال و مخاصمه و تحمل دیگران، نفی قومیت‌گرایی و نژادپرستی، اطاعت از رهبری دینی، تشویق به روابط اجتماعی، عاطفی و اخوت دینی را در بُعد روابط اجتماعی و مناظره‌های امام(علیه‌السلام)، از جمله عوامل ایجاد وحدت اجتماعی میان انسان‌ها فارغ از مذهب و دین ذکر می‌کند. سومین اثر «نقش امام‌رضا(علیه‌السلام) در وحدت ملی و انسجام اسلامی عصر عباسی» نام دارد که در آن براتی(۱۳۸۶) به بررسی اوضاع سیاسی، فرهنگی عصر هارون، امین و مأمون پرداخته و به‌طور مختصر نقش امام(علیه‌السلام) را در مناظره‌ها بیان کرده است که فاقد تحلیل و بررسی همه‌جانبه بوده و ضعف محتوایی دارد. چهارمین اثر «راهکارهای تقریب مذاهب در سیره و گفتار امام‌رضا(علیه‌السلام)» است. سیاوشی و سلیمانی‌فر(۱۳۹۴) در این مقاله پس از مفهوم‌شناسی واژگان، به زندگی‌نامه و اوضاع سیاسی- فرهنگی عصر امام(علیه‌السلام) نظری انداخته و اقدام‌های امام در زمینه تقریب مذاهب اسلامی را در مواردی چون سفارش به گفتگوی مثبت و همراه با آگاهی با پیروان مکاتب و مذاهب مختلف، تشویق به امر به معروف و نهی از منکر، تأکید بر حضور و همگامی در عبادات، مراسم و مناسک اجتماعی، تشویق به برقراری روابط اجتماعی و عاطفی و اخوت دینی و همچنین معرفی گروه‌های انحرافی دانسته که بدون هیچ تحلیل و یا شواهد تاریخی تنها به ذکر این موارد بسنده کرده است. همچنین، از راهکارهای تقریبی امام(علیه‌السلام) دعوت به برادری مسلمانان با یکدیگر، گفتگو(مناظره) عقلانی و سازنده، تأکید بر مشارکت در مراسم و مناسک عبادی و اجتماعی، سفارش به برقراری روابط اخلاقی و عاطفی، ترویج خردورزی و آزاداندیشی و صیانت از یکپارچگی دینی - حاکمیتی در جامعه اسلامی را ذکر کرده که تکرار مطالب مقاله زهرا شیخوند و فاقد نوآوری است. آخرین اثر «راهبردهای تقریب ادیان و مذاهب در سیره رضوی با تأکید بر مناظرات و احتجاجات» است که خادمی و همکاران(۱۳۹۵) صرفاً آداب و اخلاق مناظره چون تأکید بر مشترکات ادیان، استناد به قرآن و سنت اهل بیت(علیهم‌السلام)، التزام به اخلاق انسانی(احترام و مهرورزی) و مواردی از این

دست را از نگاه امام رضا (علیه السلام) روشی برای نزدیکی و وحدت میان افکار و افراد ذکر می کنند.

با بررسی دقیق این آثار، اثری که همه جانبه به راهبردهای دستیابی به بینش وحدت اسلامی در کلام رضوی پرداخته باشد، یافت نشد. از این رو، پژوهش حاضر به شیوه تحلیلی - توصیفی و با استفاده از منابع روایی و تاریخی، به تمام ابعاد زندگانی امام رضا (علیه السلام) و اقدام های ایشان پرداخته که از این حیث دارای نوآوری است. نوشتار حاضر درصدد پاسخگویی به این سؤال است: راهبردهای عملی دستیابی به بینش وحدت و همدلی اسلامی در کلام امام رضا (علیه السلام) چیست و چگونه می توان به آن دست یافت؟

۲. مروری بر وضعیت سیاسی عصر امام رضا (علیه السلام)

امامان معصوم (علیهم السلام) به دلیل شخصیت برجسته علمی و نفوذ معنوی در میان مردم، برای خلفا و حاکمان عصر خود خطری بزرگ شمرده می شدند. از این رو، هر یک از خلفای عباسی به فراخور موقعیت زمانی خویش، دست به انجام یکسری دسیسه ها و نیزنگ ها می زدند تا چهره اهل بیت (علیهم السلام) را خدشه دار کنند. لیکن، امامان معصوم (علیهم السلام) و به ویژه امام رضا (علیه السلام) از موقعیت مکانی و زمانی خویش بهره می بردند و با برپایی مناظره های متعدد با ارباب فرق و مذاهب اسلامی و بزرگان زرتشتی، یهودی و مسیحی، حقانیت مذهب تشیع و آیین اسلام را به همگان می فهماندند. بدین گونه بود که مقام امام در میان عامه مردم و بزرگان درباری و کشوری افزوده می شد که این امر از منظر مأمون عباسی خوشایند نبود. لذا، شناخت اوضاع سیاسی دوران امام رضا (علیه السلام) و پدر بزرگوارشان، محنت، سختی و مشکلات سیاسی را که در سایه حکومت عباسیان متوجه اهل بیت (علیهم السلام) بود، به تصویر می کشد.

بر اساس بررسی منابع تاریخی، وضعیت سیاسی حضرت در دو مرحله بازتاب دارد:

الف) مرحله خلافت مهدی، هادی و هارون که مرحله سخت و دشواری است. پدر بزرگوار حضرت، امام موسی کاظم (علیه السلام) در این زمان به دست هارون شهید شدند. در عصر هادی واقعه فح با شهادت حسین بن علی از نوادگان امام حسن (علیه السلام) و یارانش، مصادره اموال و طرد سادات و زندانی شدنشان همراه بود. در این دوره امام تحت ولایت پدر بزرگوارش می زیست تا اینکه امام موسی کاظم (علیه السلام) شهید و امامت به وی منتقل شد. ابن صباغ مالکی به نقل از صفوان بن یحیی می گوید: وقتی امام رضا (علیه السلام) به امامت رسید، ما برجان ایشان بیمناک و به ایشان یادآور شدیم، اما فرمودند: «لیجهدن جهده فلا سبیل له علی» (هرآینه وی سعی و تلاش می کند ولی اقدام مؤثری علیه من نمی تواند انجام دهد). صفوان اضافه می کند: فرد مورد اطمینانی برایم روایت کرد که خالد بن یحیی برمکی به هارون گفت: «این علی بن موسی الرضا (علیهما السلام) است که دست به کار شده و مردم را به سوی خویش فرا می خواند. هارون در جوابش گفت: آنچه ما با پدرش کردیم ما را بس است. می خواهی همه آنها را به یکباره به قتل برسانیم؟» (مسعودی، ۱۴۲۶ق: ۲۰۵؛ شبروی، بی تا: ۵۹). همچنین آمده که در عصر هارون، محمد سنان از یاران حضرت به امام گفت: تو در جای پدر خویش نشسته و امامت خویش را آشکار نموده ای، در حالی که هارون قصد کشتن تو را دارد. امام فرمود: «این سخن، پیامبر خدا را بر این کار جرأت داده که فرموده است: اگر ابوجهل بتواند مویی از سر من کم کند، همه گواهی دهید که من پیامبر خدا نیستم. من نیز به شما گویم: اگر هارون مویی از سر من کم کند، امام نیستم.» (مسعودی، ۱۴۲۶ق: ۲۰۶؛ کلینی، ۱۳۸۱: ۳۰۲). در این دوره بود که هارون امام کاظم (علیه السلام) را به شهادت رساند و در مواقع مختلف سعی بر آزار فرزندش رضا (علیه السلام) داشت؛ لیکن پروردگار عالم جان او را حفظ کرد.

ب) مرحله دوم، زمان امین و مأمون: با مرگ هارون در جمادی الثانی سال

۱۹۳ق، امین در بغداد به خلافت رسید. در تاریخ نشانی از برخورد حکومت امین با امام رضا(علیه السلام) وجود ندارد. شاید بدین سبب بوده که در این زمان جوّ تردید و تزلزل بر حکومت سایه افکنده و اختلاف‌های داخلی، خانواده‌عباسی را به تفرقه خطرناکی کشانده است زیرا در این زمان جنگ قدرت میان امین از مادری عرب به نام زبیده و مأمون از مادری ایرانی در بغداد و خراسان جاری بوده است. در این زمان، اختلاف امین برای جانشینی پسرش برخلاف وصیت هارون الرشید رخ داد و بین دو برادر نزاع دائمی برقرار بوده تا اینکه در سال ۱۹۸ق مأمون برادرش را کشت و خود بر مسند خلافت تکیه داد. با به خلافت رسیدن مأمون بود که وی امام را از مدینه به خراسان آورد و او را ولیعهد گردانید و با برپایی جلسات بحث و گفتگو با اربابان ادیان مسیحی، یهودی، مسلمان و... سعی داشت چهره امام را خدشه‌دار کند و خود بدین واسطه، وجهه‌ای مذهبی و مشروعیت و مقبولیت مردمی یابد؛ هرچند با درایت امام(علیه السلام) شکست خورد(عسکری، بی تا: ۲۱۷؛ حکیم و دیگران، ۱۳۸۴: ۱۷۴ و ۲۴۰-۲۵۷).

۳. راهبردهای وحدت اسلامی در سیره امام رضا(علیه السلام)

امام رضا(علیه السلام) به‌عنوان امام هشتم شیعیان و جانشین پیامبر(صلی الله علیه و آله) در تبیین قرآن و سنت نبوی، مورد توجه همه‌جانبه مردم قرار گرفتند و گفتار ایشان به‌نحوی خاص مورد توجه صحابه، دوستداران، محدثان و مورخان قرار گرفت تا جایی که سخنان حضرت توسط محدثان ثبت شد. این امر نشان می‌دهد که سخنان ایشان به‌مانند سخنان جدشان(که به فرموده قرآن: از روی هوی و هوس سخنی نمی‌گویند) بوده است، وگرنه لزومی نداشت که مردم دور امام جمع شوند و سؤال‌های دینی خود را بپرسند زیرا پیامبر(صلی الله علیه و آله) سال‌ها قبل از تولد ایشان، او را عالم آل محمد(صلی الله علیه و آله) نامید تا ملجایی برای شیعیان و پیروان حقیقی علم و دانش باشد. از این‌رو، آن امام همام در کلام خویش به راهبردهایی جهت

دستیابی به بینش و آرمان وحدت و اتحاد اسلامی میان مسلمانان اشاره کرده‌اند که ابتدا از منابع مستند و معتبر روایی و تاریخی استخراج و سپس به فراخور موضوع، تحلیل و بررسی شده است.

۱-۳ بینش توحیدی

اولین و اساسی‌ترین راهبرد رسیدن به آرمان وحدت اسلامی در بین انسان‌ها، توجه به بینش و نگاه توحیدی و یکتاپرستی است. خداوند متعال در قرآن مجید به دفعات انسان‌ها را به وحدت و یکرنگی دعوت کرده است (بقره/۱۳۸؛ آل عمران/۸۴-۶۴؛ کهف/۱۴؛ انبیاء/۹۲). از این رو، می‌توان گفت پیروان ادیان و مذاهب مختلف در جهان دارای مشترکات و نقاط همگرا هستند و در رأس همه اینها، خدای واحد را قبول دارند. لذا، با تکیه بر مشترکات دینی، مذهبی و انسانی خویش، می‌توانند تقریب مذاهب یا وحدت پیروان ادیان را ایجاد کنند. از نگاه امام‌رضا (علیه‌السلام) در توحید و خدامحوری، تفاوتی میان ادیان وجود ندارد و این امر از جمله اصول برجای مانده از ادیان بدون تحریف و راستین بوده است (خادمی و دیگران، ۱۳۹۵: ۴۴ و ۴۵). بنابراین، حضرت در سخنان خویش به محوریت دین در قالب خدامحوری در میان مسلمانان اشاره دارد و در توصیه به کسی که قصد کوتاه کردن موی سر را داشته یا گروهی که می‌خواستند مرده‌ای را دفن کنند، فرمان می‌دهد که بگویند: «بِسْمِ اللَّهِ وَ بِاللَّهِ» (منسوب به علی بن موسی (علیهما السلام)، ۱۴۰۶ ق: ۱۷۰ و ۳۹۴؛ ابطحی، ۱۳۹۲: ۱۷۰ و ۳۹۴). در تحلیل این کلام می‌توان گفت، کاملاً آشکار بوده که این دعا، مؤمنان را وادار می‌کرده‌است تا از فرصت‌های مناسب و متنوع برای یادآوری شعایر الهی و تکیه بر محوریت خدامحوری بهره بگیرند زیرا به فرموده قرآن و سخنان اهل بیت (علیهم‌السلام) تنها راه رسیدن به وحدت و همدلی، پیروی از دستورات خداوندی است که بر محور کائنات بوده و مسلمانان نیز باید به خدا اعتقاد راسخ داشته باشند تا به سعادت دنیا و آخرت برسند.

در برخی از ادعیه منقول از حضرت، مسئله امت واحده با موضوع وحدانیت خداوند قرین گردیده است، لذا آنان که به این خدا ایمان دارند، پیرو یک دین و اعضای یک امتند؛ آنجا که امام رضا (علیه السلام) در دعایی که به عنوان تعقیب نماز پیامبر (صلی الله علیه و آله) تعلیم داده شده، اوج وحدت امت را در پرستش یک خدا دیده و می‌فرماید: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ رَبُّنَا وَ رَبُّ آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاحِدًا وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لَا نَعْبُدُ إِلَّا إِيَّاهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ وَحْدَهُ أَنْجَزَ وَعَدَهُ وَ نَصَرَ عَبْدَهُ وَ هَزَمَ الْأَحْزَابَ وَحْدَهُ اللَّهُمَّ لَكَ أَسَلَمْتُ وَ بَكَ آمَنْتُ وَ عَلَيْكَ تَوَكَّلْتُ وَ بَكَ خَاصَمْتُ وَ إِلَيْكَ حَاكَمْتُ يَا رَبِّ يَا رَبَّ» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج: ۱؛ ۲۹۱؛ ابن طاووس، ۱۴۱۱ق: ۲۴۲؛ کفعمی، ۱۴۱۸ق: ۱۴۹).

بی‌شک، استفاده از تعبیر «اله واحد» در بافت این دعا، در واقع برای تأکید نهادن بر احدیت خدا نیست؛ بلکه تأکید بر آن است که همه مسلمانان دارای خدایی واحد هستند و یک خدا را می‌پرستند.

همچنین امام رضا (علیه السلام) در مسیر سفر خویش به مرو، هنگامی که قصد ترک نیشابور را داشت، به علت درخواست محدثان آن شهر، سر از کجاوه بیرون آورده و حدیثی را فرمود که در تاریخ به «سلسله الذهب» مشهور است: «از پدرانم... از پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله)، از جبرئیل و از خداوند عزوجل شنیدم که می‌گوید: من خدایی هستم که به جز من خدایی نیست و این دژ من است. پس هر کس داخل دژ من گردد از عذابم ایمن می‌گردد. سپس امام (علیه السلام) برای بار دوم پس از لحظاتی لب به سخن گشوده و فرمودند: همانا این امر شرطی دارد و من از شروط آن هستم.» (منسوب به علی بن موسی (علیهما السلام)، ۱۴۰۶ق: ۴۰؛ ابن بابویه، ۱۴۰۶ق: ۷؛ همان، ۱۳۷۸ق، ج: ۲؛ ۱۳۴ و ۱۳۵؛ حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج: ۱؛ ۱۷۰).

با توجه به حدیث فوق می‌توان گفت، منظور، دعوت به وحدت کلمه و یکدلی بوده است زیرا اساس اسلام و مدخل آن این کلمه است که معتقدان به خود را از هرگونه تشویش و عذاب در امان می‌دارد و مسلمانان باید با توجه به آن در درون حصار و باروی اسلام از اختلاف کلمه بپرهیزند و مدافع آن حصن در برابر تهاجم خارجی باشند

و از دشمنی و مخالفت بر سر مسائل فرعی دوری گزینند و اگر میان مردم اختلاف وجود داشته باشد، باید حول محوری به نام خدا که همه چیز از اوست قرار گیرند و به دلیل آنکه خداوند یکی از مشترکات بین مسلمانان است، باعث شده تا مردم گرد محوری واحد جمع شوند که این همان وحدت اسلامی و تشکیل امت واحده است.

۲-۳ تأکید بر قرآن

بی تردید، تمام مسلمانان در قالب دسته‌های مختلف کلامی و فقهی و روش‌های متنوع فکری و عملی، در قبول قرآن به عنوان مهم‌ترین منبع و محور رسالت اسلامی و ضرورت پیروی از دستورات آن اشتراک نظر دارند. بر اساس گزارش‌های ذکر شده در متون حدیثی و تاریخی، امام‌رضا(علیه‌السلام) نیز همواره مسلمانان و به‌ویژه پیروان خود را به محوریت و فصل‌الخطاب بودن این منبع اصیل و حیاتی به عنوان «ثقل اکبر» توجه می‌دادند. از این منظر، ایشان پس از اشاره به جامعیت قرآن، سوگند یاد می‌کند که «خداوند چیزی از احتیاجات بندگانش را فروگذار نفرمود تا در آن صورت هیچ بنده‌ای نتواند بگوید ای کاش این در قرآن آمده بود.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۵۹) زیرا از دیدگاه ایشان، قرآن «هو حبل‌الله المتین و عروه‌الوثقی و طریقه‌المثلی المؤدی إلى الجنة و المنجی من النار» است (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۱۳۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷: ۲۱۰). بنا بر فرمایش دیگری از آن حضرت، با توجه به در دسترس همه بودن قرآن کریم، این کتاب حجتی عام برای همه افراد انسانی است (همان). پس دومین محور از محورهای دستیابی به آرمان وحدت‌گرایی میان مسلمانان عالم جهت تقریب مذاهب اسلامی در بینش و منش رضوی، پذیرش و باور به محوریت قرآن از لحاظ جامعیت مفاهیم و تعالیم موجود در آن است زیرا راه‌حل مناسب برای برطرف کردن بسیاری از اختلاف‌های فکری، تنش‌های تفرقه‌انگیز و فتنه‌های سیاسی - اجتماعی با مراجعه به کتاب قرآن و فهم و عمل کردن به آیات آن، برای بشر قابل حل و فصل است. به همین خاطر، امام‌رضا(علیه‌السلام) با معرفی کردن قرآن به عنوان

راهبردی هدفمند و اثربخش در اتحاد و وحدت میان مسلمانان، مردم را به فهم و تدبیر و به کارگیری مفاهیم آن دعوت کرده است.

۳-۳ تمسک به سیره نبوی

سیره رفتاری و کرداری پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) سیره‌ای الهی و نیکوست که قرآن کریم از آن با اصطلاح «اسوه حسنه» یاد می‌کند تا مردم از پیامبر (صلی الله علیه و آله) و جانشینان حضرت (علیه السلام) که راهشان صراط مستقیم است، پیروی کنند. بی‌شک، امام رضا (علیه السلام) کلام خویش را مستند به کلام جد بزرگوارشان حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) می‌کردند تا مورد قبول مسلمانان قرار گیرد و بدون تردید آن را پذیرا باشند. از دلایل بهره‌بردن امام از سخنان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: احیای سنت نبوی و یادکرد میراث دینی که در گذر زمان دچار غبار گرفتگی شده بود، بیان موقعیت خویش و ارائه اهل بیت واقعی، تحکیم سخن و ایجاد پشتوانه برای آن مسلمانان به حکم شأن پیامبر و توصیه‌های قرآنی به پیروی از آن حضرت (آل عمران/۳۱؛ احزاب/۲۱؛ حشر/۷)، امانتداری در انتقال سخنان پیامبر (صلی الله علیه و آله) به آیندگان. این موضوع سبب می‌شد تا کلام مستند به ایشان را به راحتی بپذیرند و برای خود حجت بدانند. در نتیجه، استناد به کلام آنان، به‌ویژه سخن پیامبر (صلی الله علیه و آله) موجب اعتبار یافتن مدعا می‌شد (واسعی، ۱۳۹۵: ۲۵۴-۲۵۸). در واقع، در کلام امام رضا (علیه السلام) سنت نبوی طوری با تأکید مطرح می‌شود که بتواند به‌عنوان محوری برای وحدت و همگرایی امت کارآمد باشد. سیره عملی امام هشتم (علیه السلام) و آموزه‌های آن حضرت در شرایط پرتنش عصر، آن امام بزرگوار را به الگویی از فرزندان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) مبتدل ساخته بود که از منظر عموم مسلمانان سزاوارترین فرد برای احیای سنت نبوی و زدودن بدعت‌ها از دین پیامبر خاتم (صلی الله علیه و آله) بود. از این‌رو، از موارد مهمی که حضرت در مدت اقامت خود در خراسان، به سیره پیامبر (صلی الله علیه و آله) تمسک

جستند، می‌توان به ماجرای اقامه نماز عید فطر توسط امام‌رضا(علیه‌السلام) با توجه به سیره عملی پیامبر اکرم(صلی‌الله‌علیه‌وآله) اشاره کرد که آن حضرت، پابره‌نه و با اطمینان خاطرِ ظاهری و باطنی و با فریاد الله‌اکبر، لا اله الا الله، الحمد لله و... به‌سوی مصلی گام برداشتند. این حرکت چنان از طیب خاطر امام و یارانش حکایت می‌کرد که لشکریان و بزرگان لشکری و کشوری نیز تحت تأثیر قرار گرفتند و همانند امام، پابره‌نه و لَبیک‌گویان به سوی مصلی گام برداشتند تا اینکه مأمون احساس خطر کرد و از میانه راه امام را برگرداند(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۸۹ و ۴۹۰؛ ابن‌بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۱۵۱؛ ابن‌عمرانی، ۱۴۲۱ق: ۹۸). بی‌شک، زنده‌کردن سیره و سنت پیامبر(صلی‌الله‌علیه‌وآله) به‌مثابه حلقه وصل امت، زمینه‌ساز رجوع به حق‌پرستی شده و نزدیکی انسان‌ها را به‌دنبال دارد.

در پی‌جویی از جایگاه سنت نبوی و رابطه آن با انسجام امت در احادیث و کلام امام‌رضا(علیه‌السلام) بیش از همه بازتاب آن را می‌توان در ادعیه منقول از امام‌رضا(علیه‌السلام) جست. از این منظر، ذکر نام پیامبر(صلی‌الله‌علیه‌وآله) و نثار صلوات و درود بر آن حضرت و اهل بیت وی(علیهم‌السلام) در دعاهای امام‌رضا(علیه‌السلام) نمود عینی یافته و دائم بر مفهوم سنت و سیره پیامبر(صلی‌الله‌علیه‌وآله) تأکید شده است. از جمله، در دعایی که پیش از آغاز نماز توصیه شده، آمده است: «خدایا، ای پروردگار، این دعوت‌تامه و نماز برپا شده، محمد(صلی‌الله‌علیه‌وآله) را به درجه و وسیله و فضل و فضیلت برسان. با خدا آغاز می‌کنم و از خدا پیروزی می‌طلبم و به محمد پیامبر خدا(صلی‌الله‌علیه‌وآله) و آل محمد(علیهم‌السلام) روی می‌آورم. خدایا، بر محمد و آلش درود فرست. پس مرا به‌واسطه آنها نزد خود در دنیا و آخرت وجیه گردان و از مقرّبان قرار ده.»(طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ۳۰؛ ابن‌طاووس، ۱۴۰۶ق: ۱۵۵؛ کفعمی، ۱۴۰۵ق: ۱۴). باید گفت، در این حدیث اشاره می‌کند که تکیه بر جایگاه پیامبر(صلی‌الله‌علیه‌وآله) به‌عنوان آورنده این دین مشترک و صاحب امت با این توجیه ادامه پیدا می‌کند که اهل بیت پیامبر اکرم(صلی‌الله‌علیه‌وآله) جدا از شخصیت و دین او نیستند و سعادت

دنیا و آخرت جز با روی آوردن به آنها حاصل نمی‌شود.

خداوند نیز از سیره پیامبرش در قرآن غافل نبوده است، لذا می‌فرماید: «قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ...» (ممتحنه/ ۴) و «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا» (احزاب/ ۲۱). پیداست که خداوند در این آیات مردمی را که خواهان همدلی و رسیدن به وحدت هستند، به امر مهمم الگو قرار دادن پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و اهل بیتش (علیهم‌السلام) سفارش کرده است و امام‌رضا (علیه‌السلام) هم بر آن صحه نهاده و در ادعیه حج می‌فرماید: «اسْتَعْمَلَنِي بِسُنَّةِ نَبِيِّكَ وَ تَوَفَّنِي عَلَى مِلَّتِهِ ... اللَّهُمَّ اسْتَعْمَلْنَا بِطَاعَتِكَ وَ أَحْيَيْنَا عَلَى سُنَّةِ نَبِيِّكَ وَ تَوَفَّنَا عَلَى مِلَّةِ رَسُولِكَ.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۶: ۳۴۵؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۹: ۴۴۵).

۳-۴ توجه به آرمان مهدویت‌گرایی

از دیگر راهبردهای برقراری وحدت اسلامی میان مسلمانان، توجه به آرمان مهدویت‌گرایی و اعتقاد به مهدویت و ظهور منجی عادل بوده است. امام‌رضا (علیه‌السلام) در سخنان خود بدین امر تأکید داشته‌اند. یکی از سخنان حضرت درباره ظهور منجی عالم پس از فراوانی ظلم و جور، طلب ظهور امام زمان (عج) است که باعث شده تا مردم بر محور اعتقاد به مهدویت و ظهور منجی، به یکدیگر نزدیک شوند. این نزدیکی همان همدلی و وحدت اسلامی میان گروه‌های مختلف اسلامی است؛ آنجا که می‌فرماید: «خدایا، او را قائم و منتظر قرار ده و امامی که با او پیروزی می‌آید، او را با پیروزی چیره و فتحی نزدیک یاری رسان و او را وارث شرق زمین و غرب آن قرار ده؛ سرزمین‌هایی که در آنها برکت نهادی و با او سنت پیامبرت را زنده بدار تا چیزی از حق از ترس کسی پنهان نگاه داشته نشود؛ و یا او را توانمند ساز و یاری نرساننده به او را خوار گردان و برآن که با او دشمنی کند غضب کن و آن کس را که با او نادرستی کند، نابود گردان. خدایا، به دست او جباران و ستون‌های کفر را به قتل

آور و سران گمراهی و گزارندگان بدعت و میرانندگان سنت و تقویت کنندگان باطل را در هم شکن... خدایا، او را در خودش و فرزندانش و خاندانش و نسلش و امتش و همه پیروانش چیزی ده که موجب روشنی چشم باشد و بدان دلش را شادمان گردد.» (ابن طاووس، ۱۴۱ق: ۵۰۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۲: ۳۳۳ و ۳۳۴).

ناگفته پیداست، اعتقاد مسلمانان به ظهور حضرت مهدی (عج) سبب انسجام و همگرایی امت و موجب دستیابی به سعادت و پیروزی حق بر باطل می گردد زیرا با آمدن امام زمان (عج) که قرن‌ها قبل از تولد حضرت، پیامبران پیشین و حتی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) مژده ظهورش را به عنوان اقامه کننده عدالت و قسط داده است، سرانجام می آید و با آمدنش باعث برقراری راستی و درستی، نابودی کافران و ستمگران، فراوانی خیر و برکت در میان امت مسلمان و پیروزی نهایی حق بر باطل می شود که این امر مورد تأیید قرآن و نص صریح روایات ماست. از این رو، باور مسلمانان به اینکه کسی خواهد آمد و حق را جایگزین باطل می کند و در نتیجه مردم را حول یک محور جمع و قسط، عدل و آبادانی سرزمین ها را باعث می شود، زمینه ساز پیوند برابری و یکدلی مسلمانان می گردد که همان آرمان اتحاد و وحدت اسلامی است.

۵-۳ مداومت بر ذکر صلوات بر محمد (صلی الله علیه و آله) و آل محمد (علیهم السلام)

از اثربخش ترین راهبردهای نزدیکی و وحدت‌گرایی بین مسلمانان، مداومت بر ذکر صلوات بر محمد (صلی الله علیه و آله) و آل محمد (علیهم السلام) است که مورد توجه شخص پیامبر (صلی الله علیه و آله) و جانشینان وی بوده است. بی شک، پرسامدترین فراز دعا در دعاها و سخنان امام رضا (علیه السلام) اهمیت دادن به جایگاه پیامبر (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت (علیهم السلام) در دین اسلام و درود فرستادن بر آنهاست. در صلوات امام رضا (علیه السلام) بر پیامبر (صلی الله علیه و آله) و معصومان (علیهم السلام) ضمن صلوات جداگانه بر معصومان (علیهم السلام) در انتهای صلوات چنین آورده است: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَي مُحَمَّدٍ الْمُصْطَفَى وَ عَلَي الْمُرتَضَى وَ فَاطِمَةَ الزَّهْرَاءِ وَ الْحَسَنِ الرِّضَا وَ الْحُسَيْنِ

المُصَفَّى وَ جَمِيعِ الْأَوْصِيَاءِ مَصَابِيحِ الدُّجَى وَ أَعْلَامِ الْهُدَى. «طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ۴۰۸؛ ابن طاووس، ۱۴۱۱ق: ۴۹۷؛ کفعمی، ۱۴۰۵ق: ۵۴۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۱: ۲۰۹). و در جای دیگر، امام (علیه السلام) با اشاره به آیه «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (احزاب/۵۶) فرمودند: معاندان نیز می دانند هنگامی که این آیه نازل شد، از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) سؤال شد که چگونه صلوات بفرستیم؟ آن حضرت در پاسخ فرمودند: چنین بگویید: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَ آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مُجِيدٌ» (کوفی، ۱۴۱۰ق: ۱۷۰؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۲۳۶). پس از این، سخن امام (علیه السلام) حتی مورد تأیید مأمون قرار گرفت (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۵۳۰؛ همان، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۲۳۶). بدون تردید، در دعاهای امام رضا (علیه السلام) صلوات بر محمد و آل محمد (علیهم السلام) در واقع نشان از اهمیت قابل شدن به این سخن پروردگار است که در قرآن کریم می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (احزاب/۵۶). بنابراین، احترام و ارج نهادن به جایگاه پیامبر (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت آن حضرت (علیهم السلام) بیانگر آن است که مسلمانان نیز باید با پیروی از کلام پروردگار، رو به سوی پیامبر (صلی الله علیه و آله) روی بیاورند که این خود موجب وحدت و یکدلی افراد جامعه اسلامی می شود.

در ادعیه وارد شده از ناحیه امام رضا (علیه السلام) موضوع صلوات بر محمد (صلی الله علیه و آله) و خاندان مطهرش (علیهم السلام) به کرات بیان شده و مردم را به این سمت سوق داده است تا به وسیله صلوات، به یکدیگر نزدیک شوند. از مواردی که حضرت به این موضوع اهتمام تام داشته، می توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف) درخواست فرج و گشایش کار اهل بیت (علیهم السلام): «يَا رَحْمَانَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ رَحِيمَهُمَا صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ عَجِّلْ لَنَا فَرَجًا وَ مَخْرَجًا.» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۹۵؛ همان، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ۵۷۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۱: ۴۶۵).

ب) یادآوری بزرگداشت مقام اهل بیت (علیهم السلام): «اللَّهُمَّ يَا رَبَّ أَنْتَ عَظَّمْتَ حَقَّنَا

أَهْلَ الْبَيْتِ.» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج: ۲، ۱۶۸؛ راوندی، ۱۴۰۹ق، ج: ۲، ۶۵۸؛ ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹ق، ج: ۴، ۳۷۰).

ج) دعا برای رفع گرفتاری مسلمین: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَكَشِفْ عَنَّا كُلَّ هَمٍّ وَفَرِّجْ عَنَّا كُلَّ غَمٍّ وَاقْضِ لَنَا كُلَّ حَاجَةٍ مِنَ حَوَائِجِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ.» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج: ۲، ۴۷۶؛ کفعمی، ۱۴۱۸ق: ۳۲۵).

د) درخواست ظهور امام زمان (عج): «اللَّهُمَّ أَظْهِرِ الْحَقَّ وَأَهْلَهُ وَاجْعَلْنِي مِمَّنْ أَقُولُ بِهِ وَاتَّظِرُهُ اللَّهُمَّ قَوْمَ قَائِمِ آلِ مُحَمَّدٍ وَأَظْهِرْ دَعْوَتَهُ بِرِضَا مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ اللَّهُمَّ أَظْهِرْ رَأْيَتَهُ وَفَوْزَ عَزْمِهِ وَعَجَلْ خُرُوجَهُ وَأَنْصُرْ جُيُوشَهُ وَأَعْضُدْ أَنْصَارَهُ وَأَبْلِغْ طَلِبَتَهُ وَأَنْجِحْ أَمَلَهُ وَأَصْلِحْ شَأْنَهُ وَقَرِّبْ أَوَانَهُ فَإِنَّكَ تُبْدِي وَتُعِيدُ وَأَنْتَ الْغُفُورُ الْوَدُودُ.» (منسوب به علی بن موسی الرضا (علیهما السلام)، ۱۴۰۶ق: ۴۰۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج: ۸۴، ۲۱۴).

برآیند تمام دعاهایی که در آن صلوات بر محمد (صلی الله علیه و آله) و آل محمد (علیهم السلام) به طور خاص و یا عام توسط امام رضا (علیه السلام) آمده، این است که امام در پی آن است تا مردم را به سوی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و خاندان مطهرش سوق دهد تا مسلمانان حوایج و خواسته های خویش را از این منبع فیوضات الهی درخواست کنند. این جمع شدن مردم بر محور صلوات فرستادن بر پیامبر (صلی الله علیه و آله) و خاندان مطهرش (علیهم السلام) باعث نزدیکی قلوب مسلمانان به یکدیگر و رسیدن به آرمان وحدت اسلامی می شود که خیر و سعادت دنیا و آخرت را به دنبال دارد.

۳-۶ توجه دادن به اصول و مبانی وحدت در مناظره های امام (علیه السلام)

برپایی جلسات بحث و گفتگوی دینی بین امام رضا (علیه السلام) و اربابان ادیان و مذاهب اسلامی از جمله شگردهای مأمون عباسی بود تا بدین وسیله علم امام را بیازماید و با نشان دادن ضعف حضرت در پاسخگویی به مسائل مطرح شده در مناظره ها، ایشان را به چالش بکشاند؛ لیکن امام (علیه السلام) با بهره مندی از علم الهی و درایت

و دانایی ذاتی و آوردن استدلال‌های عقلانی و ذکر شواهد از کتب تورات، انجیل و... اصالت تعالیم و فرهنگ اسلامی و گفته‌های قرآن و پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) را به گوش تمام حاضران در مجلس اعم از مسلمانان، مسیحیان، یهودیان، زردتشتیان و... رساند و از آن به‌عنوان راهبردی اساسی در نزدیکی میان ادیان و گروه‌های فکری و مذهبی بهره برد.

ناگفته پیداست، مناظره به‌عنوان شیوه‌ای کارآمد در گفتگوها، از دیرباز مطرح بوده و اهمیت خود را تا به امروزه حفظ کرده است. در واقع، امام‌رضا (علیه‌السلام) زمانی به مقابله و مناظره با رؤسای فرقه‌های مختلف درون‌دینی و برون‌دینی پرداختند که بیشتر آنها با استفاده از فضای باز ایجادشده توسط مأمون، در حال تئوریزه کردن عقاید و تبلیغ باورهایشان بودند (میرحسینی و کریمی، ۱۳۹۲: ۹۸) غافل از اینکه با پخش شدن عقاید متعدد و گوناگون از ادیان و مذاهب مختلف در سطح جامعه اسلامی، این امر موجب گسترش انحراف‌ها، التقاط و عقاید باطل در میان مسلمانان شده بود (درخشه، ۱۳۹۱: ۱۸۹). از این رو، با توجه به مناظره‌های امام‌رضا (علیه‌السلام) با بزرگان ادیان و مذاهب اسلامی، مبانی وحدت‌گرایی بین مسلمانان و پیروان سایر ادیان به شرح زیر استخراج شد:

الف) توجه به ادیان و کتاب آسمانی آنها: مناظره امام (علیه‌السلام) با بزرگانی چون جاثلیق مسیحی، رأس‌الجالوت یهودی، هرید اکبر زردتشتی و عمران صابی با توجه به دین آنان و متون عهدین (تورات، انجیل و تلمود) بوده تا جایی که با استدلال‌های عقلانی امام (علیه‌السلام) مخاطبان وی ساکت شدند و به تسلط علمی امام (علیه‌السلام) بر کتاب و دین‌شان اعتراف کردند و برخی نیز مسلمان شدند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۱۵۴-۱۷۶؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۴۱۵-۴۳۲). البته، پیش از هر چیز باید توجه داشت، در نمونه‌های موجود از این‌گونه استناد در مناظره‌های حضرت، ارجاعات ایشان از آن روی بوده است که آنان را بر پایه ارجاع به کتاب‌های آسمانی مورد قبول خود اقناع کند. همچنین، باید توجه داشت، در این‌گونه ارجاعات منقول از امام‌رضا (علیه‌السلام) اگر اصل انتساب آنها به حضرت مفروغ‌عنه تلقی شود، در فقراتی که به آنها ارجاع

می‌شود انتظار می‌رود دو ویژگی وجود داشته باشد: از یک سو استنادکننده یعنی امام زمانی که به‌عنوان بخشی از یک کتاب مقدس بدان ارجاع می‌دهد، به اصیل بودن آن به‌عنوان کتابی آسمانی و منبعی وحیانی باور داشته باشد و از سوی دیگر مخاطب حضرت به آسمانی و وحیانی بودن آن معتقد باشد (پاکتچی و دیگران، ۱۳۹۲، ج ۲: ۴۲۰). بنابراین، استناد امام به کتاب‌های آسمانی ادیان دیگر باعث می‌شد تا مخاطبان حضرت تحت تأثیر قرار بگیرند و به نوعی خود را نزدیک به اسلام احساس کنند که این نزدیکی سرآغاز دستیابی به آرمان وحدت‌گرایی میان ادیان و گروه‌های مختلف مذهبی و فکری است.

ب) استناد به سیره نبوی در مناظره‌ها: سیره نبوی شامل گفتار و کردار پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) است که ظهور آن در امامان شیعه (علیهم‌السلام) به‌خوبی مشهود است. از این‌رو، امام‌رضا (علیه‌السلام) به‌عنوان عالم آل محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله) با رعایت ضوابط و شروط برقراری یک مناظرهٔ أحسن پا به میدان مناظره نهاده و با استناد به کلام پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و گاه به سنت ایشان در طی مناظره‌ها، پاسخگوی بسیاری از مسائل و پرسش‌های بزرگان اسلامی است. این کار حضرت بیانگر آن است که نخست، برای پاسخگویی در مناظره از منبع معتبر و قابل قبولی در میان بزرگان اسلام از اهل سنت و قدریه و... بهره برده که جای هیچ‌گونه مناقشه و جدلی بر آن نیست. دوم، این سخنان پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) برای مخاطبان ملموس و عینی است. از این‌رو، در میان مناظره‌های امام‌رضا (علیه‌السلام) در بسیاری از موارد به سیره نبوی از گفتار و سنت عملی ایشان بهره برده که به‌عنوان نمونه در گفتگوی میان عبدالسلام بن صالح و امام (علیه‌السلام) آمده است: زمانی عبدالسلام بن صالح از امام دربارهٔ حدیث «أهل ایمان از منازل و مقامات خود در بهشت، خدا را زیارت می‌کنند» سؤال نمود. امام در پاسخ به قرآن و سپس سخن پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) استشهد نموده و از قول ایشان فرمودند: «هر کس در زمان حیات من یا بعد از مرگم به دیدار و زیارتم بیاید، خداوند را زیارت کرده است. و درجه و مقام پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) در بهشت از تمام درجات بالاتر است. پس هر کس از درجه و مقام خود در بهشت؛ آن

حضرت را زیارت کند، خداوند تبارک و تعالی را زیارت کرده است.» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۱۷؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۴۰۸؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۵۳۸). بنابراین، ارجاع امام به سخن پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در مناظره‌ها باعث شده تا پیروان دیگر مذاهب اسلامی با توجه به سخن پیامبر (صلی الله علیه و آله) به یکدیگر نزدیک و افکار پوچ را کنار بگذارند و به وحدت گفتاری نایل شوند.

ج) استفاده از شیوه جدال أحسن: از دیگر راهبردهای مهم امام (علیه السلام) در موضوع مناظره‌ها، استفاده از شیوه جدال أحسن بنا به توصیه قرآن (نحل / ۱۲۵) است. امام نیز بدین امر توجه تام داشته و از آنجاکه شیوه تبلیغی آن حضرت، واقع‌انگاری و حقیقت‌گرایی است، از مجادله غیر احسن پرهیز کرده و روش مجادله احسن را به کار برده است. همان‌گونه که در کتاب‌های منطقی آورده شده، در صنعت جدل از قضایایی استفاده می‌شود که مواد آنها مورد قبول مخاطب است. امام (علیه السلام) نیز در مواردی از احتجاج و سخن‌گفتن با مخالفان خود، به مقبولات آنان احتجاج می‌کردند. البته، این مقبولات در بیشتر موارد، مطالب حق و صحیح است و همین نکته بر اعتبار آنها می‌افزاید. به‌عنوان نمونه، در تمام مناظره‌های امام (علیه السلام) جدال احسن به‌خوبی مشهود است و حضرت از بهترین راهکارها برای اثرگذاری مفاهیم بهره برده است. در یکی از مناظره‌ها، هنگامی که مأمون عده‌ای از علمای ادیان و متکلمان خطه خراسان چون جاثلیق، رأس الجالوت، رؤسای صابئین، هرید اکبر (عالم و پیشوای بزرگ زردشتیان)، نسطاس رومی و علمای علم کلام را برای مناظره با امام فراخواند، حسن بن محمد نوفلی که در خدمت امام بود، حضرت را از مناظره با این افراد که اهل مغلظه بودند، برحذر داشت؛ لیکن امام فرمود: ای نوفلی، می‌خواهی بدانی مأمون چه وقت از این کار پشیمان خواهد شد؟ گفتم: آری، فرمود: وقتی که نظاره کند که با اهل تورات با تورانشان و با اهل انجیل با انجیلشان و با اهل زبور با زبورشان و با صابئین با عبری و با زردشتیان به فارسی و با رومیان به رومی و با هر فرقه‌ای از علما به زبان خودشان بحث می‌کنم و آنگاه که همه را مجاب کردم و در بحث بر همه چیره شدم و تمام ایشان سخنم را پذیرفتند، مأمون در خواهد یافت آنچه به دنبال

آن است درخور او نیست. در این زمان است که او پشیمان خواهد شد (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۴۱۸؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۴۱۶). بنابراین، جدال احسن به دور از هرگونه جدال و بحث غیرمنطقی و منابع نامعتبر بوده است که امام هنرمندانه از آن بهره برده و با استفاده از این روش منطقی، موجب نزدیکی افکار و آرای مسلمانان و ادیان دیگر گردیدند.

د) اعتراف مأمون به علم امام و هدایتگری آن حضرت: از دیگر روش‌های هنرمندانه امام در طی مناظره‌ها، واداشتن خلیفه عباسی (مأمون) به اعتراف در عالم بودن امام و جایگاه والای آن امام است که موجب هدایتگری و نزدیکی به وحدت اسلامی می‌گردد. در متون روایی آمده که پس از بحث درباره خطای حضرت داود (علیه السلام) مأمون به همراه محمدبن جعفر عموی امام (علیه السلام) خارج شد. در این اثنا، مأمون گفت: برادرزاده‌ات را چگونه یافتی؟ او گفت: عالمی که نزد اهل علم رفت و آمد نداشته است. آن گاه مأمون گفت: «إِنَّ الْأَبْرَارَ عَتْرَتِي وَأَطْيَابِ أَهْلِي، لَا يَخْرُجُونَكَ مِنْ بَابِ هَدْيٍ وَلَا يَدْخُلُونَكَ فِي بَابِ ضَلَالَةٍ» (آگاه باشید! اینان نیکان عترت من و پاکان نسل من هستند. کسانی که از در هدایت شما را خارج نخواهند نمود و به در گمراهی شما را وارد نخواهند کرد) (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۴۳۲). ناگفته پیداست، این اعتراف مأمون بیانگر آن است که علم امام (علیه السلام) در مناظره‌ها الهی بوده و هرکسی که به این منبع علم الهی وصل شود، می‌تواند به سعادت برسد و هر کسی هم که قبول نکند، وارد گمراهی و تفرقه خواهد شد و تنها کسی که قدرت آن را دارد که مردم را به سوی وحدت و یکرنگی سوق دهد، وجود امام (علیه السلام) است. بنابراین، هدف اصلی امام (علیه السلام) در مناظره با بزرگان ادیان و مذاهب اسلامی، دستیابی به یک نوع وحدت اجتماعی و سیاسی امت اسلامی است تا از این راه، مشکلات موجود جهان اسلام به واسطه بیان معارف و فرهنگ اصیل اسلامی حل شود و نزدیکی بین افکار و عقاید مردم صورت پذیرد.

۳-۷ اخوت ایمانی

قرآن کریم در مرحله عام میان مسلمانان و در مرحله خاص میان مؤمنان نسبت برادری قرار داده است که در روایات اسلامی از آن به اخوت ایمانی تعبیر می‌شود. قرآن در این باره می‌فرماید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ...» (حجرات/۱۰) علامه طباطبایی صاحب تفسیر شریف المیزان در باب برادری مؤمنان با یکدیگر، در تفسیر این آیه می‌گوید: باید دانست که جمله «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» قانونی را در بین مسلمانان مؤمن تشریح می‌کند و نسبتی را برقرار می‌سازد که قبلاً برقرار نبود و آن نسبت برادری است که آثاری شرعی، حقوقی و قانونی نیز دارد... اخوت در اسلام عبارت است از نسبتی که بین دو نفر برقرار است و در نکاح و ارث آثاری دارد، حال چه اینکه اخوت طبیعی باشد و چه رضاعی که البته اخوت رضاعی آثاری در مسئله ازدواج دارد ولی در ارث ندارد و چه اخوت دینی که آثاری اجتماعی دارد و در نکاح و ارث اثر ندارد. از امام صادق (علیه‌السلام) درباره حقوق اخوت دینی روایتی نقل شده که فرمودند: مؤمن برادر مؤمن و چشم او و راهنمای اوست. به او خیانت نمی‌کند و ستم بر او روا نمی‌دارد و او را فریب نمی‌دهد و اگر وعده‌ای به او داد خلف وعده نمی‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷: ۳۱۶ و ۳۱۷).

از این رو، امام رضا (علیه‌السلام) که تالی تلوقرآن و فرمایش‌های پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و آباء خویش است، اخوت ایمانی (نسبت برادری میان مسلمانان) را از راهبردهای نزدیکی مردم به یکدیگر دانسته و در سخنانی بر این امر صحه می‌گذارد. حضرت در حدیثی می‌فرماید: «همانا خداوند تبارک و تعالی مؤمنان را از نورش خلق نمود و در رحمتش قرار داد و از آنها درباره ولایت ما پیمان گرفت. پس مؤمن برادر مؤمن است؛ مانند پدر و مادرش نور است و مؤمن بسان مادری است مهربان. پس هر مؤمن هوشیاری که می‌خواهد ببیند باید به نور خداوندی بنگرد که او را خلق کرده است.» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱: ۱۳۱؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۸۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۴: ۷۵). ایشان در جایی دیگر، کمک‌رسانی و برآوردن حاجت مسلمانی توسط برادرش را موجب قرب و سعادت دانسته است و اجر چنین فردی را از سوی پروردگار، بهشت ذکر می‌کند؛ آنجا که می‌فرمایند:

«هرکسی از برادرش در راه خدا استفاده کند، خانه‌ای در بهشت دارد.» (ابن بابویه، ۱۴۰۶ق: ۱۵۱؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۱۶). لازم به توضیح است، اصول دینی و اخلاقی مانند مدارا، اخوت، معاشرت نیکو با مخالفان، حُسن خلق، چشم‌پوشی از عیوب دیگران، خیرخواهی و اهتمام به امور مسلمانان و رفع حوایج آنها، حمل عمل برادران دینی بر صحت، مشورت و استفاده از آرای دیگران و تأکید بر صلح، سلام، ملاقات، عیادت و دیگر مظاهر اخلاقی و عاطفی را باید از مصداق‌های بارز دخیل در برادری میان مسلمانان در سیره و سنت امام‌رضا(علیه‌السلام) دانست. آن حضرت در تمام دوران زندگانی خویش به‌دنبال راهی برای ایجاد وحدت و همدلی و پیوند برادرگونه میان تمام مسلمانان بود و میان فقیر و غنی فرقی قایل نشد و تنها ملاک برتری را برادر بودن مسلمانان با یکدیگر و کمک و یاری متقابل آنها می‌دانست که این امر نزدیکی افراد نسبت به یکدیگر و پیوند قلوب را به دنبال دارد.

نتیجه‌گیری

امام‌رضا(علیه‌السلام) به‌عنوان هشتمین امام شیعیان در زمان خلفای عباسی فرصت آن را یافت تا با استفاده از شرایط زمانی (عصر هارون، امین و مأمون) و مکانی خویش (مدینه و مرو خراسان) بینش و آرمان وحدت اسلامی را به‌نحو شایسته و قابل تقدیر به‌منصه ظهور برساند. از این رو، ایشان با تبیین اندیشه وحدت مذاهب اسلامی و ادیان الهی، بر آن است تا بر مبنای آموزه‌های اسلامی، امکان تعامل احترام‌آمیز در لایه‌ها و سطوح دینی جامعه را نمودی مصداقی و عینی ببخشد. بنابراین، نتایج حاصل از این پژوهش با توجه به متون اسلامی و تحلیل آنها، در چند نکته خلاصه می‌شود:

۱. با توجه به وضعیت سیاسی عصر امام‌رضا(علیه‌السلام) که مصادف با عصر هارون و امین بود، امام با آسودگی خاطر و فراغت بال بسیار توانست به صدور

فتوا برای شیعیان و تعلیم علوم اسلامی به شاگردان خود روزگار را سپری کند. لیکن، عصر مأمون خاص و ویژه بود زیرا امام با استفاده از موقعیت ولایتعهدی و اقامت در خراسان، البته با اجبار مأمون، در مناظره‌های ترتیب‌داده‌شده از سوی مأمون با اربابان ادیان و مذاهب اسلامی، توانست اصول و آموزه‌های ناب اسلامی در زمینه توحید، نبوت، معاد و ... را به دیگران انتقال دهد و حقانیت آیین اسلام را آشکار سازد.

۲. کلام امام‌رضا(علیه‌السلام) به مانند شعاع نوری است که در همه جا ساطع شده و باعث هدایت است. از این‌رو، ایشان در مواضع مختلف به ایراد سخنانی از خود و یا با استناد به آباء و اجداد بزرگوارش، سعی در ایجاد یکدلی و نزدیک‌کردن مردم داشت؛ هرچند از نظر افکار و آراء دینی متفاوت بودند.

۳. از راهبردهای اساسی امام‌رضا(علیه‌السلام) در تحقق‌یافتن وحدت اسلامی در میان فرقه‌ها و مذاهب اسلامی و در سطح کلان‌تر یعنی ادیان الهی، شامل مواردی چون بینش توحیدی، تأکید بر قرآن، تمسک به سیره نبوی، توجه به آرمان مهدویت‌گرایی، مداومت بر ذکر صلوات بر محمد(صلی‌الله‌علیه‌وله) و آل‌محمد(علیهم‌السلام) توجه‌دادن به اصول و مبانی وحدت در مناظره‌ها و اخوت ایمانی است.

۴. از کاربردی‌ترین نتایج این تحقیق که می‌توان در دنیای امروزی نیز با مدل‌سازی ارتباط اثربخش(اقناع مخاطب) از آن بهره برد، بحث گفتگوی ادیان و مذاهب اسلامی است. الگوگیری از شیوه امام‌رضا(علیه‌السلام) و بررسی مباحثات و مناظره‌های آن حضرت با صاحبان و سران ادیان الهی، موجب انسجام و یکرنگی و نزدیکی هرچه‌بیشتر در میان آنان می‌شود.

۵. امام‌رضا(علیه‌السلام) در اصل مهمی از راهبردهای تقریب ادیان و مذاهب توجه‌دادن به اصول و مبانی وحدت در مناظره‌ها را با بهره‌مندی از توجه به ادیان و کتاب‌های آسمانی آنها، استناد به سیره نبوی، استفاده از شیوه جدال

أحسن، اعتراف مأمون و هدایتگری آن حضرت به نحوی شایسته، از اصول مهم در تحقق وحدت و یکرنگی افراد دانسته است. به ویژه آنکه اعتراف مأمون به عنوان خلیفه مسلمانان بر علم و درایت امام (علیه السلام)، بر وجاهت علمی و دینی امام رضا (علیه السلام) افزوده و سبب توجه مسلمانان به شخص امام به عنوان الگوی برتر شخصیتی می شود.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- علی بن موسی الرضا (ع) (منسوب). (۱۴۰۶ق). *الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا (ع)*. تحقیق: مؤسسه آل‌البیت (ع). مشهد: مؤسسه آل‌البیت (ع).
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۶ق). *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*. قم: الشریف الرضی.
- (۱۳۷۸ق). *عیون الاخبار الرضا (ع)*. تحقیق: مهدی لاجوردی. تهران: نشر جهان.
- (۱۳۷۶). *الآمالی*. تهران: نشر کتابچی.
- (۱۳۹۸ق). *التوحید*. تحقیق: هاشم حسینی. قم: جامعه مدرسین.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی. (۱۳۷۹ق). *مناقب آل ابی طالب*. قم: نشر علامه.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۱۱ق). *جمال الاسبوع بکمال العمل المشروع*. قم: الشریف الرضی.
- (۱۴۰۶ق). *فلاح السائل و نجاح المسائل*. قم: نشر بوستان کتاب.
- ابن عمرانی، محمد بن علی. (۱۴۲۱ق). *الإنباء فی تاریخ الخلفاء*. تحقیق: قاسم السامرائی. قاهره: دارالآفاق العربیه.
- بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان. (۱۳۷۴). *البرهان فی تفسیر القرآن*. قم: نشر مؤسسه بعثه.
- براتی دشت بیاض، بهمن. (۱۳۸۶). «نقش امام رضا (علیه السلام) در وحدت ملی و انسجام اسلامی عصر عباسی». *فصلنامه تخصصی تاریخ پژوهی*، پاییز و زمستان ۱۳۸۶، ش ۳۲ و ۳۳: صص ۹۲-۷۳.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق). *المحاسن*. تحقیق: جلال‌الدین محدث. قم: دارالکتب الإسلامیه.
- پاکتچی، احمد و دیگران. (۱۳۹۲). *ابعاد شخصیت و زندگی حضرت امام رضا (ع)*. تهران: نشر دانشگاه امام صادق (ع) با همکاری بنیاد بین‌المللی فرهنگی هنری امام رضا (ع) و پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- حسکانی، عبیدالله. (۱۴۱۱ق). *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*. تحقیق: محمداقبر محمودی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حکیم، سیدمنذر و دیگران. (۱۳۸۴). *پیشوایان هدایت (حضرت امام رضا (ع))*. تهران: نشر مجمع جهانی اهل بیت (ع).
- خادمی، فاطمه؛ صادقی، عشرت؛ چابکی، ام‌البنین. (۱۳۹۵). «راهبردهای تقریب ادیان و مذاهب در سیره رضوی با تأکید بر مناظره‌ها و احتجاجات». *فصلنامه علمی - پژوهشی فرهنگ رضوی*. سال چهارم، شماره سیزده، صص: ۵۴-۳۱.
- درخشه، جلال و حسینی فائق، سید محمد مهدی. (۱۳۹۱). *سیاست و حکومت در سیره امام رضا (ع)*. تهران: بنیاد بین‌المللی فرهنگی هنری امام رضا (ع).
- سیاوشی، کریم؛ سلیمانی، فرناز. (۱۳۹۴). «راهکارهای تقریب مذاهب در سیره و گفتار امام رضا (علیه السلام)». *فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی (فروغ وحدت)*. سال دهم، ش ۳۹: صص: ۸۴-۷۳.
- راوندی، سعید بن هبه‌الله. (۱۴۰۹ق). *الخرائج و الجرائح*. تحقیق: مؤسسه الامام المهدی. قم: نشر مؤسسه الامام المهدی.
- شبروی، جمال‌الدین. (بی‌تا). *الاتحاف بحب الاشراف*. قم: دارالذخائر.
- شیخوند، زهرا. (۱۳۹۱). «نقش امام رضا (علیه السلام) در وحدت اجتماعی و تقریب مذاهب اسلامی». *اعتقادات در آئینه فرهنگ رضوی (مجموعه مقالات منتخب استانیها)*. تهران: نشر دبیرخانه دائمی جشنواره بین‌المللی امام

- رضای (ع). صص: ۱۴۲ - ۱۰۳.
- صابری، معصومه. (۱۳۹۱). «راهبردهای تقریب مذاهب در سیره امام رضا (علیه السلام)». *اعتقادات در آئینه فرهنگ رضوی* (مجموعه مقالات منتخب استانها). تهران: نشر دبیرخانه دائمی جشنواره بین المللی امام رضا (ع). صص: ۱۰۲ - ۷۹.
- صفار، محمدبن حسن (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص)*. تحقیق: محسن کوچه‌باغی. قم: نشر مکتبه آیت‌الله مرعشی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طبرسی، احمدبن علی. (۱۴۰۳ق). *الاحتجاج علی اهل اللجاج*. تحقیق: محمدباقر خراسان. مشهد: نشر مرتضی.
- طوسی، محمدبن حسن. (۱۴۱۱ق). *مصباح المنتهجد و سلاح المتعبد*. بیروت: مؤسسه فقه الشیعه.
- _____ (۱۴۰۷ق). *تهذیب الاحکام*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- عسگری، مرتضی. (بی تا). *نقش ائمه (ع) در احیای دین*. اصفهان: نشر بنیاد بعثت.
- فیض کاشانی، محمدحسن بن شاه مرتضی. (۱۴۰۶ق). *الوافی*. اصفهان: نشر کتابخانه امام امیرالمؤمنین (ع).
- کفعمی، ابراهیم بن علی. (۱۴۱۸ق). *البلد الامین و الدرع الحصین*. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- _____ (۱۴۰۵ق). *مصباح*. قم: الشریف الرضی.
- کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *اصول کافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- _____ (۱۳۸۱). *بهشت کافی*. ترجمه حمیدرضا آذیر. قم: نشر سرور.
- کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). *تفسیر فرات کوفی*. تهران: نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- مسعودی، علی بن حسین. (۱۴۲۶ق). *انبات الوصیه*. قم: نشر انصاریان.
- مفید، محمدبن محمد. (۱۴۱۳ق). *الآمالی*. تحقیق: حسین استادولی و علی اکبر غفاری. قم: کنگره شیخ مفید.
- موحد ابطحی اصفهانی، سیدمحمدباقر. (۱۳۹۲). *صحیفه رضویه جامعه*. مترجم: سیدعرفان لاجوردی. مشهد: بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام رضا (ع).
- میرحسینی، یحیی و کریمی، محمود. (۱۳۹۲). «روش‌های رویارویی امام رضا (ع) با پیروان ادیان، فرق و مذاهب اسلامی». *فصلنامه مطالعات فرهنگ-ارتباطات*. سال ششم. ش ۲۳. صص: ۹۵-۱۱۴.
- نوری، حسین بن محمد. (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*. قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
- واسعی، سیدعلیرضا. (۱۳۹۵). «تعامل با خانواده در سنت رضوی (رویکرد تبارشناسانه)». *فصلنامه علمی- پژوهشی فرهنگ رضوی*. سال چهارم. ش ۱۶. صص: ۲۷۶-۲۵۱.



بررسی رویکردهای ایجابی امام‌رضا (علیه‌السلام)

در مواجهه با روایات عرضه‌شده به ایشان

دریافت: ۱۳۹۶/۲/۶ پذیرش: ۱۳۹۶/۵/۳

رسول محمد جعفری^۱

چکیده

حفظ و تبیین اخبار پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و امامان پیشین، از جمله وظایف اهل بیت (علیهم‌السلام) بوده است. این مهم در سیره امام‌رضا (علیه‌السلام) - به اقتضای فضای سیاسی فرهنگی حاکم بر روزگار ایشان - فراوان دیده می‌شود به طوری که از آن حضرت سؤال‌های متعددی نسبت به روایات معصومان پیشین شده است. از این‌رو، این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی، در پی پاسخ به این پرسش است که رویکردهای ایجابی امام‌رضا (علیه‌السلام) در مواجهه با روایات عرضه‌شده به ایشان کدام است؟ یافته‌های تحقیق نشان از آن دارد که حضرت در مواجهه ایجابی با روایت‌های عرضه‌شده، چهار رویکرد را برگزیده‌اند: ۱. تأیید روایات ۲. تبیین روایات ۳. جری و تطبیق روایات ۴. تصحیح برداشت‌های سطحی از روایات. در این بین، تبیین و تأیید روایات به ترتیب با ۱۰ و ۹ مورد، بیشترین فراوانی را داشته است. روایات عرضه‌شده در موضوعات مختلف اعتقادی، اخلاقی و فقهی بوده‌اند و بیشترین سهم را روایات اعتقادی با موضوع امام‌شناسی به خود اختصاص داده است. گاه روایات از زبان پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله)، امام باقر و امام صادق (علیهما‌السلام) به امام‌رضا (علیه‌السلام) عرضه شده‌اند و گاه راویان در هنگام عرضه روایت، یا به معصوم خاص اشاره نکرده و یا عبارت «روی عن آبائک» را به کار برده‌اند. روایات توسط راویان مختلفی عرضه شده است که سهم حسین بن خالد و ابوصلت هروری بیش از دیگران بوده است.

کلیدواژه‌ها: امام‌رضا (علیه‌السلام)، عرضه روایات، مواجهه ایجابی، گونه‌های مواجهه، راویان.

مقدمه

پس از وفات رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اهل بیت ایشان (علیهم السلام) وظیفه سترگ تبیین آیات قرآن و سنت نبوی و پاسداری از آن دو را عهده‌دار بوده‌اند. این وظیفه به تناسب شرایط سیاسی، فرهنگی و اجتماعی هر دوره ظهور می‌یافته است؛ گاه به شکل جهاد فیزیکی با دشمنان و کج‌اندیشان منحرف نمود داشته است و گاه در چهره جهاد علمی و فرهنگی متبلور بوده است که البته جهاد اول در برهه اندکی از حیات ائمه (علیهم السلام) رخ داده و جهاد دوم در سراسر عصر حضور آن بزرگواران جریان داشته و در اشکال و ابعاد مختلف بروز کرده است. استفاده از زبان دعا، شاگردپروری، برپایی جلسات علمی، احتجاجات و مناظرات، از جمله آنهاست. دوران امامت امام رضا (علیه السلام) در فاصله سال‌های ۱۸۳ تا ۲۰۳ق، یکی از دوران‌هایی است که جهاد فرهنگی در ابعاد مختلف آن ظهور یافته است (رک: مفید، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۲۴۷).

از روایت‌های گوناگون به دست می‌آید که یکی از مسائل پرچالش دوران امامت امام رضا (علیه السلام) شیوع اخبار و روایت‌های برساخته گروه‌های مختلف فکری بوده است؛ از اهل سنت گرفته تا غالیان و حتی برخی شیعیان. این مسئله اصحاب آن حضرت را بر آن داشته تا با عرضه روایات بر ایشان، صحت و سقم آنها را جویا شوند. با جستجوی گسترده در جوامع حدیثی، به روایت‌های فراوان و متنوعی در این موضوع دست یافتیم. مواجهه امام رضا (علیه السلام) با این مسئله یکسان نبوده است. اگر روایت‌ها از اصالت برخوردار بوده آنها را تأیید و در صورت لزوم تبیین و تطبیق نموده و اگر راوی فهم اشتباهی از روایت داشته، فهم صحیح از آن را عرضه می‌کرده‌اند. چنانچه روایت‌ها به تحریف دچار یا از اساس مجعول بوده، تحریف و جعل آن را آشکار می‌ساختند. لذا، می‌توان گفت، امام رضا (علیه السلام) دو رویکرد کلی ایجابی و سلبی در مواجهه با روایت‌های عرضه شده داشتند. رویکردهای مواجهه ایجابی عبارت است از: تأیید، تبیین، تطبیق و تصحیح روایات. رویکردهای مواجهه سلبی نیز تصریح به

تحریف و جعلی بودن روایات را شامل است.

پرداختن به هر دو رویکرد ایجابی و سلبی به مجالسی گسترده‌تر نیاز دارد. از این‌رو، در مقاله حاضر تنها به مواجهه اول پرداخته می‌شود. در این پژوهش سعی شده است تمام موارد روش‌های ایجابی احصاء گردد. بر این اساس، پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی، در پی ارائه پاسخ به این پرسش است که رویکردهای ایجابی امام‌رضا (علیه‌السلام) در مواجهه با روایت‌های عرضه‌شده به ایشان کدام است؟ در موضوع مورد پژوهش، نزدیک‌ترین اثر، مقاله‌ای است با عنوان: «امام‌رضا (علیه‌السلام) و جاعلان حدیث» که در آن به اقتضای بحث، به برخی از احادیثی که به امام‌رضا (علیه‌السلام) عرضه شده و ایشان جعلی بودن آنها را تبیین کرده‌اند، اشاره شده است. مباحث پژوهش، با چارچوب و محتوای متفاوتی سامان یافته و برای نخستین بار است که این نوع نگاه به احادیث امام‌رضا (علیه‌السلام) مطرح می‌گردد و ظاهراً تاکنون تحقیقی از این منظر به احادیث ایشان بلکه دیگر معصومان (علیهم‌السلام) نپرداخته است. لذا، تحقیق حاضر در جهت تدارک این خلأ صورت می‌گیرد.

برای پاسخ به پرسش پژوهش، جستجوهای فراوانی در جوامع حدیثی صورت گرفت و در مجموع ۲۴ روایت یافت شد که ذیل چهار محور بررسی خواهد شد: ۱. تأیید روایات ۲. تبیین روایات ۳. جری و تطبیق روایات ۴. تصحیح برداشت‌های سطحی از روایات.

۱. تأیید روایات

مراد از تأیید روایت این است که راوی حدیثی را بر امام‌رضا (علیه‌السلام) عرضه داشته و اصالت صدور آن را از معصومان پیشین پرسیده است و حضرت نیز در پاسخ، بر درستی آن صحه گذاشته است. اگرچه از منظر دیگر اصالت روایاتی که در این پژوهش تحت عنوان‌های تبیین، تطبیق و تصحیح به بحث گذاشته شده، مفروغ‌عنه

و به عبارتی مورد تأیید حضرت بوده که به تبیین آنها پرداخته است، روایات این بخش با آنها دو فرق اساسی دارد: نخست، حضرت تعبیرهایی چون «هُوَ حَقٌّ»، «صَدَقَ» و «نَعَمٌ» را در تأیید این روایت‌ها به کار برده است. دوم، امام (علیه‌السلام) هیچ سخن یا توضیح اضافه‌ای درباره این روایت‌ها ایراد نکرده است.

این دسته از روایات نمونه‌های فراوانی دارد. با جستجوهای فراوان صورت‌گرفته، ۹ مورد احصاء گردید:

۱-۱ حدیث «الدُّنْيَا مُثَلَّةٌ لِلْإِمَامِ كَفَلَقَةِ الْجَوْزَةِ»

سماعه بن مهران گوید: امام صادق (علیه‌السلام) فرمود: «دنیا مانند نیمه گردو برای امام تمثّل می‌یابد، اما هیچ چیزی از آن را نمی‌طلبید، در حالی که به همه آن دسترسی دارد و چیزی برای او پنهان نیست؛ همچنان که هر یک از شما در بالای سفره به هر غذایی که بخواهید دسترسی دارید.» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۴۰۸؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۱۷). این روایت به گستره علم امام و امکان دسترسی به تمام نعمت‌های دنیوی اشاره دارد.

جمله نخست این حدیث (دنیا مانند نیمه گردو برای امام تمثّل می‌یابد) بر امام رضا (علیه‌السلام) عرضه می‌گردد و ایشان حقانیت و صحت آن را تأیید می‌کند. حمزه بن عبدالله جعفری نقل می‌کند که در برگه‌ای برای امام رضا (علیه‌السلام) نوشتم: دنیا مانند نیمه گردو برای امام تمثّل می‌یابد. برگه را به حضرت دادم و گفتم: فدایت شوم! شیعیان این حدیث را نقل کرده‌اند و من آن را انکار نکردم. باوجود این، دوست داشتم از شما نیز بشنوم. امام (علیه‌السلام) در نوشته نگریستند، آن‌گاه آن را پیچیدند به طوری که گمان کردم بر ایشان گران آمد. سپس فرمودند: «حق است». سپس در پوستینی چرمی قرار دادند (همان).

به نظر می‌رسد علت سؤال مکتوب در حضور امام (علیه‌السلام) ناشی از فضای حاکم

در جلسه و وجود کسانی بوده که امکان طرح سؤال به‌صورت شفاهی برای راوی فراهم نبوده است. نحوه پاسخدهی و رفتار امام (علیه‌السلام) در هنگام جواب به سؤال نیز مؤید این مسئله است.

۲-۱ حدیث «أَنَّ الْإِمَامَ لَا يُعَسَّلُهُ إِلَّا الْإِمَامُ»

از امام کاظم (علیه‌السلام) نقل شده که فرمودند: «از جمله سفارش‌های پدرم این بود که چون وفات کردم، کسی جز تو مرا غسل ندهد، زیرا امام را جز امام غسل نمی‌دهد (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۶، ج ۴: ۲۲۴). این حدیث در جوامع روایی از امام کاظم (علیه‌السلام) نقل شده است، اما با توجه سؤالی که ابراهیم‌بن ابی‌سمّال از امام‌رضا (علیه‌السلام) کرده، به‌نظر می‌رسد روایت از امام صادق (علیه‌السلام) نیز وجود داشته و اکنون در دسترس نیست. ابراهیم‌بن ابی‌سمّال گوید: به امام‌رضا (علیه‌السلام) نوشتیم: برای ما از امام صادق (علیه‌السلام) نقل شده است که امام را جز امام غسل نمی‌دهد. نظر شما چیست؟ به من نوشت: «آنچه به تو رسیده حق است» (حلی، ۱۴۲۱ق: ۷۶).

۳-۱ حدیث «سَابِعُنَا قَائِمًا»

در جوامع روایی از امام باقر (علیه‌السلام) روایت شده است که هفتمین فرزندم، قائم (عج) است. این روایت را «نعمانی» در کتاب الغیبه با اسنادش از علی‌بن ابی‌حمزه، ابوبصیر و یکی از موالی آن حضرت نقل کرده است (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۹۶)، اما «خزاز رازی» در کتاب کفایة‌الأثر با اسنادش از عبدالغفاربن قاسم روایت کرده است (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق: ۲۵۰-۲۵۲). صحت این روایت از امام‌رضا (علیه‌السلام) پرس‌وجو شده است؛ با این تفاوت که سؤال‌کننده، این روایت را با نقل از راوی دیگری به‌نام «ذریج‌بن یزیدالمُحاربی» از امام (علیه‌السلام) پرسیده است. روایت به این صورت است که

داوود رقی به امام‌رضا (علیه‌السلام) می‌گوید: فدایت شوم! درباره شما هیچ ابهامی به دل ندارم مگر حدیثی که به واسطه «ذریح» از امام باقر (علیه‌السلام) شنیده‌ام. امام (علیه‌السلام) فرمود: «چه حدیثی است؟» شنیدم که فرموده است: اگر خداوند بخواهد، هفتمین ما قائم ماست. حضرت فرمود: «ذریح و امام باقر (علیه‌السلام) درست گفته‌اند» (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۷۳-۳۷۴).

با توجه به ماهیت این پژوهش، در این حدیث دو نکته مهم نهفته است: ۱. چنان‌که گذشت، در جوامع روایی موجود، این روایت از امام باقر (علیه‌السلام) به واسطه روایانی غیر از «ذریح» نقل شده است ۲. «ذریح» در جرگه اصحاب امام صادق (علیه‌السلام) قرار دارد (رک: طوسی، ۱۳۸۱ق: ۲۰۳). در جوامع حدیثی نیز از او با یک واسطه از امام باقر (علیه‌السلام) حدیث نقل شده است؛ برای مثال، به واسطه ابوحمزه ثمالی (صغار، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۰۴ و ۴۷۸) یا عمر بن حنظله (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۸: ۳۳۸) از امام باقر (علیه‌السلام) گزارش شده است. بنابراین، مراد داوود رقی از عبارت «به واسطه ذریح از امام باقر (علیه‌السلام) شنیده‌ام» لزوماً این نخواهد بود که ذریح به‌طور مستقیم از امام باقر (علیه‌السلام) شنیده است.

۴-۱ حدیث «عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْبَيْتِ فَحُجُّوهُ»

محمد بن عبدالله گوید: به امام‌رضا (علیه‌السلام) عرضه داشتم: فدایت شوم! پدرم نقل کرده است که به یکی از پدران شما گفته شد: در شهر ما، منطقه‌ای جنگی به نام قزوین و نیز دشمنی به نام دیلم وجود دارد. آیا اجازه می‌دهید با آنان جهاد کنم یا در منطقه جنگی حضور یابیم؟ ایشان فرمودند: ملتزم به این خانه (کعبه) باشید و حج آن را به‌جای آورید. آن شخص این ماجرا را به‌تمامی سه‌مرتب تکرار کرد. ایشان نیز (هر سه‌بار) فرمودند: ملتزم به این خانه باشید و حج آن را به‌جای آورید. در نوبت سوم افزودند: آیا شیعه ما رضایت نمی‌دهد که در خانه‌اش بماند و اموال خود را برای خانواده‌اش هزینه کند و منتظر امر ما باشد؟ در این حالت اگر آن

را درک کرد، مانند کسی است که همراه رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) در جنگ بدر به شهادت رسیده است. و اگر آن را درک نکرد، به‌سان کسی است که در کنار قائم ما چون این دو انگشت شهادت در خیمه‌گاهش است. امام‌رضا (علیه‌السلام) فرمود: «درست است، همین‌گونه که از ایشان نقل شده، صحیح است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۲۶۰).

درباره این روایت دو نکته مهم وجود دارد: ۱. روایتی که راوی خدمت امام‌رضا (علیه‌السلام) گزارش و ایشان آن را تأیید فرمودند، باوجود جستجوهای فراوان، در جوامع روایی یافت نشد اما با عنایت به تأیید امام‌رضا (علیه‌السلام) قطعاً چنین حدیثی از پدران ایشان وارد شده است. ۲. راوی اشاره نکرده است که از کدام‌یک از پدران آن حضرت حدیث نقل شده است ولی به احتمال فراوان، حدیث از امام صادق (علیه‌السلام) وارد گردیده و ایشان با توجه به زمان و اوضاع، جهاد را به صلاح ندانسته‌اند و آن را موجب هدر رفتن خون می‌دیدند. در روایت‌های مشابه، از امام صادق (علیه‌السلام) نقل شده که ایشان توصیه به انتظار در این شهر کرده‌اند؛ چنان‌که کلینی با سند خود نقل می‌کند: امام صادق (علیه‌السلام) به عبدالملک بن عمرو فرمودند: چرا به مناطقی که اهالی سرزمینت می‌روند، مهاجرت نمی‌کنی؟ عبدالملک پرسید: کدام مناطق؟ حضرت فرمودند: جُدّه، عَبَادَانَ، مَصِیَصَه و قزوین. عبدالملک پرسید: برای انتظار امرتان و اقتدا به شما؟ فرمودند: بله به خدا قسم! (همان، ج ۵: ۱۹).

۵-۱ حدیث «إِذَا أَخَذَ فِي طَرِيقِ رَجَعِ فِي غَيْرِهِ»

در جوامع روایی اهل سنت از ابوهریره نقل شده است که هر گاه پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) به نماز عید می‌رفتند، از غیر مسیری که رفته بودند، باز می‌گشتند (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۲: ۳۳۸؛ ابن‌ماجه، ج ۱: ۴۱۲). در کتاب‌های حدیثی شیعه نیز این روایت به‌واسطه سَکُونِی که عامی است (ابن‌داوود، ۱۳۸۳ق: ۴۲۶) از

پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) نقل شده است (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۵۱۰).

صحت‌وسقم این روایت از امام‌رضا (علیه‌السلام) مورد سؤال واقع شده است. موسی‌بن‌عمر بن‌زَیْع به امام‌رضا (علیه‌السلام) عرضه می‌دارد: فدایت شوم! مردم روایت کرده‌اند که هرگاه رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) مسیری را می‌رفتند، از غیر آن مسیر بازمی‌گشتند. آیا چنین می‌کرد؟ امام (علیه‌السلام) فرمود: آری! من فراوان این کار را می‌کنم. تو نیز انجام بده. سپس فرمود: این عمل روزی‌ات را افزون می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ۳۱۴).

با تأمل در این دو روایت و مقایسه آنها با یکدیگر، چند مسئله قابل بحث به نظر می‌رسد: ۱. منظور از مردم، در جمله «مردم روایت کرده‌اند» (إِنَّ النَّاسَ رَوَوْا) اهل سنت هستند. ظاهراً اصل این روایت از طریق اهل سنت به جوامع روایی راه یافته است، زیرا گزارش موجود در مصادر شیعی نیز به واسطه یک راوی سنتی مذهب و از رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) نقل شده است. ۲. در روایات عامه، انتخاب مسیر متفاوت با قید نماز عید گزارش شده است، در حالی که در روایت امام‌رضا (علیه‌السلام) به صورت مطلق آمده است. درباره این اختلاف نقل‌ها چند احتمال قابل طرح است. نخست، روایت منقول از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) به صورت مطلق نیز موجود بوده است اما در حال حاضر در مصادر حدیثی وجود ندارد. دوم، راوی با الغای خصوصیت - که مورد تأیید امام‌رضا (علیه‌السلام) نیز بوده است - از امام (علیه‌السلام) سؤال کرده و امام پاسخ داده است. بر این اساس، روایت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) به روز عید محدود نخواهد بود. سوم، راوی در روز عید از حضرت سؤال کرده است. با توجه به زمان و اسباب ورود حدیث - که اکنون در دسترس ما نیست - ذکر قید عید لازم نبوده است.

۱-۶ حدیث «إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ مِنَ الْمُسْلِمِ مَيْتًا مَا حَرَّمَ مِنْهُ حَيًّا»

از امام صادق (علیه‌السلام) نقل شده است که فرمودند: رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله)

هر آنچه را که برای زندهٔ مسلمان حرمت گزارند، برای مردهٔ مسلمان نیز حرمت نهند. اگر کسی با مرده کاری کند که آن کار از بین رفتن زنده را به دنبال داشته باشد، دیه بر عهدهٔ اوست (ابن حَبَّون، ۱۳۸۵ق، ج ۲: ۴۲۳).

حسین بن خالد گوید: از امام‌رضا (علیه‌السلام) سؤال کردم: برای ما از امام صادق (علیه‌السلام) حدیثی نقل شده است که دوست دارم آن را از شما بشنوم. امام (علیه‌السلام) فرمود: چیست؟ گفتم: به من رسیده است که ایشان دربارهٔ مردی که سرِ مردی مرده را جدا کرده بود، فرمود: رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) فرموده‌اند: خداوند هر آنچه را که برای زندهٔ مسلمان حرمت گزارده، برای مسلمان مرده نیز حرمت نهاده است. اگر کسی با مرده کاری کند که آن کار هلاکت جان زنده است، دیه بر عهدهٔ اوست. امام‌رضا (علیه‌السلام) فرمود: سخن امام صادق (علیه‌السلام) صحیح است. رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) چنین فرموده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰: ۲۷۳-۲۷۴). در این روایت، امام‌رضا (علیه‌السلام) دو روایت را تأیید کرده است؛ نخست مطلبی که از سیرهٔ رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) گزارش و دوم، روایتی که از امام صادق (علیه‌السلام) نقل شده است.

تاکنون ۶ مورد از ۹ نمونهٔ تأیید روایات عرضه‌شده به امام‌رضا (علیه‌السلام) بیان گردید. با توجه به مجال اندک موجود، به ذکر مأخذ سه نمونهٔ باقی‌مانده بسنده می‌شود: طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۹: ۳۶۳؛ حمیری، ۱۴۱۳ق: ۳۵۷؛ اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲: ۳۰۴.

۲. تبیین روایات

دستهٔ دیگری از روایات که بر امام‌رضا (علیه‌السلام) عرضه می‌شده، فهم آن در توان راوی نبوده است، لذا درصدد سؤال از حضرت برآمده و ایشان معنا و مفهوم آن را برای راوی تبیین می‌کردند. این روایات شامل ۱۰ مورد و دو دسته هستند: ۱. تبیین معنای ظاهری روایت ۲. تبیین معنای باطنی روایت.

۱-۲ تبیین معنای ظاهری روایت

مراد این است که امام رضا (علیه السلام) مفهوم مجمل و مبهم روایت عرضه شده را به وجهی صحیح و دقیق تبیین و روشن کرده است. با جستجوهای صورت گرفته، هفت روایت یافت شد:

۱-۱-۲ حدیث «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ»

بُرَیْدِ بْنِ عَمِيرٍ بَرِ امَامِ رِضَا (علیه السلام) عرضه می‌دارد که معنای این روایت امام صادق (علیه السلام): «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» چیست؟ امام در پاسخ می‌فرماید: «هر که ادعا کند خداوند افعال ما را انجام داده و بدان نیز عذاب می‌کند، به جبر معتقد شده است و هر که ادعا کند خداوند امور خلق و روزی آنان را به حجت‌هایش واگذار کرده، به تفویض معتقد شده است. معتقد به جبر کافر و معتقد به تفویض مشرک است. راوی سؤال می‌کند: معنای «أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» چیست؟ امام رضا (علیه السلام) می‌فرماید: «امکان انجام اوامر و نواهی است» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۱۲۴).

جمله «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» برای نخستین بار از امام صادق (علیه السلام) صادر گردید، زیرا جریان‌های فکری و کلامی عصر ایشان از عهده مسئله جبر و اختیار برنیامدند و یا در دام جبر افتادند و یا به تفویض گرفتار آمدند. امام صادق (علیه السلام) راه میانه‌ای بین جبر و تفویض مطرح و آن را «امر بین الامرین» نامید. کلینی و صدوق از امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کنند: نه جبر صحیح است و نه تفویض، بلکه امری بین آن دو امر (امر بین الامرین) است. از امام (علیه السلام) معنای امر بین الامرین سؤال می‌شود. امام (علیه السلام) با مثالی آن را روشن می‌کند: ایشان می‌فرماید: «مَثَلُ أَنْ مَثَلُ كَسِيٍّ اسْتَكْرَهَ أَوْ رَا فِي حَالِ كُنْهِي دِيدَهُ وَازَ أَنْ بَرَحْزَرَ مِي دَارِي، وَلِي أَوْ دَسْتِ بَرْنَمِي دَارِد. تَو بَه حَالِ خُودَش رَهَائِش مِي كُنِي وَ أَوْ أَنْ كُنْهَ رَا بَه جَاي مِي أَوْرِد. وَ اَكْذَارِي أَوْ بَه دَلِيلِ عَدَمِ پَذِيرِش كَلَامَت، بَه اَيْنِ مَعْنَا نَيْسْت كَه تَو أَوْ رَا بَه مَعصِيَتِ فَرْمَانِ دَادِي» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۱۶۰؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۳۶۲).

چنان‌که از این حدیث پیداست، امام صادق (علیه‌السلام) به شکلی روشن با بیان مثال، معنای سخن خویش را آشکار ساخته است. حال، محتمل سائل از امام‌رضا (علیه‌السلام) تنها صدر حدیث یعنی «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» را شنیده باشد و یا اساساً به دلیل دشواری معنای این، دوباره از امام‌رضا (علیه‌السلام) سؤال کرده تا به شکلی واضح‌تر معنای سخن برای او بیان شود.

۲-۱-۲ حدیث «أَنَّ الْإِمَامَ لَا يَلِي أَمْرَهُ إِلَّا إِمَامٌ مِثْلُهُ»

علی بن ابی حمزه به امام‌رضا (علیه‌السلام) می‌گوید: برای ما از پدران شما روایت شده است که امر (مربوط به غسل و کفن و دفن) امام را جز امام انجام نمی‌دهد. امام‌رضا (علیه‌السلام) به او فرمودند: حسین بن علی (علیهما‌السلام) امام بود یا نبود؟ پاسخ داد: امام بود. حضرت فرمودند: چه کسی امر او را عهده‌دار شد؟ پاسخ داد: علی بن حسین (علیهما‌السلام). حضرت فرمودند: علی بن حسین (علیهما‌السلام) کجا بود؟ پاسخ داد: در کوفه به دست عبیدالله بن زیاد محبوس بود. حضرت فرمودند: بدون اینکه آنان بدانند خارج شد و امر پدرش را عهده‌دار گردید و سپس بازگشت، حال آنکه به علی بن حسین (علیهما‌السلام) قدرت داد به کربلا بیاید و امر پدرش را به دست بگیرد. به صاحب این امر (امام جواد (علیه‌السلام)) قدرت خواهد داد تا از بغداد بیاید و امر (مربوط به غسل و کفن و دفن) پدرش را انجام دهد و بازگردد. این در حالی است که او در حبس و اسارت نیز به سر نمی‌برد (کشی، ۱۴۰۹ق: ۴۶۳-۴۶۴).

علی بن ابی حمزه بطائنی یکی از سران مذهب منحرف واقفیه است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۵۰). او که امامت امام‌رضا (علیه‌السلام) را قبول نداشت، با مطرح کردن روایت «أَنَّ الْإِمَامَ لَا يَلِي أَمْرَهُ إِلَّا إِمَامٌ مِثْلُهُ» قصد داشت امام را به چالش بکشد و نبود امکان حضور امام جواد (علیه‌السلام) به دلیل بُعد مکانی برای تجهیز آن حضرت به هنگام وفات را دلیلی بر نفی امامت ایشان می‌پنداشت. این روایت وحدت مضمونی با حدیث «أَنَّ الْإِمَامَ لَا يُغَسَّلُهُ إِلَّا الْإِمَامُ» دارد. امام (علیه‌السلام) ضمن تأیید این روایت، کیفیت تحقق این روایت را درباره خویش با استناد به تجهیز دفن امام حسین

(علیه السلام) توسط امام سجاد (علیه السلام) بیان می‌دارد.

۲-۱-۳ حدیث «تَخْتُمُ» (انگشتر به دست کردن)

حسین بن خالد به امام رضا (علیه السلام) عرضه می‌دارد: برای ما روایت شده است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) انگشتر به دست تطهیر می‌کردند و امیر مؤمنان (علیه السلام) نیز چنین می‌کردند و نقش انگشتر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نیز «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ» بود. امام (علیه السلام) فرمودند: راست گفته‌اند. گفتیم: انجام آن برای ما رواست؟ فرمود: آنان انگشتر را به دست راست می‌انداختند و شما به دست چپ می‌اندازید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶: ۴۷۴).

در این حدیث، امام رضا (علیه السلام) ضمن تأیید روایت مربوط به تطهیر پیامبر (صلی الله علیه و آله) با انگشتر منقش به ذکر و نیز تطهیر امیر مؤمنان (علیه السلام) با چنین حالتی، درباره چگونگی امکان آن، توضیح می‌دهد که آن بزرگواران انگشتر را به دست راست می‌انداختند و با دست چپ تطهیر می‌کردند. شایان ذکر است، در جوامع روایی از امام صادق (علیه السلام) از پدرانشان از امیر مؤمنان (علیه السلام) نقل شده است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) (در بیت الخلاء) با دست چپ تطهیر می‌کردند، از این روی انگشترشان را که بر آن نقش «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ» بود، در دست راست می‌انداختند (ابن اشعث، بی تا: ۱۸۶).

۲-۱-۴ حدیث «إِيَاكُمْ وَ الْمُطَلَّاتِ ثَلَاثًا فِي مَجْلِسٍ وَاحِدٍ»

از دیدگاه اهل سنت، سه طلاقه کردن در یک مجلس رواست. برابر روایت‌های سه گانه مسلم در صحیح، این اتفاق در دوران خلافت عمر و با اجازه او صورت گرفت (رک: مسلم، بی تا، ج ۴: ۱۸۳-۱۸۴). ائمه اطهار (علیهم السلام) این نوع طلاق را صحیح ندانسته و از آن بر حذر می‌داشتند. از جمله، از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است: بپرهیزید از سه طلاقه کردن زنان در یک مجلس، زیرا آنان زنان دارای همسر به شمار می‌آیند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ۵۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ۴۲۴).

با این مقدمه، روایتی از امام‌رضا (علیه‌السلام) گزارش می‌شود که حضرت، پایبندی به جوانب مختلف این امر (پرهیز از سه‌طلاقه کردن در یک مجلس از زبان امام صادق (علیه‌السلام)) را دربارهٔ کسانی بیان می‌دارد که به مذهب تشیع معتقد هستند.

عبدالله بن طاووس به امام‌رضا (علیه‌السلام) می‌گوید: برادرزاده‌ای دارم که به تزویج دخترم درآورده‌ام. او شراب می‌نوشد و فراوان از طلاق یاد می‌کند. امام (علیه‌السلام) فرمود: اگر از آنان (اهل سنت) است، مسئله‌ای بر سخن او مترتب نمی‌شود و اگر از آنان (اهل سنت) است، دخترت را جدا کن زیرا مقصود او جدایی و طلاق است. گفتم: فدایت شوم! آیا از امام صادق (علیه‌السلام) روایت نشده است که بپرهیزید از سه‌طلاقه کردن زنان در یک مجلس، زیرا آنان زنان دارای همسر به حساب می‌آیند؟ امام‌رضا (علیه‌السلام) در پاسخ فرمودند: این زمانی است که از برادرانتان (شیعه) باشد، نه از آنان (اهل سنت) زیرا هر که به کیش قومی درآید، احکام همانان دربارهٔ او جاری می‌گردد (ابن‌بابویه، ۱۴۰۳ق: ۲۶۳).

۲-۱-۵ حدیث «کفارات»

ابوصلت هروی به امام‌رضا (علیه‌السلام) عرضه می‌دارد: ای فرزند رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) از پدرانت روایت شده است که هر کس در ماه رمضان جماع یا افطار کند، سه کفاره بر عهدهٔ اوست و از برخی از ایشان نیز روایت شده است یک کفاره بر عهدهٔ اوست. به کدام‌یک از دو حدیث عمل کنیم؟ حضرت فرمودند: به هر دو آنها. هر گاه مردی در ماه رمضان جماع حرام یا افطار با چیز حرام کند، قضای آن روز و سه کفاره: آزاد کردن بنده، روزهٔ دو ماه پی‌درپی و اطعام شصت فقیر بر عهده اوست و اگر جماع مشروع یا افطار با چیز حلال کند، یک کفاره بر او واجب است و اگر فراموش کرده بود (که روزه است) چیزی بر او واجب نیست (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۲۰۹؛ همان، ۱۳۹۰ق، ج ۲: ۹۷-۹۸).

درباره روایات منقول از امام صادق (علیه‌السلام) در روایتی کلینی از ایشان آورده است: اگر کسی یک روز از ماه رمضان را عمداً و هیچ بدون عذری افطار کند؛ یا باید بنده

آزاد کند یا دو ماه پی‌درپی روزه بگیرد و یا شصت فقیر را اطعام کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۱۰۱). در روایتی دیگر، شیخ طوسی نقل می‌کند: سماعه بن مهران از امام صادق (علیه‌السلام) درباره کفاره مردی که با همسرش در ماه رمضان جماع داشته، سؤال می‌کند. امام (علیه‌السلام) می‌فرماید: آزاد کردن بنده و اطعام شصت فقیر و دو ماه روزه پی‌درپی و قضای روزه آن روز (همان، ج ۲: ۹۷). ظاهر این دو روایت تناقض دارند زیرا در روایت اول مُفَطِّر، مخیر بین یکی از سه کفاره است و در روایت دوم ملزم به کفاره جمع است. با حدیث امام‌رضا (علیه‌السلام) فرق میان این دو مشخص می‌شود؛ به این صورت که روایت اول ناظر بر افطار با حلال است و روایت دوم، ناظر بر افطار با حرام است. با استفاده از همین روایت امام‌رضا (علیه‌السلام) است که شیخ طوسی درباره حدیث دوم امام صادق (علیه‌السلام) احتمال می‌دهد که مراد روایت جماع با همسر در زمانی (مانند ایام حیض و ظهار قبل از کفاره) است که بر او حلال نیست یا افطار با چیز حرامی چون شراب و غیر آن است که در این صورت کفارات جمع بر او لازم است (همان).

برای دو نمونه دیگر تبیین روایت‌های عرضه‌شده بر امام‌رضا (علیه‌السلام) بنگرید به: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۴۱۶؛ همان، ج ۵: ۴۴۱.

۲-۲ تبیین معنای باطنی روایت

گاهی روایات معنایی فراتر از معنای ظاهری که راوی از آن می‌فهمد، دارند. البته، بر راوی نیز خرده نیست زیرا فهم بشری او بیش از آن را اقتضا ندارد و دسترسی به معنای باطنی روایات، در انحصار کسانی است که به وحی و عالم شهود متصل هستند. بخشی از روایت‌های عرضه‌شده به امام‌رضا (علیه‌السلام) در این دسته جای می‌گیرند؛ به این صورت که راوی با فهم محدودی که از ظاهر روایت داشته، آن را بر حضرت عرضه می‌دارد و ایشان لایه ظاهری را کنار زده، معنا و مقصود باطنی حدیث را برای مخاطب بیان می‌دارد. در این باب، سه روایت یافت شد:

۲-۲-۱ حدیث «خَمْسُ تَكْبِيرَاتٍ»

در چند روایت از امام باقر و امام صادق (علیهما‌السلام) نقل شده است که پنج تکبیر نماز میّت، گرفته‌شده از پنج وعده نماز یومیّه است که هر یک دارای تکبیری است (رک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۱۸۱-۱۸۲).

امام‌رضا (علیه‌السلام) در یک نوبت از اصحاب سؤال می‌کند: علت پنج تکبیر در نماز میّت چیست؟ راوی گوید: بر امام (علیه‌السلام) عرضه داشتیم که روایت کرده‌اند آنها از پنج نماز یومیّه گرفته شده است. امام (علیه‌السلام) فرمودند: این ظاهر حدیث است، اما باطن آن چنین است که خداوند بر بنده‌اش پنج فریضه را واجب ساخت: نماز، زکات، روزه، حج و ولایت. از این‌رو، برای میّت از هر فریضه‌اش یک تکبیر را قرار داد. هر که ولایت را پذیرفت، پنج‌بار تکبیر بگوید و هر که آن را قبول نکرد، چهار بار تکبیر بگوید. به این دلیل شما پنج تکبیر گفته و مخالفان شما چهار تکبیر می‌گویند (ابن‌بابویه، ۱۳۸۵ق، ج ۱: ۳۰۴؛ همان، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۸۲-۸۳).

در این روایت امام‌رضا (علیه‌السلام) باطن پنج تکبیر نماز میّت را دعائم اسلام یا همان پایه‌های پنجگانه اسلام بیان داشته‌اند که بر اساس روایات فراوان و در حدّ استفاضه بر پنج اصل: نماز، زکات، روزه، حج و ولایت استوار شده‌اند (رک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۱۸-۲۳). اعتقاد به خدا و نبوت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) مرز میان کفر و اسلام است. به عبارت دیگر، با جاری‌ساختن شهادتین بر زبان، هر انسانی ردای اسلام را بر تن خواهد کرد. پس از آن است که خود را به انجام فرایض مهمّ چهارگانه یعنی نماز، زکات، روزه و حج مکلف خواهد دانست. باوجود این، مسلمانان در اصل پنجم یعنی ولایت اهل بیت (علیهم‌السلام) بر یک قول نیستند. اهل سنت - که اکثریت مسلمانان را تشکیل می‌دهند - به آن اعتقاد ندارند. بنابراین، مقصود امام‌رضا (علیه‌السلام) از مخالفان همان اهل سنت هستند که به گمان آنان بر اساس سنت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) چهار تکبیر در نماز میّت باید گفته شود (شافعی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۳۰۸).

آنچه امام رضا (علیه السلام) بیان داشته اشاره به اسلام حقیقی و حقیقت اسلام است که بر تمام این پنج اصل مبتنی است. از همین روست که برابر با روایات شیعه، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بر گروهی پنج تکبیر و بر گروهی دیگر چهار تکبیر می گفتند. هر گاه چهار تکبیر می گفتند آن شخص متهم به نفاق می شد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۱۸۱).

۲-۲-۲ حدیث «مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ لَمْ يُقْبَلْ لَهُ صَلَاةٌ أَرْبَعِينَ يَوْمًا»

فریقین از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل کرده اند: هر کس شراب بنوشد، خداوند چهل روز نماز او را قبول نمی کند (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۸؛ سیدرضی، ۱۳۸۰: ۲۲۹؛ ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۳: ۱۹۲؛ ابن حنبل، بی تا، ج ۲: ۱۷۶). شاید در برخورد اول با روایت پیامبر (صلی الله علیه و آله) تصور شود که ایشان خواسته اند به این وسیله بزرگی حرمت شرب خمر را بیان داشته و مبتلا به آن را بدین وسیله انذار دهند و یا حتی ممکن است احتمالات دیگری نیز برای آن در حد عقول بشری تصور شود.

در این بین امام رضا (علیه السلام) به دلیل اتصال به علم لدنی، در بیانی شگفت انگیز حقیقت و معنای باطنی وضع عدد چهل روز را در حدیث نبوی تبیین داشته اند. حسین بن خالد گوید: به امام رضا (علیه السلام) گفتیم: برای ما از پیامبر (صلی الله علیه و آله) نقل شده است که هر کس شراب بنوشد، چهل روز نماز او قبول نمی شود. حضرت فرمودند: درست نقل کرده اند. گفتیم: چطور چهل روز - نه یک روز کمتر و نه یک روز بیشتر - قبول نمی شود؟ امام (علیه السلام) فرمودند: به این دلیل است که خداوند - تبارک و تعالی - آفرینش انسان را تقدیر کرده و آن را چهل روز به صورت نطفه قرار داد، سپس در طول چهل روز او را به علقه تبدیل کرد، آن گاه در طول چهل روز او را به مضغه تبدیل کرد. لذا هر گاه شراب بنوشد تا چهل روز - که به تعداد روزهای انتقال خلقتش است - اثر آن در طبیعت او باقی می ماند. همچنین، تمام آنچه می خورد و می آشامد تا چهل روز اثر آن در طبیعت آدمی باقی می ماند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶: ۴۰۲؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۹: ۱۰۸).

این سخن به این حقیقت اشاره دارد که تغییر کامل در بدن انسان و دگرگونی آن از حالتی به حالت دیگر، در کمتر از چهل روز اتفاق نمی‌افتد. لذا ریشه‌کنی باقی‌مانده شراب از بدن کمتر از آن مدت رخ نمی‌دهد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲: ۲۵۸).

۲-۲-۳ حدیث «الشَّجَرَةَ الَّتِي أَكَلَ مِنْهَا آدَمُ»

در منابع فریقین درباره درختی که حضرت آدم (علیه‌السلام) در بهشت از میوه آن تناول کرد، گزارش‌های مختلفی وجود دارد؛ از درخت انگور، حسد، کافور (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۱۱۶-۱۱۷) تا سنبله، انجیر و خرما یاد شده است (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۵۳). این اختلاف روایات در عصر امام‌رضا (علیه‌السلام) وجود داشته است، لذا ابوصلت هروی به امام‌رضا (علیه‌السلام) عرضه می‌دارد: درختی که آدم (علیه‌السلام) از آن خورد، چه بود؟ مردم در آن اختلاف دارند. برخی درخت گندم، برخی درخت انگور و برخی درخت حسد روایت کرده‌اند. امام (علیه‌السلام) فرمود: همه اینها حق است. گفتیم: چگونه ممکن است؟ حضرت فرمودند: درخت بهشت مانند درخت دنیا نیست و انواع میوه‌ها را دارد؛ لذا در آن، گندم و انگور نیز وجود دارد (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق: ۱۲۴؛ همان، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۳۰۶).

امام‌رضا (علیه‌السلام) روایاتی را که ظاهر آنها اختلاف در درخت منهی‌عنه دارند، جمع دلالی کرده و تعارض ظاهری میان آنها را مرتفع ساخته است. حضرت در این حدیث، ظاهر روایات را گوناگونی درخت بهشتی و باطن و حقیقت آن را وجود درختی واحد با قابلیت میوه‌های مختلف بیان داشته است.

۳. جری و تطبیق روایات

جری و تطبیق اصطلاحی برگرفته از سخنان اهل بیت (علیهم‌السلام) است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۴۱) و آن عبارت است از انطباق الفاظ و آیات قرآن بر مصادیقی غیر از آنچه آیات درباره آنها نازل شده است (شاکر، ۱۳۷۶: ۱۴۷). این قاعده محدود به

آیات قرآن نیست، زیرا امام رضا (علیه السلام) گاه مفاهیم موجود در روایات عرضه شده را بر مصادیق بیرونی انطباق داده است.

با واکاوی مجموع روایات عرضه شده به امام (علیه السلام) یک مورد یافت گردید:

۳-۱ حدیث «مَنْ تَعَلَّمَ عِلْمًا لِيُمَارِيَ بِهِ السُّفَهَاءَ...»

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است: هر کس علمی بیاموزد تا بدان به علما مباهات ورزد یا با سفها مجادله کند و یا دل های مردمان را به خود جلب کند یا بگوید: من رئیس شما هستم، جایگاهش در آتش است (ابن حَیَّون، ۱۳۸۵ق، ج ۱: ۹۸). این حدیث به نقل از امام باقر (علیه السلام) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۷) و نیز رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل شده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۳۶۳؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۵۱)

ابوصلت هروری به امام رضا (علیه السلام) عرضه می دارد که از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است: هر کس علمی بیاموزد تا با سفها مجادله کند یا به علما بدان مباهات ورزد و یا عموم مردم به او روی آورند، در آتش است. امام رضا (علیه السلام) فرمودند: جدم صحیح فرموده است. می دانی سفها کیستند؟ خیر ای فرزند رسول خدا. فرمود: آنان قصه سرایان مخالف ما هستند. می دانی علما کیستند؟ گفتیم: خیر ای فرزند رسول خدا. فرمود: آنان علمای آل محمد (صلی الله علیه و آله) هستند؛ کسانی که خداوند طاعت آنان را فرض و مودتشان را واجب ساخته است. امام (علیه السلام) سپس فرمود: معنای جمله «عموم مردم به او روی آورند» را می دانی؟ گفتیم: خیر ای فرزند رسول خدا. فرمود: به خدا قسم، یعنی ادعای امامت به ناحق است و هر که آن را انجام دهد در آتش است (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، همان، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۳۰۷).

درباره این حدیث چند مسئله وجود دارد: ۱. راوی روایت را به نقل از امام صادق

(علیه‌السلام) پرسیده است، در حالی که برابر با آنچه گذشت، غیر از آن حضرت، از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و امام باقر (علیه‌السلام) نیز در جوامع روایی وجود دارد. احتمالاً راوی فقط از طریق امام صادق (علیه‌السلام) آن را شنیده است. ۲. این روایات از باب جاری‌ساختن مفاهیم بر مصادیق است. امام‌رضا (علیه‌السلام) ضمن تصدیق اصالت صدور روایت از امام صادق (علیه‌السلام)، مفاهیم روایت را بر اهل بیت (علیهم‌السلام) و مخالفانشان جاری می‌سازد. روشن است که مفاد روایت امام صادق (علیه‌السلام) محدود به مصادیقی که امام‌رضا (علیه‌السلام) بیان کرده‌اند، نیست؛ چنان‌که ایشان نیز چنین هدفی نداشته‌اند. مراد آن حضرت بیان مصادیق کامل روایت است.

۴. تصحیح برداشت‌های سطحی از روایات

احادیث معصومان (علیهم‌السلام) مانند آیات قرآن دارای محکم و متشابه است؛ چنان‌که امام‌رضا (علیه‌السلام) بر آن تصریح داشته‌اند (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۲۹۰). فهم متشابهات آیات بدون توجه به محکمت آنها، کج‌فهمی را در پی خواهد داشت. همچنین نتیجه بی‌توجهی به محکمت روایات، برداشت ناصواب از متشابهات آنها خواهد بود. بخشی از روایات عرضه‌شده به امام‌رضا (علیه‌السلام) ناشی از تفسیر غلط آنها بوده است. حضرت در مواجهه با سوء‌برداشت‌ها، فهم صحیح را ارائه می‌کردند. ممکن است اشکال شود که مباحث این قسمت نیز ذیل عنوان تبیین روایات قرار می‌گیرد. در پاسخ باید گفت، دو تفاوت اساسی بین این بخش با تبیین روایات وجود دارد: ۱. در تبیین، راوی معنای روشنی از روایت در ذهن ندارد، لذا از امام (علیه‌السلام) درخواست تبیین معنای روایت را دارد، اما در تصحیح برداشت‌ها، راوی با یک پیش‌فرض ناصواب از معنای روایت نزد امام (علیه‌السلام) حاضر شده است. ۲. در بخش تصحیح روایات عرضه‌شده، روایات نوعاً از متشابهات هستند در حالی که در تبیین روایات اعم از متشابهات می‌باشند. اما در زمینه تصحیح برداشت‌های سطحی از روایات، چهار مورد به‌دست آمد:

۴-۱ حدیث «أَنَّ الْمُؤْمِنِينَ يَزُورُونَ رَبَّهُمْ» و «أَنَّ ثَوَابَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ النَّظَرُ إِلَيَّ وَجْهَ اللَّهِ»

ابوصلت هروی گوید: به امام رضا (علیه السلام) عرض کردم: نظر شما درباره روایتی که اهل حدیث نقل می کنند که «مؤمنان در بهشت پروردگارشان را زیارت می کنند» چیست؟ امام (علیه السلام) فرمود: ای اباصلت! خداوند بلندمرتبه و والا پیامبرش محمد (صلی الله علیه و آله) را بر همه مخلوقاتش اعم از پیامبران و فرشتگان برتری داد و طاعتش را طاعت خود و پیروی اش را پیروی از خود و ملاقاتش را ملاقات خود قرار داد و فرمود: «هر کس از پیامبر فرمان بَرَد، در حقیقت، خدا را فرمان برده است.» (نساء / ۸۰) و فرمود: «در حقیقت، کسانی که با تو بیعت می کنند، جز این نیست که با خدا بیعت می کنند، دست خدا بالای دست های آنان است» (فتح / ۱۰). و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: «هر کس من را در حیاتم یا بعد از وفاتم زیارت کند، خداوند را زیارت کرده است.» جایگاه پیامبر (صلی الله علیه و آله) در بهشت برترین جایگاه است. پس هر کس او را در جایگاهش زیارت کند، خداوند بلندمرتبه و والا را زیارت کرده است. ابوصلت هروی گوید: گفتم ای پسر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) معنای این روایت که اهل حدیث نقل کرده اند: «ثَوَابَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دِيدَنَ چهره خداوند است» چیست؟ امام (علیه السلام) فرمود: ای ابوصلت! هر کس خداوند را به چهره ای چون چهره ها توصیف کند، کافر شده است. چهره خداوند، انبیا و رسولان و حجت های اویند؛ کسانی که به وسیله آنان به خداوند و دین و معرفتش توجه می شود. و خداوند فرموده است: «هر چه بر زمین است فانی شونده است و ذات باشکوه و ارجمند پروردگارت باقی خواهد ماند.» (رحمن / ۲۶-۲۷). و فرموده است: «جز ذات او همه چیز نابودشونده است.» (قصص / ۸۸). بنابراین، نگاه به انبیا و رسولان و حجت های او در جایگاه هایشان ثوابی سترگ برای مؤمنان در روز قیامت است.» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۱۱۷-۱۱۸).

در سده های نخست اسلامی، جریان اهل حدیث در میان عامه، تحت تأثیر اندیشه های غیراسلامی به ویژه یهود، به جسمانیت خداوند معتقد شدند و آیات و

روایات متشابه را مطابق این دیدگاه تفسیر کردند. چنان‌که ابن‌جوزی معتقد است: عموم محدثان ظاهر صفات خداوند را به مقتضای حس حمل کردند و در دام تشبیه گرفتار شدند (ابن‌جوزی، ۱۴۲۱ق، ج ۱: ۱۰۴). در این حدیث، ابوصلت دربارهٔ دو حدیث موجود در میان اهل حدیث از امام‌رضا (علیه‌السلام) سؤال کرده است: ۱. ملاقات مؤمنان با خداوند در بهشت؛ چنان‌که اهل سنت از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) نقل کرده‌اند: «اهل بهشت پروردگارشان را هر روز جمعه در تخت آغشته به کافور زیارت می‌کنند» (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۸: ۲۳۹). ۲. ملاقات خداوند با ذکر تهلیل. ابن‌حجر از عکرمه ذیل آیه «لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَ زِيَادَةٌ» (یونس/ ۲۶) نقل کرده است: «لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا» یعنی کسانی که «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» می‌گویند، پاداش آنان «الْحُسْنَىٰ» (بهشت) و «زِيَادَةٌ» (دیدن چهره خداوند کریم) است» (ابن‌حجر، بی‌تا، ج ۸: ۲۶۲).

امام‌رضا (علیه‌السلام) برداشت ناصواب اهل سنت را از این روایات نقد و مفهوم صحیح آن را بیان داشته‌اند. حضرت برای تصحیح فهم ناصواب از روایت اول، آن را به محکمت آیات و روایات ارجاع می‌دهند، به این صورت که بر اساس آیات قرآن اطاعت از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و بیعت با ایشان، همان اطاعت از خداوند و بیعت با ذات اقدس اله است. بر همین اساس، منظور از ملاقات مؤمنان با خداوند، همان ملاقات با رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) است. سپس امام (علیه‌السلام) به روایت نبوی - که ارجاع به محکمت روایات است - اشاره می‌کند که برابر با آن، زیارت ایشان در حیات و وفات، زیارت خداوند به حساب می‌آید. امام‌رضا (علیه‌السلام) برای اصلاح برداشت ناصواب از روایت دوم، از همان شیوه سابق استفاده کرده است. حضرت ابتدا با مبنا قراردادن آیاتی چون «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص/ ۸۸) به این حقیقت رهنمود می‌کنند که منظور از «وجه» در این قبیل آیات، ذات الهی - نه چهره و صورت - است به قرینه اینکه خداوند نفرموده است: «كُلُّ وَجْوه هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» بلکه فرمود: «كُلُّ شَيْءٍ» به این معنا که هر شیء و ذاتی فناپذیر است جز ذات باری تعالی. امام (علیه‌السلام) آن‌گاه مراد از چهره و صورت خداوند را همان چهره

۱. برای کسانی که کار نیکو کرده‌اند، نیکویی [بهشت] و زیاده [بر آن] است.

پیامبران الهی عنوان می‌کنند و از آنجا که آنان حجت خداوند بر مردمان می‌باشند، نگاه و توجه به پیامبران که همان پیروی از اوامر و نواهی ایشان و یاری و نصرت خداوند است، به‌مثابه دیدن چهره خداوند خواهد بود.

۲-۴ حدیث «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ» و «دَعُوا لِي أَصْحَابِي»

اهل سنت از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) نقل کرده‌اند: «اصحاب من مانند ستارگان هستند. به هر کدام اقتدا کنید هدایت می‌شوید.» (زیلعی، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۲۲۹؛ غزالی، ۱۴۱۷ق: ۱۶۸-۱۶۹). و نیز نقل کرده‌اند که رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) فرمودند: «اصحابم را به من واگذارید.» (نسائی، ۱۴۱۱ق، ج ۶: ۲۷۱-۲۷۲).

در میان اصحاب امام‌رضا (علیه‌السلام) این سؤال پیش آمده است که چگونه ممکن است همه صحابه پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) مصداق این دو روایت قرار بگیرند و از چنین امتیاز ویژه‌ای برخوردار باشند؟ در حالی که برخی از آنان فاسق و فاسد بوده و برخی به اسلام لطمه‌های جبران‌ناپذیری وارد کرده‌اند. از این‌رو، از امام‌رضا (علیه‌السلام) درباره این دو روایت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) سؤال شد. امام فرمود: صحیح است، ولی مراد پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) کسانی هستند که بعد از ایشان تغییر و تبدیل به وجود نیاوردند. گفته شد: چگونه باید از تغییر و تبدیل آنان آگاه شد؟ امام (علیه‌السلام) فرمود: «آنان (اهل سنت) از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) روایت کرده‌اند که فرمود: «برخی از اصحاب من از حوضم رانده می‌شوند چنان‌که شتر تشنه از آب رانده می‌شود. می‌گوییم: خدایا! اصحابم! اصحابم! گفته می‌شود: نمی‌دانی بعد از توجه بدعتی ایجاد کردند! آنان را از سمت چپ بازداشت می‌کنند. می‌گوییم: لعنت و نفرین بر آنان باد!». بنابراین، آن سخنان پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) درباره کسانی است که تغییر و تبدیل به‌وجود نیاوردند» (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸: ج ۲: ۸۷).

لازم به ذکر است، روایت امام (علیه‌السلام) در بیزاری‌جستن پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله)

از برخی صحابه، در بسیاری از معتبرترین جوامع روایی اهل سنت با اسناد مختلف و با مضامین مشابه وجود دارد (برای نمونه، رک: بخاری، ۱۴۰۱ق، ج: ۵؛ مسلم، بی‌تا، ج: ۷؛ ۶۷ و ۷۱). در روایت مذکور، امام‌رضا (علیه‌السلام) با ارجاع دو روایت متشابه منقول اهل سنت، به روایتی محکم از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) که خود اهل سنت آن را نیز نقل کرده‌اند، روشن می‌کند که سخنان رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) در تمجید صحابه، کلیت ندارد و برخی از آنان از شمول روایات مدح خارج هستند.

۳-۴ حدیث «لَا تَبْقَى الْأَرْضُ بِغَيْرِ إِمَامٍ»

محمدبن فضیل گوید: به امام‌رضا (علیه‌السلام) عرضه داشتیم: آیا زمین بدون امام می‌ماند؟ فرمودند: خیر. گفتیم: برای ما از امام صادق (علیه‌السلام) روایت شده است که زمین بدون امام باقی نمی‌ماند مگر هنگامی که خداوند بر اهل زمین یا بندگان خشم گرفته باشد. امام‌رضا (علیه‌السلام) فرمودند: خیر، بدون امام باقی نمی‌ماند، زیرا در این صورت زمین (آنها را) در خود فرو می‌برد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱؛ ۱۷۹). شایان ذکر است، برابر با برخی روایت‌ها، این پرسش و پاسخ میان احمدبن عمر و امام‌رضا (علیه‌السلام) (صفار، ۱۴۰۴ق، ج: ۱؛ ۴۸۹؛ ابن‌بابویه، ۱۳۹۵ق، ج: ۱؛ ۲۰۲) و بر اساس پاره‌ای دیگر، بین حسن‌بن‌علی و شَاء و امام‌رضا (علیه‌السلام) رخ داده است (صفار، ۱۴۰۴ق، ج: ۱؛ ۴۸۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱؛ ۱۷۹).

در این روایت، امام‌رضا (علیه‌السلام) در صدد تبیین دقیق مراد امام صادق (علیه‌السلام) و تصحیح دریافت راوی از کیفیت خشم‌گرفتن خداوند است؛ گویا معنای روایت بر راوی مشتبه گشته و گمان کرده است که در این خشم الهی زمین و ساکنانش باقی می‌ماند، لذا امام‌رضا (علیه‌السلام) برداشت او را اصلاح می‌فرماید. به این مطلب علامه مجلسی تفظن داشته و نوشته است: مقصود امام صادق (علیه‌السلام) خشمی نبوده است که زمین و اهلس را باقی بگذارد، بلکه خشمی است که زمین از بین رفته و ناموزون می‌گردد، به طوری که تکلیف از آن رخت می‌بندد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج: ۲؛ ۲۹۷-۲۹۸).

۴-۴ حدیث «اسْكُنُوا مَا سَكَنَتِ السَّمَاءُ وَ الْأَرْضُ»

حسین بن خالد به امام رضا (علیه السلام) عرضه می‌دارد: فدایت شوم! می‌خواستم درباره حدیثی که عبدالله بن بکیر از عبید بن زراره نقل کرده، سؤال کنم. امام (علیه السلام) فرمودند: کدام حدیث؟ گفتم: از عبید بن زراره نقل کرده است که وی در سالی که ابراهیم بن عبدالله بن حسن برای جنگ خروج کرد، امام صادق (علیه السلام) را ملاقات کرد. به ایشان می‌گوید: فدایت شوم! ابراهیم سخنانی را به هم بافته است و مردم نیز سوی وی شتافته‌اند. نظر شما در این باره چیست؟ فرمودند: تقوای الهی پیشه کنید و تا زمانی که آسمان و زمین آرام هستند، آرام گیرید (اسْكُنُوا مَا سَكَنَتِ السَّمَاءُ وَ الْأَرْضُ). عبدالله بن بکیر معتقد است که اگر عبید بن زراره به راستی این روایت را از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده باشد، هیچ خروج و قیام‌کننده‌ای نخواهد بود. امام رضا (علیه السلام) فرمود: حدیث به همان صورت که عبید بن زراره نقل کرده صحیح است، اما تأویل عبدالله بن بکیر درست نیست. مقصود امام صادق (علیه السلام) این بوده است که تا زمانی که آسمان از ندا سردادن به نام صاحب‌تتان و زمین از فروبردن سپاهیان (سفیانی) آرام هستند، آرام گیرید. (ابن بابویه، ۱۴۰۳ ق: ۲۶۶-۲۶۷؛ همان، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۳۱۰-۳۱۱)، شیخ طوسی نیز با اندکی تفاوت این حدیث را در امالی نقل کرده است (طوسی، ۱۴۱۴ ق: ۴۱۲-۴۱۳).

از ظاهر روایت چنین بر می‌آید که آنچه حسین بن خالد را به سؤال از اصالت حدیث امام صادق (علیه السلام) واداشته، برداشتی است که عبدالله بن بکیر از روایت داشته است. امام رضا (علیه السلام) در مواجهه با این سؤال، صدور حدیث از امام صادق (علیه السلام) را تأیید کرده و فهم عبدالله بن بکیر را ناصواب می‌داند.

در توضیح بیشتر این روایت باید گفت، ابراهیم بن عبدالله بن حسن، از نوادگان امام حسن (علیه السلام)، در سال ۱۴۵ هجری در بصره شورید (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱۰: ۸۷)، شورش او در امتداد جریانی بود که پدرش آن را با نام مهدویت در جامعه آن روز مطرح کرده بود. عبدالله بن حسن (پدر ابراهیم) ابتدا فرزندش

محمد ملقب به «نفس زکیه» را قائم آل محمد معرفی کرد (جعفریان، ۱۳۸۶: ۳۷۱). سپس در نوبتی از امام صادق (علیه‌السلام) می‌خواهد که با محمد به‌عنوان مهدی بیعت کند. امام (علیه‌السلام) امتناع کرده و می‌فرماید: نه پسر ت مهدی است و نه اکنون زمان آن است. عبدالله این عمل حضرت را حمل بر حسادت می‌کند. امام (علیه‌السلام) می‌فرماید: به خداوند چنین نیست! سپس فرمودند: هر دو فرزند تو (عبدالله و ابراهیم) کشته خواهند شد (مفید، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۱۹۲؛ ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا: ۱۸۶). در سال ۱۴۵، ابتدا محمد (نفس زکیه) در مدینه شورید و به قتل رسید و سپس ابراهیم در بصره شورید که او نیز کشته شد (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰: ۸۶-۸۷).

این جمله امام صادق (علیه‌السلام) که به عبیدبن زراره فرمود: «تا زمانی که آسمان و زمین آرام هستند» به دلیل سوءاستفاده‌ای بود که از عنوان مهدویت در آن زمان شکل گرفته بود، عبدالله بن بکیر به اشتباه تصور کرده بود که این سخن امام صادق (علیه‌السلام) مطلق بوده و همه اعصار را در بر می‌گیرد. امام‌رضا (علیه‌السلام) در تصحیح این فهم غلط، به دو نشانه حتمی ظهور اشاره می‌کنند که در واقع قیودی هستند که در اطلاق روایت امام صادق (علیه‌السلام) مکنون بوده‌اند. ایشان می‌فرمایند: مراد از آرام بودن آسمان تا زمانی است که صیحه آسمانی یا همان بانگ جبرئیل بر خروج امام عصر (عج) شنیده شود؛ چنان که در روایات از امام صادق (علیه‌السلام) وارد شده است که قائم (عج) زمانی که صیحه جبرئیل را بشنود، قیام می‌کند (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۲۸۹-۲۹۰) و منظور از آرام بودن زمین، تا قبل از خروج سفیانی و فرورفتن او و سپاهیان در زمین است که از امام صادق (علیه‌السلام) با عنوان «خسف بیداء» گزارش شده است (حمیری، ۱۴۱۳ق: ۱۲۳؛ نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۲۵۷).

نتیجه‌گیری

از آنچه در این پژوهش به آنها پرداخته شد، نتایج زیر حاصل می‌شود:

۱. امام‌رضا (علیه‌السلام) در مواجههٔ ایجابی با روایت‌های عرضه‌شده، چهار روش را برگزیده‌اند: الف) تأیید روایات، ب) تبیین روایات، ج) جری و تطبیق روایات، د) تصحیح برداشت‌های سطحی از روایات. در این بین، تبیین و تأیید روایات توسط امام به ترتیب با ۱۰ و ۹ مورد، بیشترین فراوانی را به خود اختصاص داده‌اند.

۲- روایت‌های عرضه‌شده در موضوعات مختلف اعتقادی، اخلاقی و فقهی بوده‌اند. اغلب روایات در مسائل اعتقادی با موضوعات خدانشناسی، پیامبرشناسی، امام‌شناسی و انسان‌شناسی است و بیشترین سهم در روایات اعتقادی و بلکه در تمام روایت‌های عرضه‌شده، به موضوع امام‌شناسی اختصاص یافته است و این به دلیل ابهام‌ها و بدفهمی‌هایی بوده است که در جو خفقان دوران تیرهٔ حکومت عباسی به سراغ شیعیان می‌آمده است.

۳. روایات از زبان سه معصوم (پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله)، امام باقر و امام صادق (علیهما‌السلام)) به امام‌رضا (علیه‌السلام) عرضه شده‌اند؛ اغلب روایتی که به نقل از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) بوده، راوی در صدد سؤال از روایتی بوده است که اهل سنت آن را نقل کرده‌اند. از زبان امام باقر (علیه‌السلام) نیز بیش از یک‌بار موجود نیست، اما بسیاری از روایت‌ها، از امام صادق (علیه‌السلام) بوده که دلیل آن کثرت روایات و راویان ایشان نسبت به دیگر ائمه (علیهم‌السلام) بوده است. همچنین در موارد فراوانی راویان در هنگام عرضهٔ روایت یا اشاره به معصومی خاص نکرده یا عبارت «روی عن آبائک» را به کار برده‌اند و این ظاهراً ناشی از معلوم نبودن امام ناقل حدیث یا وجود روایت به نقل از چند امام یا اولویت‌بخشی راوی به پی‌جویی محتوای حدیث بوده است.

۴. عرضهٔ روایات به واسطهٔ راویان مختلفی صورت گرفته است. در بین آنان، حسین بن خالد و ابوصلت هروری بیش از دیگران در این روایات حضور دارند و این احتمالاً ناشی از ذهن پرسشگر آنان و کثرت مؤانست با امام‌رضا (علیه‌السلام) بوده است.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- ابن اشعث، محمد بن محمد. (بی تا). الجعفریات (الأشعثیات). تهران: مکتبه النبیوی الحدیثه.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا(ع). ج ۱ و ۲. تهران: نشر جهان.
- _____ . (۱۳۸۵ق). علل الشرائع. ج ۱. النجف: منشورات المکتبه الحیدریه.
- _____ . (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمه. ج ۱. تهران: اسلامیه.
- _____ . (۱۳۹۸ق). التوحید. قم: جامعه مدرسین.
- _____ . (۱۴۰۳ق). معانی الأخبار. قم: انتشارات اسلامی.
- _____ . (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه. ج ۱ و ۲. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۱ق). تلبیس إبلیس. ج ۱. بیروت: دارالفکر.
- ابن حجر، شهاب‌الدین احمد بن علی. (بی تا). فتح الباری. ج ۸. بیروت: دارالمعرفه.
- ابن حنبل، احمد. (بی تا). مسند احمد. بیروت: دار صادر.
- ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی. (۱۳۸۵ق). دعائم الإسلام. قم: مؤسسه آل‌البیت(ع).
- ابن داوود، حسن بن علی بن داود حلّی. (۱۳۸۳ق). الرجال. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی. (۱۳۷۶). مناقب آل ابی طالب. ج ۴. نجف: المکتبه الحیدریه.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر. (۱۴۰۷ق). البدایه و النهایه. ج ۱۰. بیروت: دارالفکر.
- ابن ماجه، محمد بن یزید قزوینی. (بی تا). سنن، بیروت: دارالفکر.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین (بی تا). مقاتل الطالبین. بیروت: دارالمعرفه.
- اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۱ق). کشف العمّه فی معرفه الأئمه. تبریز: بنی هاشمی.
- اکبر نژاد، مهدی. (۱۳۹۶). «امام‌رضا (ع) و جاعلان حدیث (بررسی بسترهای وضع حدیث و موضع‌گیری‌های آن حضرت در قبال این مسئله)». فصلنامه علمی - پژوهشی فرهنگ رضوی. دوره ۵. ش ۱۷. تابستان ۱۳۹۶. صص ۱۵۷-۱۸۶.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۱ق). الصحيح. ج ۵. بیروت: دارالفکر.
- ترمذی، محمد. (۱۴۰۳ق). سنن الترمذی. ج ۳. بیروت: دارالفکر.
- جعفریان، رسول. (۱۳۸۶). حیات فکری و سیاسی امامان شیعه(ع). قم: انصاریان.
- حلّی، حسن بن سلیمان بن محمد. (۱۴۲۱ق). مختصر البصائر. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- حمیری، عبدالله بن جعفر. (۱۴۱۳ق). قرب الإسناد. قم: مؤسسه آل‌البیت(ع).
- خزاز رازی، علی بن محمد. (۱۴۰۱ق). کفایه الأثر فی النصّ علی الأئمه الاثنی عشر. قم: بیدار.
- زیلعی، جمال‌الدین. (۱۴۱۴ق). تخریج الأحادیث والآثار. ریاض: دار ابن خزیمه.
- سیدرضی، محمد بن حسین. (۱۳۸۰). المجازات النبویه. قم: دارالحدیث.
- سیوطی، عبدالرحمن. (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی تفسیر المأثور. ج ۱. قم: کتابخانه آیة‌الله مرعشی نجفی.

- شافعی، محمد بن ادريس. (۱۴۰۳ق). کتاب الأم. ج ۱. بیروت: دارالفکر.
- شاکر، محمد کاظم (۱۳۷۶). روش های تأویل قرآن. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص). ج ۱. قم: مکتبہ آیہ اللہ المرعشی.
- طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: جامعہ مدرسین حوزه علمیہ قم.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۱ق). الرجال. نجف: انتشارات حیدریہ.
- _____ . (۱۳۹۰ق). الإستبصار فیما اختلف من الأخبار. ج ۲. تهران: دارالکتب الإسلامیہ.
- _____ . (۱۴۰۷ق). تہذیب الأحکام. ج ۸ و ۹ و ۱۰. تهران: دارالکتب الإسلامیہ.
- _____ . (۱۴۱۴ق). الأ مالی. قم: دارالثقافہ.
- غزالی، ابو حامد. (۱۴۱۷ق). المستصفی. بیروت: دارالکتب العلمیہ.
- فیض کاشانی، محمد محسن. (۱۴۱۵ق). ج ۱. تفسیر الصافی. تهران: مکتبہ الصدر.
- کشتی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). اختیار معرفتہ الرجال. مشهد: مؤسسہ نشر دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. ج ۱-۶. تهران: دارالکتب الإسلامیہ.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار ائمة الأطهار. ج ۷۸. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ . (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. ج ۲ و ۲۲. تهران: دارالکتب الإسلامیہ.
- مسلم، مسلم بن حجاج قشیری. (بی تا). صحیح مسلم. ج ۷. بیروت: دارالفکر.
- مفید، محمد بن نعمان. (۱۴۱۴ق). الارشاد فی معرفتہ حجج اللہ علی العباد. ج ۲. بیروت: دارالمفید.
- _____ . (۱۴۱۳ق). الإختصاص. قم: المؤتمر العالمی لالفیہ الشیخ المفید.
- مہدی، احمد بن ابی سعد. (۱۳۷۱). کشف الأسرار و عدۃ الأبرار. ج ۸. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی. (۱۴۰۷ق). الرجال. قم: انتشارات جامعہ مدرسین.
- نسائی، احمد بن شعیب. (۱۴۱۱ق). السنن الکبری. بیروت: دارالکتب العلمیہ.
- نعمانی، محمد بن ابراہیم. (۱۳۹۷ق). الغیبہ. تهران: نشر صدوق.



سبک تربیتی امام‌رضا (علیه‌السلام)

در تربیت کودکان

دریافت: ۱۳۹۶/۶/۳ پذیرش: ۱۳۹۶/۸/۳۰

عنایت‌الله شریفی^۱ مهرعلی لطفی قادیکلانی^۲

چکیده

سبک تربیتی امام‌رضا (علیه‌السلام) در تربیت کودکان یکی از ابعاد سبک زندگی اسلامی است. نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی درصدد پاسخگویی به این سؤال اساسی است که سبک تربیتی امام‌رضا (علیه‌السلام) در تربیت کودکان چگونه بوده است؟

سبک تربیتی امام‌رضا (علیه‌السلام) قبل از تولد کودکان به گونه‌ای بوده است که به اموری همانند انتخاب همسر و مادر شایسته، رعایت آداب مباشرت، مراقبت‌های بارداری و... توجه داشته و پس از تولد و در روزهای آغازین تولد به آداب و سننی همانند گفتن اذان و اقامه در گوش چپ و راست، انتخاب نام نیکو، عقیقه کردن، کام‌برداشتن و... اهتمام می‌ورزیدند. همچنین به اموری چون محبت و مهرورزی، رعایت عدالت و مساوات، گسترش مراسم عبادی و معنویت‌گرایی در خانه و جامعه، ایجاد فضای مساعد تربیتی، تکریم شخصیت، احترام، آموزش احکام و معارف دین، نظارت و مراقبت بر وضعیت فرزندان و... توجه داشتند.

کلیدواژه‌ها: امام‌رضا (علیه‌السلام)، سبک زندگی، سبک تربیتی، تربیت، کودکان.

۱. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول): enayat.sharifi@yahoo.com

۲. عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی: lotfiatu@gmail.com

۱. مقدمه

میل به فرزند و استمرار نسل از انگیزه‌های اصلی و اهداف مهم تشکیل خانواده است که در سبک زندگی پیشوایان معصوم (علیهم‌السلام) مورد تأکید قرار گرفته است. همواره به افرادی که به دلایلی صاحب فرزند نمی‌شدند ادعیه و اذکاری تعلیم می‌دادند تا خداوند این نعمت را نصیب‌شان کند (طبرسی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۴۲۹ - ۴۲۸). همچنین، قبل از پرسیدن از جنسیت کودک، ولادت او را تبریک می‌گفتند و اظهار شادمانی می‌کردند (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۱: ۴۱۲). فرزند عزیز و ادب و تربیت او عزیزتر است. ادب و تربیت در سبک زندگی پیشوایان معصوم (علیهم‌السلام) برترین میراث به‌جای‌مانده از خانواده است (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱: ۲۰۷). به همین دلیل، روایات بسیاری ناظر به اهمیت تعامل والدین نسبت به کودک در جهت حسن ادب و تربیت در دست است. مسئله‌ای که در سبک و سیره اهل بیت (علیهم‌السلام) مشهود است؛ روش‌ها و عوامل مؤثر در تربیت فرزندان است. این پژوهش درصدد است با روش توصیفی - تحلیلی، سبک تربیتی امام‌رضا (علیه‌السلام) در تربیت فرزندان را بررسی کند و به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. سبک زندگی امام‌رضا (علیه‌السلام) در تربیت فرزندان قبل از تولد چگونه بوده است؟

۲. سبک زندگی امام‌رضا (علیه‌السلام) در تربیت فرزندان بعد از تولد چگونه بوده است؟

هرچند پایان‌نامه‌ها و مقاله‌های فراوانی درباره اصول یا روش‌های تربیتی امام‌رضا (علیه‌السلام) نوشته شده است، بسیاری از آنها در حدّ ترویجی یا عمومی است. مقاله‌های پژوهشی مهمی چون «اصول تربیت عقلانی بر مبنای سخنان امام‌رضا (علیه‌السلام)» نوشته سعید بهشتی (مجله پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، ش ۱۸) یا مقاله «تبیین شیوه‌های تربیتی امام‌رضا (علیه‌السلام) در راستای سبک زندگی اسلامی» اثر محمد جانی و علی سروری مجد (مجله علمی

و پژوهشی وزارت، ش ۷) و... نگارش یافته‌اند ولی هیچ‌کدام از آنها به سبک تربیتی امام رضا (علیه السلام) در تربیت کودکان اشاره‌ای ندارند.

۲. مفاهیم

۲-۱ سبک زندگی

«سبک زندگی» در فرهنگ آکسفورد با عبارت life style در توصیف ویژگی زندگی آدمیان، به معنای روشی است که فرد یا گروهی بر اساس آن، کار و زندگی می‌کنند و با نوع لباس، فرصت‌ها، عادات و... ارتباط دارد. (۱۹۸۷: ۷۴۳) «سبک زندگی» بر اساس نوع بینش و نگرش خاص محققان به شکل‌های مختلفی تعریف شده است. جامعه‌شناسان در تعریف‌های جامعه‌شناختی، بیشتر بر هنجارها و منش‌های اجتماعی افراد در جامعه تأکید دارند و روان‌شناسان، بیشتر به ابعاد فردی و شخصیتی فرد می‌پردازند. آنچه مهم است، این تعریف‌ها تک‌بعدی است و تنها به یک بُعد از ابعاد زندگی انسان‌ها توجه داشته‌اند؛ ولی از آنجا که اسلام، دینی جامع و کامل است و انسان‌ها را کامل‌تر و جامع‌تر و زندگی را با پشتوانه امور اعتقادی و بینش‌ها ارزیابی می‌کند، حتی رفتارهایی همانند نماز اگر اعتقاد به خدا و معاد را پشتوانه خود نداشته باشد، رفتار اسلامی شمرده نمی‌شود، چنان‌که بسیاری از رفتارهای مرتاضان و دراویش اسلامی نیست (کاوایی، ۱۳۹۱: ۱۹). بر این اساس، می‌توان سبک زندگی اسلامی را این‌گونه تعریف کرد:

شیوه‌هایی از زندگی است که انسان با تکیه بر نظام ارزشی و مبانی اعتقادی خود در زندگی فردی و اجتماعی برای ایجاد ارتباط با محیط و جامعه، پاسخ به خواسته‌ها و تأمین نیازهایش به کار می‌گیرد. طبق این تعریف، سبک زندگی، صرفاً ناظر به مصرف‌های مادی یا فرهنگی نیست، زیرا زندگی عناصر غیرمصرفی را نیز در بردارد، اگرچه مصرف قابل مشاهده‌ترین و ملموس‌ترین رفتار انسان است.

بر این اساس، سبک زندگی اسلامی در مقیاس با دیدگاه جامعه‌شناسان و روان‌شناسان جامعیت بیشتر و قلمرو وسیع‌تری دارد و تمام ابعاد زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی را شامل می‌شود.

۲-۲ تربیت

در لغت از ماده «ربو» از باب تفعیل به معنای زیادت و فزونی است. ربا را به این دلیل ربا گویند که در آن، نوعی زیادت و فزونی است. گاهی به معنای تهذیب و پاک‌ساختن اخلاق فرد از آلودگی‌ها به کار می‌رود و این به دلیل آن است که مایه فزونی مقام و منزلت معنوی است. تربیت در اصطلاح دارای تعریف‌های متعددی است که به نظر می‌رسد تعریف زیر جامعیت بیشتری دارد:

«تربیت عبارت است از فعالیتی منظم و مستمر در جهت کمک به رشد جسمانی، شناختی، اخلاقی، اجتماعی، عاطفی و به‌طور کلی پرورش و شکوفایی استعدادهای تربی، به‌گونه‌ای که نتیجه آن در شخصیت مربی به‌ویژه در رفتارهای او ظاهر خواهد شد (ر.ک: حاجی ده‌آبادی، ۱۳۷۷: ۱۲).

۳-۲ کودک

کنوانسیون حقوق کودک که مصوب سال ۱۹۸۹ مجمع عمومی سازمان ملل متحد است و بیشتر کشورهای جهان نیز به آن پیوسته‌اند، در ماده یکم مقرر داشته است: «منظور از کودک، افراد انسانی زیر ۱۸ سال است»!

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، کودک را تعریف نکرده است لکن در اصل بیست‌ویکم خود از واژه کودکان بی‌سرپرست استفاده کرده است که به نظر می‌رسد

1. <http://www.tebyan.net/index.aspx.ppid=111567>

با توجه به اصل چهارم قانون اساسی، باید به کودکی اطلاق شود که به لحاظ شرعی کودک محسوب می‌شود. به تعبیر ساده‌تر، کودک در این اصل قانون اساسی همان طفل شرعی را شامل می‌شود که به سن بلوغ نرسیده است.

علماء و فقهای اسلامی ادوار مرتبط با کودکی را به سه دوره تقسیم کرده‌اند: از ولادت تا هفت‌سالگی، از هفت‌سالگی تا ظهور بلوغ و از سن بلوغ به بعد که شخص دارای مسئولیت کامل است. در این رابطه، تعبیری از رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) نقل شده است که هفت سال اول را «سیادت» کودک، هفت سال دوم را «تعلیم‌پذیری، اطاعت و فرمانبرداری» و هفت سال سوم را «دوران نظرخواهی و مشورت» می‌دانند (ر.ک: موسوی بجنوردی، ۱۳۸۱: ۲۲).

روان‌شناسان نیز دوره‌های تربیت را شامل دوره کودکی اول (تولد تا شش سالگی)، دوره دوم کودکی را از ۶ تا ۱۲ سالگی و دوره نوجوانی را از ۱۲ تا ۱۸ سالگی می‌دانند. در این پژوهش منظور از کودک، کودکان سنین پیش‌دبستان و دبستان هستند که از نظر سنی تا ۱۲ سال را شامل است. از نظر تقسیم‌بندی اسلامی، دوره سیادت و بخشی از دوره تعلیم‌پذیری را شامل می‌شود. با نظر روان‌شناسان نیز مطابقت دارد و دوره اول و دوم کودکی را در بر می‌گیرد.

۲-۴ سبک تربیتی امام رضا (علیه السلام)

منظور از سبک تربیتی امام رضا (علیه السلام)، روش‌ها و شیوه‌هایی از امام است که با تکیه به مبانی اعتقادی و نظام ارزشی اسلام توانسته است استعدادهای نهفته کودکان را در تمام ابعاد موجود، هماهنگ پرورش دهد و آنها را شکوفا کند و به سوی هدف و کمال مطلوب سوق دهد.

۳. سبک تربیتی امام رضا (علیه السلام) در تربیت کودکان قبل از تولد

۳-۱ انتخاب همسر صالح و مادر شایسته برای فرزندان

انتخاب همسر صالح و مادر شایسته برای فرزندان از عوامل مهم تأثیرگذار در تربیت کودک است. این موضوع در سبک تربیتی پیشوایان معصوم (علیهم السلام) اهمیت خاصی داشته است به گونه‌ای که در عمل در انتخاب همسر به آنها توجه داشتند و به دیگران در این باره سفارش می‌کردند؛ همانند ازدواج حضرت علی (علیه السلام) با حضرت فاطمه (علیها السلام) و ازدواج علی (علیه السلام) با امّ‌البنین بعد از وفات حضرت زهرا (علیها السلام). (قمی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۱۷۳). همچنین، امام سجاد (علیه السلام) نیز یکی نوادگان امام مجتبی (علیه السلام) را به همسری برمی‌گزیند و از او باقرالعلوم (علیه السلام) متولد می‌شود (همان: ۷۴).

امام علی النقی (علیه السلام) نیز که در سامرا زندگی می‌کند، بشرین مسلمان را به بغداد می‌فرستد تا کنیز پاک‌طینت رومی را خریداری کند و او را به همسری فرزند خویش امام حسن عسکری (علیه السلام) در آورد و از او آخرین حجت حق (عج) متولد شود (همان: ۱۷۴).

سبک زندگی امام رضا (علیه السلام) در زمینه انتخاب همسر برای جوانان نیز راهگشاست. امام درباره انتخاب همسر صالح و ره‌آورد مثبت این انتخاب، می‌فرماید: «در این دنیا برای مرد هیچ بهره‌ای بهتر از همسر صالح سراغ ندارم. هنگامی که زنش را می‌بیند شادمان می‌شود و هرگاه از نظر زنش غایب شود، او ناموس و اموالش را پاس می‌دارد؛ [یعنی] خود را از دید نامحرمات و اموال شوهرش را از گزند حوادث محافظت می‌کند» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵: ۳۲۷).

در حدیثی دیگر حضرت رضا (علیه السلام) از پدراننش از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت کرده است که حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) فرمود: «لا تسترضعوا الحمقاء و لا العمشاء فان اللبن یعدی» (زنان احمق و کم‌بین را برای شیردادن به کودکان خود

اختیار نکنید، چرا که شیر زن در بچه اثر می‌گذارد(عطاردی قوچانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲: ۲۷۸).

همچنان که زن باید صالح و شایسته باشد، مرد نیز باید شایسته باشد. بر والدین است که به کمک دخترانشان، شوهران شایسته و صالحی برای آنان انتخاب کنند. حسین بن بشار واسطی می‌گوید: خدمت امام‌رضا(علیه‌السلام) نامه نوشتم که یکی از بستگانم از دخترم خواستگاری کرده است، ولی مرد بداخلاقی است. آیا صلاح هست که دخترم را به ازدواج او درآورم؟ حضرت فرمود: اگر بداخلاق است، دخترت را به ازدواج او درنیاور(مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۰: ۲۳۵).

در روایت دیگری از آن حضرت نقل شده است که فرمود: «دختر خود را هرگز به شرابخوار ندهید و گرنه مانند این است که او را به سوی زنا سوق داده باشید.»(همان، ج ۶۳: ۴۹۱).

۲-۳ رعایت آداب در مباشرت

از آنجاکه تحرکات و رفتارهای والدین هنگام آمیزش تأثیر به‌سزایی در روح و روان و جسم جنین دارد، رعایت سبک و دستورات پیشوایان معصوم(علیهم‌السلام) در این مورد راهگشاست. یکی از آدابی که در هنگام آمیزش باید مورد توجه قرار گیرد، دعاکردن است. همسران باید ضمن رعایت سایر آداب نکاح، از خداوند فرزند سالم و صالح طلب کنند. در کتاب شریف «فقه‌الرضا» - که به حضرت رضا(علیه‌السلام) منسوب است - دربارهٔ اولین برخورد زن و مرد، خطاب به شوهر، چنین آمده است: «هنگامی که زن به خانهٔ تو وارد شد، پیشانی‌اش را بگیر، او را به طرف قبله بنشان و بگو: «خداوندا، او را به امانت گرفته‌ام و با میثاق تو بر خود حلال کرده‌ام. پروردگارا، از او فرزند بابرکت و سالم روزی‌ام کن و شیطان را در نطفه‌ام شریک مساز و سهمی برای او قرار مده.»(منسوب به امام‌رضا(علیه‌السلام)، ۱۴۰۶ق: ۵۴).

از جمله آداب دیگری که در هنگام آمیزش باید مورد توجه همسران قرار گیرد، رعایت زمان آمیزش است. از این رو، در آئین اسلام با حکم تکلیفی حرمت، استحباب و کراهت به والدین سفارش شده، برای برقراری ارتباط جنسی، برخی از زمان‌ها را برای آمیزش انتخاب و از برخی دیگر پرهیز کنند. از جمله زمان‌های نامناسب در حال حیض است که خدای تعالی در این زمان آن را منع کرده است (بقره/۲۲۲) زیرا در صورت آمیزش در زمان حیض همسر، فرزندی که از این نزدیکی متولد شود، طبق احادیث وارده، نه تنها صالح نخواهد بود، بلکه از صراط مستقیم اهل بیت (علیهم‌السلام) دوری جسته و دشمن اهل بیت (علیهم‌السلام) خواهد بود.

از جمله مناسب‌ترین وقت‌ها برای آمیزش، نزدیکی در آخر شب است. امام رضا (علیه‌السلام) در این باره می‌فرماید: «آغاز شب، چه در زمستان و چه در تابستان، با زنان آمیزش مکن. این بدان جهت است که معده و رگ‌ها پُرند و این، وضعیت مناسبی [برای آمیزش] نیست و بیم قولنج و فلج و لرزش چانه و نقرس و سنگ [کلیه] و تقطیر (چکایش) بول و فتق و ضعف در بینایی و ذهن می‌رود. پس اگر اراده آمیزش دارد، باید در پایان شب باشد که برای بدن، سالم‌تر و برای فرزند [آوردن] امیدوارتر و برای افزونی هوش فرزندی که در این میان پدید می‌آید، بهتر است.» (منسوب به امام رضا (ع)، بی تا: ۷۸).

۳-۳ مراقبت‌های ایام بارداری

زنانی که رژیم غذایی خوبی دارند، هم خود و هم نوزادشان در مقایسه با زنانی که رژیم غذایی نامناسبی دارند، در مجموع سالم‌ترند. این زنان به‌طور معمول از بیماری‌هایی مانند کم‌خونی، مسمومیت حاملگی، سقط جنین و داشتن کودکان نارس در امان هستند. مادرانی که رژیم غذایی نامناسبی دارند، فرزندان‌شان به کم‌وزنی، اختلال در رشد مغز و امواج مغزی نابهنجار دچار می‌شوند (ر.ک: ماس، ۱۳۶۸: ۷۴).

بعد از انعقاد نطفه، مراقبت‌های ایام بارداری بسیار مهم و ضروری است. توجه به وضعیت روانی همسر، ایجاد بستر آرامش در منزل و خارج آن و نیز تغذیه مناسب و سالم از ضرورت‌های این دوره است. علاوه بر غذای سالم و مقوی، استفاده از برخی میوه‌ها و خوراکی‌ها می‌تواند در آینده کودک و شخصیت و صفاتش مؤثر باشد. بدین جهت، معصومان (علیهم السلام) بهره‌گیری از برخی خوردنی‌ها را در ایام بارداری توصیه کرده‌اند.

در این مورد امام رضا (علیه السلام) می‌فرماید: «به زنان باردار خود شیر بنوشانید. جنین اگر در رحم مادر با شیر تغذیه شود، عقلش افزایش خواهد یافت.» (حرّ عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۷: ۴۰۵).

محمد بن سنان نیز از امام رضا (علیه السلام) نقل کرده است که آن حضرت فرمود: «همسران باردارتان را کندر دهید. اگر حمل آنها پسر باشد، پاکیزه‌قلب و دانشمند و شجاع خواهد شد و اگر دختر باشد، خوش‌اخلاق و زیبا می‌شود و نزد شوهرش منزلت می‌یابد.» (طوسی، ۱۳۷۸، ج ۷: ۴۴۰).

در پزشکی نوین خوردن انار برای کمک به رشد جنین و سلامت فرزند توصیه شده است. در همین زمینه، امام رضا (علیه السلام) خوردن انار را برای آوردن فرزندان سالم توصیه و می‌فرمایند که انار عقل را زیاد می‌کند (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۶: ۳۸۴). از موارد دیگری که در دوران بارداری ممکن است اتفاق بیفتد، بواسیر است. امام رضا (علیه السلام) می‌فرماید: «هر شب هفت خرما ی هیرون (نوعی خرما مرغوب) با روغن گاو جهت پیشگیری از بواسیر خوب است.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۲: ۳۲۱). امام رضا (علیه السلام) همچنین درباره بهداشت روانی پیش از بارداری، آمیزش پس از آمیزش را بی‌آنکه میان آنها غسلی صورت پذیرفته باشد نهی کرده و این کار را مایه دیوانگی فرزند برشمرده‌اند (منسوب به امام رضا (علیه السلام)، ۱۴۰۶ق: ۲۸).

ناگفته پیداست، این نوع خوراکی‌ها علت تامه پدید آمدن این صفات نیست و عوامل دیگر هم در بروز آنها مؤثر است.

۴. سبک تربیتی امام رضا (علیه السلام) در تربیت کودکان بعد از تولد

۴-۱ تقیّد به آداب و سنن

سبک تربیتی امام رضا (علیه السلام) همانند سایر پیشوایان معصوم (علیهم السلام) تقیّد به آداب و سنن در روزهای آغازین تولد فرزندان شان است که خود به آن عمل می کردند و به دیگران نیز سفارش می کردند. مهم ترین آنها عبارتند از:

۴-۱-۱ گفتن اذان و اقامه در گوش نوزاد

نخستین کاری که پیامبر (صلی الله علیه و آله) و ائمه اطهار (علیهم السلام) پس از تولد فرزند انجام می دادند، گفتن اذان در گوش راست و اقامه در گوش چپ نوزاد بوده است. جمعه، مادر امام رضا (علیه السلام) می گوید: «وقتی امام رضا (علیه السلام) متولد شد، امام کاظم (علیه السلام) در گوش راست او اذان و در گوش چپ اقامه گفت.» (حرعاملی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۵: ۱۳۸).

امام رضا (علیه السلام) فرموده است: «إِذَا وُلِدَ مَوْلُودٌ فَأَذِّنْ فِي أُذُنِهِ الْأَيْمَنِ وَ أَقِمْ فِي أُذُنِهِ الْأَيْسَرِ» (هرگاه فرزندی به دنیا آمد، در گوش راست او اذان و در گوش چپ او، اقامه بخوان) (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۰۱: ۱۱۶).

روایات اسلامی فلسفه این عمل را در ابتدای تولد کودک، پناهی در برابر القائات و لغزش های شیطانی ذکر کرده اند (ر.ک: همان، ج ۸۱: ۱۶۲). در برخی روایات آثار تربیتی و همچنین آثار جسمی و روحی دیگری نیز برای این عمل بیان شده است؛ از جمله: محفوظ ماندن از جنون، پسی، غش، که برای اطلاع بیشتر می توان به روایت های مربوط مراجعه کرد (حرّ عاملی، ۱۳۶۷، ج ۱۵: ۱۳۷).

دلیل اصلی اذان گفتن در گوش کودکی که به تازگی در یک خانواده مسلمان به دنیا آمده، این است که نخستین صدایی که گوش او دریافت می کند، اذان و اقامه باشد که شامل توصیف عظمت و بزرگی خداوند متعال است. انسان با شهادت دادن

به یگانگی خدا، رسالت پیامبر (صلی الله علیه و آله) و امامت حضرت علی (علیه السلام) وارد دایره اسلام و مذهب تشیع می شود. به همین دلیل است که به محض تولد یک مسلمان، شعار اسلام در گوش او خوانده و به او تلقین می شود؛ همان طور که در زمان مرگ و خروج او از دنیا نیز یگانگی خدا و جمله توحید که ذکر «لا اله الا الله» است، به او تلقین خواهد شد.

۴-۱-۲ ختنه کردن کودک

ختنه کردن کودک که در سنت پیشوایان معصوم (علیهم السلام) در روز هفتم ولادت کودک انجام می شود، بر همه واجب و از شرایط ورود به اسلام است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۶ ق، ج ۸: ۶۲۰) و از نظر علمی ثابت شده است که زمینه های انعقاد خون در روز هفتم ولادت به حد بالای خود می رسد و خونریزی در این روز کمتر خواهد بود (ر.ک: داودی و حسینی زاده، ۱۳۹۱: ۶۱).

امام رضا (علیه السلام) درباره ختنه فرموده است: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) اخْتِنُوا أَوْلَادَكُمْ يَوْمَ السَّابِعِ فَإِنَّهُ أَطْهَرُ وَأَسْرَعُ لِنَبَاتِ اللَّحْمِ». (حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) فرموده است: فرزندان خود را روز هفتم تولد ختنه کنید زیرا این پاک تر است و موجب می شود زودتر گوشت بروید.) (ابن بابویه، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۲۸).

در این روایت شریف علاوه بر توصیه به ختنه در روز هفتم ولادت، به آثار تربیتی، بهداشتی و جسمانی نیز اشاره شده است.

۴-۱-۳ نام نیکو

یکی از حقوق مسلم کودک بر والدین، انتخاب نام نیک و شایسته برای اوست. اهمیت این موضوع به قدری است که در متون اسلامی، فصل جداگانه ای به نام «باب الاسماء و الکنی» (باب اسمها و کنیهها) و «باب نام گذاری» وجود دارد. پدر و مادر باید قبل از تولد برای فرزند خود نام زیبایی را انتخاب کنند که در طول زندگی، سبب عقده و شرمندگی نشود؛ بلکه از مظاهر تجلی شخصیت وی باشد.

سبک زندگی پیشوایان معصوم (علیهم‌السلام) این بود که نام نیک و بامعنا را برای فرزندان خویش انتخاب و به دیگران سفارش می‌کردند که نام نیک و معنادار برای فرزندان خویش انتخاب کنند و از انتخاب نام‌های زشت و بی‌معنا پرهیز کنند. حتی نام‌های بد افراد و مکان‌ها را عوض می‌کردند و نام‌های نیک بر آنان می‌نهادند. خود نیز نام‌های نیکو برای فرزندان‌شان برمی‌گزیدند و دیگران را نیز بدین امر سفارش می‌کردند. امام رضا (علیه‌السلام) فرموده‌اند: «سَمَّهٖ بِأَحْسَنِ الْأَسْمَاءِ وَ كَنَّهٖ بِأَحْسَنِ الْكُنَى» (فرزند خود را به بهترین اسم و کنیه نامگذاری کن) (نوری، ۱۴۰۸، ج ۲: ۶۱۸).

امام هشتم شیعیان (علیه‌السلام) نام نیکوی محمد را بر فرزند دلیندش نهاد و از تأثیر این نام نیکو چنین پرده برداشت: «الْبَيْتُ الَّذِي فِيهِ مُحَمَّدٌ يُصْبِحُ أَهْلُهُ بِخَيْرٍ وَ يُمْسُونَ بِخَيْرٍ» (خانه‌ای که در آن محمد باشد، اهل آن خانه بامداد و شامگاه‌شان با خیر و برکت، توأم خواهد بود) (حرّ عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۵: ۱۲۷).

حضرت درباره اهمیت نام‌گذاری فرزندان به نام‌های نیکو نیز می‌فرماید: «لَا يَدْخُلُ الْفَقْرُ بَيْتًا فِيهِ اسْمُ مُحَمَّدٍ أَوْ أَحْمَدَ أَوْ عَلِيٍّ أَوْ الْحَسَنِ أَوْ الْحُسَيْنِ أَوْ جَعْفَرٍ أَوْ طَالِبٍ أَوْ عَبْدِ اللَّهِ أَوْ فَاطِمَةَ مِنَ النِّسَاءِ.» (در خانه‌ای که کسی به نام محمد یا احمد یا علی یا حسن یا حسین یا جعفر یا طالب یا عبدالله و از زنان به نام فاطمه وجود داشته باشد، فقر و تنگدستی راه نخواهد یافت) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۱: ۱۳۱).

لازم به ذکر است، امر علّت ناقصه است و عوامل دیگری چون گناه، رباخواری، کفران نعمت، اسراف و ... در فقر تأثیرگذارند (ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۸۰: ۲۴۱؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۸۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷: ۳۴۷ و ج ۱۰: ۹۵ و ج ۶۳: ۲۹۲).

یا در اهمیت نام «محمد» فرموده است: «الْبَيْتُ الَّذِي فِيهِ مُحَمَّدٌ يُصْبِحُ أَهْلُهُ بِخَيْرٍ وَ يُمْسُونَ بِخَيْرٍ.» (خانه‌ای که در آن محمد باشد، اهل آن خانه بامداد و شامگاه‌شان با خیر و برکت توأم خواهد بود) (حرّ عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۵: ۱۲۷).

۴-۱-۴ عقیقه دادن

«عقیقه» از ماده «عق» در اصل به معنای موی سر هر نوزادی است که با آن مو متولد شده است؛ چه نوزاد انسان باشد یا حیوان. اما الآن، اسم شده برای آن حیوانی که در روز هفتم تولد نوزاد، برای او سر می‌برند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۲۱۵). در اصطلاح برخی از فقها می‌گویند: عقیقه عبارت است از کشتن گوسفند هنگام ولادت فرزند (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۱: ۳۹۴). برخی دیگر گفته‌اند: عقیقه، آن حیوانی است که برای فرزند می‌کشند، چه فرزند پسر باشد یا دختر (سیدمرتضی، ۱۴۱۵ق: ۴۰۶). درباره عقیقه و تراشیدن موی سر، حضرت امام رضا (علیه السلام) به مأمون در نامه‌ای می‌نویسد: «وَالْعَقِيقَةُ عَنِ الْمَوْلُودِ الذَّكَرِ وَالْأُنْثَىٰ وَاجِبَةٌ وَكَذَلِكَ تَسْمِيَّتُهُ وَحَلْقُ رَأْسِهِ يَوْمَ السَّابِعِ وَيُتَصَدَّقُ بِوِزْنِ شَعْرِهِ ذَهَبًا أَوْ فِضَّةً» (عقیقه برای مولود پسر و دختر واجب است. همچنین نام‌گذاری فرزند واجب است و تراشیدن سرش در روز هفتم ولادت، و به وزن موی او صدقه داده شود، طلا یا نقره) (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۱۲۷).

البته، در کتاب‌های فقهی مراجع محترم از این امور به عنوان امور واجب نام برده‌اند و امر در روایت را دال بر وجوب ذکر کرده‌اند و چنین برخی از فقهای شیعه و اهل سنت به وجوب آن فتوا داده‌اند (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۲۱: ۴۴). ولی بیشتر فقهای شیعه بر استحباب آن تأکید می‌کنند. امام خمینی (قدس سره) در تحریر الوسیله می‌نویسد: «من المستحبات الأكيدة العقیقة للذكر و الانثی» (امام خمینی، بی‌تا، ج ۲: ۴۴۸).

۴-۱-۵ تحنیک یا برداشتن کام با تربت امام حسین (علیه السلام) و آب فرات

یکی دیگر از سنن‌های مستحبی که امام رضا (علیه السلام) به آن توجه کرده، این است که دهان فرزند را پس از تولد، با آب فرات یا عسل بگشایند. آن امام همام (علیه السلام) در این رابطه فرموده‌اند: «وَ حَنَّكُهُ بِمَاءِ الْفِرَاتِ إِنْ قَدَرْتَ عَلَيْهِ أَوْ بِالْعَسَلِ سَاعَةً يُؤَلَّدُ» (اگر توانستی دهان بچه را با آب فرات یا با عسل بگشا، در ساعتی که به دنیا آمده است) (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۱: ۱۱۶). به دلیل تأثیرهای غذا در حالت‌های روحی، روانی و جسمی است که در روایات و سیره پیشوایان معصوم

به کام برداشتن (تحنیک) با تربت امام حسین (علیه السلام) یا غسل یا خرما سفارش شده است.

۲-۴ مراقبت از کودک

نوزاد انسان گلی نورسیده است که به تدریج رشد می کند و شکوفا می شود. به ثمرنشستن گل، به مراقبت دائمی باغبان نیاز دارد. والدین، به ویژه مادر، باغبانان دلسوز زندگی اند و گل های معطر زندگی شان به مراقبت همه جانبه آنان نیاز دارد. مراقبت از سلامت جسمانی، تغذیه مناسب، تأمین آرامش و سلامت روانی و تأمین نیازهای عاطفی نوزاد در رشد جسمانی، عاطفی و تکامل معنوی اش تأثیر بسزا دارد. به ویژه، در نخستین روزهای زندگی که نوزاد، به خاطر بیگانگی با محیط جدید و ضعف و ناتوانی، به مراقبت و توجه افزون تر نیازمند است.

هرچند نوید ولادت حضرت جواد الائمه (علیه السلام) از پیش داده شده بود، این بشارت، با بارداری مادر مکرمة حضرت جواد (علیه السلام) یک گام به تحقق نزدیک تر شد. بر پایه برخی گزارش ها، هنگامی که خیزران - همسر امام رضا (علیه السلام) - به امام جواد (علیه السلام) باردار شدند، حکیمه - دختر امام موسی کاظم (علیه السلام) - خدمت برادر بزرگوارش امام رضا (علیه السلام) نامه ای نوشت و آن حضرت را از این امر آگاه کرد. امام رضا (علیه السلام) از علم مخزون و مکنون امامت خویش تاریخ دقیق بارداری همسرش را بیان کردند و در پاسخ خواهرش نوشتند: «او در فلان روز، از فلان ماه باردار شده است؛ پس هنگامی که تولد یافت، هفت روز ملازم و همدم او باش» (ابن شهر آشوب، بی تا، ج ۲: ۴۳۷). زمانی که ولادت امام جواد (علیه السلام) نزدیک شد، امام رضا (علیه السلام) به حکیمه فرمودند: «ای حکیمه! هنگام وضع حمل خیزران در نزد او حاضر باش.» ایشان حکیمه و قابله را در اتاقی جای دادند و چراغی را در آن اتاق نهادند و در را به روی آنها بستند. وقتی خیزران درد زایمان گرفت، چراغ خاموش شد. در کنار او تشتی قرار داشت. حکیمه از خاموش شدن چراغ غمگین شد. در همین

هنگام حضرت جواد (علیه السلام) را در میان تشت دید که پرده نازکی مانند لباس، بدن او را فراگرفته بود. نور درخشنده‌ای داشت، به طوری که بر اتاق تابید و آن جا را روشن کرد. حکیمه نوزاد را گرفت و بر دامن خود نهاد و آن پرده نازک را از بدنش جدا کرد. (همان). در این هنگام حضرت رضا (علیه السلام) آمدند و در اتاق را گشودند و طبق سنت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و دیگر پدران در مورد فرزندان، با امام جواد (علیه السلام) رفتار نموده، عمل تحنیک و گفتن اذان در گوش راست و اقامه در گوش چپ را انجام دادند. بعد ایشان را در گهواره گذاشتند و به خواهر خویش فرمودند: «ای حکیمه! مراقب گهواره باش.» (همان). به نظر می‌رسد در این روایت، به دلیل اوضاع سیاسی و اجتماعی دوران ولادت امام جواد (علیه السلام) به خصوص تشکیک برخی از شیعیان خاص در امامت امام رضا (علیه السلام) به دلیل فرزند نداشتن، مراقبت ویژه‌ای از نوزاد داشتند تا آسیبی به او نرسد.

۳-۴ توجه به تغذیه کودک در ماه های نخست

سلامت جسم و روان کودک در گرو ارضای نیازهای عاطفی و بهداشتی و تغذیه کودک است. این سلامت به عنوان یکی از ریشه‌های درخت زندگی در به وجود آمدن نگرش‌های کلی کودک به زندگی نقش اساسی دارد. نخستین نیازی که نوزاد پس از تولد بروز می‌دهد، غذاست. در اسلام، شیر مادر کامل‌ترین غذا برای رشد کودک و تقویت بافت‌های بدن اوست. امام رضا (علیه السلام) در این باره می‌فرمایند: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) لَيْسَ لِلصَّبِيِّ لَبَنٌ خَيْرٌ مِنْ لَبَنِ أُمِّهِ.» (حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) فرموده است: برای کودک، شیری بهتر از شیر مادرش نیست) (عطاردی قوچانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲: ۲۷۸). تا زمانی که کودک توانایی هضم غذاهای متنوع را پیدا نکرده است، بهترین غذا برایش شیر مادر است. هرچند امروزه به این مهم کمتر توجه می‌شود، ولیای دین، به ویژه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) درباره جایگاه شیر مادر توجهی خاص داشته‌اند.

افزون بر این، یکی از دغدغه‌های پیشوایان معصوم(علیهم‌السلام) حفظ سلامتی فرزندان بود و برای آن از هیچ کوششی دریغ نمی‌کردند و سعی می‌کردند در کنار توجه بهداشت، از تغذیه سالم، کافی و حلال برای فرزندان استفاده کنند. «ابویحیا صنعانی» می‌گوید: در مکه به حضور امام‌رضا(علیه‌السلام) شرفیاب شدم. دیدم حضرت موز را پوست می‌کند و به فرزندش ابوجعفر می‌دهد. عرض کردم: این همان مولود پرخیر و برکت است؟ فرمود: «آری، این مولودی است که در اسلام مانند او و برای شیعیان ما، بابرکت‌تر از او زاده نشده است.» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۶: ۳۶).

۴-۴ گسترش مراسم عبادی در خانه و جامعه

از راه‌های تعالی و رشد معنویت و باورهای دینی در خانواده و جامعه، آموزش و گسترش فرایض الهی است. در این مورد نیز والدین باید در خانه بکوشند تا انجام فرایض عبادی و فلسفه آن را برای فرزند بیان کنند. در کنار این آموزش، نهادهای تربیتی جامعه چون آموزش و پرورش، دانشگاه، صدا و سیما و رسانه‌های تبلیغاتی هم باید در گسترش تعالیم و فرایض عبادی دین بکوشند. برای نمونه، می‌توان در جامعه، فریضه الهی نماز را گسترش داد که به گفته قرآن کریم، بازدارنده از فحشا و منکرات است. (عنکبوت/۴۵).

سبک زندگی امام‌رضا(علیه‌السلام) این بوده که کودکان و نوجوانان را باید به نماز هدایت کرد تا هر طور که می‌توانند، نماز بخوانند. حسن بن قارون می‌گوید: از امام‌رضا(علیه‌السلام) شنیدم که وقتی مردی گزارش داد نوجوانش را ودار به نماز می‌کند ولی او بعضی روزها نماز را ترک می‌کند، امام(علیه‌السلام) فرمود: سبحان‌الله! هشت سال دارد و نماز را ترک می‌کند؟ گفتند: بچه است، گاهی خسته و ناراحت می‌شود. امام(علیه‌السلام) فرمود: «هر طوری که راحت است و می‌تواند، نمازش را بخواند.» (حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۴: ۲۰).

آن حضرت همچنین درباره فلسفه نماز می فرماید: «أَنَّ عَلَّةَ الصَّلَاةِ أَنَّهَا إِقْرَارٌ بِالرُّبُوبِيَّةِ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ خَلْعُ الْأُنْدَادِ» (علت تشریع نماز این است که بنده با انجام آن اقرار به ربوبیت پروردگار می کند و هرگونه شریکی را نفی می کند) (عطاردی قوچانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲: ۱۵۵).

و نیز برای رشد معنویت و باورهای دینی در خانواده، همجواری و در محضر قرآن بودن را تأکید می نماید: «عن الرضا (علیه السلام) يرفعه النبي (صلى الله عليه وآله) قال: اجعلوا لبيوتكم نصيبا من القرآن فان البيت اذا قرء فيه القرآن تيسر على اهله و كثر خيره و كان سكانه فى زيادة و اذا لم يقرأ فيه القرآن ضيق على اهله و قل خيره و كان سكانه فى نقصان» (از امام رضا (علیه السلام) روایت شده که حضرت رسول (صلى الله عليه وآله) فرمود: برای خانه های خود سهمی از تلاوت قرآن قرار دهید، چون هر کس در خانه خود قرآن تلاوت کند، کارهای اهل آن خانه آسان و خیر و برکت در آن خانه زیاد شود. و هر خانه ای که در آن قرآن تلاوت نکنند، کارها بر اهل آن تنگ شود و خیر و برکت در آن خانه کم گردد و ساکنان آن بی برکت و در نقصان باشند) (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۶: ۲۰۰).

۴-۵ آموزش معارف و احکام دین

آموزش معارف و احکام دینی یکی دیگر از جلوه های سبک زندگی تربیتی امام رضا (علیه السلام) - همانند سایر پیشوایان معصوم (علیهم السلام) - در زمینه تربیت کودکان است. آشنا کردن کودکان با اعمال دینی باعث می شود کودک شخصیتی متعهد و علاقه مند به راهنمایی ها و قوانین خداوند بیابد، از مسیر هدایت فطری اخلاق الهی منحرف نگردد، به انجام دادن رفتارهای نابهنجار جنسی روی نیابد و نسبت به آنها حیا نماید و حساسیت نشان دهد. امام رضا (علیه السلام) درباره اهمیت آموختن تعالیم دینی برای جوانان می فرماید: «لَوْ وَجَدْتُ شَابًا مِنْ شُبَّانِ الشَّيْعَةِ لَا يَتَفَقَّهُ لَضَرَبْتُهُ عَشْرُونَ سَوْطًا.» (اگر جوانی از جوانان شیعه را بیابم که در مقام فراگیری دانش

دین نباشد (برای تنبیه او) بیست تازیانه بر او خواهم زد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵: ۳۴۶).

این روایت نشان می‌دهد که هر فردی از مسلمانان باید با آموزه‌های دینی آشنا باشد؛ یا به روش اجتهادی یا تقلیدی. در غیر این صورت، اهل بیت (علیهم‌السلام) آنها را ملامت می‌کنند.

امام رضا (علیه‌السلام) درباره نماز خواندن کودکان می‌فرمایند: «پسران باید در سنین هفت‌سالگی به نماز وادار شوند.» (ابن بابویه، ۱۳۹۴، ج ۳: ۴۳۶).

۴-۶ ایجاد فضای مساعد تربیتی در جامعه

محیط مساعد تربیتی برای تربیت همه‌جانبه لازم است. اگر جامعه اصلاح نشود، تلاش مریبان به نتیجه مطلوب نمی‌رسد. جامعه فاسد افراد را به فساد می‌کشاند. یک نسل مطهر نیازمند فضای سالم است تا بتواند در آن رشد کند. به عبارت دیگر، برای آنکه فرزندان و نسلی منتظر و مطهر از خود به یادگار بگذاریم، لازم است پیش از آن، خود به این باور برسیم که می‌توانیم و باید چنین فضای طاهری را مهیا کنیم. در بستر چنین فضای طاهری است که انجام وظایف عبادی برای نسل جدید امکان‌پذیر می‌شود.

امام رضا (علیه‌السلام) در زمان حیات خود با وجود حکامی چون مأمون با تدبیر فضای مطهری را برای نشر فرهنگ اسلام به وجود آورد. به نظر می‌رسد زهد و پرهیزکاری امام بود که این فضای مطهر را پدید آورد؛ لذا بر متولیان امر تربیت است که با تمسک به سیره عملی امام (علیه‌السلام) فضایی مطهر را در جامعه به وجود آورند.

۴-۷ محبت و مهرورزی

بی‌شک یکی از نیازهای اساسی انسان پس از نیازهای زیستی، همانند آب، غذا و... نیاز

به محبت است به گونه‌ای که اگر این نیاز برآورده شود، کودک تا حدّ بسیاری در برابر نیازهای زیستی مقاومت کرده، آن را تحت تأثیر خود قرار خواهد داد.

سبک زندگی پیشوایان معصوم (علیهم السلام) نشان دهنده توجه ویژه مکتب تربیتی اهل بیت (علیهم السلام) به این اصل مهم است. پیامبر (صلی الله علیه و آله) به فرزندان خود فاطمه (سلام الله علیها) و ابراهیم، نواده‌های خویش، کودکان اصحاب و مسلمانان و حتی کودکان غیرمسلمان محبت داشت و دیگران را به آن سفارش می‌کرد.

علاقه امام رضا (علیه السلام) به خانواده‌شان در محبتی که به امام جواد (علیه السلام) داشتند نیز قابل ملاحظه است. قبل از تولد امام جواد (علیه السلام) فردی به امام رضا (علیه السلام) می‌گوید: شما کودکان را دوست دارید، پس از خداوند بخواهید که پسری به شما عطا کند. حضرت فرمودند: «خداوند پسری به من خواهد داد که وارث من می‌شود.» هنگامی که اباجعفر (علیه السلام) متولد شدند، حضرت در طول شب گهواره ایشان را حرکت می‌دادند و با او بازی می‌کردند. امام فرزندان را آن قدر دوست می‌داشتند که شب را نمی‌خوابیدند و گهواره امام جواد (علیه السلام) را حرکت می‌دادند. به ایشان عرض شد: آیا مردم با پسرانشان چنین رفتار می‌کنند؟ حضرت فرمودند: «این پسر مانند عامه مردم نیست.» امام رضا (علیه السلام) همواره به خانواده خویش ابراز محبت می‌کردند و با جملاتی دلنشین که از عمق جانشان برمی‌خاست، فرزند گرامی خود را خطاب قرار می‌دادند (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۲: ۵۹۶).

امام رضا (علیه السلام) حتی در آخرین لحظات زندگی، در بستر شهادت نیز از ابراز محبت به فرزند نوجوانشان دریغ نرزدند. به احترام امام جواد (علیه السلام) بلند شدند، دست به گردنشان انداختند، آن حضرت را در آغوش گرفتند و میان چشمانشان را بوسیدند (همان، ۱۳۷۵: ۶۶۳).

لازم به ذکر است، محبت و مهرورزی به فرزندان بر اساس لیاقت‌ها و شایستگی‌های خاص آنها، امری اجتناب‌ناپذیر است. البته، باید متوجه بود که این محبت اسباب کینه‌توزی و دشمنی را به وجود نیآورد.

«عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدِ الْأَشْعَرِيِّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا (عَلَيْهِ السَّلَام) عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ بَعْضُ وُلْدِهِ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ بَعْضٍ وَيُقَدِّمُ بَعْضَ وُلْدِهِ عَلَى بَعْضٍ فَقَالَ نَعَمْ قَدْ فَعَلَ ذَلِكَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَام) نَحَلَ مُحَمَّدًا وَفَعَلَ ذَلِكَ أَبُو الْحَسَنِ (عَلَيْهِ السَّلَام) نَحَلَ أَحْمَدَ شَيْئًا فَقُمْتُ أَنَا بِهِ حَتَّى حَزَنَتْهُ لَهُ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ الرَّجُلُ يَكُونُ بَنَاتُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ بَنِيهِ فَقَالَ الْبَنَاتُ وَالْبَنُونَ فِي ذَلِكَ سَوَاءٌ إِنَّمَا هُوَ بِقَدْرِ مَا يُنْزِلُهُمُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْهُ.» (سعد بن سعد اشعری می گوید: از ابا الحسن الرضا (علیه السلام) درباره مردی که بعضی از فرزندان را بیشتر دوست دارد و بعضی را بر بعضی دیگر ترجیح می دهد، سؤال کردم. حضرت فرمود: آری، امام صادق (علیه السلام) نیز این گونه رفتار می کرد، به «محمد» علاقه بیشتری نشان می داد و حضرت موسی بن جعفر (علیه السلام) نیز به «احمد» علاقه داشت. هنگامی که از جای خود برخاستم، عرض کردم: فدایتان شوم، مردی که دختر خود را از پسرش بیشتر دوست دارد [همان حکم را دارد]؟ حضرت فرمود: پسر و دختر در این حکم با هم مساوی اند. شأن هر کس از آنها به اندازه ای است که خداوند برایشان قرار داده است) (عطار دی قوچانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲: ۲۷۷).

این روایت نشان می دهد دوستی فرزندان نیز باید مبنایی ارزشی داشته و بر اساس شایستگی ها باشد؛ در حالی که تفاوت جنسی فرزندان نمی تواند باعث تبعیض در محبت و علاقه شود.

از امام رضا (علیه السلام) روایت شده است، روزی حضرت موسی بن جعفر (علیه السلام) در محضر پدرش (امام صادق (علیه السلام)) سخنی گفت که باعث شگفتی، سُرور و شادی پدر شد. حضرت امام صادق (علیه السلام) در مقام تشویق فرزند خود، به او خطاب کرد و فرمود: «يَا بُنَيَّ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَكَ خَلْفًا مِنَ الْآبَاءِ وَ سُرُورًا مِنَ الْأَبْنَاءِ وَ عَوْضًا عَنِ الْأَصْدِقَاءِ.» (ای فرزندم! سپاس خدای را که تو را جانشین و خلف پدران و مایه سرور و بهجت فرزندان و جانشین دوستان قرار داد) (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۱۲۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۸: ۲۴).

یعنی فرزندم، تو با این شایستگی و لیاقتی که از خود نشان می دهی، هم بهترین

خلف و جانشین پدر هستی و هم بهترین فرزند و مایهٔ روشنی چشم پدر و هم بهترین یار و مونس پدر و به جای دوستان او هستی.

۴-۸ احترام به شخصیت کودکان

یکی از وظایف قطعی هر خانواده آن است که کودکان را به دیدهٔ تکریم و احترام بنگرد و آنان را مشمول عواطف و نیکی‌های خویش قرار دهد. احترام به شخصیت کودک سبب جلب مهر و محبت او به سوی بزرگترها می‌شود و شرط مهم سازگاری‌اش در خانواده و اجتماع است. کودک از تکریم و احترام بزرگترها نسبت به خود، احساس آسایش و امنیت و سعی می‌کند متقابلاً با آنها رفتاری عادلانه داشته باشد.

به‌علاوه، کودک امروز جوان فرداست. اگر او امروز از پدر و مادر احترام و تکریم ببیند، عملاً کوشش می‌کند این سنت را یاد بگیرد و فردا به کار بیند و دیگران را مورد تکریم قرار دهد و از این نعمت سعادت‌بخش برخوردار گردد.

بر این اساس، سبک تربیتی امام رضا (علیه السلام) این بود که در تمام فعالیت‌های تربیتی خود، شخصیت متربی را گرامی داشته و از هر گونه رفتار و گفتار توهین‌آمیزی که موجب بی‌احترامی و کوچک شمردن شخصیت وی گردد، اجتناب می‌ورزید تا بدین‌وسیله بتواند توجه متربی را به خود جلب و رفتار او را اصلاح کند.

در نظر امام رضا (علیه السلام) همهٔ افراد دارای مقام، ارزش و حقوق انسانی هستند. از این‌رو، به همه احترام می‌گذاشت و از تحقیر انسان‌ها و پست شمردن آنان و توهین و استهزا جلوگیری می‌کرد. شکل و شمایل و رنگ و ثروت و... ملاک نبود، بلکه «انسان» به‌عنوان انسان نزد او محترم و عزیز بود.

همچنین، امام رضا (علیه السلام) برای امام جواد (علیه السلام) احترام بسیار قایل بود و از این شیوه مؤثر در تربیت فرزند بسیار بهره می‌برد. محمدبن ابی‌عباد، که به تصویب

فضل بن سهل امور نگارش حضرت رضا (عليه السلام) را بر عهده گرفته بود، می گوید: حضرت رضا (عليه السلام) همواره از فرزند بزرگوارش محمد با کنیه [که نزد عرب علامت بزرگداشت و احترام است] نام می برد و می فرمود: ابو جعفر به من چنین نوشت و من به ابو جعفر چنین نوشتم (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۲: ۵۹۶). با آنکه امام جواد (عليه السلام) در مدینه به سر می برد و کودکی بیش نبود، حضرت رضا (عليه السلام) وی را بسیار احترام می کرد و به نامه هایی که از حضرت جواد (عليه السلام) به وی می رسید، با کمال بلاغت و نیکویی پاسخ می داد.

همچنین در جای دیگر روایت شده است: «امام رضا (عليه السلام) هر گاه تنها می شد، فارغ از کارهای رسمی و تشریفات) تمام اطرافیان خود را از کوچک و بزرگ جمع می کرد، با آنان حرف می زد و انس می گرفت. آنان هم با وی مأنوس می شدند. هرگاه بر سر سفره می نشست، کوچک و بزرگ همه را صدا می کرد؛ حتی کارپرداز (سائس) و حجاج را، همه را بر سر سفره خویش می نشاندید...» (همان: ۱۶۴).

۹-۴ تشویق و تنبیه

طبق کلام اهل بیت (عليهم السلام) فرزندان امانت الهی هستند و باید آنان را همان گونه که از طهارت، پاکی، صفا و خلوص برخوردارند حفظ و حراست کرد و در آموزش تعالیم دینی و الهی آنان شب و روز مداومت و مراقبت نمود. در تربیت، اصل بر تشویق و ترغیب است نه تنبیه و مجازات؛ اما گاهی تنبیه برای متوجه ساختن فرد، مورد نیاز است.

تنبیه باید دارای اصول، معیار و حدّ و مرزی باشد تا تأثیر گذار شود و نباید به گونه ای باشد که آنان کینه تنبیه کننده را در دل پیورانند و آن را در آینده به صورت های گوناگون مانند درس نخواندن، مخالفت کردن با والدین، بی نظمی و... بروز دهند. به بیان دیگر، تنبیه یک شوک جسمی یا روانی است که فرزندان را از خواب غفلت

بیدار و از عواقب کارشان هشدار می دهد. این هشدار به صورت های گوناگونی چون بی اعتنائی، توبیخ، محروم کردن و... قابل اجراست و نتیجه ای که در پی خواهد داشت، هدایت است نه فرو بردن خشم.

تشویق بجا و مناسب موجب ایجاد انگیزه، شوق، اراده و عزم در فرزندان می شود و آنان را برای انجام کارهای بزرگتر آماده می سازد. در واقع، تشویق و تنبیه نردبان پیشرفت و موفقیت آنهاست. نکته مهم این است که به خاطر ویژگی ها و حالات پیچیده روح انسان، باید در تشویق و تنبیه، اصول و ضوابط مربوط رعایت شود زیرا در غیر این صورت، مشکلات و پیامدهای منفی برای شخص و حتی جامعه به بار می آورد. به عنوان نمونه، می توان به تعدادی از این اصول مهم اشاره کرد: پرهیز از تبعیض، متناسب بودن تشویق و تنبیه با کار شخص، هماهنگی تشویق و تنبیه با معیارهای اخلاقی و دینی، توجه به هدف نبودن آنها، اجرا کردن مرحله ای و رعایت مراتب، انجام دادن در زمان مناسب و... زکریابن آدم می گوید: «خدمت امام رضا (علیه السلام) بودم که حضرت جواد (علیه السلام) را نزد ما آوردند. او که حدود چهار ساله بود، دست ها را بر زمین نهاد و سرش را به طرف آسمان بلند کرد و به فکر فرو رفت. امام رضا (علیه السلام) به او فرمود: جانم به فدایت باد! در چه موضوعی چنین اندیشه می کنی؟ فرمودند: در آنچه نسبت به مادرم فاطمه (سلام الله علیها) انجام داده اند. به خدا قسم، آنها را از قبر بیرون می آورم، می سوزانم و خاکسترشان را به دریا می ریزم. امام رضا (علیه السلام) [در مقابل کار نیکویش] او را به خود نزدیک ساخت، بین دو چشمش را بوسید و فرمود: پدر و مادرم به فدایت باد! تو برای امامت شایسته ای.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۰: ۵۹). در این حدیث مشاهده می کنیم که امام رضا (علیه السلام) پس از شنیدن سخنان فرزندان او را در کلام و عمل تشویق می کنند. ابتدا خود را به او نزدیک می کنند که نشانه تشویق و دوست داشتن است و بعد بین دو چشم ایشان را می بوسند که تأثیر بسیار زیادی در تشویق فرزند دارد و در نهایت با دعای خود بر صحیح بودن رفتار و کلام امام جواد (علیه السلام) صحت می گذارند.

امام رضا (علیه السلام) در جای دیگر می فرمایند: «روزی حضرت موسی بن جعفر (علیه السلام)

در محضر پدرش امام صادق (علیه السلام) سخنی فرمودند که موجب شگفتی، سرور و شادی پدر شد. امام صادق (علیه السلام) در مقام تشویق فرزند خود، به او فرمودند: «يَا بُنَيَّ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَكَ خَلْفًا مِنَ الْآبَاءِ وَ سُرُورًا مِنَ الْأَنْبَاءِ وَ عَوْضًا عَنِ الْأَصْدِقَاءِ.» (ای فرزندم! سپاس خدای را که تو را جانشین و خلف پدران و مایه سرور و بهجت فرزندان و جانشین دوستان قرار داد) (ابن بابویه، ۱۴۰۳ ق، ج ۲: ۱۲۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۴۸: ۲۴). در حقیقت امام رضا (علیه السلام) با بیان این حدیث می‌خواهند تشویق کلامی امام صادق (علیه السلام) را مورد توجه قرار دهند که بلافاصله پس از کلام فرزندان مطرح می‌شود تا برای ما الگویی باشد و در تشویق کلامی فرزندانمان مورد اجرا قرار دهیم.

۴-۱۰ استفاده از روش الگویی

روش ارائه الگو به سبب گرایش ذاتی انسان به الگوگیری، در تعلیم و تربیت بسیار مؤثر است. در این باره بهترین الگو از نظر قرآن، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) است: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (مسئلاً برای شما در زندگی رسول خدا سرمشق نیکویی بود) (احزاب، ۲۱). الگو به معنای سرمشق، مقتدا، اسوه، قدوه و... است. روش الگویی، مدلی است بیرونی که بر اساس تربیت‌پذیری و الگوگیری بر رفتار فرد (متربّی) تأثیر می‌گذارد و او را جذب می‌کند. امام رضا (علیه السلام) در میان مردم و با مردم می‌زیست، با رفتار و عمل خویش به مردم درس زندگی و پاکی و فضیلت می‌آموخت. آن حضرت الگویی برای دیگران و در حقیقت نمونه بارز اسوه حسنه بود. ایشان اسوه کامل عبودیت بودند و در این راه به حدی رسیده بودند که ایشان را عاشق عبادت می‌دانستند. آن حضرت بسیاری از روزها را روزه داشتند و بسیاری از شبها بیدار بودند. به طوری که در زمان ایشان و نه بعد از آن، کسی به این درجه نرسید حتی زاهدترین افراد.

اهتمام امام (علیه السلام) به نماز در سیره عملی ایشان کاملاً مشهود است. نقل شده است روزی ایشان با بزرگان ادیان مختلف مناظره داشتند و سخنان زیادی بین امام (علیه السلام) و حاضران ردّ و بدل می‌شد. جمعیت زیادی در آن مجلس حاضر بودند. زمانی که ظهر شد، امام (علیه السلام) فرمودند: وقت نماز است. یکی از حاضران که عمران نام داشت، گفت: سرورم، سخنانمان را قطع نکن که دلم آزرده می‌شود. شاید اگر سخنانتان را ادامه دهی، مسلمان شوم. ایشان فرمودند: نماز می‌خوانیم و برمی‌گردیم. امام (علیه السلام) برخاستند و نماز خواندند. (مدرسی، ۱۳۶۷: ۲۸۱).

ابراهیم بن عباس می‌گوید: «هیچ‌گاه ندیدم که امام رضا (علیه السلام) در سخن بر کسی جفا ورزد. و نیز ندیدم که سخن کسی را پیش از تمام شدن قطع کند. هرگز نیازمندی را که می‌توانست نیازش را برآورده سازد، رد نمی‌کرد، در حضور دیگری پایش را دراز نمی‌فرمود. هرگز ندیدم به کسی از خدمتکاران و غلامانشان بدگویی کند. خنده او قهقهه نبود، بلکه تبسم بود. چون سفره غذا به میان می‌آمد، همه افراد خانه حتی دربان و مهتر را نیز بر سفره خویش می‌نشاند و آنان همراه با امام غذا می‌خوردند. شبها کم می‌خوابید و بیشتر بیدار بود و بسیاری از شبها تا صبح بیدار می‌ماند و به عبادت می‌گذراند. بسیار روزه می‌داشت و روزه سه روز در هر ماه را ترک نمی‌کرد.^۱ کار خیر و انفاق پنهان بسیار داشت و بیشتر در شبهای تاریک مخفیانه به فقرا کمک می‌کرد (طبرسی، ۱۳۷۶: ۳۱۴؛ ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۸۴).

«محمد بن ابی‌عباد» می‌گوید: فرش آن حضرت در تابستان حصیر و در زمستان پلاسی بود. لباس او در خانه درشت و خشن بود، اما هنگامی که در مجالس عمومی شرکت می‌کرد لباس‌های خوب و متعارف می‌پوشید و خود را می‌آراست. (طبرسی، ۱۳۷۶: ۳۱۵).

۱. گویا منظور روزه پنجشنبه اول ماه و چهارشنبه وسط ماه و پنجشنبه آخر ماه است که پیشوایان معصوم فرموده اند کسی که اضافه بر روزه ماه مبارک رمضان در هر ماه این سه روز را بگیرد مانند آنست که همه سال روزه باشد.

۴-۱۱ نظارت بر وضعیت فرزندان

امام رضا (علیه السلام) بر وضعیت فرزندان به ویژه در دورانی که به سبب ستم فرمانروایان ناگزیر مدتی دور از وطن و خانواده به سر برد، به شکل های گوناگون همچون نامه و پیام های شفاهی از دور بر وضعیت فرزندش جواد (علیه السلام) نظارت می کرد و راهنمایی های لازم را به وی ارائه می داد. چنان که پیش از رفتن به خراسان درباره فرزندانش آنچه شایسته می نمود، سفارش کرد.

ابی محمد و شاء از امام رضا (علیه السلام) نقل کرد که حضرت فرمود: هنگامی که خواستم از مدینه به سوی خراسان حرکت کنم، اهل و عیال خود را جمع کردم و از آنها خواستم که با صدای بلند بر من بگریند. سپس دوازده هزار دینار بین آنها تقسیم کردم و گفتم: من هرگز به سوی شما بر نمی گردم. سپس دست جواد (علیه السلام) را گرفتم، وارد مسجد پیامبر (صلی الله علیه و آله) شدم، دست او را بر قبر گذاشتم و از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نگهداری اش را طلب کردم. جواد (علیه السلام) [راز کارم را] دریافت و گفت: پدر و مادرم به فدایت! به سوی دشمن می روی؟ حضرت همه و کلا و خدام خود را سفارش کرد که به سخنان جواد (علیه السلام) گوش فرا دهند، از او اطاعت کنند، با او مخالفت نورزند و بعد از وفات من به وی بگروند. و آنها را آگاه کردم که او امام بعد از من و جانشین من است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۳۲).

و نیز پس از رفتن به سفر، در کار فرزندش نظارت داشت: ابن ابی نصر می گوید: امام رضا (علیه السلام) در نامه ای به حضرت جواد (علیه السلام) چنین نوشته بود: ای اباجعفر، به من اطلاع دادند که خدام هنگام خروج شما از خانه، شما را از در کوچک بیرون می برند و این به خاطر بخل آنهاست تا از شما به کسی خیری نرسد. [فرزندم] به حقی که بر گردن تو دارم، از تو می خواهم که ورود و خروجت فقط از در بزرگ باشد. هنگامی که خواستی از خانه خارج شوی، همراه خود طلا و نقره داشته باش و هر که از تو چیزی خواست، عطا کن. اگر عموهایت از تو طلب کمک کردند، کمتر از پنجاه دینار عطا نکن و بیشتر از آن به اختیار توست. اگر از

عمه‌هایت کسی از تو کمک خواست، کمتر از بیست و پنج دینار مده و بیشتر از آن به اختیار توست. [فرزندم] این سفارش من به خاطر رشد و رفعت مقام توست. پس به دیگران انفاق کن و از خدای صاحب عرش، ترس فقر و تنگدستی نداشته باش (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۲: ۸).

۴-۱۲. توجه به استقلال و خوداتکایی

توجه به استقلال و خوداتکایی از نکات مهم تربیتی است. همگام با رشد جسمانی و افزایش سن، توقعات و انتظارات مردم از کودک افزایش می‌یابد و او باید خود را برای ایفای نقش در جامعه آماده کند. از طرفی، وابستگی فرزند به والدین، به‌ویژه پدر، نه مطلوب است و نه همواره ممکن زیرا امکان پیش‌آمدن موقعیت ویژه و محروم شدن فرزند از کمک والدین انکارناپذیر است. بنابراین، والدین باید ضمن نظارت صحیح و حساب‌شده، به تدریج زمینه استقلال و خوداتکایی را در فرزندانشان به‌وجود آورند و با واگذاری مسئولیت به آنان، قدرت اداره زندگی را در آنها تقویت کنند. از نکات بسیار زیبای سیره تربیتی امام رضا (علیه السلام) توجه به این امر مهم است. آن حضرت به خوبی برای فرزندش جواد (علیه السلام) آینده‌نگری فرمود و چون می‌دانست فرزندش در نوجوانی مسئولیت بزرگ رهبری جامعه اسلامی را برعهده می‌گیرد، با واگذارن مسئولیت‌ها به وی، قدرت مدیریت و رهبری را در ایشان تقویت کرد.

امام هشتم (علیه السلام) هنگامی که در مدینه بود، اداره امور خویش را عملاً به فرزندش و انهاد و حضرت جواد (علیه السلام) با اینکه نوجوان بود، به خوبی از عهده این امر برآمد. حنان بن سدر می‌گوید: ... حضرت جواد (علیه السلام) با اینکه نوجوان بود، اداره امور حضرت رضا (علیه السلام) را در مدینه پیوسته برعهده داشت و به خادمان حضرت امر و نهی می‌کرد و هیچ‌یک از خدمتگزاران با وی مخالفت نمی‌کرد. این سخن بدان معناست که حضرت جواد (علیه السلام) امور جاری را به خوبی مدیریت می‌کرد و آنها با او مخالفت نمی‌کردند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. سبک زندگی اسلامی در مقایسه با دیدگاه جامعه‌شناسان و روان‌شناسان کامل‌تر و جامع‌تر است. آنان فقط به یک بُعد از ابعاد زندگی انسان توجه دارند ولی در دین مبین اسلام به تمامی ابعاد و با پشتوانه امور اعتقادی و بینش‌ها توجه شده است و آن عبارت است از شیوه‌هایی از زندگی که انسان با تکیه بر نظام ارزشی و مبانی اعتقادی خود در زندگی فردی و اجتماعی برای ایجاد ارتباط با محیط و جامعه، پاسخ به خواسته‌ها و تأمین نیازهایش به کار می‌گیرد.

۲. سبک زندگی امام‌رضا(علیه‌السلام) در تربیت فرزند قبل از تولد این بود که به اموری چون انتخاب همسر و مادر مناسب برای فرزندان، رعایت آداب مباشرت، مراقبت‌های بارداری و ... برای داشتن فرزند سالم، قوی، شجاع و صالح توجه داشتند.

۳. سبک تربیتی امام‌رضا(علیه‌السلام) در تربیت فرزندان در روزهای آغازین تولد این بود که به اموری مانند تغذیه مناسب به خصوص شیر مادر اهتمام داشتند و آن را کامل‌ترین غذا برای رشد جسمانی و برطرف کردن نیازهای جسمانی و عاطفی نوزاد می‌دانستند.

۴. امام‌رضا(علیه‌السلام) در روزهای آغازین تولد، به آداب و سنت‌های معنوی همانند گفتن اذان در گوش راست و اقامه در گوش چپ، نام نیکو، عقیقه کردن، تراشیدن سر نوزاد و صدقه دادن برای او توجه داشتند و تا روز هفتم تولد نوزاد به آن عمل می‌کردند.

۵. در سبک تربیتی امام‌رضا(علیه‌السلام) به آموزش معارف و احکام دین جهت رشد معنویت و باورهای دینی در خانواده و در محضر قرآن بودن و رعایت عدالت و مساوات بین فرزندان تأکید می‌ورزیدند.

۶. سبک تربیتی امام (علیه السلام) در محبت و مهرورزی به فرزندان به خصوص امام جواد (علیه السلام) قابل ملاحظه است. حتی در آخرین لحظات زندگی، در بستر شهادت نیز از ابراز محبت دریغ نورزیدند.

۷. نگاه مهربان امام رضا (علیه السلام) به فرزندان و جوانان همیشه همراه با تکریم شخصیت و احترام همراه بود و در تمام فعالیت‌های تربیتی خود، شخصیت متربی را گرامی می‌داشت و از هرگونه رفتار و گفتار توهین‌آمیز اجتناب می‌ورزید.

۸. امام رضا (علیه السلام) به شکل‌های گوناگون چون نامه و پیام‌های شفاهی از دور بر وضعیت فرزندان نظارت می‌کردند و راهنمایی‌های لازم را ارائه می‌دادند.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- امام رضا(ع) (منسوب). (۱۴۰۶ق). *الفقه یا فقه الرضا*. تحقیق: مؤسسه آل البيت(ع). مشهد: انتشارات الموتر العالمی للامام الرضا(ع).
- امام رضا(ع) (منسوب). (بی تا). رساله ذهبیه (طب الرضا). تحقیق: محمد مهدی نجف. قم: خیام.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۴ق). *عیون اخبار الرضا(ع)*. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- _____ (۱۳۸۸). *التوحید*. مترجم: علی البر میره ای. قم: علویون.
- _____ (۱۳۷۶). *الامالی*. مترجم: کمره ای. تهران: کتابچی.
- _____ (۱۳۸۰). *نواب الاعمال*. چاپ پنجم. قم: نشر اخلاق.
- _____ (۱۳۹۴). *من لایحضره الفقیه*. ترجمه محمدجواد غفاری. چاپ سوم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (بی تا). *المناقب*. تصحیح: هاشم رسولی و آشتیانی. قم: علامه.
- ابن منظور. (۱۴۰۵ق). *لسان العرب*. نشر ادب الحوزه.
- اربلی، علی بن عیسی. (۱۴۲۱ق). *کشف الغمّه*. قم: انتشارات الشریف الرضی.
- امینی، ابراهیم. (۱۳۷۴). *تعلیم و تربیت در اسلام*. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۹). *آئین همسر داری یا اخلاق خانواده*. چاپ پنجاهم. تهران: نشر اسلامی.
- حاجی ده آبادی، محمد علی. (۱۳۷۷). *درآمدی بر نظام تربیتی اسلام*. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). *وسائل الشیعه*. تحقیق: مؤسسه آل البيت. قم.
- خمینی (ره)، روح الله. (بی تا). *تحریر الوسیله*. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- داوودی، محمد؛ حسینی زاده، سید علی. (۱۳۹۱). *سیره تربیتی پیامبر(ص) و اهل بیت(ع)*. ج ۳. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- سید مرتضی، ابو القاسم علی بن حسین. (۱۳۲۶). *الذریعه الی اصول الشریعه*. تصحیح و تحقیق: ابو القاسم گرجی. تهران: دانشگاه تهران.
- فیض کاشانی، ملا محسن. (بی تا). *محجّه البیضاء*. تصحیح: علی اکبر غفاری. قم: انتشارات اسلامی.
- قمی، شیخ عباس. (۱۳۶۹). *منتهی الامال*. ج ۲. قم: هجرت.
- عطاردی قوچانی، عزیز الله. (۱۴۰۶ق). *مسند الامام الرضا(ع)*. مشهد: کنگره جهانی امام رضا(ع).
- _____ (۱۳۹۷ق). *اخبار و آثار امام رضا(ع)*. تهران: کتابخانه صدر.
- طبرسی، فضل الله. (۱۳۷۶). *اعلام الوری یا اعلام الهدی*. قم: مؤسسه آل البيت(ع) لإحياء التراث.
- طریحی، فخر الدین. (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. تهران: المکتبه المر تضویه.
- طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن. (۱۳۷۸). *تهذیب الاحکام*. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- کاویانی، محمد. (۱۳۹۱). *سبک زندگی اسلامی و ابزار سنجش آن*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵). *الکافی*. تصحیح: علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

- ماسن، یاول هنری. (۱۳۶۵). شخصیت کودک. مترجم: مهشید پاسایی. تهران: نشر مرکز.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: مؤسسه الوفا.
- مدرسی، محمدتقی. (۱۳۶۷). امامان و جنبش های مکتبی. مترجم: حمیدرضا آژیر. مشهد: آستان قدس رضوی.
- مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۸۴). اثبات الوصیه لعلی بن ابیطالب (ع). قم: انصاریان.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳). تعلیم و تربیت در اسلام. تهران: صدرا.
- موسوی بجنوردی، محمد. (۱۳۸۱). مجموعه مقالات فقهی، حقوقی، اجتماعی. تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- نوری، میرزا حسین. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل. قم: مؤسسه آل البیت.



اصول روابط همسران در سوره نساء

با تأکید بر کلام رضوی

دریافت: ۱۳۹۶/۳/۷ پذیرش: ۱۳۹۶/۶/۵

زهره شریعت ناصری^۱، زینب طیبی^۲

چکیده

هر ارتباطی لزوماً بر اصولی استوار است. از این میان، روابط همسران به اولویت، چنین است. قرآن به عنوان کتاب جامع زندگی، در این باره به همسران پیشنهادهایی دارد که از دلالت یابی آیات به دست می آید. کشف مدالیل و مقاصد آیات و ارائه راهکار قرآنی در سطح خانواده و اجتماع، بدون بهره گیری از کلام معصومان (علیهم السلام) ناقص و کم فایده است. از این رو، نوشتار حاضر اهمّ اصول مورد نظر را مطابق با روایات تفسیری و غیر تفسیری امام رضا (علیه السلام) تبیین و تفسیر کرده است. بنابراین، منابع مهمّ مقاله را تفسیرهای روایی و منابع حدیثی تشکیل می دهد؛ متونی که دیدگاه امام رضا (علیه السلام) را ذیل آیات یا فارغ از آن، بازتاب داده است.

سوره نساء حاوی اصول روابط همسران است. این سوره مهم ترین اصول روابط همسران را به طور کلی بر محور تساوی خلقی بین زن و مرد و بر اساس خویشاوندی تکوینی تعریف کرده و بر دوطرفه بودن رابطه حق و تکلیف بین همسران تأکید دارد. همچنین، مسئولیت مالی و مدیریتی میان همسران را به مقتضای شرایط فردی و اجتماع خانوادگی به رسمیت می شناسد به گونه ای که با در نظر گرفتن تمام این امور، مطابق مصالح فردی و اجتماعی قانون گذاری کرده است.

شیوه تحقیق، کتابخانه ای و توصیفی-تحلیلی است و محدوده پژوهش تنها آیات حاوی اصولی است که روابط همسران را در سوره نساء سامان می بخشد.

کلیدواژه ها: روابط همسران، سوره نساء، امام رضا (علیه السلام)، قوامیت، مهریه، حق و تکلیف.

۱. دانشجوی دکترای مدرسی معارف، دانشگاه قرآن و حدیث تهران (نویسنده مسئول): z.shariatnaseri@yahoo.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فرهنگیان قم: ztayyebi62@gmail.com

طرح مسئله

مطابق بیان قرآن، فهم آن برای کسانی میسر است که به زبان آن آشنا هستند؛ ولی با توجه به روایاتی که لایه‌های قرآن را متفاوت معرفی می‌کند، فهم آن سطوح نیز باید متفاوت باشد. امیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام) در روایتی برای فهم قرآن چهار سطح معرفی کرده و هر سطح را مناسب افراد ویژه دانسته است: «إِنَّ كِتَابَ اللَّهِ عَلَى أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ عَلَى الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَاللِّطَائِفِ وَالْحَقَائِقِ فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ وَالْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ وَاللِّطَائِفُ لِلْأَوْلِيَاءِ وَالْحَقَائِقُ لِلْأَنْبِيَاءِ» (به‌درستی که کتاب خداوند مشتمل بر چهار چیز است: عبارات، اشارات، لطایف و حقایق. عبارات آن برای عوام، اشارات آن برای خواص، لطایف آن برای اولیا و حقایق آن برای انبیاست) (ابن ابی‌جمهور، بی‌تا، ج ۴: ۱۰۵). بر این اساس، فهم معانی قرآن که خداوند از بندگان مکلف خواسته است، دست کم دو مرحله دارد: نخست، معانی‌ای که مردم عادی به‌طریق مرسوم و معروف به‌دست می‌آوردند؛ دوم، معانی‌ای که طریق مرسوم در میان مردم وافی به استخراج معانی آن نیست و درک مفاهیم و دلالت‌های الفاظ و عبارات، طریقی ویژه و علمی درخور طلب می‌کند. با توجه به صفات قرآن همچون شیوایی عبارات و عدم پیچش آن، «عبارات» آن برای همگان فهمیدنی است؛ چون قرآن بیان روشنی است برای عامه مردم و اساساً برای مردم آسان قرار داده شد. از این‌رو، مردم زمانه نزول، درک روشنی از مفاهیم و مصداق‌های آن داشته‌اند، چنان‌که پرسش‌های مردم از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) درباره دلالت آیات اندک گزارش شده است (سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۴۷۳). خواص به‌وسیله علم خود می‌توانند فهم ویژه‌تری از «اشارات» آن داشته باشند ولی صید سطوح بالاتر از افراد معمولی ساخته نیست. بنابراین، تفسیر و تبیین آیات بدون بهره‌گیری از دیدگاه مفسران واقعی قرآن، ناقص و کم‌فایده است. پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) به‌عنوان اولین معلم قرآن و سپس معصومان (علیهم‌السلام) تبیین‌کنندگان قرآنند.

گاهی معانی و مفاهیم آیات در دسترس است؛ اما اختلاف در آن موجب بدفهمی

می‌گردد. قرآن در این زمینه ما را به پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و جانشینان آن حضرت ارجاع داده است، چنان‌که می‌فرماید: «وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ...» (نحل/۶۴). و در آیاتی دیگر جانشینان پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) را نیز در حکم پیامبر معرفی می‌کند. حتی پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) که مرجع همه فرقه‌های اسلامی است، این وظیفه را به‌صراحت به جانشین به‌حق خود سپرده است، چنان‌که می‌فرماید: «يَا عَلِيُّ أَنْتَ تُعَلِّمُ النَّاسَ تَأْوِيلَ الْقُرْآنِ بِمَا لَا يَعْلَمُونَ فَقَالَ مَا أَبْلَغُ رِسَالَتِكَ بَعْدَكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: تُخْبِرُ النَّاسَ بِمَا أَشْكَلَ عَلَيْهِمْ مِنْ تَأْوِيلِ الْقُرْآنِ» (یا علی، تو مردم را به آنچه از تأویل قرآن نمی‌دانند آموزش می‌دهی. علی (علیه‌السلام) فرمود: ای رسول خدا، چگونه بعد از شما رسالتت را ابلاغ می‌کنم؟ رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) فرمود: مردم را به آنچه از تأویل برایشان مبهم و مشکل است خبر می‌دهی) (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۹۵).

بنابراین کسی که در پی کشف مدالیل آیات و مقاصد آنهاست، پس از دلالت قرآن به‌وسیله قرآن باید به علم الهی معصومان (علیهم‌السلام) تمسک جوید و معانی شفاف را از کلام آنها استخراج کند. امام‌رضا (علیه‌السلام) هم ذیل آیات (روایات تفسیری) و هم مستقل از آیات (روایات غیرتفسیری) بیاناتی داشته‌اند که آیات مورد تحقیق این مقاله به آنها تمسک بسته است.

از آنجاکه هر رابطه‌ای از اصولی پیروی می‌کند، قرآن کریم در سوره نساء برای برقراری مطلوب روابط همسران اصولی را پیشنهاد می‌کند. ما برای یافتن این اصول از قرآن کریم به دیدگاه معصومان (علیهم‌السلام) نیازمندیم. از این‌رو، مهم‌ترین سؤال این نوشتار که حلقهٔ رابط متن است، این است که خداوند در سوره نساء برای برقراری مطلوب روابط میان همسران چه اصول رفتاری را پیشنهاد داده و امام‌رضا (علیه‌السلام) ذیل آیات و مستقل از آن چه دیدگاهی را ارائه کرده است. شیوه تحقیق در این متن، کتابخانه‌ای و توصیفی - تحلیلی است و اهمّ منابع مقاله را تفسیرهای روایی و منابع حدیثی تشکیل می‌دهد.

شایان ذکر است، در منابع مکتوب، با این موضوع هیچ مقاله یا کتابی مشاهده نشده است. از همین رو، نویسندگان مقاله را بر آن داشت تا به دیدگاه امام رضا (علیه السلام) ذیل آیات حاوی اصول روابط همسران در سوره نساء بپردازند. در تبیین آیات، نکات فراوانی به ذهن می‌رسید که اگر همه آن مباحث در این نوشتار ذکر می‌شد، قطعاً به صفحاتی می‌رسید که در تعریف مقاله نمی‌گنجید؛ اما به تاسی از کلام امام رضا (علیه السلام): «عَلَيْنَا الْقَاءُ الْأُصُولِ إِلَيْكُمْ وَ عَلَيْكُمْ التَّفَرُّعُ» (حلی، ۱۳۷۰، ج ۳: ۵۷۵) از طریق اصول معانی مستخرج از سخنان آن حضرت به تبیین فروع پرداختیم و تا جایی که امکان داشت و روایتی از حضرت رسیده بود، نسبت به فهم عبارت‌های سوره اهتمام ورزیده‌ایم.

وجه تسمیه سوره به «النساء»

نام‌گذاری سوره‌های قرآن - برخلاف عقیده برخی (زرکشی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۷۰) - تنها برای تسهیل در یادآوری و تعیین محتوای آن در ذهن مخاطب یا وجود نکته عجیب و منحصر به فرد و یا تکرار موضوعی خاص در سوره نیست، بلکه مانند سایر جنبه‌های قرآن، به جنبه اعجازی آن مربوط است. این انتخاب نام توسط خداوند بوده و جنبه هدایتگری داشته است. از این رو، به جای آنکه به سادگی از نام‌های سوره‌ها بگذریم و تعیین آنها را به کثرت استعمال یا روش عرب واگذاریم، بهتر است در معانی آنها و ارتباطشان تفکر کنیم و راز و رمزهای آن را بگشاییم. اگر این دیدگاه را پذیرفتیم، نام‌گذاری سوره به النساء برای جلب توجه آدمیان به ویژه شوهران زن‌ستیز عرب و غیرعرب در تمامی زمان‌ها بود تا مقام و کرامت انسانی زن را برجسته سازد و به تساوی خلقی او با مرد تأکید ورزد.

آغاز سوره بر اموری دلالت دارد و احکام و توصیه‌هایی را مطرح می‌کند که محور آن زنانند. همین، مطلب از جهت بلاغی، گویای مهم بودن اصلاح امور زنان نزد خداوند متعال است و اینکه حقوق زنان توسط مردان به وجه قرآنی آن رعایت شود،

چنان که امام رضا (علیه السلام) راه جلوگیری از تفریط و افراط را گردن نهادن بر الگوی قرآنی پیشنهاد می کند: «کلام الله لا تتجاوزوه و لا تطلبوا الهدی فی غیره فتضلوا.» (قرآن سخن خداست. از آن فراتر نروید و راه رستگاری را در چیزی جز آن مجوید که گمراه می شوید) (ابن بابویه، ۱۴۲۳ق: ۲۰۸).

برخی از پیشنهاد‌های مربوط به روابط همسران در سوره نساء با تأکید بر کلام رضوی، بدین شرح است:

۱. اصل جامع انسانی: تساوی در گوهر انسانی

جامعه انسانی متشکل از زن و مرد گاهی به نفع یکی پیش می رود و یک جنس بیشتر از جنس دیگر منتفع می گردد. این نفع می تواند جهات مختلف از شئون فردی و اجتماعی را در برگیرد؛ هرچند از نظر شأن انسانی، اسلام زن و مردی نمی شناسد؛ چون انسانیت انسان به روح اوست نه به جسم و بدن او. از این روست که قرآن، حیات طیبه را به مردان محدود نکرده است: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل/۹۷). بر این اساس، برای نیل به حیات طیب دو چیز نیاز است: حسن فعلی به نام عمل صالح و دیگری حسن فاعلی به نام مؤمن بودن روح؛ خواه این بدن مؤنث باشد یا مذکر. اما در مقام عمل، گاه شخص مؤمن در شئون فردی و اجتماعی دچار اشتباه یا انحراف می شود و یک جنس نفع خود را طلب می کند و توجهی به نفع طرف مقابل یا ضرر او ندارد؛ به خصوص در خانواده که خود اجتماعی است از زن و مرد. در این موارد، وقتی قرآن در صدد بیان دستورالعمل است، ابتدا زمینه چینی می کند و طبق قاعده محاوره‌ای عقلایی به تدوین اصلی جامع می پردازد تا بتواند امور مورد نظرش را با دلیل یا دلایل متقن تعریف کند و مخاطب بر اساس آن اصل جامع، خود و رفتارش را محک بزند. سوره نساء امور مهمی از مسائل مربوط به دو جنس را تفهیم می کند؛ اما برای اینکه این تفهیم اتفاق بیفتد و مخاطب را با خود همراه کند، در همان ابتدا

به بیان آن اصل می‌پردازد: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ... وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ...» (نساء/۱).

در واقع، آیه اول زمینه‌چینی تمام آیات سوره است. این زمینه‌چینی نتایجی را به بار می‌آورد که در کل قرآن می‌تواند اصل هدایتگری را تسریع ببخشد. این اصل با هیچ اعتبار یا قراردادی فرونمی‌ریزد یا قراردادی دیگر جایگزین آن نمی‌شود؛ چون اصلی تکوینی و مربوط به آفرینش اولیه انسان است. این اصل با هر دو جنس همراه است و کسی یا چیزی نمی‌تواند این ویژگی را از آنها بگیرد یا تغییر دهد یا به انحراف ببرد. حتی بیان اصل مذکور مربوط به گروهی خاص از انسان‌ها نیست؛ چون خطاب «یا ایها الناس» محدوده خطاب را از گروه مؤمنان به سطح وسیعی از افراد انسانی ارتقا می‌بخشد.

ساختار آیه حکایت دارد که در به وجود آمدن انسان‌ها - اعم از زن و مرد - هیچ موجود دیگری غیر از آدم و حوا نقش نداشته است. امام‌رضا (علیه‌السلام) در روایت تفسیری ذیل آیه، این دیدگاه را پذیرفته است.

اما هشدارهایی که در کنار این اصل جامع به انسان‌های مخاطب آیه داده می‌شود نیز در خور توجه است. خداوند می‌فرماید: شما همه از یک رحم و خویشاوندید، پس خود را از عذاب خداوند در امان دارید و هم از عذابی که از قطع رحم به شما خواهد رسید: «وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ». این اصل انسانی که همگان با هم نسبتی فAMILIARY دارند موجب می‌شود از تصمیم‌گیری‌ها و دست به عمل زدن‌هایی که ممکن است طرف مقابل دچار ضرر و زیان شود، باز داشته شوند و هر عملی را مطابق مصلحت‌هایی که مدبر امور انسانی در نظر دارد، انجام دهند. در این میان، ممکن است هر کدام از همسران، دین، فرهنگ و ارزش‌های متفاوتی داشته باشند؛ ولی نسبت انسانی بین خود را نباید فراموش کنند. امام‌رضا (علیه‌السلام) در بیانی متفاوت، مردم را خانواده خداوند مطرح می‌کند: «الخلق عیال الله، فَأَحَبُّ الْخَلْقِ إِلَى اللَّهِ مِنْ نَفْعِ عِيَالِ اللَّهِ وَأَدْخَلَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِ سُرُوراً» (مردم خانواده خدا هستند).

محبوب‌ترین مردم نزد خداوند کسی است که به خانواده او سود برساند و سبب سرور اهل خانه‌ای شود (کلینی، بی‌تا، ج ۲: ۱۶۴).

خداوند در آیه اول مبنای زندگی اجتماعی را بر امری فراتر از خلقت و حتی نسبت فامیلی دانسته است؛ چه اینکه فامیلی و خویشاوندی معمولی ارزش جزئی دارد تا فامیلی‌ای که خداوند بین آدمیان برقرار کرده است. اصل تساوی زن و مرد در آفرینش، زیربنای تمام روابط اجتماعی آنهاست. در آیات بعد، این اصل بیشتر نمود می‌یابد.

۲. اصل حاکم بر تعیین و پرداخت مهریه یا تصرف در آن

۲-۱- بلاعوض بودن مهریه

اساسی‌ترین اصل حاکم بر پرداخت یا تصرف در مهریه، در آیه چهارم و نوزده مطرح می‌شود: «وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا» (نساء/۴). صدقات جمع صدقه به معنای مهر زنان (ابن‌منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۰: ۱۹۷) و نِحْلَه و نَحْلَه بخشش مجانی است، چیزی شبیه هبه؛ ولی هبه عام‌تر و فراگیرتر از نحلّه است. صداق و کابین زن را هم با همین واژه وصف می‌کنند زیرا در برابر آن عوض مالی واجب نیست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۷۹۵). بنابراین، نحلّه یعنی بخشش بلاعوض (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱۲: ۵۸). پس «وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً» یعنی مهر زنان را به خود آنان بدهید، بدون اینکه عوضی از آنان بگیرید. این قسمت آیه در مقابل عبارتی است در آیه ۱۹ که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتَبُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْنَهُنَّ» (مبادا بر زنان فشار بیاورید و برخی از مزایا و حقوقی را که به آنها پرداخت کرده‌اید از آنان باز پس بگیرید). بنا بر برخی از روایات، ازدواج مرد با زنی که از اول قصد سوءاستفاده از مهر او را داشته باشد یا نخواهد مهر زن را بدهد، حرام است. پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) فرمود: «مَنْ نَكَحَ امْرَأَةً وَهُوَ يُرِيدُ أَنْ يَذْهَبَ بِمَهْرِهَا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ زَانِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»

(سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۱۲۰).

آیه چهارم در عبارتی کوتاه به نکات ویژه‌ای اشاره می‌کند: نخست، صدقات به زنان (هنّ) اضافه شده است به این معنا که مالکیت مهریه از آن زنان است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۶: ۲۱۰) هر چند از جهتی دیگر نیز می‌توان از آیه چنین برداشتی کرد و آن اینکه در واقع عبارت چنین است: «آتوا صدقات النساء بهن» که ظاهراً مخاطب شوهرانند و «النساء» مفعول اول و «صدقاتهن» مفعول دوم فعل امر «آتوا» است (درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۱۵۴). اما اینکه چرا زنان مقدم آمده، گویای این نکته است که مهریه در سابق وجود داشته و خاصّ زنان هم بوده است؛ ولی کسی این حق را به خود زن نمی‌پرداخت، بلکه زن اساساً مالک نبود. بنابراین، مهریه به سرپرست او می‌رسید. مردم جاهلی گمانشان این بود که مهریه هزینه‌ای است که شوهر برای رهاکردن دختر از دست پدرش می‌پردازد و به آن «نافجه» یعنی «افزایش‌دهنده» ثروت می‌گفتند؛ چون پدران مهریه دختران را می‌گرفتند و به اموال خود اضافه می‌کردند و به کسی که دختردار می‌شد از باب تهنیت می‌گفتند: «هنیئا لک بالنافجه» یعنی «ثروتی که (از شوهر دادن این دختر) نصیب می‌شود، گوارایت باد!» (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۳۸۲) اما قرآن با این بیان بلاغی کوتاه به شوهران دستور می‌دهد مهر زنان، شایسته خود آنهاست نه سرپرستانشان.

دیگر اینکه، دو تعبیر صداق و نحلّه بلاعوض بودن مهریه را می‌رساند، هر چند برخی ماهیت مهریه را عوض در نظر می‌گیرند. این دو تعبیر نشانه ادب و حیا در کلام الهی و نیز تجلیل زنان و ناموس آنان است تا کسی نپندارد ازدواج نوعی خرید و فروش است و زن خود را در ازای مهریه در اختیار شوهر می‌گذارد. بضع زن و ناموس مرد متعلق به خداست و در نکاح، زن چیزی را به شوهر تملیک نمی‌کند تا مهریه عوض آن باشد. مهریه رکن عقد و مانند عوض در بیع نیست و شوهر عوض آن مالک چیزی نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۷: ۳۰۵) اما برخی از فقهای اهل سنت ازدواج را جزء عقود معاوضی می‌دانند و به تبع آن مهریه را در جایگاه عوض قرار می‌دهند. آنان معتقدند در زناشویی، هر کدام از همسران، عوض طرف مقابل خود است و منفعت استمتاع

جنسی یکی، عَوْض از بهره جنسی دیگری است و وجوب صداق بر مهر برای تصاحب و تملک زن در ازای وجهی است که عنوان مهر به او داده است (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۳۱۷) در حالی که مفسران و فقهای امامیه ماهیت مهر را عطیة بلاعوض الهی برمی‌شمارند. اینکه خداوند متعال مهریه را بر مرد واجب کرد و زن را به پرداخت چیزی موظف نکرد بدین معناست که مهریه عطیه‌ای است از سوی خداوند متعال برای زنان (طوسی، بی تا، ج ۳: ۱۰۹). بنابراین، مهریه به دلایل پیش رو عَوْض از چیزی نیست:

۱. برای صحت عقد ازدواج، تعیین مهریه لزومی ندارد (شهیدثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۵: ۳۴۸) و اگر عقدی بدون مهریه صورت پذیرد، در نهایت مهرالمثل ثابت می‌شود (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱: ۲۶۹).

۲. توصیه روایات بر تعیین میزان کم مهریه هنگام ازدواج مؤید این معناست؛ چنان که جلد ۲۱ کتاب وسائل الشیعه باب مستقلی به نام «باب استحباب قلّة المهر و کراهة کثرته» در این باره نگاشته شده است. امام رضا (علیه السلام) فرمود: هنگامی که ازدواج می‌کنی، سعی کن مقدار مهریه از مهر السنّة (پانصد درهم) بیشتر نشود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با این مقدار مهریه با همسران خود ازدواج کرد. یا روایتی که حسین بن خالد می‌گوید: (همان) از امام رضا (علیه السلام) پرسیدم: چرا مهر السنّة پانصد درهم نقره گردید؟ حضرت در پاسخ فرمود: خداوند بر خود واجب کرده که اگر انسان با ایمان صد بار الله اکبر و صد بار سبحان الله بگوید و صد بار الحمد لله و صد بار لا اله الا الله بگوید و صد بار صلوات بر محمد و آتش بفرستد، بعد بگوید: خدایا مرا با حورالعین تزویج کن، حتماً خداوند حورالعین را در آخرت همسر او می‌گرداند و همین اذکار که جمعاً پانصد بار می‌شود مهر آن حورالعین است. سپس خداوند به پیامبرش وحی کرد: مهریه‌های زن‌های با ایمان را پانصد درهم سنت کن. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) همین مقدار را برای مهریه سنت کرد. سپس فرمود: هر مؤمنی که از دختر شخص مسلمانی خواستگاری کند و پانصد درهم به عنوان مهریه بذل کند؛ ولی آن شخص مسلمان این مبلغ را کم بشمرد و جواب رد بدهد، با

خواستگار بدرفتاری و نامهربانی کرده و سزاوار است که خداوند او را در قیامت همسر حوریان بهشتی نکند (ابن بابویه، ۱۹۸۴، ج ۲: ۹۰).

پس اگر مهریه عَوْض بود نباید در روایات به کم گرفتن آن سفارش می‌شد. همچنین، اگر ارزش و بهای زن به مهریه بود، این شایستگی درباره حضرت زهرا ثابت‌تر می‌بود.

۳. مقدار مهر السنه (پانصد درهم) و ثابت بودن آن دلیل دیگری است بر عَوْض نبودن آن؛ چون مقدار عَوْض تابع ارزش مَعْوَض است و با تغییر مَعْوَض تغییر می‌کند.

۴. هنگام تعیین مهریه غالباً زمان عقد است؛ ولی ممکن است تعیین آن به زن یا مرد واگذار شود تا بعداً تصمیم بگیرند و بر میزان آن توافق کنند. امکان این امر از غیرمعاوضی بودن مهر حکایت دارد؛ چون در معاوضات باید دو عَوْض در همان زمان عقد معلوم باشد هر چند نمی‌توان زن را بدون مهریه برای همیشه به ازدواج مردی درآورد و نمی‌توان مهریه را به‌طور مطلق در حال و آینده نفی کرد؛ چون طبق آیه پنجاه سوره احزاب، چنین عملی «هبه» محسوب می‌شود که آن هم خاص رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) است. از این‌روست که امام‌رضا (علیه‌السلام) منکر مهریه را نابخشوده می‌خواند.

۵. تشویق و تحریض زنان به بخشش مهریه دلیل دیگری است بر غیرمعاوضی بودن آن؛ چون اگر مهریه معاوضی بود، بخشش آن معنا نداشت.

۶. اگر مهریه ماهیت عَوْض داشت، نباید در فرض انحلال ازدواج بدون وقوع نزدیکی، زن بهره‌ای از مهریه می‌داشت. بنابراین، با دقت در آیات می‌توان فهمید مهر عَوْض بُضْع نیست، بلکه هدیه نکاح و در واقع پاداش آن ارتباط عمیق و ریشه‌داری است که با پاسخ‌گفتن زن به اظهار محبت مرد پدید می‌آید (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۶: ۲۱۲). در احادیث اهل بیت (علیهم‌السلام) نیز سخنی از عَوْض بودن مهریه به میان نیامده است.

اگر فقیهی از معاوضی بودن عقد نکاح سخن گفته، این به معنای معاوضه حقیقی میان مهریه و استمتاع جنسی مرد از زن نیست، بلکه عقد نکاح تنها از جهتی شبیه عقود معاوضی است. فقها با بهره‌گیری از روایات و بررسی قراین موجود در آن، تنها مرد و زن را از ارکان عقد به‌شمار آورده‌اند، نه تعیین مهریه را (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۲۰۲؛ حلی، ۱۳۷۰، ج ۸: ۲۰۷؛ کرکی، ۱۴۱۱ق: ۲۶۵).

امام‌رضا (علیه‌السلام) در جواب سؤال از علت مهریه و وجوب آن بر مرد فرمود: «لا یجب علی النساء ان یعطین أزواجهن، لان علی الرجل مؤنة المرأة لان المرأة بایعة نفسها و الرجل مشتری، و لا یكون البیع الا بثمان و لا الشراء بغیر إعطاء الثمن مع ان النساء محظورات عن التعامل و المتجر مع علل كثيرة» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۴۴۰). توضیح روایت اینکه واژه‌هایی چون «شراء» و «ثمان» در کلام معصومان (علیهم‌السلام) غالباً بر معانی حقیقی آن دلالت ندارند و فقها این مطلب را از قراین موجود در روایات دیگر استنباط کرده‌اند.

۲-۲ تصرف در مهریه مشروط به بخشش از روی رضایت قلبی

پس از دستور کوبنده «مهر زنان را به خودشان بپردازید» مسئله مقدّری به‌وجود آمده است: اگر زنی خواست مهریه‌اش را به همسرش ببخشد چه؟ و جواب می‌دهد: «فَإِنْ طَبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا» در این بیان چند نکته حایز اهمیت است:

نخست، تصرف در مهریه زن برای مرد مشروط است بر بخشش از روی طیب نفس و رضایت کامل او. از این‌رو، تصرف در مهریه به‌مجرد بخشش زن و بدون احراز رضایت قلبی‌اش جایز نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۷: ۳۱۴). به همین خاطر، برخی از مفسران قید کرده‌اند اگر زنی مهرش را ببخشد ولی رضایت قلبی با آن همراه نباشد و به مرد رجوع کند، برای پس‌گرفتن مهریه‌اش باید مهر به او برگردانده شود

(زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۷۰).

دوم، عبارت حامل پیام و پیشنهادی به زنان است و آن اینکه از من (بعضیه) (ر.ک: طوسی، بی تا، ج ۳: ۱۱۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۹: ۴۹۳؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۳۲۵؛ الکووسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۴۰۹) می توان برداشت کرد که زنان، همه حق مهریه را به شوهر نبخشند، بلکه قسمت کمی از آن را، البته امر به بخشش در آیه به هیچ وجه وجود ندارد. قسمت کم نیز از «شئی مِنْهُ» به دست می آید؛ چون «منه» صفت «شئی» (درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۱۵۴) این معنا را افاده می کند.

سوم، امر «کلوا» به مردان در صورت بخشش مهر از روی رضایت، امری تکلیفی نیست (طباطبایی، بی تا، ج ۴: ۱۶۹) تا معنای وجوب از آن برداشت شود، بلکه حکمی وصفی است به معنای جایز و حلال. پس هیچ مردی نمی تواند برای اینکه در مهر زن تصرف کند او را به بخشش مجبور کند (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۹: ۴۹۳) تا فعل امر «کلوا» محقق شود.

چهارم، «هَنِيئاً مَرِيئاً» دو صفتی هستند برای مهریه مورد بخشش. با این بیان، معلوم می شود بخشش به شرط رضایت، چنین نتیجه ای را به بار می آورد و بدون آن «هَنِيئاً مَرِيئاً» نخواهد بود چون عبارت به صورت شرطیه بیان شده است: اگر زن با رضایت کامل مهریه اش را ببخشد، خوردن آن گوار است. وقتی مقدم اثبات شود، تالی را نتیجه می دهد.

۲-۳ پرهیز از سختگیری و بهتان به خاطر تصاحب مهریه

اجتماع از اجزایی تشکیل شده و هر جزئی مقوم جامعه است. همان اندازه که مردان در اجتماع نقش دارند، زنان نیز به ایفای نقش ویژه خود می پردازند و جامعه را به سوی اهداف خود به پیش می برند. لازمه این امر، مشارکت، همکاری و تفاهم بین اجزاست. در چنین جامعه ای نمی توان پذیرفت یک جزء از جزء دیگر نفع ببرد؛

ولی جزء دیگر زیردست و ظلم‌پذیر باقی بماند. هرچند ممکن است هر کدام از زن و مرد از ویژگی‌ها و مختصات ویژه خود بهره‌مند باشند و در این میان مزایا و کاستی‌هایی نیز داشته باشند. چه اینکه، هر کدام دارای قوای منحصر به خود هستند که ممکن است دیگری فاقد آن بوده یا از درصد کمتری برخوردار باشد. از همین رو، خداوند می‌فرماید: «...أَنَّى لَا أَضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ...» (آل عمران / ۱۹۵). «بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ» به معنای از یک نفس بودن و از یکدیگر نشأت گرفتن است؛ یعنی دویی در میان نیست و اجزای اجتماع از یک پیکرند. تفاوت‌ها و اختلاف میان دو جنس نیز از مظاهر جذب و دفع عمومی است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴: ۲۵۵). این تفاوت‌ها موجب می‌شود هر کدام از زن و مرد بر اساس مصالح و اهدافی که نفعش به اجتماع برمی‌گردد، از پاره‌ای از مزایا برخوردار یا از برخی دیگر محروم گردند. برای مثال، مهریه به‌عنوان عطیه‌ای بلاعوض به زنان پرداخت شود ولی ارث و دیه مردان بیشتر باشد.

خداوند در قرآن نظامی را معین کرده است تا پاسخگوی این مسئله باشد. از یک‌سو تساوی در انسانیت مطرح می‌شود و بر «بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ» بودن تأکید می‌ورزد. از سوی دیگر، تفاوت‌ها را انکار نمی‌کند و از جانب سوم از سوءاستفاده برخی از مردانی که قصد برهم‌زدن معادلات و مبادلات جامعه انسانی را دارند، پیشگیری می‌کند.

آیات ۱۹-۲۱ سوره نساء بیان می‌کند، اگر مردی از همراهی با زنی دچار عسر و حرج شد چاره‌اش بدرفتاری و خشونت و ضایع کردن حقوق او نیست، بلکه راه طلاق به رویش باز است. با پرداخت دیون مالی زن، می‌تواند از او جدا شود. اگر زنی چنین شرایطی دارد نیز می‌تواند مالش را در راه آزادسازی خود خرج کند. آیه نوزده سوره نساء با وجود اینکه ظاهراً دستوری در قالب فعل امر یا نهی ندارد، گاه جمله خبری در نهی و امر کردن شدیدتر و بلیغ‌تر است: «بر شما مردان حلال نیست اموال زنان را به ارث ببرید در حالی که خوشایند آنان نیست؛ همچنین جایز نیست زنان را تحت فشار قرار دهید تا مالی را که به آنان بخشیدید، تصاحب کنید. از سوی دیگر، آیه ۲۰ به مردان دستور می‌دهد اگر قصد دارید همسران را طلاق دهید و همسر

دیگری اختیار کنید و به زن سابق مال فراوان بخشیدید، نباید هنگام طلاق ذره‌ای از آنچه بدان‌ها داده‌اید را از آنان بازپس گیرید. مشابه چنین مضمونی در سوره بقره نیز آمده است: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا...» (بقره/۲۲۹). اگر زن و مرد نتوانستند اهداف خود و جامعه را از در کنار هم بودن به پیش ببرند، می‌توانند به جای انتقام‌کشی یا ظلم، راه بازگشت به موقعیت قبل از ازدواج را برگزینند؛ ولی چون سرشت آدمی عجول است و به‌زودی پشیمان می‌شود، قانون یکبارگی قطع زناشویی پیشنهاد نشده است، بلکه طی فرایندی سه‌مرحله‌ای می‌توانند از یکدیگر جدا شوند. مراد از «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ» طلاق رجعی است که شوهر می‌تواند در بین عده برگردد. لذا آیه شریفه، شوهر را مخیر کرده بین دو چیز، یکی امساک (نگه‌داشتن همسرش که همان رجوع در عده است) و دیگری رهاکردن او، تا از عده خارج شود. اما طلاق سوم همان است که عبارت «فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ...» حکمش را بیان می‌کند؛ یعنی جدایی بدون ظلم و کشمکش. لذا در ادامه آیه می‌فرماید: «لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا»؛ شوهر نباید هنگام جدایی چیزی را که به زن داده مانند مهریه یا حتی هدیه (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۶: ۴۴۲) از او بازپس بگیرد.

تعبیر دقیق قرآن درباره دوگونگی جدایی در مرحله اول و دوم در خور توجه است. درباره جدایی مرحله اول که بعد از دوبار فاصله می‌توانند به زندگی مشترک برگردند به «فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ» تعبیر آورده؛ ولی اگر به مرحله دوم کشید و به طلاق سوم انجامید، حق برگشتن ندارند مگر با شرایطی که روایات بیان کرده‌اند و علت آن را هم عدم کوچک‌انگاری طلاق و زیان ندیدن زنان ذکر کرده‌اند. نکته دقیق و لطیف در بیان اصل حاکم بر روابط همسران قید «بِمَعْرُوفٍ» در طلاق قابل بازگشت و قید «بِإِحْسَانٍ» در طلاق بی‌بازگشت است. این دو قید متفاوت گویای این اصل است که وقتی برگشت به زندگی گذشته امکان‌پذیر نیست، بدون آزار و اذیت و کشمکش و به‌آسانی از هم جدا شوند؛ چون تسریح به احسان، بالاتر از امساک به معروف است. در امساک به معروف، در کنار هم ماندنشان با صرف رعایت وظایف و

ظواهر امکان‌پذیر است اما در تسریح به احسان با پرداخت دیون مالی زن و عدم بازپس‌گیری هر آنچه به زن داده شده، جدایی اتفاق می‌افتد. در تسریح به احسان، با دادن مهریه و حقوق مالی، اندکی از ناگواری طلاق برای زن جبران می‌شود؛ لذا برای جدایی کامل بذل و بخشش مرد شرط شده است.

نکته دیگر اینکه، پیشنهاد قرآن در بروز مشکلات بین همسران در وهله اول جدایی نیست، بلکه ابتدا امساک (نگهداری) به معروف است؛ یعنی در کنار هم بودن با برآوردن نیازهای متعارف یکدیگر آن هم در دو مرحله و دوبار رجوع. و اگر طی دو بار قهر و آشتی و بازگشت در کنار یکدیگر سازش اتفاق نیفتاد، طلاق اصلی رخ می‌دهد با قید احسان؛ یعنی بخشش مهریه.

امام رضا (علیه‌السلام) به محمدبن سنان درباره علت سه‌بار طلاق می‌نویسد: علت مقرر شدن سه‌بار طلاق این است که از طلاق اول تا سوم فرصتی است برای آنکه میل و رغبتی به از سرگرفتن زندگی زناشویی پیش آید یا اگر عصبانیت و خشمی در کار بوده فروکش کند و نیز برای آنکه (اگر علت طلاق، نافرمانی زن بود) زنان ترسان و متنبه شوند و از نافرمانی شوهرانشان باز ایستند... (ابن بابویه، ۱۹۸۴، ج ۲: ۱۰۲).

در این میان، بهتان و نسبت‌دادن عمل منافی عفت به زن به‌خاطر به‌چنگ‌آوردن مهریه او گناهی نابخشودنی بیان شده است. آیه ۲۰ سوره نساء در قالب استفهام انکاری این اصل را خاطر نشان می‌کند که آیا مهریه را در مقابل بهتان و نسبت‌دادن گناهی آشکار پس می‌گیرید و در آیه ۲۱ با بیان استفهامی دیگر در شوهران، این شگفتی را ایجاد می‌کند که چطور آنچه را که به زنان بخشیده‌اید پس می‌گیرید در حالی که اقدام به طلاق در مقابل مهریه زیادی که به آنان بخشیده‌اید، بسیار بزرگ‌تر و جانفرساتر است؛ چه اینکه قبل از این، شما دو همسر توسط عقد ازدواج با هم متصل، متحد و به‌هم‌چسبیده و چنان دو روح در یک بدن بوده‌اید؛ و اکنون با نسبت‌دادن عمل منافی عفت به همسر، موجبات ضرر و زیان او را فراهم می‌کنید. علاوه بر اینکه رابطه همسری را قطع و زن را بی‌هیچ پشتوانه‌ای رها می‌کنید؟

امام‌رضا (علیه‌السلام) ذیل آیه ۳۱ سوره نساء، یکی از مصداق‌های کبائر را بهتان به زنان دانسته است (عیاشی سمرقندی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۳۸؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۶۹). در حدیثی دیگر از قول پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) می‌فرمایند: «هر کس به زن یا مرد مؤمنی بهتانی بزند که او از آن بی‌خبر باشد، خداوند در قیامت آتشی برایش به‌راه می‌اندازد تا گوینده از گفته‌اش پشیمان شود.» (ابن‌بابویه، ۱۹۸۴، ج ۲: ۳۷).

علاوه بر این، تحت فشار قراردادن زن یا نسبت‌دادن امر منافی عفت به او برای تصاحب مهریه یا مطلق مال او طبق آیه ۲۹-۳۰ سوره نساء، حکم خوردن مال به باطل را دارد و خوردن مهر زنان از راه سختگیری و تعدی، مطابق آیه ۳۰ و عده آتش داده شده است. امام‌رضا (علیه‌السلام) می‌فرماید: کسی که مسلمانی را فریب دهد یا به او ضرر برساند یا او را در اجبار قرار دهد (تا مالش را ببرد) از ما نیست (همان، ج ۲: ۳۲).

۳. رضایت به یک همسر در صورت عدم رعایت عدالت

سومین آیه سوره از دو خوف سخن می‌گوید؛ خوفی که می‌توان موضوع احکام این آیه نامید: «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً...» (اگر ترسیدید درباره یتیمان رعایت عدالت نکنید (با آنان ازدواج ننمایید) با زنان دیگر ازدواج کنید (در حالی که می‌توانید) دو تا دو تا و سه تا سه تا و چهار تا چهار تا (همسر اختیار کنید)، پس اگر ترسیدید نتوانید بین (بیش از یک همسر) عدالت را رعایت کنید، بر شما واجب است ازدواج با یک زن...) (نساء/ ۳).

مراد از خوف یادشده در آیه، ترس عقلایی است که از طمأنینه عقلایی نشأت می‌گیرد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۷: ۲۳۸)؛ بدین معنا که اگر در موردی اطمینان به ضرر حاصل شد، همین اطمینان ترس به‌بار می‌آورد؛ یعنی اگر می‌دانید که با یتیم ازدواج کنید

نتوانید از پس عدالت مالی او برآیید، با یتیم ازدواج نکنید (طوسی، بی تا، ج: ۳، ۱۰۴). به جای آن، مجوز ازدواج با چند زن غیر یتیم به شما داده می شود؛ ولی اگر می دانید که در صورت ازدواج با بیش از یک زن نتوانید عدالت را رعایت کنید، باید از چندزنی منصرف شوید. این شرط و جزایهای پی در پی مربوط و متصل به هم هستند.

آیه ۱۲۹ همین سوره محتوای آیه سوم را کامل می کند: «وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَضْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ...». عدالت به کار رفته در آیه ۳ و ۱۲۹ سوره نساء، دو مصداق جداگانه دارد:

۱. عدالت مالی و حق قسَم: این نوع عدالت از آیه سوم برداشت می شود. اگر هر دو عدالت را عدالت امور حقوقی در نظر بگیریم دلالت «فَأَنْكُحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَ ثَلَاثَ وَ رُبَاعَ» (نساء/ ۳) با چالش مواجه می شود چه اینکه گویا کلام خداوند مناقض یکدیگر است. توضیح آنکه، خداوند در آیه سوم جواز ازدواج با دو، سه و چهار زن را به شرط عدالت صادر ولی در آیه ۱۲۹ آن را نقض کرده است زیرا می فرماید: «وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَضْتُمْ» (هیچ گاه نمی توانید بین زنان به عدالت رفتار کنید حتی اگر بسیار کوشا و حریص باشید).

۲. عدالت در محبت و علاقه قلبی، مسئله آیه ۱۲۹ سوره نساء است. از آنجاکه این نوع عدالت امکان پذیر نیست، هر چند به طور اعجاب انگیز و حریص مندانه کسی بخواهد نهایت تلاش خود را به کار ببندد و میان همسران چنین عدالتی برقرار کند، نمی تواند چون هریک از همسران به جهات گوناگون، منحصر به فرد و ویژه اند و هر کدام در زمینه ای از دیگری برتری یا مزایایی دارند: جوانی، خوش سیمایی، خوش سیرتی، اصالت خانوادگی و... هر کدام از این ویژگی ها می تواند نظر همسر را نسبت به زن جلب و گرایش مرد را به یکی از زن ها بیشتر کند. از این رو، آیه بیان می کند هر چند مردان بخواهند نسبت به محبت قلبی و گرایش درونی بین زنان عدالت بورزند، از عهده شان ساخته نیست. خواه ناخواه، هر مردی ممکن است محبت قلبی اش را به یک زن معطوف دارد. این تمایل قلبی نباید منجر به اتصال به یکی و رها کردن (معلق

گذاشتن) همسر یا همسران دیگر شود؛ چون گرایش قلبی موجب می‌شود نسبت به حقوق برخی از همسران بی تفاوت باشند.

اولین کسی که شبهه مناقض بودن این دو آیه را مطرح کرد و عدالت به کار رفته در دو آیه پیش گفته را یکی انگاشت، ابن ابی‌العوجاست. او یکی از مادیون زمان امام صادق (علیه‌السلام) است که امام در پاسخ وی فرمود: منظور از عدالت در آیه سوم، عدالت در نفقه و در آیه ۱۲۹ که امری محال معرفی شده، گرایش قلبی و محبت ویژه درونی است (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۵۵۸).

دلیل امام صادق (علیه‌السلام) بر دو معنای مجزا، قرینه‌ای است که در کلام وجود دارد زیرا آیه ۱۲۹ به صراحت می‌گوید تمایل خود را به یک همسر معطوف نکنید به طوری که سایرین کالمعلقه باشند و حال آنکه سیاق آیات قبل از آیه سوم، سیاق حقوق مالی و عدم ظلم در آن است. در عین حال، تعدد گزینش همسر نیز مجاز شمرده شده است، هر چند آیه پیشنهادی به تعدد زوجات نمی‌دهد زیرا سیاق آیه به نفع یتیمان و موضوع آیه ادای حقوق آنهاست و موضوع اصلی درباره ازدواج متعدد نیست. توضیح آنکه موضوع اصلی آیات گذشته، یتیم‌داری به طور کلی و به همسری گرفتن آنهاست. طبق یکی از سبب نزول‌ها، مردم از یتیم‌داری و وفای به حقوق آنان می‌ترسیدند ولی با زنان متعدد ازدواج می‌کردند و حقوق آنان را رعایت نمی‌کردند. از این رو، به آنان گفته شد چنانچه از رعایت نکردن حق یتیمان می‌ترسید، از ترک عدالت و رعایت مساوات مالی بین زنان نیز پرهیز کنید زیرا کسی که از گناهی توبه کرده ولی مانند آن گناه را مرتکب می‌شود، همچون کسی است که توبه نکرده است (طبرسی، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ذیل آیه).

در واقع، دو موضوع (رعایت عدالت میان یتیمان با رعایت عدالت میان همسران) مشابه و یکسان فرض شده است. کم‌بودن زن و فرزند در بیان امام رضا (علیه‌السلام) نیز یکی از آسانی‌های زندگی بر شمرده شده است: «قلّة العیال احد الیسارین» (کمی زن و فرزند یکی از آسانی‌های زندگی است) (ابن بابویه، ۱۹۸۴، ج ۲: ۵۹). علت این بیان امام (علیه‌السلام) می‌تواند ناشی از سختی مسئولیت آن باشد.

۴. سرپرستی مردان بر زنان؛ حق در مقابل تکلیف

تحلیل قیومیت مردان نیازمند چند مقدمه است:

چنان‌که در گذشته تبیین شد، اولین و اساسی‌ترین اصل در روابط زن و مرد، فارغ از رابطه همسری، اصل تساوی در آفرینش است. از این نظر، هیچ‌کدام مزیتی بر دیگری ندارد، مگر به کسب فضایل اخلاقی و کمالات انسانی.

در کنار تساوی در آفرینش، تفاوت در روحيات و نیازها مطرح می‌شود. این تفاوت ناشی از تنوع استعدادهای دو جنس است و اصل تفاوت میان آفریدگان اساساً به‌منظور پیشبرد جامعه بشری به‌سوی کمال و تعالی است. معصومین (علیهم‌السلام) این اصل را یکی از اصول مسلم در کمال جامعه به‌شمار آورده‌اند. امام‌رضا (علیه‌السلام) در حدیثی از پدران بزرگوارشان، از امام علی (علیه‌السلام) نقل می‌کنند: انسان‌ها همواره در راه نیکی و رستگاری‌اند؛ مادام که بین‌شان تفاوت باشد. پس اگر همه با هم مساوی شوند، در مسیر هلاکت خواهند افتاد (همان، ۱۴۱۳ق: ۴۴۶).

این تفاوت‌ها می‌تواند نیازهای متفاوت، اختلاف سلیقه‌ها و مصلحت‌اندیشی‌های متفاوت را ایجاد کند. حضور زن و مرد با روحيات، نیازها و مصالح مختلف در یک خانه، مستلزم همسویی مصلحت اجتماع خانواده است. چنانچه این نیازها و روحيات گوناگون در برخی موارد همسو نشود، امور زندگی به مدیریت نیاز دارد تا بتواند در سایه قوانین عادلانه که از سوی شرع مشخص شده، خانواده را راهبری کند. از سویی دیگر، رهبر یک نهاد اجتماعی باید شرایطی داشته باشد تا بتواند در شرایط حساس زندگی و تزاخم تفاوت‌های طبیعی و فردی - اجتماعی، فصل‌الخطاب باشد و امور اقتصادی را به‌نحو صحیح مدیریت کند. از این‌رو، قرآن با بیان «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ...» (نساء/ ۳۴) مرد را مدیر خانواده معرفی می‌کند.

«قَوَّامُونَ» صیغه مبالغه قائم است (ابن‌منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۵: ذیل واژه قَوْم) و «قوام

الشیء» آن ستونی است که شیء با آن پا برجاست (فراهیدی، ۱۳۸۳، ج ۵: ۲۳۳). لذا، برخی قوامیت را قیام به امور زن و محافظت از او معنا کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰: ۷۰). بنابراین، درباره مفهوم قوامیت دو رویکرد متفاوت دیده می‌شود:

۱. قوامیت یعنی سلطه (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۵۰۵) ریاست و حکومت (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۲: ۲۵۶) ولایت (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۲: ۳۱۵). هرچند این مفاهیم مترادف یا هم‌معنی و هم‌کارکرد نیستند، با اندکی تسامح می‌توان آنها را در یک گروه جای داد. «محمدجواد مغنیه» قوامیت را نوعی ولایت تعریف کرده است. البته، این ولایت نمی‌تواند مطلق باشد زیرا ولایت به این معنا سلطه‌ای است که شخص بر مال و جان دیگری دارد و شامل ولایت پدر و جدّ پدری، پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و حاکم می‌شود (کاتوزیان، ۱۳۵۰، ج ۲: ۲۰۲) ولی چنان‌که بدیهی است، قوامیت مرد بر زن چنین اقتضایی ندارد. علاوه بر اینکه در هیچ روایتی دلالتی بر ولایت مطلق و سلطه و حاکمیت مرد مشاهده نمی‌شود.

۲. قوامیت به‌معنای حفاظت، حمایت، کارگزاری، رسیدگی، نگهبانی و سرپرستی (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۷: ۳۶؛ الهی قمشه ای، ۱۳۸۰؛ گرمارودی، ۱۳۸۴ و...). این گروه از مفسران از برخی از آرای اهل لغت این مفاهیم را برگزیده‌اند. «طریحی» در مجمع‌البحرین می‌گوید: «قَوْمٌ... من اقام العود اذا قومه» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶: ۱۴۱). چوبی که در کنار درخت می‌گذارند موجب نگهداری آن می‌شود و از خم‌شدنش جلوگیری می‌کند و قوام آن را نیز برعهده می‌گیرد. حتی برخی از مترجمان قرآن نیز همین دیدگاه را در ترجمه آیه پذیرفته‌اند و «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» را به «مردان مایه پایداری زنانند» ترجمه کرده‌اند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۳).

بنا بر این تفسیر، مردان در کنار زنان، خدمتکار، کارگزار و رسیدگی‌کننده امور آنانند. این دیدگاه نیز به‌تنهایی نمی‌تواند قیومیت مردان را تفسیر کند چه اینکه روایات، جایگاه مردان را چیزی بالاتر از خدمتگزاری و رسیدگی‌کننده معرفی می‌کند هرچند بر این امور نیز تأکید دارند. محدوده شرعی قوامیت مردان در کلام امام‌رضا

(علیه‌السلام) نیز در محدودهٔ هزینه زندگی، سرپرستی آنان نمود یافته است. حضرت می‌فرماید: «صاحب النعمه يجب علیه التوسعه علی عیاله» (بر شخص متمکن واجب است که امکانات بیشتری برای خانواده اش فراهم کند). وجوب این فرمان یکی از نمودهای قوامیت مردان است. این قوامیت حتی در تصمیم‌گیری‌های خاص نیز سرایت داده شده است. امام‌رضا (علیه‌السلام) ضمن حدیثی بیان کرده‌اند که مرد می‌تواند در چند صورت همسرش را باردار نکند؛ یعنی این حق را دارد که اگر همسرش پرخاشگر، بدزبان و فحاش بود، از او بچه‌دار نشود (ابن‌بابویه، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۳۲۹).

بنابراین، در تحلیل قوامیت مرد نه دیدگاه سلطه‌گرایانه صرف پذیرفتنی است و نه خدمتگزارانهٔ محض، بلکه سرپرستی مردان و تدبیر نیکوی امور زن و فرزند بهترین معنای قوامیت مردان است. بنا بر دو مفهوم پیش‌گفته، دو رهیافت نیز مطرح می‌شود:

۱. رهیافت تکلیفی ۲. رهیافت حق‌مدارانه. اگر معنای تکلیف را مدّ نظر قرار دهیم، قوام‌بودن مردان بر زنان بار سنگینی است که خداوند بر عهدهٔ مردان نهاده و اگر معنای حق‌بودن را بپذیریم، بدین معناست که خداوند بر اساس حکمت و عدالت و انتظام امور خانواده و اجتماع، این حق را به مردان تفویض کرده است و در مقابل حقوقی را به زنان داده که مردان باید به انجام برسانند؛ همچون حق مهریه، حق نفقه، حق معاشرت معروف و

بین حق و تکلیف رابطهٔ دوطرفه وجود دارد؛ یعنی از سویی ثبوت حق برای یکی موجب ثبوت تکلیف برای طرف مقابل می‌شود و وجود تکلیف برای یکی کاشف از ثبوت حق برای دیگری است. بنابراین، حق بدون تکلیف و تکلیف بدون حق قابل فرض نیست. به‌عنوان مثال، تکلیف شوهر به پرداخت نفقه و هزینهٔ زندگی، کاشف از حق همسر به دریافت آن است. از دیگر سو، صاحب حق مکلف نیز هست لذا نمی‌توان گفت یک شخص صرفاً دارای حق بر دیگری است و دیگران نسبت به او تکلیف ندارند، بلکه هر انسانی در کنار حقوقی که بر دیگران دارد تکالیفی نیز برعهده

دارد زیرا با توجه به اینکه از یک سو غرض از فرض حقوق برای انسان‌ها فراهم کردن زمینه برای به‌کمال‌رساندن آنهاست. هدف آفرینش تکامل همه انسان‌هاست نه جنس یا گروهی خاص. اگر انسانی نسبت به انسان دیگر مکلف است، از حقوقی نیز بهره‌مند است. برای نمونه، اگر زنی نسبت به همسرش تکالیفی دارد، حقوقی نیز دارد که باید شوهر آنها را برآورده کند. در مقابل، زن نیز مکلف به اموری است و اگر تکالیف مربوط به خود را انجام ندهد، استحقاق حقوق مالی را ندارد.

مصالح زندگی انسان‌ها اقتضا دارد اگر برای کسی حقی تشریح کرد، بر او تکالیفی نیز قرار دهد. هر فرد در اجتماع که از دستاوردهای دیگران بهره می‌برد، موظف است به دیگران بهره برساند. بنابراین، اگر فردی دارای حق است، او نیز خود دارای تکلیف است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۳۷-۳۲). امام علی (علیه‌السلام) در خطبه ۲۱۶ نهج‌البلاغه، درباره رابطه حق و تکلیف طرفینی می‌فرماید: «کسی را حقی نیست، مگر اینکه بر او نیز حقی است و بر او حقی نیست جز آنکه او را حقی بر دیگری است.»

در این میان، تنها خداوند است که صرفاً دارای حق است بدون تکلیف. اگر خداوند چیزی را بر خود واجب کرد، از باب فضل و رحمت اوست.

مسئله اساسی دیگر، محدوده قیومیت است. مفسران درباره محدوده قیومیت مرد در خانه یا اجتماع دیدگاه‌های متفاوتی دارند. برخی از عمومیت علت در آیه ۳۴ قیومیت مردان بر کل زنان را برداشت کرده‌اند ولی قیومیت مرد در خانه را تنها در استمتاع و مسائل زناشویی منحصر دانسته‌اند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴: ۳۴۳). اما برخی دیگر قیومیت مردان را تنها بر همسر پذیرفته و محدوده آن را در برآوردن نیازها، حواجی زن از قبیل نفقه، حمایت در مقابل بیگانه و تأمین امنیت برشمرده‌اند (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۵: ۵۶). علامه طباطبایی در تقریر دیدگاه خود می‌نویسد: قیومیت مرد بر زنش به این نیست که اراده زن و تصرفاتش در آنچه مالک آن است از او بگیرد یا استقلال زن در حفظ حقوق فردی و اجتماعی و دفاع از منافعش را سلب کند. مرد به این خاطر هزینه

زندگی زن را از مال خودش می‌پردازد تا از او استمتاع ببرد. پس بر او نیز لازم است در تمامی آنچه مربوط به استمتاع و هم‌خوابگی مرد می‌شود او را اطاعت کند و نیز ناموس او را در غیاب او حفظ نماید و در اموالی که شوهرش در ازدواج و اشتراک در زندگی خانوادگی به دست او سپرده و او را مسلط بر آن ساخته، خیانت نکند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴: ۳۴۴).

به نظر می‌رسد علامه طباطبایی مطلق نبودن حکومت مرد و مستقل بودن زن در حقوق و واجبات را از آیه بعد (آیه تحکیم) برداشت کرده باشد زیرا تحکیم در جایی معنا پیدا می‌کند که دو شخص در حقوق و واجبات مستقل باشند.

نتیجه‌گیری

آیات قرآن روابط همسران را بر پایه اشتراک‌ها و تفاوت‌ها پی‌ریزی کرده است. هم‌تساوی زن و مرد در اصل آفرینش را به رسمیت شناخته و هم‌اصل تفاوت‌های موجود را از نظر دور نداشته است. از طرفی، مهریه زن را حق بلاعوض آنان قلمداد و از تصاحب به زور و ظلم شوهران جلوگیری می‌کند. در مقابل، شوهران را نیز صاحب حق قیومیت بر زنان توصیف می‌کند. رابطه دوسویه حق و تکلیف، یکی از نموده‌های بارز روابط پیشنهادی همسران در قرآن است. این مسئله در کلام امام‌رضا (علیه‌السلام) نیز مشهود است و اساساً یکی از راه‌های حجیت روایات معصومین (علیهم‌السلام) همسویی سخنان آن بزرگواران با کلام الهی است.

پی نوشت‌ها:

۱. نساء/۸۳.

۲. نه فرشته، نه جن و نه افرادی از نسل گذشته بشر چنان که برخی از مفسران انتشار افرادی انسانی را از این چند گروه دانسته‌اند (برای آگاهی بیشتر از چگونگی گسترش نسل آدم و حوا، ر.ک: طباطبایی، بی تا، ج ۴: ۱۴۶).

۳. فی قرب الاسناد للحمیری احمد بن محمد بن ابی نصر قال: سألت الرضا علیه السلام عن الناس کیف تناسلوا من آدم صلی الله علیه فقال: حملت حواء هابیل و أختاله فی بطن، ثم حملت فی البطن التانی قابیل و اختاله فی بطن، تزوج هابیل التی مع قابیل و تزوج قابیل التی مع هابیل ثم حدث التحريم بعد ذلك: (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۴۳۳). روایات دیگری نیز این مطلب را گواهی می‌دهد (ر.ک: بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۱۱).

۴. حضرت از پدران بزرگوار خود، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده‌اند که خداوند متعال هر گناهی را می‌آمرزد مگر گناه انکار مهر زن یا غصب دستمزد اجیر یا فروش انسان آزاد را (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۰: ۳۵۱).

۵. قال رسول الله (صلی الله علیه و آله): ثلاث من النساء يرفع الله عنهن عذاب القبر ويكون محشرهن مع فاطمة بنت محمد (صلی الله علیه و آله): امرأة صبرت على غیرة زوجها وامرأة صبرت على سوء خلق زوجها وامرأة وهبت صداقتها لزوجها، يعطى الله كل واحدة منهن ثواب ألف شهيد، ويكتب لكل واحدة منهن عبادة سنة (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱: ۲۸۵).

۶. روایات درباره پیوند زناشویی بر جایگاه معنوی و انسانی زن تأکید دارد چنان که امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: زن قیمت ندارد؛ چه خوب و چه بد آن خوب را با طلا و نقره نمی‌توان سنجید که بسی ارجمندتر از آن است و بد را با خاک نمی‌توان قیاس کرد، که خاک از او برتر است (همان، ج ۲۰: ۴۷).

۷. چنان‌که از امام باقر (علیه‌السلام) پرسیدند: آیا مردی که قصد ازدواج با زنی را دارد، می‌تواند به او نگاه کند؟ حضرت فرمود: «بله، همانا او می‌خواهد زن را به ثمن گران بخرد!» (همان: ۸۸).

۸. چنان‌که از امیرالمؤمنین نقل شده است که به مردی که به درد شکم مبتلا بود، فرمود: همسر داری؟ عرض کرد: آری. فرمود: از او بخواه با طیب خاطر چیزی به تو ببخشد. سپس با آن، مقداری عسل خریداری و با آب باران مخلوط کن و بنوش. خداوند می‌فرماید: «وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا» و نیز فرمود: «يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ» و نیز فرمود: «فَإِنْ طَبِنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا» پس هر گاه شفا، برکت و گوارایی جمع شد، به خواست خدا شفا می‌یابی (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۱۲).

۹. ابن‌بابویه باسناده عن علی بن الحسن بن فضال، عن أبيه، قال: سألت الرضا (عليه‌السلام) عن العلة التي من أجلها لا تحل المطلقة للعدة لزوجها حتى تنكح زوجها غيره. فقال: «إن الله عز وجل إنما أذن في الطلاق مرتين، فقال عز وجل: الطلاق مرتان فإمسك بمعروفٍ أو تسريحٍ بإحسانٍ یعنی فی التطلیقة الثالثة، و لدخوله فيما كره الله عز وجل له من الطلاق الثالث حرمها عليه، فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره، لئلا يوقع الناس في الاستخفاف بالطلاق، و لا تضار النساء، ... (ابن‌بابویه، ۱۹۸۴، ج ۲: ۹۱).

۱۰. امام‌رضا (علیه‌السلام) نیز در حدیثی از قول جدّ بزرگوارشان، چنین فردی را سزاوار آتش دانسته است (همان، ۱۳۷۶: ۲۷۰).

۱۱. رعایت شرط عدالت میان همسران به نحو اتم و اکمل از معصومان (علیهم‌السلام) برمی‌آید. چنان‌که علی (علیه‌السلام) آن روزی که متعلق به یکی از دو همسرش بود، حتی وضوی خود را در خانه دیگری نمی‌گرفت. درباره پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) نیز آمده است که حتی به‌خاطر بیماری در خانه یکی از همسران خود توقف نمی‌کرد (طوسی، بی‌تا، ج ۳: ۳۵۰).

۱۲. بر همین اساس، ماده ۱۱۰۸ قانون مدنی بیان می‌دارد: هر گاه زن بدون مانع مشروع از ادای وظایف زوجیت امتناع ورزد، مستحق نفقه نخواهد بود.

۱۳. طبق این نظر، باء در «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» بر سبب بودن دلالت دارد.

۱۴. وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقُ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا (نساء/۳۵).

منابع و مأخذ

- قرآن کریم. ترجمه الهی قمشهای.
- قرآن کریم. ترجمه علی موسوی گرمارودی.
- قرآن کریم (۱۳۸۳). ترجمه محمدعلی رضایی اصفهانی و همکاران.
- آلوسی، محمود. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن ابی جمهور، محمدین علی. (۱۴۰۳ق). عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینییه. تحقیق: مجتبی العراقی. قم: سیدالشهداء.
- ابن ادریس، احمد. (۱۳۷۰). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی (و المستطرفات). قم: موسسه النشر الاسلامی.
- ابن بابویه قمی، ابی جعفر محمدبن علی. (۱۴۲۳ق). التوحید. تحقیق: السید هاشم الحسینی الطهرانی. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- _____ (۱۴۰۳ق). الخصال. تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفّاری. قم: منشورات جماعة المدرسین.
- _____ (۱۹۸۴م). عیون اخبار الرضا. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- _____ (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۳۷۶). الامالی. محمدباقر کمره‌ای. تهران: نشر کتابچی.
- ابن عربی، محمدبن عبدالله. (بی تا). احکام القرآن. تحقیق: علی محمد الجبّاری. بیروت: دار الجیل.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۰۸ق). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن منظور. محمدبن مکرم. (۱۴۰۵ق). لسان العرب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بحرانی، هاشم. (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن. تهران: بنیاد بعثت.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). تسنیم. قم: انتشارات اسراء.
- حر عاملی، محمدبن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل‌البیت.
- درویش، محی‌الدین. (۱۴۱۵ق). اعراب القرآن و بیانه. دمشق: دارالارشاد.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ قرآن. تحقیق: عدنان صفوان داوودی. بیروت: دارالقلم.
- رشیدرضا، محمد. (۱۴۱۴ق). تفسیر القرآن الکریم (المنازل). قاهره: دارالمعرفه.
- زرکشی، بدرالدین محمدبن عبدالله. (۱۳۷۶ق). البرهان فی علوم القرآن. القاهره: دارالاحیاء الکتب العربیه.
- زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دارالکتب العربی.
- سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۱۶ق). الاتقان فی علوم القرآن. تحقیق: سعید المندوب. لبنان: دارالفکر.
- _____ (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی تفسیر المأثور. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- شهیدثانی، زین‌الدین بن علی. (۱۴۱۰ق). الروضه البهیة فی شرح اللعنه الدمشقیه. المحشی کلانتر. قم: کتاب فروشی داوری.
- صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۶۵). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن. قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.

- صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات الكبرى فی فضائل آل محمد. تهران: مؤسسه الأعلمی.
- طباطبایی، محمد حسین. (بی تا). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن. (۱۴۲۴ق). جوامع الجامع. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____ (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تحقیق: احمد حسینی اشکوری. تهران: مکتبه المرتضویه.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- عروسی الحویزی. عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). نورالقلین. قم: انتشارات اسماعیلیان.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۱ق). تبصره المتعلمین فی احکام الدین. تهران: مؤسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). کتاب التفسیر (تفسیر عیاشی). تهران: چاپخانه علمیه.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۳۸۳). العین. تحقیق: مهدی المخزومی، ابراهیم السامرائی. تصحیح: اسعد الطیب. قم: انتشارات اسوه.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. (۱۳۶۸). کنز الدقائق و بحر الغرائب. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- کاتوزیان، ناصر. (۱۳۵۰). حقوق مدنی: خانواده. چاپ سوم. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- کرکی، علی بن حسین. (۱۴۱۱ق). جامع المقاصد. قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (بی تا). اصول کافی. تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- _____ (۱۳۹۱). فروع کافی. قم: نشر قدس.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الابرار. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۲). نظریه حقوقی اسلام. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصطفوی، حسن. (۱۳۸۵). التحقیق فی کلمات القرآن. قم: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۴ق). الکاشف. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

چکیدہ انگلیسی

English Abstract

The Principles of Couples' Relations Mentioned in Surah Nisa, with an Emphasis on Razavi Speech

Zohreh Shariatnaseri ¹ Zeinab Tayyebi ²

Received: May 28 ,2017

Accepted: August 27 ,2017

Abstract

Every relation is based on some principles, and the relationship between spouses is not an exception. As a comprehensive book of life, the Holy Quran has some suggestions for the spouses which are implied in its verses. Finding out reasons and intentions of the Quranic verses and presenting Quranic strategies in family and society level without utilizing Infallibles' speech is something imperfect and less useful. Accordingly, the principles of couple's relations in surah Nisa have been extracted and explained in accordance with Imam Reza (A.S)'s interpretive and non-interpretive traditions, in this paper. The most important references are narrative commentaries and Hadith references, i.e. the texts in which Imam Reza (A.S)'s viewpoints have been reflected with or without the verses. Surah Nisa contains the principles of couples' relations.

In this surah, the most important principles of couple's relations have been defined in general by virtue of the equality between man and woman and genetic kinship and it emphasizes mutual rights and obligations existing between the husband and the wife. Also, it recognizes financial and management responsibility between the husband and the wife in accordance with each individual's situation and family community so that by considering all this situation, it determines regulations based on individual and social interests. The research method is library-based and analytic-descriptive. The scope of the present study is the verses including the principles of couple's relations in surah Nisa.

Key words: : Couple's relations, Surah Nisa, Imam Reza (A.S), Dominance, Marriage portion, Rights and obligations.

1. Ph.D. student majoring in Teaching Islamic Education, with Quran and Islamic Texts as Areas of Interest, Quran and Hadith University of Tehran; corresponding author.

2. Assistant Professor in Quran and Hadith Science Department, Farhangian University of Qom.

Imam Reza (A.S)'s Style in Educating ChildrenEnayatollah Sharifi ¹ Mehr Ali Lotfi Ghadikolaei ²

Received: August 25 ,2017

Accepted: November 21 , 2017

Abstract

Imam Reza (A.S)'s style in educating children is one of the aspects of Islamic life style. The current study is an attempt to answer the following question with a descriptive-analytical approach: What style Imam Reza (A.S) used to employ to educate children?

With regard to the time before a child is born, Imam Reza's educating style looks at such affairs as selecting a suitable spouse who will be the mother of children, observing the etiquette, pregnancy care, etc. With regard to the first days of birth, some points are considered in his style as some traditions like reciting Adhan and Iqamah in the child's left and right ears, selecting a suitable name for the child, Aqiqah (to sacrifice an animal on the occasion of a child birth), pouring some sweet material in the palate of the child.

He also used to pay attention to some affairs like being compassionate, observing equity and justice, developing rituals and spirituality at homes and in society, creating an appropriate environment for bringing up children, respecting the personality of children, training religious law and knowledge, supervising and caring about the conditions of children, etc.

Keywords: Imam Reza (A.S), Life Style, Education Style, Bringing up, Children.

1. Associate Professor of Islamic Knowledge Department at Allamaeh Tabatabaei University, Tehran.

2. Faculty Member of Islamic Knowledge Department at Allamaeh Tabatabaei University, Tehran.

A Study on Imam Reza's (P.B.U.H.) Affirmative Approaches in Confronting Narrations Presented to Him

Rasul Mohamadjafari ¹

Received: April 26 ,2017

Accepted: July 25 ,2017

Abstract

One of the duties of Ahl al-Bayt (P.B.U.H.) was to maintain and explain the matters of the Prophet (P.B.U.H.) and his previous Imams. This has been well demonstrated in the life of Imam Reza (P.B.U.H.) due to the cultural and political atmosphere of his time; in the way that He has been asked many questions about the narrations of previous Imams. Therefore, this research with the descriptive-analytic method, is to answer the question "what are Imam Reza's (P.B.U.H.) affirmative approaches in confronting narrations presented to Him?" Findings of the research indicated that, first, he has designated four approaches in confronting the alleged narrations: 1. Confirmation of narrations 2. Explanation of narrations 3. Adaptation of narrations, and 4. Correction of superficial impressions about narrations. Meanwhile, the explanation and confirmation of narrations had the highest frequency with 10 and 9 items respectively. Second, narrations have been presented on different topics on religious, morals and juridical and the largest contribution has been allocated to religious narrations, with the subject of Imamism. Third, some of the narrations have been presented to Imam Reza (P.B.U.H.) by the Prophet (P.B.U.H.), Imam Baqir (P.B.U.H.) and Imam Sadiq (P.B.U.H.). And sometimes the narrators did not refer to the particular Imam when they presented narrations, or they did not use the phrase "narrated from your fathers". Fourth, narrations have been delivered through various narrators, particularly, Hossein Bin Khalid and Abu Salat Heravi.

Keywords: Imam Reza (P.B.U.H.), Delivering Narrations, Affirmative Confronting, Types of Confrontation, Narrators.

1. Assistant Professor in Quran and Hadith Sciences Department at Shahed University.

Strategies to Achieve the Insight of Islamic Unity in Imam Reza's Speech

Fateme Motamed Langarodi ¹ Mohammad Reza Barani ²

Received: June 26 ,2017

Accepted: September 27 ,2017

Abstract

The achievement of the insight of Islamic unity and the formation of a united nation, which is based on the Qur'an, has long been considered by the Prophet (PBUH) and the infallible Imams (A.S). accordingly, in Imam Reza's era and after development of debates, Imam Reza found an opportunity to debate with leaders of Islamic religions and take a step towards unity among Muslims. This article has been written to find strategies to achieve Islamic unity based on the Razavi words. From this perspective, the question of this research is: What are the strategies to achieve Islamic unity based on the words of Imam Reza (AS) and how can we achieve it?

The method of research is descriptive-analytical and of a fundamental type and by the study of Razavi words (AS), the strategies for achieving Islamic unity will be revealed. The study of the words of Imam Reza (AS), for the purpose of identifying the strategies of Islamic unity, showed that he established equality and unity among Muslims by appropriate words and actions in different situation against Abbasid caliphate, and he emphasized the culture of Islamic unity among all Muslims. Among the most important strategies that Imam Reza has expressed in his hadiths on Islamic unity are: monotheistic insight, emphasis on the Qur'an, alignment with the Prophet's traditions, attention to the ambition of Mahdiism, continuance with Salavat (Peace be upon Mohammad and his family), paying attention to the principles of unity in the debates and faithful brotherhood.

Keywords: Imam Reza (A.S), Ma'moun, Tradition, Islamic Unity, Islamic nation.

1. M.A graduate student, majored in Islam History at Al-Zahra University (Corresponding Author).

2. Assistant Professor of History Department of Al-Zahra University.

Representation of Conceptual System of Ethical Foundations in the View of Imam Reza (AS)

Mohammed Reza Jabbaran ¹

Received: December 14 ,2016

Accepted: March 11 ,2017

Abstract

Islamic ethical system with its unique features has special foundations. Imam Reza (AS) believed that the ethical system of Quran is based around monotheism. Extracting and introducing the foundations of Islamic ethics from theoretical point of view and the practical life of Imam Reza (AS) is an asset that can be used to explain the comprehensiveness of Islamic ethical system on the basis of monotheism.

Using Izutsu's conceptual analysis approach, we research about this important issue. To achieve this goal, four stages have been taken. First, recognizing faith in the view of Imam Reza (AS); second, quoting some sayings of Imam Reza (AS) in which the word "faith" was used and referring scattered symbols to this central concept; third, referring faith to monotheism by using conceptual analysis approach; fourth, in a detailed explanation, the two concepts of "two-dimensional man" and "two-dimensional universe" are identified by examining the identity of man and the world in the view of monotheism, and on the basis of central concept of monotheism, other concepts that can be the basis of morality are introduced in a new classification.

Key words: Ethical system; Ethical foundations; Faith; Monotheism; Imam Reza (AS).

1. Assistant Professor, Ethics Faculty, Islamic Thought and Culture Academy.

The Political- Social Indifference, a Mortal Sin in Razavi Culture

Ali Akbar Zakeri ¹

Received: July 21 ,2017

Accepted: September 21 , 2017

Abstract

The purpose of the current study is to precisely explain one of the religious concepts, effective in creating social commitment and culture. This study investigates the issue in question by approaching libraries and considering relevant documents, and it has attempted to reach its goal by considering the meaning of the words Taarob and hijrat, and by using Razavi and Alavi historical reports and hadiths. One of the findings of the study is the division of Muslims into immigrants and Arabs after the conquest of Mecca. Muslims were committed to immigrate to the center of Islamic ruling in order for Jihad. If they violated this duty, they were deemed as an Arab who was deprived of some social and economic rights due to his indifference. The main finding and the novelty of the study is the confirmation of the hypothesis related to the Taarob after Hijrat and political-social indifference. According to Imam Reza (A.S) Taarob does not mean going to the Bedouin, and the reason for Taarob after Hijrat is being indifferent to support the rightful Imam and its other negative consequences, though the person is at the center of Islam.

Keywords: Taarob after Hijrat, Hijrat, the Occultation age, immigrant, Mortal sin.

1. Assistant Professor of History and Tradition Department of Islamic Culture and Science Institute.

.....**The Impact of Pilgrimage to Mashhad Al-Ridha
on the Reduction of Students' Social Apathy:
A Case Study of Ayatollah Ozma Borujerdi University Students**

Akbar Talebpour ¹ Ali Naghi Ayazi ²

Received: June 17 ,2017

Accepted: September 16 ,2017

Abstract

Social apathy is a social disorder which prevents individuals from social participation and it is affected by a number of factors, including lifestyle, religious beliefs and so on. The present study investigates the role of going on a pilgrimage to Mashhad in social apathy of students of Ayatollah Ozma Borujerdi University, and it considers students' apathy in two time periods, before and after going on a pilgrimage to Mashhad. Statistical population of research were all students of the university who went on a pilgrimage to Imam Reza's Holy Shrine in 2016-2015 academic year, 200 of which were selected randomly. The survey research method was employed and data was collected through questionnaires. For validity measurement, content validity and for measuring reliability, Cronbach's alpha method was used.

The test results of mean differences showed that social apathy has changed significantly before and after the pilgrimage period. The results also showed that there is an inverse relationship between the pilgrimage to Mashhad Al-Ridha and social apathy as well as between social apathy and social effectiveness. Research data confirmed that there is a positive significant relationship between anomie perception and social apathy. The independent variables could explain 49 percent of dependent variable changes.

Key words: Pilgrimage, Mashhad Al-Ridha, Social Apathy, Anomie Perception, Social Participation.

1. Associate Prof. in Sociology, Ayatollah Ozma Borujerdi University, Corresponding Author.
2. Assistant Prof., Islamic Sciences and Culture Academy.

Investigating the Relationship between Spiritual Intelligence and Organizational Citizenship Behavior; Analyzing the Role of Duty Background

(Case Study: Imam Reza Holy Shrine (AS))

Seyed Morteza Ghayoor Baghbani ¹ Omid Behboodi ² Mahdi Ramazani ³ Ali Pourang ⁴

Received: May 29 ,2017

Accepted: September 2 ,2017

Abstract

Organizational citizenship behavior and its desired results are vital and critical in organizations. This issue is more important in spiritual and religious organizations such as Astan Quds Razavi. Therefore, this study investigates the relationship between spiritual intelligence, organizational citizenship behavior and moderating role of duty background in the Imam Reza (AS) holy shrine. With regard to the goal, this research is of applied model. Also, the research method is descriptive correlational. The population of this study consists of 705 employees working in the religious places. According to the Morgan's table, 247 people were classified through random sampling and selected as the sample of this study to complete the questionnaire. Data collection tools were organizational citizenship behavior standard questionnaires of Buil et al. (2016) and spiritual intelligence standard questionnaire of Abdul Rahman and Medi Shah (2015). In order to analyze the data, structural equation modeling method was used along with LISREL and SPSS softwares. The result shows that the spiritual intelligence enhances the organizational citizenship behaviors. Also, the positive moderating role of duty background in the relationship between spiritual intelligence and organizational citizenship behavior was confirmed.

Keywords: Spiritual intelligence, Organizational citizenship behavior, Duty background, Astan Quds Razavi, Imam Reza Holy Shrine (AS).

1. Assistant Professor, Faculty of Management, Imam Reza International University (Corresponding Author).

2. Business Management PhD Student, Islamic Azad University, Shahrood branch.

3. Master of Religious Places Management, Imam Reza International University.

4. Master of Management, Imam Reza International University.

Editorial Office:

No. 238 ,62 Imam Khomeini St. Imam Khomeini Blvd.
Mashhad, 9173964655, Iran.

Tel: +98 51 31990

Fax: +98 51 38582682

|||||

► **Approach:**

with an academic and research approach, this journal accepts articles with their main focus on Imam Reza (a.s) which are authored in various areas including ideological, theological, juridical (fiqh) , interpretive, Hadith, historical and comparative as well as other scientific aspects of the Erudite of Mohammad (PBUH) Family.

|||||

Journal of Razavi Culture

Imam Reza (A.S) International Foundation for Culture and Arts

Vol. 6, Issue. 23, Autumn 2018

Managing Director: Mahmoud Reza Barazesh

Editor in Chief: Jalal Dorakhshah

Executive Director: Mohammad Ali Nedae

Seyyed Mohammad Reza Ahmadi Tabatabai: Associate Professor,
Researcher at Imam Reza(A.S.) International Foundation for Culture and
Arts

Mustafa Esfandiari: Associate Professor, Razavi Islamic Sciences
University

Ahmad Akbari: Assistant Professor, Islamic Azad University, Bardaskan
Branch

Mohammad Imami: Associate Professor, Razavi Islamic Sciences
University

Jalal Dorakhshah: Professor, Imam Sadeq(A.S.) University

Gholamreza Raeisian: Assistant Professor, Ferdowsi University of
Mashhad

Ali Soroorimajd: Assistant Professor, Researcher at Imam Reza(A.S.)
International Foundation for Culture and Arts

Mahnaz Shayestehfar: Associate Professor, Tarbiat Modares University

Seyyed Alireza Vasei: Associate Professor, Research Center for Islamic
Sciences and Culture

Mahmoud Vaezi: Assistant Professor, Tehran University

Mohammad Hadi Homayoon: Associate Professor, Researcher at Imam
Reza(A.S.) International Foundation for Culture and Arts

Editor: Hamid Reza Navidi Mehr, Mohammad Ali Nedae

Cover Design and Layout: Fahimeh Naji